

## Identità della persona e senso dell'esistenza

### Introduzione e premesse

*Tema e svolgimento.* L'interrogativo che guida il presente lavoro concerne il nesso tra l'identità che ciascuno di noi percepisce come propria e il senso che è in grado di conferire alla propria esistenza. Che un nesso intrinseco sussista tra le due nozioni appare in nuce già nel fatto che l'esistenza il cui senso ricerchiamo è precisamente la *nostra*, dipende dai *nostri* atti, indaga la *nostra* salvezza o felicità, pone il problema della *nostra* morte, dei *nostri* progetti, ecc. Che io sia uno o molteplice, irriducibilmente individuale o sovraindividuale, che la mia esistenza sia essenzialmente sincronica o diacronica, che possa preservare l'identità che sembro avere o che debba invece abbandonarla, sono snodi di senso che dipendono direttamente da cosa intendo come Io, o Sé. Che senso la mia esistenza possa avere dipende da chi, o cosa, sia l'Io della cui esistenza mi preoccupo.

Nonostante questo nesso teorico ineludibile le 'voci' filosofiche contemporanee sollevano raramente questi temi assieme. Diversamente dalla riflessione del XIX secolo (Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche) dove questo nesso era spesso centrale, nel dibattito contemporaneo il tema dell'identità personale è trattato per lo più come tema specialistico, come un'articolazione della filosofia della mente o della psichiatria, e con legami sporadici con i temi del senso e del valore. L'intento delle pagine che seguiranno sarà quello di giovare della ricerca contemporanea in quei campi dove l'ultimo secolo ha prodotto acquisizioni importanti sulla natura del Sé (psicologia, neurofisiologia, psichiatria), mettendo però quelle indagini al servizio della più tradizionale delle questioni etiche, quella che, nonostante il rischio di ampollosità e retorica, non possiamo che chiamare *questione del senso dell'esistenza*. Espressa per esteso, tale questione chiede cosa conferisca, in prima persona, giustificazione e motivazione sufficienti per rendere le proprie azioni degne di essere compiute.

Il presente lavoro non può evitare di presupporre un apparato argomentativo e concettuale che è stato discusso e testato da chi scrive in lavori precedenti. Sarebbe ingenuo presumere che il lettore ne abbia contezza, e per questa ragione nel corso del testo verranno sempre brevemente spiegati i numerosi assunti elaborati altrove. Va da sé che tali spiegazioni non potranno che essere di limitata analiticità, e a chi ne fosse insoddisfatto non si può che chiedere la cortesia di rivolgersi alle analisi precedenti.

Il testo è organizzato in tre sezioni, apparentemente piuttosto diseguali per stile e letteratura di riferimento.

La prima sezione esamina gli elementi fondativi di ciò che possiamo riconoscere come il Sé, con particolare riferimento al processo ontogenetico che lo porta alla luce, alle dimensioni minimali dell'agire e del sentire, allo strutturarsi delle facoltà cognitive, degli abiti sensomotori ed infine dell'attività riflessiva. Come apparirà chiaro da subito, la cornice ontologica in cui si muove la nostra indagine è quella, messa alla prova in lavori precedenti, che possiamo chiamare, in prima approssimazione, di *monismo materialista non*

*riduzionista*. Il ‘materialismo’ di cui qui parlo è però piuttosto lontano da ciò che prevalentemente va sotto questo nome (fisicalismo). Il materialismo sotteso a questa discussione è infatti conciliabile con forme di idealismo trascendentale, e supporta l’esistenza di proprietà emergenti. Esso è però propriamente monismo materialistico in quanto rigetta come inintelligibili forme di dualismo mente-corpo e in quanto riconosce la sopravvenienza degli atti mentali su di un sostrato corporeo.

La seconda sezione parte dalla costituzione del soggetto capace di riflessione, tratteggiata nella prima, e si pone la questione dell’essenza e della genesi del *soggetto morale*. Con l’espressione ‘soggetto morale’ intendiamo la forma del soggetto capace di esprimere preferenze di condotta e di deliberare razionalmente circa cosa sia bene o male, giusto o ingiusto. Nella tradizione filosofica siamo soliti riconoscere una soggettività trascendentale come soggettività ‘normale’ che incarna le condizioni di possibilità della conoscenza. Nella tradizione psicologica e gnoseologica siamo parimenti soliti riconoscere facoltà ‘normali’ (memoria, percezione, riflessione, ecc.) che definiscono un ‘nostro pari’ sul piano cognitivo. Qualcosa di simile deve accadere per ciò che nominiamo come soggetto morale: un soggetto può infatti essere cognitivamente normale ma al tempo stesso possiamo essere del tutto impossibilitati a considerarlo un soggetto capace di deliberare razionalmente su bene e male, giusto e ingiusto. Questa impossibilità è il tipo di valutazione che svolgiamo tipicamente di fronte a soggetti affetti da severe patologie psichiatriche. Così come il soggetto trascendentale e cognitivo non coincide con determinazioni biologiche o giuridiche (l’*homo sapiens*, la persona fisica o giuridica, ecc.), così accade anche per il soggetto morale, che è categoria trasversale alle altre.

In quest’ottica la seconda sezione discuterà una selezione di affezioni psicopatologiche con l’intento di determinare sotto quali condizioni noi siamo disposti a riconoscere soggettività morale ad un soggetto cosciente, cosciente e autocosciente. Tale idea di soggettività morale coincide con il nostro giudizio di ‘normalità’ spirituale e psichica. Rispetto alla prima sezione, qui la prospettiva sull’identità personale si sposterà sul giudizio altrui, sul riconoscimento di un’identità da parte di terzi. Questo spostamento, come si vedrà, dipende dalla natura stessa della persona, che viene alla luce sulla scorta di qualificate relazioni intersoggettive.

Nella terza sezione, dopo aver determinato le condizioni generali che identificano un Sé, affronteremo direttamente il nesso tra identità e senso motivazionale attribuibile ai nostri atti. Diventano qui prioritari alcuni aspetti del tema dell’identità personale che finora erano stati tralasciati, ovvero il problema della natura ‘reale’ o ‘fittizia’ del Sé, i temi delle ‘maschere’, dell’autoinganno, della ricerca di autenticità, della costruzione culturale o meno di una personalità. Un ruolo di particolare rilievo acquisirà il problema della configurazione *narrativa* dell’identità personale e del suo nesso con la comprensione della nostra esistenza come *storica*.

L’ambizione ultima del lavoro è quella di definire una cornice di condizioni indispensabili che sono al contempo determinanti dell’identità personale e precondizioni per il conferimento di senso alle nostre azioni. In altri termini si tratta di portare alla luce quella che, sulla scorta di una consolidata

tradizione, possiamo chiamare la *cornice trascendentale del soggetto morale*. Con ciò intendiamo la cornice delle condizioni di possibilità che definiscono la persona come agente morale e come portatrice di senso.

\* \* \*

*Premesse concettuali.* Tre concetti classici giocano un ruolo fondamentale nella presente elaborazione, a partire dalla terza sezione. Si tratta dei concetti di *realtà*, *verità* e *libertà*. Può sembrare strano che concetti teoretici di così vasta portata meritino una menzione separata nel presente contesto, tuttavia la perplessità può forse attenuarsi se pensiamo che essi nominano rispettivamente ciò con cui il soggetto (Io) deve *confrontarsi* (realtà), il *rapporto corretto* del soggetto alla realtà (verità), e lo spazio di ciò che il soggetto *può fare e volere* (libertà). Si tratta di concetti con aree semantiche amplissime e polimorfe, ma essi vengono qui utilizzati in accezioni molto specifiche, elaborate in precedenza, e i cui estremi qui ricordiamo.

Per *realtà* intendiamo qui una nozione articolata in tre componenti fondamentali: l'irriducibile *alterità sensibile*, la sfera di tutto ciò che ha *efficacia* su di noi e l'*orizzonte di tutto ciò che è*, nel tempo e nello spazio<sup>1</sup>. Non si tratta di tre accezioni divergenti di realtà, bensì di tre aspetti che confluiscono nella nostra nozione intuitiva e complessiva di realtà. Noi parliamo infatti di realtà nel modo più semplice quando parliamo di eventi sensibili correnti che ci si impongono (la durezza della realtà, come il gradino su cui sono inciampato). Ma questo livello primario e onnipresente non risolve in sé ciò che viviamo come reale, giacché sono reali anche tutte le cose con cui dobbiamo confrontarci in quanto possono influire e modificare il nostro comportamento: dunque sono reali in questo senso anche entità immateriali come un'opinione altrui che possiamo ritenere falsa. Qui, che l'opinione sia veicolata da un supporto sensibile (una voce, una scritta, ecc.) non dà conto della sua realtà, cioè della sua specifica capacità di produrre effetti (ad esempio come calunnia), che va dunque trattata separatamente dall'*alterità sensibile*. In terzo luogo, è per noi necessariamente reale anche tutto ciò che non è efficace su di noi in atto, ma solo in potenza, dunque tutto ciò che appartiene a dimensioni assenti come il passato, il futuro e l'infinito altrove (da ciò che accade, a me ignoto, nell'appartamento accanto, a quanto avviene in una galassia lontana). Questa per noi è la realtà del *mondo* che è realtà, pur avendo poco a che vedere con l'*alterità sensibile*. Noi viviamo in questa realtà così stratificata, e le nostre azioni *sono chiamate ad avere senso in rapporto a questa realtà*.

Per *verità* intendiamo una nozione molto più comprensiva della tradizionale *adaequatio intellectus et rei*, una nozione che può essere definita in prima approssimazione come la capacità di una rappresentazione, intersoggettivamente intelligibile, di guidare con efficacia l'azione<sup>2</sup>. Se verità è in qualche modo ciò che designa un pensiero 'adeguato' alla realtà, il fatto che la realtà non sia meramente uno stato di cose, né una collezione di stati di cose, implica

<sup>1</sup> A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, Ets, Pisa, 2012, § VII.5.

<sup>2</sup> A. Zhok, *Rappresentazione e realtà*, Mimesis, Milano, § 6.2.4.

che il ‘pensiero adeguato alla realtà’ non possa certo essere una proposizione o una serie di proposizioni che ‘rispecchiano’ gli stati di cose. Non c’è naturalmente nessuna sovrapposibilità possibile tra parole e fatti del mondo in senso immediato: le parole “la neve è bianca” non sono né simili, né dissimili, né sovrapposibili né non sovrapposibili ad un cumulo di neve presente nel mio campo visivo. Lo stesso vale anche per le rappresentazioni mentali associate a quelle parole: nessuno ha mai comparato una accanto all’altra un’idea e una cosa. Qualunque rappresentazione è sempre opaca e impari rispetto a qualunque alterità sensibile; la rappresentazione però tocca la realtà in quanto consente di *orientarsi* rispetto ad essa, esprimendo modi adeguati o inadeguati di accostarla, manipolarla, investigarla. Nessuna nostra rappresentazione dunque esaurisce in sé il contenuto della realtà rappresentata, ma può comunque permetterci di adottare comportamenti all’altezza di quella realtà, comportamenti che potranno andare dalla banale ‘verifica percettiva’ a innumerevoli relazioni operative, funzionali, svariati modi di orientarsi e agire rispetto a una realtà a noi irriducibile. La verità come tendenza e aspirazione, ben prima di essere tema teoretico, è qualcosa di essenzialmente incardinato nel comportamento del soggetto pensante. La verità si presenta come la conciliazione ideale di due istanze fondamentali: rappresentare la realtà in una forma per noi *intelligibile, interessante, sensata*, e permettere che tale rappresentazione *orienti e guidi i nostri comportamenti* verso tale realtà in modo efficace. Si potrebbe mostrare come tutte le molteplici forme e definizioni di verità che possiamo escogitare hanno questa funzione di fondo, ed è solo ad essa che saremo interessati quando parleremo nel prosieguo di verità e tendenza alla verità.

Infine qualche parola va spesa anche relativamente alla nozione di *libertà*. In un recente lavoro, di cui il presente è un’ideale continuazione, abbiamo affrontato il problema della natura dell’agire volontario e della sua pretesa di libertà. Discutendo del senso e dei limiti di ciò che può essere inteso come ‘libero arbitrio’ abbiamo esplorato le specifiche condizioni che rendono le descrizioni in termini di azione, significato, finalità e causalità formale irriducibili a descrizioni in termini di meccanismo, propulsione, legalità fiscalista e causalità efficiente. La libertà ci si è mostrata come una nozione di valore ontologico, cioè non circoscritta alla sfera degli atti di un soggetto cosciente<sup>3</sup>. Intuitivamente ciò significa che gradi di libertà crescenti sono presenti sul piano della storia naturale (con specifico riferimento all’evoluzione biologica), e che tanto nella storia naturale che in quella di una coscienza personale l’acquisizione di superiori gradi di libertà (possibilità reali) si presenta come un *télos* implicito. In altri termini, la *libertà* non è solo il presupposto perché un’azione abbia senso eticamente rilevante, ma è essa stessa una dimensione la cui espansione è percepita dall’agente come di valore positivo ed una sua negazione come di valore negativo.

Questi chiarimenti preliminari, introdotti così a freddo, possono suonare come spiegazioni superflue e non particolarmente perspicue. Confidiamo però che prima della fine della lettura tale anticipazione possa però risultare non inappropriata.

---

<sup>3</sup> A. Zhok, *Libertà e natura*, Mimesis, Milano 2017, cap. VI.

\* \* \*

*Premesse di metodo.* Prima di entrare nello specifico della discussione è però opportuno svolgere ancora una breve considerazione concernente non le premesse concettuali, bensì quelle metodologiche del presente lavoro. Gli estesi riferimenti alla letteratura scientifica rilevante non devono trarre in inganno: l'impianto metodologico del presente lavoro non è naturalistico, ma fenomenologico. Ciò significa nello specifico che ad avere *priorità* esplicativa è la prospettiva dell'esperienza in prima persona, e non quella di teorie in terza persona. Ma la priorità epistemologica attribuita alla prospettiva in prima persona significa soltanto che l'esperienza in prima persona fornisce i materiali primi, preferenziali, per la costituzione della conoscenza, non significa però che ci si debba astenere da resoconti in terza persona, che, se raccordati con l'esperienza vissuta in prima persona, sono essenziali, consentendo un ampliamento straordinario dello spazio fenomenico disponibile.

È a partire da questa impostazione che si può intendere quella che potrà apparire ad alcuni lettori una seria mancanza nel prosieguo del testo. In quanto segue verrà infatti in gran parte trascurato un serio confronto con il dibattito contemporaneo, prevalentemente analitico, intorno alla questione dell'identità personale. Questa trascuratezza non è motivata da disprezzo, ma dalla scarsa rilevanza di quel dibattito per l'approccio qui adottato. Tale valutazione dipende da due caratteristiche che informano tale dibattito. In primo luogo i principali autori analitici che si sono cimentati nell'agone filosofico sull'identità personale, da Parfit<sup>4</sup>, a Noonan<sup>5</sup>, a Shoemaker<sup>6</sup>, fanno esteso e cruciale uso di esperimenti mentali, di casi immaginari che dal punto di vista fenomenologico che qui adottiamo appaiono superflui o, spesso, inconcludenti. Gli esperimenti mentali infatti possono avere un senso o come chiarificazione concettuale o come concezione ipotetica di una realtà alternativa. Nel primo caso un esperimento mentale è un modo per dare rappresentazione plastica a presupposti semantici impliciti (modi di intendere i concetti); ciò è legittimo, ma per portare alla luce tali presupposti la descrizione metodologicamente sorvegliata dei fenomeni che sottendono ai concetti è una forma preferenziale per ottenere il medesimo risultato. Se invece l'intento è quello di portare alla luce una reale 'logica degli eventi', il problema dei casi immaginari è che non consentono di trarre alcuna conclusione fondata sulla realtà: da un caso meramente ipotetico (cioè potenzialmente falso) possiamo dedurre ciò che vogliamo a seconda di quanto della realtà esperita decidiamo di portare con noi nella formulazione finzionale. Tentar di determinare cosa sia realmente l'identità personale intrattenendo congetture controfattuali su trapianti del cervello o riproduzioni del nostro corpo su pianeti diversi è strutturalmente inconcludente.

---

<sup>4</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984.

<sup>5</sup> H.W. Noonan, *Personal identity*, Routledge, Londra 1991; S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, Ithaca 1963.

<sup>6</sup> S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca: Cornell University Press, 1963.

In secondo luogo, nel medesimo dibattito si assiste ad un frequente quanto inconsapevole slittamento tra criteri di giudizio in prima e in terza persona circa l'identità di una persona<sup>7</sup>; l'adozione di criteri in terza persona ('scientifici') mette in campo dubbi circa l'esistenza stessa di un'identità personale o proposte di ridurla all'individuazione di una continuità organica, biologica<sup>8</sup>, ecc. Per chi scrive questo approccio è fuorviante. Non ha nessun senso dubitare che un'identità personale si dia, perché *credere di averla* è sufficiente a garantire che essa *in qualche forma* debba sussistere. È questa identità creduta, infatti, ad operare in modo da guidare e indirizzare la nostra azione. Da indagare sarà poi solo se l'identità personale che riteniamo di avere sia ciò che crediamo sia, o se abbia le potenzialità che riteniamo abbia. Ma dubitare che un'identità personale vi sia perché non se ne riscontrano correlati obiettivi è un gioco sterile quanto dubitare che stati di coscienza vi siano perché nessuna descrizione fisica può esibirli.

Anticipando gli esiti ultimi del testo, dove giocherà un ruolo cruciale una valutazione delle possibilità reali aperte alla persona, è necessario osservare come l'adozione di una prospettiva fenomenologica comporta una specifica considerazione della sfera dei possibili. Come argomentato altrove<sup>9</sup>, le possibilità che possiamo esaminare razionalmente sono quelle relative alle nostre forme intenzionali, alla concepibilità nella cornice dei significati per noi intelligibili. La sfera dei possibili cui è legittimo applicare le categorie del vero e del falso, del plausibile e dell'implausibile concerne ciò che può essere inteso in modo intelligibile. Anche se, di diritto, i limiti ontologici potrebbero eccedere i limiti di ciò che è razionalmente concepibile, quest'ipotesi non può per definizione essere riempita di contenuto: non c'è modo di immaginare come potrebbero cambiare i vincoli dell'immaginabile, le forme dell'intelligibile. Ciò significa che tutto ciò che abbiamo a disposizione per definire la nostra azione in modo razionale è rappresentato, nella sua dimensione massimamente estensiva, dai confini del concepibile, da ciò che può essere inteso in prima persona. Suggestioni, immagini, configurazioni verbali che facciano il gesto di eccedere questi limiti, provengano essi dalla riflessione fisica o da quella teologica, sono necessariamente espressioni arbitrarie. Per quanto si possa ammettere di principio che gli spazi di possibilità, i vincoli logici e di senso che intendiamo, non siano 'essenze eterne', bensì prodotti 'contingenti', per quanto sia concepibile che i limiti del concepibile e dell'esperibile possano essere diversi da come ora sono, ogni presunta anticipazione in quest'area è un passo nel vuoto, una sterile e gratuita congettura. Se, come avremo modo di discutere, la proposizione fondativa dell'esistenzialismo è "l'esistenza fonda l'essenza", noi dovremmo integrare quell'espressione dicendo che allora "l'esistenza stessa è essenziale", e non concepibile come mera contingenza. Questo punto, che qui non può che apparire astratto, risulterà fondamentale per comprendere gli esiti ultimi della presente riflessione.

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Schechtman, *Staying alive: personal identity, practical concerns and the unity of a life*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 29

<sup>8</sup> A.J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, Gollancz, London 1936, p. 194.

<sup>9</sup> A. Zhok, *Rappresentazione e realtà*, cit., § 6.3.3.

\* \* \*

*Introduzione.* Come abbiamo detto, questo testo è stato concepito come ideale continuazione di un precedente lavoro sul senso ontologico dell'azione e della libertà. Può essere utile dunque introdurre quanto segue fornendo un ideale luogo di passaggio tra le due riflessioni attraverso un argomento che compariva nel lavoro precedente.

In un noto articolo del 1971, Harry Frankfurt faceva spazio per una nozione di libero arbitrio fondata su di una distinzione tra volizioni del primo e del secondo ordine. Con *volizioni del primo ordine* venivano intese le pulsioni sensibili irreflesse, ovvero tutti quei desideri tali per cui il desiderio momentaneamente più intenso prevale, cercando realizzazione. Per *volizioni del secondo ordine* venivano intese quelle volizioni, per Frankfurt tipicamente umane, che si dispiegano a partire da una valutazione riflessiva esercitata sulle volizioni del primo ordine<sup>10</sup>. Secondo Frankfurt meritava il nome di *persona* solo chi era in grado di avere volizioni del secondo ordine, mentre egli riservava il termine “*wanton*” (sregolato, arbitrario) a soggetti che non fossero in grado di avere volizioni del secondo ordine. Venivano considerati *wanton* tutti i viventi privi di accesso alla sfera del giudizio riflesso (animali, bambini piccoli)<sup>11</sup>. La *persona*, di contro, prende posizione rispetto ai propri desideri, li giudica, anche se con ciò non è garantito che essa sia anche in grado di comportarsi in modo coerente con i propri giudizi. È infatti possibile, che qualcuno giudichi negativamente una propria pulsione senza riuscire a resistervi. Questo è il caso che Frankfurt rappresentava nella figura del tossicodipendente involontario, il quale, pur avendo concluso che la propria migliore opzione consisteva nel disintossicarsi, non riusciva poi ad opporsi alle proprie volizioni del primo ordine rivolte alle sostanze psicotrope<sup>12</sup>. Affinché qualcuno sia non solo *persona*, ma *persona libera* per Frankfurt essa deve non solo essere in grado di giudicare riflessivamente i propri desideri del primo ordine, ma deve anche poter fare di quel giudizio la guida della propria azione. In questo senso, dice Frankfurt, una persona è libera quando “ha la volontà che vuole avere” (“*to have the will he wants*”)<sup>13</sup>.

E tuttavia, che cosa significa riuscire ad “avere la *volontà* che si *vuole* avere”? L'espressione ha in sé qualcosa di apparentemente paradossale, giacché quale altra volontà uno potrebbe mai avere se non quella che *vuole*? Ma l'espressione sottintende la stratificazione di due livelli di volontà: l'azione li-

---

<sup>10</sup> H. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, in *The Journal of Philosophy*, 68, 1, 1971, (5-20), p. 7.

<sup>11</sup> “The essential characteristic of a wanton is that he does not care about his will. His desires move him to do certain things, without its being true of him either that he wants to be moved by those desires or that he prefers to be moved by other desires. The class of wantons includes all nonhuman animals that have desires and all very young children.” (Frankfurt, op. cit., p. 11)

<sup>12</sup> Ibid., p. 12.

<sup>13</sup> Ibid., p. 15.

bera è quella che pertiene a comportamenti che si conformano alla *volontà riflessa* (di secondo ordine). Ma cosa caratterizza la volontà riflessa? Nella volontà del primo ordine la spinta motivazionale è prodotta di volta in volta dalla pulsione immediata saliente, al contrario nella volontà del secondo ordine la spinta motivazionale emerge da una valutazione comparativa di varie motivazioni più o meno salienti, attuali o semplicemente potenziali, in modo che ad un certo punto si decida che una specifica volizione deve avere la priorità. Ma questa valutazione comparativa da cosa può essere guidata, se non è guidata dalla mera intensità prevalente di una volizione? La risposta è semplice, anche se le sue implicazioni non lo sono affatto. Ciò che caratterizza la volontà del secondo ordine è l'ordinamento delle volizioni alla luce di ciò che riconosciamo come la nostra *volontà complessiva* (chi vogliamo essere), cioè come la 'nostra identità'. La *volontà* che assumiamo governi e guidi le volizioni del secondo ordine è volontà in un senso molto diverso dalle singole volontà (singole volizioni); tale volontà è un insieme non arbitrario ed unitario di volizioni potenziali, un insieme che assumiamo abbia un'unità di senso: *la volontà in questa accezione coincide con l'identità personale*. In altri termini, è alla luce di chi siamo, o di chi riteniamo di essere o di dover essere, che la nostra volontà complessiva si profila come strutturata in un certo modo e che le singole volizioni vengono ordinate e scelte. Il senso delle nostre azioni, in quanto incarna la nostra libertà, coincide con l'identità personale che alimentiamo.

Per introdurre adeguatamente la discussione a seguire è utile partire da una preliminare descrizione fenomenologica di come si configuri l'azione di un agente ideale, quali siano i suoi momenti costitutivi, le facoltà e inclinazioni su cui poggia.

## Parte I. Ontogenesi del Sé

### Capitolo 1. Le basi sensomotorie del Sé

#### 1.1. Una breve fenomenologia dell'azione

Ciò che evochiamo in prima battuta con termini come ‘soggetto’, ‘io’, ‘persona’, o ‘sé’ è innanzitutto un ‘agente’. La sfera della *soggettività* e quella dell’*attività* (non necessariamente in senso fisico) pur non coincidendo semanticamente si sovrappongono empiricamente. Le cose non agiscono, solo soggetti viventi lo fanno. Per esplorare il terreno che ci condurrà a circoscrivere l’identità personale cominciamo con l’interrogare la sfera dell’azione e di ciò che si presenta come centro degli atti. Cosa appartiene a prima vista all’essenza dell’agire? Cosa identifichiamo primariamente come azioni?

‘Agire’ e ‘azione’ sono parole della nostra quotidianità, che dunque fanno plausibilmente riferimento a tratti comunemente reidentificabili. In prima istanza, *agire* è opposto lessicalmente a *patire* o *subire*, come l’attività è opposta alla passività. Inoltre l’agire è qualcosa che viene concepito come inerente a comportamenti viventi/senzienti, e perciò, appunto, come qualcosa che pertiene alla sfera ‘soggettiva’ opposta alla ‘morta materia’. Queste due opposizioni, vivente/non-vivente, attività/passività non coincidono perfettamente. Nella sfera degli atti e dei processi del vivente vi sono eventi cui saremmo inclini a negare lo statuto di azioni. Automatismi (come il riflesso patellare, pupillare, ecc.), gli atti della respirazione, i processi metabolici e digestivi, forse anche l’esecuzione inconsapevole di atti abituali possono sottrarsi alla nostra intuizione di ciò che merita il nome di ‘azione’. Naturalmente questi esempi non sono omogenei e non sono tutti egualmente estranei alla sfera dell’agire.

Un processo metabolico e digestivo è qualcosa che si svolge *spontaneamente* (non abbiamo imparato a digerire), qualcosa che è eseguito senza ricorrere ad alcuna iniziativa *volontaria*, e che appare refrattario ad essere assoggettato alla volontà. Noi non sappiamo come la digestione viene svolta, né, in generale, come potrebbe essere avviata, accelerata o arrestata da atti volontari. Ma parlare qui di un ‘meccanismo’ sarebbe improprio, visto che si tratta di un processo che *può* essere influenzato indirettamente da ciò che pensiamo o sentiamo: una preoccupazione, una sofferenza, uno spavento sono eventi mentali che possono interferire con il processo digestivo, il quale si allontana così dal concetto ordinario di un meccanismo. La digestione e tutti i processi viventi che manifestano la medesima natura spontanea, involontaria e incontrollabile possono rappresentare casi paradigmatici di *passività vivente*, diversa dalla passività meccanica (la passività della palla da biliardo).

Che dire di un riflesso, ad esempio il riflesso patellare? Il riflesso patellare è la risposta involontaria della mia gamba ad una stimolazione esogena del mio ginocchio. Possiamo classificarlo in prima battuta tra le risposte riflesse, alla stregua di risposte organiche come il riflesso pupillare alla luce,

l'arrossire involontario, il rabbrivire per la paura o il freddo, lo sbadigliare per la noia, ecc. Ma non tutto ciò che classifichiamo come riflessi è parimenti refrattario al controllo volontario. Io non ho idea di come potrei evitare di arrossire quando mi accade, o come potrei controllare il mio riflesso pupillare alla luce, mentre posso tentar di contenere gli effetti del riflesso patellare (contraendo il muscolo antagonista) e posso senz'altro trattenere uno sbadiglio se il contesto lo consiglia.

Il caso della respirazione sembra occupare una posizione ancora differente: è certamente un processo vivente spontaneo ed involontario, il quale *può* tuttavia venire modulato volontariamente. Questa possibilità di controllare parzialmente gli atti della respirazione è sfruttata ad esempio nello Yoga per estendere il controllo volontario a processi involontari, primariamente al ritmo cardiaco. Il caso della respirazione sembra esemplificare paradigmaticamente il confine tra la sfera delle spontaneità istintuale (o 'subpersonale') e l'attività che impariamo a modulare e controllare.

Questa è la soglia descrittiva dove si pone il problema della distinzione tra ciò che è 'appreso' e ciò che è 'innato'. Al netto di ogni conoscenza biologica, ciò che possiamo dire a priori è che disposizioni spontanee non apprese ('innate') devono sussistere, non foss'altro perché la disposizione stessa ad apprendere non può essere appresa. Possiamo chiederci quanto sia ampia questa sfera 'innata', e in effetti è spesso difficile definire un confine netto tra ciò che è innato e ciò che è acquisito. È chiaro che vi debbano essere processi di transizione dalle disposizioni innate alla loro implementazione. Ad esempio, i comportamenti di afferramento e di deambulazione sono presenti in nuce come disposizioni innate: i neonati mostrano disposizioni comportamentali propeedeutiche alla presa volontaria (il riflesso di prensione palmare) o alla deambulazione (riflesso di marcia automatica). Ma tali disposizioni 'istintive' diventano un afferrare o un camminare vero e proprio solo quando cambiano natura, divenendo parte di una coordinazione motoria complessiva, volontariamente attivabile. Le capacità di agire coscientemente sopravvengono dunque su di un retroterra di comportamento 'istintivo'.

Se volgiamo lo sguardo ai comportamenti volontari la prima cosa da notare è come l'attenzione possa andare sempre solo ad un'area limitata di esperienza (interna o esterna), mentre ci affidiamo simultaneamente ad una *consolidata padronanza* di comportamenti relativi all'ambiente. Nominiamo tale padronanza acquisita con il termine 'abito' (*habitus*). Gli abiti sono comportamenti acquisiti che possono essere eseguiti sia ricorrendo ad un'attenzione esplicita, sia senza tale dedizione attentiva. Posso camminare sovrappensiero e correggere il passo in modo irriflesso quando prendo coscienza di una pozzanghera o di un ostacolo. Come possiamo descrivere gli 'interventi occasionali' che accompagnano e riorientano gli abiti? Essi possono essere schematicamente classificati in tre forme:

- 1) Possiamo *iniziare* coscientemente un'azione, che poi va a dispiegarsi seguendo l'andamento dell'abito avviato;
- 2) Possiamo *arrestare* coscientemente il dispiegarsi immanente dell'abito, il cui flusso percepiamo essere male indirizzato;

3) Possiamo infine *modulare* o *correggere* il flusso dell'abito in via di dispiegamento.

In tutti questi casi l'esecuzione dell'*abito* appare come una nostra *azione*, anche se il contributo delle volizioni coscienti risulta minoritario, manifestandosi come la punta di un iceberg sommerso. Guido la macchina e considero la mia azione volontaria, anche se essa presuppone il funzionamento consolidato degli innumerevoli abiti che ho appreso imparando a guidare. La volontarietà si manifesta nel decidere di mettermi alla guida, nel poter decidere di *smettere* di guidare in ogni momento, o nel *correggere* un decorso abituale se opportuno (vedo un passante e tolgo il piede dall'acceleratore per non investirlo). Se, giocando a tennis, rispondo 'istintivamente' con un buon rovescio ad una palla in arrivo, anche questo conta come un'azione: la mia vigilanza sensibile è essenziale per guidare la reazione competente, l'abito appreso.

Non è tuttavia questa l'immagine esemplare dell'azione. L'azione idealmente volontaria è quella in cui noi ci *prefiguriamo* immaginativamente un'azione, la *deliberiamo* coscientemente e poi la *eseguimo*. Questo rappresenta il caso più inequivoco di 'azione', pur non rappresentandone l'occorrenza più frequente. La maggior parte dei nostri atti sono più simili al colpo di tennis di cui sopra: si tratta di atti che non sono stati prefigurati, che ricorrono a capacità apprese eseguibili senza dedicarvi attenzione, e che tuttavia sono *accessibili* all'intervento conscio, nelle forme di una correzione, modulazione, sospensione dell'atto, ecc.

Ma perché mai siamo propensi a considerare la sequenza 'prefigurazione-esecuzione' come istanza esemplare di azione, pur non trattandosi dell'occorrenza più comune? Di fatto la sequenza prefigurazione-esecuzione rende esplicita la sussistenza di un *doppio livello*, un doppio livello che supporta l'idea di un *controllo* della coscienza sugli atti corporei: qui l'effetto esterno appare indotto o prodotto dal nostro *io*, qui ci possiamo rappresentare come *sorgenti* di effetti nel mondo. La distanza tra la prefigurazione e l'esecuzione corrisponde alla relazione tra l'*intenzione* e la sua *realizzazione*. Questa relazione appare essenziale nella nostra valutazione della facoltà di agire, in quanto ciò che fa di un movimento corporeo un'azione in senso pieno sembra essere la sua *dipendenza* da un'intenzione (volizione). Se l'atto eseguito rispecchia il contenuto dell'intenzione (volizione), ciò appare come una certificazione che l'atto (o evento) fisico dipende in qualche modo da un atto (o evento) mentale.

Tuttavia, come dicevamo, perlopiù compiamo azioni senza prefigurarle. Noi agiamo prevalentemente seguendo routine ben consolidate, su cui esercitiamo una sorta di *supervisione*, intervenendo con correzioni ogni qual volta sembri che l'azione stia andando 'fuori rotta'. Il guidatore esperto non prefigura ciascun atto che andrà ad eseguire, né ogni dettaglio della strada che andrà a percorrere: partirà mettendo a fuoco una destinazione, senza visualizzare i dettagli dell'intera rotta e senza anticipare le varianti di guida cui dovrà ricorrere strada facendo. Mettiamo in moto e guidiamo, correggendo puntualmente le nostre traiettorie con piccoli interventi di aggiustamento davanti a segnali od ostacoli. In effetti l'intera azione può essere svolta con un bassis-

simo livello di attenzione tematica e senza mai pensare alla strada da percorrere, o alle componenti motorie particolari della guida (frenare, sterzare, allacciare la cintura, guardare nello specchietto retrovisore, ecc.). Questa vasta area di automatismo è compatibile con un'esecuzione efficiente, anche se non la garantisce: può ben accadere che la bassa concentrazione mi faccia prendere una rotta sbagliata, abituatoria, diversa da quella richiesta.

In ogni caso, il grosso dell'azione si dispiega normalmente per così dire, 'sotto il pelo dell'acqua', consistendo di unità comportamentali che abbiamo appreso (abiti) e che ora richiedono una minima dedizione attentiva per essere eseguiti efficacemente. Gli interventi coscienti (attuali o potenziali) che qualificano un moto corporeo come azione non hanno bisogno di essere annunciati o accompagnati da alcun pensiero espresso. Talvolta l'avvio cosciente, o la correzione, di un movimento segue un atto di riflessione, ma spesso non è così: *ogni correzione pertinente, intellegibile e vigile dei nostri abiti in via di dispiegamento conta come azione*. Spesso l'acquisizione dei nostri abiti sensomotori e delle nostre abilità corporee consiste nell'apprendere come reagire appropriatamente a stimoli contingenti. Il giocatore di tennis impara abiti motori che idealmente gli consentono di colpire la palla da ogni posizione nel campo; tali abiti sono continuamente scomposti e ricomposti durante il gioco, a seconda di posizioni e velocità relative di palla e giocatore. Qui la palla, la racchetta, la rete, il campo sono percetti *incorporati nell'abito del giocare a tennis*. Il giocatore *sa come* percepire unitariamente le relazioni istantanee tra questi elementi sullo sfondo delle proprie opzioni di gioco e delle finalità del gioco stesso. Questa conoscenza, tuttavia, non è mai completamente *tematica* (cioè oggetto d'attenzione) ed un giocatore esperto interverrà raramente attraverso deliberazioni riflessive durante il gioco. Perciò, l'agire sembra essere caratterizzato non tanto dall'attualità degli interventi coscienti, quanto dalla loro *potenzialità*, dalla possibilità racchiusa negli abiti in dispiegamento di essere modificati da interventi coscienti. La consapevolezza che caratterizza tali interventi coscienti non esige di essere *coscienza riflettente*, ma può essere semplicemente *vigilanza sensibile*.

Proviamo ora a riassumere i risultati preliminari di questo breve resoconto fenomenologico dell'agire:

1) Le azioni si presentano innanzitutto come specificazioni nella sfera dei moti corporei. La differenza specifica che definisce il loro carattere, cioè l'essere attivo, è la *possibilità del controllo cosciente*.

2) Tale controllo cosciente ha due forme principali: come *rappresentazione riflessiva* (pensiero tematico) o come semplice *vigilanza sensibile* dei comportamenti immanenti (cioè dell'attività sensomotoria immanente). Pur chiamando 'azioni' entrambi i comportamenti, l'uso della stessa parola non deve nascondere la differenza essenziale tra queste forme.

3) Il controllo delle azioni attraverso la vigilanza sensibile può sussistere anche se non vi è controllo riflessivo, mentre l'opposto non vale. L'efficacia del controllo riflessivo sui nostri moti corporei deve sempre affidarsi *anche* alla capacità di esercitare un controllo immanente attraverso la vigilanza sensibile. Perciò il senso dell'agire come controllo immanente attraverso la vigilanza sensibile ha priorità sul senso dell'agire riflessivo.

4) Non tutti i processi corporei, ma solo quelli accessibili al controllo, possono divenire azioni. L'insieme dei processi corporei accessibili al controllo include l'insieme degli *abiti sensomotori*, delle *abilità motorie acquisite*. Al di sotto della sfera delle *abilità motorie acquisite* possiamo menzionare come 'materia prima' delle azioni anche l'insieme di tutti i *comportamenti spontanei 'innati' (o relative 'disposizioni')* che *possono* trasformarsi in abilità motorie sedimentate, ma non sono ancora state 'domate'. Un infante non sa modulare volontariamente né un atto respiratorio, né il controllo degli sfinteri, né uno sbadiglio, né un brivido; un adulto di norma riesce a farlo, con difficoltà crescente, nei primi tre casi, ma non nel quarto.

5) Quanto infine a ciò che esercita il 'controllo' nella sfera delle azioni, esso può essere nominata in modi diversi: possiamo evocarlo con i termini '*intenzione*', '*volontà*', o anche direttamente con riferimento all'idea di '*Sé*'. Il carattere essenziale di questo fattore di controllo appare però di primo acchito elusivo.

## 1.2. Corpo senziente e corpo agente

Ora, quali tratti di fondo ci permettono di discernere nei moti del nostro corpo *attività* da *passività*? Se il mio corpo è mosso, ma io ne sono inconsapevole, non si parla di azione. Se dormo su un treno e ne subisco i sussulti, questi non contano come miei atti, giacché qui non esercito vigilanza, né faccio esperienza percettiva del mio ambiente, anche se posso ancora esperire propriocezioni. Anche se sono sveglio e vigile, ma il mio braccio viene tirato o spinto, siamo propensi a dire che il moto del braccio non è una mia azione, pur riconoscendo che è il *mio* braccio ad essere in movimento. Esempi come questi supportano la distinzione, formulata da Shaun Gallagher, tra *sensu di agentività (sense of agency)* e *sensu di proprietà del mio corpo (sense of ownership)*<sup>14</sup>. Il senso di proprietà esprime la consapevolezza che il *mio* braccio sia stato messo in movimento: di ciò sono informato dalla propriocezione e/o percezione del suo cambiamento di posizione. L'idea di un 'senso di proprietà' implica due attributi, che non sono legati analiticamente: abbiamo sensazioni che vengono *dal nostro corpo*, e identifichiamo la sfera delle sensazioni provenienti dal nostro corpo come *appartenenti a noi*.

Come stabiliamo cosa conta come 'nostro corpo'? Di primo acchito sembra che la base esperienziale per intendere il nostro corpo come nostro sia la sfera *proprioceettiva*. Noi abbiamo sensazioni che provengono continuamente dal nostro corpo e di cui siamo generalmente inconsapevoli, ma che tuttavia ci danno indicazioni essenziali per sapere dove le parti del nostro corpo sono, con cosa sono in contatto e come sono reciprocamente coordinate. Tali sensazioni, come nota Gibson, sfuggono al modello classico stimolo-risposta, trattandosi di costanti retroazioni che vanno dall'attivazione sensomotoria alla

---

<sup>14</sup> S. Gallagher, S., "Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science" in *Trends in cognitive science*, 4(1), 2000, (pp. 14-21). – Traduciamo col neologismo 'agentività' il termine '*agency*', e non con il più letterale 'agenzia', per evitare la sovrapposizione semantica con il senso prevalente di agenzia in italiano.

risposta muscolare (o ambientale) per ritornare come reazione sensomotora al proprio atto stesso<sup>15</sup>. L'ampia categoria delle propiocezioni include sensazioni che provengono non solo dai muscoli, ma anche dalle articolazioni, dall'orecchio interno (propriocezione vestibolare, essenziale per l'equilibrio), dalla pelle, dal moto oculare stesso<sup>16</sup>. Oltre ad una moltitudine di recettori occupati con cambiamenti di moto (cambiamenti nell'estensione muscolare, nella tensione, vibrazione, pressione cutanea, movimento articolare, ecc.), abbiamo anche recettori che non sono direttamente connessi con il movimento, ma che ci comunicano dolore e sensazioni termiche.

In prima battuta i limiti del nostro corpo sembrano definiti dalla sensibilità reattiva agli stimoli esterni (dove 'esterno' è definito rispetto alla sensibilità cutanea), e dal dominio sulla nostra motilità in forma di attivazione motoria e di suo controllo sensibile tramite propiocezione. Possiamo essere colpiti su una mano (sensazione cutanea) e, sentendo dolore, ritrarla: queste sono buone ragioni per 'assumerci la responsabilità' della nostra mano.

Nella semplice sensazione di temperatura, e qualche volta di dolore, siamo invece propriamente *passivi*. Se un mioparalizzante, come i derivati del curaro, ci viene iniettato, possiamo sentire dolore, pur essendo incapaci di reagirci<sup>17</sup>. Sotto queste condizioni possiamo concepirci come passivamente senzienti, ma tali sensazioni appaiono insufficienti a circoscrivere il nostro corpo, perché in assenza di reattività muscolare la struttura del nostro corpo appare 'indeterminata'. In condizioni normali siamo in grado di riconoscere confini e struttura del nostro corpo proprio perché *non* siamo completamente passivi rispetto all'essere spinti, tirati, colpiti, ecc. Quando qualcuno mi spinge io divento consapevole del mio corpo come mio perché "già nel mio cadere, o nel riprendere l'equilibrio, o nel girarmi mentre cado, io sto reagendo attivamente a questa spinta"<sup>18</sup>.

Sembra perciò che in completa assenza di un 'senso di *agentività*' anche il nostro senso di proprietà risulti compromesso. Di fatto, il 'senso di proprietà' del nostro corpo non ci è dato immediatamente: si tratta piuttosto di un

---

<sup>15</sup> "The living animal is stimulated not only from sources in the environment but also by itself. Its internal organs provide stimulation, and so do the movements of its extremities and sense organs or feelers, and the locomotor movements of its whole body through space. – Sensitivity to action or behaviour is clearly of a special kind, unlike the more familiar sensitivity to the prods and pushes of the external world or the pangs and pressures of the internal environment. The stimuli are self-produced, and the causal link is from response to stimulus as much as from stimulus to response. The classical stimulus-response formula, therefore, is no longer adequate; for there is a loop from response to stimulus to response again, and the result may be a continuous flow of activity rather than a chain of distinct reflexes." (Gibson, J. J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Greenwood Press, Westport – Connecticut, 1983 (I° ed. 1966), p. 31).

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>17</sup> F. Prescott, G. Orcane, S. Rothbotham, "Tubocurarine chloride as an adjunct to anaesthesia", *Lancet* 2:80 (1946), 102-103. – K. Smith, "Curare drugs and total paralysis", in *Psychological Review*, Vol 71(1), Jan 1964, 77-79.

<sup>18</sup> "[A]lready in my falling, or regaining balance, or in turning while falling, I am actively reacting to this push" (S. de Haan, L. de Bruin, "Reconstructing the minimal self, or how to make sense of agency and ownership", in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9, 2010, p. 377. Trad. mia.).

giudizio, che in circostanze normali è motivato dal concorrere della propriocezione muscolare, cutanea e articolare, dell'auto-movimento, dell'avversione al dolore, ecc.

Nella condizione patologica nota come *sindrome della mano anarchica* i soggetti possono fare la strana esperienza della propria mano che esegue movimenti dotati di senso compiuto e tuttavia prodotti involontariamente<sup>19</sup>. È stato spesso osservato come nel caso della mano anarchica il soggetto preservi il senso di proprietà della propria mano, riconoscendo tuttavia all'arto una sorta di volontà propria, indipendente dalle intenzioni del soggetto. Questo può sembrare un controesempio all'idea che il senso di proprietà dipenda dal senso di agentività. Tuttavia la mano anarchica non si comporta *continuamente* in modo indipendente, e occasionalmente può essere ricondotta all'obbedienza. Inoltre, tale condizione patologica non si presenta alla nascita e dunque le persone che ne soffrono hanno avuto il tempo per circoscrivere l'identità del proprio corpo e i suoi confini attraverso l'ordinaria collaborazione di propriocezione e azione, prima di dover dubitare del proprio governo sull'arto. Non vi sono qui dunque obiezioni all'idea che l'agentività immediata collabori in modo decisivo alla determinazione del senso di proprietà.

De Haan e de Bruin, critici della distinzione tra senso di agentività e senso di proprietà, concedono che possa sussistere un senso 'debole' di proprietà, che *coinciderebbe* con la sfera delle sensazioni *cinestetiche*. Il principale esempio che adducono a favore di tale senso debole di proprietà, indipendente da ogni senso dell'agire, sarebbe il caso dei riflessi, come il riflesso patellare. Questa sarebbe un'istanza di senso di *proprietà* senza attività motoria autonoma. Questo resoconto è però dubbio. Quando esperiamo un riflesso patellare noi esperiamo insieme una sensazione cinestetica e un'immediata reazione muscolare involontaria, includente sia la contrazione reattiva del quadricipite femorale sia il tentativo muscolare di riprendere il controllo dell'arto. Qui l'immediata *re-attività* muscolare va concepita come una forma primitiva di *attività*, che permette di *situare* il riflesso e di localizzare l'arto coinvolto. La reattività muscolare introduce e risveglia il processo di attività volontaria e perciò va considerato come una forma elementare di attività.

Un caso differente si verificherebbe se io semplicemente *vedessi* la mia gamba balzellare in assenza di alcuna sensazione cinestetica. Qui potrei magari *giudicare* visivamente che la gamba è mia, senza *sentirla* mia. Ma questa non è la forma fisiologica di un riflesso patellare. Questa situazione sarebbe piuttosto simile ai postumi di un'anestesia odontoiatrica: io *so* che quel qualcosa che pende dalla mia faccia è la mia guancia, ma la *senso* come estranea, poiché l'assenza di propriocezioni cinestetiche non ne consente il controllo. Quando sento immediatamente una parte del corpo come mia, ciò accade perché posso immediatamente 'mettere alla prova' il mio governo motorio su di essa, sentendo così che mi appartiene.

Se di contro pensiamo ad un riflesso che non coinvolge alcuna reattività cinestetica percepibile, come un riflesso pupillare, qui non c'è concomitante

---

<sup>19</sup> C. Marchetti, S. Della Sala, "Disentangling the alien and anarchic hand" in *Cognitive Neuropsychiatry* 3, 1998, (191-207).

propriocezione di reattività muscolare e infatti non c'è alcuna concomitante capacità di localizzare il riflesso sul nostro corpo, né alcun senso di proprietà.

Queste considerazioni suggeriscono due conclusioni. In primo luogo, un senso di *proprietà* sul nostro corpo non sembra poter sorgere indipendentemente da una, ancorché minima, *agentività*. In secondo luogo, la linea divisoria tra *attività* e *passività* appare definita dalla *reattività muscolare involontaria*, che si presenta come ingrediente essenziale di ogni minimo senso di agentività.

La passività pura nella sfera esperienziale, quella passività che corrisponde alla trascendenza sensibile husserliana<sup>20</sup>, sembra essere strettamente attribuibile solo a sensazioni che sono in linea di principio indipendenti dalla reattività muscolare, come il dolore o la temperatura. In assenza di automovimento, anche minimo e reattivo, nella sfera sensibile non si danno determinazioni spaziali<sup>21</sup>, e perciò non vi è neppure un senso della struttura corporea disposta spazialmente.

### 1.3. Il Sé minimo e senso minimo dell'agire

Il livello minimo dove possiamo parlare di un Sé è quello di un *sentire qualificato*, che prende posizione, come preferenza, neutralità o avversione, verso il sentito. Il *dolore* è un candidato credibile per la determinazione di un senso minimo del Sé, prima della costituzione di un qualunque senso di proprietà corporea. Sentire dolore è avvertito come indesiderabile anche in assenza di reattività muscolare, ed esprimere avversione per qualcosa è già un'elementare istanza di differenziazione tra Sé e altro-da-sé.

Come la *reattività sensomotiva* può rappresentare la soglia per definire l'agentività minima, così nel *dolore* - isolato dalla reazione sensomotiva - possiamo riconoscere il nucleo minimale del Sé. Sotto condizioni normali dimensione agentiva e sfera del Sé (preferenze e avversioni) crescono assieme.

Sfera pulsionale e sfera sensomotiva cooperano sin dalla prima infanzia. Il soggetto può avvertire mancanze, bisogni, disagi, urgenze, e attivare conseguenti moti corporei, senza sapere ciò di cui ha bisogno e come ottenerlo. Ciò accade anche nella vita adulta: possiamo aver bisogni che non riusciamo a identificare e che non sappiamo come appagare, o possiamo incontrare situazioni dove sappiamo cosa vogliamo, ma non sappiamo come governare il nostro corpo per quel fine. L'infante però è in una situazione di ignoranza più radicale, muovendosi in un vuoto di obiettivi determinati: esso ha bisogni e

---

<sup>20</sup> Per "trascendenza sensibile" si intende il dato fenomenico nella sfera sensibile che si manifesta come autodatità, come indipendenza di ciò che appare dalla mia possibilità di governarlo attivamente. Il percepito è 'trascendente' in quanto si dà alla coscienza intenzionale come qualcosa di sussistente al di là (*trans-*) della mia attività intenzionale (E., Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*, Springer, Dordrecht 2006, p. 52-3). La trascendenza sensibile si differenzia dal *Ding-an-sich* kantiano in quanto è una sfera *irriducibile agli atti della coscienza* esperita come tale *dalla coscienza*.

<sup>21</sup> Per approfondire il nesso interno tra determinazione spaziale e attività sensomotiva rinviamo a A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, Mimesis, Milano, 2012, p. 208 e passim.

impulsi, nervi e muscoli, ma nessuna conoscenza dei bisogni, né di come soddisfarli. Qui dovremmo dire che il soggetto ha ‘preferenze avvertite’ (pulsioni, bisogni, istinti), ma deve imparare a riconoscerle e a governare il proprio corpo per perseguirle volontariamente: può sentire l’urgenza di agire, ma essa può esprimersi solo come attività corporea generica, *reattività sensomotoria* indeterminata.

Questo livello esperienziale può essere utilmente discusso attraverso la nozione husserliana di *protensione vuota (leere Protention)*<sup>22</sup>. Mentre una protensione ordinaria è una tacita aspettativa relativa a specifici atti sensomotori a venire, una *protensione vuota* è una tacita aspettativa relativa ad un’attività sensomotoria generica, incapace di anticipare il proprio contenuto. La nozione di protensione vuota copre ciò che le descrizioni naturalistiche nominano come ‘istinto’, ‘disposizione innata’, ‘pulsione naturale’, ecc. L’esperienza, come comportamento di esplorazione di pulsioni e capacità, trasformerà poi la protensione vuota in protensione ordinaria, capace di anticipare il proprio contenuto. Il passaggio da protensione vuota a protensione ordinaria è compiuto quando possiamo concludere *retrospettivamente* che solo certe esperienze potevano soddisfare certi bisogni, e ciò ci fa ritenere che una *aspettativa qualificata* (es.: istinto naturale) fosse già sempre all’opera.

Questa esplorazione di disposizioni e poteri del nostro corpo è il modo principale in cui apprendiamo la natura specifica dei nostri bisogni e delle nostre disposizioni istintive. Un tempo siamo stati invasi dalla fame, dalla stanchezza, o dall’impulso sessuale senza riconoscervi fame, stanchezza o pulsione sessuale come tali, senza coglierne i suggerimenti. Questo protendersi vuoto è una tensione *telica*, ma non *teleologica*: ha una tensione finalizzata, ma non mira ad alcun fine specifico. Solo sulla scorta di esplorazioni esperienziali, di prove ed errori più o meno soddisfacenti possiamo apprendere *cosa* vogliamo, e *come* lo vogliamo.

Il processo che conduce dalla semplice esistenza di disposizioni latenti alla loro concrezione in forma di abiti si dispiega come una semplice tendenza alla *realizzazione di effetti*, percepita come di per sé appagante, a prescindere da intenzioni specifiche o finalità determinate. Come osserva Roessler:

“Vi è evidenza che gli infanti traggano piacere non semplicemente negli effetti interessanti che producono, ma nel loro produrli. La prossimità tra i propri movimenti attivi e un effetto interessante sembra essere un ingrediente cruciale in ciò che rende un’attività godibile.”<sup>23</sup>

<sup>22</sup> E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*, a cura di R. Bernet, D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht 2001, p. 9. – Per protensione, in prima approssimazione, si intende la tacita anticipazione di possibili percetti in successione prossima all’impressione corrente.

<sup>23</sup> “There is evidence that infants take pleasure not just in the interesting effect they produce, but in their producing it. The contingency between their own active movements and the interesting effect seems to be a crucial ingredient in what makes the activity enjoyable.” (J. Roessler, “Intentional Action and Self-Awareness”, in J. Roessler, N. Eilan, (a cura di) *Agency and Self-Awareness*, Oxford, Clarendon Press 2003, p. 386; trad. mia.) – Salvo diversa segnalazione, d’ora in avanti tutti i passi tradotti in italiano, citati da testi non in italiano, sono da ritenere di traduzione dello scrivente.

La capacità stessa di portare alla luce effetti, cioè la capacità di essere un agente in quanto tale, appare come *télos* intrinseco alla spontaneità sensomotoria. Questo aspetto richiama quanto già osservato da Piaget sotto il nome di “reazioni circolari”. L’agentività cresce e matura partendo da una generica base di spontaneità, inconsapevole di specifiche finalità. Divenire un agente si presenta come un fine strutturale - lo potremmo chiamare un’*entelechia* - degli esseri viventi che siamo. La spinta ad anticipare in modo appropriato un decorso percettivo, a raggiungere sintesi multimodali dei percetti, e ad acquisire abilità manipolative di oggetti e strumenti sono solo aspetti di una stessa tendenza, una tendenza ad accrescere la capacità di governare i nostri moti corporei quanto le entità esterne. Essere in grado di governare i propri arti, di anticipare percetti attraverso l’attività oculomotoria e/o integrandola multimodalmente con altri atti<sup>24</sup>, o di manipolare con successo condizioni ambientali, sono gradi di controllo crescente, di crescita dell’agentività.

Possiamo considerare il livello delle *protensioni vuote* come il *livello minimo dell’agire*: è un livello di attività corporea dove non sappiamo ancora *come* volere un atto o *come* controllare un movimento, ma cionondimeno il nostro moto è soggetto a preferenze (in via di rivelazione) da cui il controllo sull’azione emerge gradualmente. Esiste peraltro una moltitudine di moti spontanei che sono senz’altro nostre attività senza essere compiuti con alcuna intenzione. Possiamo muovere la lingua in bocca<sup>25</sup> oppure dondolare i piedi seduti su un muretto senza alcuna intenzione volontaria. Queste non sono ‘risposte meccaniche’ (riflessi), ma atti che seguono un ‘sentiero di minima resistenza’ nella sfera delle preferenze avvertite.

Come abbiamo visto il nucleo minimale di ciò che, in forma matura, concepiamo come un Sé si colloca all’altezza del sentire, preferire o rigettare. Sentire qualcosa come avverso, gradevole, o anche neutrale (adiaforo) definisce le disposizioni del comportamento futuro dell’agente. Pur fondendosi spontaneamente con reattività e azione, questo sentire valutativo è la dimensione più elementare in cui qualcosa può essere definito come ‘proprio’ o ‘estraneo’, ben prima di ogni consapevolezza dei limiti del corpo proprio. Prendere posizione verso l’alterità sensibile può essere considerata come la forma più primitiva del Sé.

Quanto alla forma minima dell’agire, ne abbiamo scorto i tratti di fondo nella reattività sensomotoria, che può aver luogo di fronte ad affezioni esogene (una percossa) come endogene (disagi, bisogni). Retrospectivamente scopriamo che i modi della reattività sensomotoria esplicitano la natura delle disposizioni primarie (protensioni vuote, “istinti”, disposizioni all’apprendimento). Tale ‘re-attività’ è comunque irriducibilmente *attività* e non è concettualmente riducibile a una sensazione. Anche se la propriocezione sensomotoria è indispensabile nel *controllo* dell’azione, il senso di agentività

---

<sup>24</sup> Sul tema dell’integrazione multimodale dei percetti si veda A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, cit., Cap. IV.

<sup>25</sup> Th. Grünbaum, “The body in action”, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7, 2008, p. 248.

non è riconducibile a nessuna sensazione propriocettiva. Ciò è fenomenologicamente evidente notando come in un'attività come il pensiero, che è attività al di là di ogni possibile dubbio, non si diano sensazioni propriocettive.

Sul piano sperimentale una conferma della separazione di diritto tra senso di agentività e propriocezione si può estrarre dal caso di Ian Waterman (IW), un paziente deafferentato, privo di sensazioni propriocettive dal collo in giù. Per quanto IW non potesse ricorrere alla propriocezione come fonte di informazione sul moto dei propri arti, egli conservava un distinto senso del proprio agire<sup>26</sup>. Ad esempio, un moto involontario del proprio pollice indotto attraverso una stimolazione magnetica transcranica non veniva riconosciuto da IW come una propria azione, e ciò non avveniva neppure se, simultaneamente al moto, IW era chiamato ad *immaginare* lo stesso movimento: un moto causato dall'esterno in concomitanza con l'immaginazione del moto medesimo non veniva preso per una propria azione. Al contrario, IW sapeva di star agendo quando muoveva volontariamente (e incontrollatamente) gli arti senza vederli, né averne coscienza propriocettiva<sup>27</sup>. La percezione sensibile non appare dunque essenziale al senso di agire, pur essendo necessaria nel controllo del moto e nel consolidamento degli abiti sensomotori.

Che vi possa essere un'agentività minima in assenza di propriocezione non significa però che essa possa conservarsi identica in assenza di ogni *coscienza fenomenica*, cioè di esperienza vissuta in prima persona.

#### 1.4. Coscienza fenomenica e competenza sensomotoria

Si intende con *coscienza fenomenica* il modo di darsi in prima persona (*what it is like*) di un'esperienza. Quest'espressione più che una definizione è un invito a fare attenzione al lato soggettivo dell'intenzionalità. La coscienza fenomenica si manifesta come qualità delle impressioni sensibili correnti, ma anche come modo di darsi della fantasia, dell'anticipazione, del ricordo. La coscienza fenomenica è sempre coscienza *durevole* dotata di *senso* (cioè capace di *indirizzare* e *far differenza*). La coscienza fenomenica è sempre trattenimento di quanto appena esperito (ritensione) che così prepara ciò che è a venire: qui si intravede il nesso tra coscienza fenomenica e agentività, su cui torneremo.

Ned Block in un noto articolo<sup>28</sup> introduce la distinzione tra “coscienza fenomenica” (vissuta in prima persona) e “coscienza d'accesso” (*access consciousness*), definita come la capacità di elaborare l'informazione rappresentata in una percezione, usandola per controllare il comportamento<sup>29</sup>. In sostanza, la prima sarebbe la coscienza percepita, la seconda nominerebbe il

---

<sup>26</sup> A. Marcel, “The Sense of Agency: Awareness and Ownership of Action”, in J. Roessler, N. Eilan, (a cura di) *Agency and Self-Awareness*, Clarendon Press, Oxford 2003, p. 74; S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press 2004, p. 56-57.

<sup>27</sup> A. Marcel, cit., p. 73.

<sup>28</sup> N. Block, “On a confusion about a function of consciousness”, in *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 1995, (227-287).

<sup>29</sup> N. Block, cit., p. 229.

funzionamento della mente nell'utilizzare l'informazione disponibile. Mentre nella vita quotidiana porre in dubbio l'efficacia della coscienza fenomenica per il comportamento potrebbe sembrare bizzarro, nel dibattito contemporaneo di filosofia della mente, come Block nota, è proprio l'idea che la coscienza vissuta abbia una qualche efficacia o funzione reale ad essere messa in dubbio. La ragione di questo dubbio è che nella prevalente ottica naturalista c'è un ovvio spazio ontologico per la coscienza come facoltà cerebrale di elaborazione (*access consciousness*), mentre non c'è alcuno spazio ovvio per vissuti in prima persona dotati di efficacia. Questa possibile separazione tra due forme o funzioni della coscienza, sembra inoltre avere un'interessante base sperimentale, di cui dare conto. Block, come quasi tutti gli autori che si sono avventurati in questa discussione, trova la sua principale fonte di ispirazione per separare le due coscienze nel fenomeno neurofisiologico noto come *blindsight* o *cecità corticale*. Si tratta di una condizione in cui il controllo motorio sembra del tutto indipendente dalla coscienza fenomenica. Nel *blindsight* soggetti con un danno alla corteccia striata appaiono incapaci di vedere coscientemente oggetti ed eventi, dunque sono tecnicamente ciechi. Tuttavia essi mantengono alcune capacità di reagire in modo appropriato a quegli stessi stimoli di fronte a cui appaiono ciechi. Se i soggetti affetti da cecità corticale vengono posti davanti ad una *scelta forzata*, dove viene chiesto di scegliere comunque una risposta tra quelle disponibili, essi dimostrano una specie di abilità residua di 'visione inconscia'. Ciò che ai soggetti appare come mero 'tirare a indovinare' mostra un tasso di scelte corrette sistematicamente superiore ad un esito casuale.<sup>30</sup> Tale capacità residua è rilevata anche nell'afferrare oggetti nel campo visivo cieco, giacché i soggetti danno forma e orientamento appropriati alla mano afferrante, pur ignorando consciamente come si presenti l'oggetto che deve incontrare<sup>31</sup>.

Block prende le mosse da questo caso paradigmatico elaborando un'argomentazione speculativa, in cui congetture la possibilità dell'esistenza di esseri del tutto privi di coscienza fenomenica e tuttavia capaci di elaborare informazione percettiva (*zombie*, *superblindsight*)<sup>32</sup>. Ma, come spesso accade, questi esperimenti mentali, per quanto suggestivi, travalicano in modo immotivato l'esperienza in cui si fondano.

In senso stretto la cecità corticale è definita come "capacità visiva in assenza di consapevolezza riconosciuta"<sup>33</sup>, ma la letteratura scientifica distingue tra una forma di cecità corticale dove *nessuna* consapevolezza residua viene riportata (tipo 1) e una forma dove in concomitanza con eventi che occorrono nel campo cieco una *consapevolezza* generica di vedere *qualcosa* è disponibile (tipo 2). Va però sottolineato come in *entrambi* i casi i soggetti sottoposti al compito riportino di percepire 'qualcosa', anche se solo nella cecità corticale di tipo 2 il contenuto riportato è correlato in modo significativo con la realtà.

---

<sup>30</sup> L. Weiskrantz, *Blindsight: A Case Study and Implications*, Oxford University Press, 1990, p. 30.

<sup>31</sup> M.T. Perenin, Y. Rossetti, "Grasping without form discrimination in a hemianopic field", in *NeuroReport* 7, 1996, (793-797).

<sup>32</sup> N. Block, cit., p. 233.

<sup>33</sup> L. Weiskrantz, cit., p. x.

Il problema teorico posto dal *blindsight* è che sembra mostrare che la capacità di comportarsi efficacemente nell'ambiente *sensibile* di diritto possa essere indipendente dalla consapevolezza degli stimoli sensibili. Se coscienza e azione sensomotoria possono essere reciprocamente indipendenti sembrerebbe che agenti privi di esperienze vissute ('zombi') siano possibili.

Partiamo ora da una constatazione fenomenologica, e non patologica: la nostra attività corporea ordinaria si affida massicciamente a reazioni sensomotorie, a stimoli ambientali di cui non abbiamo coscienza tematica. Qui non abbiamo a che fare con 'azioni inconsce', ma con azioni vigili e senzienti che non si affidano ad una *rappresentazione preliminare*. Siamo spesso in grado di *recuperare* alla coscienza ciò che abbiamo fatto, e assoggettarlo alla riflessione retrospettiva. In queste situazioni, che sono le condizioni più consuete dell'agire, le nostre azioni sono coscienti (vigili), ma la nostra coscienza riflessa non è richiesta per eseguire l'azione appropriata. C'è un'apparente sproporzione tra la raffinata abilità e sensibilità che un'immediata azione ambientale può esprimere e l'informazione cosciente che possiamo recuperare (e comunicare): la maggior parte dell'informazione sensibile cui reagiamo esiste *solo* nel presente senziente, nella forma di una pluralità di differenze sensibili discriminabili, che non sopravvive per la coscienza di rammemorazioni successive. Questo significa che non tutto ciò che è *avvertito presentemente* è anche disponibile per una futura descrizione, categorizzazione, concettualizzazione, ecc. Ad esempio, noi possiamo essere in grado di discernere più di un milione di sfumature cromatiche nell'istante presente, ma possiamo riconoscere distintamente nella categorizzazione riflessa qualche centinaio al massimo. Questo è un tratto generale della percezione e dunque anche dell'azione immediata, dipendente dagli stimoli sensibili correnti.

Nel caso della cecità corticale sembrerebbe di essere di fronte ad una radicalizzazione di questa condizione ordinaria: il soggetto qui è in grado di reagire in modo appropriato a stimoli visivi di cui non vi è traccia al livello di riconoscimento e categorizzazione. In quest'ottica, in prima istanza potremmo sollevare la questione se il soggetto con *blindsight* non abbia davvero esperienza visiva mentre agisce (sotto scelta forzata), oppure se semplicemente abbia esperienze visive che *non si estendono nel tempo* (cioè, che non vengono trattenute ritensivamente). D'altro canto, un'esperienza che non lasci alcuna traccia diacronica può essere veramente contata come esperienza in senso pieno, fenomenico? Ciò che chiamiamo esperienza fenomenica è un'esperienza che ha lasciato tracce diacroniche, che la rendono disponibile alla retrospezione e alla testimonianza. Questa considerazione ci invita a fare spazio per una nozione di 'esperienza minima', come *esperienza sensibile impermanente*, non duratura, senza ridurre affrettatamente tale sfera sensomotoria a mero 'meccanismo'. Questa componente esperienziale può essere categorizzata come ciò che Husserl chiamava *impressioni originarie (Ur-Impression)*, ovvero con ciò che deve sussistere 'prima' di essere trattenuto in forma ritensionale. Tale sfera impressionale sotto circostanze normali suscita reazioni

*significative*, tra cui le ritenzioni coscienti<sup>34</sup>. Questa distinzione ci aiuta a tenere separate risposte senzienti prive di autocoscienza intertemporale da meri ‘meccanismi’. Nel regno dell’esperienza esistono trascendenze sensibili che riconosciamo in forma fenomenica solo quando sono recuperate ritensionalmente, ma che sono ‘qualcosa’ anche prima di entrare nella coscienza fenomenica. Chiaramente ogni discorso in termini di fedeltà o infedeltà della nostra coscienza fenomenica ai suoi antecedenti pre-fenomenici è futile. Qualunque cosa un’impressione originaria possa essere, la sua identità è determinata solo dalle sue *conseguenze*, e tali conseguenze sono reazioni corporee che possono talora essere recuperate come ritenzioni.

Con queste premesse possiamo ora chiederci di nuovo: in che misura siamo legittimati a credere che la coscienza fenomenica possa essere di diritto estranea all’elaborazione (inconscia) dell’informazione percettiva? Possiamo ritenere che le reattività sensomotorie in *assenza* di coscienza fenomenica siano le stesse che sono in *presenza* di coscienza fenomenica?

Nel caso paradigmatico della cecità corticale, a rigore la coscienza fenomenica è sempre presente, anche se nei casi di *blindsight* di tipo 1 si tratta di coscienza pragmaticamente inefficace. Dunque è discutibile negare del tutto alle esperienze di *blindsight* lo statuto di esperienza visiva<sup>35</sup>. Si dovrebbe dire piuttosto che nel *blindsight* non vi è una netta opposizione tra *manca* di consapevolezza e *presenza* di capacità, bensì un degrado parallelo tanto delle capacità sensomotorie relative ai contenuti visivi che della coscienza visiva.

Va osservato a questo punto come la separazione più netta tra ‘percezione cieca’ e percezione normale si riscontri nel fatto che i soggetti affetti da *blindsight* non prendono mai iniziative *spontanee* con riferimento al contenuto visivo del loro campo cieco. La loro competenza sensomotoria è limitata alla sfera *reattiva*, sotto condizioni di scelta forzata. Questa differenza rispetto alla percezione ordinaria è accompagnata da una specifica forma di degrado delle capacità visive: “La percezione di movimento è conservata per semplici spostamenti di una linea o di un punto, ma ordinamenti di moto più complessi [...] sembrano seriamente affetti.”<sup>36</sup> I soggetti affetti da *blindsight* possono mostrare appropriate reazioni sensomotorie, ma non mostrare reazioni *emozionali* relative al contenuto percettivo nel campo cieco<sup>37</sup>. Questo significa che essi non ‘prendono posizione’ verso il contenuto visivo cui, nondimeno, possono reagire sul piano sensomotorio. Ricorrendo ad una distinzione di Gibson (e di Merleau-Ponty), Humphrey nota che i soggetti affetti da *blindsight* hanno un

<sup>34</sup> Per ‘ritenzione’ o ‘ritensione’ si intende, a partire dalle analisi husserliane, il trattenimento nella coscienza di ciò che è stato appena esperito, non come ricordo esplicito, ma come influenza sull’impressione corrente. In direzione opposta di presentano le ‘*protenzioni*’ come anticipazione o aspettativa tacita (non prefigurata) dell’immediato a venire.

<sup>35</sup> M. Overgaard, Th. Grünbaum, “Consciousness and modality: On the possible preserved visual consciousness in blindsight subjects”, in *Consciousness and Cognition*, 20(4), 2011, (pp. 1855-1859).

<sup>36</sup> “Motion perception is retained for simple displacement of a bar or a spot, but more complex motion patterns [...] seem to be seriously affected.” (L. Weiskrantz, *Scholarpedia*, 2(4), 2007, 3047.)

<sup>37</sup> N. Humphrey, “What the Frog’s Eye Tells the Monkey’s Brain”, in *Brain Behavior and Evolution* 3, 1970, p. 325.

‘*campo visivo*’ intatto, ma non hanno un ‘*mondo visivo*’: la loro reattività agli elementi sensibili è ancora operante, ma essi “mancano della capacità di ‘farne qualcosa’”<sup>38</sup>. Come ricorda Marcel<sup>39</sup> un soggetto assetato affetto da *blindsight* non si protende verso un bicchiere d’acqua presente nella parte cieca del campo visivo. Il danno alla corteccia visiva che caratterizza il *blindsight* sembra lasciare le abilità visive umane al livello di quelle degli anfibi (che mancano di corteccia visiva)<sup>40</sup>. Un rospo è in grado di reagire correttamente agli stimoli sensibili concernenti dimensioni, movimento e contrasto luminoso, quando sono compatibili con la presenza di una preda, ma il rospo medesimo *non vede* la stessa preda che giace immota di fronte ad esso<sup>41</sup>. Ciò che sembra mancare qui è la *percezione attiva*: normalmente noi possiamo reagire efficacemente alla trascendenza sensibile, ma possiamo anche ‘far parlare l’ambiente sensibile’ esplorandolo, e creando associazioni significative e abiti flessibili. Il rospo non esplora il suo ambiente e nuove associazioni sono rare e rigide<sup>42</sup>.

I nostri abiti sensomotori sono flessibili, capaci di correzione e di usare in modo alternativo differenti sequenze motorie conservando il medesimo orientamento telico: non si tratta di reazioni balistiche, come quella della lingua del rospo che dardeggia verso la mosca. Nella percezione ordinaria (e nell’azione) noi tratteniamo le esperienze passate (come ritensioni) in vista di quelle future (come protensioni) e quest’attività sintetica produce quella rete di potenziali implicazioni che è la sfera di ciò che è percettivamente *significativo* per noi. Nella cecità corticale apparentemente non c’è sintesi percettiva nel campo visivo e questo significa che non c’è possibilità di far uso delle rappresentazioni di origine percettiva al fine di anticipare attivamente i movimenti e progettare le azioni. La ‘percezione cieca’ del *blindsight* è sufficiente a indurmi a chiudere gli occhi se qualcosa sta per colpirmi, ma è insufficiente a consentirmi di cercare una preda o tenderle un agguato.

Ciò significa che il quadro ipotetico iniziale che opponeva coscienza fenomenica assente e competenza sensomotoria presente dev’essere radicalmente rivisto. Nel caso della cecità corticale sembra di aver a che fare con una riduzione parallela della risoluzione della coscienza fenomenica e delle competenze sensomotorie, fino al raggiungimento di un livello (quello di un anfibio) dove vigono risposte sensomotorie precorticali. A questo livello la coscienza fenomenica è degradata, ma anche le competenze sensomotorie sono radicalmente ridimensionate. Questo è sufficiente per concludere che non vi sono ragioni per ammettere la possibilità che i comportamenti di un agente umano possano di diritto essere privi di coscienza fenomenica. L’assenza di coscienza fenomenica infatti incide drammaticamente sulle competenze dell’azione, limitandosi a lasciare superstiti solo alcune forme di reattività sensomotoria.

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 334.

<sup>39</sup> A. Marcel, “Consciousness and processing: choosing and testing a null hypothesis”, in *The Behavioral and Brain Sciences*, 9, 1986, p. 41.

<sup>40</sup> N. Humphrey, op. cit., p. 335-336.

<sup>41</sup> J.-P. Ewert, “Motion Perception Shapes the Visual World of the Amphibians”, in F. Prete (a cura di), *Complex Worlds from Simpler Nervous Systems*, MIT Press, 2004, p. 118.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 144.

La coscienza fenomenica appare essenzialmente connessa all'apprendimento attivo di nuove strutture associative. La coscienza fenomenica, in quanto coscienza intertemporale di ritensioni e protensioni, crea la cornice dove aspettative e implicazioni possono essere valutate, e dove si costituiscono abiti sensomotori. *Finalità percepita*, *coscienza temporale* e *coscienza fenomenica* sono ordinamenti concomitanti: noi siamo propriamente consapevoli di qualcosa solo quando esso è trattenuto in vista delle sue possibili implicazioni, e la finalità avvertita è l'anticipazione immediatamente percepita delle relative implicazioni possibili.

\* \* \*

Riassumendo quanto discusso finora, possiamo dire che:

1) La *sfera minima del Sé* coincide con una presa di posizione assiologica, cioè con un'istanza telica percepita (es.: il dolore) che preferisce o rigetta istanze sensibili presenti, esogene o endogene. Questo è il lato sensibile nel *senso-motorio*.

2) La *sfera minima dell'agire* coincide con la reattività motoria pura, reattività che di norma si esercita verso le affezioni percepite, esogene o endogene.

3) Dimensione sensibile-telica e dimensione motoria sono parzialmente separabili di principio, come si osserva sotto condizioni artificiali (paralisi muscolari indotte, deafferentazione), ma sotto condizioni ordinarie il comportamento è unitariamente *senso-motorio*. Tutto ciò che concerne le nostre iniziative motorie si radica in disposizioni sensibili ed è controllato da esse, e simultaneamente l'essere senzienti, il prendere posizione rispetto alle affezioni si converte immediatamente in disposizione motoria.

4) Nonostante le suggestioni proposte sulla base di casi come quello della cecità corticale, di fatto dimensione sensibile-telica e dimensione motoria convergono strutturalmente nelle funzioni che caratterizzano l'agire umano. Azione e senso dell'azione si coappartengono.

5) La *coscienza fenomenica*, la *reattività sensomotoria*, e la *coscienza temporale* ritensivo-protensiva convergono costantemente nella formazione di *abiti sensomotori finalizzati e flessibili*, abiti che danno forma al Sé in quanto agente, all'Io, all'identità e volontà personale.

## Capitolo 2. La costituzione del Sé pre-riflessivo

### 2.1. Il Sé ecologico

Ogni agente si costituisce in un processo che prende le mosse da preferenze, disposizioni, bisogni, pulsioni e repulsioni, dando forma ad abiti senso-motori. Tali abiti non sono mai arbitrari, ma neppure strettamente determinati. Esistono tempi e ordini di sviluppo per le facoltà umane, esistono età sensibili in cui l'accesso a certe competenze è maggiormente facilitato, ed esistono anche vincoli d'accesso tassativi (certe capacità sono necessariamente preliminari ad altre). Inoltre vi sono modulazioni esperienziali individuali, talvolta idiosincratice (come i 'traumi'), talaltra culturali (educazione).

Al di là del nucleo primitivo del Sé (senziente-preferente), il Sé *costituito* consta innanzitutto dell'identificazione di sé come correlato dei propri atti sensomotori, cioè come *centro di attività percettiva e motoria*. Ogni nostro atto rivolto all'ambiente circostante pone simultaneamente noi stessi come correlato vivente di quell'atto. Questa è la forma primitiva di Sé che nel dibattito contemporaneo, sulla scorta del concetto di percezione introdotto da J.J. Gibson, prende il nome di "*Sé ecologico*" (*ecological self*). Secondo Gibson "la percezione dell'Ego accompagna la percezione esterna come l'altro lato di una moneta (...) Si percepisce l'ambiente e co-percepisce sé stessi"<sup>43</sup>. Questa autopercezione si delinea sulla base dell'idea gibsoniana di una *propriocezione estesa*<sup>44</sup> che include la sensibilità muscolare, cutanea e articolare, ma anche forme di sensibilità del proprio sé corporeo prive di una qualità sensibile specifica, come la propriocezione vestibolare (equilibrio) o quella oculomotoria (che distingue il moto oculare dai moti oggettivi). Il Sé ecologico si staglia e si costruisce progressivamente come luogo da cui l'ambiente si lascia percepire, e come struttura capace di operare sull'ambiente.

A definire il Sé ecologico non è, tuttavia, semplicemente un meccanismo di risposta ambientale (presente in ogni vivente, anche in assenza di un sistema nervoso). Per qualificare un vivente come Sé ecologico lo si deve intendere come un sistema che si relaziona *esplorativamente* all'ambiente, e alle proprie risposte ad esso<sup>45</sup>. La tendenza a relazionarsi in modo esplorativo all'ambiente e agli oggetti non è ubiquo nel regno animale. A prevalere sono comportamenti stereotipati innati, o comportamenti appresi in vista dell'appagamento di bisogni primari. In quest'ultimo caso l'apprendimento mirato ad un soddisfacimento di bisogno (ad esempio alimentare) può essere 'deviato', portando ad apprendere comportamenti diversi. Questo è ciò che accade nell'addestramento circense degli animali dove si sfruttano facoltà istintive per

---

<sup>43</sup> "Egoreception accompanies exteroception, like the other side of a coin. (...) One perceives the environment and coperceives oneself" (J. J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979, p. 126).

<sup>44</sup> G. Butterworth, "An Ecological Perspective on the Self and its Development", in D. Zahavi, (a cura di), *Exploring the Self. Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-Experience*, John Benjamins Publishing Company, 2000, p. 21.

<sup>45</sup> U. Neisser, "Criteria for an Ecological Self", in Ph. Rochat, (a cura di), *The Self in Infancy: Theory and Research*, Elsevier, 1995, p. 27-28.

modificarle in forme artificiali. Tuttavia in questi casi l'apprendimento 'eccentrico', si preserva finché viene rinforzato, ma se viene a mancare il rinforzo, l'apprendimento tende ad estinguersi, lasciando spazio di nuovo a comportamenti istintivi. Così, gli animali addestrati nei circhi, in assenza del rinforzo utilizzato nell'addestramento, tendono a perdere il comportamento condizionato e a riproporre comportamenti più direttamente connessi all'appagamento degli impulsi primari di nutrizione, accoppiamento, accudimento e difesa.<sup>46</sup>

Esistono tuttavia anche forme di apprendimento più stabili e aperte all'esplorazione spontanea, come quelle indagate sotto il nome di "apprendimento guidato" (*guided learning*)<sup>47</sup>. Così come esistono moduli comportamentali innati, mirati all'appagamento di specifici bisogni, così esistono moduli comportamentali che guidano l'animale nell'esplorazione del proprio ambiente. Nel *guided learning* si presentano schemi comportamentali aperti all'apprendimento di specifiche varianti di certi contesti ambientali. Un esempio ne è la trasformazione stabile dei comportamenti di caccia collettiva dei cani in comportamenti di sorveglianza del gregge. Gli odierni cani da pastore sono stati selezionati così da essere predisposti ad apprendere quei comportamenti di sorveglianza. Un altro esempio pertinente concerne la capacità dei ratti di orientarsi in percorsi complessi, ritrovando facilmente la strada. Facendo accoppiare selettivamente i ratti più abili ad uscire da un certo labirinto si sono ottenuti, dopo alcune generazioni, ratti che apprendevano più rapidamente ad uscire dal labirinto. Tuttavia tale abilità risultava specifica per il labirinto usato nella selezione sperimentale e non estesa ai labirinti in generale<sup>48</sup>. Ciò dimostra la possibilità che esistano predisposizioni all'apprendimento estremamente specifiche.

Relativamente poche specie animali manifestano comportamenti esplorativi apparentemente gratuiti e liberi, cioè non destinati all'adempimento di finalità predefinite. Come abbiamo mostrato altrove<sup>49</sup> l'attività esplorativa degli animali si dimostra correlata alla loro attività ludica, alla loro propensione al *gioco* come sfera di esercizio priva di una destinazione specifica che non sia la maturazione di competenze sensomotorie. Il gioco animale è quella forma di comportamento che non sfocia nell'acquietamento di un'eccitazione/inquietudine (come nel soddisfacimento dei bisogni primari), ma al contrario nell'aumento di eccitazione, che predispone ad un'esperire intensificato. Mentre il comportamento di appagamento dei bisogni primari tende a *convergere* verso un compimento, il comportamento ludico tende a *divergere* in svariate direzioni (ed è perciò 'divertente'). Comportamenti ludici si ritrovano solo in mammiferi e uccelli<sup>50</sup>, e quasi esclusivamente (con l'eccezione della specie

---

<sup>46</sup> Z. Reznikova, *Animal Intelligence: From Individual to Social Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 237.

<sup>47</sup> J.L. Gould, P. Marler, *Learning by instinct*, in «Scientific American», Jan, 255, 1987 (74-85).

<sup>48</sup> Z. Reznikova, op. cit., p. 254

<sup>49</sup> A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, cit. p. 150sg.

<sup>50</sup> R. Fagen, *Animal Play Behavior*, Oxford University Press, Oxford 1981, p. 219.

umana) in individui giovani<sup>51</sup>. Solo raramente il gioco degli animali implica la manipolazione di oggetti: esistono giochi di finta aggressione in alcuni carnivori (come il gatto che gioca col gomito), beccate di prova in corvidi e pappagalli, qualche manipolazione più ampiamente esplorativa in delfini e primati superiori<sup>52</sup>.

Nella specie umana sia il gioco che l'attività esplorativa attraversano l'intera esistenza e la ricchezza dell'attività esplorativa implica una ricchezza nell'acquisizione di nuovi saperi (innanzitutto nuovi abiti sensomotori). Come osservato sin dai tempi antichi, nell'uomo si presenta una sproporzione, rispetto alle altre specie, tra sfera dei comportamenti innati e sfera dei comportamenti appresi, con netta predominanza dei secondi. Questo processo di acquisizione ed estensione di nuovi abiti prende le mosse precocemente ed è visibile poco dopo la nascita. Come osservava Piaget<sup>53</sup>, dopo il primo mese, in cui prevalgono reazioni riflesse, il bambino inizia ad esplorare la propria motilità e poi l'ambiente circostante. Tale esplorazione è caratterizzata da ciò che Piaget chiama “*reazioni circolari*”, ovvero da comportamenti iterativi, inizialmente suscitati passivamente da stimoli endogeni ed esogeni, che si ampliano a cerchi concentrici assimilando progressivamente nuove abilità e competenze.

Nella costituzione del Sé ecologico giocano un ruolo importante predisposizioni o, ‘linee di preferenza’ comportamentale, specie-specifiche. Come abbiamo osservato nel *guided learning*, tra comportamenti stereotipati innati e conoscenze apprese esiste il vasto terreno delle predisposizioni all'apprendimento, il cui caso paradigmatico nella specie umana è la predisposizione all'apprendimento del linguaggio. Le esperienze umane si strutturano così che le acquisizioni precedenti rappresentano la piattaforma per accedere ad acquisizioni ulteriori. Così, con un esempio cruciale, certi moduli comportamentali innati permettono a un individuo di accedere al linguaggio; l'accesso al linguaggio consente di accedere alla scrittura, che a sua volta rende accessibile il patrimonio esperienziale delle generazioni passate, ecc. Ciò è *naturale* nell'uomo, ma richiede inderogabilmente di essere acquisito: non compare spontaneamente se non attraverso acquisizioni esperienziali. Il radicamento dei saperi umani nella propria corporeità, nelle facoltà e disposizioni primarie, è inaggrabile e rappresenta comunque un primo strato definitorio per la nostra identità e volontà.

## 2.2. L'autocoscienza preriflessiva

Il Sé ecologico, dicevamo, si manifesta come correlato strutturale dell'attività sensomotoria, dove l'agente è anche sempre senziente, tanto rispetto ai percetti esterni che ai modi di percepire. Questa coscienza senziente può essere rappresentata, in prima persona, come *autocoscienza pre-riflessiva*. Tale autocoscienza pre-riflessiva coincide con ciò che Sartre chiama “cogito

<sup>51</sup> K. Lorenz, “Psychology and Phylogeny”, in J.S. Bruner, A. Jolly, K. Sylva, (a cura di) *Play. Its Role in Development and Evolution*, Basic Books, New York 1976, (pp. 84-95).

<sup>52</sup> R. Fagen, op. cit., p. 117; K. Lorenz, op. cit., p. 85 sgg.

<sup>53</sup> J. Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, 1936, p. 25sg.

preriflessivo”<sup>54</sup> ed è assimilabile a ciò che Kant e poi, in forma filtrata dalla fenomenologia, Dan Zahavi e Michel Henry chiamano *autoaffezione*. Come osservato da Zahavi<sup>55</sup> l’autocoscienza preriflessiva, o autoaffezione, definisce ciò che nell’analisi husserliana è la *coscienza interna del tempo*. Il tempo della coscienza ‘scorre’ anche in assenza di eventi e senza il concorso della riflessione: finché siamo coscienti, anche se collocati in una situazione di completa deprivazione sensoriale, l’aver coscienza stesso produce una costante affezione. L’essere coscienti, anche senza un oggetto su cui esercitare la coscienza tematica, produce un’affezione che articola la nostra attenzione. Accade così che, anche se niente succede e nessuna riflessione ha luogo, possiamo annoiarci.

Se ascoltiamo un brano musicale l’ordine delle note, e gli intervalli tra di esse, sono cruciali per determinare il senso della musica, ma né l’ordine né gli intervalli vuoti hanno esistenza se non per una coscienza, una coscienza che trattiene ciò che non c’è più, nell’ordine in cui si è dato, e che ‘riempie di attesa’ il vuoto tra due note. Né l’ordine né il silenzio sono tracciabili su di un supporto privo di coscienza (un nastro, ad esempio): essi si manifesteranno solo eventualmente per una coscienza che ‘legge’ il supporto. Il trattenere ritenzionale di ciò che non c’è più (o, come il silenzio, non c’è mai stato) e il proiettare protensionale di ciò che non c’è ancora (e forse non ci sarà mai) sono i fattori che costituiscono l’ordinamento temporale e il senso (la ‘direzione’) degli eventi temporali. Ogni ritenzione trae il proprio significato dal modo in cui modula la sfera protensionale, la dimensione delle aspettative pre-riflessive. Se la ritenzione fosse una ‘cosa’ (come una traccia, una tacca), essa non uscirebbe mai da sé stessa *significando* qualcosa. Essa cioè non sarebbe nessun evento della (per la) coscienza. La ritenzione, in quanto evento di coscienza, è segno di un qualcosa che fu, e rimando a qualcosa che non c’è ancora. È proprio la struttura intenzionale della coscienza ad articolare il mondo in ritenzioni e protensioni, in accadimenti che *significano* qualcosa. Qualcosa *significa* innanzitutto e primariamente perché rinvia ad una dimensione di aspettative, ovvero di *possibilità*. Come vedremo, con l’introdursi della dimensione mediata dal linguaggio, questa scansione primaria tra ritenzioni e protensioni si trasformerà in un nuovo livello di significato dove emerge la temporalità obiettiva, il passato e il futuro in senso tematico. Nell’ambito dei decorsi sensomotori, ritenzioni e protensioni rappresentano la matrice dell’*avere senso* immanente e immediato: la struttura di un *presente esteso*, dove qualcosa si dà e viene trattenuto in vista di qualcos’altro<sup>56</sup>.

La ritenzione è apprensione di un evento *particolare*, ma è rimando ad uno spazio di eventi *possibili* e dunque ad una dimensione *generale* e non particolare. Ogni evento particolare che entri in una coscienza, e sia trattenuto, diviene la matrice di una sfera di implicazioni o conseguenze possibili, creando così le premesse per la costituzione di abiti. La nozione di abito, abitudine,

<sup>54</sup> J.-P. Sartre, *L’essere e il nulla*, Saggiatore, Milano 2008, p. 19-20.

<sup>55</sup> D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, Cambridge - Mass. 2005, p. 71-72.

<sup>56</sup> Per un’analisi più ampia della temporalità della coscienza e del suo valore ontologico si veda A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, cit. § VII.3.

*habitus* è stata spesso pensata come il prodotto di una reiterazione persistente, ma non è la reiterazione ad istituire la generalità dell'abito, giacché la presuppone. Infatti già una singola esperienza trattenuta deve avere valore di generalità, aprendo così la possibilità dell'infinita re-istanziamento che caratterizza gli abiti. Se così non fosse, se una singola esperienza non generasse già di per sé il nucleo di un abito di valore generale, non sarebbe mai possibile che si desidero reiterazioni della 'medesima' esperienza, giacché nessuna esperienza successiva potrebbe essere riconosciuta come la 'medesima', consolidando l'abito.

Il processo di autoaffezione come autocoscienza preriflessiva, creando la prima forma di scansione temporale, produce il primo ordinamento di senso e genera gli abiti sensomotori che conferiscono struttura alla nostra esperienza. Un abito sensomotorio costituito è ciò che di fronte ad un evento ci fa presagire - in forma emozionale e indipendentemente da una presa di coscienza riflessiva - ciò che l'evento tiene in serbo per noi. In abiti sensomotori complessi l'*intuizione* di ciò che l'impressione presente anticipa è limitata ai successori prossimali, mentre il suo *significato* distale è presagito in forma emozionale<sup>57</sup>. Possiamo rappresentarci il decorso consolidato in un abito come una poesia imparata a memoria o un brano musicale ben conosciuto: per poter dispiegare e portare in presenza cosciente tutte le parti della poesia o della musica dobbiamo, per così dire, srotolarle una dopo l'altra, giacché non ci sono già date alla coscienza che quelle immediatamente prossime. Tuttavia il senso complessivo della poesia o della musica si profila in forma emozionale molto prima che la poesia o la musica siano giunte a conclusione; bastano spesso brevi inneschi sensibili per evocare in noi il senso emozionale sintetico degli sviluppi a venire.

La sintesi prodotta nell'autoaffezione è punto d'incontro del Sé minimo come presa di posizione (preferire/differire) e dell'agire minimo come reattività motoria. A partire da questo nocciolo di relazioni 'ecologiche' tra organismo senziente-agente e mondo-ambiente si viene a strutturare il Sé come ordinamento dotato di un'identità perdurante, identità dipendente dalla permanenza intertemporale degli abiti. Ben prima di 'sapersi' come dotato di un'identità il Sé possiede un'identità sui generis come permanenza strutturata degli abiti sensomotori. Il Sé che si costituisce come nucleo ecologico di abiti sensomotori è sempre qualcosa in fieri e in evoluzione, e tuttavia la preservazione intertemporale degli abiti pregressi è sufficiente a parlare di 'identità', nel senso di unità e coerenza intertemporale.

In linea di massima ciò che possiamo tener fermo sin d'ora è il ruolo di fattore di *sintesi* rappresentato dal Sé. Il Sé in questione non è un Io, non ha identità autocosciente, ma è una semplice istanza di sintesi, spesso descritta

---

<sup>57</sup> Damasio osserva come una persona affetta da amnesia anterograda totale, e incapace perciò di memorizzare qualunque nuovo evento per più di pochi secondi, può tuttavia conservare memoria emozionale di un'esperienza, così da essere capace 'istintivamente' di valutarne il significato-per-lui (ad esempio la gradevolezza o sgradevolezza di una persona), pur senza avere alcuna idea delle ragioni pregresse del suo sentire, ragioni di cui non ha traccia nella memoria episodica (A. Damasio, *The Feeling of What Happens. Body, Emotion and the Making of Consciousness*, Vintage, London 2000, p. 45).

anche come polo trascendentale delle sintesi conoscitive (Kant, Husserl). La visione della soggettività come istanza di sintesi, e dunque di unificazione, va però ben al di là della dimensione gnoseologica dove è stata tradizionalmente indagata. Se è kantianamente vero che il mondo appare come *uno* perché (e nella misura in cui) il soggetto si percepisce come uno (unitario, coerente), ciò deve essere inteso come un'istanza al tempo stesso *gnoseologica* ed *assiologica*. Il mondo, e gli oggetti in esso, ci si presentano come unità in quanto fanno riferimento al soggetto che siamo, come sistema di riferimento della conoscenza e del *valore*. Le distinzioni tra oggetti e loro parti, o tra unità percettive e sfondo, sono distinzioni fondanti per la teoria della conoscenza, ma al tempo stesso anche espressioni di *salienze preferenziali* con valore assiologico. Che, ad esempio, un vivente (un moto biologico) attragga l'attenzione percettiva di un infante più di un non-vivente è al contempo una tendenza fondamentale per la categorizzazione cognitiva del mondo e nell'ordinamento assiologico del mondo. Le forme di assimilazione di nuove esperienze e la loro unificazione per somiglianze e differenze non sono operazioni cognitive assiologicamente neutrali, ma operazioni di *conferimento di senso* che è insieme cognitivo e valoriale. Finché queste assimilazioni progressive riescono a conciliarsi in un conferimento di senso generale, il soggetto e il suo mondo mantengono coerenza (senso unitario). Se e quando ciò non accade ci troviamo alla soglia di qualcosa che riconosciamo come 'patologia' (vedi infra Parte II, cap. 1).

### 2.3. Lo schema corporeo

La prima forma di strutturazione sensomotoria del Sé avviene come costituzione del proprio *schema corporeo*. Per schema corporeo si intende la sfera di ciò che identifichiamo come nostro potere sensomotorio: potere di fare e di subire. Se da un lato la sensibilità cutanea è fattore critico nel definire la soglia tra esterno ed interno, tra corpo proprio (*Leib*) e corpo estraneo (*Körper*), essa non conferisce ancora una forma al corpo proprio. La semplice sensibilità cutanea al dolore, al calore, al prurito, ecc. ha locazione vaga e non discrimina neppure facilmente tra affezioni endogene ed esogene (posso sentire caldo al braccio o sentire il braccio caldo, senza sapere se questa informazione riguardi l'ambiente circostante o un mutamento endogeno; similmente per un prurito o un dolore). D'altro canto anche parti corporee prive di sensibilità, come unghie, capelli, denti e persino protesi, sono o possono essere incorporate nel proprio schema corporeo. Per schema corporeo intendiamo un'aspettativa tacita concernente i modi possibili in cui la nostra attività sensomotoria può espletarsi. In questo senso possiamo riprendere la distinzione concettuale introdotta, sulla scorta di Merleau-Ponty, da Shaun Gallagher tra (schema corporeo) *body schema* e (immagine corporea) *body image*:

“Un'*immagine corporea* consiste di un sistema di percezioni, atteggiamenti e credenze che pertengono al corpo proprio. In contrasto, uno *schema corporeo* è un

sistema di capacità sensomotorie che funziona senza consapevolezza o senza la necessità di un monitoraggio percettivo”<sup>58</sup>.

In sostanza, mentre l’immagine del nostro corpo è la rappresentazione obiettiva che ce ne facciamo, lo schema corporeo è una capacità fungente ed operante prima e indipendentemente dal nostro farcene un’immagine. Lo schema corporeo funziona in maniera integrata con il suo ambiente, fino a poter incorporare alcuni oggetti in forma protesica, estendendosi potenzialmente al di là dei limiti di ciò che è ‘contenuto dalla cute’<sup>59</sup>. Così come possiamo sentire nostra una protesi meccanica cui ci siamo abituati, e possiamo (o potremmo di diritto) sentire nostro un mezzo di locomozione cui siamo connessi costantemente. In certo senso il nostro schema corporeo si manifesta come la potenzialità per cui si stagliano le *affordances* di Gibson: è la struttura di abiti sensomotori che rivela l’ambiente circostante come affrontabile in vari modi.

Tale nozione di schema corporeo rappresenta una prima forma di identità strutturata del Sé agente, prima di ogni immagine di sé e prima di ogni riflessione. Lo schema corporeo dev’essere plastico giacché sia le competenze che le dimensioni del corpo variano con la crescita e rimangono flessibili nel tempo. I soggetti che subiscono l’amputazione di un arto conservano spesso la struttura del loro schema corporeo precedente l’amputazione, esibendo il fenomeno noto come *arto fantasma*, tuttavia con il tempo, di norma, questa auto-percezione corporea fittizia si riduce fino a scomparire. Le aree del cervello precedentemente deputate al funzionamento dell’arto amputato possono essere riassegnate ad altre funzioni, ma se un nuovo arto viene trapiantato si può assistere ad un’inversione del processo, con un ritorno della funzione, dell’auto-percezione e dell’assegnazione cerebrale<sup>60</sup>.

Il fenomeno della plasticità neurale è ben noto e la sua omologia con la nozione fenomenologica di *costituzione* è già stata sottolineata<sup>61</sup>, ma ciò che è oggetto di dibattito è se tale plasticità consenta o neghi una qualche strutturazione innata del Sé corporeo. Nel fenomeno sperimentale noto come “l’illusione della mano di gomma” (*rubber-hand illusion*) ad un soggetto viene celata la vista della propria mano, mentre a fianco della mano reale è visibile una mano di gomma. Se la mano reale (celata alla vista) viene stimolata con colpetti di pennello mentre il soggetto vede simultanei colpetti di pennello sulla mano di gomma, avviene uno spostamento percettivo del luogo dove si presume la propria mano sia: il soggetto, se richiesto di indicare dov’è la mano,

---

<sup>58</sup> “A *body image* consists of a system of perceptions, attitudes, and beliefs pertaining to one’s own body. In contrast, a *body schema* is a system of sensory-motor capacities that function without awareness or the necessity of perceptual monitoring.” (S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press 2004, p. 24)

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 36-37.

<sup>60</sup> M. Jeannerod, *Motor Cognition. What Actions Tell the Self*, Oxford University Press 2006, p. 35.

<sup>61</sup> J.-L. Petit, “On the relation between recent neurobiological data on perception (and action) and the Husserlian theory of constitution”, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2, 2003, (pp. 281-298).

indica la mano di gomma, e, se si minaccia di trafiggere quest'ultima, si allarma come se fosse propria<sup>62</sup>. La somiglianza esteriore (qui tra la mano di gomma e quella reale) non sembra un fattore essenziale nell'estensione di empatia corporea ad un'entità fittizia: una concordanza tra stimolazione avvertita e stimolazione vista su di un oggetto inanimato può produrre un'estensione del 'corpo presunto' ad entità aliene e che *sappiamo* non essere senzienti<sup>63</sup>. Queste osservazioni sembrano alimentare l'idea di una possibilità di estensione arbitraria dei limiti del corpo che sentiamo come nostro.

Vi sono tuttavia osservazioni che vanno in senso opposto e che suggeriscono la natura almeno parzialmente innata dello schema corporeo. Come osserva Gallagher, esistono casi registrati nella letteratura scientifica di soggetti aplasici, cioè nati senza arti, che dicono di percepire arti fantasma<sup>64</sup>, e ciò parrebbe parlare a favore dell'esistenza di uno schema corporeo innato, vista l'ovvia impossibilità di costituire in forma di abito lo schema di un arto che non si sia mai posseduto<sup>65</sup>. Questo argomento, apparentemente convincente, si rivela però dubbio nel momento in cui si osservi, come Gallagher stesso ha cura di ricordare, che nei soggetti aplasici tale percezione dell'arto fantasma viene riportata in una minoranza di casi (circa il 17%), tra i 5 e i 30 anni di età e con caratteristiche che ricordano più l'*immagine corporea* che lo *schema corporeo*<sup>66</sup>. Questi elementi sono compatibili con l'ipotesi che il soggetto si costruisca un'immagine di sé e del proprio corpo sulla base di aspettative pubbliche e fantasie: ciò spiegherebbe perché solo una minoranza riporti il fenomeno e perché esso non abbia le caratteristiche tipiche degli arti fantasma ordinari (non viene avvertito come facoltà utilizzabile e sensibile).

Anche l'altro principale argomento portato da Gallagher a supporto dell'esistenza di uno schema corporeo innato non sembra dare garanzie. Gallagher infatti si appoggia al modello proposto da Meltzoff per giustificare l'apparente esistenza di forme di imitazione neonatali. Secondo Meltzoff la capacità di imitazione per gesti come la protrusione della lingua e l'apertura della bocca dovrebbe essere spiegata attraverso il ricorso ad una mappatura intermodale (*Active Intermodal Mapping*), che secondo Gallagher può essere fatta coincidere con una mappatura del corpo proprio, in senso analogo agli

---

<sup>62</sup> H. H. Ehrsson, N. P. Holmes, R. E. Passingham, "Touching a Rubber Hand: Feeling of Body Ownership Is Associated with Activity in Multisensory Brain Areas", in *The Journal of Neuroscience*, November 9, 25(45), 2005, (pp. 10564-10573).

<sup>63</sup> K. C. Armel, V. S. Ramachandran, "Projecting sensations to external objects: evidence from skin conductance response", in *Proceedings of the Royal Society of London Series B: Biological Sciences*, 270, 2003, (pp. 1499-1506). - Cfr. J. Hohwy, B. Paton, "Explaining away the body: experiences of supernaturally caused touch and touch on non-hand objects within the rubber hand illusion", in *PLoS One*, Feb 24, 5(2), 2010.

<sup>64</sup> C. L. Reed, "What Is the Body Schema?", in A.N. Meltzoff - W. Prinz (a cura di), *The Imitative Mind. Development, Evolution, and Brain Bases*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, (pp. 233-246).

<sup>65</sup> S. Gallagher, G. E. Butterworth, A. Lew, J. Cole, (a cura di) "Hand-Mouth Coordination, Congenital Absence of Limb, and Evidence for Innate Body Schemas", in *Brain Cognition*, 38 (1), 1998, (pp. 53-65).

<sup>66</sup> S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, cit. p. 86-93.

schemi corporei. Tuttavia, come abbiamo mostrato altrove<sup>67</sup>, neppure questa linea argomentativa è solida, poiché i medesimi dati possono essere interpretati efficacemente altrimenti.

Il nostro corpo vissuto non è qualcosa di dato una volta per tutte, ma è qualcosa che cresce e si modifica, modificando simultaneamente le *affordances* ambientali. D'altro canto tali facoltà di crescita e modifica non sono arbitrarie. Come osserva Stern, anche per le più elementari e istintive delle pratiche, come la suzione del dito da parte del bambino, avviene (già in utero) uno sviluppo 'per prove ed errori' che appare chiaramente indirizzato, senza che tale indirizzo possa essere inteso come un fine prefigurato dall'infante<sup>68</sup>. Qualcosa del genere si può osservare nel corso della maturazione sessuale, dove - anche in assenza di alcuna 'educazione sessuale' - il 'risveglio dei sensi' include comunque l'acuirsi dell'attenzione a certi segnali, il verificarsi di certe reazioni contestuali, che orientano verso la meta biologica dell'accoppiamento, anche se approssimazioni 'per prove ed errori' possono essere necessarie. Un tale sviluppo è chiaramente indirizzato, ma è anche libero di prendere varianti e di fissarsi in comportamenti ampiamente difformi dalla 'meta biologica'. Che lo sviluppo sia indirizzato esclude che si possa considerarlo una tabula rasa su cui poter tracciare percorsi di sviluppo arbitrari, ma al tempo stesso non è chiaro in anticipo quali percorsi risulteranno funzionali, compatibili, o magari latori di esiti disfunzionali.

Secondo alcuni studiosi<sup>69</sup> esistono sistemi motivazionali innati (principalmente di attaccamento, accudimento, lotta, accoppiamento e cooperazione) che presentano sequenze emozionali caratterizzanti, e che possono essere resi internamente conflittuali fino a generare danni psichiatrici, ad esempio stati dissociativi<sup>70</sup>. Per i nostri fini qui è sufficiente notare come la plasticità esperienziale, così cruciale nel determinare il carattere storico e culturale dell'uomo, non equivale affatto ad una semplice cancellazione della 'natura' da parte della 'cultura'. È meglio intendere sin d'ora quel processo di sviluppo che conduce alla piena costituzione del Sé come un processo *esplorativo* in cui vengono progressivamente scoperti modi, funzionali o disfunzionali, di strutturare durevolmente il proprio comportamento in abiti. Come suggerivano le osservazioni sulla costituzione dei limiti del corpo proprio, non ci sono limiti prefissati dove il riconoscimento di qualcosa come il nostro Io (qui Io corporeo) deve necessariamente arrestarsi, e dunque c'è sempre spazio per modificazioni e rimodellamenti del Sé. Ma mentre non c'è un limite definito a ciò che il Sé può essere o diventare, questo non significa che tale libertà sia assenza di vincoli.

---

<sup>67</sup> A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, cit. p. 205sg.; A. Zhok, "A phenomenological discussion of early imitation", in *Phenomenology & Mind*, 3, 2012, (pp. 29-40).

<sup>68</sup> D. Stern, *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, Basic Books, New York 2000, p. 71.

<sup>69</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, Piper, München 1984; cfr. G. Liotti, *La dimensione interpersonale della coscienza*, Carocci, Firenze 2005, p. 48sg.

<sup>70</sup> G. Liotti, *Le discontinuità della coscienza. Etiologia, diagnosi e psicoterapia*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 45sg.

\* \* \*

Abbiamo così esaminato le forme esperienziali elementari che definiscono il Sé preriflessivo, e che, integrando lo schema fornito in precedenza, sono riassumibili come segue.

- 1) Esiste un *sensu minimale dell'agire*, come reattività motoria e ricerca del controllo su di essa.
- 2) Esiste una dimensione pulsionale di preferenze e differenze che rappresenta il *nocciolo minimale del Sé personale*.
- 3) Il senso minimo dell'agire e del Sé cooperano originariamente: su questa base crescono e si ramificano gli abiti sensomotori correlati all'ambiente che procedono alla costituzione del *Sé ecologico*.
- 4) Il Sé ecologico è il correlato obiettivo di ciò che *a parte subjecti* è l'*autocoscienza preriflessiva* (autoaffezione) che segnala la forma minima immediata di coscienza del Sé agente-senziente.
- 5) Il Sé ecologico acquisisce abiti attraverso decorsi esperienziali intertemporali: la stabilizzazione dell'esperito in abiti porta alla luce un primo nucleo di *coerenza unitaria* in ciò che siamo.
- 6) Tale strutturazione coerente è ciò che chiamiamo *schema corporeo* e definisce progressivamente i *limiti e le capacità del corpo proprio*.

## Capitolo 3. La costituzione del Sé riflettente

### 3.1. Sensibilità intersoggettiva e nascita del Sé-per-altri

Un'acuta sensibilità ai contatti intersoggettivi è caratteristica peculiare della specie umana. Immediatamente dopo la nascita l'infante mostra una sensibilità distintiva verso i contatti con il corpo altrui, distinto dai contatti accidentali con il corpo proprio<sup>71</sup>, e segue con lo sguardo i contorni di volti umani<sup>72</sup>. Intorno alle sei settimane compare il cosiddetto 'sorriso sociale'<sup>73</sup>, ovvero la risposta al sorriso altrui. Già a 3 mesi, ben prima che unità verbali siano all'orizzonte, l'infante è in grado di interagire in "protoconversazioni", cioè in un gioco di iniziative e risposte vocali con un adulto<sup>74</sup>. Gli innumerevoli esperimenti di Andrew Meltzoff sulla cosiddetta "imitazione neonatale"<sup>75</sup> hanno dimostrato un'acuta sensibilità potenziale degli infanti alla concordanza o discordanza tra gesti propriocepiti e gesti percepiti. Se questa sensibilità sia già da considerare una vera e propria forma imitativa è più controverso,<sup>76</sup> ma essa può essere facilmente intesa come sensibilità innata per la ripresa di andamenti transmodali specifici, come quelli che Stern chiama "*vitality affects*"<sup>77</sup> (ritmi cinetici come crescendo, decrescendo, alternando, accelerando, rallentando, ecc. in semplici combinazioni). L'infante umano è in grado di sintonizzarsi con andamenti 'ritmici' che non appartengono a nessuna specifica modalità sensibile, accomunando vista, udito, tatto, propriocezione, e grazie a questa sensibilità transmodale l'infante ha accesso all'affinità espressiva tra gesti propri e gesti altrui.

Il ruolo cruciale della capacità imitativa nella specie umana è stato sottolineato sin dall'antichità: è grazie all'imitazione che l'uomo apprende comportamenti ed atteggiamenti altrui, anche in assenza di specifici insegnamenti. Nonostante capacità imitative siano riconosciute anche in specie non umane, a partire dalle scimmie antropomorfe, è questione controversa se sia legittimo parlare di imitazione in senso pieno al di là della specie umana. Esistono certamente innumerevoli forme di 'contagio' comportamentale tra animali, ovvero di comportamenti dove l'osservazione di un comportamento specie-specifico (es. fuga) da parte di un conspecifico induce una reazione simile negli

<sup>71</sup> P. Rochat, "The Emergence of Self-Awareness as Co-Awareness in Early Child Development", in D. Zahavi, T. Grünbaum, J. Parnas, (a cura di), *The Structure and Development of Self-Consciousness*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 2004, p. 5.

<sup>72</sup> M. H. Johnson, S. Dziurawiec, H. Ellis, J. Morton, "Newborns' preferential tracking of face-like stimuli and its subsequent decline", in *Cognition*, Vol. 40, 1-2, Ago 1991, pp. 1-19.

<sup>73</sup> P. Rochat, op. cit., p. 6-7.

<sup>74</sup> E. J. Gibson, "Are We Automata?" in *The Self in Infancy: Theory and Research*, a cura di Philippe Rochat, Elsevier, North-Holland 1995, p. 10.

<sup>75</sup> A.N. Meltzoff, M.K. Moore, "Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates", in *Science*, 198, 1977, (pp. 75-78).

<sup>76</sup> Cfr. A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, cit., p. 167sg.

<sup>77</sup> D. Stern, op. cit., pp. 54-56.

altri membri del gruppo (fuga collettiva)<sup>78</sup>. In questo caso però il comportamento in questione non è *appreso* attraverso l'imitazione, ma è semplicemente *scatenato* 'per imitazione'. Se vogliamo definire come imitazione in senso stretto solo quel comportamento in cui l'imitante apprende una *nuova* capacità attraverso l'imitazione del comportamento altrui, allora l'ambito dei comportamenti imitativi si restringe di molto. Secondo Michael Tomasello neppure alle scimmie antropomorfe si dovrebbe attribuire una vera e propria facoltà imitativa, ma solo una facoltà *emulativa*, dove emulazione sarebbe l'apprendimento di comportamenti altrui solo nella misura in cui essi soddisfino uno scopo attuale dell'emulatore, e solo sfruttando *affordances* disponibili negli oggetti e nell'ambiente<sup>79</sup>. Al contrario negli umani si danno anche imitazioni di comportamenti il cui scopo è inizialmente imperscrutabile, e anzi lo scopo verrebbe talvolta acquisito dall'imitante proprio solo 'immedesimandosi' con l'agente imitato.

Nell'imitazione umana vi è distintamente maggiore attenzione alle caratteristiche specifiche esibite dal comportamento altrui, alle *forme* del suo atto, e alle specifiche *intenzioni dell'altro*, a prescindere da quanto esse coincidano già con le nostre. Se ciò vada interpretato come una differenza quantitativa o qualitativa non è, per i nostri scopi, rilevante: il punto cruciale è che le capacità imitative nella specie umana sono peculiarmente sviluppate e cruciali nell'acquisizione di nuove abilità. In questo senso la capacità imitativa rappresenta il punto di innesto fondamentale che rende propriamente 'culturale' l'esistenza della specie umana: ciascuno di noi esiste come individuo all'interno di una cultura tramandata (una tradizione), che può essere tramandata proprio sulla scorta di una peculiare sensibilità al comportamento intersoggettivo e di una specifica capacità di apprendere per imitazione dal comportamento altrui.

Nella costituzione del Sé preverbale un ruolo cruciale è giocato dal *consolidamento affettivo*, consolidamento che avviene tra l'infante e la madre sin dalla nascita, sviluppandosi appieno tra gli 8 mesi e i due anni di età. Il bambino si applicherà poi con tanto maggiore efficacia a comportamenti esplorativi del proprio ambiente, quanto più è affettivamente sicuro. Le celebri analisi di Bowlby, con gli esperimenti della "*strange situation*", hanno mostrato in dettaglio quale ruolo fondamentale sia ascrivibile alla fase di *attaccamento*, e come forme di attaccamento insicuro si ripercuotano sulle forme di esplorazione ambientale e di acquisizione di nuove competenze<sup>80</sup>. A lungo termine le forme di attaccamento insicuro tendono a intaccare lo sviluppo delle capacità sociali così come lo sviluppo del linguaggio<sup>81</sup>.

Ciascuno di noi, dalla nascita e per tutta la vita, si ritrova catapultato in una realtà che per essenza non è, né sarà mai compiutamente dominabile, né cognitivamente, né materialmente. Non vi è mai alcuna ragione obiettiva che

---

<sup>78</sup> Th. Zentall, "Imitation: definitions, evidence, and mechanisms", in *Animal Cognition* 9, 2006, (pp. 335–353), p. 337.

<sup>79</sup> M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts 1999, p. 30.

<sup>80</sup> J. Bowlby, *Attaccamento e perdita*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

<sup>81</sup> S. Baron-Cohen, *The Science of Evil*, New York, Basic Books, 2011, p. 73.

assicuri che nessi causali, costanze affidabili, anticipazioni efficaci, configurazioni intelligibili sussistano e perdurino. Non vi è alcun fondamento che certifichi che certe parti debbano rinviare ad uno specifico tutto, o che certi inizi implicino certe conclusioni, o che certi gesti altrui garantiscano certe disposizioni, ecc. Ogni apprensione è l'estensione provvisoria di una dimensione immaginata che poi acquisisce induttivamente gradi variabili di probabilità soggettiva. L'infante, nel suo sviluppo normale, tende ad interpretare costantemente ogni datità come se suggerisse un senso implicito, un'unità profonda, un significato intelligibile. L'impulso vitale del bambino manifesta dunque una fiducia immotivata nella possibilità di *ritrovare un senso* nell'ambiente circostante. Esso ha, per così dire, un *pregiudizio favorevole* verso la possibilità di afferrare e riconoscere unità di senso (cose utilizzabili, viventi cui relazionarsi, ecc.). Tale impulso non è - né può mai essere - fondato cognitivamente: al contrario, si tratta di un presupposto perché conoscenze in generale possano aver luogo.

Il tessuto connettivo che tiene assieme passato e futuro, premesse e conseguenze, parti e tutto, inizi e conclusioni, gesti e significati consta innanzitutto di una forma di *conferimento di senso* primario, che ha natura motivazionale ed affettiva. Tale impulso endogeno precede l'interazione intersoggettiva ma viene poi alimentato da un'interazione soddisfacente con altri, e può essere compresso o spento da un'interazione disfunzionale. Esiste dunque un nucleo affettivo (ed autoaffettivo) primario del Sé, un nucleo intorno al quale verrà a costruirsi progressivamente l'identità personale e l'unità del mondo-ambiente. Tale dimensione affettiva nella specie umana è contrassegnata dal suo spontaneo innesto, senza soluzione di continuità, nella dimensione intersoggettiva: l'impulso vitale presente in ogni specie, ed essenziale nell'elaborazione dei processi cognitivi, si presenta nella specie umana come peculiarmente sensibile al condizionamento intersoggettivo. La 'fiducia' istintiva nella dominabilità di una 'logica del mondo' trascolora senz'altro nella fiducia verso i propri riferimenti affettivi (intersoggettivi), e matura attraverso di essi, giungendo a forme di sviluppo cognitivo ignote ad altre specie. In questo sviluppo un ruolo decisivo è giocato dal processo di apprendimento del linguaggio.

### 3.2. Dall'autoaffezione immediata all'eteroaffezione mediata

Abbiamo già discusso in altre sedi l'ontogenesi e la fenomenologia genetica di ciò che si istituisce con l'apprendimento linguistico<sup>82</sup>. In queste pagine ci limiteremo a darne un resoconto circoscritto ai punti qualificanti per la costituzione della persona.

È stato spesso notato come l'uso del linguaggio e la riflessione appaiano strettamente correlati. Probabilmente il primo tentativo di mostrare come possano costituirsi le facoltà riflessive nell'ontogenesi umana risale alle

---

<sup>82</sup> A. Zhok, *Rappresentazione e realtà*, cit., p. 133sg., *Fenomenologia e genealogia della verità*, Jaca Book, Milano 1998, sezz. 1 e 2.

analisi di G.H. Mead<sup>83</sup>. Mead osservò come nel novero delle interazioni espressive quelle specificamente *vocali* avessero un peculiare potenziale comunicativo, nella misura in cui i proferimenti vocali colpiscono spontaneamente e simultaneamente il proferente e il destinatario<sup>84</sup>. Mentre un ordinario gesto corporeo viene percepito in modo asimmetrico (ho visione della smorfia altrui, ho propriocezione della mia), ciò non accade per i ‘gesti vocali’: in questo caso un proferimento risuona sostanzialmente identico nelle mie orecchie e in quelle altrui. I gesti vocali dunque non appaiono da prospettive differenti se eseguiti in prima persona o percepiti da terzi. Anche se possiamo differenziare un suono pronunciato da noi o da altri, in virtù della relativa propriocezione di sforzo, i nostri proferimenti e quelli altrui hanno lo stesso profilo acustico. Questo è un tratto importante nell’apprendimento *spontaneo* del linguaggio, giacché le interazioni espressive sono in grado di produrre facilmente un codice comune attraverso una *sintonizzazione imitativa reciproca*, anche quando nessun codice stabilito (nessuna lingua naturale) è già disponibile. Questo è ciò che consente, ad esempio, a coppie di gemelli cresciuti assieme di creare idioletti spontanei.

I proferimenti vocali possono coordinarsi spontaneamente e questo processo è visibile nella precoce fase ontogenetica della *lallazione*. Per ‘lallazione’ si intende l’emissione ripetuta di singole sillabe che compare nell’infante intorno al sesto mese. La frequenza e qualità dei proferimenti primitivi dipendono dalla frequenza e qualità dei proferimenti percepiti nell’ambiente circostante<sup>85</sup>. I bambini infatti iniziano il processo di lallazione come una forma di spontanea autostimolazione acustica, che però viene scemando se manca una corrispondenza sonora. Ciò si può riscontrare osservando come anche i bambini nati sordi avviino la lallazione, che però, senza retroazione ambientale, scema fino a scomparire. Al contrario, i bambini udenti incrementano la lallazione rinforzando i suoni che ottengono corrispondenza (lingua materna), e lasciando cadere in disuso gli altri. In questo modo si crea, mimeticamente, un apparato sillabico che poi occorrerà nella formazione delle prime parole vere e proprie.

Tuttavia i proferimenti vocali della lallazione, anche dopo la selezione per corrispondenza imitativa delle sillabe usate nel proprio ambiente, sono ben lontani dall’essere linguaggio: in assenza della costituzione del *significato* essi sono tutt’al più assimilabili al canto di un uccello, a un gioco vocale. Per divenire veicoli di significato i gesti vocali devono essere in grado di *evocare implicazioni comuni*: chi riceve l’espressione deve poter trarre in proprio le stesse conseguenze (o molto simili) di chi produce l’espressione.

Il processo passa attraverso alcune fasi caratteristiche. I gesti vocali che emergono dal mutuo coordinamento vocale (proferimenti, repliche, repliche di

---

<sup>83</sup> G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934.

<sup>84</sup> G. H. Mead, op. cit., p. 85.

<sup>85</sup> R. Willerman, R. P. Meier, «Prelinguistic Gesture in Deaf and Hearing Infants», in K. Emmorey, J. S. Reilly, (a cura di) *Language, Gesture and Space*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale - New Jersey, 1995, p. 393-4. - E. Clark, *First Language Acquisition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 64.

repliche, ecc.) divengono innanzitutto espressioni capaci di *provocare* la reazione altrui. Questo è un processo che caratterizza i primi *giochi sociali*, dove l'altro è chiamato *da me* a produrre un'affezione *su di me*, attraverso un proprio significante corporeo (un gesto). Approssimativamente tra il sesto e il nono mese, con il raffinarsi della lallazione, gli infanti iniziano a produrre espressioni vocali e corporee finalizzate ad ottenere qualcosa dagli adulti; tali espressioni prendono il nome di *proto-imperativi*<sup>86</sup>. Tra tali espressioni ci sono *suoni di richiamo* indirizzati ad un fine, che sono monosillabi elaborati nella lallazione e usati appunto per chiamare<sup>87</sup>. Ma in questo 'gioco sociale' primitivo il bambino non apprende solo a chiamare l'altro, ma a chiamare l'altro in modo che l'altro gli risponda, si rivolga al chiamante. Questo processo 'ludico' stabilisce un abito immanente *circolare*: un abito dove la propria iniziativa espressiva suscita, *attraverso l'altro*, ulteriori proprie iniziative. Questo abito primario di interazione mette dunque in grado l'infante di *attivare mediatamente sé stesso*, di produrre un'autoaffezione *mediata dall'altro* e anticipata come *intenzione*.

Diviene così possibile stabilire e riconoscere un'identità condivisa nei gesti, precisamente perché il gesto vocale modifica "la forma che lo produce nello stesso modo in cui modifica quella forma quando prodotto da un altro"<sup>88</sup>. Lo stabilirsi di un tale abito induce le stesse aspettative quando prodotte e quando percepite, portando così alla luce un ulteriore stadio di maturazione. Tali abiti di interazione vocale hanno così una sorta di '*effetto bootstrap*', di autoinduzione: l'infante impara a produrre un'autoaffezione ritardata (che è l'antecedente ontogenetico della riflessione). Il proprio segno vocale richiama l'aspettativa di subire un'affezione da parte altrui. In altri termini, i proferimenti vocali utilizzati in questo gioco sociale diventano *segni capaci di richiamare alla mente le risposte altrui a noi*.

Per divenire riflessione linguistica vera e propria, tuttavia, alcuni passi ulteriori devono aver luogo. Nei primi 8-10 mesi gli infanti tendono a dedicare la loro attenzione disgiuntamente alla manipolazione di cose inanimate da un lato, e all'interazione sociale dall'altro. Tale alternanza è stata descritta sotto la voce 'interazioni diadiche' da Michael Tomasello<sup>89</sup>. Ad un certo punto, tra il nono e il dodicesimo mese, gli abiti intersoggettivi vocali (il gioco sonoro introdotto dalla lallazione) e gli abiti 'materiali' (le abilità fisiche in via di formazione), dapprima consolidati separatamente, iniziano a essere associati tra di loro: espressioni nate dal 'gioco sociale', come gesti vocali, diventano disponibili a richiamare abiti 'materiali' contestuali. Quando l'infante inizia a usare significanti vocali non solo per provocare una reazione 'ludica', ma per

---

<sup>86</sup> M. Tomasello, *Constructing a Language. A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts, 2003, p. 32.

<sup>87</sup> H. Werner, B. Kaplan, *Symbol Formation. An Organismic-Developmental Approach to Language and the Expression of Thought*, John Wiley and Sons Inc., New York, 1967, p. 81-2.

<sup>88</sup> "[T]he form that makes it in the same fashion that it affects the form when made by another" (G. H. Mead, op. cit., p. 62).

<sup>89</sup> M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, cit., p. 62-63.

produrre una specifica risposta pratica, *significanti intenzionali* iniziano a venire alla luce.

Approssimativamente dal nono mese di età gli infanti iniziano a mostrare un insieme di nuove abilità, tanto da poter parlare di una “rivoluzione del nono mese”<sup>90</sup>. Questa nuova capacità consente all’infante di impegnarsi in interazioni attentive congiunte, cioè, in interazioni dove è in grado di coniugare l’attenzione a un altro soggetto e a un oggetto di interesse pratico, ad esempio cogliendo l’insieme di un soggetto che indica un oggetto. Questo è un passaggio dalla dimensione di interazione diadica, dove l’infante si confronta separatamente con persone e cose, alla dimensione triadica, che conduce all’apprendimento linguistico.

A questo punto la strada verso il linguaggio è aperta, sebbene nessun linguaggio in senso proprio sia ancora in uso. Il linguaggio ordinario infatti richiede anche *articolazione*, cioè segmentazione e specificazione del flusso di associazioni evocate con significanti (come i gesti vocali). Le prime espressioni verbali, invece, derivando il loro materiale da situazioni abituali condivise, si manifestano come espressioni olistiche di una parola (ad esempio, ‘Più’ per dire ‘Non ce n’è più’). Queste espressioni di una parola, usate come *proposizioni inarticolate*, sono state denominate *olofrasi*. Le olofrasi hanno ancora un carattere sintetico globale<sup>91</sup>.

Il meccanismo dell’articolazione linguistica si avvia con le prime verbalizzazioni che qualificano gesti o contesti condivisi. Quando i segni verbali, con la loro capacità di suscitare una reazione pratica, non vengono più usati solo unidirezionalmente (come i gesti simbolici o i protoimperativi), ma in forma *bidirezionale*, diventa possibile attribuire a ciascun segno un contenuto proprio, un’identità. In questo processo le espressioni verbali si determinano e stabilizzano attraverso il costante rinforzo fornito dall’uso e dall’interazione diretta. Quando il segno è proferito, o altrimenti espresso, l’emittente sa cosa può aspettarsi che il ricevente intenda, e sa inversamente cosa quest’ultimo può aspettarsi da lui stesso, quando usa quel segno. Questo implica che l’emittente è divenuto *consapevole di ciò che l’altro sta dicendo*. Ovvero, adesso l’emittente ha ‘qualcosa in mente’ quando produce il segno e questo ‘qualcosa’ (il contenuto inteso) è precisamente ciò che egli stesso comprende quando il segno è usato da altri nei propri confronti.

Il linguaggio viene dunque articolato in unità dall’interazione dei parlanti, che determina ciò che conta come un’unità dotata di significato. Le prime

---

<sup>90</sup> “At around 9-12 months of age human infants begin to engage in a host of new behaviours that would seem to indicate something of a revolution in the way they understand their social worlds. Prototypically, it is at this age that infants begin to flexibly and reliably look where adults are looking (gaze following), to use adults as social reference points (social referencing), and to act on objects in the way adults are acting on them (imitative learning). These behaviours are not dyadic - between child and adult (or child and object) - but rather they are triadic (...). Three manifestations of this new level of social understanding are especially important for language acquisition: (1) the joint attentional frame, (2) understanding communicative intentions, and (3) cultural learning in the form of role reversal imitation.” (M. Tomasello, *Constructing a Language*, cit., p. 21.)

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 39-40.

parole usate dai bambini sono tratte da situazioni abituali condivise, ma inizialmente queste parole possono essere usate per intendere ogni parte, proprietà, relazione o connotazione relativa a situazioni note<sup>92</sup>. Anche se vivere assieme fornisce madre e bambino di associazioni comuni, questo non è sufficiente a determinare *significati* condivisi. Perché significati condivisi siano determinati, i soggetti devono eseguire molti tentativi di comunicazione, e la rispondenza più o meno riuscita a tali comunicazioni *seleziona* quali aspetti di una situazione saranno intersoggettivamente salienti. Prima di questa selezione ciascuna espressione evoca meramente reti di associazioni, di implicazioni ed aspettative prive di confini essenziali, prive di un ‘centro’ e di una ‘periferia’. Lo scambio espressivo e la rispondenza intervengono determinando per ciascuno snodo di associazioni quali fili siano da seguire in comune e quali siano invece idiosincratici.

### 3.3. Acquisizione del linguaggio e metamorfosi della mente

Con l’acquisizione del linguaggio si produce una sorta di mutamento alchemico nei contenuti mentali, un mutamento latore di conseguenze decisive. L’uso bidirezionale dei significanti (parole) consente a chi li produce di evocare a sé stesso il contenuto inteso dagli altri. Perciò i contenuti che evochiamo linguisticamente sono intrinsecamente portatori di una pluralità potenziale di tesi e punti di vista. Ciò ha un impatto drammatico sulla nostra comprensione delle nostre stesse esperienze. Un’esperienza evocata da un significante linguistico non implica il dispiegarsi di una sequenza di aspettative in prima persona (come nelle aspettative percettive), ma un orizzonte indefinito di punti di vista convergenti. Ogni contenuto evocato da segni linguistici è automaticamente appreso come potenzialmente valido ‘per tutti e per ciascuno’. Il mondo delle realtà intese (dei contenuti pensati) diviene così un mondo di *entità oggettive*, cioè esistenti potenzialmente per tutti e richiamabili come entità estratte dal flusso delle esperienze. Inoltre, come vedremo tra breve, diviene possibile il *recupero mnemonico volontario del passato* e la *pianificazione del futuro*; l’autoaffezione riflessa consente di spostare la propria attenzione in modo tale da acquisire volontariamente *nuovi abiti e nuovi saperi*; il Sé può cominciare a concepirsi, in linea di principio, come entità non solo separata, ma *autonoma*, capace di *autodeterminazione*.

Tale trasformazione della mente non avviene d’un tratto. La maturazione del processo di trasformazione dell’esperienza e del pensiero attraverso

---

<sup>92</sup> “Language forms used within events that the child experiences may be learned and used to indicate any part of that event or the event as a whole. During this early period children begin to narrow their world meanings to the size and content implicated in the references used around them, extracting them from event contexts and generalizing to new instances of the same type, building on the connections that exist in the mental model (...).” (K. Nelson, *Language in Cognitive Development. The Emergence of the Mediated Mind*, Cambridge University Press, 1996, p. 128)

l'assimilazione di un linguaggio parte intorno all'anno di età e può dirsi completato solo dopo il quarto anno di età, e anche lì soltanto in una forma primitiva. Con il primo occorrere delle combinazioni verbali (16-18 mesi) il bambino diviene capace di immaginare un comportamento altrui e di anticiparlo: ad esempio il bambino può nascondere le proprie scarpe in modo che la madre non le trovi. Tuttavia, fino approssimativamente al compimento del quarto anno d'età il bambino non è in grado di superare i cosiddetti *test di falsa credenza*. In questi test, davanti gli occhi del bambino, un oggetto viene cambiato di posto dopo che una persona P si è assentata; al ritorno di P si chiede al bambino di prevedere dove P andrà a cercare l'oggetto. Fino ai quattro anni circa i bambini rispondono che l'oggetto verrà cercato da P nella posizione dove essi stessi (ma non P) sanno che l'oggetto è stato nascosto. Ciò viene interpretato come l'incapacità di distinguere compiutamente tra i propri contenuti mentali e quelli altrui. Anche se una qualche capacità di distinguerli è presente da qualche tempo, la piena abilità riflessiva di discernere la propria mente con le proprie esperienze da quella altrui compare solo in presenza della prima capacità di fornire resoconti narrativi di sé e degli altri, che è quando i test di falsa credenza diventano superabili<sup>93</sup>.

Anche la capacità di concepire la propria esistenza come un'entità *intertemporale*, e dunque di afferrare il nesso tra le proprie azioni presenti e le loro conseguenze sul proprio destino futuro, è una capacità che si sviluppa gradualmente. Il bambino può essere in grado di capire che il differimento del consumo di un bene è la soluzione migliore per sé, e tuttavia può non essere ancora in grado di rappresentarsi il sé stesso futuro in modo sufficientemente convincente da 'solidarizzare' con esso, differendo la fruizione.

L'impatto dell'acquisizione del linguaggio sui processi cognitivi è ampiamente studiato. Non c'è naturalmente necessità di linguaggio perché comportamenti intelligenti si manifestino: tutto il comportamento sensibile all'esperienza appresa, tutti gli abiti sensomotori sensibili (elastici e sensibili alle varianti percettive), e tutte le anticipazioni basate sull'immaginazione immanente (come i completamenti figurali o di traiettoria) sono espressioni di un comportamento intelligente che non ha bisogno di linguaggio per comparire. In quest'ottica è comprensibile che un grande studioso come Jean Piaget fosse incline a concepire l'intero sviluppo cognitivo come una maturazione che procede attraverso il raffinamento delle abilità sensomotorie; secondo Piaget il fatto, indubitabile, che importanti soglie nello sviluppo cognitivo coincidano con specifici progressi linguistici andrebbe interpretato nel senso che sarebbe la maturazione endogena della sfera cognitiva a indurre il progresso linguistico, e non viceversa. Un'obiezione simile è stata formulata più recentemente, sia pure in termini problematici, anche da Carruthers<sup>94</sup>.

Tuttavia è possibile, in linea di principio, separare gli specifici effetti dell'acquisizione e del progresso linguistico dalla maturazione cognitiva (sensomotoria) endogena. Un passo in questa direzione si può fare guardando agli

---

<sup>93</sup> K. Nelson, *Language in Cognitive Development*, cit., p. 321.

<sup>94</sup> P. Carruthers, *Language, thought and consciousness. An essay in philosophical psychology*, Cambridge University Press, 1996, p. 40-41.

effetti dell'apprendimento di *simboli* linguistici da parte di primati non umani (scimpanzé). Qui conosciamo il livello di competenze cognitive normalmente raggiungibile da uno scimpanzé, ed eventuali superamenti di quel livello in presenza dell'acquisizione di simboli linguistici non può che essere attribuito specificamente a quest'ultima. Come osserva lo psicologo David Premack:

“Una volta che lo scimpanzé è stato esposto ad un addestramento linguistico esso può risolvere certi generi di problema che non è in grado di risolvere altrimenti. Nello specifico, esso può risolvere problemi su una base concettuale piuttosto che sensoriale. Ad esempio, mentre lo scimpanzé normale può mettere in corrispondenza mezza mela con mezza mela, o un cilindro riempito per tre quarti d'acqua con un altro così riempito, è solo dopo l'addestramento linguistico che esso può mettere in corrispondenza un cilindro riempito per tre quarti con tre quarti di mela, cioè associare proporzioni equivalenti di oggetti che *non* appaiono simili. Similmente, lo scimpanzé normale può associare prontamente *oggetti* simili, per dire, A con A (e non con B), ma non associa *relazioni* simili, per dire, AA con BB (a differenza di CD). Tuttavia, dopo essere stato addestrato linguisticamente può mettere in corrispondenza non solo identità con identità (AA con BB), ma anche differenza con differenza (AB con CD)”<sup>95</sup>.

Le operazioni di 'astrazione' svolte dallo scimpanzé sembrano dipendere dalla disponibilità di simboli linguistici che mediano caratteristiche altrimenti non percepibili. Va però osservato subito come il riferimento di Premack a un addestramento *linguistico* vada preso con cautela. Di fatto qui non siamo in presenza di un pieno apprendimento delle proprietà linguistiche, e infatti i primati studiati da Premack non presentano capacità come l'uso *autonomo* di nozioni astratte (relazioni), né alcuna attività riflessiva. Studi successivi, come quelli di Susan Savage-Rumbaugh hanno mostrato (contrariamente alle aspettative della ricercatrice) come i Bonobo (*Pan paniscus*) addestrati all'uso di simboli linguistici non fossero in grado di coglierne l'ordinamento sintattico e dunque non avessero un accesso al linguaggio in senso proprio, ma solo a una proto-semantica a base linguistica<sup>96</sup>.

Lasciando da parte la sperimentazione su primati non umani, possiamo trovare verifiche indipendenti del medesimo punto sul piano psicologico. Comparazioni, negli anni '70, tra lo sviluppo cognitivo di bambini sordi (con ritardo linguistico) e coetanei normali avevano mostrato interessanti divergenze nella capacità di risoluzione dei problemi. In un esperimento, questi due

---

<sup>95</sup> “Once the chimpanzee has been exposed to language training, it can solve certain kinds of problems that it cannot solve otherwise. Specifically, it can solve problems on a conceptual rather than a sensory basis. For example, while the normal chimpanzee can match, say, half an apple with half an apple, or 3/4<sup>th</sup> cylinder of water with 3/4<sup>th</sup> cylinder of water, it is only after it has been language trained that it can match, say, 3/4<sup>th</sup> an apple with 3/4<sup>th</sup> a cylinder of water, that is, match equivalent proportions of objects that do *not* look alike. Similarly, the normal chimpanzee can readily match like *objects*, say, A to A (rather than B), but it cannot match like *relations*, say, AA to BB (rather than CD). However, after it has been language trained, it can not only match sameness to sameness (AA to BB) but also difference to difference (AB to CD).” (D. Premack, *The Mind of an Ape*, VW Norton, New York 1984, p. 181)

<sup>96</sup> S. Savage-Rumbaugh, S. G. Shanker, T. J. Taylor, *Apes, Language and the Human Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 72-73.

gruppi - non differenziati quanto a maturazione cognitiva endogena, ma solo per l'esposizione al linguaggio parlato - vennero sottoposti a un compito in cui si doveva scoprire la regola di una successione di eventi<sup>97</sup>. In un esperimento consistente nel trovare una legge di successione delle porte da aprire in un labirinto<sup>98</sup>, la sequenza corretta era Sinistra-Sinistra-Destra-Destra, ripetuta due volte. I bambini sordi mostravano qui un ritardo marcato a confronto con gli udenti (ritardo assente in compiti simili dove però tutte le variabili erano direttamente percepibili)<sup>99</sup>. Nel labirinto la scoperta della legge di successione richiedeva di poter richiamare alla mente volontariamente le esperienze fatte e ordinarle, e ciò richiede l'intervento di segni linguistici, capaci di manipolare mediatamente quanto appreso in forma di abiti sensomotori.

Ulteriori conferme di un ruolo cognitivo specificamente attribuibile al linguaggio possono essere ricavate da un celebre esperimento svolto da Alexander Lurija. Lo psicologo russo si trovò di fronte al caso di una coppia di gemelli omozigoti di cinque anni (Yura e Llosha), cresciuti insieme in condizioni di grave deprivazione linguistica e culturale<sup>100</sup>. In una prima fase, entrambi i gemelli vennero esposti a nuovi stimoli *sensomotori*, e ciò produsse un processo cognitivo simile in entrambi. In una seconda fase i gemelli vennero separati e la loro istruzione venne differenziata: uno di essi (Yura) venne esposto ad uno specifico addestramento linguistico, mentre l'altro venne semplicemente esposto alle accidentali interazioni linguistiche con i coetanei dell'asilo. In breve tempo le loro capacità cognitive iniziarono a divergere e Yura iniziò a mostrare comparativamente un grande progresso nella capacità di *pianificare* giochi, di mantenere la *concentrazione* su di essi, di *analizzare* e *richiamare* situazioni. Come Lurija osservò, la capacità di formare piccole unità narrative e la capacità di elaborare piani e di seguirli coerentemente si sviluppavano in parallelo. Anche in questo caso la conclusione che si presenta come cogente è che sia specificamente l'acquisizione del linguaggio a produrre specifici progressi cognitivi, e non mutamenti endogeni nella maturazione cognitiva a consentire l'acquisizione del linguaggio.

È necessario ora precisare meglio la natura delle metamorfosi mentali prodotte dall'acquisizione del linguaggio.

---

<sup>97</sup> P. Oléron, *Linguaggio e sviluppo mentale*, Giunti-Barbera, Firenze 1975, p. 86-97.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 94-95.

<sup>99</sup> Le variabili erano direttamente percepibili, ad esempio, in esperimenti in cui bisognava trovare la regola di successione che consentiva di indovinare la posizione di un dolcetto sotto otto scatole messe in fila: nella prima sessione il dolcetto si trovava sotto la prima scatola, nella seconda sotto l'ottava, e poi a seguire nella terza sessione sotto la seconda, nella quarta sotto la settima, ecc. Qui, la regola era ottenibile guardando alla disposizione geometrica delle scatole, sinotticamente disponibile alla vista.

<sup>100</sup> A.R. Lurija, F.I. Yudovich, *Speech and the Development of Mental Processes in the Child*, Staples, London 1959.

### 3.4. Il duplice senso dell'obiettivazione

L'idea che l'acquisizione del linguaggio rappresenti una soglia critica sul piano cognitivo e introduca operazioni mentali precedentemente inaudite non è un'idea nuova, né un'idea priva di autorevoli sostenitori odierni. Così, secondo Andy Clark, la riflessione emerge come uno specifico prodotto collaterale dell'apprendimento del linguaggio pubblico:

“Non appena formuliamo un pensiero in parole (o su carta), esso diventa un oggetto per noi stessi e per altri. In quanto oggetto è il genere di cosa su cui possiamo avere pensieri. (...) ‘Congelando’ i nostri propri pensieri nel formato memorabile, resistente al contesto e trans-modale di una proposizione, noi creiamo così un genere speciale di oggetto mentale – un oggetto che può essere sottoposto a scrutinio da una molteplicità di angoli cognitivi (...)”<sup>101</sup>.

L'impostazione naturalistica di Clark gli rende tuttavia difficile scorgere appieno la portata della trasformazione in atto. Egli concepisce il linguaggio pubblico come una sorta di *strumento* pronto all'uso, come un *oggetto* che è possibile far proprio per raggiungere alcuni risultati cognitivi. Tuttavia le potenzialità del linguaggio derivano dall'essere non un oggetto ma una *pratica*, un *abito* vivente che *trasforma il soggetto* che lo ‘usa’. Per quanto importanti siano le articolazioni semantiche a disposizione di una specifica lingua naturale (le risorse di un vocabolario), ciò che accade alla mente nel suo divenire mente linguistica non dipende da tale disponibilità. La fondamentale intuizione linguistica è quella per cui si comprende che, sia per me che per te (bidirezionalmente), un segno *sta per* una cosa distinta e ‘distante’. Questa strutturazione triadica (io, l'altro, il mondo) è ciò che permette di produrre *oggettivazione* in due sensi distinti: da un lato come *presa di distanza* dall'oggetto intenzionale, e dall'altro come costituzione dell'*oggettività*.

La presa di distanza è quell'operazione che consente al riflettente di sapersi separato dagli oggetti (che solo con ciò diventano *ob-jecta*): io posso mutare nella riflessione, senza che niente nel mondo delle cose cambi. Simmetricamente il mondo delle cose percepite può cambiare senza che l'Io riflettente venga coinvolto nel cambiamento: il vivente capace di riflessione, pur essendo modificato in quanto percipiente, possiede una sfera di identità sottratta alle variazioni sensibili. Nel momento in cui il Sé si costituisce in qualcosa che esiste tematicamente *per sé*, viene alla luce ciò che chiamiamo il Sé riflettente. Simultaneamente, il mondo sensibile, precedentemente disponibile come succedersi immediato delle stimolazioni e delle risposte, si presenta come un insieme separato. Il primo ‘oggetto’ è, in questo senso, il *mondo* in quanto totalità indefinita di tutto ciò che è terzo rispetto al Sé riflettente e all'Altro (alterità soggettiva).

Ma al contempo si verifica un secondo fenomeno denominato ‘oggettivazione’: gli oggetti intenzionali non soltanto sono distinti e ‘distanziati’ dal

---

<sup>101</sup> A. Clark, *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, The MIT Press Cambridge - Massachusetts, London - England, 1997, p. 209-210.

soggetto intenzionante (percipiente), ma sono anche appresi come qualcosa di *idealmente accessibile a tutti e a ciascuno*. Così viene alla luce il mondo in quanto *oggettivo* nel senso di *valido intersoggettivamente*. Qualunque cosa ci venga in mente e venga da noi *intesa*, cioè tematizzata dalla coscienza linguisticamente mediata, assume automaticamente la pretesa di essere un contenuto accessibile a tutti e ciascuno. Se poi davvero, e in quale misura, un contenuto intenzionale possa essere realmente condiviso dipende da varie condizioni, comunicative ed esperienziali, ma di per sé il contenuto riflesso in quanto tale si pone come contenuto idealmente disponibile a tutti, in quanto è un contenuto evocato a noi stessi da segni pubblici.

Come si osserva in molti casi di afasia traumatica, il venir meno di alcune articolazioni semantiche o grammaticali porta con sé certe capacità di classificare, ordinare e interpretare il mondo intorno a quelle articolazioni. Così, ad esempio, in un'afasia che tocca l'articolazione proposizionale tra argomento e verbo, il paziente afasico, pur conservando gran parte della competenza passiva nel linguaggio, appare incapace sia di classificare che di ordinare le descrizioni in termini di agente-agito, motivante-motivato, protagonista-s subordinato, ecc.<sup>102</sup>. Il linguaggio articola in particolare il mondo per noi assente (non percettivamente disponibile), dandogli la forma di un deposito di validità latenti, di cui abbiamo 'sentore' anche quando non ne abbiamo coscienza tematica. Le mille cose che sappiamo, le mille riflessioni che abbiamo fatto, le mille associazioni e inferenze che abbiamo prodotto sono parte di noi *non* in quanto compresenti alla nostra mente, ma in quanto sono richiamabili, e in quanto presagiamo, prima di richiamarle, dove ci porterebbero se le richiamassimo.

Prima di avere accesso alla dimensione riflessiva non abbiamo alcun accesso a ciò che chiamiamo il 'mondo', intendendo con ciò l'orizzonte totale di attualità e possibilità, di passato, presente e futuro, di ogni luogo e ogni cosa. Il mondo che si profila alla mente riflettente è una totalità prevalentemente assente ma di principio richiamabile, o esplorabile.

### 3.5. Costruzione dell'esperienza nella mente linguistica

Ci si potrebbe chiedere quale sia il contributo specificamente *conoscitivo* della riflessione linguistica, visto che, apparentemente, ciò che 'ci diciamo' nel dialogo interiore in qualche modo dev'esserci già noto per potercelo dire. Clark, sulla scorta di Vygotsky, osserva che una funzione attribuibile al 'dialogo interiore' è quella di spostare volontariamente la nostra stessa attenzione<sup>103</sup>, ma quest'importante osservazione non viene sviluppata. Di fatto il cambiamento di 'forma' che le nostre conoscenze subiscono con l'accesso al linguaggio interiorizzato diviene rapidamente anche un salto di qualità sul piano dei contenuti. Noi sappiamo una vasta pluralità di cose, da competenze

<sup>102</sup> S. Hale, *The Man Who Lost His Language. A Case of Aphasia*, Jessica Kingsley Publishers, London & Philadelphia, 2007, p. 78 e p. 169.

<sup>103</sup> A. Clark, *Being There*, cit., p. 195.

immediate come distinguere il dolce dall'amaro, o il giallo dal blu, a conoscenze mediate come le regole per giocare a scacchi o la data di morte di Napoleone. Questa vasta conoscenza latente tuttavia esercita relativamente scarsa influenza sui nostri atti fino a quando non viene tematizzata. Finché rimangono saperi potenziali, quelle implicazioni si esercitano soltanto come abiti, nella misura in cui, uno stimolo ambientale contingente li attivi. Se apro gli occhi, la mia competenza nella discriminazione dei colori viene attivata, se percepisco una minaccia, la mia competenza nel correre può aggiornarsi, ecc. Tutta la nostra conoscenza pre-linguistica è un 'sapere-come' che ha bisogno, per convertirsi in implicazioni per l'azione, di appropriati stimoli ambientali.

La tematizzazione che avviene quando i contenuti diventano oggetti di una significazione verbale trasforma il 'sapere-come' in un '*sapere-che*'. Questa è la sostanza del processo di obiettivazione menzionato più sopra. Presentificando riflessivamente qualcosa che sappiamo in forma latente, l'*attenzione* viene spostata su di esso e le sue implicazioni. Questa presentificazione focalizza la nostra attenzione e predispone il relativo contenuto ad influenzare in modo privilegiato il nostro comportamento corrente. In questo processo noi diveniamo capaci di percepire le implicazioni dei nostri pensieri come se fossero svolti da altri, di soppesarli e di valutarne gli indirizzi senza passare senz'altro alla realizzazione. Questo è l'esito della capacità acquisita di evocare per noi stessi ciò che è inteso intersoggettivamente. Inoltre, focalizzando la nostra attenzione, la nostra sensibilità ad alcuni oggetti intenzionali si accresce e può condurre al consolidamento e raffinamento di alcuni abiti piuttosto che altri. Questo processo consente al soggetto di modificare durevolmente sé stesso inducendo un mutamento dei propri abiti. Qui sta l'essenza tanto dell'educazione intersoggettivamente ricevuta quanto dell'autoaffezione riflessiva con cui 'educiamo noi stessi'. Il linguaggio consente di istituire associazioni con rapidità molto superiore alla loro costituzione prelinguistica come abiti sensomotori. Per quanto anche le associazioni create su base linguistica (riflessiva) si giovino di un consolidamento nell'uso, come abiti, tuttavia il processo di formazione associativa mediato dal linguaggio è sia più accelerato che più stabile rispetto all'istituzione pratica di abiti sensomotori. Come osserva Lurija, mentre negli animali l'eliminazione di un rinforzo nella costituzione di una nuova associazione comporta la sua graduale estinzione, niente di tutto ciò sembra avvenire nella creazione di associazioni sulla base di regole e categorizzazioni linguistiche<sup>104</sup>.

L'accesso all'introspezione del linguaggio comporta due effetti massicci sul piano cognitivo. Da un lato l'accesso alla dimensione linguistica incrementa in modo vasto l'esposizione a stimoli e saperi altrui, estendendo la sfera delle possibilità d'esperienza a quanto esperito da tutti i parlanti (cultura). Dall'altro lato permette al soggetto di elaborare autonomamente contenuti ed esporsi volontariamente a stimoli e all'apprendimento di nuovi abiti.

Il mondo che percepiamo come agenti riflessivi adulti è un mondo dove abbiamo imparato a riconoscere immediatamente le unità di *significato* con cui

---

<sup>104</sup> A. R. Lurija, *The Role of Speech in The Regulation of Normal and Abnormal Behavior*, Liveright Publishing Corporation, New York, 1961, p. 45.

il linguaggio gioca: quando vediamo un aeroplano noi vediamo immediatamente un 'oggetto culturale', nel senso che i suoi predicati appartengono ad un comune intendere cosa un aeroplano è, nella nostra cultura. Se fossimo membri della tribù Yanomamo del bacino amazzonico non vedremmo l'aeroplano come aeroplano, anche se distingueremmo il medesimo insieme di sensazioni visive salienti. Rispetto al soggetto prelinguistico, il soggetto riflettente amplia a dismisura l'accesso a nuove associazioni, nuovi abiti e nuove conoscenze, autonomizza tale accesso e l'elaborazione della relativa informazione (che non ha bisogno di stimoli esterni per avvenire), e infine modifica la natura degli effetti di queste nuove associazioni, che possono venir *indirizzate coerentemente* a partire da un'*identità personale* meno contingente. Infatti il soggetto riflettente, essendo in grado di auto-organizzare le proprie conoscenze (classificazione, elaborazione) e di autodeterminare significativamente le proprie occasioni di nuova esperienza (pianificare, educarsi), può preservare un'*identità autonoma* in modo molto più efficace di un soggetto che dipende per le proprie occasioni di conoscenza essenzialmente da ciò che gli accade e dai mutamenti contingenti nell'ambiente circostante.

Va notato, di passaggio, come l'accesso alla dimensione linguistico-culturale, pur non modificando le potenzialità disposizionali (es.: istinti) né le facoltà discriminatorie sul piano sensibile (es.: acutezza della vista), incide sui modi di raggruppare le esperienze per affinità (somialianza) e di richiamarle. Ciò vale non solo, come sarebbe più intuitivo concedere, per l'esperienza di oggetti più manifestamente culturali (come l'aeroplano di cui sopra) ma anche per esperienze primarie come quella dei colori. Esistono a questo proposito numerosi esperimenti sul nesso tra categorizzazione verbale dei colori e loro raggruppamento per somialianza<sup>105</sup>.

Una lettura critica e comparata di quegli esperimenti, che qui non possiamo sviluppare, conduce alle seguenti conclusioni: 1) il linguaggio non crea, né distorce le facoltà di discriminazione percettiva; 2) il linguaggio tuttavia influisce sull'uso delle apprensioni percettive, assimilandone alcune, differenziandone altre, e fa ciò non come mera etichetta, ma in forma di abiti sensorio-motori più o meno esercitati; 3) le articolazioni linguistiche vanno intese come parti di una tradizione intersoggettiva, e come tali dipendono sia dalla condizione intersoggettiva che dall'esercitabilità ambientale.

In appendice a queste considerazioni, qui solo accennate, è opportuno svolgere un'osservazione circa il senso del 'linguaggio interiore' nella riflessione. Che l'interazione linguistica e l'apprendimento di una forma linguistica siano indispensabili per il raggiungimento dello statuto di soggetto riflettente

---

<sup>105</sup> P. Kay, B. Berlin, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press 1969; D. Roberson, I. Davies, J. Davidoff, "Color categories are not universal: replications and new evidence from a stone-age culture", in *The Journal of Experimental Psychology: General*, 129, 3, 2000, (pp. 369-98); P. Kay, T. Regier, "Resolving the question of color naming universals", in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, July 22, 100, 15, 2003, (pp. 9085-9089); T. Regier, P. Kay, S. Cook, "Focal colors are universal after all", in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102, 23, 2005, (pp. 8386-8391).

non sembra essere più una tesi controversa. Qualche dubbio può essere sollevato intorno a un secondo aspetto. Si potrebbe dubitare dell'indispensabilità delle articolazioni linguistiche nelle operazioni riflessive una volta acquisita la 'facoltà' della riflessione<sup>106</sup>. Una ragione a favore della dispensabilità post hoc del linguaggio per la riflessione potrebbe essere la constatazione introspettiva che la nostra verbalizzazione interiore non presenta quasi mai la continuità e articolazione proprie di una comunicazione pubblica. In effetti, quando riflettiamo, il nostro uso 'privato' del linguaggio pubblico è molto più frammentato, ellittico e implicito di quando siamo impegnati in dialoghi con altre persone. Un'osservazione di Lurija ci suggerisce però come interpretare tali peculiarità del 'dialogo interiore' rispetto a quello pubblico. Lo studioso russo dimostrò infatti sperimentalmente che i bambini ricorrono alla verbalizzazione esplicita solitaria (ad alta voce) quando sono posti di fronte a problemi di difficile soluzione; anche quando non si presenta una verbalizzazione esteriore, tuttavia, un elettromiogramma rileva attività fonatoria embrionale<sup>107</sup>.

Ora, noi abbiamo raramente bisogno di produrre una netta articolazione linguistica interiore, salvo che in presenza di problemi complessi e/o percettivamente assenti. Per dire, quando riflettiamo su come riparare una motocicletta, o come completare un puzzle, ne abbiamo gli elementi in presenza sensibile e perciò il contributo dell'esplicita articolazione linguistica può essere minimale, limitato a espressioni deittiche e connettivi. Possiamo dirci nel 'foro interiore', cose come: "questo va qua..., e quello là..., ma senno'..., no, non così..., ecco...". Sarebbe erroneo credere che questo linguaggio frammentario, inadeguato per una comunicazione a terzi, sia irrilevante. Tali abbozzi linguistici giocano un ruolo contestuale nel guidare la nostra ricerca di una soluzione, nel focalizzare l'attenzione e mantenere la concentrazione, talvolta anche nel rintracciare ipotesi, correzioni e passaggi precedenti. Nel quotidiano, nella misura in cui dobbiamo prenderci cura di azioni in contesti noti, il nostro linguaggio riflesso si riduce ad uno scheletro di poche semplici espressioni e di una pluralità di 'olofrasi' (termini deittici, interiezioni, imperativi, ecc.). Quando la nostra competenza riflessiva, dopo un prolungato addestramento con espressioni linguistiche, è matura, noi possiamo ricorrere ad articolazioni linguistiche in forme implicite, concise, ellittiche. Il linguaggio si semplifica non molto diversamente da come si semplifica la comunicazione quotidiana tra persone che vivono assieme e si conoscono da tempo.

### 3.6. Linguaggio, memoria e temporalità

A partire dagli studi inaugurali di Vygotski e Lurija, si è evidenziato ripetutamente come l'apprendimento del linguaggio risultasse cruciale per il richiamo volontario di esperienze passate<sup>108</sup>. La disponibilità di un linguaggio

<sup>106</sup> P. Carruthers, *Language, thought and consciousness*, cit., p. 41.

<sup>107</sup> A. R. Lurija, *The Role of Speech*, cit., p. 33-35.

<sup>108</sup> G. Simcock, H. Hayne, «Breaking the Barrier? Children Fail to Translate Their Preverbal Memories Into Language», *Psychological Science*, 13(3), 2002, (pp. 225-31); R. Fivush, K. Nelson, «Culture and Language in the Emergence of Autobiographical

appare importante anche per la transizione volontaria dalla memoria a breve termine a quella a lungo termine; se, ad esempio, si vuole mandare a mente un numero di telefono, ciò esige la ripetizione verbale del numero, ripetizione che funziona da *buffer* per la memorizzazione (la quale infatti fallisce in presenza di afasie che non permettano quel processo)<sup>109</sup>.

Naturalmente il linguaggio non è necessario alla *memoria* in quanto tale, giacché altrimenti non si potrebbe apprendere il linguaggio stesso in prima istanza. Memorie possono essere risvegliate da ogni genere di esperienza: posso percepire un gusto o profumo che percepivo nell'infanzia e, come con la *madeleine* di Proust, questo percepito può proiettarmi associativamente in luoghi, situazioni, sentimenti passati. Questa sorta di richiami mnemonici sono indifferenti alla disponibilità di segni linguistici, non essendo evocati da essi, ma da stimoli ambientali. Ma se, una volta percepita la *madeleine*, vogliamo *ricostruire* il passato da essa evocato, se vogliamo *ricercare* eventi che, al momento non sono presenti alla coscienza, allora dobbiamo ricorrere alla riflessione linguistica. La cosiddetta 'amnesia infantile', ovvero la fase dell'infanzia inaccessibile alla memoria per l'adulto, copre sempre gli anni in cui non vi è disponibilità di un linguaggio in cui elaborare le esperienze. Sul piano sperimentale si è inoltre verificato come soggetti bilingui (specificamente russo-anglofoni), se richiesti di richiamare specifiche esperienze autobiografiche, erano in grado di richiamare più esperienze del periodo della propria vita vissuto in Russia quando intervistati in russo e più esperienze del periodo anglofono quando intervistati in inglese<sup>110</sup>.

Atti ed eventi che sono stati esperiti coscientemente in termini già filtrati dalla categorizzazione linguistica possono essere portati alla luce soffermandosi riflessivamente su eventi a quelli associati e lasciando così emergere dettagli ulteriori ed eventi connessi, recuperando così fatti, volti, circostanze ed atmosfere che inizialmente non avremmo creduto di essere in grado di ricordare. Il processo di ordinamento temporale che costituisce la memoria autobiografica richiede sia un processo di recupero associativo indirizzato (un'intenzione ricostruttiva), sia una categorizzazione del tempo in una cornice diacronica di valore pubblico (scansioni temporali, date, eventi emblematici, ecc.).

L'articolazione del tempo in ritenzioni e protensioni costituisce un ordinamento, ma non porta alla luce passato e futuro in senso obiettivo. Il bambino prelinguistico, non diversamente da un animale, avverte l'esser-stato solo come coda del presente percettivo, e avverte l'a-venire solo come possibile implicazione del presente percettivo. A questo livello non si dà nulla come un

---

Memory», in *Psychological Review*, vol. 111, 2, 2004, (pp. 486–511); J. A. Lum, G. Gelgic, G. Conti-Ramsden, «Procedural and declarative memory in children with and without specific language impairment», in *International Journal of Language & Communication Disorders*, 45, 2010, (pp. 96–107); M. L. Howe, M. L. Courage, S. C. Edison, "When autobiographical memory begins", in *Developmental Review* 23, 2003, (pp. 471–494).

<sup>109</sup> S. Hale, *The Man Who Lost His Language*, cit., pp. 208-209.

<sup>110</sup> V. Marian, U. Neisser, "Language-dependent recall of autobiographical memories", in *Journal of Experimental Psychology: General*, 129(3), 2000, (pp. 361–368).

‘permanere nel passato’ o un ‘prospettarsi nel futuro’. L’infante, non diversamente dal nostro cane da compagnia, può avvertire stimoli ambientali che gli preannunciano un evento interessante (ad esempio la preparazione del pasto); ma nessuno dei due ha aspettative intorno a cosa mangerà domani, né ricorda cosa ha mangiato ieri. Il tempo obiettivo, dove esistono ieri e domani, emerge solo quando le nostre catene ritensive e protensive vengono utilizzate per raccontare, riassumere, spiegare ciò che è stato o ciò che sarà.

Il recupero volontario dei ricordi non segue la connessione immanente della temporalità primaria (ritenzioni-protensioni), che determina durata e ordinamento nel decorso percettivo. Noi non recuperiamo memorie riavvolgendo sequenzialmente il flusso delle esperienze da un evento cosciente in  $t^2$  ad un suo remoto antecedente in  $t^1$ . La rammemorazione fa uso di una pluralità di strategie, ma tutte poggiano su *associazioni semantiche* che connettono eventi temporalmente distanti: grazie all’esistenza di unità linguistiche siamo in grado di navigare la nostra memoria, balzando da un lato all’altro del nostro universo associativo in forza di percorsi semantici. In assenza di linguaggio, passando davanti al portone del mio asilo d’infanzia potrei essere proiettato verso immagini da lungo tempo sopite, ma questo non sarebbe ancora un ricordo collocabile nel passato. In presenza di linguaggio posso invece rievocare volontariamente quell’angolo di città, visualizzare il portone, rammentare immagini riposte, da collocarsi in quello specifico periodo, nel tempo oggettivo. Qui il riferimento a una cornice di tempo oggettivo, a un ideale ordinamento temporale, è cruciale.

Nel resoconto fornito da Susan Schaller<sup>111</sup> del tardo apprendimento del linguaggio da parte di un adulto culturalmente deprivato (Ildefonso) l’autrice nota come il linguaggio di quest’ultimo non pervenisse mai ad un dominio delle articolazioni temporali obiettive (settimane, mesi, anni). E Ildefonso in effetti non sarà mai in grado di rispondere a domande come “Cosa pensavi prima di imparare a parlare?”, mostrando una sorta di forma estrema di “amnesia infantile”<sup>112</sup>. Ildefonso non raggiungerà mai un dominio delle categorie linguistiche sufficiente a definire la propria esistenza in termini di memoria autobiografica, collocando episodi ed eventi in una temporalità obiettiva<sup>113</sup>.

L’intenzionalità mediata della riflessione è decisiva nell’afferrare la realtà come ‘totalità assente’. Vi è naturalmente un nocciolo minimo di ciò che giudichiamo essere ‘reale’ e che coincide con ciò che è sensibilmente presente. Tuttavia la realtà in cui viviamo come esseri autocoscienti (riflessivi) include molto più di questo: essa include la temporalità obiettiva e la totalità degli ‘altrove’ fisici. La caduta dell’impero romano come la mia infanzia, la cena di domani come i destini dell’umanità, il mobilio della stanza accanto come le eruzioni solari su Alfa Centauri, sono tutte entità costitutivamente assenti che però contribuiscono a dare forma a ciò che per me è il mondo reale. Il passato oggettivo è assente, ma la sua esistenza (come passato) è fondata nella costante

---

<sup>111</sup> S. Schaller, *A Man Without Words*, University of California Press 1995, p. 93 e p. 110.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 172.

generazione di ritenzioni, nella loro collocazione in una sequenza, investigabile riflessivamente, di eventi idealmente pubblici, e nella capacità di recuperarli volontariamente. Questo insieme di esperienze dirette ricostruibili è il terreno su cui l'idea generale di una temporalità oggettiva, cioè di una temporalità valida per ogni soggetto possibile, può crescere.

Un processo simile ha luogo nella costituzione del futuro oggettivo. Tuttavia lo spazio degli eventi futuri non si è ancora in un ordinamento esperienziale vincolato, come quello delle ritenzioni, ma si muove in una dimensione che include solo rappresentazioni opzionali, la cui costruzione non è necessariamente supportata da tracce, registrazioni, documenti o reperti. La sfera del futuro oggettivo include una certezza inamovibile e un' indefinita pluralità di variabili. La certezza inamovibile è che un futuro, quale che sia, ci sarà; la pluralità indefinita concerne le sue concrezioni possibili. Possiamo immaginare futuri umanamente insignificanti, ma immaginarli è già renderli possibili in senso astratto (in senso logico, non epistemico, tantomeno pratico).

La nostra esistenza di soggetti riflettenti coinvolge sempre necessariamente una visione del nostro passato e una sfera di progetti, speranze o aspettative relative al (nostro) futuro. Il mondo, come fusione del presente sensibile, del presente presunto (l'altrove), del passato e del futuro non è mai in linea di principio un oggetto, ma sempre un orizzonte prevalentemente 'assente' (o virtuale). Cionondimeno tale orizzonte, lungi dall'essere esperito come una finzione, non può non essere inteso se non come la *realtà* per antonomasia. Il mondo come orizzonte onnicomprensivo si palesa come correlato strutturale di una soggettività riflettente.

### 3.7. Lo statuto della coscienza mediata

Il Sé riflettente che emerge con l'acquisizione del linguaggio ha alcune caratteristiche fondamentali, che vanno soppesate prima di scorgerne le implicazioni. Parlare di identità personale per un soggetto prelinguistico, privo di riflessione, è problematico: esso ha inclinazioni e potenzialità specifiche, che, allo sguardo altrui, possono distinguerlo da altri soggetti, ma egli non *sa* di averle. Come oggetto nessun vivente permane perfettamente identico a sé stesso, giacché come corpo e comportamento esso cambia nel tempo. Ma come soggetto, per sé stesso, il soggetto prelinguistico ha solo la coscienza non tematica di propriocezioni, percezioni ambientali e atti, tutti fattori in costante mutamento. A questo livello è difficile nominare qualcosa come un'identità personale, che invece emerge chiaramente quando il soggetto diviene in grado di *identificare sé stesso* e di agire in modo da preservare *quel* 'sé stesso' che ha identificato. Nell'emergere di quest'autoidentificazione gioca un ruolo determinante il riconoscimento altrui, che, a partire dallo scambio segnico bidirezionale, mi pone come identico a me stesso agli occhi dell'altro. Io divengo me stesso per me stesso attraverso un processo in cui vengo identificato e riconosciuto dall'altro. Questo processo diviene poi un abito stabile, come capacità riflessiva, un abito in cui l'Altro (non un altro particolare, ma una sintesi

degli altri con cui interagiamo) viene 'introiettato', divenendo parte stabilmente definitoria di ciò che sono. Quando il processo di autoidentificazione riflessiva si è consolidato il soggetto non è più semplicemente un "ego anonimo fungente" nel senso di Husserl<sup>114</sup>, non è dunque più un mero 'centro d'atti intenzionali', un mero punto di vista da cui si dispiega il mondo. Mentre le sue forme intenzionali rimangono funzioni 'anonime', indipendenti dalla personalità, quando si giunge alla soggettività *pratica*, che orienta l'azione volontaria nel mondo, non si può parlare di 'anonimato', nel senso che ciò che io sono *per me stesso* (e ciò che voglio essere) sono determinanti essenziali delle mie azioni.

Con l'accesso alla dimensione riflessa ciò che prima si manifestava in forma di pulsioni o sensazioni immanenti si converte in *ragioni*. Mentre sul piano immediato (volizioni del primo ordine) la pulsione più intensa è senz'altro motivo per agire, con il passaggio nella sfera mediata la pulsione divenuta ragione esige di essere valutata alla luce di un sistema di ragioni, perlopiù latenti e richiamate riflessivamente per essere soppesate. Sul piano riflessivo non abbiamo più a che fare con motivazioni linearmente indotte da impulsi presenti, ma con sistemi di ragioni appartenenti alla nostra 'visione del mondo', dove memorie e progetti, promesse ed aspettative, impegni e speranze contribuiscono assieme a determinare le motivazioni per agire.

Con l'emergere della dimensione riflessiva nasce l'interiorità del Sé, come sfera non esposta direttamente agli eventi contingenti, ma protetta da un 'cuscinetto' contemplativo tra l'Io pubblico e la coscienza interiore. Noi facciamo costantemente e necessariamente la spola tra l'esteriorità dei nostri atti e l'interiorità del nostro giudizio su di essi. Nel processo di strutturazione del Sé riflessivo a venire alla luce non è soltanto un nuovo processo cognitivo, ma anche un nuovo livello motivazionale (valoriale), che coincide con ciò che è stato spesso chiamato *amor proprio* o *amor di sé*. Non accogliamo qui la celebre distinzione rousseauiana tra 'amor proprio', inteso come sentimento derivato dalla relazione con altri uomini e latore di ogni vizio, e 'amor di sé', come sentimento naturale, pre-razionale, latore di umanità e virtù<sup>115</sup>. Sul piano pre-razionale, prelinguistico, immediato non c'è propriamente alcun 'amor di sé' perché non c'è alcuna coscienza tematica di sé: ci può essere solo un prendere cura delle esigenze immanenti del proprio corpo, e ci può essere, come vedremo, un nucleo autoaffettivo legato all'attaccamento primario. Qualcosa come un *amor di sé* (che può includere atteggiamenti come 'commuoversi per le proprie sorti') compare solo nella dimensione della mente riflessa, in cui noi siamo sentimentalmente percepibili per noi stessi come un altro (siamo, per così dire, "il nostro eroe").

Tale 'amor di sé', che si esprime come *simpatizzare* con il mio 'me stesso' futuro e come *assumere la responsabilità* del mio 'me stesso' passato,

---

<sup>114</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, p. 29; E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien VIII, Springer, Dordrecht 2006, p. 2.

<sup>115</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 1968, parte II, p. 133-144.

è un fattore cruciale al contempo nella determinazione della mia identità personale e nel senso che attribuisco alla mia azione. All'amor di sé così inteso afferiscono tanto l'egoismo che l'altruismo, come atteggiamenti di fondo. L'animale non è più egoista di quanto sia altruista: il soggetto immediato segue di volta in volta le proprie inclinazioni, inclinazioni che poi noi possiamo leggere come 'lotta per la sopravvivenza individuale', come 'sacrificio di sé per il bene della specie', o altro. Per la mente preriflessiva c'è solo un punto di vista dell'agire e dunque non c'è spazio per scelte morali: non c'è nessun'altra prospettiva a disposizione e dunque non si pone nemmeno il problema di anteporre o posporre le istanze proprie a quelle altrui. Egoismo e altruismo invece sono disposizioni che si muovono sullo sfondo di un'ideale 'intercambiabilità' di me e degli altri come alter ego. Come vedremo meglio strada facendo, anche l'egoista è dipendente dallo sguardo altrui e da ragioni intersoggettivamente valide, anch'egli 'esiste per gli altri', che nel suo caso sono alter ego assiologicamente posposti al proprio ego.

## Capitolo 4. Struttura dell'agentività

Nei capitoli precedenti abbiamo ricostruito sommariamente i momenti principali di costituzione ontogenetica del Sé in quanto soggetto agente e riflettente. Partendo da una base di reattività motoria, come base del senso minimo dell'agire, e da una dimensione pulsionale, come base di un senso minimo del Sé, abbiamo visto come si proceda alla formazione di un Sé ecologico dotato di una certa coerenza e unitarietà intertemporale. La sensibilità per l'altro vivente, precocemente manifesta nella specie umana, consente l'instaurarsi di abiti di corrispondenza intersoggettiva sulla cui scorta si istituiscono forme linguistiche. Il dominio del linguaggio, come sistema di segni che valgono per sé e per gli altri, porta alla luce la coscienza riflessa, come coscienza di sé in quanto oggetto per un 'altro ideale'.

L'accesso all'autocoscienza riflessiva porta con sé la trasformazione simultanea di sé, della temporalità e del mondo-ambiente. Il soggetto inizia a identificare sé stesso, costituendosi in identità personale; la temporalità si dilata nelle sfere del passato obiettivo e del futuro obiettivo; il mondo-ambiente diviene mondo obiettivo, costituito come totalità estesa all'assente, al virtuale, al latente.

Ora, per completare il quadro dobbiamo vedere come si configura il sé personale in quanto agente.

### 4.1. Il Sé come agente immediato

L'agente immediato ci si è presentato in forma di reattività sensomotrice, a partire dalle risposte stereotipate proprie dei riflessi, e nella forma

dell'agentività minima che si struttura attorno al nesso ritenzionale-protensionale - cellula generativa di ogni associazione. Possiamo parlare a questo livello di *azioni* in senso pieno? Possiamo parlare di *intenzioni di agire*? Possiamo parlare di coscienza agente? Secondo Elisabeth Pacherie questa è la sfera in cui ritroviamo due livelli fondamentali dell'intenzionalità dell'agente, nominati rispettivamente come "intenzioni motorie" (*M-intentions*) e "intenzioni prossimali" (*P-intentions*). A questi due livelli l'autrice aggiunge un terzo livello, chiamato delle "intenzioni distali" (*D-intentions*), che nomina le intenzioni proprie del soggetto autocosciente, capace di riflessione.

Per *intenzioni prossimali* si intendono intenzioni che sono ancorate nella situazione percettiva corrente e che guidano l'azione cosciente nel presente<sup>116</sup>. Le *intenzioni motorie* sarebbero le intenzioni inconsce che guidano e controllano i dettagli dell'esecuzione di un'azione, e che sono dunque presupposte dalle intenzioni prossimali. L'uso del termine 'intenzioni' in questo secondo caso è però di dubbia opportunità, giacché parlare di 'intenzioni' per una dimensione posta per definizione come inconscia può sembrare una forzatura. Pacherie si sente legittimata a parlare di intenzioni a tutti e tre i livelli in quanto li concepisce tutti come guidati da *rappresentazioni motorie*, che presenterebbero gli oggetti "in un formato utile alla selezione immediata delle strutture motorie appropriate". Tali rappresentazioni rifletterebero "una conoscenza implicita delle limitazioni biomeccaniche e delle regole cinematiche e dinamiche che governano il sistema motorio". Le rappresentazioni motorie codificano "moti transitivi dove il fine dell'azione determina l'organizzazione globale della sequenza motoria"<sup>117</sup>. Tuttavia, una volta chiamate 'rappresentazioni motorie' ciò che accomuna tutti e tre i livelli intenzionali, Pacherie deve anche specificare che il formato rappresentazionale delle intenzioni motorie è incommensurabile con quello delle intenzioni di cui siamo consapevoli<sup>118</sup>. In sostanza, Pacherie segnala sia una *comunanza* che una *differenza* nei tre livelli intenzionali. La comunanza è data dalla base sensomotoria, che interviene tanto nei livelli motori precoscienti che negli atti consapevoli. La differenza è data dal fatto che nel caso delle intenzioni motorie abbiamo a che fare con 'rappresentazioni' in un senso diverso da quando le assimiliamo a immagini mentali, prefigurazioni, ecc. Come esaminato in altra sede, possiamo concordare con la comune base sensomotoria rilevata da Pacherie: gli abiti sensomotori costituiscono la base per le rappresentazioni immaginative, e dunque anche per quelle rappresentazioni di cui fa uso l'attività riflessa nelle prefigurazioni<sup>119</sup>.

Un aiuto per ripensare la dimensione precosciente, e non solo pre-tematica, della sfera intenzionale ci viene dalla nozione di "*arco intenzionale*" introdotta da Maurice Merleau-Ponty come correttivo al modello comportamentale dell'*arco riflesso*. Un 'arco riflesso' era concepito come la connessione diretta tra stimolo e risposta comportamentale, ed era interpretabile

---

<sup>116</sup> E. Pacherie, "The Phenomenology of Action: A Conceptual Framework", in *Cognition* 107, 1, 2008, p. 184.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>119</sup> A. Zhok, *Rappresentazione e realtà*, cit., pp. 81-112.

secondo un canone meccanicistico. Il modello stimolo-risposta interpretava il comportamento biologico secondo il modello balistico della causazione efficiente: stimoli appropriati ‘lanciano’ le relative reazioni corporee. Di contro la nozione di arco intenzionale è introdotta come qualcosa che può operare “sotto l’intelligenza come sotto la percezione”<sup>120</sup>, ma che implica un orientamento *funzionale* che non può essere ridotto al modello balistico. L’arco intenzionale è alle radici della sintesi multimodale che muove i nostri atti percettivi, ma è anche ciò che consente ad un insetto di sostituire nella locomozione una zampa sana ad una zampa che è stata tagliata<sup>121</sup>: questa dimensione telica non ha bisogno di far riferimento alla coscienza, ma non è neppure un meccanismo. Non c’è ragione di credere che l’arco intenzionale implichi la presenza di coscienza. Come Merleau-Ponty ricorda, lo stesso insetto che compensa ‘istintivamente’ l’arto mancante non lo compensa quando la zampa è solo legata e non tagliata, e ciò sembra un chiaro segno che nessuna ‘decisione’ di compensare stia avendo luogo. Ma l’arco intenzionale non può essere letto neppure come un meccanismo, perché non c’è nessun rigido programma motorio di rimpiazzo del moto di una zampa mancante con quello di una zampa sana: la locomozione compensa e si adatta continuamente a differenti condizioni ambientali e a differenti poteri corporei, e lo fa al fine di preservare la funzione deambulatoria. Questa è una forma di ‘telicità preconsca’ che non dipende da alcun specifico scopo. È importante sottolineare la pervasività del funzionamento di questa telicità preconsca, che vale per l’insetto che aggiusta il proprio moto corporeo alla perdita di un arto quanto per il giocatore di tennis che aggiusta il proprio moto corporeo per ribattere la pallina adeguatamente. Vi sono qui molte differenze ma anche un terreno comune, che ci induce a rilevare l’esistenza di un livello biologico di telicità che *non* implica coscienza fenomenica. In altri termini, dobbiamo concepire la coscienza fenomenica come qualcosa che viene ad esistenza sulla scorta di una struttura funzionale di ‘finalità inconscie’ che è già all’opera.

La telicità manifestata dalla locomozione di un artropodo non è finalit  nel senso ordinario, giacch  qui non c’  spazio per la connotazione di ‘desiderabilit  cosciente’ associata al fine. La nozione merleau-pontiana di ‘arco intenzionale’ fa riferimento all’accezione fenomenologica di ‘intenzionalit ’, che non   necessariamente connessa alla coscienza fenomenica. Intenzionalit  in questo senso   qualcosa che pu  dar conto dei caratteri pi  elementari del vivente: organismi biologici, a prescindere dalla consapevolezza, sono focalizzati sul, e rispondenti al, loro ambiente appreso come unit  correlata alla propria unit  organica. In questo senso l’arco intenzionale pu  essere inteso come una ‘funzionalit  biologica fondamentale’: non sarebbe scorretto concepirlo come una funzione generale il cui obiettivo implicito   la preservazione dell’unit  vivente dell’ente biologico<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1980, p. 191.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>122</sup> Per una discussione di questo livello preliminare alla volont  cosciente della telicit  biologica vedi A. Zhok, *Libert  e natura*, cit., § 6.4.3., in particolare p. 200sg.

I tratti che illustrano l'arco intenzionale precedono la coscienza fenomenica, possono sussistere in assenza di essa, ma non sono *separati* da essa, visto che possiamo modulare per apprendimento cosciente il funzionamento degli abiti sensomotori. Questa sfera telica preconsca è modellabile dalla coscienza. La coscienza fenomenica si presenta dunque come una dimensione che emerge dalla sfera telica preconsca, senza esservi riducibile.

Se si dà in sottofondo il suono di un violino nella stanza accanto o di un martello pneumatico in strada<sup>123</sup>, noi possiamo trascurarlo a lungo per poi notarlo d'un tratto. La nostra coscienza fenomenica ci dà accesso ad eventi sensibili che non hanno bisogno di venire *attivamente* conformati, o informati, da noi. Il violino o il trapano si profilano come fenomeni acustici ben formati che si dispiegavano prima che vi ponessimo attenzione. Siamo diventati coscienti di eventi sensibili con carattere di alterità indipendente, il cui senso e profilo sono recepiti passivamente, e non costruiti attivamente. Tuttavia è anche evidente che l'unitarietà e il senso di quegli eventi siano formati (preselezionati) in vista di 'interessi' corporei e biologici che ci concernono: che una vibrazione fisica sia (o non sia) appresa come un fenomeno acustico, che alcune onde elettromagnetiche siano (o non siano) apprese come un fenomeno visivo, ecc. segnala il loro essere selezionate-per-noi. Tale 'noi' non implica la coscienza attiva: possiamo dire che il nostro corpo e le sue disposizioni *danno forma* ai fenomeni prima che la nostra coscienza se ne appropri. Perciò tali fenomeni sono *indipendenti* dalla volontà soggettiva e dalle deliberazioni, pur essendo *condizionati* dalla nostra costituzione corporea e dalle sue inclinazioni.

Ora, se esaminiamo tale sfera di 'intenzionalità passiva', la sfera cioè di ciò che si dà alla percezione e alla prima reattività ambientale, possiamo discernere due tratti essenziali: un tratto *sintetico* e un tratto *telico* o anticipatore. Qualunque cosa trovi la sua strada per la coscienza è già sempre appresa come *unità* su di uno sfondo, ed è già sempre dotata di un *significato* apparente, intendendo per significato un orizzonte di possibili implicazioni. Questi due tratti, sintesi e telicità, spesso concepiti come tipici prodotti dell'attività della coscienza, appartengono di fatto a una sfera che precede e consente la coscienza e l'attività intenzionale. Sintesi e telicità si profilano come componenti preconsce, appartenenti al corpo vivente, che *confluiscono poi nell'intenzionalità cosciente e autocosciente*.

La sussistenza di una sorta di intenzionalità passiva, nominata come arco intenzionale da Merleau-Ponty, indica la possibilità di un informare la - o conformarsi alla - realtà esterna, in cui non vi è bisogno di coscienza fenomenica. Questo di nuovo non significa che la dimensione prepersonale sia separata dalla coscienza fenomenica, la quale emerge dall'intenzionalità passiva e retroagisce su di essa. L'attività esperta, frutto dell'apprendimento di abiti sensomotori, è innescata da appropriati percetti, concernenti gli stimoli ambientali e/o endogeni. La catena di comportamenti competenti è continuamente sotto il controllo della vigilanza sensibile, che può aggiornare la relativa informazione

---

<sup>123</sup> Cfr. N. Block, "On a confusion about a function of consciousness", in *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 1995, (pp. 227-287), p. 234sg.

e ricorrere a nuove varianti delle competenze sedimentate. Inoltre le ramificazioni di ciascuna competenza sono sempre in divenire: abiti e competenze sono telici e produttivi, non meccanici e predeterminati.

Con la vigilanza sensibile siamo passati al piano che Pacherie descrive col termine di ‘intenzioni prossimali’: intenzioni dettate dall’incontro tra spontaneità telica, abiti appresi e retroazione sensibile (interna ed esterna), ma esenti ancora da deliberazioni e prefigurazioni riflessive. L’apprendimento di abiti sensomotori, con la loro peculiare flessibilità, rappresenta il modo principale in cui la coscienza si appropria dei ‘meccanismi prepersonali’, asservendoli e modulandoli. Ma se la coscienza percettiva all’ambiente e la coscienza mimetica nell’apprendimento sociale possono dare forma a nuovi abiti sensomotori, ciò apre naturalmente la strada al modo in cui anche la coscienza riflessiva potrà modulare e modificare le competenze precedentemente disponibili. La riflessione, o l’apprendimento mediato di regole, infatti possono indurre a cambiare abiti e apprendere nuove competenze. Abiti e competenze acquisiti attraverso l’attività riflessiva retroagiranno poi sul piano dell’agentività immediata senza bisogno di poggiare continuamente sulla riflessione.

La nozione merleau-pontiana di ‘arco intenzionale’ e la sfera dell’intenzionalità motoria sono talvolta giocate con un intento riduttivo e critico nei confronti delle facoltà della coscienza riflessiva. Questa è ad esempio la posizione di Hubert Dreyfus, secondo cui il processo di acquisizione di competenze attraverso l’apprendimento esplicito di regole non va interpretato come un ‘automatizzarsi’ delle regole apprese. Egli scrive:

“Assumere che le regole che un tempo seguivamo consciamente divengano inconscie è come assumere che, quando finalmente impariamo ad andare in bicicletta, le rotelle laterali di cui avevamo bisogno inizialmente per muoverci debbano essere divenute invisibili”<sup>124</sup>.

Per Dreyfus non c’è niente di simile ad un trasferimento dell’apprendimento tematico (consapevole) in apprendimento implicito (abito). Egli ci invita a guardare alle regole coscienti come sostegni provvisori che ci aiutano a prendere confidenza con una pratica e a divenire sempre più coinvolti in una forma di comportamento specificamente adatto alla situazione. Una competenza sarebbe acquisita autenticamente solo quando ogni traccia di un distaccato apprendimento di regole è scomparsa, e quando l’agente tratta il compito in questione in un modo emozionalmente coinvolto. Ma Dreyfus va oltre:

“Sebbene molte forme di expertise passino attraverso uno stadio in cui si ha bisogno di ragioni per guidare l’azione, dopo molto coinvolgimento esperienziale il

---

<sup>124</sup> “To assume that the rules we once consciously followed become unconscious is like assuming that, when we finally learn to ride a bike, the training wheels that were required for us to be able to ride in the first place must have become invisible.” (H. L. Dreyfus, H.L., “Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise”, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 79, 2, 2005, (pp. 47-65), p. 46)

discente sviluppa un modo di far fronte al compito in cui le ragioni non giocano più alcun ruolo. Dopo aver risposto a qualcosa come un milione di specifiche posizioni sulla scacchiera nel processo di diventare un maestro di scacchi, il maestro davanti a una nuova posizione fa spontaneamente qualcosa di simile a ciò che ha funzionato in precedenza, e guarda un po', di solito funziona. In generale, invece di affidarci a regole e standard per decidere o giustificare le proprie azioni, l'esperto risponde immediatamente alla corrente situazione concreta. (...) Se la situazione non suscita un'immediata risposta intuitiva perché certi aspetti della situazione sono lievemente, ma fastidiosamente, differenti da ciò che ci metterebbe pienamente a nostro agio con una mossa specifica, il maestro di scacchi contempla le differenze, cercando una mossa che mantiene tutte le opzioni intuitivamente desiderabili riducendo il proprio senso di disagio. Questo tipo di deliberazione non fornisce ragioni. È utile precisamente perché sgombra la strada ad una risposta intuitiva immediata. Se nessuna risposta si presenta, tuttavia, la sola alternativa è una sorta di deliberazione razionale in cui si diventa distaccati e si guarda la situazione come un oggetto con tratti decontestualizzati e si ragiona su cosa fare. (...) Tali risposte, tuttavia, perdono la specificità situazionale dell'expertise e sono dunque inferiori alla risposta intuitiva di un esperto"<sup>125</sup>.

Persino con riferimento a una competenza culturalmente appresa come giocare a scacchi, che sembra compendiare le virtù della riflessione, Dreyfus sostiene che atti riflessivi (ragioni mediate) siano, nel migliore dei casi, forme inferiori per produrre un comportamento razionale. Tuttavia qualcosa manca nelle descrizioni che Dreyfus fornisce a supporto delle sue tesi. Il suo resoconto sembra implicare che nella riflessione vi sia una chiara separazione tra le operazioni mediate della mente (atti riflessivi) e la sfera immediata dell'intuizione; ma come abbiamo osservato l'intenzionalità mediata *fa uso* della sfera esperienziale di abiti e competenze, aggiungendo tratti propri. Inoltre, nel quadro di Dreyfus sembra che solo la sfera immediata conduca a soluzioni creative e intelligenti, mentre quella mediata sarebbe più un ostacolo che un aiuto.

---

<sup>125</sup> "[A]lthough many forms of expertise pass through a stage in which one needs reasons to guide action, after much involved experience, the learner develops a way of coping in which reasons play no role. After responding to an estimated million specific chess positions in the process of becoming a chess master, the master confronted with a new position, spontaneously does something similar to what has previously worked, and lo and behold, it usually works. In general, instead of relying on rules and standards to decide on or to justify her actions, the expert immediately responds to the current concrete situation. (...) [I]f the situation does not solicit an immediate intuitive response because certain aspects of the situation are slightly, yet disturbingly, different from what would make one completely comfortable with a specific move, the master chess player contemplates the differences, looking for a move that keeps all intuitively desirable options open while reducing his sense of uneasiness. This type of deliberation yields no reasons. It is useful precisely because it clears the way for an immediate intuitive response. If no response is forthcoming, however, the only alternative is a kind of rational deliberation in which one becomes detached and views the situation as an object with decontextualized features and then reasons out what to do. (...) Such responses, however, lose the situational specificity of expertise, and so are inferior to an expert's intuitive response." (H. L. Dreyfus, op. cit., p. 47)

In Dreyfus la prospettiva merleau-pontiana viene letta come enfaticizzazione del ruolo del vivente, cui pertiene uno scambio intrinsecamente intelligente e capace di innovazione con l'ambiente, attraverso atti percettivi e comportamento spontaneo. Come abbiamo avuto modo di notare altrove<sup>126</sup>, il confronto immediato con l'ambiente, dove competenze e abiti possono crescere e dispiegarsi, fornisce la base esperienziale per anticipazioni, inferenze, prefigurazioni: regole coscienti non potrebbero esistere in assenza di questo livello esperienziale. Entro questi limiti Dreyfus ha ragione nel sostenere che il 'dato' che incontriamo nell'immediato confronto ambientale non è un 'nudo dato', ma è già *significativo* anche in assenza di ragioni mediate (di concettualità). Tuttavia, egli va oltre, fino a negare sostanzialmente che la sfera mediata degli atti riflessivi fornisca *alcun* contributo essenziale all'attività intelligente. Persino in un gioco che è l'emblema del ruolo della riflessione, come gli scacchi, Dreyfus sembra pensare che gli atti mediati possano essere tutt'al più goffi o inefficaci sostituti dell'intelligenza naturale, intuitiva, che appartiene al confronto vivente della corporeità con il proprio ambiente.

Ora, è indubbio che nessun giocatore cerca di prefigurare tutte le conseguenze di tutte le mosse possibili. E nelle partite lampo, che rappresentano il paradigma del gioco degli scacchi nel resoconto di Dreyfus, la prefigurazione riflessiva può non aver proprio il tempo di avvenire: i giocatori possono semplicemente muovere 'istintivamente', cioè secondo le competenze acquisite e sedimentate. Ma se tale atteggiamento irriflesso fosse il modo ottimale per produrre mosse originali ed efficaci, allora i campionati del mondo di scacchi consisterebbero di partite lampo. Al contrario, i campioni di scacchi sono spesso piuttosto sprezzanti verso tali partite (Bobby Fischer era solito dire che "le partite lampo uccidono le tue idee"). Di fatto ogni grande giocatore deve avere confidenza con una moltitudine di partite modello, che gli consentono di interpretare rapidamente opportunità, posizioni e opzioni. Ma il gioco degli scacchi è molto più di questo: la riflessione, con il suo passo comparativamente lento, consente intuizioni che altrimenti semplicemente non sarebbero disponibili. Contrapporre riflessione e competenze sensomotorie (abiti) è insensato, non foss'altro perché il linguaggio che alimenta la riflessione è a sua volta un abito. Noi produciamo proferimenti linguistici, per noi stessi come per altri, con la stessa spontaneità e mancanza di 'meta-controllo' consapevole che caratterizza ogni altro abito: quando parliamo, infatti, non sappiamo da dove emergano le nostre parole e il loro ordine, esattamente come non abbiamo alcuna conoscenza preliminare di come reagiranno le nostre membra per ribattere efficacemente la palla giocando a tennis. L'uso linguistico (anche nella riflessione) è dotato di creatività così come lo sono gli altri abiti, se esercitati in situazioni propizie. L'abilità di oggettivare contenuti, identificarli e soppesarli è il contributo specifico della prassi linguistica. L'idea che Dreyfus ha delle ragioni mediate appare distorta o almeno molto parziale: l'analisi distaccata di opzioni alternative non è una forma inferiore per risolvere problemi ed esplorare nuove

---

<sup>126</sup> Si veda a questo proposito l'analisi della riflessione wittgensteiniana sul 'seguire una regola' in vista del problema della costituzione del significato: A. Zhok, *Rappresentazione e realtà*, cit., p. 161sg. e passim; A. Zhok, *L'etica del metodo. Saggio su Ludwig Wittgenstein*, Mimesis, Milano, 2001, p. 146sg.

opzioni. Al contrario, la riflessione può portare alla luce soluzioni e opzioni che a prima vista non avevano alcuna priorità nella scelta spontanea del soggetto. Va sottolineato che, secondo Dreyfus, persino il processo che ha luogo quando il giocatore di scacchi soppesa opzioni alternative per decidere la migliore “non fornisce ragioni” (*yield no reasons*). Questo significa che questo processo sarebbe estraneo alla sfera della ragione mediata, e sarebbe solo di pertinenza della sfera dell’acquisizione di competenze e delle relative intuizioni. Ma questa è una visione paradossale, dove la ragione mediata è concepita come separabile e di fatto separata, da abiti e competenze acquisite. Nonostante Dreyfus non sostenga esplicitamente l’esistenza di uno iato tra ragione mediata e abiti sensomotori immediati<sup>127</sup>, il suo resoconto manca di una genealogia delle funzioni ed è silente circa le qualità specifiche della ragione mediata, il che rende sostanzialmente inintelligibile il contributo cruciale della riflessione.

Giunti a questo punto, è opportuno andare a vedere più da vicino l’impatto della *ragione mediata* sulla natura dell’agentività.

#### 4.2. Il Sé come agente mediato

Come abbiamo visto, l’accesso alla dimensione linguistica e riflessiva trasforma il senso immanente e inarticolato, manifesto già sul piano percettivo e sensomotorio, in senso obiettivo ed articolato (significati), capace di presentificare l’assente, di ampliare qualitativamente la nostra coscienza temporale e di creare le condizioni per un’identità personale in senso forte. Questa articolazione dell’agire immediato in significati porta alla luce *unità d’azione*. Intendiamo per ‘unità d’azione’ qualunque decorso operativo diacronico, racchiuso tra un inizio ed una fine, i cui limiti sono definiti da articolazioni di significato. Per fissare provvisoriamente le idee possiamo concepire prima facie un’unità d’azione come un atto di cui è possibile *intendere* come tali un punto di partenza e un punto di completamento. Se vado a fare la spesa e *intendo* prendere una confettura che ho davanti, il moto del mio braccio dalla condizione di riposo fino all’afferramento della confettura rappresenta un’unità d’azione. Ma anche il ‘fare la spesa’ nel suo complesso è un’unità d’azione giacché può essere intesa come decorso operativo con un inizio e una fine. Invece il semplice avvio del moto del braccio nel prendere la confettura non è un’unità d’azione. Un medesimo moto può essere un’unità d’azione ed essere parte di un’unità d’azione più ampia.

Prima di soffermarci ulteriormente sulla nozione di unità d’azione è però necessario comprendere meglio il rapporto tra il nostro concetto ordinario di *azione* e l’idea di *intenzione* d’agire. Possiamo cercare di chiarificare questo punto discutendo le tesi sulla natura dell’azione proposte da Donald Davidson.

Secondo Davidson l’essere *inteso* non sembra essere un attributo necessario affinché qualcosa conti come un’azione:

---

<sup>127</sup> H. L. Dreyfus, op. cit., p. 49.

“[F]raintendere un segnale, malinterpretare un ordine, sottostimare un peso, o calcolare erroneamente una somma. Queste sono cose che, strettamente parlando, non possono essere fatte intenzionalmente. (...) [C]ionondimeno, esse sono azioni”<sup>128</sup>.

In secondo luogo, egli nota come neppure *sapere* cosa si sta facendo sia necessariamente condizione perché qualcosa sia considerato un'azione. Un uomo può star facendo intenzionalmente dieci copie carbone mentre scrive, e tuttavia egli può non *sapere* che di fatto sta riuscendo a farle. Un agente può non *sapere* nomi e posizioni dei muscoli coinvolti nel movimento del suo braccio e tuttavia possiamo dire che quel movimento è una sua azione<sup>129</sup>.

In terzo luogo, anche la definizione di cosa dovrebbe contare come azione *intenzionale* non è ovvia quanto sembra: si potrebbe essere inclini a dire che un'azione è intenzionale se è *causata* da un'intenzione. Ma ciò non è sufficiente: noi potremmo voler versare dell'acqua sulla tovaglia e questa intenzione potrebbe indurre la nostra mano a muoversi, rovesciando inavvertitamente una tazza di caffè. Qui versare il caffè è stato *causato* da una nostra intenzione, ma non lo diremmo perciò un atto intenzionale.

Neppure se aggiungiamo al caso precedente la clausola che il risultato dell'azione sia lo stesso prefigurato dalla nostra intenzione, ciò garantisce che quanto fatto sia un'azione intenzionale. Possiamo aver l'intenzione di insaporire uno stufato, quest'intenzione può farci cercare della salvia e mentre la cerchiamo possiamo far cadere foglie di salvia nello stufato. Qui abbiamo un'intenzione che causa un'azione e il cui contenuto prefigurato è lo stesso dell'azione, cionondimeno l'azione che descriviamo non rappresenta un'azione intenzionale, perché non ha prodotto i suoi effetti in un modo controllato dall'intenzione. Questo processo è chiamato da Davidson “catena causale deviante” (*wayward causal chain*)<sup>130</sup>.

Quando si tenta di circoscrivere esattamente cosa sia incluso, e cosa no, in una specifica azione ulteriori difficoltà sembrano sorgere; questo è il cuore di ciò che Davidson chiama “effetto fisarmonica” (*accordion effect*):

“Un uomo muove un dito, diciamo intenzionalmente, azionando così un interruttore, causando l'accensione di una luce, illuminando la stanza e allertando un malintenzionato. Quest'asserzione ha le seguenti implicazioni: l'uomo ha azionato l'interruttore, acceso la luce, illuminato la stanza, allertato il malintenzionato. Alcune di queste cose sono state fatte intenzionalmente, altre no; al di là del movimento del dito l'intenzione è irrilevante per le inferenze, e persino là è richiesta solo nel senso che i movimenti devono essere intenzionali sotto qualche descrizione. In breve, una volta che l'uomo ha fatto una cosa (mosso un dito), ciascuna conseguenza ci consegna un atto; un agente causa ciò che le sue azioni causano”<sup>131</sup>.

<sup>128</sup> D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p. 45.

<sup>129</sup> D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, cit., p. 50.

<sup>130</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 53. “A man moves his finger, let us say intentionally, thus flicking the switch, causing a light to come on, the room to be illuminated, and a prowler to be alerted. This statement has the following entailments: the man flicked the switch, turned on the light, illuminated the room, and alerted the prowler. Some of these things he did intentionally, some not; beyond the finger movement, intention is irrelevant to the inferences, and even

Qui Davidson ci mostra come lo stesso evento fisico (e la relativa catena causale) possono essere considerati come un'unica azione complessiva o come un'azione corporea più le sue conseguenze causali. Qui l'uomo ha mosso il dito con l'intenzione di azionare l'interruttore, accendere la luce e illuminare la stanza. Il moto corporeo, che Davidson chiama 'azione primitiva', è considerato come una condizione necessaria affinché azione vi sia. Azionare l'interruttore, accendere la luce e illuminare la stanza potrebbero tutte catturare legittimamente l'intenzione che spinge il dito dell'uomo a muoversi. Quanto ad 'allertare il malintenzionato', è improbabile che l'abbia fatto intenzionalmente, ma la sua azione può ancora essere descritta sensatamente in questi termini. Possiamo descrivere la stessa azione dicendo che l'agente ha acceso la luce e che la sua azione ha avuto la conseguenza di allertare il malintenzionato, ma possiamo anche dire senza sbagliare che egli "ha allertato il malintenzionato".

Il punto di sbocco della discussione di Davidson è che un'azione è semplicemente qualunque atto quando, *sotto una qualche descrizione*, esso può essere considerato intenzionale:

“[Un] uomo è l'agente di un atto se ciò che fa può essere descritto sotto una prospettiva che lo rende intenzionale. (...) [Una] persona è l'agente di un evento se e solo se c'è una descrizione di ciò che ha fatto che rende vera una proposizione che dice che lo ha fatto intenzionalmente”<sup>132</sup>.

Ciò risolve il problema iniziale di considerare gli errori come azioni: anche se fraintendere una parola non è qualcosa che può essere fatto intenzionalmente, può essere considerato un'azione perché l'azione primitiva di leggere la parola è intenzionale, anche se poi va fuori strada.

C'è tuttavia qualcosa di strano nel resoconto davidsoniano. Davidson sembra fornire una definizione unilateralmente *in terza persona* di ciò che può contare come un'azione. Sembra che ad istituire un'azione sia senz'altro un giudizio esterno di intenzionalità su alcuni aspetti di una classe di eventi (atti corporei). Secondo questa prospettiva sembra che il fatto che un mio moto corporeo sia un'azione dipenda senz'altro dalla valutazione esterna di cosa ho fatto. Ciò crea però una tensione nel resoconto di Davidson, giacché l'attributo di "essere intenzionale" è qualcosa che fa riferimento *necessariamente* ad una prospettiva in prima persona: quando un atto è "descritto sotto una prospettiva che lo rende intenzionale" quella prospettiva è quella dell'agente stesso.

---

there it is required only in the sense that the movements must be intentional under some description. In brief, once he has done one thing (move a finger), each consequence presents us with a deed; an agent causes what his actions cause.”

<sup>132</sup> D. Davidson, op. cit., p. 46. “[A] man is the agent of an act if what he does can be described under an aspect that makes it intentional. (...) [A] person is the agent of an event if and only if there is a description of what he did that makes true a sentence that says he did it intentionally.”

Ora, tralasciando l'opzione (discussa altrove)<sup>133</sup> che l'intenzione - la volontà di agire - sia un epifenomeno privo di poteri causali, per comprendere il quadro dell'agire che emerge dalle analisi davidsoniane bisogna intendere meglio il rapporto tra intenzione e azione. Nella cornice proposta da Davidson sembra che l'essenza dell'agire sia integralmente delegata a *tarde razionalizzazioni*, ovvero ad espressioni proposizionali di credenze e desideri che "mettono l'azione in una luce favorevole, forniscono un resoconto delle ragioni che l'agente ha per agire e ci permette di ricostruire l'intenzione con cui ha agito"<sup>134</sup>. Non è chiaro se Davidson intenda sempre tali razionalizzazioni come operazioni a posteriori, ma questa ci appare come l'interpretazione più coerente di quanto dice.

Proviamo a prendere in considerazione le osservazioni di Davidson collocandole in una cornice differente. La prima cosa da osservare concerne la considerazione degli errori come azioni. Davidson ha ragione a dire che fraintendere una scritta o calcolare erroneamente una somma sono azioni, anche se, per definizione, non possono essere svolte intenzionalmente, ma il punto è che fraintendere una scritta è un sottocaso del *leggere*, così come calcolare erroneamente una somma è un'istanza del *calcolare*, e tanto leggere che calcolare sono atti svolti intenzionalmente: ciò che non è fatto intenzionalmente è solo ottenere il risultato sbagliato. Questo significa che alcuni atti possono essere intenzionali anche se non anticipano efficacemente il loro esito reale. Questo però *non* significa che qualcosa può contare come azione intenzionale a prescindere da una qualche coerenza tra intenzione e realizzazione. Noi non diremmo che una scimmia, che abbia accidentalmente premuto i tasti giusti di una calcolatrice, abbia 'calcolato erroneamente'. Concederemmo che la scimmia ha eseguito un'azione solo nella misura in cui vi riconosciamo qualche intenzione, e attribuiremmo un'intenzione nella misura in cui abbiamo ragioni per credere che l'agente sia in controllo del proprio comportamento (vigili e governi i propri abiti). Ciò conduce ad un'ulteriore osservazione. Davidson osservava correttamente che possiamo riconoscere intenzionalità ad un atto anche se l'agente non sapeva in anticipo quale sarebbe stato l'esito della sua azione, e anche se non conosceva molti particolari impliciti in ciò che stava facendo. Ciò è vero, ma con qualche importante precisazione. Perché un'azione intenzionale esista, non è necessaria una prefigurazione dettagliata dell'esito particolare dei nostri atti. Ma ciò non significa che una coscienza anticipatrice dell'esito sia irrilevante. Un'intenzione ha un contenuto in qualche misura *determinato* ogni qual volta è in grado di restringere lo spazio dei possibili, mentre prevedere un esito preciso nei dettagli sarebbe solo un ideale caso limite di perfetta determinazione. Quando prendo intenzionalmente una mela ci sono innumerevoli implicazioni di quell'atto, effetti collaterali e sotto-fattori coinvolti nella mia azione, di cui non so, né mai saprò, nulla. Cionondimeno la mia azione è intenzionale perché governa un abito che mi mette in

<sup>133</sup> A. Zhok, *Libertà e natura*, cit., p. 53sg.

<sup>134</sup> D. Davidson, op. cit., p. 71. "[P]ut the action in a favourable light, provide an account of the reasons the agent had in acting, and allow us to reconstruct the intention with which he acted."

grado di cambiare la distribuzione delle possibilità future: dopo il mio atto alcune cose saranno più probabili, altre non saranno più possibili, e agendo avevo *fondate ragioni di aspettarmi certi mutamenti qualificati*. Ciò è sufficiente per considerare intenzionale il mio atto, anche se l'immensa vastità di ciò che ignoro dentro e intorno ad esso non può essere negata.

Ora siamo in una posizione adeguata per reinterpretare i resoconti di Davidson sulle "catene causali devianti" e l'"effetto fisarmonica". La concepiibilità di catene causali devianti mostra che un resoconto di azione che pensi l'intenzione come mera causa è inadeguato: possiamo avere intenzioni che causano la realizzazione dei risultati prefigurati, e tuttavia la nostra azione può non essere intenzionale. Di fatto, in presenza di una catena causale deviante noi neghiamo che la nostra azione sia intenzionale perché siamo incapaci di esercitare *controllo* sul suo modo di svilupparsi (e tale controllo implica efficacia causale). Affinché un nostro moto corporeo sia considerato un'azione intenzionale non è necessario che un'intenzione deliberata sia alla sua origine: la nostra azione è intenzionale anche se un'attività motivata su base abituale, o da stimoli esogeni, viene corretta ed indirizzata efficacemente nel suo svolgimento. Come abbiamo mostrato altrove in dettaglio<sup>135</sup>, la volontà è una *causa formale*, che non va letta come un 'propellente' dell'azione: un comportamento è intenzionale – è cioè un'azione che esprime la mia volontà – se viene modellato, indirizzato, eventualmente bloccato, sulla scorta di una visione delle sue plausibili implicazioni.

Questo ci porta infine ad un cambiamento di prospettiva sul carattere dell'agentività e dell'intenzione. Davidson ha ragione nel sottolineare che anche le nostre descrizioni e ridescrizioni dall'esterno di cosa sia intenzionale e cosa no nei nostri atti contribuiscono a determinare l'agentività. Pensiamo all'effetto fisarmonica. Come Davidson osserva, l'effetto fisarmonica pertiene solo alle descrizioni dell'agentività: "Se Jones vibra la mazza che colpisce una palla che urta e infrange una finestra, allora Jones non ha solo colpito la palla, ma anche rotto la finestra"<sup>136</sup>. Ma noi non diremmo che la mazza ha rotto la finestra. La variabilità di estensione di ciò che conta come un'azione è dovuta alla nostra considerazione implicita di quanto si estende la nostra conoscenza pratica (competenze e abiti) delle conseguenze di un gesto. Noi assumiamo che, se qualcuno è in grado di vibrare una mazza e colpire una palla, è in grado di sapere che una palla così accelerata può rompere una finestra. Ed è perciò che possiamo estendere la nostra descrizione della sua azione dal vibrare il colpo all'infrangersi della finestra: c'erano elementi cognitivi per attribuirvi responsabilità. Se avessimo a che fare con un cane che, giocando, mette in moto accidentalmente un lanciatore automatico di palline da tennis, rompendo così una finestra, difficilmente diremmo che il cane ha rotto la finestra. Se, accendendo la luce, abbiamo allertato un malintenzionato, che fuggendo ha urtato una vecchietta, rompendole un braccio, non diremmo che azionando l'interruttore abbiamo rotto il braccio della vecchietta. Pur ritenendo che tanto

<sup>135</sup> A. Zhok, *Libertà e natura*, cit., cap. IV.

<sup>136</sup> D. Davidson, op. cit., p. 54. "If Jones intentionally swings a bat that strikes a ball that hits and breaks a window, then Jones not only struck the ball but also broke the window."

il cane quanto noi stessi siamo agenti delle nostre azioni, escludiamo che entrambi, nelle circostanze date, fossimo nella posizione per sapere quale fosse la portata delle relative catene causali.

Queste considerazioni sfociano in due conclusioni che giocheranno un ruolo rilevante nel prosieguo.

Il primo punto da sottolineare riguarda la relazione tra le descrizioni delle nostre azioni e l'efficacia della sfera intenzionale. L'estensione delle catene causali che di principio possiamo governare dipende dalla nostra conoscenza pratica in prima persona, cioè, dal nostro governo di abiti e competenze e dal livello di consapevolezza di quegli abiti e competenze. Questa estensione muta nel tempo ed è parte della storia della nostra coscienza. La nostra agentività cambia e cresce nel tempo e attraverso l'esperienza, giacché i nostri poteri cambiano, come cambia la nostra consapevolezza di ciò che può essere in nostro potere. Ciò vale, è bene sottolinearlo, in prima persona: cosa sia una mia azione dipende dunque anche da una valutazione dei miei poteri e dei nessi causali nel mondo così come appaiono a me. Esattamente lo stesso atto fisico può essere un'azione del tutto diversa a seconda di tale valutazione. Quando qualcuno deve stabilire se *io* sono davvero l'agente di una certa azione egli deve assumere certe forme di consapevolezza e competenza da parte mia.

Quanto si estenda un'azione è dunque un giudizio mobile. Ciò implica che le azioni possono mutare *retrospettivamente* di forma e senso perché il loro *significato* può cambiare, e le azioni sono definite essenzialmente dal loro significato (dal modo di essere intese). Peraltro reinterpretare un mio atto passato può anche cambiare il mio comportamento futuro: posso riflettere sui miei atti, deprecarli, sentire rimorso e pentirmi, così che gli aspetti rilevanti di un progetto che sto portando avanti possano subire una metamorfosi; alcuni tratti diventano più salienti, altri trascurabili; le mie aspettative e i miei progetti mutano. Questo significa che *il senso e l'estensione di un'azione*, proprio perché radicati nell'intenzione dell'agente, sono soggetti a mutamenti al mutare della nostra interpretazione delle sue intenzioni e della loro portata. Nelle nostre azioni ci sono effetti prossimali altamente prevedibili ed effetti remoti opzionali, di cui non saremo mai imputabili in senso giuridico, ma che tuttavia pertengono all'unità di senso della nostra azione. Giulio Cesare passando il Rubicone mise fine alla Repubblica e avviò la fase dell'Impero. Karl Marx con le sue opere promosse il sindacalismo rivoluzionario e la Rivoluzione Sovietica. Che i loro atti fisici, nel presente in cui accadevano, avessero *quell'*unità d'azione a lungo termine è un'opzione che eccedeva fatalmente il futuro prefigurabile dell'atto. E tuttavia sono esiti che potevano appartenere in senso largo alle intenzioni dei loro autori, essendo compatibili e coerenti con quanto esplicitamente inteso. Il senso di ogni azione si presenta sempre nella forma di una *storia*. Ciò implica che l'intenzione che definisce l'azione non solo *emerge* da un contesto di validità intersoggettiva (implicita nella natura stessa dei significati), ma è anche *affidata* in parte rilevante al riconoscimento intersoggettivo, che può in ultima istanza stabilire *cosa ho realmente* fatto. In certa misura io so chi sono e cosa voglio, come autorità ultima circa le mie intenzioni, ma al tempo stesso chi sono e cosa voglio è codeterminato dallo sguardo altrui che conferma o smentisce la portata e le implicazioni di ciò che ho fatto.

Un secondo punto qualificante concerne la strutturazione futura dell'azione. Come osservato, nella sfera della ragione mediata noi abbiamo accesso a ciò che riteniamo essere il passato oggettivo e il futuro oggettivo: iniziamo a concepire i nostri atti come eventi presenti su di un vasto sfondo intertemporale dove ci prendiamo cura del nostro passato e produciamo progetti futuri. A questo livello noi coltiviamo i nostri ricordi e leggiamo la significatività delle nostre azioni alla luce del nostro futuro potenziale. La nostra azione appare così inclusa in una visione ramificata della nostra vita e del nostro mondo in divenire, e ciò contribuisce in modo decisivo al conferimento di senso dei nostri atti<sup>137</sup>. Gli atti immediati e le intenzioni prossimali tendono a derivare il proprio senso da finalità più ampie e meno determinate, da intenzioni distali.

La ragione mediata può portare alla luce piani e progetti che hanno la caratteristica stabilità degli abiti: una volta formulato un piano, esso conserva la propria validità e capacità di indirizzo a meno che noi non lo cancelliamo o modifichiamo coscientemente<sup>138</sup>. Questo è un tratto essenziale nel conferimento di una struttura stabile alle nostre vite: la nostra attenzione corrente può essere assorbita da una varietà di occorrenze mutevoli, mentre gli impegni ed indirizzi che sono parte dei nostri progetti rimangono tacitamente validi ed efficaci. Questo significa che noi possiamo prendere ora la decisione di svolgere un'azione in uno specifico momento futuro, possiamo lasciarla quiescente, senza ritornarvi sopra per lungo tempo, e poi possiamo eseguirla in modo conforme alla decisione pregressa, senza procedere ad alcuna ulteriore riflessione<sup>139</sup>. Azioni così strutturate, che chiamiamo *piani*, possono avere l'apparenza esterna di abiti irriflessi, poiché nel momento dell'esecuzione non si procede ad ulteriori deliberazioni, ma si tratta di intenzioni create attraverso deliberazioni che poggiano poi su abiti. Questa stabilità 'per default' dei piani conferisce ad essi un ruolo cruciale per la nostra identità. I piani sono essenziali nel fare di noi esistenze intertemporali che vanno al di là dell'agire nell'istante presente<sup>140</sup>. Nella nostra esistenza esistono decisioni che formuliamo ad hoc, decisioni che riprendiamo e riformuliamo, ma anche molte decisioni che prendiamo semplicemente una volta e che poi continuano a fungere, rappresentando la base per ogni ulteriore decisione. Ciò conduce al tipico carattere gerarchico<sup>141</sup>, ramificato delle intenzioni nella nostra esistenza: le intenzioni esprimono finalità, ma intenzioni pregresse possono spesso predecidere le finalità sulla cui base verranno definite intenzioni ulteriori, più dettagliate, in una struttura gerarchica. Questo è particolarmente significativo se pensiamo che una delle caratteristiche fondamentali dei piani (e a maggior ragione di quei piani massimamente comprensivi che chiamiamo 'progetti di vita'), è la loro costitutiva *incompletezza*. Nessun piano, nessuna intenzione, per quanto particolare, può definire anticipatamente tutto ciò che andrà a succedere. Come

---

<sup>137</sup> J. Raz, *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 292sg.

<sup>138</sup> M. E. Bratman, *Intention, Plans, and Practical Reason*, CSLI Publications, Stanford, 1999, p. 65-66.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 29.

per gli abiti, anche per intenzioni e piani gli adattamenti sulla base di varianti contingenti sono consuete<sup>142</sup>. Intenzioni relative al perseguimento di un fine lasciano spesso indeterminato il modo specifico in cui il fine verrà perseguito, e in parte tale indeterminatezza è comunque inevitabile, non potendosi anticipare compiutamente le condizioni in cui ci si troverà ad operare.

C'è poi un secondo senso, di particolare interesse, nell'essere 'incompleto' di intenzioni, piani e progetti: ciascuna finalità è conclusione, ma anche sempre necessariamente apertura ad ulteriori sviluppi. Nessuna azione è intesa come ultimativa, nessun compimento di azione è inteso come *il* fine definitivo. Tutte le azioni sono teliche, ma nessun fine implica l'assoluta chiusura di senso del processo. L'azione dotata di senso è essenzialmente spinta e guidata da 'fini' che non coincidono senza resti con 'stati di cose raggiunti': essi hanno piuttosto il carattere essenziale di qualcosa come 'valori', 'tipi' di azioni ed esiti che aprono a 'tipi' di possibilità. Se teniamo in mente che la dimensione telica è la dimensione più fondamentale dell'agentività e che è quella che consente controlli e correzioni sui nostri atti volontari, possiamo apprezzare il peso della questione: ciò che essenzialmente definisce azione e agentività *non* appartiene per essenza alla sfera dei fatti spaziotemporali, ma costitutivamente li trascende.

---

<sup>142</sup> Ibidem, p. 3.

## Parte II. Identificazione del soggetto morale

Finora abbiamo considerato quali fattori concorrono processualmente alla costituzione del Sé; nel prosieguo dobbiamo porci un problema differente, ovvero quello dell'indirizzo di questo processo, del suo *télos*. Nel processo di maturazione organica di un individuo troviamo una pluralità di fattori che convergono nel rendere il vivente capace di affrontare con successo il proprio ambiente. Ma dal momento in cui si costituisce il Sé come soggetto riflettente, l'ambiente in cui esso si colloca non è più prevalentemente quello naturale, ma quello intersoggettivo. Il Sé come persona autocosciente matura in un ambiente *normativo* rappresentato da altri soggetti, che lo riconoscono come *Sé normale*.

Ogni qualvolta ci rivolgiamo a un soggetto che non conosciamo, o quando riteniamo che la nostra azione verrà valutata da sconosciuti, noi assumiamo tacitamente le caratteristiche di un Sé normale, idealizzato e anonimo. È difficile sopravvalutare il peso di questo tacito *Sé normale*, che eleggiamo implicitamente a nostra aspettativa di umanità, a nostro riconoscitore ideale, a nostro esemplare compagno di qualunque comunità o società possibile. Tale normalità è la cornice entro cui supponiamo possa muoversi la nostra iniziativa, la nostra ragione, la nostra intenzionalità.

Qui la nostra prima inclinazione potrebbe essere di ritenere che questo Sé normale altro non sia che il frutto contingente dell'opinione media, dunque della nostra società, storia, antropologia. Tuttavia, non è empiricamente vero che la nostra idea di Sé normale derivi da una sorta di astrazione statistica. Mentre è vero che il nostro tasso di tolleranza verso comportamenti 'eccentrici' può dipendere dalla tipologia media delle persone incontrate, l'idea di Sé normale non fa una semplice media delle caratteristiche delle persone incontrate. Se così fosse, chi lavora a stretto contatto con casi psichiatrici, anziani o bambini dovrebbe avere aspettative molto eccentriche, circa cosa è legittimo attendersi come personalità normale. Inoltre, ogni nuova conoscenza di un Sé empirico potrebbe minacciare o destabilizzare la nostra idea del Sé.

Di fatto, il Sé normale cui ci riferiamo implicitamente, quale che sia la sua origine, non ha per noi mero valore fattuale, ma ha valore *normativo*: è qualcosa che perseguiamo come modello in prima persona, cui concediamo riconoscimento in seconda persona, e che concepiamo come parametro in terza persona. Il modo più semplice per esplorare in maniera perspicua questo carattere normativo del nostro concetto di Sé normale è esplorarne le situazioni difettive, dove riconosciamo anomalie, infrazioni, squilibri nelle manifestazioni del Sé. Ciò può essere ottenuto indagando criticamente alcune manifestazioni esemplari di istanze psicopatologiche. In altri termini, il nostro giudizio di anomalia psicopatologica ci può aiutare a far luce sul senso normativo e valoriale che adottiamo tacitamente nella nostra concezione del Sé (o dell'Io) normale.

Non tutte le forme di anomalia psicopatologica sono egualmente utili nel definire i limiti di validità del Sé. Specificamente rilevanti sono le forme psicopatologiche in cui si perviene ad un collasso della stessa identità personale – è il caso delle psicosi – e le forme in cui vengono riconosciuti squilibri macroscopici della personalità – è il caso di gran parte delle affezioni note

come “disordini della personalità”. Per noi l’interesse di queste osservazioni non verte su eventuali conclusioni di merito in materia psicopatologica. Non ci interesseremo, se non a fini illustrativi, di questioni di eziologia o terapia. Il nucleo fondamentale di interesse concerne invece l’esibizione del carattere *non arbitrario* della nostra concezione di Sé normale, in quanto ideale normativo implicito nel processo di maturazione dell’identità personale.

Esiste un’estesa discussione intorno al concetto di normalità e anormalità in ambito psicopatologico<sup>143</sup>. Negli anni ’60, nella scia del testo di Thomas Szasz *The Myth of Mental Illness*<sup>144</sup>, emerse una critica serrata all’idea stessa che di ‘malattia mentale’ fosse legittimo parlare. Dopo tutto nelle patologie mentali di norma non sono rilevabili né lesioni cerebrali, né agenti patogeni, nessuna delle componenti che tradizionalmente identificano una malattia nell’ordinario senso fisiologico del termine. Secondo Szasz parlare di ‘malattia’ o ‘patologia’ in questi casi era un abuso terminologico, che estendeva al mentale un giudizio nato sul piano fisico. Tale abuso terminologico aveva inoltre conseguenze pratiche dannose in quanto sottraeva libertà e autonomia al ‘paziente’, tendendo così a medicalizzarne il disagio. Le tesi di Szasz furono all’origine di quel movimento noto come ‘anti-psichiatria’, cui possono essere ascritti autori come Ronald D. Laing, Franco Basaglia, Theodore Lidz, Silvano Arieti, e, sul piano più schiettamente filosofico, Michel Foucault con la sua *Storia della follia*. Il movimento antipsichiatrico giocò un ruolo di grande importanza nel problematizzare il giudizio di anormalità mentale e nel denunciare l’utilizzo talora scientificamente vago, strumentale o politico. Divenne di pubblico dominio come l’utilizzo dello stigma di ‘malato mentale’ coprisse talvolta semplicemente comportamenti politicamente sgraditi o anche solo socialmente eccentrici.

Nella sua forma più radicale questa prospettiva, che tendeva a concepire i giudizi di patologia mentale come essenzialmente sociopolitici, e in ultima istanza convenzionali, era destinata ad esaurire presto il suo impulso teorico. Per quanto trattamenti, terapie e istituzioni psichiatriche siano mutate e continuino a mutare, il giudizio che discrimina tra normalità ed anormalità mentale continua ad emergere prepotentemente, insieme alla necessità di prendere posizione verso quella vasta molteplicità di comportamenti ‘eccentrici’ che appaiono come compulsivi e non come deliberati.

Tuttavia la resilienza della nozione di ‘malattia mentale’ indica soltanto la presenza di un nocciolo intuitivo, non garantisce di per sé la validità di un concetto unitario. In tempi più recenti si è cercato di produrre un’idea di malattia mentale che fosse ‘purificata’ da (pre)giudizi sociali, ad esempio declinandola in termini di ‘disfunzione’, dove la disfunzionalità sarebbe

---

<sup>143</sup> Cfr. E. Kingma, “Naturalist Accounts of Mental Disorder”, in *The Oxford Handbook of Philosophy And Psychiatry*, a cura di Fulford et al., Oxford University Press, 2013, (pp. 363-384); D. Bolton, “What is a Mental illness”, in *The Oxford Handbook Of Philosophy And Psychiatry*, op. cit., (pp. 434-450).

<sup>144</sup> Th. Szasz, *The Myth of Mental Illness*, Harper & Row, 1961.

l'allontanamento da un funzionamento normale inteso in modo statistico<sup>145</sup>. Ma tale visione di una normalità mentale come semplice media statistica è confusa e in ultima istanza inadeguata. Innanzitutto non è chiaro su quale insieme tale media dovrebbe essere valutata. È infatti palese che l'insieme su cui tale media è considerata non può essere senz'altro la specie *Homo Sapiens*, giacché vi sono differenze comportamentali macroscopiche date dall'età, dal sesso, e anche dall'esposizione a certe stimolazioni culturali piuttosto che ad altre. Ciò che è normale per un bambino di sei anni non necessariamente è normale per un adulto, o per un vecchio; ciò che è normale per una donna non necessariamente lo è per un uomo; ciò che è normale nello sviluppo di un indigeno analfabeta di un villaggio amazzonico non necessariamente è normale nello sviluppo di un cittadino berlinese, ecc. Inoltre non tutte le eccentricità rispetto alla norma vengono percepite come disfunzioni: una persona con una memoria iconica perfetta o una straordinaria inventiva è al di fuori della norma, ma certo non viene identificata come patologica. Di fatto è impossibile definire una nozione di patologia mentale senza concepire già nella normalità anche un aspetto normativo, o almeno valoriale. Qualcosa è 'mentalmente disfunzionale' sulla base di una o più funzioni riconosciute come 'di valore', e nella misura in cui il valore incarnato da quella/e funzione/i non appare realizzato. Una considerazione esente da giudizi di valore della patologia mentale non è percorribile.

Una direzione di approfondimento di questa prospettiva è stata tentata concependo l'idea di funzionalità in termini evuzionisti: sarebbe funzionale ciò che favorisce la riproduzione e dunque sarebbe disfunzionale (e in questo senso patologico) ciò che la ostacola<sup>146</sup>. Sul piano psicopatologico dunque sarebbe patologia mentale tutto ciò che risulta disfunzionale rispetto alle finalità riproduttive della specie biologica. Questa prospettiva ha in sé aspetti di plausibilità, ma appare troppo vaga per riuscire a determinare concretamente cosa entri o meno nella sfera della malattia mentale. Da un lato, come dimostrato da S. J. Gould, per ogni tratto presente in una specie, e qui nella fattispecie per ogni tratto mentale o comportamentale, possiamo sempre trovare una qualche storia evuzionistica che ne giustifichi l'esistenza: è sempre possibile escogitare una storia naturale congetturale che faccia apparire un certo tratto come adattivo, giacché i vincoli fattuali di questi resoconti retrospettivi sono flebili. Ma se è così, il contributo di tale prospettiva 'evuzionistica' ad una determinazione di cosa conti come 'malattia mentale' risulta piuttosto oscuro. Inoltre, una versione intuitiva di questo criterio sembra portare a esiti paradossali. Potremmo essere indotti a considerare patologia mentale l'omosessualità (che non è più considerata tale da oltre quarant'anni), in quanto sfavorevole alla riproduzione della specie, mentre potremmo trovare che comportamenti come la pulsione compulsiva allo stupro sia normale perché concepibile come 'riproduttivamente funzionale'.

---

<sup>145</sup> C. Boorse, "On the distinction between disease and illness", in *Philosophy and Public Affairs*, 5, 1975, (pp. 49–68); C. Boorse, "What a theory of mental health should be", in *Journal for The Theory of Social Behaviour*, 6, 1976, (pp. 61–84).

<sup>146</sup> J. C. Wakefield, "Evolutionary versus prototype analyses of the concept of disorder", in *Journal of Abnormal Psychology*, 108, 1999, (pp. 374–99).

L'idea che la patologia mentale possa essere definita come infrazione di *funzioni mentali non arbitrariamente scelte* è comunque un'idea che sembra venire incontro a molte considerazioni intuitive. Se però definiamo la non arbitrarietà delle funzioni agganciandola alla sola narrazione evoluzionista, non ci mettiamo nelle condizioni di fornire un chiarimento. Che in ultima istanza comportamenti contrari alla riproduzione della specie vengano stigmatizzati, e che disposizioni mentali che li alimentano possano essere considerate patologiche, è senz'altro possibile, ma nella nostra percezione primaria dello psichicamente patologico ci dev'essere qualcosa di diverso, di più immediato e specifico.

Nelle pagine seguenti procederemo ad esaminare alcune psicopatologie, nei limiti in cui vengono definite e discusse dalla psichiatria contemporanea, con un doppio intento: esplorare, per contrasto, le condizioni di funzionamento di ciò che consideriamo il Sé normale, e comprendere i taciti parametri intersoggettivi circa ciò che richiediamo al Sé normale. Come vedremo, questi due aspetti, relativi al Sé per sé e al Sé per altri, si sostengono a vicenda e convergono in una determinazione unica.

## Capitolo 1. Schizofrenia e senso immanente

La schizofrenia è, nominalmente, la più nota delle forme psicopatologiche. Si tratta di un'afezione psichiatrica caratterizzata da considerevole eterogeneità di sintomi, che appaiono spesso difficili da correlare. Il termine 'schizofrenia', coniato da Eugen Bleuler nel 1908, venne introdotto come termine collettivo – Bleuler parlava di “gruppo delle schizofrenie” – in sostituzione del termine “*dementia precox*” usato precedentemente da Emil Krepelin. La sostituzione del termine krepeliniano era motivata dalla sua natura fuorviante, in quanto nella sintomatologia riscontrata non era vero né che il malato presentasse sempre *degrado cognitivo* (vi è demenza solo nelle fasi terminali più gravi della malattia), né che la malattia si presentasse sempre in età giovanile (*precox*), per quanto fosse frequentemente così. A scanso di equivoci va subito rammentato che la schizofrenia *non* va confusa con la *scissione di personalità*, di cui parleremo in seguito. L'equivoco è probabilmente invalso a partire dall'etimologia della parola (σχίζω = dividere, e φρήν = cervello); ma la scissione che il termine schizofrenia nomina non è quella interna tra diverse personalità, bensì quella tra la mente e la realtà circostante.

Prima di procedere oltre va sottolineato qualcosa che vale per la schizofrenia così come per tutte le psicopatologie: esse non si presentano mai come entità patologiche con confini netti. La mente personale è un'istanza unitaria e unificante, e dunque anche le sue disfunzioni tendono a ripercuotersi in forme non strettamente settoriali, con sintomi che travalicano da un'afezione all'altra. È tutt'altro che raro che un disturbo possa venir diagnosticato sotto etichette patologiche diverse, o come il sovrapporsi di diverse patologie. Non essendoci nell'ambito della psicopatologia praticamente nessun criterio nosografico puramente biologico (malformazioni, lesioni, agenti patogeni), le collezioni di sintomi tendono sempre ad avere la natura di 'somiglianze di famiglia' dai confini incerti.

La schizofrenia è, insieme alla melancolia o depressione, di cui parleremo in seguito, la principale forma riconosciuta di *psicosi*. Per 'psicosi' si intende un'afezione psichica che mette a repentaglio il senso della realtà e l'identità del sé: ogni psicosi, per essere riconosciuta come tale, deve presentare alterazioni illusorie della realtà o deliranti del pensiero. Le psicosi sono di particolare interesse nella presente analisi proprio in quanto sono crisi di ciò che intuitivamente accogliamo come l'identità di un sé. Tradizionalmente la nozione di psicosi è stata utilizzata in contrapposizione a quella di nevrosi, ma quest'ultima non ha oggi un'identità clinica precisa e non ne faremo perciò uso nel prosieguo.

Se guardiamo ai criteri che identificano nosograficamente la schizofrenia troviamo una collezione di sintomi, di solito distinti in sintomi positivi e sintomi negativi. I termini 'positivo' e 'negativo' indicano soltanto, rispettivamente, il manifestarsi di certi tratti *in eccesso* rispetto al comportamento ordinario (positivi) o *in difetto* rispetto ad esso. Tra i sintomi positivi sono caratterizzanti: le illusioni (soprattutto paranoiche), la disorganizzazione di

pensiero, parola e comportamento, le allucinazioni (soprattutto uditive), la tendenza all'iperriflessività, l'affermazione della singolarità, specificità e ineffabile significatività di fenomeni percettivi apparentemente ordinari. Tra i sintomi negativi ricordiamo il senso di irrealtà (derealizzazione), la perdita di automatismi e sincronizzazioni motorie, la perdita di rapporti di subordinazione tra parte e tutto (tra dettaglio e visione d'insieme, particolare e configurazione), il ritrarsi dalle relazioni interpersonali (autismo), restrizioni nell'esperienza e nell'espressione di emozioni, il venir meno di comportamenti finalizzati, l'apatia, l'anedonia, i deficit nell'attenzione sostenuta. Questa elencazione di sintomi è utile sul piano diagnostico, ma non risulta facilmente integrabile in un quadro unitario. Alcuni di questi sintomi sembrano presentarsi prima di altri, configurando un'evoluzione della patologia, anche se, trattandosi di sintomi che di norma vengono esaminati solo a ricovero avvenuto, dunque dopo una fase acuta, spesso non si è in grado di stabilirne precisamente l'ordine di apparizione.

Come abbiamo detto il nostro interesse non è rivolto alla ricerca delle cause né tantomeno alla disamina delle terapie, ma soltanto all'effetto della patologia come stato difettivo sull'unità della persona. Le riconfigurazioni che si presentano negli stati patologici consentono di fare luce sulle configurazioni presupposte nell'equilibrio normale. Tuttavia per liberare il pensiero dalla naturale tendenza a rivolgersi a questioni di origine causale è opportuno illustrare brevemente lo stato dell'arte a proposito.

La schizofrenia è una malattia che viene diagnosticata approssimativamente all'1% della popolazione<sup>147</sup>. Ha un momento di insorgenza tendenzialmente precoce, nell'adolescenza o prima gioventù, anche se può insorgere anche nella tarda maturità. Compare di norma prima negli uomini (18-25 anni) e poi nelle donne (22-30 anni). L'incidenza di una matrice genetica è oggi ritenuta accertata: in svariati studi sulla presenza dell'affezione in gemelli monozigoti (dunque geneticamente identici) si è osservato che se uno dei gemelli era malato l'altro presentava i medesimi sintomi nel 48% dei casi<sup>148</sup>. (Il 48% è un dato di sintesi di vari studi, in cui la correlazione riscontrata andava dal 26% al 68%). Si è peraltro notato che i gemelli dizigoti, che geneticamente hanno lo stesso grado di comunanza di due fratelli, presentano un'incidenza quasi doppia della malattia rispetto ai fratelli nati in periodi differenti (17% rispetto al 9%). Questo dato ha portato a concentrarsi sulle condizioni natali e perinatali come un altro fattore eziologico significativo, e alcune condizioni di difficoltà nel parto (ipossia, peso ridotto, ecc.) sono apparse significativamente correlate con la comparsa della malattia in almeno il 30% dei casi<sup>149</sup>. La schizofrenia si riscontra con incidenza simile in paesi con retroterra culturali molto differenti,

---

<sup>147</sup> J. Tsai, J. Butcher, R. Muñoz, K. Vitousek, "Culture, Ethnicity, and Psychopathology", in P. Sutker, H. E. Adams, (a cura di) *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, Kluwer Academic Publishers, New York—Boston-Dordrecht, 2002, (pp. 105-127), p. 110-111.

<sup>148</sup> F. Schneider, P. J. Deldin, "Genetics and Schizophrenia", in P. Sutker, H. E. Adams, (a cura di), *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, cit., (pp. 371-403), p. 375.

<sup>149</sup> Ch. A. Sanislow, R. C. Carson, "Schizophrenia: A Critical Examination" in P. Sutker, H. E. Adams, op. cit., (pp. 403-441), p. 413.

e dunque la cultura d'origine non sembra contribuire in modo rilevante all'insorgere della malattia. Le teorie eziologiche legate ad un ruolo educativo distorto da parte della madre (teoria della madre schizofrenogena di Lidz)<sup>150</sup> sembrano avere riscontri solo molto limitati, anche se ci sono ragioni per credere che comportamenti disorganizzati (come nella teoria del doppio-legame formulata da Bateson)<sup>151</sup> da parte delle figure affettive di riferimento giochino un ruolo di facilitazione e innesco nella comparsa dei sintomi<sup>152</sup>. L'assegnazione di un ruolo concausale a situazioni familiari difficili sembra suffragato dagli effetti di contesti familiari diversi nelle fasi di remissione terapeutica: è stato osservato come pazienti di paesi rurali, che privilegiano legami familiari più forti, avessero un minor tasso di ricadute rispetto a pazienti di paesi industrializzati<sup>153</sup>.

Dal punto di vista terapeutico la schizofrenia è trattata con qualche successo a livello sintomatico, con farmaci antipsicotici che riducono produzione o assorbimento della dopamina, anche se di fatto non esiste alcuna cura farmacologica risolutiva. L'accoppiamento di terapia psicologica e farmacologica mostra qualche successo, anche se è difficile distinguere chiaramente tra effetti terapeutici e remissioni spontanee, che avvengono comunque in un certo numero di casi. Approssimativamente il 25% dei casi di schizofrenia presentano un singolo episodio per ritornare poi ad una vita normale, il 35% presentano ricorrenze episodiche con un funzionamento sociale ragionevolmente buono nei periodi non acuti, mentre nel 40% dei casi l'affezione tende a produrre un esito progressivamente degenerativo<sup>154</sup>. Esistono inoltre personalità schizoidi che manifestano tratti generalmente riconosciuti come prepsicotici senza però sviluppare mai una schizofrenia conclamata.

Nella discussione a seguire noi ci muoveremo da una posizione, argomentata altrove<sup>155</sup>, di monismo materialista non riduzionista in cui accogliamo senz'altro una forma debole di sopravvenienza del mentale sul fisico (cerebrale). Ciò significa che diamo per acquisito che ogni stato mentale presenti un qualche correlato cerebrale, e che eventi mentali possono produrre effetti fisici così come eventi fisici possano produrre effetti mentali. La clausola *non riduzionista* implica l'idea che le descrizioni di tipo materiale (cerebrale, neurofisiologico) delle affezioni mentali *non hanno priorità esplicativa*, cioè vengono considerate come una strategia legittima, ma non preferenziale e tantomeno esclusiva, per spiegare le patologie mentali.

Nella malattia mentale, per la natura stessa del suo oggetto, noi non abbiamo alcun ovvio criterio per stabilire la condizione patologica o erranea di un certo stato mentale. Chi sia costretto a relazionarsi in modo prolungato ed esclusivo con un malato mentale può giungere talvolta a dubitare chi dei due abbia torto, e questo per la ragione fondamentale che il nostro criterio di

<sup>150</sup> T. Lidz, *The origin and treatment of schizophrenic disorders*, Hutchinson, London, 1975.

<sup>151</sup> G. Bateson, D. Jackson, J. Haley, J. Weakland, "Toward a theory of Schizophrenia", in *Behavioral Science*, 1956, (pp. 251-254).

<sup>152</sup> Ch. Sanislow, R. C. Carson, op. cit., p. 419.

<sup>153</sup> J. Tsai, J. Butcher, R. Muñoz, K. Vitousek, op. cit., p. 119.

<sup>154</sup> D. Castle, P. Buckley, *Schizophrenia*, Oxford University Press, 2015, p. 29.

<sup>155</sup> A. Zhok, *Libertà e natura*, cit., 2017.

fondo per giudicare la validità obiettiva di un contenuto è la sua validità intersoggettiva. L'accordo intersoggettivo corrente rappresenta un importante fattore per definire la solidità delle nostre credenze e il loro valore. Dopo tutto anche al malato mentale il mondo appare come il suo mondo. Così come esiste un'unità irriducibile coscienza-mondo per una coscienza normale, così ne esiste una nella relazione al mondo di una coscienza anomala. Senza indulgere in facili relativismi, è comunque utile pensare che il conferimento di senso al mondo che tenta la coscienza patologica è, in prima battuta, lo stesso tentativo di conferimento di senso che tenta ciascuno di noi, nei limiti della propria esistenza. Per trarre giovamento da questa prospettiva dobbiamo sospendere momentaneamente il nostro giudizio consolidato circa ciò che è valido e ciò che non lo è, prendendo sul serio la possibilità che la realtà e il mondo esperiti dal 'folle' siano non meno validi del nostro. Un'applicazione iniziale dell'Epoché sul piano psicopatologico deve concedere che se l'Altro vede il mondo così allora è prima facie *possibile* vederlo così. Che si tratti di un'opzione che poi scarteremo non significa che non vi siano ragioni per tentarne una comprensione.

Non è possibile rintracciare un ordine di sviluppo rigoroso nei sintomi della schizofrenia, ma alcune linee tendenziali sono riscontrabili. Nelle fasi pre-morbose si ritrovano tratti di fondo come una ridotta socialità e una tendenza all'isolamento. In genere alcuni sintomi negativi, come 'cambiamenti d'atmosfera' (senso di irrealtà) e una perdita della naturale significatività degli eventi sono caratteristici delle prime fasi morbose quando la malattia insorge in adolescenza e prima giovinezza. Nelle insorgenze in età adulta sembra invece che vengano a manifestazione innanzitutto illusioni paranoiche. Alcuni caratteristici sintomi positivi, come le allucinazioni uditive (voci) e l'impressione di un inserimento alieno di pensieri compaiono solo secondariamente. L'esito ebefrenico o catatonico caratterizza le fasi terminali dei casi più gravi. Proviamo ora ad esporre in quest'ordine i sintomi e i loro nessi interni.

### 1.1. L'atmosfera prepsicotica e il senso di irrealtà

Le fasi iniziali della psicosi schizofrenica sono caratterizzate da un tipico 'cambiamento d'atmosfera' dove il soggetto riporta di aver la sensazione che le cose abbiano un significato particolare, misterioso, che presentino un doppio fondo, una peculiarità e profondità insospettata. Questo spostamento intenzionale, con perdita della significatività 'naturale', è ancora comprensibile al soggetto normale. Nella nostra azione ordinaria, finché siamo coinvolti in fini specifici e urgenti, vediamo di ciò che ci circonda solo ciò che ha qualche pertinenza con il nostro piano d'azione, mentre la stragrande maggioranza delle altre possibilità di senso rimangono sullo sfondo. L'azione mirata è un esercizio di eliminazione di percorsi alternativi, un sacrificio di opzioni laterali, un allineamento dell'attenzione in vista di un obiettivo. I significati latenti, le opzioni 'di minoranza', possono emergere per l'agente normale in due condizioni: in fase *riflessiva*, dove soppesiamo possibilità alternative e scenari

inattuali, e in fase *onirica*, dove allentiamo la presa telica sulla realtà e lasciamo emergere associazioni guidate da interessi rimossi o trascurati durante il giorno. Se guardiamo alla sintomatologia schizofrenica scorgiamo come la ‘distorsione della realtà’ che viene inizialmente esperita non sia l’invenzione di qualcosa di nuovo, ma piuttosto l’emergere di aspetti umbratili, di significati a probabilità ridotta, che ci appaiono normalmente come fattori irrilevanti o tutt’al più degni di considerazione distaccata.

Supponiamo che io ora lasci cadere oziosamente il mio sguardo su un oggetto a caso della mia scrivania, ad esempio un vecchio fermacarte che fa capolino nel caos generale di libri, appunti, e oggettistica di dubbia funzione. Se mi soffermo riflessivamente sul fermacarte posso eseguire alcune operazioni ordinarie, come rievocarne l’origine, richiamare le circostanze biografiche che lo hanno condotto sulla mia scrivania, oppure esaminarne la forma, il colore, il disegno che vi compare e i suoi dettagli, ecc. Tutti questi pensieri in atteggiamento riflesso possono portare alla luce *significati latenti*, che non occorrendo nella mia azione quotidiana potrebbero non avere mai ragione di emergere e che, senza la motivazione di questo esempio, sarebbero potuti non emergere mai. Naturalmente queste emergenze riflessive sono ancora guidate da un fine: sto esaminando un oggetto materiale estraendone significati al fine di formulare un esempio. Così facendo sto di nuovo chiudendo la strada a differenti possibili ramificazioni di senso, che in qualche modo metto a tacere in quanto impertinenti, ‘indiscrete’, ‘irrazionali’. Se mi estranio ancora più nettamente da ogni finalizzazione, funzionalizzazione, strumentalizzazione, l’oggetto comincia a perdere la sua natura stessa di mero *oggetto* a disposizione. Mentre gli oggetti comuni sono per noi già sempre superati in vista di qualcos’altro (la loro funzione nella nostra esistenza), una volta sospese radicalmente le finalità ogni cosa appare con una propria enigmaticità: niente è più ovvio, e, come quando ci rivolgiamo ad un altro soggetto, possiamo assumerne un doppio fondo, un’identità reale non manifesta dietro a quella apparente. Ora il fermacarte si staglia, per così dire, con una ‘personalità’ propria, posso fermare il mio sguardo su di esso percependone la particolarità, l’unicità, quasi la ‘solitudine’ di ente che è sempre stato sotto i miei occhi senza che vi dedicassi un pensiero.

Nelle fantasticherie, nei sogni ad occhi aperti, le opzioni irreali o improbabili possono essere asservite ad un nostro appagamento di desiderio, ad una soluzione gratificante, al raggiungimento di una meta agognata, ad un’avventura sessuale, ad un sogno di gloria, ecc. Qui le associazioni possono vagare liberamente al contrarsi del principio di realtà e all’estendersi di un ‘principio di piacere’, che orienta la fantasticheria. Ma anche qui il desiderio sorveglia e vigila il dispiegarsi delle associazioni in una direzione coerente con la mia personalità. Solo nel sogno vero e proprio l’orientamento finalistico, autoappagante, della fantasticheria si allenta ulteriormente e possono emergere direzioni oniriche destrutturate dove, con buona pace di Freud, niente di simile ad un appagamento di desiderio ha luogo (dove gli incubi). Rispetto alla riflessione, o alla fantasticheria in stato di veglia, nel sogno le associazioni possono dispiegarsi in modo brado e senza alcun indirizzo: qui non sono più io, con la mia agenda di desideri e volizioni, a guidare la fantasia, ma è essa a dispiegarsi

secondo venature interne, propensioni e nessi indifferenti alle probabilità del reale. A differenza della riflessione e della fantasticheria, nel sogno non c'è più distacco tra l'Io agente che immagina e la realtà 'altra', realtà magari sospesa nella sua capacità di coinvolgimento, ma ancora persistente. Nel sogno l'immaginato non è più un immaginato-da-me, ma appare come una forza autonoma, dunque come realtà. Sul piano onirico, il venire meno dell'impegno progettuale e finalistico del soggetto agente implica il dissolversi del confine tra fantastico e reale. Nel sogno viene meno l'ordinamento comune dei significati, dotati di un centro e una periferia, di un senso ortodosso e una sfera di associazioni secondarie. La perdita dell'impegno finalizzato che subentra con il rilassamento onirico libera la sfera del significato dalla sua organizzazione in nuclei essenziali e nessi contingenti.

Questa digressione ci introduce a quel fenomeno primario della sintomatologia schizofrenica che i pazienti descrivono come *perdita di senso della realtà, derealizzazione*, e simili. La schizofrenia sembra presentarsi immediatamente come una sorta di '*malattia dei significati*', tale per cui la dimensione telica che normalmente dà ordine e struttura ai nostri significati quotidiani sembra sospesa, in un modo inusuale per lo stato di veglia. Il soggetto è vigile, ma l'allentamento della presa telica sul mondo ha un analogo non patologico solo nel sogno: possibilità alternative, associazioni collaterali, secondarie e marginali prendono vita. Diversamente dal caso della sospensione riflessiva della dimensione telica, qui le possibilità secondarie e marginali non sono attivamente intrattenute come ipotesi o congetture, ma si presentano direttamente sul piano percettivo, come suggestioni immediate.

Come nel sogno, anche negli stati schizofrenici spesso l'illusione ha la seguente forma: si vede X, ma si 'sa' che X significa Y (dove Y è qualcosa di inusualmente lontano dall'interpretazione ordinaria). Le illusioni percettive degli schizofrenici non sembrano presentarsi come allucinazioni visive, cioè come visioni di entità inesistenti, ma come interpretazioni cogenti di un'occorrenza trascendente. Prendiamo qualche esempio. Nelle memorie del giudice Daniel Schreber, troviamo un resoconto autobiografico di questo tipo di illusione:

“Quando i raggi si avvicinano il mio petto dà l'impressione di un grazioso petto femminile ben sviluppato; (...). Un breve sguardo tuttavia non sarebbe sufficiente, l'osservatore dovrebbe prendersi la briga di spendere 10 o 15 minuti vicino a me. In questo modo chiunque noterebbe il periodico gonfiarsi e ridursi del mio petto. Naturalmente i peli rimangono sotto le ascelle e sul mio torace; questi sono peraltro radi nel mio caso; e i miei capezzoli rimangono piccoli, come nel sesso maschile”<sup>156</sup>.

---

<sup>156</sup> When the rays approach, my breast gives the impression of a pretty well-developed female bosom; (...) A brief glance however would not suffice, the observer would have to go to the trouble of spending 10 or 15 minutes near me. In that way anybody would notice the periodic swelling and diminution of my bosom. Naturally hairs remain under my arms and on my chest; these are by the way sparse in my case; my nipples also remain small as in the male sex.” (D. P. Schreber, *Memoirs of my nervous illness*, The New York Review of Books, New York, 2000, p. 248.)

Nel caso di illusioni acustiche l'apparenza allucinatoria è maggiore, ma resta il riferimento ad un'entità trascendente, per quanto di natura interiore. Così si esprime Reneé, la ragazzina schizofrenica curata da Marguerite Sechehaye:

“[...] rumori stridenti, grida penetranti iniziarono a martellarmi nella testa. Inaspettate com'erano mi fecero saltare su. Cionondimeno non le sentivo come grida reali pronunciate da persone reali. I rumori, localizzati sul lato destro, mi spingevano a tapparmi le orecchie. Ma io li distinguevo prontamente dai rumori della realtà. Li sentivo senza sentirli, e riconoscevo che essi sorgevano dentro di me”<sup>157</sup>.

Questo resoconto è tipico di come si presentano le illusioni percettive schizofreniche, che, diversamente dagli stati indotti da allucinogeni come LSD o mescalina, appaiono come ‘variazioni interpretative’ di una sfera sensibile (o interiore) trascendente. Illudersi di percepire piccole variazioni dinamiche quando ci si aspetta di vederle, come nel resoconto di Schreber, è un fenomeno che può essere indotto senza difficoltà anche in un soggetto normale; se, ad esempio, si ritiene che un trattino scuro sul pavimento sia un insetto si può avere facilmente l'impressione che esso stia compiendo piccoli movimenti<sup>158</sup>. Nel caso di Schreber la principale bizzarria è data dalle aspettative circa cosa dovrebbe manifestarsi. Il caso di Reneé è più complesso da interpretare, ma sembra leggibile nei termini di un incremento di salienza attribuita a fenomeni para-acustici interiori, come le parole o musiche ricorrenti, che occasionalmente si affacciano anche alla coscienza normale ma senza acquisire salienza. Torneremo sul punto discutendo il fenomeno del ‘sentire le voci’.

Seguendo l'analogia con gli stati onirici possiamo supporre che il nostro impegno volitivo nel mondo, per ragioni ignote, abbia ‘perso presa’. Tra i sintomi comportamentali della schizofrenia compaiono esplicitamente la perdita di comportamento finalizzato e la tendenza dispersiva dell'azione. Questo allentamento telico sembra aprire la strada ad un' indefinita pluralità di associazioni significative, talvolta angoscianti, talaltra euforizzanti o magiche. Tali associazioni non costituiscono un ‘messaggio’ coerente, non presentano la coerenza intertemporale di una comunicazione o di una storia.

Questa situazione di disorientamento primario è descritta *consistentemente* dai soggetti schizofrenici come *perdita di realtà* o senso di *irrealtà*. Ma come dobbiamo intendere questo ricorrente riferimento alla perdita di realtà? Nelle pagine iniziali del suo diario Reneé ricorda così la prima comparsa della dimensione patologica che poi la doveva affliggere per anni:

---

<sup>157</sup> “[...] [S]trident noises, piercing cries began to hammer in my head. Their unexpectedness made me jump. Nonetheless, I did not hear them as I heard real cries uttered by real people. The noises, localized on the right side, drove me to stop up my ears. But I readily distinguished them from the noises of reality. I heard them without hearing them, and recognized that they arose within me.” (M. Sechehaye, *Autobiography of a Schizophrenic Girl*, Grune and Stratton Inc., New York, 1951, p. 59).

<sup>158</sup> Incidentalmente, notiamo a questo proposito come nel pluripremiato film “*A Beautiful Mind*” gli stati allucinatori ascritti alla schizofrenia del matematico John Nash sono un contributo creativo del regista, assenti dai resoconti di Nash stesso.

“Improvvisamente, come passavo davanti alla scuola, sentii una canzone tedesca; i bambini stavano avendo una lezione di canto. Mi fermai ad ascoltare e in quell’istante una strana sensazione mi assalì, una sensazione difficile da analizzare ma affine a qualcosa che dovevo conoscere sin troppo bene più tardi – un inquietante senso di irrealtà. (...) Era come se la scuola e la canzone dei bambini fossero separati rispetto al resto del mondo. (...) Fu la prima apparizione di quegli elementi che divennero sempre presenti in successive sensazioni di irrealtà: illimitata vastità, luce brillante, e il carattere patinato e liscio delle cose materiali”<sup>159</sup>.

Schreber ricorda invece così il suo arrivo a Lipsia:

“Le strade di Lipsia attraverso cui passavo, in particolare Augustusplatz, sembravano bizzarramente estranee; (...) non sapevo se prendere le strade che attraversavo come mero materiale di scena, magari nel modo in cui si dice lo abbia approntato il principe Potemkin per l’Imperatrice Caterina II di Russia, durante i suoi viaggi attraverso il paese desolato, per darle l’impressione di una campagna fiorente”<sup>160</sup>.

Un malato citato da Laing si esprime invece così:

“L’altra sera al Carnevale sul Ghiaccio dimenticai me stesso. Ero così assorbito da esso che dimenticai che ora fosse, e chi e dove io fossi. Quando improvvisamente realizzai che ero stato senza pensare a me stesso mi spaventai a morte. L’irrealtà mi assalì. Non devo mai dimenticare me stesso per un singolo minuto”<sup>161</sup>.

Spesso i malati parlano della condizione di irrealtà come di una situazione in cui ogni cosa appare loro fittizia, inscenata, artefatta, e dove le persone appaiono come bambole, burattini, automi, ecc. Ma come intendere questa apparenza? Come osservato nelle pagine introduttive, in prima istanza noi giudichiamo come reale l’alterità che resiste alle nostre iniziative o che ci costringe a reagire (*trascendenza sensibile*); in seconda istanza, chiamiamo realtà la totalità unitaria, manifesta solo alla riflessione, che include anche ogni possibile

---

<sup>159</sup> Suddenly, as I was passing the school, I heard a German song; the children were having a singing lesson. I stopped to listen, and at that instant a strange feeling came over me, a feeling hard to analyze but akin to something I was to know too well later— a disturbing sense of unreality. (...) It was as though the school and the children's song were set apart from the rest of the world. (...) It was the first appearance of those elements which were always present in later sensations and unreality: illimitable vastness, brilliant light, and the gloss and smoothness of material things.” (M. Sechehaye, op. cit., p. 22.)

<sup>160</sup> “The streets of Leipzig through which we drove, particularly Augustusplatz, seemed strangely foreign; (...) I did not know whether to take the streets of Leipzig through which I traveled as only theater props, perhaps in the fashion in which Prince Potemkin is said to have put them up for Empress Catherine II of Russia during her travels through the desolate country, so as to give her the impression of a flourishing countryside.” (D. Schreber, op. cit., p. 100)

<sup>161</sup> “I forgot myself at the Ice Carnival the other night. I was so absorbed in looking at it that I forgot what time it was and who and where I was. When I suddenly realized I hadn’t been thinking about myself I was frightened to death. The unreality feeling came. I must never forget myself for a single minute.” [paziente citato in R. D. Laing, *The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness*, Penguin Books, London 1960, p. 109]

alterità nel primo senso (*l'orizzonte del mondo*). In ogni momento noi pensiamo come reali le entità che ci stanno sensibilmente attorno e che ci possono sorprendere o toccare, con cui dobbiamo fare i conti come limiti e condizioni per le nostre azioni; e poi pensiamo come reale tutto l'insieme presupposto di quelle entità che non sono in relazione attuale con noi, ma di cui assumiamo che se lo fossero potrebbero sorprenderci, toccarci, limitarci, influenzarci, ecc. La realtà come *mondo* è un sistema di relazioni potenziali che può venire alla luce soltanto per una mente riflettente.

Nelle fasi iniziali della schizofrenia sembra che entrambi questi livelli del giudizio di realtà si allentino simultaneamente, anche se è il livello riflesso a cedere in modo inizialmente più evidente. L'unitarietà del mondo, di cui noi siamo il centro naturale, inizia a scomporsi. L'atteggiamento naturale che riconosce immediatamente un centro e una periferia, un nocciolo di interessi vitali e un intorno di percorsi trascurabili, viene meno. Nella misura in cui la spinta telica del soggetto, il suo orientamento fondamentale ad agire con una certa agenda e con certi valori di fondo, si allenta, nella stessa misura ogni unità in cui ordiniamo naturalmente il mondo diviene aleatoria. L'articolazione del mondo in unità salienti e loro parti, in sostanze e accidenti, è fondata insieme sui contenuti delle cose e sul valore, intrinseco o strumentale, che quei contenuti hanno per noi. Il primo aspetto della perdita di realtà è dunque la perdita di ordinamento *unitario*: la scuola e la canzone per Reneé si separano dal resto del mondo, le strade di Lipsia per Schreber si staccano dalla realtà come quinte di un teatro. La separazione tra realtà ed irrealtà corre lungo il crinale della differenza tra ciò che si dà da sé nel mondo, in particolare alla percezione, e ciò che si gioca nella sfera dell'interiorità, della riflessione. I contenuti di riflessione sono irreali, virtuali, alimentati da noi, i percetti sono reali e indipendenti. I contenuti di riflessione sono qualcosa che intratteniamo attivamente, i percetti sono cose che si danno da sé e che ci si possono imporre. Questa separazione *prima facie* ora collassa. *Non è più chiaro cosa sia auto-datità e cosa sia attività*: come nel sogno, questa scissione si allenta e una condizione di ambigua equiprobabilità sembra imporsi. Questa è la caratteristica "perdita dell'ovvietà naturale" di cui parla Blankenburg<sup>162</sup>, che produce la tipica incapacità di raccapezzarsi (*Ratlosigkeit*) dello schizofrenico. L'ovvietà naturale si perde perché nulla è più scontato sul piano motivazionale, e dunque ogni ordinamento di significati e associazioni nel mondo è libero di andare alla deriva. Perciò il soggetto stesso, come nell'esempio di Laing, può temere letteralmente di perdere sé stesso, perché *non è più certo di cosa troverà* dopo essersi immerso nella contemplazione del "Carnevale sul ghiaccio". Normalmente quando perdiamo temporaneamente coscienza di noi stessi, ad esempio nel sonno, poi 'ci ritroviamo' facilmente nel senso che riconosciamo subito al risveglio la nostra identità disposizionale e volitiva: possiamo riprendere da dove avevamo lasciato perché la combinazione tra le nostre disposizioni e il mondo che ci aspetta ci riporta immediatamente su di un sentiero noto. Ma se la nostra identità disposizionale, le nostre tendenze, i nostri interessi non ci

---

<sup>162</sup> W. Blankenburg, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, Parodos, Berlin, 2012.

forniscono più un chiaro indirizzo, allora il cruciale divisorio tra realtà e finzione, sincerità e recitazione, autenticità e artificio viene meno. La realtà nel senso della trascendenza sensibile, dell'alterità e della resistenza segue progressivamente questo processo degenerativo; nelle fasi avanzate della psicosi ciò potrà sfociare persino in forme gravi di autolesionismo, senza che vi sia più una piena percezione della realtà emozionale del dolore.

## 1.2. Le illusioni paranoiche

Il processo di derealizzazione di cui sopra può essere esaminato anche partendo da una considerazione del modo in cui valutiamo la *probabilità* degli eventi nella nostra esistenza. La nostra valutazione di un'opzione come probabile o improbabile non dipende semplicemente dalle frequenze registrate degli eventi e dalle nostre capacità di inferenza logica. Un ruolo cruciale qui è giocato dall'*importanza* di ciò che accade o può accadere. Intorno a noi vi è un'infinità di potenziali configurazioni di eventi di cui potremmo metterci a stimare la probabilità di occorrere, ma essi risultano perlopiù irrilevanti e dunque non vi dedichiamo attenzione. Esistono, di contro, eventi di cui non siamo in grado di costruire alcuna solida estrapolazione induttiva che ci porti a prevederne la probabilità, ma che sono talmente cruciali per la nostra esistenza da costringerci a congetturarvi comunque intorno. La probabilità che una moneta cada su una faccia è disponibile ad accertamento su base di probabilità frequentista, ma raramente siamo motivati a svolgere tale accertamento. Invece la probabilità che una ragazza cui vogliamo chiedere di uscire ci dica di sì può divenire oggetto di elaborazione frenetica, per quanto cognitivamente insolubile.

Nella schizofrenia le probabilità degli eventi cominciano a perdere il loro equilibrio usuale, ed eventi decisamente improbabili assurgono ad opzioni degne di considerazione. Questo non va inteso come un mero errore cognitivo, per quanto parlare di attribuzioni di probabilità possa sembrare un puro tema epistemico. Il punto cruciale è che eventi statisticamente improbabili, o semplicemente indecidibili, possono catalizzare l'attenzione e occupare la mente ben al di là di quanto essi possano essere giudicati implausibili con criteri comuni. La variabile cruciale qui è la *significatività o problematicità* di un'occorrenza, non la sua rilevanza statistica. Come noto, chi ha paura di volare in aereo difficilmente si farà convincere da statistiche comparative, giacché il disvalore del caso funesto può sommergere ogni altra opzione. Questo punto introduce un secondo tratto caratterizzante della condizione schizofrenica, ovvero la presenza di illusioni paranoiche.

Le illusioni paranoiche sono il sintomo inaugurale più comune nell'insorgenza della schizofrenia in età adulta. Gli stati paranoici sono stati in cui il soggetto, pur conservando coscienza del fatto che certe credenze intorno alle opinioni altrui su di sé sono implausibili o improbabili non riesce a non darvi credito. Così vediamo Kurt Snyder riportare le proprie prime esperienze paranoiche nei seguenti termini:

“Avendo pensieri paranoici credevo spesso che tutti nel mio ambiente fisico stessero o parlando di me, o focalizzando l’attenzione su di me. (...) Del tutto a caso intratte-nevo la credenza che degli stranieri stessero puntando la loro attenzione su di me. Alle volte queste illusioni producevano in me delle risposte di paura. Altre volte queste percezioni incoraggiavano sentimenti di vanità”<sup>163</sup>.

Oppure Mark, uno studente di diciotto anni:

“Pensavo che la CIA stesse tentando di reclutarmi. (...) Ero davvero spaventato e confuso, così andai in una cappella, perché era un luogo dove avevo ritrovato molta forza in passato. Suona folle, ma temevo che stessero per spararmi. Mi ricordai di aver letto da qualche parte che se sei nudo non ti sparano. Così mi tolsi i vestiti in modo che non pensassero che portavo un’arma”<sup>164</sup>.

Come si vede nell’illusione paranoica non c’è alcuna infrazione della capacità raziocinativa in senso stretto, della capacità di svolgere inferenze; ciò che cambia drammaticamente è l’equilibrio tra probabilità soggettive: eventi temuti (o anche sperati) possono prendere il sopravvento facendo convergere l’attenzione completamente su di essi e smarrendo ogni proporzione con altre possibilità.

Nella condizione paranoica c’è però qualcosa più di una modifica fon-damentale nella distribuzione delle probabilità: qui riveste posizione centrale la condizione del soggetto come oggetto dell’attenzione altrui. Come nelle ana-lisi sartriane sullo sguardo, il soggetto paranoico si percepisce come minac-ciato dallo sguardo altrui, che lo pone come oggetto; il malato può anche dubitare razionalmente che gli altri abbiano ragioni per pensare a lui, ma cio-nostante ‘sente’ che sguardi e discorsi altrui convergono su di sé.

La dissociazione tra probabilità soggettiva e orientamento delle cre-denze è tanto caratteristica quanto rivelatrice. Le probabilità percepite degli eventi sono solo raramente probabilità fondate su un’inferenza induttiva svolta personalmente. Un ruolo cruciale è giocato dall’opinione comune: *coeteris pa-ribus* se qualcosa è ritenuto improbabile/probabile da altri (autorevoli e/o nu-merosi) viene ritenuto tale anche da noi. Nel caso schizofrenico si verifica un doppio movimento concernente simultaneamente il soggetto e il mondo: il sog-getto si percepisce come isolato dalla realtà, si staglia ai propri occhi in una condizione di unicità, e con ciò perde anche la propria sintonia con i giudizi

---

<sup>163</sup> “When I experienced paranoid thoughts, I would often believe that everyone within my physical environment was either talking about me, or focusing their attention on me. (...) Purely at random, I would hold the belief that strangers were focusing their attention on me. At times, these delusions produced some fearful responses in me. At other times, these perceptions encouraged feelings of vanity.” (20) – K. Snyder, *Me, Myself, and Them. A First-hand Account of One Young Person’s Experience with Schizophrenia*, Oxford University Press, 2007, p. 20.

<sup>164</sup> “I thought the CIA was trying to recruit me” (...). “I was really scared and confused, so I went to the chapel, because it was a place where I’d found a lot of strength in the past. It sounds crazy, but I was afraid I was going to get shot. I remembered reading some-where that if you’re naked they won’t shoot you. So I took off my clothes so they wouldn’t think I had a weapon.” (K. Lee, *The Split Mind. Schizophrenia from an Insider’s Point of View*, Nottingham University Press, 2011, p. 17)

altrui. Simmetricamente ogni opinione sul mondo che dipenda da una sintonizzazione con i giudizi di un 'alter ego' medio viene così distorta, tanto in rapporto ai giudizi altrui sugli eventi del mondo (probabilità e improbabilità), quanto su noi stessi. La perdita dell'ancoramento, e della relatività, del nostro giudizio al giudizio altrui produce una caratteristica oscillazione nel modo in cui il soggetto considera sé stesso: lo schizofrenico oscilla costantemente tra grandezza e annichimento, tra il considerarsi tutto e il considerarsi un nulla<sup>165</sup>. Abbiamo già visto più sopra una testimonianza del timore di scomparire nel nulla, ma non meno caratteristici sono i deliri di grandezza.

"Io sapevo che vi era solo un Dio, onnipotente e benevole. Nel tempo, ne dedussi irrazionalmente che giacché nessun'altra persona esperiva niente di simile ai miei stati di iper-consapevolezza onirica, io di fatto non ero un normale essere umano e di conseguenza dovevo essere Dio"<sup>166</sup>.

Altri si concepiscono come Gesù<sup>167</sup>, o come esseri intrinsecamente connessi con Dio<sup>168</sup>, o, più modestamente, come soggetti costantemente in procinto di compiere una scoperta straordinaria ed epocale, come capitava a un celebre schizofrenico quale August Strindberg, ecc. Deliri di grandezza e senso di nullità rappresentano due estremi nell'esperienza tipica dello schizofrenico, e tale oscillazione si comprende proprio a partire dal venir meno di ogni senso di relazione, e di relatività, rispetto al giudizio comune, all'orizzonte definito dall'intersoggettività ideale in cui ciascuno di noi è immerso.

Nelle illusioni paranoiche si scorge in maniera esacerbata un aspetto che sottende alla normalità dell'esercizio del pensiero, senza essere di solito notato. La persona affetta da delirio paranoico continua a ragionare in certo modo lucidamente: rileva spesso le scarse ragioni per credere qualcosa, rammenta le obiezioni altrui, accetta provvisoriamente rassicurazioni o correzioni. E tuttavia, un momento dopo, riprende inesorabilmente a macinare pensieri nella direzione illusoria pregressa, persistendo nel sentirsi osservato, nell'immaginare complotti, nel ritenersi speciale, nel leggere ogni coincidenza come un'intenzione carica di significato, ecc. Questa refrattarietà dell'indirizzo della ragione alle motivazioni addotte (e comprese) è particolarmente interessante perché mostra la difficoltà che ha la ragione discorsiva a far presa sulle intenzioni di un soggetto nel momento in cui il suo orizzonte telico di fondo, le sue disposizioni assiologiche primarie, divergono. Le unità semantiche che manipoliamo riflessivamente o che utilizziamo nel linguaggio comune possono far presa, orientando efficacemente intenzioni e atteggiamenti *solo finché un nocciolo volitivo originario conserva la propria solidità*. La parola articola e dà

<sup>165</sup> N. Eilan, "On Understanding Schizophrenia", in D. Zahavi, *Exploring the Self. Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-Experience*, John Benjamins Publishing Company, 2000, p. 110.

<sup>166</sup> "I knew that there is only one, almighty, and benevolent God. In time, I would then irrationally deduce the notion that since no other persons experienced any similar states of a dream-like over awareness, I was not in fact a normal human being and accordingly I must be God." (K. Lee, op. cit., p. 13.)

<sup>167</sup> K. Snyder, op. cit., p. 36.

<sup>168</sup> D. Schreber, op. cit., p. 41.

forma ad un materiale assiologico che preesiste ad ogni parola e ad ogni riflessione, e che, una volta compromesso, non può più in alcun modo essere recuperato poggiando sulla sola forza delle ragioni. Tutti noi ordinariamente conserviamo una struttura personale stabile in quanto conserviamo un ordinamento di disposizioni, abiti, tendenze cui ci affidiamo e che non abbiamo bisogno di ‘sorvegliare’ perché esso continui a operare, conferendo senso ed unità alle nostre azioni. A prescindere da ciò che io ‘so’ di essere, o da ciò che ricordo di essere stato, le mie esperienze passate, i miei giudizi e progetti e intenzioni hanno dato forma ad un me stesso come ordine telico di preferenze, e come ‘progetto immanente’. Io ‘so chi sono’ innanzitutto *non* perché riesco ad enumerare i miei eventi passati, o i miei piani per il futuro, ma perché sono una forma di vita (così costituita e autocostruita) che dispone le proprie priorità automaticamente in certi ordini. Quando tale dimensione ‘automatica’ risulta involontariamente disabilitata, io non solo mi trovo a dover riprendere problematicamente tutte le attribuzioni di probabilità soggettiva della mia esistenza, ma perdo il senso stesso di chi sono.

### 1.3. L’autismo schizofrenico come solipsismo

Come abbiamo osservato, l’oscillazione tra senso di grandezza e senso di nullità del sé segnala la destabilizzazione dell’orizzonte intersoggettivo, nella forma in cui esso è introiettato in ciascun agente riflettente. Tratti di asocialità sono frequentemente riscontrati nelle fasi premorbide della schizofrenia, ma tale asocialità non ha i tratti di insensibilità che caratterizzano l’autismo infantile, manifestando piuttosto un’ipersensibilità per gli altri che portano il soggetto a ritrarsi. Con lo sviluppo della fase acuta dalla malattia il soggetto può ritrarsi progressivamente da ogni forma relazionale e risultare inaccessibile a contatti e ragioni altrui. In prima battuta lo schizofrenico non appare disinteressato agli altri o al loro giudizio, ma essi appaiono svuotati e incomprensibili. Il soggetto schizofrenico può avvertire un desiderio disperante di contatto umano, senza però riuscire a pervenire ad alcuna autentica relazione con l’altro, come si evince dalle pagine in cui René ricorda l’uscita a passeggio con una vecchia amica:

“Ma è veramente lei, questa donna che sta parlando, gesticolando? Io vedo i suoi denti bianchi splendenti, i suoi occhi marroni che mi guardano. E percepisco una statua al mio fianco, un pupazzo, parte di uno scenario di cartone. Che paura, che angoscia! Io le dico, “Jean, sei veramente tu?” E lei risponde, stupita, “Chi pensi che sia; sai bene che sono io, no?” – ‘Oh, sì, sì, so perfettamente bene che sei tu.’ Ma a me stessa dico, ‘Sì, è lei, ma sotto travestimento’. E continuo, ‘Perché ti comporti come un automa?’ – ‘Oh,’ – replica lei offesa, ‘pensi che cammino goffamente, ma non è colpa mia.’ La mia amica non ha compreso la domanda. Io sto zitta, più sola e isolata che mai”<sup>169</sup>.

<sup>169</sup> “But is it really she, this woman who is speaking, gesticulating? I see her shining white teeth, her brown eyes looking at me. And I perceive a statue by my side, a puppet, part of the pasteboard scenery. What fear, what anguish! I say to her, “Jean, is it really you?” And she answers, amazed, “Who do you think it is; you know very well it is I, don’t you?” “Oh,

Qui risulta chiaro come il soggetto schizofrenico non riesca ad afferrare l'*unità espressiva* dell'altro come tale e di conseguenza non riesca ad afferrare la concreta natura di soggetto vivente. Invece di vedere il sorriso dell'altro come espressione comunicativa ne vengono percepiti tratti disassemblati: i denti, gli occhi, i movimenti stessi, che non presentando un'unità espressiva che ne sintetizzi la configurazione dinamica, appaiono come moti meccanici, automatici, inanimati ("un automa"). La solitudine qui però è percepita tragicamente, rivelando come non si sia affatto in presenza di una scarsa sensibilità all'esistenza altrui. Gli stessi deliri paranoici mostrano questo tratto da un lato particolare: la preoccupazione per il giudizio degli altri è costante ed intensissima, ma al tempo stesso è manifesta l'incapacità di relazionarsi.

La condizione di unicità che il soggetto schizofrenico percepisce, e che lo conduce tanto alle preoccupazioni paranoiche che ai deliri di grandezza non è di per sé né insensata né fattualmente falsa. È un dato fenomenico primario che ciascuno di noi occupi una posizione unica nel proprio mondo, e che il mondo con cui ciascuno di noi ha a che fare sia un correlato della propria coscienza. A cambiare è il senso attribuitovi. Si assiste ad uno spostamento di equilibri tra soggetto e mondo, plasticamente visibile in queste osservazioni autobiografiche del giudice Schreber:

"Posso attendermi senza fallo, di fatto posso predire, che non appena siedo su una panchina nel giardino (...) una mosca, una vespa, un calabrone o un intero stormo di moscerini apparirà per impedirmi di dormire. (...) Ho le prove più stringenti e convincenti del fatto che questi esseri non volano verso di me per accidente, ma sono esseri creati di nuovo per me ogni volta. (...) Ogni volta che un insetto della specie menzionata appare, un miracolo tocca simultaneamente la direzione del mio sguardo; non ho menzionato questo miracolo prima, ma è stato praticato regolarmente per anni. (...) La realtà oggettiva di questo evento non può essere dubitata dopo migliaia di ripetizioni; perché dovrei avere il benché minimo desiderio di dedicare particolare attenzione a una qualunque mosca, vespa o farfalla, ecc. che capitino intorno a me? Nessuno dubiterà in ogni caso che io stesso devo pur sapere se i miei occhi sono forzati verso un oggetto indifferente, o se io guardo qualcosa di interessante di mia propria volontà"<sup>170</sup>.

---

yes, yes; I know perfectly well it is you." But to myself I say, "Yes, it is she, but disguised." I continue, "Why do you behave like an automaton?" "Oh," she replies, offended, "you think I walk awkwardly, but it's not my fault." My friend has not understood the question. I keep quiet, more alone and isolated than ever." (M. Sechehaye, op. cit., p. 37).

<sup>170</sup> "I can expect without fail, in fact I can predict, that as soon as I sit down on a bench in the garden (...) a fly, wasp or bumble-bee or a whole swarm of gnats appears to prevent me from sleeping. (...) I have most stringent and convincing proofs of the fact that these beings do not fly towards me by accident, but are beings newly created for my sake each time. (...) As often as an insect of the mentioned species appears, a miracle simultaneously affects the direction of my gaze; I have not mentioned this miracle before but it has been regularly practiced for years. (...) The objective reality of this event cannot be doubted after thousandfold repetition; why should I have the slightest wish to pay particular attention to any fly, wasp or butterfly, etc., which happens to appear around me. One will in any case not dispute that I must know myself whether my eyes are pulled

Colpisce in questo, come in altri resoconti, l'accostamento tra un andamento argomentativo lucido e consequenziale e gli esiti straordinariamente controintuitivi dello stesso. Ciò che Schreber sta osservando è, fino ad un punto, perfettamente normale. Capita a tutti, più spesso di quanto vorremmo ammettere, di avere l'impressione che un certo evento abbia proprio aspettato noi o un nostro atto per verificarsi ("proprio oggi che ho scordato l'ombrello, piove..."). Questa lettura personalistica di eventi viene però di norma posta in rapporto ad uno sfondo di validità intersoggettiva, che la relativizza. L'impressione che certe coincidenze siano troppo straordinarie per essere coincidenze è diffusa, ma è tenuta a bada dal realizzare che ciò che a noi appare come una coincidenza emblematica, per altri che vivono lo stesso evento appare come una contingenza insignificante, o dotata di un significato del tutto differente. Questa relativizzazione dell'esperienza viene meno nell'esperienza schizofrenica, dove l'unicità del soggetto in prima persona (unicità in un certo senso veritiera) si trasforma in una forma peculiare di solipsismo. Qui Schreber ritiene che gli insetti che lo disturbano siano letteralmente *creati ad hoc* per essere da lui esperiti. E d'altro canto come negare che, finché lui non li esperisce, quegli insetti non sono parte del suo mondo? Il suo solipsismo, come ogni solipsismo speculativo, ha un nocciolo esperienziale autentico, ma a renderlo un'intuizione incorreggibile è proprio la perdita di senso della relazione agli altri: non ci sono più altri punti di vista di pari legittimità cui fare spazio, non ci sono espressioni e percezioni altrui con cui fare i conti.

In questo contesto emerge poi un sintomo patologico specifico: il soggetto non percepisce l'automatismo della convergenza percettiva verso uno stimolo nuovo come qualcosa di 'proprio', ma come qualcosa di imposto da una forza estranea. Anche qui siamo in prossimità di un fenomeno comune. È naturale che un insetto che ci ronzi attorno *attragga l'attenzione*, e qui l'espressione 'attrarre l'attenzione' segnala precisamente il carattere automatico e involontario (prepersonale) della reazione: non c'è bisogno di deliberazioni per far convergere l'attenzione, ma è, per così dire, l'oggetto ad agire su di noi attirando la nostra attenzione. L'evento, nella sua alterità ha una capacità di imporcisi, ma le nostre reazioni possono essere in qualche misura modulate e controllate. Ciò che descrive Schreber corrisponde invece ad una fattispecie descritta frequentemente nei casi di schizofrenia, cioè una sorta di impasse del senso di agentività. Come osserva Shaun Gallagher, i pazienti schizofrenici soffrono di una varietà di disordini motori, che si presentano esternamente come moti involontari e smorfie, inoltre essi non sono in grado di mantenere la sincronia tra movimenti motori e stimoli uditivi ritmici. Movimenti o atti propri vengono attribuiti spesso ad altri, elaborando teorie speculative come il venir mossi per telecinesi o telepatia, da altri soggetti<sup>171</sup>. Questa assenza del

---

towards an indifferent object or whether I look at something interesting around me of my own will." (D. Schreber, op. cit., p. 218-219)

<sup>171</sup> S. Gallagher, "Self-Reference and Schizophrenia. A Cognitive Model of Immunity to Error Through Misidentification", in D. Zahavi, *Exploring the Self. Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-Experience*, John Benjamins Publishing Company, 2000, p. 208.

senso di essere agenti di un proprio atto può dipendere dal malfunzionamento di feedback propriocettivi o percettivi<sup>172</sup>, ma quale che sia il sostrato neurofisiologico il fenomeno va collocato all'interno di un'intera configurazione comportamentale. In un soggetto normale l'incapacità di controllare un proprio atto (come nella sindrome della mano anarchica) non viene appreso come un intervento esterno, come una 'volontà estranea'<sup>173</sup>. Nel soggetto schizofrenico invece il mancato controllo sul proprio atto viene quasi sistematicamente attribuito ad una volontà aliena. Ciò fa pensare al venir meno di una comprensione primaria di cosa conti come propria volontà. In un soggetto normale che esperisca un moto corporeo incontrollato (come un tic nervoso) rimane salda un'intuizione di fondo di cosa sia il governo della propria volontà. Su questo sfondo ciò che vi si oppone viene percepito senz'altro come estraneo, anche se si ammette che è il proprio corpo a muoversi. Ma se è proprio l'unitarietà della volontà personale ad allentare la presa, allora il problema del mancato controllo sui moti periferici appare come sintomo di un più generale sfaldamento dell'unità personale.

#### 1.4. La disgregazione degli ordinamenti e delle priorità

Come abbiamo visto la sintomatologia schizofrenica include una tipica tendenza disgregativa che coinvolge la percezione. Le unità di configurazione sia statica che dinamica tendono a sfaldarsi. Configurazioni statiche come quelle riconosciute dalla psicologia della *Gestalt*, o altre configurazioni d'insieme come quelle di un volto umano perdono di unità e dunque di senso sintetico. L'incapacità di riconoscere strutture o configurazioni famigliari porta ad un sovraccarico di dettagli: non più il bosco ma rami, foglie, cespugli, non più un volto ma denti, occhi, narici e labbra, ecc.<sup>174</sup>. Ancor più evidentemente ciò avviene per configurazioni dinamiche, come le unità ritmiche, musicali, o per il coordinamento tra andamenti conformi in varie modalità (ballare o muoversi a ritmo, cogliere l'analogia tra un andamento visto e uno ascoltato, come un 'crescendo', ecc.). Reneé, la giovane paziente di Marguerite Sechehayé, ricorda tra i suoi primi sintomi l'incapacità "di imparare il solfeggio, di battere la misura o di tenere il ritmo" nelle lezioni di musica<sup>175</sup>.

Questa perdita del rapporto tra parti e intero, essenza e contingenza, centro e periferia è di particolare interesse perché mostra plasticamente come la perdita di una linea 'assiologica' dominante, di una direzione vitale primaria porti con sé la strutturazione stessa del reale, nelle sue forme più elementari.

---

<sup>172</sup> Ibidem, p. 209.

<sup>173</sup> S. Gallagher, "Agency, Ownership, and Alien Control in Schizophrenia", in D. Zahavi, T. Grünbaum, J. Parnas, (a cura di), *The Structure and Development of Self-Consciousness*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 2004, p. 100.

<sup>174</sup> Th. Fuchs, "Schizophrenia, Embodiment and Intersubjectivity", in *Towards a New Philosophy of Mental Health: Perspectives from Neuroscience and the Humanities*, a cura di D. St. Stoyanov, Cambridge Scholars Publishing, 2015, (pp. 269-290), p. 277.

<sup>175</sup> M. Sechehayé, op. cit., p. 29.

Ciò che sul piano comportamentale è dispersione e disorientamento, sul piano percettivo è perdita della dimensione di sintesi.

Questo tratto è di particolare interesse anche perché concorda con un insieme di aspetti che caratterizzano l'autismo infantile. Nell'autismo infatti i bambini mostrano deficit nella dimensione prosodica del linguaggio (tempo, ritmo e intonazione)<sup>176</sup>, difficoltà di coordinamento motorio e ritmico<sup>177</sup>, e perdita della visione delle configurazioni d'insieme, con tendenza alla dispersione in dettagli<sup>178</sup>. Nell'autismo tuttavia questi problemi si presentano precocemente e ostacolano l'accesso primario all'espressività altrui e in generale a relazioni efficaci con l'altro. Nella schizofrenia invece il soggetto, che ha ottenuto nell'infanzia un accesso normale all'espressività altrui, ad un certo punto smarrisce il presupposto che lo rende capace di entrare in sintonia con altri soggetti e con le loro espressioni, intenzioni, comunicazioni. L'autismo qui subentra gradualmente, e la perdita di quella capacità relazionale che una volta era significativa è esperita come una minorazione straziante.

Il modo migliore per intendere questo processo crediamo passi attraverso una considerazione del ruolo di ciò che abbiamo chiamato altrove *rhythmòs*<sup>179</sup>. Nell'infante umano una sensibilità primaria ad andamenti (ritmi) trasmodali si mostra cruciale ad un tempo per 1) istituire le relazioni di coordinamento intersoggettivo primario in forma proto-imitativa e imitativa, 2) istituire le proprie forme di coordinazione motoria, sincronica e diacronica, e 3) istituire i percetti *trasmodali*, cioè quegli enti la cui identità verifichiamo indifferentemente con vista, tatto e udito. Il senso 'ritmico' dell'apertura e della chiusura di un atto (una prensione, un passo, un respiro) è la prima forma di sintesi, e con ciò anche parte della forma primaria di conferimento di senso. Percepriamo noi stessi e il mondo come strutturati in unità innanzitutto perché spontaneamente organizziamo ogni atto, dalle saccadi oculari ai virtuosismi di un ginnasta, in unità che iniziano e si concludono, e concludendosi ne aprono una nuova. Questa forma di strutturazione primaria è una forma di conferimento di senso da intendersi in modo radicale ed elementare: è senso come *direzione*, è senso come *intelligibilità*, ed è senso come *appagamento* (l'azione riuscita, qualunque sia, è più appagante dell'azione non riuscita, incompiuta, interrotta).

Ciò cui assistiamo da due prospettive differenti, nel caso della sintomatologia di spettro autistico e in quella schizofrenica, è il venir meno di questa sensibilità primaria al *rhythmòs* vivente, alla strutturazione e articolazione degli atti<sup>180</sup>. Questa sensibilità è la cellula generativa dei decorsi associativi e dunque

<sup>176</sup> M. Walenski, H. Tager-Flusberg, M. T. Ullman, "Language in Autism", in S. O. Moldin, J. L. R. Rubenstein, (a cura di) *Understanding Autism. From Basic Neuroscience to Treatment*, Taylor & Francis Group, 2006, p. 178.

<sup>177</sup> Ibidem, p. 190-191.

<sup>178</sup> R. T. Schultz, K. Chawarska, F. R. Volkmar, "The Social Brain in Autism: Perspectives from Neuropsychology and Neuroimaging", in S. O. Moldin, J. L. R. Rubenstein, op. cit., p. 330-331.

<sup>179</sup> A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, cit., p. 129sg.

<sup>180</sup> Naturalmente, come abbiamo osservato altrove, nelle affezioni di spettro autistico esistono gradazioni e casi molto diversi, non necessariamente rientranti in una singola forma patologica. Il cluster di deficit che abbiamo identificato è presente con intensità

anche della costituzione degli abiti sensomotori: un'unità d'azione si associa ad un'altra in quanto ogni chiusura di un atto è apertura di un atto ulteriore. Un altro modo per leggere la dimensione trasmodale del *rythmòs* è concepirlo come scansione della *temporalità immediata dei vissuti*: ogni ritenzione apre ad una protensione qualificata e finita, mirante ad un riempimento. La scansione in chiusure e riaperture è ciò che costituisce la concatenazione associativa primaria (come nel rievocare una filastrocca o un brano musicale complesso, dove è l'immediato antecedente a innescare la conoscenza della prosecuzione). Concettualmente, la nozione di *rythmòs* è sostanzialmente sovrapponibile alla scansione ritenzione-protensione. Nella presentazione canonica del nesso ritensivo-protensivo c'è talvolta la tendenza a concepire (erroneamente) questa scansione come qualcosa che si sviluppa *'nel'* tempo; il riferimento al *rythmòs* ci rammenta invece che siamo di fronte alla cellula generativa dell'ordinamento temporale in quanto tale<sup>181</sup>. L'aspettativa immediata rappresentata dalla protensione non può infatti essere concepita come l'aspettativa di un evento futuro, non essendoci ancora una rappresentazione di futuro: qui aiuta concepirla come tacita aspettativa della semplice *chiusura di un'unità ritmica*. Rispetto alla scansione ritensivo-protensiva la nozione di *rythmòs* ne sottolinea lo statuto costituente *trasmodale*, che fornisce la base per coordinare eventi ed atti coinvolgenti differenti modalità sensoriali.

Nel paziente schizofrenico la perdita del *rythmòs* si manifesta come perdita degli 'automatismi': i propri movimenti vengono percepiti come spezzati, senza la possibilità di affidarsi al funzionamento abituale irriflesso<sup>182</sup>. Attività motorie abituali come vestirsi o lavarsi i denti richiedono sforzo attento e concentrazione per venir svolti<sup>183</sup>. Per guidare, o camminare, i pazienti devono spesso preparare e produrre ogni singolo atto deliberatamente, giacché le unità d'azione dotate di senso appaiono frammentate<sup>184</sup>.

Questa perdita di 'automatismi' non va però concepita come un 'mero problema motorio', o sensomotorio. Non sono solo i nostri moti fisici ad affidarsi al tacito funzionamento di abiti sedimentati. Lo stesso accade per il dialogo interiore, che si affida allo spontaneo emergere di connessioni verbali consolidate: la perdita di automatismo si converte qui in disorientamento riflessivo. Troviamo descritto questo fenomeno con particolare eloquenza nei resoconti autobiografici delle crisi schizofreniche forniti dal drammaturgo Antonin Artaud, in lettere private.

---

ampiamente differenti, e solo nei casi di autismo più gravi esso non consente alcun accesso alla dimensione di senso primario (cioè ad un qualche livello di organizzazione della percezione dell'altro, della propria motricità e della percezione di configurazioni complesse); cfr. A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, cit., pp. 173 sg.

<sup>181</sup> Per un'illustrazione più ampia di questo punto si veda A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, cit., p. 216 sg.

<sup>182</sup> J. Parnas, "The Self and Intentionality in the Pre-Psychotic Stages of Schizophrenia", in Zahavi, *Exploring the Self*, cit., p. 124-125.

<sup>183</sup> J. Parnas, P. Handest, "Phenomenology of Anomalous Self-Experience in Early Schizophrenia", in *Comprehensive Psychiatry*, vol. 44, n. 2, 2003, (pp. 121-134), p. 127.

<sup>184</sup> Th. Fuchs, "Schizophrenia, Embodiment and Intersubjectivity", cit., p. 276.

“Essendo stato distrutto l’automatismo della mente e la sua continuità, io posso solo pensare in modo sconnesso. Quando sto pensando, la maggior parte del patrimonio di termini, e il vocabolario che ho stabilito per mio proprio uso, giace inutilizzabile, arrugginito e derelitto da qualche parte, ma se il termine appare, il pensiero profondamente sedimentato cede le armi, il contatto è brutalmente stroncato, le emozioni nervose profonde non rispondono più al pensiero, l’automatismo è gettato nella confusione, e questo accade alle volte mentre sto pensando!!! (...) Mi sembra di aver persino dimenticato come si pensa. Sì, è l’idea di questo particolare vuoto intellettuale che volevo render chiara una volta per tutte. Esso mi sembra la caratteristica distintiva della mia condizione. Questo è qualcosa che nessun altro può vantarsi di condividere con me, di possedere allo stesso tempo di me, e cioè: dimenticare le forme del pensiero”<sup>185</sup>.

Come questa e molte altre pagine di Artaud mostrano, è importante vedere come anche il pensiero, l’attività più profondamente ‘nostra’, più interiore e personale che ci caratterizza, si eserciti affidandosi a funzionamenti sedimentati ‘autonomi’, che costitutivamente non possiamo controllare. Mentre nella ‘fisiologia’ del pensare l’emergere delle parole giuste, delle associazioni ed emozioni appropriate, è un’ovvietà su cui possiamo poggiare senz’altro, nella sua patologia questa dimensione di organizzazione pre-personale può collassare.

Nei casi degenerativi questa condizione tende poi a sfociare in stati catatonici, dove una perdurante immobilità ‘stupefatta’ prende il posto dell’azione ordinaria. Sul piano terapeutico, per contrastare tale degenerazione si induce il malato ad eseguire azioni di cui preserva gli automatismi, in quanto ciò sembra giovare alla ripresa di ‘contatto con la realtà’ del paziente stesso.

Questo gruppo sintomatico coerente, che include varie forme di destrutturazione sensomotoria e semantica, sembra collocarsi ad un livello molto radicale della patologia schizofrenica. La sua relazione con il sintomo successivo è però tema controverso.

### 1.5. Iper-riflessività e ‘disposizione metafisica’

Possiamo introdurre il sintomo successivo appellandoci di nuovo all’eloquenza epistolare di Artaud:

---

<sup>185</sup> “The mind’s automatism and its continuity having been destroyed, I can only think disjointedly. When I am thinking, the greater part of the stock of terms and the vocabulary I established for my own use is unusable, rusty and derelict somewhere, but if the term appears, deepseated thought yields, contact is brutally cut off, the deep nervous emotions no longer respond to thought, automatism is thrown into confusion and this is at times when I am thinking!!! (...) It seems to me I have even forgotten how to think. Yes, it is the idea of this particular intellectual vacuum I wanted to make clear once and for all. It seems to me the distinguishing characteristic of my condition. This is something no one else can pride themselves on sharing with me, to possess at the same time as me, that is, forgetting the forms of thought.” (A. Artaud, *Collected Works of Antonin Artaud*, Calder and Boyars Ltd., London, 1968, p. 211)

“Il pensiero, l’espressione si arresta perché il flusso è troppo potente, il cervello vuole dire troppe cose che pensa tutte assieme, dieci pensieri invece di uno corrono verso l’uscita, il cervello vede il pensiero come un’unità, in pieno dettaglio, e vede anche tutti i molteplici punti di vista con cui potrebbe allearsi, e le forme di cui lo potrebbe dotare, una vasta giustapposizione concettuale ciascuna apparentemente più essenziale, e anche più dubbia, della seguente, e tale che qualunque messa tra parentesi sintattica sarebbe incapace di esprimere e spiegare. Ma, per analizzare un tale stato mentale correttamente, il conscio qui non sbaglia perché sta debordando, ma perché è vuoto, in quanto questa giustapposizione brulicante, e soprattutto instabile e mutevole, è un’illusione. Non c’era alcuna giustapposizione inizialmente, giacché sembra chiaro che in ogni stato cosciente c’è sempre una nota dominante e se la mente non ha scelto una nota dominante meccanicamente, avviene per debolezza e perché niente la dominava in quel momento, niente emergeva abbastanza fortemente o si protraeva sufficientemente nel campo della coscienza per essere registrato. (...) Incidentalmente questo allentamento, questo disordine ed instabilità sono espressi in un’infinità di modi e corrisponde a infinite impressioni e sensazioni nuove, di cui la più tipica è una sorta di liquidazione o svalutazione (o deflazione) dei fatti, che mi fanno giungere fino a chiedermi perché, per esempio, il rosso (colore) sia ritenuto essere ‘rosso’ e mi colpisca come rosso. Perché le opinioni dovrebbero toccarmi come opinioni, e non come dolore, perché sento dolore, e perché questo dolore che sento senza capirlo e che devo continuare a soffrire così acutamente e amaramente, che persisto nell’analizzare per cercare di distaccarlo da me - in quanto non c’è alcuna ragione fondamentale per ciò che è solamente un modo perverso, deviato di esistere e sentire -, perché dovrebbe causare una condizione che mi rende così infelice”<sup>186</sup>.

La disorganizzazione del pensiero gli si presenta come un affollarsi di idee che hanno perduto il proprio ‘tema dominante’, e dunque ogni ordine di priorità. In questo senso il brulicare di idee non è segno di una ricchezza, ma

---

<sup>186</sup> “The thought, the expression stops because the flow is too powerful, the brain wants to say too many things it thinks all at once, ten thoughts instead of one rush towards the exit, the brain sees thought as a unit, in full detail, and it also sees all the multiple points of view with which it could ally itself and the forms with which it could endow them, a vast, conceptual juxtaposition all seemingly more essential and also more dubious than the next and which all the syntactic brackets in the world would never be enough to express and explain. But to analyse such a state of mind correctly, the conscious does not err because it is brimming over but because it is empty, for this teeming and above all unstable and changeable juxtaposition is an illusion. There was no juxtaposition initially, for it seems clear that in every conscious state there is always a dominant note and if the mind has not chosen a dominant note mechanically it is through weakness and because nothing dominated it at that moment, nothing cropped up strongly enough or prolonged enough in the field of consciousness to register. (...) Incidentally this slackening, disorder and instability are expressed in an endless number of ways and correspond to endless fresh impressions and sensations whose most typical is a sort of dismissal or devaluation or (deflation) of the facts which make me go as far as asking myself why, for example, red (the colour) is considered to be ‘red’ and affects me as red. Why opinions should affect me as opinions and not as pain, why I feel pain, and why this pain I feel without understanding it and which I must continue to suffer so acutely and so bitterly that I persist in analysing it to try and detach it from me, for there is no fundamental reason for what is only a perverse, perverted way of existing and feeling, should cause a condition that makes me so unhappy.” (A. Artaud, op. cit., p. 215-216)

di una mancanza, di un vuoto di senso. Questo affastellarsi di impressioni, immagini e sensazioni si connette con un processo di interrogazione ossessiva quanto inutile, un'interrogazione con tratti metafisici in cui la riflessione è coinvolta freneticamente. La condizione di sofferenza sembra chiamare in soccorso una richiesta di ragioni riflessiva, che però si rivela incapace di fornire alcuna soluzione.

Questo tratto di *iperriflessività*, ovvero di obiettivazione riflessiva dei propri stati interiori e del proprio io, è sintomo caratteristico nelle sindromi schizofreniche. È curioso come anche soggetti che non abbiano mai manifestato alcun interesse rivolto a questioni metafisiche, né abbiano alcuna preparazione a proposito, si ritrovino catapultati dalla loro nuova condizione in domande ossessive quanto inaggrabili di ordine metafisico<sup>187</sup>. I temi dell'io, del mondo e di Dio (le tre sfere della totalità metafisica, secondo Kant) sono altamente ricorrenti.

Vi è un nesso manifesto tra rottura della spontaneità motoria e ipertrofia riflessiva, anche se non è semplice individuarne chiaramente la direzione causale. Da un lato può sembrare che sia l'attività riflessiva stessa, con la sua tendenza a sospendere le validità irriflesse e ad obiettivare i contenuti di coscienza, a produrre la frammentazione dell'azione: così come nel soggetto normale riflettere su un atto ne spezza l'esecuzione spontanea, così, si può pensare che un'attività di riflessione compulsiva possa ostacolare gli automatismi motori<sup>188</sup>. Tuttavia in diversi casi si osserva come le difficoltà di ordine motorio e la rottura degli automatismi sensomotori precedano l'ipertrofia riflessiva<sup>189</sup>, e ciò può portare ad un'interpretazione alternativa del nesso. Si può cioè supporre che sia la perdita dell'ovvietà naturale di connessioni e direzioni, l'allentamento del *rythmòs*, a chiamare la riflessione ad un lavoro straordinario nel tentativo di colmare i buchi lasciati dal mancato funzionamento degli automatismi sensomotori e semantici<sup>190</sup>. Come già notato, negli schizofrenici perdere di vista il proprio io (come oggetto riflesso) sembra minacciare l'esistenza stessa dell'io, e le azioni più semplici per essere eseguite richiedono di essere preparate e prodotte deliberatamente, cioè sulla base di un'attenzione riflessa. Da questo punto di vista si comprende sia il ruolo giocato dall'attenzione riflessa, sia la sua costante inadeguatezza: l'attenzione riflessa supplisce al venir meno dell'abito, alla mancanza dell'automatismo (come nel soggetto che cerca inizialmente di imparare a guidare la macchina o suonare il piano), tuttavia anche l'attività riflessa poggia in ultima istanza su abiti, dunque non è mai in grado di far fronte ad una disgregazione generalizzata degli 'automatismi'.

I 'sopressalti metafisici' dei malati rivelano l'ubiquità di una paradossale '*metaphysica naturalis*': se la riflessione metafisica è una riflessione sui confini del mondo, dell'io e della totalità che li ricomprende (Dio), allora ciò

<sup>187</sup> J. Parnas, "The Self and Intentionality in the Pre-Psychotic Stages of Schizophrenia", *cit.*, p. 127.

<sup>188</sup> L. A. Sass, J. Parnas, "Schizophrenia, Consciousness, and the Self", in *Schizophrenia Bulletin*, 29(3), 2003, (pp. 427-444), p. 434.

<sup>189</sup> Cfr. M. Sechehaye, *op. cit.*

<sup>190</sup> L. A. Sass, J. Parnas, "Schizophrenia, Consciousness, and the Self", *cit.*, p. 436-437.

che leggiamo come preoccupazione metafisica nello schizofrenico è plausibilmente il semplice rispecchiamento dell'impossibilità di affidarsi ancora alle forme primarie di 'conferimento di senso'. La crisi schizofrenica si configura innanzitutto come una crisi di senso, una crisi di direzione assiologica, a cui il soggetto reagisce cercando, attraverso la riflessione, di dare senso a ciò che non ha più senso. In quest'ottica la schizofrenia porta alle estreme conseguenze quel distacco che la riflessione crea tra soggetto e mondo, e il cui compito di riconciliazione razionale coincide (in parte) con l'esercizio metafisico.

Ma questa prospettiva segnala anche come le parole, i pensieri discorsivi, il dialogo interiore o intersoggettivo non siano in grado di rimettere a posto nulla nel momento in cui sia proprio la materia prima dell'aver senso ad entrare in crisi. Né spiegazioni terapeutiche, né ragioni intersoggettive empiricamente suffragate possono far presa efficacemente su un'affezione del genere perché è il cuore stesso dell'aver significato ad apparire compromesso.

Tale compromissione della '*materia prima* dell'aver senso' non è però ancora, inizialmente, il venir meno di ogni senso. Il soggetto inizialmente, e talvolta durevolmente, soffre per la propria condizione, entra ed esce da periodi di crisi acuta e di recupero, senza perdere del tutto l'ancoramento ad un ordinamento di senso. Quando la compromissione dilaga prendono piede sintomi ulteriori come l'apatia, l'anedonia (incapacità di trarre piacere) e infine, spesso, il deterioramento cognitivo e la paralisi catatonica.

## 1.6. Voci e inserimento di pensieri

Concludiamo questo quadro sinottico della sintomatologia che caratterizza la schizofrenia menzionando il sintomo forse più noto, ed uno tra i più enigmatici, almeno a prima vista: il fenomeno del 'sentire le voci' o l'impressione che pensieri altrui siano inseriti nella nostra mente. Il 'sentire le voci' può essere un sintomo precoce e persino precedere le fasi in cui il comportamento del soggetto diventa eccentrico: il soggetto può vivere per periodi più o meno lunghi udendo voci, senza che ciò incida sulla normalità esteriore del proprio comportamento<sup>191</sup>. Si tratta peraltro di un sintomo che compare occasionalmente anche in altre patologie, come i disturbi della personalità borderline o dissociativi<sup>192</sup>. Nei resoconti autobiografici troviamo spesso una prima fase in cui la comparsa occasionale delle 'voci' ha carattere frammentario, non troppo dissimile dal modo in cui noi tutti possiamo avere occasionalmente frasi o brani musicali che ci ronzano insistentemente nella mente. Così Renée registra inizialmente la comparsa di spezzoni di frase come "e vedremo!", "battaglia di Trafalgar", "Sì, signora"<sup>193</sup>, mentre Schreber racconta che dapprima e per lungo tempo le voci si erano limitate a consistere nella ripetizione monotona di frasi ricorrenti<sup>194</sup>. Con il progredire dell'affezione queste voci si fanno

---

<sup>191</sup> K. Snyder, op. cit., p. 43.

<sup>192</sup> P. Sutker, H. E. Adams, op. cit., p. 493.

<sup>193</sup> M. Sechehaye, op. cit., p. 52.

<sup>194</sup> D. Schreber, op. cit., p. 59.

più esplicitamente mirate al soggetto stesso, cui suggeriscono, comandano o consigliano comportamenti e atteggiamenti.

È possibile cercare di trovare una linea di continuità tra comportamento patologico e normale riflettendo su alcune considerazioni già svolte. Come notavamo, noi non siamo mai nella posizione di esercitare un controllo preliminare sul discorso interiore e sul pensiero: i nostri pensieri, così come le nostre parole provengono da un fondo oscuro dove non possiamo né predeciderne né controllarne l'emissione. E infatti occasionalmente produciamo lapsus, espressioni e pensieri che poi riteniamo inappropriati, e che desideriamo 'ritirare'. I nostri pensieri e le nostre verbalizzazioni (interiori o pubbliche) emergono da un nucleo intenzionale predisposto da disposizioni, abiti ed eventi immediatamente antecedenti, in cui vigono le forme di anticipazione protensionale che abbiamo già visto all'opera nella sfera percettiva. Nessun mitico processo di 'pre-rappresentazione' potrebbe garantire che i contenuti che emergono alla mente siano proprio quelli che 'vogliamo' siano. Infatti per effettuare un 'controllo preliminare' che un certo pensiero si attaglia a ciò che 'io davvero sono' dovrei accertarmi che i pensieri 'controllanti' riflettono appunto ciò che io sono, e per verificarlo dovrei sottoporli a controllo a loro volta, avviando un regresso all'infinito.

Nonostante i nostri pensieri o le nostre parole non siano preliminarmente 'controllati' essi vengono senz'altro identificati come *nostri* in un modo che non dipende meramente dal fatto di essere percepiti 'in noi'. A renderli 'nostri' è la loro coerenza con ciò che Artaud chiamava la 'nota dominante', e che noi possiamo chiamare l'*impianto disposizionale* che siamo, e che percepiamo in forma di sentimento, umore, preferenza vissuta, tonalità emotiva. Questo impianto disposizionale, di cui abbiamo seguito la genesi in forma di Sé ecologico, di autoaffezione e di schema corporeo, ha una certa stabilità intertemporale, ma soprattutto ha una continuità di senso anche nei suoi mutamenti. Le nostre esperienze pregresse contribuiscono a dar progressivamente forma a questo impianto disposizionale, che dunque può fungere da base sedimentata di orientamento e discriminazione: ciò è sufficiente a darci un primitivo 'senso del sé'. Nella condizione di allentamento della presa volontaria sulla realtà, come si verifica nel sonno, noi 'lasciamo in libertà' tendenze che non vengono più subordinate all'unità di quell'impianto disposizionale, e ciò porta alla luce due caratteristiche tipiche del sogno: il senso di *indipendenza da noi* degli eventi onirici e il fatto che spesso *possiamo non riconoscerci* in nessun modo nelle propensioni e nei desideri che incarniamo nel sogno. La psicoanalisi ha avuto spesso buon gioco nell'interpretare gli eventi onirici come espressione di un'entità celata, l'inconscio, l'Es, non di rado inteso come depositario di una sorta di personalità indipendente e occasionalmente persino 'più autentica' di quella cosciente. Ma, senza volerci qui impegnare in un confronto con le tesi psicoanalitiche, possiamo dire senz'altro che una tale interpretazione appare superflua. Nulla lascia pensare che alla sfera inconscia sia possibile attribuire una sorta di 'personalità alternativa', in quanto le pulsioni e propensioni manifestate sul piano onirico non rappresentano un'unità coerente; si tratta piuttosto di unità intenzionali brade, singole volizioni, idee fisse, paure e ossessioni, che possono emergere e incarnarsi in eventi onirici.

Nella schizofrenia quella condizione che noi esperiamo di solito solo in presenza di un allentamento della vigilanza, e dunque della direzione volitiva, sembra prendere piede anche in condizione di perfetta vigilanza: l'indirizzo volitivo, l'impianto disposizionale sembra perdere unitarietà senza bisogno che una riduzione della vigilanza abbia luogo. Anzi, alcuni esperimenti sembrano mostrare come la frequenza degli stati allucinatori nei soggetti schizofrenici sia maggiore nella condizione di vigilanza che nelle fasi di sonnolenza o riduzione attentiva<sup>195</sup>.

Le voci udite dagli schizofrenici emergono come subvocalizzazioni del soggetto stesso, in modo non diverso da come si presenta il dialogo interiore proprio della riflessione. Si è constatato come le stesse attività che ostacolano la subvocalizzazione ordinaria (il dialogo interiore) inibiscano anche le 'voci nella testa' dei pazienti schizofrenici<sup>196</sup>. Inoltre la forma grammaticale e espressiva adottata dalle voci presenta caratteristiche tipiche del nostro ordinario dialogo interiore, dove non tutto si esplicita e occorrono forme 'abbreviate' e contratte, che sarebbero inadeguate per una comunicazione pubblica<sup>197</sup>.

Alcuni studiosi, come Chris Frith<sup>198</sup>, interpretano il fenomeno delle 'voci aliene' nello schizofrenico riconducendolo ad un difetto nel sistema di automonitoraggio del paziente, tale per cui il soggetto non si percepirebbe come agente del proprio atto di pensiero. Il processo sembrerebbe analogo a quanto accade con altri fenomeni parasensoriali di origine endogena incontrollata, come gli acufeni. Tuttavia, mentre nel caso degli acufeni il suono percepito, con l'esercizio e un'apposita terapia, può essere 'lasciato sullo sfondo', distaccandone l'attenzione, ciò non accade con le voci, che si presentano come espressioni soggettive autonome internamente rivolte a sé. Le voci hanno un'intenzione, spesso un'intenzione ossessiva, come l'ordine di bruciarsi o di bruciare la casa che si presenta a Renee<sup>199</sup>. Inoltre le voci vengono di solito chiaramente distinte dal soggetto rispetto a voci sensibili esterne, diversamente da quanto accade con gli acufeni, che di per sé sono indistinguibili circa la loro origine esogena o endogena<sup>200</sup>. Il problema delle voci dunque non sembra concepibile come una sorta di errore percettivo, ma piuttosto come una competizione interiore per il governo della propria mente e della propria azione. Se il soggetto schizofrenico non fosse intaccato nella propria unità personale l'eventuale ambiguità presentata dalle voci potrebbe essere trattata come un disturbo acustico, alla stregua di un acufene, di un rumore molesto, dunque come qualcosa di problematico, perturbante, ma comunque un mero oggetto mentale,

---

<sup>195</sup> L. Stephens, G. Graham, *When Self-Consciousness Breaks. Alien Voices and Inserted Thoughts*, MIT Press (Bradford Book), Cambridge - Massachusetts 2000, p. 73-4.

<sup>196</sup> P. A. Bick, M. Kinsbourne, "Auditory hallucinations and subvocal speech in schizophrenic patients", in *The American Journal of Psychiatry*, 144, 2, 1987, (pp. 222-5).

<sup>197</sup> L. A. Sass, J. Parnas, op. cit., p. 432.

<sup>198</sup> C. D. Frith, "The Positive and Negative Symptoms of Schizophrenia Reflect Impairments in Perception and Initiation of Action" in *Psychological Medicine* 17, 1987, (pp. 631-648).

<sup>199</sup> M. Sechehaye, p. 57.

<sup>200</sup> Cfr. M. Sechehaye, p. 94.

un'interferenza, non come la *voce di un altro soggetto* che si appella a noi<sup>201</sup>. Le voci interiori hanno la forza di pensieri che si contendono il governo del sé.

Abbiamo già rilevato una molteplicità di sintomi che mostrano la perdita di un senso e indirizzo unitario nell'orientamento del sé schizofrenico; qui tale indebolimento della tensione soggettiva sembra ripercuotersi nell'intenzionalità degli atti riflessivi, che non compaiono più come subordinati ad una volontà unitaria. In mancanza di un 'indirizzo dominante' i pensieri appaiono come rappresentanti di *potenziali* 'personalità alternative', che emergono senza che ne venga riconosciuta l'origine nel soggetto pensante stesso. Ma realmente le idee ricorrenti e ossessive che si appellano al soggetto gli sono davvero estranee, nel senso in cui ci sono estranei tutti i pensieri che possono passarci per la mente senza che vi aderiamo. Essendo in dissolvimento l'unitarietà dell'impianto disposizionale, ora tutti questi pensieri non hanno più il carattere di occorrenze marginali, ma diventano per così dire potenziali competitori per il governo del sé. La disgregazione dell'ordinamento valoriale-agentivo proprio del Sé minimo rende labili i confini tra ciò che è prodotto dal sé e ciò che è prodotto da altro da sé.

### 1.7. Interpretazione della configurazione schizofrenica

Nell'esporre i principali sintomi della psicosi schizofrenica abbiamo introdotto anche gli elementi di una possibile interpretazione unitaria degli stessi. Senso di irrealità, illusioni paranoiche, solipsismo autistico, disgregazione degli ordinamenti di percezione e azione, iper-riflessività con tratti metafisici e inserzione di voci-pensieri alieni nel flusso di coscienza sono tratti che a prima vista presentano una pluralità enigmatica. Ad un secondo sguardo, tuttavia essi rivelano un nucleo coerente e profondo. A venir meno nella psicosi schizofrenica sembra essere la presa volitiva stessa del soggetto sulla realtà, ovvero quel nucleo primario del Sé e dell'Agire che è già sempre presupposto in tutto ciò che per noi ha forma, unità, valore. Ogni fenomeno che ci appare in modo consueto, sia esso esterno o interno, può essere oggetto di comprensione comune perché contiamo su un'affinità trascendentale tra noi ed altri soggetti-come-noi, poggiamo su forme e tendenze comuni che consentono di evocare in menti differenti esperienze simili. Nel caso della schizofrenia è proprio questa affinità trascendentale a infrangersi, e ciò che ci consente di darvi una descrizione parzialmente intellegibile è solo la natura progressiva dell'affezione, che procede per gradi di dissoluzione.

Nel resoconto fornito nei paragrafi precedenti abbiamo tentato di nominare questo punto di rottura del Sé schizofrenico riferendoci alla nozione di *rhythmòs*, come forma primigenia di sintesi trasmodale. Questo è un modo legittimo di circoscrivere il 'cuore' dell'affezione schizofrenica, ma è anche necessariamente un modo parziale, che può essere arricchito guardando al medesimo nucleo sotto rispetti differenti.

---

<sup>201</sup> L. Stephens, G. Graham, op. cit., p. 141.

Nel suo celebre lavoro monografico sulla schizofrenia (1927), Eugéne Minkowski, nota la continuità tra la sintomatologia schizofrenica e le condizioni premorbose degli schizofrenici. La follia si presenta come “l’esagerazione del carattere abituale” di quei soggetti<sup>202</sup>, il che suggerisce di guardare, in parziale opposizione a quanto aveva sostenuto Karl Jaspers in precedenza<sup>203</sup>, alla schizofrenia con gli occhi della normalità. Questo non significa che il comportamento e le ragioni addotte dallo schizofrenico rientrino nella sfera della comprensibilità intersoggettiva, ma che gli atteggiamenti e le pulsioni di fondo del soggetto premorbo si radicalizzano nella psicosi, fino a smarrire ogni possibile equilibrio di giudizio. Minkowski parla a questo proposito di caratteri *schizoidi*, come di caratteri che manifestano una strutturale distanza e distonia nei confronti della realtà. La personalità schizoide, scrive Minkowski, tende a spingere l’antitesi io-mondo ai suoi limiti estremi, manifestando una predisposizione al tragico e un costante conflitto con l’ambiente<sup>204</sup>. Secondo Minkowski la schizofrenia come forma patologica può essere intesa come il precipitare, per cause esogene, di una personalità schizoide in un processo morboso progressivo<sup>205</sup>. Senza soffermarci sulla dimensione eziologica, le considerazioni di Minkowski mettono in luce un lato da cui appare la continuità tra identità personali ‘peculiari’ e identità senz’altro patologiche. Il temperamento schizoide o ‘schizotipo’ presenta disposizioni comportamentali che, sotto certe condizioni, possono essere persino fertili, come specifiche forme di creatività, di apertura a opzioni inattese, di ‘pensiero laterale’. Celebri schizofrenici come Hölderlin, Swedenborg, Strindberg, Artaud, John Nash, e (probabilmente) Van Gogh illustrano la possibilità che una correlazione tra disposizione schizoide e originalità creativa sia rintracciabile, anche se, come osserva Jaspers, l’acutizzarsi della schizofrenia lungi dall’incrementare la creatività tende a spegnerla<sup>206</sup>. Questa potenziale fertilità di alcune disposizioni schizoidi potrebbe spiegare, in chiave evolucionistica, la relativa ampiezza della loro diffusione (intorno al 3% della popolazione). Tuttavia è non meno importante vederne i limiti: finché il soggetto resta in grado di recuperare un indirizzo unitario ed un ordinamento di finalità, il distacco relativo dalle ‘ovvietà del mondo’ può essere produttivo, ma quando tale indirizzo unitario viene meno, il margine di originalità prima guadagnato si converte rapidamente nel non-senso e nella disgregazione del Sé.

Minkowski, sulla scorta della lezione fenomenologica, mette per primo in luce il nesso tra temporizzazione (l’ordinamento temporale fornito dalla coscienza) e nocciolo primario dell’identità personale. Esaminando un paziente schizofrenico Minkowski nota come questi non situi più “la propria attività nel tempo e non stabilisc[a] più la gerarchia delle diverse questioni in rapporto alle esigenze del momento presente”<sup>207</sup>. Ogni cosa si presenta con pari importanza,

---

<sup>202</sup> E. Minkowski, *La schizofrenia. Psicopatologia degli schizoidi e degli schizofrenici*, Einaudi, Torino, 1998, p. 3.

<sup>203</sup> K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 2016, p. 624.

<sup>204</sup> E. Minkowski, op. cit., p. 15.

<sup>205</sup> Ibid., p. 29.

<sup>206</sup> K. Jaspers, K., *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Cortina, Milano, 2001.

<sup>207</sup> E. Minkowski, op. cit., p. 143.

e con ciò la personalità crolla, non orientandosi più verso alcuno scopo. “La nozione di futuro perde (...) tutto il suo significato”<sup>208</sup>. Il venire meno della propulsione verso l’avvenire e il venire meno della più elementare sintesi personale vanno di pari passo. Qui vediamo come quello spezzarsi del Sé che caratterizza la psicosi sembri ancorarsi nella più primordiale delle attività di ordinamento, quella che riconosciamo fenomenologicamente come ordinamento ritensivo-protensivo.

Questa linea interpretativa è stata poi ripresa ed approfondita da vari autori. Shaun Gallagher mette in connessione le disfunzioni che caratterizzano la schizofrenia con il venir meno dell’agentività del soggetto, che a sua volta dipenderebbe da un collasso della dimensione *protensiva*<sup>209</sup>. La tesi di Gallagher sembra però cercare un po’ schematicamente di far coincidere la propria distinzione tra senso di agentività e senso di proprietà con rispettivamente la sfera protensiva e quella ritensiva<sup>210</sup>. Questo parallelismo risulta però scarsamente convincente giacché il mero trattenimento ritensivo dei vissuti, in mancanza di una loro significatività ‘in vista di’ (protensioni) non è in grado di definire il senso di proprietà delle esperienze (il loro essere ‘mie’). Come nota Thomas Fuchs, contro il modello di identità personale di Locke, molti pazienti schizofrenici restano in grado di ricordare eventi e azioni precedenti senza però riconoscerli come ‘propri’: il paziente lamenta il dubbio paradossale di essere stato rimpiazzato da un’altra persona<sup>211</sup>. In assenza di una *continuità nel senso immanente del Sé* nessuna rammemorazione fa sorgere di per sé un sentimento dell’identità di quel vissuto con sé, un senso di appropriazione. Io posso avere memoria di un atto compiuto in prima persona, ma essere in dubbio se questo atto sia accaduto davvero o sia un sogno, e in questo secondo caso il ricordo non aiuta a definire la mia identità, né a testimoniare che quell’atto è stato svolto da me: posso dissentire con il protagonista di un sogno, anche se vedo i suoi atti ‘dall’interno’.

Louis Sass e Josef Parnas leggono il processo di frammentazione psicotico in termini di ‘disturbo dell’ipseità’, laddove per ‘ipseità’ si intende il senso primordiale del Sé vitale. La disgregazione dell’ipseità si manifesta da un lato come *iperriflessività* (ogni aspetto dell’esperienza normale tende a venire obiettivato riflessivamente), e dall’altro come ridotta *auto-affezione* (riduzione del senso di essere presenti a sé)<sup>212</sup>. In precedenza avevamo già incontrato la nozione di autoaffezione in un’accezione sostanzialmente indiscernibile da quella qui utilizzata di ‘ipseità’. La differenza essenziale nell’uso di Sass e Parnas consiste nel fatto che la nozione di autoaffezione nomina un *fenomeno*, ovvero il manifestarsi di un’autocoscienza preriflessiva nel nostro percepire ed agire irriflesso: c’è un senso in cui noi sappiamo di essere gli agenti delle nostre azioni ben prima di essere riflessivamente consapevoli di

<sup>208</sup> E. Minkowski, op. cit., p. 144.

<sup>209</sup> S. Gallagher, “Self-Reference and Schizophrenia. A Cognitive Model of Immunity to Error through Misidentification”, in *Exploring the Self*, cit., p. 227.

<sup>210</sup> Ibid., p. 225.

<sup>211</sup> Th. Fuchs, “Temporality and psychopathology”, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 12 (1), 2013, (pp. 75-104), p. 92.

<sup>212</sup> L. A. Sass, J. Parnas, op. cit., p. 428.

noi stessi. La nozione di ipseità è introdotta dagli autori come ‘sostanza’ di cui una manifestazione è l’autoaffezione e una seconda manifestazione è l’iperriflessività. Tuttavia sembra chiaro che l’iperriflessività non possa essere collocata su un medesimo piano di originarietà con l’autoaffezione, perché l’iperriflessività presuppone la riflessione, che si fonda sull’autocoscienza pre-riflessiva. E gli autori stessi riconducono ad un certo punto la nozione di ipseità a quella di auto-affezione vitale<sup>213</sup>. Secondo Sass e Parnas l’iperriflessività dipende dallo smarrimento della dimensione autoaffettiva e rinforza tale smarrimento, giacché il processo di auto-obiettivazione riflessiva, invece di consentire una sintesi di ciò che è disperso contribuisce a isolare il soggetto da ciò che sente e pensa. Invero, la riflessione può esercitare la sua capacità sintetica, conferendo intelligibilità, solo a patto che il Sé preservi un senso unitario e lo conferisca ai fenomeni, ma nel momento in cui è quel senso unitario ad essere compromesso, la riflessione è in grado soltanto di svolgere metà del suo lavoro ordinario, ovvero la ‘presa di distanza’ di cui consta l’obiettivazione.

Il nesso tra schizofrenia e infrazione della temporalità della coscienza, che troviamo sottolineato da Minkowski e Gallagher, e quello tra schizofrenia e affievolirsi dell’autoaffezione, sottolineato da Sass e Parnas, non sono irrilevanti. Per comprenderne il nesso interno è utile ricordare come sin dalla *Critica della Ragion Pura* è stato riconosciuto un legame strutturale tra temporalità vissuta e autocoscienza. In Kant il tempo è la *forma del senso interno*, cioè la forma dell’articolarsi degli eventi anche quando nulla accade realmente (spazialmente), il loro articolarsi nella prossimità dell’autocoscienza. Ma tale autocoscienza è ciò che si presenta in forma di appercezione pura, dunque non come percezione, ma come accompagnamento costante e necessario di ogni percezione e di ogni sintesi percettiva. La sintesi esercitata dall’intelletto è possibile come *unificazione* del molteplice perché fa riferimento all’*unità* primigenia di un Sé, che ha coscienza di sé nella forma del senso interno. Ampliando questa visione in direzione fenomenologica possiamo dire che la sintesi temporale in ritensioni e protensioni è, insieme, la forma primaria di ogni costituzione associativa e la forma primaria dell’autocoscienza (quel nesso che consentirà poi alla riflessione di rivolgersi a quanto esperito rievocandolo). Noi siamo coscienti di noi stessi innanzitutto perché, qualunque cosa avvenga, essa è lì in relazione alla nostra coscienza: anche un vuoto totale di eventi e stimoli accade per noi come un qualcosa che scorre tra memoria e aspettativa, e che perciò può suscitare reazioni affettive (ad esempio la noia). In seconda istanza, ogni cosa che accade nel (nostro) mondo è connessa ad ogni altra dal fatto di ‘contare per noi’, di essere collocata in un rapporto operativo o assiologico con le nostre disposizioni. Queste considerazioni tipiche della filosofia trascendentale possono trovare qui una collocazione diversa, nell’ottica forzatamente esistenziale di chi sta smarrendo sé stesso e la realtà del mondo. La costituzione degli oggetti e delle esperienze come entità intellegibili è un processo cognitivo non meno che assiologico, un processo in cui la sensatezza come contenuto

---

<sup>213</sup> Ibid., p. 430.

conoscibile è simultaneamente sensatezza come direzione valoriale (motivazionale).

Il nesso interno tra temporalità vissuta e autocoscienza preriflessiva è colto in modo eloquente da Thomas Fuchs, per il quale la temporalità vissuta ha come prerequisito

“la spinta elementare ‘energetica’ della vita mentale, che può essere espressa da concetti come impulso, tendenza, spinta o affezione, e che – diversamente dalla struttura protensionale-ritensionale, più ‘cognitiva’ – mi piacerebbe chiamare momento affettivo-conativo, o in breve, conazione. Questa è la radice della spontaneità, dell’essere indirizzati affettivamente, dell’attenzione e del tenace perseguimento di un fine, che sono caratteristiche degli esseri viventi in generale; essa peraltro presta anche all’”arco intenzionale” la tensione e l’energia di cui ha bisogno. Inoltre, ciò contribuisce all’autocoscienza preriflessiva o ipseità, ovvero (1) come autoaffezione o senso di esser vivi, che può essere considerato l’essenza della vita soggettiva, e (2) come spontaneità e agentività in cui la nostra esperienza di essere un sé è anche radicata”<sup>214</sup>.

Fuchs mostra dunque la correlazione interna tra temporalità vissuta e autocoscienza preriflessiva appellandosi all’idea di ‘conazione’, ovvero ad una ‘tensione vitale’ che non a caso richiama la nozione merleau-pontiana di *arco intenzionale*. Si tratta sempre del medesimo fenomeno esposto nei termini husserliani di protensione e ritensione, ma sottolineandone l’aspetto *motivazionale* e non principalmente quello cognitivo. Come Fuchs osserva, questa tensione vitale può essere compromessa anche in seguito a deprivazione affettiva, come nel caso degli orfani istituzionalizzati studiati da Bowlby<sup>215</sup>. La dimensione protensiva può essere letta come un “cono di probabilità” determinato insieme dalle ritensioni (esperienza pregressa), dalle impressioni correnti (sensazioni presenti) e dalle intenzioni (che conferiscono ordine motivazionale e logico ai decorsi attesi)<sup>216</sup>. Come osservavamo in precedenza, l’allentarsi della tensione protensiva (conativa), modifica la distribuzione delle probabilità soggettive consentendo a ipotesi ‘di minoranza’, pensieri inopportuni, congetture paranoiche di farsi largo nella coscienza. Come il nostro senso di essere la causa di certi effetti si fonda sulla consecutività temporale tra agentività minima e sue implicazioni, così lo spezzarsi della continuità ritensivo-protensiva rende atti e pensieri della mente schizofrenica enigmaticamente ‘autonomi’, non riconducibili al proprio senso di esserne gli agenti.

---

<sup>214</sup> “the basic “energetic” momentum of mental life which can be expressed by concepts such as drive, striving, urge or affection, which—unlike the more “cognitive” protentional- retentional structure—I would like to call affective-conative momentum, or in short, conation. This is the root of spontaneity, affective directedness, attention and tenacious pursuit of a goal, which are characteristic of living beings generally, but it also lends the “intentional arc” the tension and energy it needs. Moreover, it contributes to pre-reflective self-awareness or ipseity, namely (1) as the self-affection or sense of aliveness which may be regarded as the essence of subjective life, and (2) in the way of spontaneity and agency in which our experience of being a self is also rooted.” (Th. Fuchs, “Temporality and psychopathology”, *cit.*, p. 4.)

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 11.

Il quadro che emerge da questa breve analisi della sintomatologia schizofrenica porta alla luce una configurazione non accidentale di carenze progressive, carenze che mostrano in controluce la correlazione di alcuni fattori nel conferimento primario di senso. La realtà del mondo, gli ordinamenti di preferenze e probabilità, il percepirsi come sorgente dei propri pensieri e atti, la continuità temporale delle esperienze, la relazione strutturale ad altri soggetti e l'identità personale appaiono come tratti mutuamente dipendenti e reciprocamente rinforzantesi. Sono tratti che abbiamo già incontrato sul piano della costituzione ontogenetica, ma che qui identifichiamo nelle loro forme difettive, *per viam negationis*. È importante osservare come il vuoto progressivo creato da questi stati difettivi venga vissuto come una fonte di angoscia straordinaria e di sofferenza psichica estrema. Nell'affezione schizofrenica viene meno quel protagonista elusivo e ubiquo dell'esistenza che è il suo *sensò*. Il termine 'senso' in italiano copre in maniera appropriata una triplice dimensione: quella della *sensibilità*, quella della *direzione*, e quella del *significato*. Il *sensò* viene avvertito *sensibilmente*, orienta i nostri atti in certe *direzioni* piuttosto che altre e rinvia ad *orizzonti di contenuto*. Nella patologia schizofrenica il sostrato di *sensò immanente* che abita e alimenta tutti i nostri atti viene a dissoluzione, portando con sé tanto la sensibilità (anedonia, illusioni), che la direzione degli atti (disorganizzazione sensomotoria e dissoluzione dell'agentività), che la sfera dei significati (scomposizione delle unità del pensiero). Questo dissolvimento così radicale avviene ad un livello preriflessivo, affettivo ed organico, un livello che può essere toccato da eventi della vita cosciente, ma che non è esso stesso disponibile per una manipolazione cosciente.

## Capitolo 2. La melancolia e il collasso del senso trascendente

### 2.1. Sintomatologia ed eziologia delle psicosi melancoliche

Discutendo della schizofrenia abbiamo introdotto la nozione di psicosi, come crisi simultanea del senso di realtà e della struttura dell'io. Accanto alle schizofrenie la forma più diffusa di psicosi è quella *depressiva* o *melancolica*. Come spesso accade nel dibattito psichiatrico, il significato dei termini è soggetto ad oscillazioni e slittamenti periodici. Oggi si predilige una distinzione tra stati depressivi in senso generale, disturbi dell'umore o distimie, e forme depressive maggiori con tratti psicotici, cui si riserva il termine *melancolia*<sup>217</sup>. Tra queste forme depressive non sembra essere rintracciabile alcuna soluzione di continuità, salvo che nella severità e durata dei sintomi<sup>218</sup>. Le malattie depressive sono considerate la quarta maggiore causa di disabilità e morte prematura nel mondo<sup>219</sup>. La distribuzione della patologia è però largamente ineguale, sia con riferimento al sesso, sia quanto a distribuzione geografica. Forme depressive toccano tra il 5 e il 12% della popolazione maschile e tra il 10 e il 25% della popolazione femminile nel corso della vita. In ogni momento il 2-3% dei maschi e il 5-9% delle donne soffre di forme depressive<sup>220</sup>. L'ampia forbice segnala come le forme depressive appaiano molto più sensibili a variabili ambientali di quanto paiano essere le manifestazioni schizofreniche. Tra i pazienti melancolici il 10-15% muore per mano propria. In generale il rischio di suicidio nei pazienti psicotici è estremamente alto e suggerisce sorveglianza attenta ed eventualmente anche trattamenti sanitari obbligatori.

I tratti principali di fondo delle melancolie sono manifestazioni comportamentali di tristezza (non sempre però dichiarate come tali) e anedonia, cioè il venir meno del piacere nello svolgere attività che in precedenza suscitavano interesse<sup>221</sup>. Cupezza umorale, perdita di interesse, ridotta concentrazione e memoria, senso di fallimento, autosvalutazione, pensieri di suicidio sono tratti caratteristici. Sul piano comportamentale si può incontrare una duplicità paradossale, rappresentata da disturbi psicomotori di rallentamento o di agitazione. Il rallentamento o 'ritardo' si esprime come riluttanza, esitazione a partecipare ad attività quotidiane, e prolungati periodi di inattività, fino a condizioni di stupore catatonico<sup>222</sup>. L'agitazione si esprime come inquietudine, impossibilità a stare fermi, fino alla frenesia. Mentre i contenuti di pensiero del paziente 'rallentato' ruotano intorno alla passiva rassegnazione al proprio fato,

<sup>217</sup> M. A. Taylor, M. Fink, (a cura di) *Melancholia. The diagnosis, pathophysiology, and treatment of depressive illness*, Cambridge University Press, 2006, p. 15.

<sup>218</sup> L. P. Rehm, A. L. Wagner, C. Ivens-Tyndal, "Mood Disorders: Unipolar and Bipolar", in P. Sutker, H. E. Adams, op. cit., (pp. 277-308), p. 278.

<sup>219</sup> M. A. Taylor, M. Fink, op. cit., p. xi.

<sup>220</sup> A. T. Beck, B. A. Alford, (a cura di) *Depression. Causes and Treatment*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009, p. 4.

<sup>221</sup> L. P. Rehm, A. L. Wagner, C. Ivens-Tyndal, op. cit., p. 279.

<sup>222</sup> A. T. Beck, B. A. Alford, op. cit., p. 40.

nel paziente agitato si presenta una sorta di frenetico tentativo di sfuggire ad un fato percepito come parimenti segnato<sup>223</sup>. Le funzioni vegetative del sonno, della fame e della pulsione sessuale appaiono disturbate<sup>224</sup>.

La perdita di motivazione è un tratto peculiare della depressione. Nelle forme miti dell'affezione il paziente non prova più il desiderio spontaneo di fare alcune cose, in particolare quelle che non gli danno immediata gratificazione. Nelle forme di media gravità la perdita di desiderio spontaneo si estende a quasi tutte le attività quotidiane del paziente, quali lavarsi i denti o premere il pulsante per chiamare l'ascensore. A questo livello il soggetto è però ancora in grado di costringersi ad agire, e risponde a sollecitazioni altrui. Nelle affezioni severe si giunge spesso ad una completa paralisi della volontà, in cui il paziente rinuncia ad ogni azione, anche quelle indispensabili alla sopravvivenza come mangiare<sup>225</sup>.

Tra i primi sintomi depressivi troviamo comportamenti ordinari di rottura di routine consolidate e di fuga da compiti e doveri consueti, accompagnati a senso di affaticamento e pesantezza<sup>226</sup>; sul piano neurofisiologico si presenta insonnia caratterizzata da risvegli notturni ed elucubrazioni. Naturalmente questi sintomi possono occorrere anche in condizioni non patologiche, ma il loro perdurare nel medio periodo (sopra le due settimane) segnala di norma una condizione anomala.

Diversamente dalla schizofrenia, qui l'allontanamento psicotico dalla realtà non avviene nella forma della frattura, della disgregazione del senso, ma nella forma del blocco e dell'appassimento progressivo della volontà.

L'eziologia della melancolia appare di interpretazione complessa, anche se con alcuni punti fermi. Il ruolo giocato dalla componente genetica, pur rilevante, sembra ampiamente inferiore a quello giocato nel caso della schizofrenia. Prendendo una stima dell'incidenza media dei disturbi depressivi intorno al 5%, si ritiene che la predisposizione genetica possa incrementare la probabilità dell'insorgere della malattia fino al 25%<sup>227</sup>. Un'incidenza un po' superiore della componente genetica sembra profilarsi nei casi di bipolarità, cioè di alternanze maniaco-depressive<sup>228</sup>. Nonostante vi siano indizi di una continuità di sintomi tra le depressioni bipolari e quelle monopolari, tra cui le psicosi melancoliche, nel prosieguo ci concentreremo sulle depressioni monopolari, che rappresentano comunque il 90% circa dei disturbi depressivi gravi<sup>229</sup>.

Eventi scatenanti nelle immediate antecedenze di una crisi melancolica possono presentarsi, ma non necessariamente e non sempre con significati ovvi: ci si aspetterebbe che una condizione depressiva sia scatenata da eventi riconducibili alla sfera ordinaria del lutto e della perdita, ma questa è solo una possibilità tra molte altre. La derivazione della melancolia, in analogia con

---

<sup>223</sup> A. T. Beck, B. A. Alford, op. cit., p. 41-42.

<sup>224</sup> M. A. Taylor, M. Fink, op. cit., p. 16.

<sup>225</sup> A. T. Beck, B. A. Alford, op. cit., p. 28-29.

<sup>226</sup> Ibid., p. 29.

<sup>227</sup> M. A. Taylor, M. Fink, op. cit., p. 300; cfr. A. T. Beck, B. A. Alford, op. cit., p. 141.

<sup>228</sup> L. P. Rehm, A. L. Wagner, C. Ivens-Tyndal, op. cit., p. 277.

<sup>229</sup> M. A. Taylor, M. Fink, op. cit., p. 24.

l'ordinaria tristezza, da eventi scatenanti di lutto o perdita non appare fondata: crisi acute possono essere innescate da lutti improvvisi, ma anche da stress perduranti, da momenti di passaggio nella vita (parto, menopausa, matrimonio dei figli), da inattesi carichi di responsabilità, ecc.<sup>230</sup>.

Condizioni problematiche nell'infanzia e nell'adolescenza sembrano avere invece un'incidenza chiara. Condizioni di abuso infantile aggravano il quadro clinico sia dei sintomi che degli esiti delle depressioni<sup>231</sup>. Anche la condizione di orfano in età antecedente ai 15 anni risulta un significativo indice predittivo di depressione in età adulta<sup>232</sup>.

Il nesso tra condizioni ambientali e insorgenza di forme depressive, fino alle psicosi melancoliche, è confermato anche da altri fattori storico-culturali. La frequenza dell'insorgere della melancolia è positivamente correlata con l'alto status attribuito in Occidente alla dimensione introspettiva. È in questo senso che Matthew Bell può chiamare la melancolia la "malattia occidentale" per antonomasia<sup>233</sup>. Ciò non significa che sintomatologie affini non si presentino anche in contesti storico-culturali differenti da quello occidentale: talvolta si riscontra un'accentuazione della componente di ansia e agitazione psicomotoria (es. Iran), altre volte si presentano maggiormente caratteri affini alla nevrasenia (es. Cina), ma i tratti tipici dell'umore depresso e dell'angoscia, e la frequenza del fenomeno, sono associati in modo particolare ad alcuni tratti della cultura occidentale, in cui introspezione e responsabilizzazione individuale giocano un ruolo fondamentale<sup>234</sup>. A testimoniare della, quantomeno relativa, dipendenza storico-culturale dell'affezione sta anche la variabilità nel tempo del numero dei soggetti coinvolti: è registrato un incremento di affezioni depressive nei giovani<sup>235</sup>, nei ceti urbani<sup>236</sup>, e, paradossalmente, nei paesi con un maggiore prodotto interno lordo<sup>237</sup>.

Sul piano terapeutico la depressione è trattabile farmacologicamente con efficacia nelle forme leggere, evitando la creazione di circoli viziosi tra insonnia e pensieri ossessivi, che possono poi degenerare. Anche la psicoterapia cognitiva può essere efficace nelle forme lievi o di media gravità. Nelle forme depressive più gravi e psicotiche, tuttavia, né la psicoterapia, né i trattamenti farmacologici risultano più efficaci. Ancora oggi la terapia più efficace nel caso di psicosi melancoliche è rappresentata dalle sessioni di elettroshock<sup>238</sup>.

---

<sup>230</sup> A. T. Beck, B. A. Alford, op. cit., p. 251.

<sup>231</sup> M. A. Taylor, M. Fink, op. cit., p. 304.

<sup>232</sup> A. T. Beck, B. A. Alford, op. cit., 194-6.

<sup>233</sup> M. Bell, *Melancholia: The Western Malady*, Cambridge University Press 2014, p. xi.

<sup>234</sup> M. Bell, op. cit., p. 98-99.

<sup>235</sup> L. P. Rehm, A. L. Wagner, C. Ivens-Tyndal, op. cit., p. 283.

<sup>236</sup> Ibid., p. 284.

<sup>237</sup> B. H. Hidaka, "Depression as a disease of modernity: explanations for increasing prevalence", in *Journal of Affective Disorders*, 140 (3), 2012, (pp. 205-214). – Cfr. H. Tellenbach, *Melancholia. Storia del problema, endogenicità, tipologia, patogenesi, clinica*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 2015, p. 41.

<sup>238</sup> A. T. Beck, B. A. Alford, op. cit., p. 76. - Cfr. L. P. Rehm, A. L. Wagner, C. Ivens-Tyndal, op. cit., p. 289.

Una delle teorie più accreditate per collocare l'affezione melancolica in una cornice psicologica intelligibile è quella che la riconduce ad un processo di "impotenza appresa" (*learned helplessness*). Si tratta di un processo di frustrazione sistematica, riscontrabile anche in specie non umane, dove viene meno la fondamentale facoltà di sentirsi agenti, fonti efficaci di effetti nel mondo. Quando vien meno l'affidabilità con cui la propria volontà è in grado di governare efficacemente la propria azione, il soggetto tende a ritrarsi dal mondo, a passivizzarsi e distaccarsi dalla realtà, cadendo in un'assenza di stati conativi ed edonici, perdendo desideri ed appetito, ecc.<sup>239</sup>. All'origine di questa ipotesi stanno studi legati alla sperimentazione su cani, in cui una condizione comportamentalmente simile alla depressione clinica veniva indotta creando condizioni in cui qualunque strategia adottata dall'animale per evitare un male (una scarica elettrica) finiva in uno scacco. La sistematicità dello scacco di ogni iniziativa produce una condizione in cui l'animale mostra una sorta di 'paralisi della volontà', minimizzando la reattività al mondo circostante e instaurando un atteggiamento inerte e passivo<sup>240</sup>. Naturalmente questo meccanismo potrebbe rappresentare una mera analogia esteriore tra comportamento animale di frustrazione sistematica e comportamento umano nelle patologie melancoliche. Tuttavia, come vedremo, con alcuni aggiustamenti tale analogia può risultare effettivamente appropriata.

## 2.2. Interpretazione della melancolia

I soggetti melancolici presentano tratti temperamentali di fondo che possono presentarsi anche in completa assenza di crisi patologiche. Si parla spesso di un *typus melancholicus* come ordinamento disposizionale, non necessariamente di origine strettamente genetica, in cui alcuni aspetti caratteriali sono visibili. Una delle caratteristiche più frequentemente rilevate è l' 'iperonomia', ovvero un'accentuata predisposizione all'accordo con le norme sociali esistenti<sup>241</sup>. Minkowski parla dell'orientamento disposizionale dei melancolici come sostanzialmente antitetico al temperamento schizoide: mentre quest'ultimo ha una disposizione *distonica* nei confronti del mondo, il temperamento melancolico avrebbe una disposizione *sintonica*<sup>242</sup>. Mentre il temperamento schizoide ha difficoltà a colmare la distanza tra la propria soggettività e il mondo, e oscilla tra conflitto ed eccentricità, il temperamento melancolico è sempre in contatto con il mondo circostante e tende all'*eteronomia*. Mentre nei prodromi della schizofrenia troviamo una scarsissima identificazione del sog-

<sup>239</sup> A. Marcel, "The Sense of Agency: Awareness and Ownership of Action", in J. Roessler, N. Eilan, (a cura di) *Agency and Self-Awareness*, Oxford, Clarendon Press 2003, p. 89.

<sup>240</sup> Ch. Calhoun, "Losing one's self", in C. Mackenzie, K. Atkins, (a cura di) *Practical Identity and Narrative Agency*, Routledge, New York 2008, p. 205. Cfr. A. T. Beck, B. A. Alford, op. cit., p. 213.

<sup>241</sup> M. A. Schwartz, O. P. Wiggins, "Pathological Selves", in D. Zahavi, *Exploring the Self*, cit., p. 267.

<sup>242</sup> E. Minkowski, op. cit., p. 10-11.

getto con le regole sociali, nei prodromi della melancolia troviamo un'iperidentificazione con esse<sup>243</sup>. Tra i tratti caratteriali maggiormente frequenti nel *typus melancholicus* troviamo anche un'inclinazione ostinata ed esagerata all'ordinatezza<sup>244</sup>. Eventi che sconvolgono tale tendenza all'ordine, alla pianificazione e regolamentazione possono configurarsi come occasioni scatenanti nell'avvio di una crisi melancolica.

Per introdurre l'esperienza melancolica può tornare utile il seguente eloquente resoconto retrospettivo di M.B.K., una paziente di Binswanger, uscita dalla fase acuta della malattia:

“Si perdono tutti i nessi. Si è o ci si sente come un'unica piccola pietra, persi nel grigio senza fine di un paesaggio che si dissolve. La sensazione di piccolezza, insicurezza e smarrimento possono divenire così grandi, che si ha quasi la sensazione di un mondo dei sogni nel quale persino l'esser sé stessi non è più d'un punto abbandonato, come un'ultima foglia secca sballottata qua e là in uno spento mondo autunnale. Tornati nuovamente in salute, di questa esperienza dell'essere isolati rimane la coscienza di come noi di nostro siamo così poco in grado di vivere, di come siamo dipendenti dai rapporti. (...) La solitudine del depresso è diversa da ogni altra solitudine e da ogni stato di abbandono che si potrebbe altrimenti esperire. Non si è soli in una casa, in una città o in un paese. Poiché la casa è come dispersa, non significa più protezione; la città non è una città familiare, il paese non è più patria, il cielo stellato è bruciato dal gelo. (...) [N]on si è più umani in carne ed ossa, con cuore, forze e animo per sopportare la solitudine - si è una pietra. Una pietra che soffre e pensa; qualcosa del genere esiste. Si è, per così dire, involuti in una pietra. Per così dire, ci è fin troppo chiaro che questa pietruzza nel freddo universo, che quest'uomo enigmaticamente impaurito e dubitante cerchi d'afferrarsi con ineffabile, fervido sforzo, che cerchi un appiglio in tutto quello a cui egli può in qualche modo aggrapparsi (umano, animale, cosa) (...). Che lo si possa fare però come malato - aggrapparsi, perfino con una certa ostinazione e mancanza di riguardo, a un mondo che in realtà si è dissolto - questo dipende dal fatto che si conduce, nel senso più vero del termine, una doppia vita. (...) È indescribibilmente faticoso, passare da uno «spazio» all'altro, ad esempio durante tutte le ore mattutine essere un punto nell'universo senza senso e appiglio, smarrito nell'infinita distanza o nell'inferno delle accuse a sé stessi - e poi alzarsi per comprare delle verze al mercato settimanale. Soprattutto gli occhi non contribuiscono. Si deve andare a prenderli davvero lontano. (...) Posso immaginarmi come sarebbe un giorno non poter più adattare i propri occhi alla vicinanza. Perché per il malato la naturalità è vedere da lontano. Per vedere e anche ascoltare correttamente deve essere fatto qualcosa. (...) Il mio divenir sano (...) per me ha lo stesso significato di un divenir nuovamente vedente. C'erano immagini transitorie. Così mi ricordo della sensazione che esercitò su di me all'inizio la piccola piazza della chiesa del paese, con la fontana, le case e la chiesa. Non era più così lontano, tuttavia aveva ancora qualcosa di scenico, qualcosa di una decorazione teatrale, dietro la quale in realtà non c'è niente. Allo stesso tempo il tutto era come se non fosse di qui. (...) In un certo senso si può certo intendere una tale malattia come un esperimento. Cosa rimane dell'umano, quando gli sono tolti la capacità relazionale, la forza intuitiva, la capacità di trasmettere e ricevere amore?

<sup>243</sup> G. Stanghellini, “Phenomenology of the Social Self of the Schizotype and the Melancholic Type”, in D. Zahavi, *Exploring the Self*, cit., p. 281-282.

<sup>244</sup> H. Tellenbach, *Melancolia. Storia del problema, endogenicità, tipologia, patogenesi, clinica*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 2015, (pp. 132-137), p. 78.

Rimane un poco d'intelletto. (...) Egli non è altro che un letto di un ruscello prosciugato, un binario sul quale non viaggia più nulla”<sup>245</sup>.

Questi passaggi, oltre ad essere suggestivi, illustrano in prima persona alcuni degli aspetti più fondamentali dell'esperienza melancolica. Il mondo appare esattamente come prima, sul piano della realtà intellettualmente accessibile, al tempo stesso tutto è incommensurabilmente diverso, in quanto da esso si è ritirata ogni componente affettiva, ogni interesse, ogni relazione significativa. Mentre nella schizofrenia è il mondo a cominciare ad apparire in forme inintelligibili, e il suo senso riflessivo segue in un percorso di disgregazione, qui il mondo rimane unitario e intelligibile, ma il suo senso riflessivo si va spegnendo: esso non muove né commuove più. Diversamente dalle condizioni ordinarie di tristezza o di umore malinconico, che sono forme affettivamente intense, qui si presenta un vuoto affettivo difficile da simulare nella vita psicologica normale: qui non c'è davvero né il dolore di un lutto, né la malinconia per una condizione di perdita o lontananza, bensì l'angoscia di fronte ad un vuoto. Il sintomo di derealizzazione, che trovavamo descritto in forma simili anche nella schizofrenia (la realtà che appare come uno scenario teatrale), qui si presenta in modo meno percettivamente immediato e più riflessivo. Persino gli atti più elementari, come il moto oculare, la convergenza necessaria alla messa a fuoco, si presentano come prestazioni faticose, esercitabili solo con un esplicito atto di volontà, non spontanee. In questo processo di naufragio e deriva compare la costante ricerca di un appiglio che riconduca alla realtà. La ricerca di questi “appigli di realtà” prende la forma eminente di autoaccuse e sensi di colpa, di ragioni, le più varie, che motiverebbero la propria disperata condizione. Ma questi appigli si rivelano in effetti mere occasioni di manifestazione di una disposizione di fondo. Come dice la medesima paziente:

“Non importa quale combustibile si butti nella fornace della sofferenza e per quale causa avvenga l'incendio. In un certo senso è bene che si trovino oggetti, anche se ciò acuisce la sofferenza; poiché la vera e orribile essenza dell'angoscia, nella depressione, è la sua mancanza di oggetto”<sup>246</sup>.

Accade frequentemente che un paziente che ha manifestato per mesi un'angoscia ossessiva imputandola ad uno specifico problema (ad esempio il timore di cadere in miseria per un investimento azzardato), trovi immediatamente una nuova occasione di angoscia una volta che il primo problema si sia rivelato insussistente<sup>247</sup>. Per quanto problemi reali, lutti o perdite possano fare da evento scatenante di una depressione melancolica, essi non sono mai propriamente ‘cause’ di essa, quanto piuttosto occasioni del manifestarsi di una disposizione profonda e latente. È in questo senso che Hubertus Tellenbach concepisce l'affezione melancolica come una “trasformazione endogena” che

---

<sup>245</sup> H. Tellenbach, *Melancolia. Storia del problema, endogenicità, tipologia, patogenesi, clinica*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 2015, p. 250-251 (traduzione modificata).

<sup>246</sup> L. Binswanger, *Melanconia e mania*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 51.

<sup>247</sup> L. Binswanger, op. cit., p. 36.

è al contempo una trasformazione del mondo del soggetto<sup>248</sup>. Endogeno qui non coincide né con biologico, né con genetico, pur includendo entrambe quelle dimensioni. La dimensione endogena della depressione melancolica ne esprime la natura disposizionale profonda, dipendente da una condizione caratteriale stabilizzata, la quale può a sua volta dipendere da disposizioni genetiche, sviluppi epigenetici, esperienze infantili e non. Gli eventi che occasionano lo scatenarsi di una crisi depressiva acuta operano come inneschi che inducono una trasformazione del mondo come totalità, a prescindere dai singoli eventi e dalle singole cause. Questa trasformazione è qualcosa che somiglia più a una ‘conversione’ che a una ‘reinterpretazione’: non ha tanto il carattere di un’ipotesi razionale che interpreta in una nuova chiave eventi noti, ma ha piuttosto il carattere di uno ‘slittamento gestaltico’ spirituale, che rivela ogni evento e ogni nesso causale alla luce di una nuova dimensione: l’insensatezza.

A monte di questa trasformazione, secondo Tellenbach, starebbe comunque un conflitto fondamentale all’interno del soggetto agente, una condizione di “autocontraddittorietà”<sup>249</sup>. Ma quali sarebbero gli elementi che entrano in tale contraddizione fondamentale? La costante, in un quadro variabile, sembra essere che almeno uno dei due elementi in conflitto sia l’introiezione di un inderogabile “dover essere”, di una dimensione di aspettative sociali o norme tacite che creano un’immagine di sé come strettamente vincolata all’espletamento di una serie di compiti o al raggiungimento di una serie di obiettivi. Moltissimi tra i casi biografici riportati da Tellenbach mostrano precisamente una tensione insanabile tra la dimensione normativa con cui il soggetto si identifica, e che rappresenta ai propri occhi la propria giustificazione e il proprio senso, e una realtà (o un differente dover-essere) che ad un certo punto vi si oppone in maniera insanabile. Lo scacco che genera l’irrisolvibile autocontraddittorietà non è semplicemente lo scacco di uno o più desideri, ma lo scacco di una disposizione ‘doverosa’ con cui ci si identifica. Rispetto alla semplice frustrazione di un desiderio si può maturare dispetto, irritazione, rabbia, ma non quel collasso della propria capacità di attribuire senso al mondo che caratterizza la depressione profonda. Tale collasso emerge quando ciò che *devo* fare, per essere ciò che mi definisce come persona, *non può* essere fatto. Qui è significativo osservare come le condizioni che vengono rintracciate spesso nel *typus melancholicus* fanno riferimento a condizioni particolari, spesso storicamente e socialmente determinate, quali un acuto senso del dovere, un amore maniacale per l’ordine o la conservazione dello status quo, un profondo senso di colpa di matrice religiosa, un’ambizione lavorativa peculiare, ecc. Tuttavia è opportuno non focalizzare troppo l’attenzione su particolari istanze normative, perché il punto di fondo è che qualunque istanza normativa intorno a cui il nostro Io si sia costituito è passibile di produrre, sotto certe condizioni, una condizione di insanabile autocontraddizione. Ma più importante ancora è sottolineare come la costituzione dell’identità personale sia

---

<sup>248</sup> H. Tellenbach, op. cit., p. 44 sg.

<sup>249</sup> H. Tellenbach, op. cit., p. 164.

sempre tributaria (anche) di istanze normative intersoggettive. Ogni ego è anche il frutto di un'identificazione con un determinato 'dover essere' intersoggettivamente rinforzato. In questo senso ogni persona, ogni identità personale è in linea di principio accessibile a quel processo di scacco che induce una condizione di depressione.

Mentre la perdita di senso schizofrenica avveniva, per così dire, 'dal basso verso l'alto', dal livello vitale primario diramandosi verso la sfera riflessa, la quale continuava a lungo a dibattersi per ritrovare un orientamento, nella perdita di senso melanconica il processo appare 'dall'alto verso il basso'. È una condizione di scacco e contraddizione coscientemente vissuta ad innescare il processo di degrado del conferimento di senso. Questo non significa che le specifiche motivazioni coscientemente adottate dal depresso siano realmente *le* cause della propria condizione. Non è mai una perdita particolare ad operare come 'causa sufficiente', ma tutt'al più come occasione, un'occasione per rivedere la propria esistenza sotto il segno dello scacco, minando con ciò le aspettative di fondo nei propri confronti. Come osserva Binswanger, per il depresso qualunque perdita, anche una perdita temuta per il futuro, è vissuta come già sempre avvenuta, come inevitabile, e laddove essa non si verifichi realmente può essere facilmente sostituita da un differente timore<sup>250</sup>.

Nel processo di deterioramento melanconico a venir meno sono innanzitutto i *ritmi* vitali, a partire dal ciclo circadiano sonno-veglia<sup>251</sup>. Questa rottura dei ritmi vitali coinvolge tutte le ritmicità organiche, dall'alimentazione, al ciclo femminile, al desiderio sessuale<sup>252</sup>. Avevamo già incontrato nel caso della perdita di senso schizofrenica una forma di disgregazione del ritmo vitale, ma nella schizofrenia tale ritmicità collassava a partire da dimensioni più immediate, legate all'attività sensomotoria, al senso dell'agire. Nella melanconia invece le ritmicità in via di disgregazione sono innanzitutto quelle macroscopiche che regolano la vita della coscienza mediata e i suoi progetti. Come scrive Tellenbach:

“[P]er il melanconico disturbato nel ritmo circadiano elementare, o persino stuporoso, il mattino non ha più il significato dell'attrazione e dell'esortazione al lavoro quotidiano (...), la sera non ha più il significato del lavoro quotidiano compiuto, la notte non più quello dell'invito al sonno, il pasto non più quello dell'acquietamento della fame, il bere non più quello dell'estinzione della sete, il sesso non più quello della spinta alla generazione”<sup>253</sup>.

Il venire meno di questi macroscopici ordinamenti ritmici è il venir meno della tensione e dell'indirizzo dell'agire. Qui non è l'idea della morte, o un lutto reale, o il timore di essi, ad indurre un umore triste o malinconico; qui è, per così dire, il futuro in quanto tale ad appassire e morire<sup>254</sup>, e l'umore è lì

---

<sup>250</sup> L. Binswanger, op. cit., p. 47.

<sup>251</sup> H. Tellenbach, op. cit., p. 22.

<sup>252</sup> Ibid., p. 24.

<sup>253</sup> Ibid., p. 54 (traduzione modificata)

<sup>254</sup> Ibid., p. 27.

a registrarlo. Come dice Binswanger, l'angoscia melancolica non è un'angoscia naturale, non è l'angoscia esistenziale che la riflessione matura di fronte al nulla, ma è una sorta di "esperimento di natura"<sup>255</sup>, dove si fa l'esperienza del collasso della temporalità nella sua dimensione futura. Binswanger sottolinea ripetutamente ed efficacemente questo specifico carattere della melancolia come collasso della dimensione futura, tuttavia, nel tentativo di giovare della concettualità husserliana, egli interpreta questo fenomeno alla luce di una categoria temporale inappropriata, ascrivendolo ad un "disturbo della *protentio*"<sup>256</sup>. L'ascrizione risulta inappropriata perché la protenzionalità appartiene alla dimensione *immediata* della temporalità, quella vigente sul piano sensorio-motorio, mentre qui è il futuro nella sua forma rappresentativa, riflessiva, a collassare, portando talvolta seco, nelle degenerazioni psicotiche più gravi, anche la dimensione dell'immediatezza sensorio-motoria. Nella schizofrenia la struttura temporale si disgregava a partire da una dimensione di vissuti immediati, che chiamavano poi in aiuto l'ordinamento riflessivo per riconnettere ciò che non si connetteva più spontaneamente. Nelle psicosi depressive la struttura temporale si disgrega a partire dalla dimensione dei vissuti mediati, come estinzione del futuro cosciente. La capacità di connessione spontanea degli atti sensorio-motori non è inizialmente toccata e il soggetto continua ad essere capace di agire e reagire adeguatamente; ciò che è però venuto meno è la sfera delle *ragioni per agire*, ed è venuta meno in quanto tale, in blocco, non con riferimento a questo o quest'altro particolare orizzonte di opzioni.

La melancolia è espressione patologica, dipendente da condizioni e predisposizioni peculiari, di un ordine costitutivo di possibilità umane. Se è vero che la melancolia non dev'essere confusa con l'ordinaria tristezza, e che l'angoscia melancolica non va confusa con una 'crisi esistenziale'<sup>257</sup>, è anche vero che si tratta di una condizione limite che illustra, per via difettiva, la forma ordinaria del conferimento di senso. Nel soggetto autocosciente normale il futuro, in quanto futuro, a prescindere da quali specifiche aspettative, promesse o minacce riservi, è un determinante primario di senso, di quel senso riflesso che possiamo chiamare *sensu trascendente*, in opposizione al senso immanente esaminato in precedenza. L'avere un futuro come spazio aperto di possibilità è intrinsecamente motivante; può esserlo anche in forme di paura e inquietudine, ma resta intrinsecamente motivante. E naturalmente, il futuro con le sue possibilità per essenza non appartiene alla dimensione della realtà *attuale*: esso non *esiste* in alcun 'luogo', non può essere mostrato né dimostrato, non può essere oggetto di giustificazione o spiegazione. Al contrario, ogni forza di mostrare e dimostrare, giustificare o spiegare *poggia sulla capacità motivante del futuro*. È per ciò che se viene meno la capacità motivante del futuro, se viene meno il senso trascendente, vengono meno ad un certo punto tanto l'autocoscienza soggettiva che il mondo che ad essa appare. Non c'è più spazio per appellarsi a ragioni, né a evidenze perché a venire meno è la sostanza 'affettiva' che dà peso a ragioni ed evidenze.

---

<sup>255</sup> L. Binswanger, op. cit., p. 56.

<sup>256</sup> Ibid., p. 32.

<sup>257</sup> Ibid., p. 59.

La possibilità dello spegnersi della capacità motivante del futuro è qualcosa che appartiene costitutivamente alla condizione umana, all'esistenza di soggetti autocoscienti.

### Capitolo 3. Disturbi della personalità e normatività interpersonale

Nei precedenti due capitoli abbiamo discusso le due principali forme di psicosi, investigandole dal punto di vista dell'esperienza in prima persona e di come esse si presentano come forme di 'dissolvimento del senso'. Schematicamente, in entrambi i casi abbiamo rilevato, per contrasto, un nesso fondamentale tra temporalità vissuta e conferimento di senso alle proprie azioni. Mentre la schizofrenia segnalava, *per viam negationis*, il ruolo giocato dalla temporalità immediata immanente all'attività sensomotoria, la melancolia segnalava il ruolo giocato dalla temporalità mediata nella sfera della coscienza riflessa.

Questi due casi tuttavia non esauriscono le situazioni in cui incrinature nell'identità personale trovano espressione nella sfera del conferimento di senso. Nelle psicosi la personalità soffre in prima persona di un processo di disgregazione primaria, e ciò si esprime come ritrazione del senso dal mondo. Ma personalità patologiche si manifestano anche in casi in cui un soggetto non fa così radicalmente esperienza del proprio dissolvimento; anzi, come vedremo, neppure l'ammissione di una sofferenza vissuta in prima persona risulta indispensabile per riconoscere un'anomalia o distorsione nella personalità di un soggetto.

Nella quinta edizione del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-5) i disturbi della personalità vengono distinti in tre aggregati o cluster: nel *cluster A* troviamo enumerati i disturbi paranoici, schizoidi, e schizotipici; nel *cluster B* i disturbi borderline, istrionici, narcisistici, e antisociali; e nel *cluster C* quelli evitanti, ossessivo-compulsivi, e dipendenti. Queste classificazioni sono solo una guida di massima, trattandosi di categorie con sovrapposizioni parziali di sintomi e frequente comorbilità, che tendono perciò ad oscillare nelle diagnosi. Ciò che accomuna tutti questi casi, differenziandoli dalle psicosi precedentemente prese in considerazione, è la conservazione di una coerenza identitaria della personalità, la quale tuttavia non riesce a conciliarsi con l'ambiente sociale e culturale circostante. Nella lista dei criteri identificati dall'ICD-10<sup>258</sup>, i disturbi della personalità vengono identificati da atteggiamenti e comportamenti durevoli, marcatamente disarmonici nell'affettività, nel controllo degli impulsi, nella relazione a terzi. Tali tratti compaiono in adolescenza e giovinezza e permangono nell'età adulta. Tali disturbi creano problemi alle persone che li vivono, tuttavia la loro principale manifestazione non è legata ad una presa di coscienza privata del proprio disagio, ma al loro manifestarsi a terzi.

Fino a quando il criterio che adottiamo per definire una patologia include il disagio o la sofferenza soggettivamente percepita in prima persona,

---

<sup>258</sup> Decima revisione della "Classificazione Statistica Internazionale delle Malattie e dei Problemi Sanitari Correlati".

non ci sono particolari spazi per contenziosi: possiamo giudicarlo ‘malato’ perché è lui stesso in qualche modo a dircelo. Nei casi classificati come disturbi della personalità la coscienza di avere un problema è non di rado assente, e ciò rende l’anomalia particolarmente resiliente e difficile da curare. I disagi di cui tali personalità disturbate soffrono sono disagi conseguenti al loro rapporto disarmonico con i soggetti circostanti, e hanno dunque prevalentemente il carattere di problemi concreti (instabilità occupazionale, marginalità sociale, ecc.). Come segnala il DSM-5<sup>259</sup>, il tratto principale che accomuna tutte le diagnosi di disordine della personalità è una marcata deviazione del comportamento e dell’esperienza interiore dalle aspettative condivise nell’intorno culturale di quell’individuo. Il riferimento all’intorno *culturale* risulta necessario perché è l’unico termine che cattura l’insieme delle aspettative condivise e non discrezionali di un gruppo di soggetti.

Una definizione del genere può dare l’impressione di essere pericolosamente ‘arbitraria’, condizionabile da pregiudizi e accidenti storico-culturali. Non potremmo essere di fronte a valutazioni di anormalità che semplicemente rispecchiano i ‘pregiudizi correnti’ di una comunità storica? La questione è rilevante e non può essere trattata qui comprensivamente, tuttavia è importante vedere subito come, pur essendoci in linea di principio sempre il rischio che una diagnosi di ‘patologia mentale’ nasconda altro (persecuzioni politiche, pregiudizi sociali, ecc.), quanto segnalato dai disordini della personalità va ben al di là di queste possibili deviazioni. Qui non si tratta di una valutazione stigmatizzante di eccentricità individuali che cozzano contro lo status quo sociale. Questo dubbio sfugge ad una questione più fondamentale: nessun individuo autocosciente è ‘padre di sé stesso’, giacché emerge in modo originale, ma non arbitrario, da interazioni sociali, a partire da quelle che gli danno accesso all’uso del linguaggio. Questo significa che un qualche grado di ‘ortodossia’, di ‘fisiologia’, di ‘norma’, nella relazione tra ciascun soggetto e gli altri soggetti del proprio intorno sociale è, e dev’essere, sempre presupposta. Proviamo a guardare ai tratti definitivi di alcuni disordini della personalità, in modo da farci un’idea dei molteplici modi in cui questa normatività di base può risultare infranta. Dedicheremo poi qualche considerazione in più al caso della ‘psicopatia’.

### 3.1. Personalità borderline, dipendenti, narcisistiche e istrioniche

Le personalità *borderline* si caratterizzano per il costante timore di venir abbandonate, che le induce a intrattenere relazioni interpersonali instabili, alternanti tra estremi di idealizzazione dell’altro e di odio verso di esso. I *borderline* hanno un’immagine di sé estremamente fragile, soggetta ad oscillazioni estreme a seconda dei giudizi contingenti altrui. L’estrema instabilità

---

<sup>259</sup> A.A.V.V., *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – Fifth Edition*, American Psychiatric Publishing, 2013, (citato come DSM-V) p. 645-684.

affettiva, combinata con senso di vuoto, irritabilità e angoscia porta frequentemente a crisi di autolesionismo, finanche a tentativi di suicidio<sup>260</sup>. Marilyn Monroe è spesso citata come il caso più celebre di disordine della personalità borderline. L'incidenza di casi borderline sull'insieme della popolazione è di circa il 2%, e tra questi il 75% dei casi è rappresentato da donne. Dal punto di vista eziologico i comportamenti borderline sembrano derivare da negligenza, traumi, abusi, forme di attaccamento gravemente insicuro o disorganizzato in fase infantile. L'identità personale *borderline* non è semplicemente 'insicura', ma esperisce una fragilità drastica e radicale, fino alla confusione circa cosa essa stessa pensa, sente o vuole, in mancanza di indirizzi e ispirazioni provenienti dal proprio intorno sociale. Qualunque cosa accada, qualunque successo personale o qualunque manifestazione d'affetto riceva, comunque essa vive un profondo ed intollerabile senso di vuoto e solitudine<sup>261</sup>.

È importante sottolineare come nelle diagnosi dei disturbi della personalità le condizioni di comorbidità, cioè di compresenza, almeno sul piano diagnostico, di più affezioni è la norma più che l'eccezione. In ciascuna affezione le aree di sovrapposizione con altre affezioni sono ampie e i confini incerti. Ad esempio, se guardiamo ai disturbi della personalità di tipo *dipendente* vediamo che anche qui, come nei borderline, si presenta una fragilità estrema nell'identità personale, con un bisogno pervasivo di venir presi in carico da altri e un timore eccessivo legato alla separazione. Ma mentre nei borderline 'colpi di testa', iperreattività e comportamenti estremi sono opzioni frequenti, nelle personalità dipendenti la dipendenza prende una forma più remissiva, con difficoltà a prendere decisioni o ad assumersi responsabilità, e con difficoltà generalizzata ad esprimere disaccordo. Se lasciata in solitudine la personalità dipendente si sente perduta e impotente, incapace a prendersi cura di sé stessa. Il timore di rimanere da sola la spinge a cercare costantemente relazioni quali che siano<sup>262</sup>. Il disturbo della personalità di tipo dipendente è riscontrato in circa il 3% della popolazione generale, con prevalenza nel sesso femminile<sup>263</sup>.

Manifestazioni per certi versi simmetricamente opposte possono essere riscontrate nei casi di personalità narcisistiche. Una personalità narcisistica esibisce un apparentemente grandioso senso della propria importanza, con la tendenza e esagerare i propri risultati e talenti, e con l'aspettativa di essere riconosciuto dagli altri come superiore; la sua attenzione è concentrata su fantasie di successo illimitato, potere, bellezza, amore ideale. Il narcisista, mentre mostra un'estrema esigenza di essere ammirato, si relaziona agli altri in forma strumentale, cercando di usarli per i propri fini e senza manifestare empatia con i sentimenti o i bisogni altrui. Un tratto molto frequente è l'invidia verso gli altri o la credenza che gli altri provino invidia nei propri confronti<sup>264</sup>. Personalità narcisistiche sono diagnosticate più frequentemente a uomini che a

---

<sup>260</sup> H. E. Adams, J. A. Bernat, K. A. Luscher, "Borderline Personality Disorder: An Overview", in P. Sutker, H. E. Adams, op. cit., (pp. 491-508), p. 492.

<sup>261</sup> Ibid., p. 493.

<sup>262</sup> Th. A. Widiger, R. F. Bornstein, "Histrionic, Narcissistic, and Dependent Personality Disorders", in P. Sutker, H. E. Adams, op. cit., (pp. 509-534), p. 523

<sup>263</sup> Ibid., p. 524.

<sup>264</sup> Th. A. Widiger, R. F. Bornstein, op. cit., p. 518.

donne; si tratta tuttavia di uno dei disturbi della personalità meno frequentemente diagnosticati in generale<sup>265</sup>. Dal punto di vista eziologico il disturbo narcisistico della personalità sembra avere scarsa componente ereditaria, ed essere invece massicciamente legato a rapporti deficitari nell'infanzia, con i propri riconoscitori primari (genitori).

Un certo grado di sovrapposizione di tratti caratterizzanti si ha tra la diagnosi di narcisismo e quella del cosiddetto "disturbo istrionico della personalità". L'istrionico è a proprio agio solo quando è al centro dell'attenzione e, per imporvisi, adotta spesso e inappropriatamente, comportamenti provocatori, in particolare sessualmente seduttivi. L'espressione emozionale, così come il ragionamento dell'istrionico hanno un carattere fuggevole, incostante, impressionistico e superficiale. Frequente l'inclinazione a comportamenti 'recitati', teatrali, con espressioni emozionali esagerate. Al tempo stesso, la personalità istrionica appare estremamente suggestionabile e condizionabile al variare del comportamento altrui e delle circostanze<sup>266</sup>. Il disturbo istrionico è diagnosticato piuttosto frequentemente (tra l'1% e il 3% della popolazione generale), e, diversamente dal disturbo narcisistico, più frequentemente in donne che in uomini. Le persone con questo disturbo sembrano avere un patologico bisogno di essere amate e desiderate, a prescindere dalle caratteristiche personali di chi le ama o desidera, o dalla reale profondità della relazione. Il proprio senso e valore sembra essere consegnato al giudizio e all'attenzione altrui, ma al tempo stesso il rapporto con gli altri è di tipo manipolativo: l'altro non è percepito come un soggetto con una propria identità, ma come un mezzo per ottenere l'appagamento del proprio bisogno di attenzione.

Limitandoci intanto a questi quattro casi di disturbi della personalità possiamo notare come qui non sia al centro della scena il collasso o la destrutturazione della personalità vissuta in prima persona (come nelle psicosi), ma una deformazione di tratti normali, una modifica delle proporzioni tra impulsi e tendenze ordinarie, che non conduce direttamente ad una crisi dell'identità personale. Le difficoltà e le crisi che affliggono queste persone derivano pressoché integralmente dall'impossibilità di relazionarsi con gli altri in modo fruttuoso. Si tratta, per così dire, di patologie relazionali e solo perciò anche individuali. Una delle tipiche difficoltà terapeutiche nei confronti della maggior parte dei disturbi della personalità sta precisamente nel far comprendere a chi ne è affetto l'anomalia delle proprie pretese e dei propri atteggiamenti.

Di fronte ad un'osservazione del genere si potrebbe sollevare di nuovo la questione se, dopo tutto, non sia improprio parlare qui di 'patologia' o 'anormalità'. Se il problema è relazionale non potremmo forse dire che, di principio, è un problema che potrebbe essere ascritto parimenti all'uno o all'altro dei poli della relazione? O non potremmo forse dire che non è l'individuo a dover essere giudicato ma la società che gli sta attorno?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo porne un'altra: come possiamo, se possiamo, stabilire l'anormalità di una personalità anche se tale anormalità si manifesta solo relazionalmente? Prima di affrontare questo punto è

---

<sup>265</sup> Ibid., p. 520.

<sup>266</sup> Ibid., p. 511.

bene ricordare come non vi sia contenuto di giudizio obiettivo, anche scientifico, che non dipenda in ultima istanza da un accordo intersoggettivo. Tuttavia non bisogna equiparare un accordo intersoggettivo pragmaticamente fondato a 'mode', 'pregiudizi' o 'convenzioni sociali'. In ogni società storica vi sono anche concordanze di costume che non hanno altra funzione se non quella di consolidare il gruppo di fronte a sé stesso: l'onore da tributare alla bandiera o all'inno, l'opportunità di vestire in un certo modo, ecc. possono avere la sola validità di ribadire l'appartenenza al gruppo, e perciò possono anche risultare in mera moda, pregiudizio, convenzione. Ma la maggior parte delle nozioni su cui vige un accordo intersoggettivo, a partire dalle opinioni che riteniamo essere forme di conoscenza o verità, vanno al di là di un semplice accordo intersoggettivo fine a sé stesso. Si tratta di accordi su pratiche comuni, abiti appresi, operazioni funzionali. Se concordiamo sull'utilità della medicina, o sulla necessità di pagare le tasse, o sull'astenersi dall'assassinio o dallo stupro, ecc. questo non è un semplice accordo identitario, ma esprime al contempo l'adesione ad una pratica utile per l'autoriproduzione sociale, cioè per la riproduzione e sviluppo nel tempo del gruppo umano cui apparteniamo. L'imperativo di non uccidere arbitrariamente il prossimo non è una 'moda' o una 'convenzione', ma una norma e un abito che, solo se ampiamente condiviso, consente a un qualunque gruppo sociale di continuare ad esistere e prosperare. Anche se tali pratiche possono essere interpretate e modulate diversamente in contesti storici e sociali diversi, al cuore di esse sta un nocciolo di ragioni non arbitrarie, legate al funzionamento della realtà sociale e materiale circostante.

Alla luce di questa distinzione possiamo notare quanto segue. I comportamenti e gli atteggiamenti che abbiamo rapidamente esaminato (narcisistici, istrionici, dipendenti e borderline) sono 'socialmente disfunzionali' non rispetto ad uno specifico intorno culturale, a un gruppo circoscritto, ad una comunità particolare, ma ad *ogni* ordinamento relazionale stabile tra soggetti autocoscienti, in quanto tale.

Gli squilibri comportamentali che abbiamo descritto segnalano ciò che è tacitamente presupposto nel nostro accoglimento di una personalità come 'sana' o 'normale'. Noi presupponiamo che un alter ego, una personalità umana indipendente, sia qualcuno con un'identità consolidata, capace di esprimere volontà proprie, di assumersene la responsabilità, e di essere permeabile ai giudizi altrui. La normalità dell'alter ego è rappresentata da un bilanciamento tra la sensibilità verso ragioni e sentimenti altrui, e l'autonomia nel giudizio e nell'iniziativa. Tale bilanciamento non è una struttura accidentale. Ogni individuo autocosciente (riflettente) è già in sé stesso una sorta di collettività armonica ideale: esso emerge come introiezione della dialettica discorsiva esercitata con altri, e rappresenta un condensato di pulsioni, interessi e affetti, stabilizzato, ordinato e interpretato attraverso ragioni che, idealmente, sono intese come intelligibili a tutti. Ogni individuo, in quanto capace di autocoscienza riflessa, è nato socialmente come decisore autonomo e come contributore alla visione di un mondo comune. Ciascuno di noi assume implicitamente l'esistenza di un orizzonte indefinito di altri-come-sé, capaci, con noi e per noi, di tenere ferme credenze e verità, aspirazioni e speranze, anche quando la nostra coscienza manca, o muore. Ogni realtà a me assente, passata,

futura o altrove deve il suo essere all'assunzione di quest'orizzonte di inter-soggettività ideale. Quest'alterità ideale non va concepita come un individuo, per quanto ideale, non foss'altro perché ciò che chiamiamo 'individuo' è già sempre un processo autocosciente in cui tale alterità ideale è all'opera. Per questa ragione tale alterità ideale non è tanto una 'introiezione dell'altro', quanto il *potere costituito di proiettare e assumere i punti di vista di un altro congetturale*.

Che tale alterità ideale sia incontrata in individui reali è peraltro precondizione per la nostra stessa esistenza psicologica come persone: il confronto e rinforzo dato alle nostre credenze dall'interazione con altri funge da stabilizzatore, anche quando le credenze in questione siano ampiamente difformi rispetto a quelle che sosteniamo. È noto che un isolamento totale prolungato tende a ripercuotersi sulla stabilità mentale in forme che includono depressione, ansia, paranoia, allucinazioni, difficoltà di concentrazione e rammemorazione, acufeni, ecc. Persone costrette a lunghi periodi di isolamento involontario spesso creano compagni immaginari cui relazionarsi, come stratagemma istintivo per conservare la lucidità<sup>267</sup>.

Una relazione fisiologica, equilibrata, con altri soggetti-come-me è una precondizione per potersi relazionare in maniera equilibrata con sé stessi e il mondo circostante. Le quattro forme di disordine della personalità summenzionate sono tutte caratterizzate da condizioni in cui ad un inadeguato senso del proprio sé (un inadeguato 'amor di sé') corrisponde l'*assenza di un'interiore alterità ideale*, in funzione stabilizzante. Il narcisista si presenta come integralmente impermeabile a ciò che l'altro esprime, desidera, pensa, essendo tutto concentrato a valutare strumentalmente come gli atti e le intenzioni altrui si ripercuotono sul riconoscimento 'dovutogli'. La propria sensibilità alle ragioni altrui è circoscritta a ciò che appaga il bisogno incolmabile di riconoscimento purchessia, mentre è disinteressata alla fondatezza (valore intersoggettivo) di tali ragioni. L'istrionico è parimenti irrigidito in un tentativo ineshausto di ottenere riconoscimento, ma lo esercita con comportamenti di seduzione attiva, o comunque facendo convergere con ogni mezzo l'attenzione su di sé. La personalità dipendente cerca di porre rimedio al proprio inadeguato 'amor di sé' aderendo senz'altro ai giudizi altrui, sottomettendosi passivamente. Il borderline invece lotta attivamente per il proprio riconoscimento affettivo, ma l'assenza di un'interiore alterità ideale lo rende drammaticamente insicuro, portandolo sistematicamente a sospetti, gelosie, conflitti, possessività, ricatti sentimentali, ecc. In tutti questi casi manca la capacità di concepire la relazione all'altro come mediata dall'implicito riferimento ad un'alterità ideale. L'altro viene manipolato, usato per ottenere un appagamento affettivo imperioso quanto insaziabile, trattenuto con stratagemmi, negato nella sua capacità di giudizio autonomo. In tutti questi casi la condizione paradossale è quella di una totale dipendenza dal rapporto con l'altro, e al tempo stesso di un completo misconoscimento dell'altro, che è deprivato della propria profondità personale e ridotto a mezzo per propri fini. L'alterità ideale è carente come

---

<sup>267</sup> M. Bond, *The Power of Others*, Oneworld Publications, Norwich 2014, p. 205 sg.

orizzonte personale nel soggetto patologico e perciò non viene neppure riconosciuta in altri, che vengono privati di una dimensione e ridotti a funzioni di risposta al soggetto patologico.

A prescindere da quale sia il giudizio del soggetto su sé stesso e sulla propria normalità o anomalia, ragionevolezza o irragionevolezza, il criterio decisivo per determinare la patologicità di tali condizioni sta nel fatto che queste personalità agiscono compulsivamente così da impedirsi proprio l'appagamento affettivo di cui hanno bisogno. Non possono evitare di comportarsi in un modo che li rende inadatti ad essere pienamente riconosciuti come alter ego. Tale impedimento si presenta sia nelle relazioni con personalità normali, sia, accentuatamente, con personalità patologiche simili alla propria. Qui la patologicità è determinata univocamente anche in assenza dell'ammissione in prima persona di avere un problema: le personalità in questione esperiscono un'insanabile contraddizione tra ciò cui aspirano e il modo in cui vi aspirano, e tuttavia il carattere compulsivo dei propri atti gli impedisce di correggersi.

### 3.2. Personalità paranoidi, schizoidi, schizotipiche

Vi sono disordini, come quelli del cosiddetto cluster A (personalità paranoidi, schizoidi e schizotipiche) dove i tratti caratterizzanti sono radicalmente differenti da quelli esaminati sopra. Le affezioni del cluster A sono spesso considerate prodromiche o collaterali a forme conclamate di schizofrenia. Qui gli individui affetti hanno generalmente attaccamento sociale debole o nullo e comportamenti eccentrici. Le personalità paranoidi presentano una pervasiva diffidenza verso gli altri che si traduce in ipersensibilità alle critiche, aggressività, e ipervigilanza<sup>268</sup>. Le personalità schizoidi sono chiuse in sé stesse, 'autistiche', e tendenti a sostituire il rapporto con la realtà, materiale e sociale, con fantasie<sup>269</sup>. Le personalità schizotipiche presentano gravi deficit nell'interazione sociale accompagnati da credenze bizzarre, superstizioni, forme di pensiero magico, eccentricità comportamentali, sospettosità pervasiva e tratti paranoici<sup>270</sup>. Nel complesso la 'patologicità' riscontrata in questi disturbi della personalità si esprime in senso opposto rispetto ai casi esaminati in precedenza: qui non ha luogo una proiezione irrigidita verso l'altro cui ci si rivolge (invano) per ottenere appagamento e senso, bensì una ritrazione dal rapporto con l'altro, ed una simultanea perdita dei criteri di obiettività.

L'equilibrio che costituisce la personalità normale, e normativa, qui si spezza in una direzione differente. Nei casi borderline o dipendenti la personalità era fragilissima, passiva, ipersensibile, soggetta a stravolgimenti al minimo (reale, o anche solo sospettato) cambiamento degli sguardi altrui. Nei casi narcisistico e istrionico, la labilità della personalità si manifestava invece con iniziative attive, seduttive o prepotenti, rivolte alla manipolazione o

---

<sup>268</sup> M. Miller, J. D. Useda, T. J. Trull, R. M. Burr, C. Minks-Brown, "Paranoid, Schizoid, and Schizotypal Personality Disorders", in P. Sutker, H. E. Adams, op. cit., (pp. 535-558), p. 538.

<sup>269</sup> Ibid., p. 539.

<sup>270</sup> Ibid., p. 540.

strumentalizzazione degli altri, idealmente usati per ottenere appagamento. Nelle affezioni del cluster A la personalità risulta invece impoverita, con una relazione incerta con la realtà, ma anche testarda ed impermeabile agli altri. Anche queste forme difettive segnalano una deformazione della personalità, che qui impedisce di accogliere espressioni e ragioni altrui rispettandone l'indipendenza. Un soggetto normale deve avere agli occhi degli altri una stabilità ancorata all'alterità ideale interiore, che lo rende un potenziale contributore alle ragioni comuni, capace di manifestare motivazioni e prospettive. Se il soggetto si fa travolgere dal giudizio altrui, o se invece lo stravolge strumentalizzandolo, o anche se è senz'altro impermeabile ad esso, in tutti questi casi non può instaurarsi una partecipazione idealmente paritetica tra soggetti, non si può istituire un'intersoggettività stabile e con ciò nessuna comunità, nessuna tradizione culturale, nessun criterio morale o epistemico, ecc. Tutte queste affezioni della personalità rappresentano soggettività che non sono in grado di incarnare quell'orizzonte ideale di intersoggettività che ciascuno di noi porta dentro di sé, e che delinea i parametri di ogni validità intersoggettiva e di ogni obiettività.

Qui è importante sottolineare la distanza tra ciò che, con terminologia tradizionale, potremmo chiamare dimensione 'psicologica' di contro ad una dimensione 'trascendentale'. Ciascuno di questi tratti 'difettivi', dall'incapacità 'autistica' di relazionarsi ad altri, all'incapacità di concedere l'indipendenza delle ragioni altrui, all'incapacità di preservare un'indipendenza rispetto alle opinioni altrui, sono tratti di cui si può, con maggiore o minore successo, trovare un'eziologia empirica. Possiamo dunque trovare ciascun difetto in gradi differenti in persone differenti e sulla scorta di cause esperienziali (o magari genetiche) differenti. In questo senso non c'è mai una soglia univoca e netta tra normalità ed anormalità, e l'individuazione di tale soglia può dipendere anche da esigenze e sollecitazioni storico-contingenti. Fin qui tutto sembra parlare a favore di una concezione di 'normalità' che non ha titolo ad apparire realmente 'normativa', essendo empirica ed accidentale. Tuttavia questa è solo una parte del quadro. La classificazione delle 'anomalie' della personalità di cui sopra mostra come vi siano ragioni distinte dalle cause contingenti per identificare una soglia della normalità, soglia che, per quanto sfumata, non è affatto arbitraria. A definire tale soglia è la capacità di partecipare fattivamente alla *con-costituzione del nostro mondo*. Quest'espressione, dall'apparenza astratta, indica però elementi molto concreti. Così, personalità totalmente passive e subordinate al giudizio altrui, che farebbero qualunque cosa per compiacere l'altro in quanto altro, facilmente suggestionabili, e fragili davanti al giudizio altrui, non sono contributori possibili alla nostra 'immagine del mondo', giacché non sono in grado di tener ferme ragioni ed esperienze con sufficiente grado di autonomia da renderne il giudizio utile. La stessa cosa vale, per ragioni differenti, per personalità che non recepiscono il merito delle ragioni altrui, strumentalizzandone opinioni ed espressioni per appagare bisogni psicologici privati. Anche qui il problema è rappresentato dalla loro inaffidabilità come riferimenti sulla cui obiettività poter contare. Obiettività, qui come sempre, non significa altro che ideale normativo definito, di principio, da tutte le prospettive pertinenti e da tutte le esperienze rilevanti. Ciascun soggetto è, e dev'essere, per un altro soggetto anche un puntello del mondo, una

sorgente di autorità e di giudizio, mai fonte di valore assoluta, ma sempre sorgente di giudizio significativa. Quest'aspirazione strutturale all'obiettività ha anche un manifesto senso pratico. Ciascun individuo autocosciente deve poter contare sul piano della collaborazione attuale, su quello della pianificazione concreta, e su quello della prospettiva di fondo, su di una concordanza operativa. Quali che siano le nostre convinzioni (ideologiche, religiose, filosofiche) circa l'entità del coinvolgimento dell'individuo nella società, rimane un fatto ineludibile che le nostre esistenze, dalla nascita alla morte, dipendono costantemente dal buon funzionamento della collaborazione sociale, dalla capacità di coordinarsi attraverso finalità, pratiche o regole condivise. Il nesso tra ragioni comuni e lavoro comune (collaborazione) non è una contingenza storica, ma appartiene alla struttura essenziale dell'agire autocosciente.

Nei disturbi della personalità la denuncia di 'patologia mentale' non si concentra su insufficienze cognitive o intellettive, ma su una 'deformazione assiologica' che infrange la possibilità di confidare in qualcuno come alter ego, co-soggetto. L'equilibrio normativo è rappresentato da quella dimensione dove il soggetto autocosciente non è né mera passività, né impermeabile attività, dove le ragioni altrui sono accolte come ragioni, da valutare secondo un criterio di ideale validità intersoggettiva. Il carattere patologico è qui rappresentato dalla mancanza dell'introspezione di tale orizzonte di validità intersoggettiva, che opera come un ideale normativo. Ciò significa che soggetti diversi possono divergere ampiamente nei modi in cui, di volta in volta, interpreteranno la validità intersoggettiva. Ma finché rimangono sensibili alla sua dimensione di ideale normativo, di spinta a considerare e conciliare ragioni plurali, essi restano co-soggetti normali. Chi invece sistematicamente si flette senza resistenza al giudizio altrui, o lo manipola e strumentalizza, o vi rimane impermeabile, non può costituirsi in alter ego e dunque non può rappresentare un co-costitutore del nostro mondo.

### 3.3. Il disturbo di personalità antisociale (psicopatia)

Il disturbo della personalità di tipo antisociale è meglio noto con il termine generico di 'psicopatia'. Rispetto ai casi presi in considerazione finora i soggetti psicopatici si profilano all'estremo opposto delle affezioni con esito psicotico: se ciò che definisce la condizione psicotica è una destrutturazione interna della personalità che, nelle sue forme estreme, non giunge più a comporre alcuna azione organizzata, nel caso della psicopatia il soggetto conserva apparentemente intatte tutte le capacità di azione ed organizzazione. Inoltre, mentre nei casi di psicosi, e in parte negli altri disturbi della personalità, potevamo addurre come criterio di 'patologicità' la sofferenza esperita in prima persona dai soggetti, questo tratto è quanto mai lontano dalla percezione di sé dello psicopatico, che non manifesta di primo acchito alcuna sofferenza in prima persona. Non a caso Pierre Pinel descriveva ciò che oggi chiamiamo

disturbo asociale della personalità come ‘folia senza delirio’, cioè come un’afezione dove l’unica vera ‘disabilità’ era di natura morale<sup>271</sup>. I tratti più comunemente identificati come caratteristici della psicopatia sono l’impulsività, l’irresponsabilità, la manipolazione sistematica di persone e regole sociali per i propri interessi, l’indifferenza verso leggi e costumi sociali, e la loro frequente violazione, che fanno di questo disordine della personalità il maggiore contributore alla popolazione carceraria. Questo quadro va tuttavia compreso con attenzione. Non si tratta di niente di assimilabile ad una semplice ‘impazienza individualistica verso le regole’, né ad un ‘animo ribelle’.

Lo psicopatico non è soltanto un mentitore abituale, ma, più caratteristicamente, è un mentitore che non prova alcuna vergogna o tentennamento quando la menzogna viene portata allo scoperto<sup>272</sup>. La manipolazione degli altri può inoltre andare ben oltre l’inganno e la menzogna, sfociando in violenza, spesso nella più efferata violenza. Tanto nell’esercitare la violenza, quanto poi nel raccontarla, si riscontra un’assoluta indifferenza a ciò che accade alle vittime<sup>273</sup>. Ciò potrebbe sembrare indichi un’incapacità di tipo ‘autistico’ a rendersi intelligibili gli atti e le opinioni altrui, cioè una sorta di cecità alle mente altrui, ma se così fosse non si comprenderebbe la capacità, talora anche raffinata, di manipolare e ingannare gli altri. Una persona affetta da autismo, anche nelle sue forme cognitivamente superiori, come la ‘sindrome di Asperger’, presenta evidenti limiti nella capacità di intendere credenze e intenzioni altrui, e ciò si ripercuote in una certa ‘sprovvolutezza’ nel comprendere come i propri gesti e le proprie parole saranno percepiti dall’altro. Ciò rende i soggetti affetti da autismo ‘socialmente innocui’, anche laddove le difficoltà nel riconoscere le istanze altrui sia molto marcata. È per questa ragione che Simon Baron-Cohen può parlare dell’autismo classico come di una ‘forma positiva’ del ‘grado zero dell’empatia’<sup>274</sup>. La ‘positività’ di cui parla Baron-Cohen è positività nel senso di un giudizio morale di non nocività (ed eventualmente della possibilità di dare un contributo fattivo alla vita sociale, come riscontrato in casi celebri come quello di Temple Grandin)<sup>275</sup>. Al contrario, lo psicopatico è tutt’altro che ‘socialmente innocuo’, essendo perfettamente in grado di intendere l’effetto delle proprie parole e dei propri gesti sulle aspettative altrui, ed essendo normalmente del tutto disponibile ad esercitare qualunque forma manipolativa ritenuta possa risultargli di beneficio.

Due tratti caratterizzanti ulteriori della psicopatia hanno spesso come esito violazioni di legge e atti violenti. I soggetti da un lato mostrano scarsissima preoccupazione per danni o eventuali conseguenze nocive in cui loro stessi possano incorrere, e dall’altro mostrano un’estrema predisposizione ad annoiarsi, a trovare insostenibilmente tediose tutte le situazioni in cui non com-

---

<sup>271</sup> P. Sutker, A. N. Allain, “Antisocial Personality Disorder”, in P. Sutker, H. E. Adams, op. cit., (pp. 445-490), p. 445.

<sup>272</sup> R. D. Hare, *Without Conscience. The Disturbing World of the Psychopaths Among Us*, The Guilford Press, London-New York 1999, p. 13.

<sup>273</sup> Ibid., p. 37-38.

<sup>274</sup> S. Baron-Cohen, *La scienza del male*, Cortina, Milano 2012, p. 84sg.

<sup>275</sup> T. Grandin, *Thinking in Pictures*, Vitage Books, New York, 2006.

paiono stimoli esterni. Il soggetto psicopatico risulta perciò tipicamente superficiale, refrattario ad ogni meditazione, bisognoso di stimoli, e al tempo stesso scarsamente disposto ad ogni forma di preoccupazione lungimirante<sup>276</sup>. Questo non significa che lo psicopatico sia cognitivamente incapace di inferire a lungo termine le implicazioni di un atto, né significa che non sia mai in grado di procrastinare un appagamento desiderato<sup>277</sup>. Tali capacità sono educabili, e soggetti che abbiano vissuto in ambienti in cui un certo grado di contenimento degli impulsi immediati e di calcolo erano richiesti, possono mostrare gradi accettabili di ‘mediazione’ rispetto alle circostanze. Tuttavia la propensione a seguire i propri impulsi senza curarsi delle conseguenze, e l’insofferenza per pianificazioni realistiche del futuro restano sempre distintivi.

Dal punto di vista epidemiologico è importante notare come la psicopatia rappresenti una tra le affezioni psichiatriche più diffuse, oscillando a seconda dei resoconti tra l’1% e il 2,5% della popolazione, con una netta prevalenza maschile<sup>278</sup>. Come ci si può aspettare da personalità scarsamente capaci di trovare stimoli interiori, l’incidenza di tossicodipendenze e alcolismo è molto elevata<sup>279</sup>. All’elevata frequenza del ‘disturbo asociale della personalità’ tuttavia non corrisponde necessariamente una pari frequenza di comportamenti violenti. Lo sbocco violento negli psicopatici appare legato all’ambiente in cui sono cresciuti<sup>280</sup>. Ma contrariamente a quanto si potrebbe pensare, anche se le psicopatie sono caratterizzate da comportamenti che chiameremmo ‘moralmente devianti’, l’educazione morale sembra giocare qui un ruolo minimo. Personalità psicopatiche nascono anche in contesti educativi ineccepibili, in assenza di traumi infantili rintracciabili o di esempi travianti. Come nota, portando svariati esempi, Robert Hare, persone cresciute nel medesimo contesto familiare e sotto le medesime condizioni generali possono risultare l’una psicopatica e l’altra no, e i tratti di fondo possono manifestarsi molto precocemente<sup>281</sup>. Studi effettuati su gemelli monozigoti e dizigoti portano a ritenere che la componente genetica nelle psicopatie sia preponderante, e la sua incidenza eziologica è stimata essere intorno al 70%<sup>282</sup>. Conformemente a questa ipotesi eziologica, le personalità psicopatiche appaiono tra le più resistenti ad interventi terapeutici, tanto di tipo farmacologico che psicologico. Peraltro, le caratteristiche delle personalità in questione, poco prone a calcolare conseguenze remote dei propri atti, le rendono anche scarsamente sensibili a forme correttive come la minaccia di ritorsioni, punizioni fisiche o carcerazione.

Il caso della psicopatia ci mette di fronte ad una questione limite cruciale. Qui il soggetto ‘patologico’ non manifesta alcuna evidente disfunzione cognitiva, né alcuna specifica condizione di sofferenza personale, né alcuna

---

<sup>276</sup> R. D. Hare, op. cit., p. 58.

<sup>277</sup> P. Sutker, A. N. Allain, op. cit., p. 462sg.

<sup>278</sup> Ibid., p. 450. Cfr. R. D. Hare, op. cit., p. 2.

<sup>279</sup> P. Sutker, A. N. Allain, op. cit., p. 449.

<sup>280</sup> R. D. Hare, op. cit., p. 175.

<sup>281</sup> Ibid., p. 18. e p. 67.

<sup>282</sup> P. Sutker, A. N. Allain, op. cit., p. 456.

evidente malattia organica, né anomalie neurofisiologiche o cerebrali, né sembra disponibile ad alcuna forma di ‘rieducazione’. In che senso possiamo parlare delle psicopatie come di forme *patologiche*? In certo modo il soggetto psicopatico sembra semplicemente essere a proprio agio con la propria natura. Cosa ci fa dire di trovarci di fronte ad un’anomalia patologica? La nostra stigmatizzazione dello psicopatico, il nostro giudizio di ‘patologicità’, è mera espressione dell’intolleranza di una sedicente maggioranza normale verso una minoranza anomala?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo guardare a due fattori: da un lato l’apparente indipendenza dei tratti di queste personalità da origini ‘culturali’, ‘educative’, ‘apprese’, e dall’altro la strutturale incompatibilità delle pulsioni di fondo dello psicopatico con qualsiasi forma di esistenza sociale. Il soggetto psicopatico appare in certo modo come un essere la cui natura tradisce l’essenza intersoggettiva (*ζῶον πολιτικόν*) della specie umana. Qui ci troviamo di fronte ad una soglia dove biologico, empirico e trascendentale si toccano. I tratti caratterizzanti della personalità psicopatica sono tratti che entrano in conflitto frontale non semplicemente con aspettative comportamentali ordinarie, ma con *ogni* funzionamento sociale, familiare, relazionale in genere. Molte forme comportamentali possono risultare minoritarie, possono contrastare con le aspettative di comportamento ortodosso, senza che vi sia ragione di valutarle come ‘patologiche’. Un caso esemplare di questo tipo è il comportamento omosessuale, che, come noto, venne tolto nel 1973 dal DSM-III, non venendo da allora più assimilato ad una ‘patologia’<sup>283</sup>. L’omosessualità, *come* la psicopatia, appare come comportamento minoritario e che viola aspettative ortodosse, ma *diversamente* dalla psicopatia non minaccia relazioni sociali ben funzionanti, e questo basta ad evitarne la categorizzazione come ‘patologia’.

Qui cominciamo a vedere come al cuore della nostra intuitiva percezione del ‘patologico’ nella sfera mentale stia non una ‘essenza comune’ quanto piuttosto *varie forme di negazione di un’essenza comune*. A definire lo ‘spiritualmente patologico’ non è un nocciolo di caratteristiche comuni a tutte le patologie, bensì il ruolo che diverse anomalie, che possono avere poco in comune tra di loro, hanno nel minacciare la ‘normalità normativa’ della persona. Una persona può maturare ed esistere solo in una dimensione di riconoscimento reciproco con degli ‘alter ego’, e dunque l’esistenza di soggetti che minacciano questa sfera di riconoscimento reciproco si presenta come anomalia esiziale. Se tali anomalie possono essere corrette con ordinari mezzi di educazione morale, inclusi i disincentivi della legislazione penale, esse possono essere categorizzate come ‘*storture morali*’. Quando invece abbiamo ragione di credere che esse non siano accessibili agli ordinari mezzi di educazione e rieducazione morale, allora chiamiamo in causa la nozione di *patologia*, con l’idea correlata dell’esigenza di una terapia.

Lo psicopatico non percepisce la propria condizione come problematica in prima persona, anche se spesso essa compromette molte opzioni di vita al soggetto stesso, proprio per la sua incompatibilità con comportamenti sociali

---

<sup>283</sup> W. Stainton Rogers, R. Stainton Rogers, *The psychology of gender and sexuality*, Open University Press, 2001, p. 90.

ben funzionanti. Agli occhi altrui la personalità psicopatica si manifesta come *limitata* in molti sensi radicali, e tutti sembrano dipendere, immediatamente o mediamente, dalla propria carente empatia con altri soggetti. Lo psicopatico, come notavamo, comprende la logica delle aspettative intersoggettive, ne intende gli atteggiamenti e i gesti, può perciò manipolare e ingannare, tuttavia non *simpatizza* in nessuna misura con il valore di aspettative, atteggiamenti e desideri altrui. Lo psicopatico appare come strettamente aderente al proprio io *attuale*, alle sue pulsioni o disagi correnti, non riuscendo neppure a sentirsi partecipe delle sorti del proprio *Io futuro*, del cui destino si preoccupa poco o punto. Così come esso non si cura di ciò che può desiderare o soffrire una persona diversa da sé, così non si cura particolarmente di ciò che potrà desiderare o soffrire quella persona diversa dal proprio Io attuale che è il proprio sé stesso futuro. Questa è più di una semplice analogia. Rispetto al nostro Io futuro, così come rispetto al nostro Io passato, noi siamo in un rapporto di alterità, che nello sviluppo normale della personalità viene colmato, costruendoci come esistenze intertemporali. Ma per colmare questa distanza tra il nostro Io corrente e quello passato o futuro (nel senso del passato e futuro mediati) non basta la capacità raziocinativa di comprendere quale sia il nesso causale tra azioni passate e azioni future. Ad essere indispensabile qui è anche la capacità di sentirci solidali con quelle incarnazioni assenti di noi stessi, la cui consistenza è in ciascun momento dipendente dalla nostra coscienza riflessa. Sperare o ambire a qualcosa per il nostro Io futuro, così come pentirsi o vergognarsi per il proprio Io passato non dipendono dal mero riconoscimento di nessi casuali, ma sono forme di adesione, *vincoli di investimento affettivo e simpateticità* nei confronti di qualcosa (qualcuno) che, in ciascun momento della nostra esistenza, ha semplicemente la forma di nostre rappresentazioni. Qui sarebbe sbagliato dire che il nostro Io passato o futuro devono naturalmente occuparci o preoccuparci, essendo pur sempre rappresentazioni passate o future di un medesimo Io. Ciò non è vero se non quando esiste appunto un investimento affettivo nei confronti della propria esistenza intertemporale: è solo quell'investimento che fa di un Io assente il 'nostro eroe', creando in prima istanza un identico Io intertemporale.

Lo psicopatico, che manca della capacità di conferire valore a desideri e vissuti altrui, difetta anche gravemente nel conferire valore al proprio Io passato e al proprio Io futuro. Ciò implica che nei confronti degli atti del proprio Io passato esso tipicamente non provi alcuna vergogna, né pentimento, e peraltro neppure orgoglio, commozione o risentimento. I resoconti del proprio passato da parte dello psicopatico sono tipicamente 'freddi'<sup>284</sup>. D'altro canto, rispetto al proprio Io futuro il soggetto psicopatico si dimostra tipicamente privo di preoccupazione, così come privo di timore per rischi futuri (dove il frequente coraggio fisico degli psicopatici), ma anche poco disponibile a fare tesoro dell'esperienza presente per meglio indirizzare il futuro. Ciò non significa che il soggetto psicopatico manchi del tutto di 'amor di sé'. Le sue disposizioni hanno maggiore affinità con tratti narcisistici che con tratti di

---

<sup>284</sup> R. D. Hare, op. cit., p. 41.

personalità dipendente o borderline. Lo psicopatico mostra spesso forme sfacciate di anteposizione delle proprie esigenze a quelle di chiunque altro, e questo ‘amor di sé’ si può esprimere anche in forme di autoincensamento e in fantasterie intorno alle proprie virtù e potenzialità. Ciò tuttavia non produce alcuna concreta motivazione volta alla realizzazione intertemporale delle ‘ambizioni’ dell’Io, ambizioni che dunque non vanno più in là di un appagamento fantastico, di un sogno ad occhi aperti<sup>285</sup>.

Il caso delle psicopatie ci mostra come la condizione ‘fisiologica’ di una personalità capace di aderire intertemporalmente a sé stessa è già gravida di inaggrabili componenti normative. Rispetto al classico argomento della fallacia naturalistica (*no ought from is*) qui ci troviamo pressoché agli antipodi: l’esistenza di una forma di vita, qui la forma di vita autocosciente dell’essere umano normale (la persona), implica spontaneamente e quasi inevitabilmente numerose prese di posizione normative. Rispetto al modello classico implicito nello humeano “*no ought from is*” la differenza essenziale è che qui ciò che è (*is*) non nomina un fatto bruto, ma l’esistenza di una forma di vita che, in quanto tale, *vuole* costitutivamente conservarsi in esistenza. La forma logica della normatività qui diventa perciò la seguente: data la volontà di vivere e perpetuarsi di una forma di vita, il presentarsi di certi stati di cose (*is*) esige l’assunzione di certe istanze normative (*ought*).

## Capitolo 4. Il disordine dissociativo dell’identità e il problema dell’autenticità del Sé

### 4.1 Sintomatologia ed eziologia della personalità multipla

Probabilmente la patologia psichiatrica più discussa con riferimento al tema dell’identità personale è il cosiddetto *disordine dissociativo dell’identità* (DID), espressione che ha sostituito recentemente la più nota definizione di *disturbo da personalità multipla*. Le persone con una dissociazione di identità vanno alla ricerca di un conforto terapeutico di norma quando scoprono vaste aree di amnesia autobiografica recente. Al soggetto può capitare di risvegliarsi in luoghi ignoti con persone estranee, di ritrovarsi vestito con abiti insoliti, o magari presso una stazione di polizia, senza aver alcuna memoria di come e perché vi sia capitato. Altre volte sono le difficoltà a relazionarsi soddisfacentemente con parenti o famigliari a condurre tali soggetti alla porta di uno psichiatra o psicoterapeuta<sup>286</sup>. Tipicamente gli individui che soffrono di questo disturbo presentano anche stati depressivi perduranti ed ansietà<sup>287</sup>.

Una personalità dissociata presenta in momenti diversi uno o più ‘caratteri’ o ‘personalità’ difformi rispetto al carattere o alla personalità ‘primari’.

<sup>285</sup> R. D. Hare, op. cit., p. 38-39.

<sup>286</sup> R. Moline, *The Diagnosis and Treatment of Dissociative Identity Disorder. A Case Study and Contemporary Perspective*, Jason Aronson, Plymouth 2013, p. 2.

<sup>287</sup> DSM-V, p. 294.

L'approfondimento dell'esame clinico conduce ordinariamente al riconoscimento di alcune 'personalità apparentemente normali' (ANP), chiamate anche 'personalità ospitanti' (*Host Personality*), che affrontano la quotidianità, presentando un volto pubblico e seguendo un solido 'principio di realtà'<sup>288</sup>. Le ANP hanno non di rado un carattere remissivo e depresso, e come l'analisi successiva porta alla luce, di norma non sono consapevoli delle altre personalità<sup>289</sup>. In un individuo vi può essere una sola ANP o più d'una. Talvolta basta un qualunque evento vissuto come traumatico nella vita pubblica dell'individuo a portare alla luce un'ulteriore ANP, lasciandosi dietro le spalle, come la pelle di un serpente, la personalità che lo aveva servito fino ad allora nei rapporti con il mondo esterno<sup>290</sup>. Altre 'personalità' (spesso chiamate 'parti emozionali', EP) in genere manifestano tratti più esplicitamente fantastici; possono presentarsi come il soggetto stesso ad età differenti (bambino, adolescente), come personalità protettrici, personalità persecutorie, personalità del sesso opposto, ma anche personaggi famosi realmente esistenti, demoni o spiriti, animali, ed altro ancora.

Tutte queste 'personalità alternative', ANP ed EP, vengono oggi nominate complessivamente come 'alter'. Così come noi tutti, dopo una notte di sonno, magari popolato da sogni, possiamo riprendere la nostra esistenza consueta, ricollegandoci alle esperienze, ai progetti e agli accadimenti del giorno prima, così un alter può riallacciarsi ad esperienze e progetti pregressi del medesimo alter, senza memoria di quanto vissuto da personalità differenti. Intere sezioni di esistenza sono perciò vissute con intenzioni, progetti e disposizioni radicalmente differenti, e non risultano accessibili se non di volta in volta ad uno degli 'alter'. Queste separazioni amnestiche non sono sempre sufficientemente estese da configurare vere e proprie personalità alternative. Spesso la dissociazione genera spezzoni comportamentali, frammenti, che non rappresentano una continuità narrativa, ma semplicemente un aspetto ricorrente dell'esistenza di queste persone che risulta isolato e inaccessibile alla coscienza. In generale le EP appaiono come meno strutturate, meno efficienti mentalmente e più strettamente vincolate ad una funzione specifica, quando non addirittura ad un episodio biografico specifico<sup>291</sup>. Gli alter possono differenziarsi non solo per aspetti 'moralì' come il carattere, l'età, il ruolo, ma anche per competenze specifiche come la lingua parlata<sup>292</sup>, e persino per alcune reazioni fisiologiche. Sono riportati casi di 'alter' che risultavano esenti da allergie cui invece altre personalità erano soggette<sup>293</sup>.

<sup>288</sup> O. Hart, E. R. S. Nijenhuis, K. Steele, *The haunted self: Structural dissociation and the treatment of chronic traumatization*, W.W. Norton, New York 2006, p. 45.

<sup>289</sup> A. Miller, *Becoming Yourself. Overcoming Mind Control and Ritual Abuse*, Karnac, London 2014, p. 38.

<sup>290</sup> Ibid., p. 39.

<sup>291</sup> O. Hart, E. R. S. Nijenhuis, K. Steele, op. cit., p. 50.

<sup>292</sup> J. F. Kihlstrom, "Dissociative Disorders", in P. Sutker, H. E. Adams, op. cit., (pp. 259-276), p. 263.

<sup>293</sup> "For example, Braun described a male multiple who was allergic to citrus juice in all personalities except one. If that personality ate an orange, and was able to digest and metabolize it before another personality took over, the subject's body showed no allergic symptoms. But if switching occurred too soon, the body tended to develop a rash that

Poiché non sempre gli alter sono sufficientemente strutturati da potersi configurare come ‘personalità’, talvolta le ANP sono sufficientemente efficienti da lasciar poco spazio alle EP, di fatto dissimulando il disturbo. Questa visibilità variabile delle unità comportamentali dissociate potrebbe spiegare anche l’estrema variabilità nel riscontro diagnostico dell’affezione, che veniva un tempo diagnosticata con estrema rarità<sup>294</sup> (molto più raramente della schizofrenia), mentre viene diagnosticata di recente con percentuali significative (intorno allo 0,4% della popolazione generale<sup>295</sup>, e in alcuni paesi come gli U.S.A. dall’1 all’1,5%)<sup>296</sup>.

Nella diagnosi dei disturbi dissociativi della personalità giocano un ruolo rilevante variabili culturali, e anche le forme di intervento terapeutico (per ragioni che vedremo, è possibile che l’intervento stesso del terapeuta, in soggetti predisposti, promuova l’insorgere di alter). Le barriere amnestiche tra diversi ‘alter’ solo raramente sono del tutto impermeabili. Talora vi è una permeabilità a senso unico, tale per cui un alter è consapevole di cosa fa un altro, ma non viceversa. Anche quando i binari mnemonici coscienti appaiono rigorosamente separati, quanto appreso da una personalità può trasferirsi in forma di *memoria implicita* ad un’altra personalità: ad esempio, è stata riscontrata sperimentalmente la facilitazione per una personalità di apprendere certe sequenze dopo che esse erano state apprese da un’altra personalità<sup>297</sup>.

La cesura di coscienza tra personalità nel medesimo corpo appare particolarmente convincente quando si verificano tentativi di una personalità di ucciderne un’altra, rigettando ogni evidenza che ciò porterebbe anche alla morte della personalità ‘omicida’<sup>298</sup>. Tuttavia un certo grado di interazione tra

---

itched and blistered. If the non-allergic personality then resumed control, the itching would cease gradually, as if the subject had taken an antisthamine. If the non-allergic personality retained executive control for a while, the blisters would disappear more quickly than if one of the other personalities had been in control. They would not disappear miraculously or instantaneously; the bodily damage that had already occurred simply healed more rapidly.” (S. E. Braude, *First Person Plural. Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, Rowman & Littlefield Publishers, 1995, p. 49.)

<sup>294</sup> E. L. Bliss, *Multiple Personality, Allied Disorders, and Hypnosis*, Oxford University Press, Oxford 1986, p. 117-118.

<sup>295</sup> G. Akyüz, O. Doğan, V. Sar, L. I. Yargıç, H. Tutkun, “Frequency of dissociative identity disorder in the general population in Turkey”, in *Comprehensive Psychiatry*, 1999 Mar-Apr; 40(2), (pp. 151-9).

<sup>296</sup> C. A. Ross, “Epidemiology of multiple personality disorder and dissociation”, in *Psychiatric Clinics of North America*, 1991, Sep; 14(3), (pp. 503-17). – Cfr. DSM-V, p. 294.

<sup>297</sup> J. F. Kihlstrom, op. cit., p. 265.

<sup>298</sup> “[...] [T]here are indications of even deeper respects in which different alters are distinct centers of self-awareness. One of these is the phenomenon of *internal homicide*. It is fairly well-known that alters might intervene in the lives of others, intentionally interfering with their interests and activities, or at least playing mischief on them. For example, in Morton Prince’s classic Miss Beauchamp case, Sally would destroy the school work of Miss B., spend her money, or hide her valuables. She would also take pleasure in putting Miss B. in situations Miss B. found repugnant. In many cases, however, alters pursue a more radical course and actually try to kill other alters. Although therapists point out that such an action would succeed in destroying a common body, the aggressive alter will deny it and claim to be an autonomous individual, mentally and physically.” (S. E. Braude, op. cit., p. 68).

alter è la regola, non l'eccezione, pur essendovi aree di inconsapevolezza anche radicale. Tipicamente le ANP appaiono inconsapevoli dei traumi che hanno innescato originariamente la fuga dissociativa. Gli 'alter' interagiscono spesso esplicitamente, o alternandosi nel giudizio su di una medesima situazione, o anche in forma di 'voci estranee' che si fanno sentire ad una personalità ammonendola, consolandola o criticandola<sup>299</sup>. Nonostante questo tratto assomigli a disordini dissociativi alle schizofrenie, mancano qui tutti gli altri tratti più propriamente psicotici: non c'è autismo, appiattimento affettivo, disorganizzazione del pensiero e del comportamento, ecc.<sup>300</sup>. Le differenti personalità in un disturbo dissociativo conservano un buon grado di coerenza intertemporale, di capacità di riflessione ordinata e di rapporto con la realtà<sup>301</sup>.

È stato osservato come per comprendere il funzionamento di una personalità dissociata è utile concepire gli alter come un *sistema* o una *struttura*<sup>302</sup>. Mentre la condizione psicotica implica derealizzazione in un senso immediato, come incapacità di agire efficacemente nel mondo circostante e di confrontarsi con altri soggetti, nel soggetto affetto da DID è il sistema complessivo delle personalità alternative e dei loro blocchi amnestici a neutralizzare la realtà (o almeno alcuni aspetti di essa), a sfuggirvi e isolarsi da essa. È per questa ragione che i tentativi terapeutici di scoprire il sistema complessivo degli alter viene vissuto come una minaccia, e viene respinto con varie strategie<sup>303</sup>.

Le ipotesi intorno all'eziologia delle personalità multiple si sono consolidate negli ultimi decenni intorno ad un modello che implica la concordanza di due fattori: l'esposizione a stress severi durante la prima infanzia (maltrattamenti e abusi reiterati) e una predisposizione individuale alla dissociazione (auto)ipnotica<sup>304</sup>.

Il riferimento all'ipnosi nasce da un carattere tipico dell'ipnosi stessa, ovvero la capacità di creare barriere amnestiche tra quanto vissuto sotto ipnosi e quanto esperito al di fuori della trance ipnotica. In condizioni normali quanto esperito sotto ipnosi è richiamabile alla memoria solo nell'immediatezza dell'uscita dalla trance ipnotica<sup>305</sup>; se in quel momento un processo di elaborazione non la consolida, il ricordo svanisce e risulta irrecuperabile (proprio come accade per i sogni al risveglio). È importante sottolineare come la caduta in stato ipnotico non richieda affatto la presenza di un 'ipnotizzatore'. La variabile di gran lunga più importante per il successo di una trance ipnotica è la predisposizione individuale a cadervi, indipendentemente dai comportamenti di soggetti 'facilitatori' (ipnologo). L'ipnosi non è qualcosa che viene prodotto

<sup>299</sup> E. L. Bliss, op. cit., p. 135, p. 172.

<sup>300</sup> G. Liotti, (a cura di), *Le discontinuità della coscienza. Etiologia, diagnosi e psicoterapia*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 34.

<sup>301</sup> W. N. Conner, B. S. Ayles, *Multiple Personality. Etiology, Diagnosis, and Treatment*, Human Sciences Press Inc., New York 1983, p. 19-20.

<sup>302</sup> O. Hart, E. R. S. Nijenhuis, K. Steele, p. 2.

<sup>303</sup> Ph. Mollon, "Dark dimensions of multiple personality", in V. Sinason, (a cura di) *Attachment, Trauma and Multiplicity*, Routledge, London - New York 2002, (pp. 110-124), p. 112.

<sup>304</sup> S. E. Braude, op. cit., p. 39-40.

<sup>305</sup> E. L. Bliss, op. cit., p. 104.

in una coscienza da una causa esterna, ma è piuttosto il modo in cui la coscienza di alcuni individui reagisce ad alcuni stimoli o condizioni facilitanti. In questo senso in definitiva ogni forma di ipnosi è essenzialmente una forma di 'autoipnosi', che può essere facilitata volontariamente da terzi (l'ipnologo), o anche avvenire come reazione spontanea in certi soggetti<sup>306</sup>. Ciò che è peculiare in chi è in grado di cadere spontaneamente in una condizione di trance ipnotica è che essa può innescarsi come una forma di fuga, di evasione da una condizione stressante, collocando il soggetto per così dire 'fuori di sé', ponendolo come un altro rispetto a colui al quale un male sta succedendo<sup>307</sup>.

"Il nocciolo della sindrome da personalità multipla sembra essere l'abuso non riconosciuto dal paziente dell'autoipnosi. Questo abuso non intenzionale sembra essere il meccanismo primario del disordine. Il processo inizia molto precocemente nell'infanzia, e successivamente l'auto-ipnosi diventa il modo dominante di far fronte allo stress. Da allora in avanti le esperienze spiacevoli sono perciò dimenticate o delegate a una personalità attraverso uno slittamento in uno stato ipnotico. (...) Nel caso della personalità multipla il sistema dell'ipnosi è usato impropriamente per produrre amnesie e alter. Le personalità sono inizialmente create involontariamente per autoipnosi e poi perpetuate con lo stesso processo"<sup>308</sup>.

Che la popolazione clinica di persone affette da DID appartenga ai soggetti ad alta ipnotizzabilità è stato oggetto di conferma indipendente<sup>309</sup>. Questo processo ha un analogo, molto più diffuso, nella creazione infantile di 'compagni immaginari', con funzione consolatoria o di supporto. Alcuni soggetti con personalità dissociate menzionano durante la terapia le proprie interazioni infantili con un compagno immaginario che successivamente si costituirà in alter, sopportando al posto del bambino (personalità primaria, ANP) situazioni vissute come angoscienti o intollerabili<sup>310</sup>.

A conforto di questo modello sta anche il dato, che appare oramai consolidato, circa l'elevato riscontro di abusi infantili nella popolazione clinica sofferente di dissociazione di personalità. Secondo alcuni resoconti fino all'86% dei soggetti affetti da personalità multipla riportano casi di abuso sessuale nell'infanzia, e solo in pochissimi casi (3%) non si riesce a rintracciare alcun trauma infantile significativo<sup>311</sup>.

<sup>306</sup> E. L. Bliss, op. cit., p. 70.

<sup>307</sup> Ibid., p. 238-239.

<sup>308</sup> "The crux of the syndrome of multiple personality seems to be the patient's unrecognized abuse of self-hypnosis. This unintentional misuse seems to be the primary mechanism of the disorder. The process begins very early in childhood, and thereafter self-hypnosis becomes the dominant mode of coping with stress. Unpleasant experiences are henceforth forgotten or delegated to a personality by the switch into a hypnotic state. (...) In the case of multiple personality, the hypnosis system is misused to produce amnesias and alter egos. Personalities are first unwittingly created by self-hypnosis and later perpetuated by the same process." (E. L. Bliss, op. cit., p. 125-6)

<sup>309</sup> M. R. Nash, "Hypnosis, Psychopathology and Psychological Regression", in E. Fromm, M. R. Nash, (a cura di) *Contemporary Hypnosis Research*, The Guilford Press, New York - London, 1992, (pp. 149-169), p. 158.

<sup>310</sup> E. L. Bliss, op. cit., p. 126-127.

<sup>311</sup> J. F. Kihlstrom, op. cit., p. 269. - W. N. Confer, B. S. Ables, op. cit., p. 41-42.

Per un certo periodo questo dato è stato considerato controverso a causa di un improvviso e sospetto aumento di casi di personalità multipla e di denunce di violenze sessuali subite in infanzia, presentatosi negli Stati Uniti dalla fine degli anni 1970<sup>312</sup>. Questo andamento correva in parallelo con la simultanea tendenza alla moltiplicazione degli alter individuati, passati da 2 o 3, fino ad annoverarne decine. Era così sorto il dubbio che ci si trovasse di fronte ad una diagnosi costruita in modo inadeguato e/o di una patologia di origine iatrogenica, cioè prodotta involontariamente dall'intervento stesso dello psichiatra. In alcuni casi l'effetto suggestivo dello psichiatra è stato realmente accertato, ma questo non sorprende vista la natura dell'affezione. La sindrome da personalità multipla ha infatti alla base una contiguità con la dimensione fantastica, 'virtuale'. Non si tratta di una patologia organica, ma di una peculiare risposta della coscienza ad elementi di *turbativa* nel corso della costituzione dell'identità personale, e come tale il suo legame con variabili contingenti, sociali e culturali è intrinseco. Le personalità dissociate sono altamente suggestionabili (i casi di personalità multipla venivano una volta associati all'isteria), e nel momento in cui una persona altamente suggestionabile, capace di cadere spontaneamente in trance ipnotica, viene a contatto con uno psichiatra animato dal desiderio di vedere confermate le proprie ipotesi (*confirmation bias*), l'esito può essere facilmente sia la creazione di false memorie che la creazione per gemmazione di 'personalità occasionali' (EP). Tuttavia, dopo una fase inflattiva di diagnosi di DID, si è proceduto a controlli più rigorosi tanto della pratica terapeutica che nelle verifiche dei resoconti di violenze, e il quadro diagnostico complessivo ne è emerso confermato<sup>313</sup>. In alcuni casi, dove non compaiono maltrattamenti ed abusi violenti, si trovano comunque resoconti di abuso psicologico<sup>314</sup>.

La terapia canonica nei confronti del DID consta di un processo psicoterapeutico prolungato in cui si cercano di rievocare eventuali condizioni traumatiche scatenanti e in cui progressivamente tutte le personalità vengono ricondotte a riconoscere la loro essenziale mutua connessione e il tipo di funzioni reciproche che esse esercitano (protezione, emancipazione, rimozione, ecc.). Il processo terapeutico si ritiene concluso quando viene ottenuta una stabile integrazione tra le personalità, che implica una loro intercomunicabilità e l'assenza di barriere amnestiche. Il processo terapeutico in questione appare lungo e accidentato<sup>315</sup>, e con esiti a lungo termine incerti<sup>316</sup>.

---

<sup>312</sup> I. Hacking, *La riscoperta dell'anima. Personalità multipla e scienze della memoria*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 95. – Cfr. J. F. Kihlstrom, op. cit., p. 266.

<sup>313</sup> S. E. Braude, op. cit., p. 62. – E. L. Bliss, op. cit., p. 136.

<sup>314</sup> E. L. Bliss, op. cit., p. 137.

<sup>315</sup> Cfr., R. Moline, op. cit.

<sup>316</sup> C. A. Ross, *Dissociative identity disorder: Diagnosis, clinical features, and treatment of multiple personality*, New York, Wiley, 1997, p. 247.

## 4.2. Unità e molteplicità della personalità

L'esistenza del fenomeno delle personalità multiple pone alcuni interrogativi cruciali circa le condizioni definitorie di un'identità personale. Chiediamoci innanzitutto quali sono le ragioni per considerare patologie i disordini dissociativi della personalità. Una prima risposta sembra abbastanza diretta: come e più di altri disturbi della personalità il DID compromette la possibilità di considerare l'agente un alter ego. È impossibile identificare una volontà coerente, intenzioni di lungo periodo affidabili, un'attribuzione di responsabilità univoca. Il fatto che ciascun alter consideri il corpo come univocamente proprio comporta severe discontinuità comportamentali e contraddizioni operative che né il soggetto in prima persona, né le persone del proprio intorno sociale possono vivere come aproblematiche. I casi più espliciti di tale problematicità sono rappresentati dall'attribuzione di responsabilità legale in caso di reati, dove l'impossibilità di imputare univocamente un'azione ad un agente intenzionale può incidere significativamente su forma ed entità di una sentenza<sup>317</sup>.

Si può ipotizzare che non in tutti i contesti storici e sociali un'affezione come la personalità multipla verrebbe considerata parimenti problematica<sup>318</sup>. Non v'è dubbio infatti che la moderna società industriale, rispetto ad altre società del passato o rurali, presupponga tassi di responsabilizzazione individuale particolarmente elevati e faccia spesso dipendere da valutazioni di singoli atti personali il successo o lo scacco di un'intera esistenza. Resoconti relativi a culture premoderne, preindustriali e orali, ci suggeriscono che il tasso di responsabilizzazione individuale non sia una costante antropologica. Ciò implica che i problemi creati dalle discontinuità della coscienza individuale nelle personalità dissociate possono essere percepiti in modo più acuto nell'Occidente moderno che altrove. Ma questo *non* significa che la percezione di queste discontinuità come problematiche sia un'invenzione della modernità occidentale. Personalità dissociate venivano probabilmente lette in altri contesti come forme di possessione demoniaca o spiritista, e il fatto che talora queste forme venissero riconciliate entro rituali religiosi non deve far dimenticare anche la frequenza di drastici, e spesso violenti, tentativi di 'redenzione'. Questo per dire che tali discontinuità della coscienza vengono percepite sempre come anomalie, talvolta anomalie integrabili, talaltra da emendare.

La vera questione sollevata dall'esistenza del fenomeno delle personalità multiple non è tanto se si tratti o meno di un'anomalia, o se vi possano essere contesti sociali in cui tale affezione possa non essere considerata inquietante o non venire stigmatizzata. La questione è cosa tale fenomeno ci racconta della forma ordinaria di ciò che chiamiamo identità personale. Ciò che colpisce della possibilità di generare alter è proprio il fatto che a prima vista una personalità possa venire prodotta con modalità non troppo diverse da come potremmo produrre l'eroe di un romanzo o il protagonista di una fantasticheria.

---

<sup>317</sup> J. F. Kihlstrom, op. cit., p. 269.

<sup>318</sup> I. Hacking, op. cit., p. 206-207.

La coesistenza di una pluralità di personalità all'interno di un medesimo organismo sembra indicare la possibilità che una personalità si sviluppi in maniera relativamente arbitraria, sulla scorta di una capacità di elaborazione fantastica. Il nesso che a noi normalmente appare come cogente tra chi siamo come corpo senziente ed agente, e chi siamo come personalità sembra qui presentarsi come un nesso contingente e non vincolante. Dopo tutto, se un compagno immaginario infantile o una qualunque autorappresentazione salvifica possono costituirsi in personalità indipendenti ciò sembra indicare un elevato grado di virtualità nell'essenza stessa della personalità. Dobbiamo trarne la conclusione che la nostra personalità sia un mero accidente, o un costrutto arbitrario?

Proviamo a guardare da vicino quali aspetti dei disturbi dissociativi della personalità possono trovare analogie nella crescita e nello sviluppo ordinario di una personalità. Innanzitutto guardiamo al processo di coerentizzazione di atteggiamenti e intenzioni che avviene nel corso della crescita. Nella prima infanzia ogni bambino manifesta una chiara preferenza per il perseguimento di desideri e impulsi immediati o a breve termine, mentre la pratica di differire l'appagamento e di costruire ordini di appagamento ("se faccio X e/o pospongo Y, poi otterrò Z") gli è estranea, trattandosi di qualcosa che verrà appreso solo gradualmente. Una personalità infantile in fieri appare perciò vincolata più a stimoli contingenti e suggestioni occasionali che ad un'organizzazione di desideri e progetti. Ciò significa che il problema di una *coerenza intertemporale* di intenzioni ed azioni qui è ridotta o nulla. Qui uno stesso soggetto può dimostrarsi di volta in volta rabbiosamente crudele o gioiosamente socievole, egoista o generoso, sereno o eccitato, malinconico o trionfante, senza che emerga alcuna esigenza di imporre una consequenzialità a questi moti dell'animo. Naturalmente anche nella personalità matura tali pluralità di moti dell'animo possono ritrovarsi: ciascuno di noi fa esperienza di situazioni in cui in altri momenti 'farebbe fatica a riconoscersi'. Siamo sempre noi stessi che in un certo momento siamo pensosamente malinconici, in un altro freddamente distaccati, in un terzo dionisiacamente lussuriosi, in un quarto irosamente violenti, in un quinto empaticamente commossi, ecc. Tutte queste istanze e tensioni non possiedono alcuna armonia prestabilita, non trovano necessariamente ed automaticamente composizione in un comportamento consistente. Possiamo essere convinti delle virtù della pazienza e del dialogo, e tuttavia essere trascinati dall'ira o dal pregiudizio, possiamo giurare sinceramente fedeltà ad una donna amata ed essere non meno sinceramente tentati da un tradimento, possiamo sentirci olimpicamente superiori e poi trascendere in volgarità, e via discorrendo. La pluralità che rintracciamo nelle differenti personalità dei multipli non è qualcosa di toto coelo estraneo alla normalità di una personalità unitaria. Ciò che però differenzia in modo cruciale una personalità dissociata rispetto ad una normale è l'interiore incomunicabilità tra atteggiamenti e comportamenti divergenti, che vengono separati da barriere amnestiche e costituiti in 'personalità' monodimensionali. In certo modo ciascun alter rappresenta una 'personalità' molto più coerente di quanto ogni personalità normale possa mai essere: gli alter infatti mancano di spessore caratteriale, e si profilano come entità stereotipate, che aderiscono ad un tratto caratteriale

singolo ('protettore', 'lascivo', 'remissivo', 'conservatore', ecc.). La situazione di potenziale conflitto che nella persona normale viene *ricongiunta* attraverso passaggi riflessivi (più o meno razionali, più o meno efficaci), nelle personalità dissociate viene *rimossa* attribuendola ad un 'altro' (alter).

Questo aspetto, si può notare per inciso, è coerente con l'osservazione fatta recentemente per cui sembra esservi una connessione strutturale tra *attaccamento disorganizzato* nella prima infanzia e sviluppo di DID<sup>319</sup>. L'attaccamento disorganizzato si sviluppa nel bambino in presenza di figure di attaccamento (la madre in primis) che presentano un elevato grado di sofferenza psichica in prima persona. La figura di attaccamento primario si produce così in comportamenti e atteggiamenti *paurosi*, nel duplice senso di incutenti timore e insicuri/spaventati<sup>320</sup>. Il bambino con attaccamento disorganizzato (tipo D secondo la classificazione di Bowlby) appare incapace di adottare un comportamento coerente verso la figura di attaccamento, oscillando tra attrazione, paura, irrigidimento. Qui sembra che l'unità affettiva evocata e costituita nell'interazione normale con la figura di attaccamento non venga alla luce in quanto l'infante non è trattato consistentemente come un oggetto di affezione e cura. I bambini con attaccamento disorganizzato presentano normalmente comportamenti dissociativi (tra cui quelli ritrovati in adulti *borderline*), anche se solo una minoranza svilupperà DID. Nell'attaccamento disorganizzato lo sguardo altrui (della figura di attaccamento) non consente al bambino con una personalità in formazione di porsi come un'*unità* di senso e d'azione. Se rammentiamo che sussiste un nesso chiaro e durevole tra la rappresentazione di noi per lo sguardo altrui e la rappresentazione che noi abbiamo di noi stessi, un nesso genetico tra incoerenza nello sguardo (giudizio e affetto) della figura di attaccamento e tratti dissociativi della personalità si presenta come altamente probabile.

Ma tralasciamo la questione empirica dell'eziologia e ritorniamo al piano descrittivo. Nella personalità unitaria normale è ben presente una pluralità pulsionale e comportamentale, che però è sottoposta costantemente ad un esercizio di coerentizzazione, in modo da connettere pulsioni e comportamenti con ragioni che ne regolamentano l'attivazione o il veto. La continuità della memoria si coordina con la continuità della vita corporea e consente a quest'ultima di organizzarsi in prospettiva futura e di prosperare.

In una vita corporea priva di autocoscienza riflessa, come quella di un animale, unitarietà della memoria e unitarietà del corpo vivente procedono necessariamente insieme: la memoria è qui essenzialmente *memoria procedurale*, esperienza passata che istruisce i comportamenti futuri e consente l'adozione di strategie comportamentali più efficienti. Ma, con l'emergere della dimensione dell'autocoscienza riflessa, un ulteriore passaggio, non ovvio, deve avere luogo. Ciò che chiamiamo identità personale, cioè la risposta alla domanda 'chi sono io?', implica l'*identificazione con una rappresentazione riflessa di sé*. Per una persona, dotata di autocoscienza riflessa, la propria identità, anche se non necessariamente riducibile all'immagine che uno ha di

---

<sup>319</sup> G. Liotti, op. cit., p. 197-200.

<sup>320</sup> Ibid., p. 130-133.

sé, non può prescindere da tale rappresentazione, che dipende a sua volta dal contesto storico, culturale e sociale in cui viene a costituirsi. Questa autorappresentazione presenta sia una necessaria continuità che una non meno necessaria frattura rispetto alla propria corporeità vissuta e alla relativa memoria.

Da un lato, la rappresentazione di sé è nutrita dalla memoria cui si è in grado di attingere ed è funzionale all'organizzazione dei propri comportamenti: in questo senso il nesso con la corporeità naturale e la sua storia non può essere arbitraria. Dall'altro, la rappresentazione di sé, come ogni rappresentazione, appartiene ad una dimensione creativa, affine all'immaginazione, in cui vige un certo grado di libertà, e che non è meramente deducibile dalla corporeità vissuta e dalle sue esperienze memorizzate. C'è uno iato ineludibile tra ciò che è in sé, a qualunque livello, e ciò che viene a rappresentazione di quell'in-sé. Come abbiamo avuto modo di argomentare estesamente in altra sede<sup>321</sup>, una rappresentazione che si pretenda *vera* non può comunque essere una *riproduzione di ciò che è in sé*. La rappresentazione si limita a toccare la realtà in forme che consentono di operare e co-operare efficacemente in essa. Sul piano di quella verità su noi stessi che vuole essere un'*autorappresentazione* ciò significa che essa non riproduce mai ciò che siamo. Questo però non significa neppure che la rappresentazione di sé sia un'opera di libera creazione, disgiunta dalla realtà. Le medesime esperienze, le medesime disposizioni naturali, le medesime facoltà e capacità di un soggetto possono venire inquadrare attraverso modelli (rappresentazioni) differenti. Tali modelli possono differenziarsi per il grado con cui riescono ad organizzare un'azione individuale, e una cooperazione, efficaci. Inoltre tali rappresentazioni di sé possono avere una funzione propedeutica alla capacità di agire a lungo termine, incanalando le proprie potenzialità, inducendole a svilupparsi in certe direzioni più che in altre, ad acquisire abiti e disposizioni. Differenti rappresentazioni di sé hanno la loro verità non nel riprodurre un presunto sé oggettivo, ma *nel favorire o meno lo sviluppo armonico delle proprie facoltà e disposizioni*.

Ora, però, se prendiamo il caso delle personalità multiple come un invito a concepire la costituzione della personalità come un processo finzionale, arbitrario, ne possiamo paradossalmente trarre un insegnamento opposto. Ciascun 'alter' si muove nel quadro di quella striscia di esperienze che gli sono mnemonicamente disponibili, cui si riallaccia e sulla cui base riprogetta le proprie iniziative. Un 'alter' è una 'personalità' nella misura in cui si presenta come tentativo di far tesoro delle proprie esperienze passate in vista di un'azione futura, come ogni personalità normale cerca di fare. A fare una differenza cruciale è naturalmente il complesso sistema di censure amnestiche, che consente (alle sole *EP*) di sostenere rappresentazioni di sé di carattere spiccatamente fantastico. Un alter con funzioni molto specifiche, e un accesso a sezioni esperienziali molto limitate, può ampliare a dismisura l'eccentricità delle personificazioni includendo animali, demoni, personaggi famosi, ecc. Gli alter hanno *un* tratto comune alle personalità in generale: costituiscono un'identità intertemporale che confrontandosi con la memoria dell'esperito si

---

<sup>321</sup> A. Zhok, *Rappresentazione e realtà*, cit. p. 241sg.

proietta verso l'avvenire. Ma gli alter hanno anche una caratteristica che li allontana radicalmente dalle personalità in senso ordinario: affrontano i cambiamenti problematici obliterandoli e delegando una separata rappresentazione di sé ad affrontarli. La capacità di produrre barriere amnestiche consente al soggetto di controllare l'ansia generata da un problema isolandolo dalla coscienza. Se l'operazione constasse soltanto di un autoaccecamento selettivo, gli esiti sarebbero rapidamente insostenibili, sviluppando una condizione psicotica, ovvero un'impossibilità crescente di interagire coscientemente con la realtà circostante. Ma ciò che accade nel DID non è una semplice cancellazione del fattore ansiogeno, ma è simultaneamente la creazione di uno spazio di coscienza alternativa (alter), che in caso di bisogno può subentrare per affrontare certe tipologie di problemi. Ciò consente all'identità dissociata di raggiungere un grado di efficienza nel rapporto con la realtà molto superiore rispetto alle psicosi.

Ciò tuttavia ha un costo, che nel tempo tende a diventare intollerabile. L'ancoramento di ciascun alter in una stessa corporeità vivente non è un accidente minore. Quel corpo è l'unico e imprescindibile luogo dell'azione per ciascun alter. La frammentazione degli alter corrisponde ad una frammentazione delle unità d'azione, tanto maggiore quanto maggiore la compartimentazione. Ciò ha due effetti: da un lato riduce l'efficacia dell'azione, rendendola nel lungo termine discontinua, confusa e contraddittoria, dall'altro, quando le discontinuità di coscienza vengono percepite da terzi, crea diffidenza e rigetto. Questo nel caso favorevole di un funzionamento esemplarmente efficace della compartimentazione della coscienza. In molti casi, va detto, il sistema di rimozione vacilla internamente, frammenti di memorie represses riemergono, producendo effetti ansiogeni e depressivi, che possono sfociare in sofferenza e autolesionismo.

La 'soluzione' di scindere una personalità in una pluralità di alter è una soluzione estrema per situazioni estreme (traumi soggettivamente inaccettabili), ma non può essere un modello cui ispirarsi per mettere in discussione il senso di un'identità unitaria. L'ampiezza immaginifica delle identità disponibili è possibile solo a patto di rendere quelle identità degli stereotipi monodimensionali, capaci di operare solo in limitate sezioni del mondo reale. Il problema non consiste nell'esistenza di vaste aree inconsce per ciascuna personalità conscia: dopo tutto in ogni identità personale ordinaria una parte maggioritaria di saperi, memorie, esperienze è di volta in volta inaccessibile alla coscienza fenomenica. Il punto cruciale non sta nel non avere componenti inconsce (o preconsce), ma nel poterne razionalizzare l'espressione, gli effetti. Io non sono in grado di recuperare gran parte delle esperienze che hanno dato forma alla mia attuale dotazione di abiti e disposizioni, ma ciò è perlopiù irrilevante, purché tali abiti e disposizioni siano intelligibili e integrabili nel mio comportamento. Se invece non sono intelligibili e integrabili posso operare per modificarli, educandoli o limitandone l'espressione. Solo nel caso in cui l'espressione di tali abiti e disposizioni sia inintelligibile, non integrabile, ineducabile e incontrollabile nelle sue espressioni, solo allora (come nei comportamenti compulsivi degli isterici studiati da Freud, e come nel DID) si pone

l'esigenza di una terapia (il recupero mnestico delle esperienze traumatiche per 'disinnescare l'efficacia').

All'interno di ogni personalità unitaria vi sono *conflitti*, ma non propriamente *contraddizioni*. Vi sono conflitti nel momento in cui inclinazioni e desideri difformi entrano in tensione su tempi o modi di appagamento; e tali conflitti possono essere affrontati ordinando, gerarchizzando, differendo, modulando i loro rapporti. Una contraddizione invece è propriamente una situazione che implica uno stallo o una condizione di indecidibilità razionale. Le situazioni traumatiche soggettivamente inaccettabili che sono alla radice dei casi di DID hanno il carattere di contraddizioni. Non si tratta di contraddizioni logiche, ma di contraddizioni tra pulsioni che non possono convivere, come quella tra amore e paura, attaccamento e lotta<sup>322</sup>, oppure di contraddizioni tra istanze normative divergenti provenienti da una medesima autorità affettiva, come nel modello del "doppio-legame" elaborato da Gregory Bateson<sup>323</sup>. Solo la presenza di autentiche 'contraddizioni materiali' sul piano motivazionale di un soggetto può innescare frammentazioni, rimozioni, inconciliabili discontinuità della coscienza. Al contrario, in un'identità personale ben funzionante i conflitti vengono gestiti attraverso la creazione di ragioni per agire, ragioni che possono essere mobili ed in evoluzione, ma che consentono di conservare una continuità intertemporale nell'organizzazione dell'azione. Come vedremo, la costruzione intertemporale di queste ragioni per agire richiamerà la questione di un'*identità narrativa* del Sé.

L'identità personale che possiamo rintracciare non può configurarsi come l'identità numerica di un oggetto identico a sé stesso. Cruciale nella determinazione di un'identità personale non è il permanere eguale a sé stesso nel tempo di questo o quello stato, fisico o mentale, bensì un'istanza di *sintesi intertemporale telica*, un processo finalizzato di unificazione ed armonizzazione che non è mai esaurito né concluso. L'identità personale non è il nome di un dato né di un fatto, ma di un processo telico, non arbitrario, e tuttavia in certo modo libero.

Nominando questo processo come telico e non arbitrario ne stiamo ammettendo limiti essenziali, non meramente empirici. La disamina delle patologie mentali che incidono sulla struttura dell'identità personale ci ha illustrato numerosi tratti di fondo di ciò che percepiamo come identità personale normale. Come abbiamo rilevato all'inizio, tale 'normalità' ha poco a che fare con una media statistica di certi tratti. Mentre per le facoltà intellettive, percettive e cognitive noi definiamo effettivamente la normalità sulla base di una valutazione media (la capacità mnemonica media, l'acutezza visiva media, la forza muscolare media, ecc.), non così avviene per il nostro concetto di normalità 'spirituale' o 'personale'. Qui è tassativo che la persona abbia un'esistenza intertemporale intelligibile, faccia tesoro dell'esperienza passata in vista del futuro, sia in grado di percepire le probabilità degli eventi sulla base delle

---

<sup>322</sup> Cfr. G. Liotti, op. cit., p. 70-71. Liotti tratta queste forme di contraddizione primaria nei termini di scontro tra sistemi motivazionali innati, così come identificati sul piano etologico da I. Eibl-Eibesfeldt o F. De Waal.

<sup>323</sup> G. Bateson, "Toward a Theory of Schizophrenia", in *Steps to an Ecology of Mind*, Aronson, London 1972, (pp. 153-170).

conoscenze comuni e di trarne debite inferenze, sia in grado di prendere iniziative ed assumersene la responsabilità, sia in grado di sintonizzarsi sulle opinioni altrui senza esserne schiacciato, sia capace di provare empatia. Questi tratti tollerano gradi diversi, ma le loro linee di fondo non sono negoziabili, poiché rappresentano la forma della vita personale in quanto tale, quella forma che consente di *agire nella realtà come individui autocoscienti e come gruppi di individui autocoscienti*. La forma generale dell'identità personale, come autocoscienza riflessa, nasce all'incontro tra le esigenze della relazione interpersonale e quelle dell'azione, come confronto vitale con il mondo. In questa cornice generale le esigenze di consistenza intertemporale, di sensibilità all'ambiente materiale e sociale circostante, e la capacità di giovare della conoscenza e della collaborazione altrui per orientare la propria azione non sono fattori su cui è possibile operare una scelta arbitraria. Si tratta di fattori tutti decisivi per l'esercizio della nostra forma di vita.

La residua apparente eterogeneità dei tratti non negoziabili di una personalità deve ora trovare una nuova sintesi. Per giungere a questa sintesi dobbiamo innanzitutto rivedere gli esiti delle analisi precedenti alla luce dell'idea che l'identità personale non può che avere un'essenza telica.

## Parte III. Costituzione della persona e senso dell'esistenza

### Capitolo 1. Io, coscienza intima, persona

Nella sezione precedente la natura della 'normalità personale' è emersa come un'*essenza normativa* non arbitraria. Al cuore della nostra intuizione di normalità spirituale (morale) sta un'*idealizzazione* dell'alter ego, idealizzazione inscritta nell'identità di ciascun agente riflettente. Ciascuno di noi, nel momento in cui riflette, evoca dentro di sé una co-soggettività stabile, capace di tener conto dei giudizi altrui e di giudicare noi, capace di esistere in una dimensione di validità intersoggettiva e di efficacia pragmatica. Quella co-soggettività ideale interiore rappresenta il tacito modello della normalità spirituale.

Tale modello si origina nell'esperienza, ma non è meramente empirico. Questo perché le condizioni sotto cui può essere posto sono altamente restrittive. Molte cose devono funzionare simultaneamente sul piano cognitivo, affettivo e relazionale affinché un'interazione segnica tra menti si converta in capacità riflessiva. Tale modello di intersoggettività ideale non è esente da possibilità di fraintendimento e misconoscimento. Cosa conti come capacità di relazionarsi ad altri o come capacità di valutare gli effetti delle proprie azioni offre margini di variabilità, dipendendo di volta in volta anche dal retroterra culturale o esperienziale. E tuttavia vi è un nucleo essenziale in queste valutazioni, un nucleo che non dipende da fatti contingenti, ma dalla forma di vita di un sistema di coscienze riflettenti incarnate, che desiderano conservarsi in esistenza come tali.

#### 1.1. La persona come costruzione o costituzione

Le osservazioni intorno ai disordini e alle scissioni di personalità hanno portato in primo piano la questione della *costituzione* dell'identità personale e dei suoi margini di arbitrio o 'eterodossia'. I due estremi opposti per interpretare l'identità personale in quanto *costituita* sono una posizione *costruttivista* e una *innatista*. Una posizione costruttivista ideale sarebbe quella per cui ciò che una persona è, e può di principio essere, è il frutto contingente dell'esposizione ad esperienze storicamente e culturalmente determinate. Una posizione innatista ideale sarebbe quella per cui, ciò che una persona è, è il semplice esito di una maturazione endogena di disposizioni, facoltà, capacità, inclinazioni innate, che poi definiscono atti e decisioni personali. Queste posizioni opposte hanno paradossalmente qualcosa di cruciale in comune: entrambe sostengono la fondamentale *eteronomia della persona*, la cui natura viene causalmente ricondotta a principi esterni prepersonali, che si tratti dell'esposizione a occorrenze empiriche contingenti o dell'ordinamento genetico. Può così sembrare che nel momento stesso in cui concepiamo l'identità personale come qualcosa di costituito, e dunque come qualcosa che ha avuto origine in certe circostanze, l'idea di un'autonomia della persona sia impercorribile in partenza. Che tale

eteronomia non sia affatto un esito obbligato abbiamo già avuto modo di spiegarlo altrove, rigettando le obiezioni classiche alla nozione di libertà come autodeterminazione: la *costituzione* non è un processo descrivibile come una catena di cause efficienti e perciò i suoi esiti non si limitano a trasmettere a valle quanto ereditato a monte. Un processo di costituzione è un processo in cui l'antecedente non causa il conseguente ma crea uno *spazio di possibilità* per il susseguente, spazio in cui possono *emergere proprietà nuove*. Ciò significa che modi di produrre effetti nuovi rispetto alle catene causali pregresse possono venire alla luce. Ciò che chiamiamo identità personale è una di queste emergenze fondamentali, capace di dare forme nuove a ciò che da essa promana, e che non è più mero effetto ma atto, anzi, atto libero.

Ma il punto su cui dobbiamo soffermarci ora è meno generale; esso riguarda il *senso* di possedere un'identità personale. Se ciò che io sono come personalità è il frutto di un processo di costituzione come posso intendere la sensazione di essere un'origine irriducibile delle mie azioni e intenzioni?

## 1.2. Coscienza trascendentale e coscienza non tematica di sé

Ben prima di essere un'egoità, cioè una persona capace di descriversi come 'io', ciascun soggetto è stato (e continua ad essere) una coscienza senziente e percipiente. Tale coscienza si rapporta ad alterità sensibili, tra cui altri viventi, e al contempo è relazione immediata a sé stessa come 'coscienza non tematica di sé' o 'autoaffezione immediata'. Mentre percepisco sono tacitamente consapevole che tutto ciò che si manifesta ha un rapporto privilegiato con 'me', ha importanza per 'me', fa differenza per 'me'. Questa dimensione prepersonale della coscienza immediata può essere descritta anche, se ci soffermiamo sulla componente cognitiva, come *coscienza trascendentale*, cioè come condizione di possibilità dei fenomeni, ordinamento intenzionale che seleziona, unifica e differenzia in modi non arbitrari i fenomeni. Se però andiamo oltre gli aspetti cognitivi, l'operare della coscienza prepersonale si presenta come un'attività di ordinamento che unifica oggetti percettivi secondo *linee di senso* sincroniche (coappartenenza materiale, manipolabilità, utilizzabilità, distinzione tra primo piano e sfondo, ecc.) e *linee di senso* diacroniche (associazioni, rinvii, implicazioni, 'significati'). La coscienza esprime il proprio primario *interesse* verso il mondo articolandolo in unità e differenze, centralità e marginalità, priorità e secondarietà. L'articolazione cognitiva del mondo che esploriamo in termini di coscienza trascendentale è già sempre un'articolazione di *senso*, dove 'senso' è da intendersi in accezione 'valoriale': il mondo si articola sulla scorta di nuclei differenziati di 'importanza'. Tale immediata valutazione si manifesta al suo centro prepersonale (a noi) come 'coscienza non tematica di sé' (autoaffezione).

Abbiamo evitato nella descrizione qui sopra l'espressione 'Io' (o 'Ego'), che pure compare nelle descrizioni classiche della coscienza trascendentale, perché vogliamo riservarla ad un ordinamento più specifico. La celebre critica di Jean-Paul Sartre ne *La trascendenza dell'ego* all'idea di un 'io

trascendentale' mette in guardia verso un'ambiguità espressiva che può facilmente divenire ambiguità concettuale. Secondo Sartre parlare di Ego/IO con riferimento alla dimensione della coscienza trascendentale – come avviene con l'*Io penso* kantiano o con l'*Ego anonimo fungente* di Husserl – racchiude l'ambiguità di lasciar intendere che l'attività unificatrice della coscienza sia dovuta alla precedente unità dell'IO, intesa in senso personale<sup>324</sup>. Per quanto né il resoconto kantiano dell'appercezione pura né quello husserliano della coscienza trascendentale fungente attribuiscono la funzione sintetica della coscienza all'unità *personale* dell'IO, l'ambiguità rimane. Sartre chiarisce l'ambiguità e al contempo trae una conclusione che né Kant né Husserl traggono, e che ha rilevanti implicazioni sul piano etico: l'IO personale non è il costituente perché è il *costituito* di una coscienza prepersonale. In concreto ciò implica che:

“1) il campo trascendentale diventa impersonale o, se si preferisce, «prepersonale», è senza IO; 2) l'IO non appare che al livello dell'umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva; 3) l'IO penso può accompagnare le nostre rappresentazioni perché compare su un fondo di unità che non ha contribuito a creare ed è questa unità preliminare che anzi lo rende possibile; 4) sarà lecito domandarsi se la personalità (anche la personalità astratta di un IO) sia un accompagnamento necessario di una coscienza e se si possono concepire delle coscienze assolutamente impersonali”<sup>325</sup>.

Che l'identità personale vissuta in prima persona, lungi dal coincidere con la coscienza trascendentale, ne fosse un costituito lo avevamo già visto alla luce dell'ontogenesi del Sé. Ma *come* le caratteristiche strutturali e non contingenti della coscienza primaria (coscienza trascendentale e autocoscienza pre-riflessiva) si rapportino all'IO costituito richiede qualche chiarimento.

### 1.3. Senso immanente e infondatezza della coscienza

La coscienza trascendentale, come osservava già Husserl, è necessariamente *coscienza incarnata*, ed esiste come coscienza solo *nella relazione che la pone come intenzione rivolta ad altro da sé*. Ciò implica che la coscienza trascendentale, pur non essendo una *forma arbitraria*, al tempo stesso ha una natura paradossalmente *contingente*: la sua natura *essenziale* dev'essere intesa come un 'fatto' *sui generis*, ovvero come ciò che Husserl chiama un *fatto assoluto*<sup>326</sup>. Ciò significa che *non possiamo concepire la coscienza in forme diverse* da quelle che sono *precondizione per concepire tout court*. In ciò sta la non arbitrarietà delle forme di coscienza. Ma al tempo stesso non possiamo mai concludere per la *necessità delle forme fondamentali della coscienza*, giacché ogni necessità può essere posta solo *all'interno* di operazioni della coscienza. Che la coscienza sia ciò che è, che consenta quell'accesso qualificato ai fenomeni, che ponga le priorità, unità e differenze che pone è qualcosa che

<sup>324</sup> Sartre, J-P., *La trascendenza dell'ego*, Marinotti, Milano 2011, pp. 25-31.

<sup>325</sup> Ibidem, p. 30-31.

<sup>326</sup> Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*, a cura di Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff 1973, pp. 668-669.

non possiamo giudicare né necessario né contingente, poiché necessità e contingenza sono già sempre modi della coscienza. La correlazione coscienza-mondo rappresenta l'unica cornice entro cui ragioni, evidenze, esperienze e inferenze possono aver luogo. Dal punto di vista dell'orientamento delle nostre azioni ed intenzioni l'importanza di questo 'fatto assoluto' sta nel rendere evidente la collocazione di costitutiva irrevocabile *manca di garanzie* per l'insieme delle nostre ragioni. La coscienza è il nostro unico, fondamentale, inaggrabile accesso ad *ogni* ragione nel mondo, e perciò della nostra coscienza e del (suo) mondo non possiamo, *né mai potremo*, dare ultimativamente ragione.

Così, la coscienza trascendentale portata alla luce dalla fenomenologia come il più comprensivo e certo degli orizzonti di ragione mostra, con la massima comprensività e certezza possibile, i propri limiti, la propria 'contingenza' *sui generis*. Non esistono ragioni *al di fuori* della relazione coscienza-mondo, e non esistono perciò ragioni *della* relazione coscienza-mondo. La collocazione della coscienza è fatalmente una *collocazione infondata*.

La coscienza viene dunque al mondo senza fondamento e cerca in esso orientamento. Nel venire al mondo essa è già sempre coscienza incarnata e situata, è coscienza dotata di un indirizzo di senso immanente: essa unifica, differenzia, ordina per significato e importanza applicandosi innanzitutto all'alterità sensibile. Sul piano ontogenetico ciò può essere descritto come crescita e sviluppo di un organismo, che acquisisce abiti sensomotori con cui *assimila* l'alterità o ad essa *si adatta*. A partire dalla prossimità assoluta della coscienza incarnata si dispiega quella dimensione di senso che abbiamo nominato come *senso immanente*. A questo livello esiste un 'centro d'atti', esistono funzioni di sintesi, esistono preferenze e differenziazioni, ma non c'è ancora spazio per parlare di un Io, di una personalità, di un'identità personale.

#### 1.4. La costituzione dell'Io come oggetto pubblico

Il processo di costituzione dell'Io passa attraverso due passaggi fondamentali, che corrispondono ontogeneticamente alla *corrispondenza affettiva* con le figure di attaccamento primarie, e all'apprendimento del *linguaggio*. In prima istanza l'Io sorge come *oggetto per altri* e precisamente come oggetto affettivo, le cui iniziative trovano corrispondenza e appagamento nelle cure altrui. Questo è l'ambito in cui si forma un nucleo di attaccamento che definisce un primo livello di *unitarietà affettiva*, ancora prepersonale, sulla cui base si istituirà l'*amor di sé*. Negli esseri umani, e in qualche misura in altri primati superiori, l'attaccamento che si istituisce nella corrispondenza affettiva primaria, dove l'infante è ancora essenzialmente oggetto degli sguardi altrui, rappresenta un primo momento di unitarietà 'proto-egoica'. Questa sensibilità primaria alle cure e sollecitazioni altrui costituisce il presupposto per l'istituzione di quella corrispondenza gestuale che sfocia nell'apprendimento del linguaggio.

L'apprendimento del linguaggio non è semplice apprendimento di un certo numero di segni, ma è *introiezione di un abito interattivo*, di un'interazione di iniziative, repliche, risposte e corrispondenze che consentono al soggetto, in quanto parlante, di produrre quelle autoaffezioni verbali che chiamiamo atti di riflessione. Solo chi è capace di anticipare (per sé stesso) il significato dei segni che proferirà ad altri è in grado realmente di esercitare la facoltà linguistica. Parlare non è semplicemente emettere segni, ma produrre segni dotati di un'intenzione, dove l'intenzione (mediata) è la consapevolezza di come essi dovrebbero essere intesi (o di come ambiscono ad essere intesi).

La costituzione dell'Io poggia perciò su una sfera di *autorappresentazioni* che emergono dall'essere oggetto delle coscienze altrui. È il processo dell'essere interpellati, responsabilizzati, gratificati o rimproverati, a porre inizialmente ciascuno di noi come un individuo, e questo perché solo come agenti responsabili (cioè rispondenti) delle proprie azioni noi iniziamo a collocarci come entità di valenza generale, come enti che possono pretendere di contare per tutti e per ciascuno. L'essere interpellati da altri come qualcuno da cui ci si aspetta risposta ci pone come agenti in modo nuovo: non più nel senso immediato in cui ogni vivente è un agente, ma nel senso mediato in cui siamo *agenti sulla base di ragioni* che valgono per noi e per gli altri (ragioni intese come obiettivamente valide).

Paradossalmente veniamo alla luce come *individui* nel momento in cui ci facciamo carico di una dimensione sovraindividuale (di validità intersoggettiva). Per inciso, questa genesi intersoggettiva dell'Io non implica che il nostro venire alla luce come individui comporti una qualche natura 'altruista'. Per certi versi può essere persino il contrario: il nostro sentirci oggetto di riconoscimento come agenti fa sì che la prima cosa ad emergere nella sfera egoica sia il nostro 'amore di sé', che rinforza ed estende al piano delle ragioni-per-tutti il 'curarsi di sé' dell'immediatezza autoaffettiva. L'Io non viene alla luce come 'egoista' - cioè subordinando sul piano valoriale altri a sé - ma come *egocentrico*, in quanto è il 'punto-zero', il centro da cui nascono le azioni che ottengono riconoscimento.

Il nostro venire alla luce come persone individuali coincide con la creazione di una distanza da noi stessi, ponendoci come ciò che è pensato e percepito con gli occhi degli altri. Impariamo a godere dei nostri pregi e soffrire per i nostri difetti nel momento in cui assumiamo come nostro lo sguardo altrui; ci possiamo compiacere delle nostre qualità, o dispiacere per i nostri difetti, anche se essi ineriscono semplicemente a un corpo che non ci siamo scelti, ma che ci siamo ritrovati. L'Io nasce in prima battuta come uno spontaneo, ma vincolato, farsi carico di come si appare quale oggetto affettivo per altri.

### 1.5. La Persona come unità dialettica di Io e coscienza intima

Con il costituirsi di un Io come oggetto per altri, valutato sulla scorta di ragioni-per-tutti (pretese universali), emerge lo spazio in cui un'identità personale può muovere i primi passi. Finora non era stato necessario distinguere chiaramente tra le nozioni di Io (o Ego), e di persona (o identità personale).

Giunti a questo punto è invece utile fissare una differenziazione terminologica che dia conto di un'essenziale distinzione fenomenica. Chiamiamo *Io* (Ego, egoità) la coscienza obiettivata che emerge quando il nostro corpo e comportamento divengono oggetto per altri, e che si muove nella sfera delle ragioni pubbliche (per tutti). Riserviamo invece il termine *persona* per l'unità dinamica ('dialettica') tra l'Io come coscienza *obiettivata* e la coscienza *obiettivante in prima persona*, che chiameremo '*coscienza intima*'. La scelta dei termini è convenzionale, probabilmente migliorabile, ma il fenomeno così distinto invece è cruciale e niente affatto arbitrario.

'Io' è il pronome che utilizziamo per riferirci ad atti o tratti ascrivibili ad un'*unità rappresentativa*, e precisamente a quell'unità rappresentativa (oggetto intenzionale) che è strutturalmente associata con la coscienza in atto (coscienza autoaffettiva). L'Io è ciò su cui gli altri possono contare, che può essere responsabilizzato, biasimato o lodato per quanto fatto, ed anche ciò che noi stessi identifichiamo di volta in volta come l'oggetto di tali responsabilizzazioni, lodi, biasimi, ecc. L'Io così inteso è perciò un contenuto rappresentativo, un oggetto intenzionale pubblicamente accessibile, percepito come tale dalla nostra coscienza in prima persona. Ciò che rende peculiare il contenuto rappresentativo che l'Io è, è la sua *connessione* (non *coincidenza*) strutturale con la coscienza obiettivante in prima persona, cioè con la coscienza incarnata in atto dalla cui prospettiva si dispiegano le (mie) azioni. La distinzione tra le due sfere risulta evidente ad esempio quando un rimprovero ci fa vergognare di un nostro atto: qui il rimprovero si applica all'Io, come oggetto pubblico, e la coscienza obiettivante in prima persona (la *coscienza intima*) è ciò che, vergognandosi, cerca di sottrarsi a quel rimprovero, ad esempio riformulando un nuovo comportamento per il futuro. La coscienza intima deve essere associata strutturalmente all'Io, altrimenti non si curerebbe dei giudizi che lo investono, ma non può coincidere con l'Io, altrimenti non sarebbe in grado di correggerne comportamenti ed atteggiamenti.

La coscienza obiettivante, in atto, è il punto di vista da cui si manifesta il mondo e da cui partono gli *atti spontanei* nel mondo (gli atti altrui ci si manifestano come *fatti*). Tale coscienza è anonima, impersonale, non essendo che il correlato *a parte subjecti* del mondo fenomenico. Ma essa, attraverso il processo di obiettivazione altrui dei propri atti, ha imparato a identificarsi con l'Io come rappresentazione pubblica, le cui sorti gli sono perciò care. Tuttavia l'Io, come notava Sartre ne *La trascendenza dell'Ego*, non coincide mai con la coscienza in atto, con la coscienza intima come coscienza pre-personale, non individuale, che ha sempre dei gradi di libertà rispetto ai destini dell'Io.

Il rapporto strutturale tra coscienza intima (coscienza obiettivante in atto) ed Io (coscienza incarnata obiettivata) costituisce il processo della *coscienza riflessiva*, processo che nominiamo con il termine *persona*<sup>327</sup>. Nella

---

<sup>327</sup> La distinzione tra Io, come coscienza-obiettivata-per-altri, e persona, come coscienza riflettente che unifica coscienza intima e Io, è una scelta terminologica arbitraria. Nulla avrebbe vietato scelte differenti o persino un'inversione dei termini, visto che 'persona' richiama etimologicamente la dimensione obiettiva della 'maschera' e 'Io' è stato usato in varie accezioni, tanto come coscienza anonima che come entità pubblica. L'essenziale, come sempre, sta nel discriminare tra fenomeni e non nell'etichetta verbale.

riflessione sussiste una strutturale ‘distanza’ tra coscienza intima e Io, ed è il gioco di identificazioni e ritrazioni, di rivendicazioni o prese di distanza tra di essi a rappresentare nel modo più autentico ciò che siamo, ciò che possiamo considerare la nostra *identità*. In ogni momento del ‘dialogo muto dell’anima con sé stessa’ troviamo un Io come rappresentazione-di-sé-per-tutti, e una *coscienza intima* come *coscienza rappresentante* che è ‘atto puro’, che non può mai essere obiettivato. Ciò che siamo legittimati a chiamare *identità personale* è il movimento costante, che ha luogo in forma di riflessione e che consiste in posizioni, negazioni e riproposizioni dell’Io da parte della coscienza intima, coscienza che è sempre un passo indietro rispetto all’Io, e che non è mai compiutamente risolta nell’Io come identità-per-tutti.

La coscienza intima riconosce sé stessa nella persona come *residuo*, quando la coincidenza con il proprio Io viene temporaneamente meno. Possiamo essere nel mezzo di una festa, proiettati a partecipare nel consueto gioco di attenzioni, eccitazioni e segnali, e ad un certo punto ce ne possiamo ritrarre, realizzando di non coincidere con l’Io che fino ad un momento prima rideva gioviale o discuteva animatamente con altri; e tale consapevolezza può convertirsi in un senso di estraniamento, solitudine, o magari di superiore distacco. Ciò che accade in quel momento è una presa di distanza che relativizza il nostro Io e così facendo apre la strada potenziale a una sua modifica, ad un cambiamento di rotta, ad un esercizio di libertà.

È importante sottolineare la natura residuale della coscienza intima: non è una coscienza ignara della dimensione egoica, né è una coscienza estranea ad una dimensione idealmente pubblica, ma è ciò che rimane allorché ci sottraiamo all’egoità-per-tutti attraverso un’operazione ‘critica’, negativa. Il moto di interiore presa di distanza dal nostro io-per-tutti è il motore di ogni rinnovamento, di ogni ricerca di autenticità, di ogni espressione di libero volere che si voglia tale. Possiamo perciò essere inclini a concepire quella coscienza intima come il nostro ‘Sé più autentico’. Ma essa in effetti non è che un polo di un processo dialettico, un polo che non avrebbe alcun contenuto personale se non si fosse già identificato con un io-per-tutti.

In numerose tradizioni speculative e mistiche l’intento di ritrovare, o riprendere contatto con, il proprio sé autentico si presenta nella forma di un esercizio sistematico di negazione del proprio Io, come dimensione rivolta al riconoscimento altrui. Questo processo, concepito come un allontanamento dal mondo, dalle sue apparenze e vanità, è in effetti l’accentuazione unilaterale, l’ipostatizzazione, di un *momento strutturale* nell’esistenza della persona. Di fatto, il soggetto che operasse una totalizzante e sistematica presa di distanza dall’Io avvierebbe un processo di destrutturazione che lo priverebbe gradualmente di ogni oggetto intenzionale, di ogni contenuto di pensiero. Negando sistematicamente ogni interesse appartenente alla sfera egoica si negherebbe ogni accesso alla realtà e alla verità, giacché queste dimensioni fanno riferimento ad *interessi, inclinazioni, preferenze* e anche a una sfera di pretesa *obiettività*, cioè di validità per tutti. La pretesa, presente in molte tradizioni religiose e mistiche, di attestarsi definitivamente in una dimensione di *consapevolezza dell’irrealtà del mondo* è un vicolo cieco della riflessione. Ciò cui si può pervenire è soltanto una rappresentazione ipotetica del mondo, rappresentazione

che immagina una verità/realità *toto coelo* alternativa rispetto alla sfera fenomenica e pulsionale – come se la coscienza avesse mai accesso ad alcunché in assenza di apparenze e pulsioni. Diversamente da tale ipostatizzazione speculativa della coscienza intima, il processo fisiologico di ‘autonegazione’, di presa periodica di distanza dall’Io pubblico, si conclude con uno svuotamento temporaneo dell’Io, che prelude ad un ritorno ciclico, eventualmente in forma modificata, alla dimensione egoica. Supporre che la coscienza intima nella sfera riflessa, una volta separata ed ipostatizzata, possa essere detentrica unilaterale di un nucleo di autenticità personale, è un fraintendimento.

Esiste peraltro anche una versione ‘laica’, più modesta, di questa aspirazione all’autenticità attraverso una sistematica negazione dell’Io: si tratta di quel moto di pensiero scettico, che possiamo chiamare ‘nichilismo ironico’, che suppone di poter invalidare qualunque presa di posizione personale semplicemente distanziandosene, allentandone i vincoli. Posso considerare credenze o desideri come dipendenti da ciò che io sono, che a sua volta è concepito come contingente, e ciò può condurmi ad un distacco verso credenze e desideri. Posso pensare che il mio desiderio X dipenda dalla mia natura fisica contingente, dai miei istinti, dai miei geni, ritenendolo perciò precario, relativo, magari spregevole. O posso pensare che la mia credenza Y dipenda da fonti eteronome come la mia storia, cultura, educazione, e che tutto ciò ne mostri la disperante infondatezza. Posso così innescare un’ipostatizzazione ‘ironica’ che ritiene di ritrovare un’autenticità personale nel processo sistematico di invalidazione scettica di ogni credenza e ogni desiderio. Ogni forma mentale, ogni intenzione diviene un ‘*nient’altro che*’, un mesto rinvio alla contingenza. Questo atteggiamento mentale poggia su una specifica forma di appagamento psicologico, dove ci si percepisce come ‘superiori’ rispetto ai presunti inganni della contingenza. Chi si esercita in questa forma ‘laica’ di annullamento ironico dell’Io lo fa nella forma dell’appagamento di una vanità risentita, forma che naturalmente non può essere più autentica o fondata di ciò verso cui esercita scepsti.

L’interno della coscienza esiste in correlazione con un esterno della coscienza, la coscienza intima esiste in correlazione all’Io, e qualunque cosa desideriamo chiamare ‘autenticità personale’ non potrà mai essere ottenuta con una forfettaria svalutazione dell’Io. La coscienza intima, come ‘Sé di prossimità’ assoluta, isolato dalla dimensione costituita dell’Io, è singolarmente povera. Essa si manifesta come autoaffezione (coscienza non tetica di sé) e come competenza (gusto, inclinazioni, facoltà apprese di giudizio). A reggere le sue pretese di autenticità superiore sta una ‘protesta’, la negazione dell’Io costituito, negazione che usualmente passa attraverso una *motivazione*, dunque attraverso un contributo dalla sfera delle ragioni, sfera di validità intersoggettiva.

Storicamente sono state elaborate anche tecniche apposite per istituire sistematicamente questo ‘passo indietro della coscienza’. Nell’ambito di diverse discipline orientali, dallo Yoga alla Meditazione Trascendentale, questo ritorno alla sfera autoaffettiva si ritrova sistematizzato in una pratica che aiuta a prendere distanza da (lasciar andare) i pensieri ‘attivi’, isolando una sfera di coscienza separata dalle volizioni del proprio Io. La relativizzazione dell’Io, e della sua connaturata dimensione pubblica e co-rispondente (responsabile),

consente la temporanea sospensione di una dimensione di vita ‘esteriorizzata’, ‘alienata’, e con ciò l’allentamento di fattori ansiogeni, alienanti. Il carattere psicofisico di queste tecniche orientali ha un parziale parallelismo occidentale in pratiche ascetiche di ispirazione religiosa, o in pratiche eminentemente teoriche come l’Epoché di Husserl, dove ritroviamo una sistematica sospensione riflessiva del coinvolgimento pratico e della validità reale degli eventi. Per quanto l’Epoché husserliana sia concepita come una tecnica preliminare ad un compito strettamente cognitivo, essa può essere anche concepita (così fa Max Scheler) come una pratica dotata di valenza personale ed etica.

Ciò che questa operazione mentale porta alla luce è uno *spazio di libertà* sempre latente in ogni atto riflessivo, dove le apparenze su cui usualmente scommettiamo non coincidono con la nostra coscienza personale, ma possono essere apprese come oggetti, parvenze che non ci vincolano, e che quindi possono essere relativizzate, ridiscusse, eventualmente annullate nel loro credito e significato. Se però questa operazione viene ipostatizzata e concepita come una ‘verità ultima’, al di là e dietro ogni fenomeno, ciò cui si perviene è solo una forma di nichilismo, dove l’intera dimensione volitiva e affettiva, con il suo carico potenziale di sofferenza o gioia, viene ridotta ad apparenza e ombra. Il beneficio di un distacco da frustrazioni, sofferenze, disperazioni o delusioni, viene pagato con il correlato distacco da ogni gioia, speranza, entusiasmo o passione.

La coscienza intima, prossimale, svolge un ruolo di ‘perno’ della riflessione ed è qualcosa cui dunque può essere attribuita maggiore ‘stabilità’. Si può dire che si tratta di una dimensione di coscienza capace di sottrarsi alla sfera delle ‘passioni’ mosse dai giudizi altrui e all’esteriorità. Ma perché una coscienza relativamente più stabile e meno esposta ai giudizi altrui dovrebbe rappresentare qualcosa di specialmente commendevole? Perché una coscienza residuale, bloccata in questa dimensione negativa, dovrebbe rappresentare l’essenza più autentica della coscienza? Dopo tutto, se evitare l’effimera mobilità degli stati di coscienza e le insidie delle passioni esteriori fosse di per sé un valore, il modo più diretto per realizzarlo sarebbe l’estinzione stessa della vita cosciente, o almeno la sua riduzione ad uno stato minimo prepersonale. Non molto parla a favore di questa prospettiva.

Quel che è certo è che la coscienza intima come coscienza attiva residuale non può valere come dimensione più autentica *dell’identità personale* per l’ottima ragione che in essa l’identità personale è rimossa, o appassita. Mentre il ritorno ciclico alla coscienza intima distaccata dall’Io-per-tutti è un momento fisiologico, ed anzi essenziale, nell’esistenza della persona, l’irrigidimento in una coscienza negativa, privata di egoità, è un semplice isterilimento di ogni contenuto e di ogni ragione. Il valore della ricorsiva ritrazione nella sfera della coscienza intima sta nel permettere alla persona di ritrovare la propria ‘centratura’, di ancorarsi a una dimensione vitale che non è esposta alle costanti vicissitudini e contingenze dell’Io-per-tutti. Possiamo così prendere coscienza del nostro essere irriducibili ai giudizi altrui, e persino ai nostri giudizi di noi stessi, esercitati secondo criteri pubblici. Ma tale passo indietro verso la coscienza intima resta un *complemento* dell’Io, mai un’alternativa ad esso.

Nella riflessione quotidiana la coscienza opera in funzione dell'Io obiettivandone *singoli problemi*, relativi ai progetti e alle intenzioni dell'Io stesso. In questo ordinario ambito riflessivo la persona opera le sue scelte, che sono *libere* in quanto è sempre possibile progettare percorsi alternativi per giungere al medesimo fine, o anche mettere in dubbio il fine stesso, riesaminandolo alla luce della volontà complessiva dell'Io.

Un livello ulteriore, raro e radicale, di distacco riflessivo si ha invece con la sospensione complessiva della validità dell'Io. Anche l'Io stesso come orizzonte di validità di tutti i nostri fini può essere infatti messo in discussione. Mentre nel primo caso operiamo modificazioni, eventualmente anche radicali, di *progetti specifici*, in questo secondo caso siamo di fronte a una potenziale '*crisi d'identità*', che può sfociare in una 'paligenesi' o in una 'conversione'. Qui, diversamente dal caso della negazione di un fine o progetto particolare, non ricadiamo in una dimensione dove i nostri criteri di giudizio sono già formati.

Nelle pagine introduttive, seguendo le considerazioni di Frankfurt, avevamo chiamato *persona libera* un soggetto capace di imporre volizioni del secondo ordine nell'interesse della volontà complessiva dell'Io. Ma qui siamo di fronte ad un caso che Frankfurt non contemplava, ovvero la possibilità di rendere oggetto di scelta la volontà complessiva stessa, l'Io. Siamo di fronte ad una peculiare radicalizzazione della libertà della persona. Sul modello della definizione precedente nomineremo il soggetto capace di mettere in discussione il proprio stesso Io, come orizzonte di tutte le finalità, con l'espressione *persona autentica*. La condizione che sembra aprirsi davanti alla persona autentica è quella di un disorientamento privo di qualsiasi possibile ancoraggio, ma come vedremo successivamente ciò non è propriamente vero.

## 1.6. Identità personale come identità telica

Come osservavamo all'inizio, i dibattiti contemporanei intorno alla questione dell'identità personale prendono per lo più strade che hanno scarsa rilevanza per l'approccio qui adottato. Il problema di fondo di quasi tutte quelle discussioni è che la loro indagine ricerca un'*entità oggettiva*, psicologica o fisica, che, permanendo identica nel tempo al variare delle contingenze, garantisca la conservazione dell'identità. Il naturalismo di fondo di questi approcci li spinge a cercare una *cosa*, biologica o mentale, cui ricondurre l'unità di senso che chiamiamo identità personale. Nella nostra prospettiva l'identità personale è un'unità di senso, irriducibile a qualunque elencazione di presunti attributi qualificanti<sup>328</sup>.

Se nella determinazione dell'identità personale ci si fissa sulla dimensione *ontica obiettiva* si otterrà una lista più o meno stabile di tratti: la permanenza o continuità di parti fisiche, la permanenza o continuità di dati mentali

---

<sup>328</sup> Abbiamo discusso questo problema in relazione all'idea di 'designatore rigido' di Kripke in *Rappresentazione e realtà*, § 6.3.1 e in particolare pp. 268sg.

(es.: ricordi), ecc. Così facendo si tende a perdere di vista un fattore fondamentale, ovvero il fatto che l'unità della persona è innanzitutto un'unità funzionale vissuta, cioè un'unità di senso vitale e 'pratico' per un agente. Nessuna lista di attributi è *intrinsecamente* qualificante e indispensabile per determinare una certa unità di significato, giacché qualcosa risulta 'qualificante e indispensabile' solo alla luce della sua *funzionalità* per un soggetto. (Ogni riferimento al 'funzionalismo' va qui tenuto a debita distanza in quanto fuorviante.)

Un'identità personale, ma ciò vale per ogni identificazione semantica, non può essere catturata elencando i tratti positivi che vi debbono appartenere. Possiamo intendere il funzionamento dell'identità personale in analogia con l'identità semantica dell'idea di 'atomo'. La nozione greca di 'atomo' nominava un '*indivisibile*', concepito come *concetto limite in una ricerca degli elementi ultimi* del reale. Nel tempo tale funzione concettuale si è incarnata in rappresentazioni ontiche molto differenti, dall'idea di una sfera piena, al modello del pulviscolo atmosferico, all'atomo a 'panettone' di Thomson, al modello planetario di Rutherford, al modello quantizzato di Bohr, ecc. Sarebbe sbagliato ritenere che la parola 'atomo' rappresenti qui un semplice guscio vuoto, irrilevante rispetto alle sue incarnazioni particolari, ma sarebbe parimenti sbagliato pensare che tutte quelle incarnazioni debbano avere un qualche tratto obiettivo in comune per meritare una comune denominazione. Il fattore unificante nel tempo per la nozione di atomo è stata la *funzione di ricerca degli elementi primi della realtà fisica*. La funzione concettuale è rimasta in vita, ha trovato molteplici incarnazioni e plausibilmente ne troverà ancora molte altre, anche se oramai sotto etichette verbali differenti (particelle subatomiche).

Naturalmente l'unità telica che ha prodotto le varie incarnazioni dell'atomo non è un'essenza eterna. Si tratta di una concrezione storica interna ad un processo culturale. Ma questo non significa neppure che quell'unità telica fosse *arbitraria*. Essa rispondeva e continua a rispondere ad esigenze di fondazione conoscitiva reali, storiche sì, ma vincolate e tutt'altro che arbitrarie. Una volta dato quell'intorno di pratiche, di saperi, di procedure che istituiva l'interesse per la ricerca delle cause in natura, la motivazione ad una ricerca degli elementi ultimi della natura fisica era disponibile, e con ciò lo spazio per l'ipotesi atomica.

Se lasciamo l'analogia, con riferimento all'identità personale ciò significa che l'identificazione va intesa innanzitutto alla luce di una funzione o di un *télos*.

I fattori che pongono l'identità personale si innestano sull'unità fisica di un agente vivente (prepersonale), con la sua volontà biologica di vivere. Il primo fattore unificante dell'identità personale è il processo di identificazione agli occhi altrui, come oggetto affettivo prima, e come unità comportamentale cui viene chiesto conto del proprio agire poi. Lo sguardo altrui si rivolge all'agente prepersonale (l'infante) in quanto esige che all'unità comportamentale del vivente corrisponda *un'unità coerente delle intenzioni che muovono l'agente*. L'identità viene presupposta, e poi posta, nel gioco del riconoscimento intersoggettivo, in quanto consente di contare sull'unità d'azione, sulla 'coerenza' dell'agente.

L'unità organica, agente e senziente, dell'animale umano perviene ad un nuovo ordine unitario quando l'azione non è più modulata soltanto da abiti immanenti, ma anche da unità di significato verbale, da intenzioni riflesse, da ragioni pubbliche. Va osservato come, con l'accesso alla sfera delle ragioni riflesse, i *gradi di libertà* dell'agente aumentino in maniera incommensurabile rispetto alla condizione prelinguistica. Con ciò aumentano anche i potenziali margini di *disunità* dell'agente, come evidenziato dal fatto che condizioni quali la personalità multipla sono possibili solo sul piano di una mente mediata, dotata di egoità, mentre sarebbero impensabili per una mente pre-riflessiva. La coscienza riflettente richiede una forma di unità potenziata che non può più essere la mera omogeneità comportamentale, valida sul piano del comportamento animale. Tale unità potenziata è l'unità di un Io come centro ideale di atti e giudizi con pretese di validità universale ('per tutti').

L'identità personale dunque si costituisce come un'*unità telica funzionale*, fondata inizialmente, come per ogni animale, sulla semplice 'volontà di vivere' dell'organismo, ma fondata poi, in modo decisivo, sulla possibilità di vivere come *soggetto riconosciuto da una comunità ideale di altri soggetti*. Sono perciò essenziali per un'identità personale due ordini di tratti: quelli che permettono di preservare lo statuto di vivente-volente all'organismo, e quelli che permettono ad un soggetto di esistere come polo paritario (alter ego) in una durevole relazione intersoggettiva.

Un organismo vivente umano preserva le sue facoltà di agente volente anche se subisce mutilazioni, e anche se le sue parti fisiche vengono rimpiazzate una ad una, come la nave di Teseo, da altre parti fisiche capaci di esercitare le medesime funzioni. Cercar di stilare un elenco esaustivo di parti per cercare di identificare tutti e soli i tratti fisici essenziali all'identità personale sarebbe un proposito filosoficamente vacuo. L'identità (qui del vivente volente) non è definita dalle sue parti materiali attualmente indispensabili, che magari l'evoluzione tecnologica potrà sostituire. A conferire identità qui è la dimensione telica funzionale, stratificata in una volontà di preservare e sviluppare la continuità della propria *vita organica*, e in una volontà di preservare e coltivare la *forma di vita personale*. Ogni agente personale si assume implicitamente il compito di produrre una coerente unità intertemporale di sé e dei propri atti, che possa essere presa in carico da altri, e dal sé stesso futuro. L'identità personale non è mai un mero fatto e non è definibile elencando tratti fattuali: si tratta di una dimensione *normativa*, un *dover/voler essere unità dotate di coerenza intertemporale e di intelligibilità intersoggettiva*. L'identità personale è il processo finalizzato all'implementazione della forma di vita personale, nei limiti di validità conferiti da relazioni di riconoscimento interpersonale. Questo indirizzo telico non può essere interpretato come il tentativo di raggiungere una meta, ma come l'incarnazione di un senso, il *sensu trascendente*.

## 1.7. Senso immanente e senso trascendente

Per fissare terminologicamente le idee, e nonostante l'ambiguità delle espressioni, abbiamo chiamato i due livelli di senso decisivi nella costituzione della persona: *sensu immanente* e *sensu trascendente*.

Il senso immanente all'identità personale appartiene alla dimensione appetitiva e volitiva del vivente, dunque ad una sfera prepersonale propria di quel vivente particolare che chiamiamo *Homo Sapiens*. La sfera prepersonale umana può essere intesa come una forma di 'animalità', purché si abbia cura di precisare che è la specifica e irriducibile animalità che pertiene all'umanità. Sul piano prepersonale posso ritrovare in me emozioni o impulsi di cui non faccio difficoltà a riconoscere analogie espressive con animali non umani: rabbia, paura, sorpresa, desiderio, appagamento (gioia) e frustrazione (tristezza) possono comparire nella sfera immanente delle mie azioni irriflesse. In me si può innescare il desiderio mirato ad un oggetto alimentare o sessuale, il cui ottenimento può tradursi in gioia, il cui venir meno in frustrazione. Un'aggressione mi può sorprendere e vi posso reagire con un'aggressione di risposta (rabbia) o con una spinta a ritrarmi intimorito (paura), ecc. Tutto ciò segnala l'esistenza di una sfera affettivo-pulsionale immanente che non ha bisogno di accesso alla sfera riflessiva per funzionare e istituire un primario interesse al mondo. Prima ancora di articolarsi in emozioni e pulsioni specifiche questo senso immanente è incardinato nel semplice orientamento sensomotorio: la nostra azione nell'ambiente, la nostra selezione percettiva primaria, l'articolazione dei percetti in unità salienti e sfondi, l'associazione di decorsi accomunati da un interesse comune o semplicemente da un ordine di successione, ecc. sono tutti momenti che non identifichiamo con particolari 'emozioni', ma che nondimeno sono gravidi di senso immanente. In quanto viventi-senzienti siamo inclini a rivolgerci al mondo secondo forme qualificate, che possiedono una sorta di *entelechia*, una tendenza interna a maturare e ricercare una relazione ottimale con la realtà sensibile. Lo sguardo, come l'udito, cercano una messa a fuoco dei loro oggetti; il moto ambientale e il tatto cercano un orientamento che consenta la manipolazione degli oggetti, il loro raggiungimento, aggiramento, evitamento, ecc. Nella sfera del senso immanente l'orizzonte ottimale di sviluppo è rappresentato dalla *padronanza dell'ambiente* e dalla *libertà dal bisogno*. Il soggetto sensomotorio cresce e si sviluppa aumentando le proprie capacità di assimilazione del nuovo (come costituzione di abiti), di adeguamento a ciò che non può essere dominato (come strategie di adattamento), e di soddisfacimento ciclico di bisogni (accoppiamento, nutrizione, ecc.). Sulla scia di lavori precedenti<sup>329</sup>, chiamiamo *dynamis* la *tendenza intrinseca dell'azione alla realizzazione*. *Dynamis* è il 'valore' intrinsecamente associato all'espressione della libertà in quanto potere, padronanza o capacità di essere all'altezza della realtà. Si tratta di un aspetto così elementare da risultare di norma dissimulato. L'azione in quanto azione vuole il proprio compimento, anche quando non è detto che l'azione stia mirando ad un fine ben

<sup>329</sup> A. Zhok, *Il concetto di valore: dall'etica all'economia*, Mimesis, Milano, 2001, p. 117sg.

determinato o ad una realizzazione di valore intrinseco. Posso camminare sovrappensiero e senza meta, semplicemente per muovermi, e anche questa azione vuole il proprio compimento. La negazione della *Dynamis* si esprime in frustrazione, depressione, eventualmente nell'estinzione della propria 'energia vitale'.

La forma in cui si manifesta il senso immanente all'animale umano può essere richiamata, in prima approssimazione, attraverso la dualità classica di piacere/dolore. I termini piacere e dolore sono vaghi e suggeriscono una semplicità e omogeneità che è in effetti fuorviante: piacere e dolore non hanno dinamiche simmetriche, come se l'uno fosse il lato negativo dell'altro, e inoltre entrambi manifestano una varietà qualitativa interna di cui sarebbe opportuno dare conto. Ma qui vogliamo soltanto richiamare alla mente un aspetto di fondo del senso immanente, ovvero il suo carattere *sensibile in atto*: il senso immanente, evocato dai termini di piacere e dolore, si manifesta nel corso dell'*esperienza sensibile corrente* e nei limiti di essa. Le esperienze sensibili, piacevoli o spiacevoli, non sono 'istanti' in atto, ma processi protensivo-ritensivi che si dilatano diacronicamente. Questa natura dinamica dell'esperienza sensibile corrente ne segnala il carattere attivo e vitale: piacere e dolore sono avvertiti in maniera tanto più intensa, condizionante, coinvolgente, quanto più l'organismo sottostante è attivo e vitale. Condizioni come la stanchezza estrema, o la spossatezza per una prolungata malattia, spengono l'*energia vitale* che supporta l'intensità vissuta del piacere come del dolore. Sul piano del senso immanente l'azione si dispiega seguendo le *linee di minore resistenza* dettate dal maggior piacere (o minor dolore) immediatamente atteso. In questo senso il compimento dell'azione ha una tendenza intrinseca al soddisfacimento e l'impedimento all'azione comporta intrinsecamente frustrazione.

Il significato di questo quadro del senso immanente si chiarisce per contrasto con la metamorfosi che segue l'accesso alla dimensione mediata del *senso trascendente*. Con l'accesso alla sfera dei significati linguistici compaiono sulla scena tre protagonisti precedentemente inediti: il *mondo* come orizzonte infinito del tempo e dello spazio, l'*Io* come totalità ideale degli atti e delle intenzioni centrati nel qui ed ora, e l'*Altro* come intersoggettività ideale, ancorata – ma mai risolta – in specifici alter ego. Tutti e tre questi elementi nascono dalla trasformazione che subiscono elementi preesistenti sul piano immanente nel momento in cui accedono alla sfera delle rappresentazioni mediate.

Il senso trascendente è l'atmosfera in cui, per così dire, vive e respira l'Io (e dunque anche la persona). Nella sfera del senso trascendente ogni evento, ogni atto, ogni sentimento esiste come qualcosa che in linea di principio si dà a 'tutti', ad un'intersoggettività ideale cui l'Io si relaziona costitutivamente e intrinsecamente. Tale sfera dell'intersoggettività ideale è già inclusa nell'atto della riflessione, ma è anche sempre incontrata in alter ego esistenti, che possono influire su alcune delle caratteristiche che attribuiamo all'intersoggettività ideale. Parimenti il *mondo* esiste sempre nella sfera rappresentativa di un Io, come orizzonte, ma non si risolve in tale sfera rappresentativa, avendo al proprio centro la realtà sensibile e causale in atto, che influisce su aspetti del mondo come rappresentazione.

La sfera del senso trascendente è l'unica dimensione in cui l'Io può *avere esistenza*. Ciò che nella tradizione esistenzialista prende il nome di *esistenza*, in quanto differente dal mero essere delle cose ma anche dalla vita senziente degli animali, è precisamente la vita nella sfera del senso trascendente. L'esistenza è la forma di vita dove le mie possibilità future, le mie memorie, le realtà assenti e le potenze latenti sono tutti fattori che contano nella determinazione del senso non meno di quanto mi sta ora davanti agli occhi.

Mentre piacere e dolore, e poi emozioni come paura immediata, desiderio immediato, sorpresa, rabbia reattiva, ecc. si presentano già nella sfera del senso immanente, nella sfera del senso trascendente si dispiegano sentimenti come la speranza e la nostalgia, l'orgoglio e il pentimento, l'amore-passione, l'ambizione, l'angoscia, l'entusiasmo, la vergogna e altro ancora. Tutti questi stati affettivi possono sussistere solo con riferimento alla sfera rappresentativa e riflessiva. Non può darsi alcuna speranza senza un gioco rappresentativo con la dimensione delle nostre possibilità. Non c'è angoscia se non come prospettiva della nullità di ogni nostra possibilità. Senza l'apporto di rappresentazioni immaginative, di scenari fantasticati ci può essere desiderio per un oggetto sessuale presente, ma nessun innamoramento, nessuno struggimento, nessun afflato romantico. Senza le operazioni rappresentative di presentificazione del passato, di recupero della memoria e di assunzione della rilevanza di ciò che fu, per ciò che siamo e saremo, non c'è spazio per la nostalgia o per il pentimento. La dimensione fantastica, immaginativa, rappresentativa della personalità è quella che assicura tutta la ricchezza di contenuti e tutta la dotazione di significato del senso trascendente.

Tuttavia, l'*immaginazione* che ispira il senso trascendente non è autonoma donatrice di senso, giacché essa riposa pur sempre sulla dimensione del senso immanente, prepersonale, e deve sempre tener conto di quella sfera di 'successo vitale' dell'azione. Il senso immanente, dove si gioca in ultima istanza la connessione temporale elementare tra ritensioni e protensioni, è indispensabile affinché il senso mediato, trascendente, dove hanno luogo l'impegno, la commozione, la speranza, l'ambizione, l'entusiasmo, ecc. possa esistere. Una proiezione unilateralmente immaginativa, 'solipsistica' del senso trascendente, che perdesse ogni contatto con la sfera sensomotiva, comporterebbe una frustrazione sistematica dell'azione con conseguente logoramento del senso, immanente come trascendente. Se la nostra azione viene frustrata, l'unità d'azione dei nostri atti viene meno, l'espressione della *dynamis* viene arrestata, disgregando il senso immanente. Tale sequenza può essere illustrata da quelle situazioni in cui la frustrazione dell'azione e l'incapacità di preservare le aspettative comportamentali si convertono in *learned helplessness* e in ultima istanza in uno stato depressivo<sup>330</sup>. Affinché un'immaginazione, una visione del mondo, o una rappresentazione di sé preservino una certa integrità è necessario che esse *non siano sistematicamente ingannevoli*, cioè non collidano con le pratiche del senso immanente.

---

<sup>330</sup> C. Calhoun, "Losing one's self", in C. Mackenzie, K. Atkins, (a cura di), *Practical Identity and Narrative Agency*, Routledge, New York 2008, (pp. 193-211), p. 204-205.

Ma nonostante tale necessario richiamo ad un ‘principio di realtà’, i contenuti immaginativi, virtuali, che nutrono speranza, nostalgia, orgoglio, ecc. sono proprio ciò che motiva l’azione *personale*. L’Io si muove sullo sfondo di quelle motivazioni, e le scelte che caratterizzano la nostra esistenza personale sono definite in quella cornice. Queste motivazioni si presentano sempre su di un piano intertemporale, come momenti di una vicenda con antecedenti e implicazioni, e su di un piano di validità intersoggettiva, come momenti *idealmente intelligibili* per ogni altro Io. Così, mentre sul piano della concretezza pulsionale in atto potrebbe risultarmi estraneo, ad esempio, desiderare sessualmente X, o ambire alla carica Y, posso senz’altro comprendere e partecipare emotivamente ad una *descrizione* (ad una storia) dell’innamoramento per X, o dell’ambizione per Y.

Il rapporto tra la sfera del senso immanente e quella del senso trascendente può essere descritto in due direzioni: come rapporto genetico dove il primo rende possibile il secondo, e come ‘causalità discendente’ dove il secondo può modificare, alimentare, ma anche spegnere il primo<sup>331</sup>. Il primo nesso è un rapporto di possibilizzazione / condizionamento - *non causa efficiente* - tra il funzionamento del senso immanente, prepersonale, e quello del senso trascendente, personale. Senza un sostrato vivente-senziente nessun senso trascendente può emergere. Inversamente, una forma di vita in cui prospera e si sviluppa il senso trascendente modifica le espressioni del senso immanente e le alimenta. Di contro, sviluppi squilibrati, disarmonici, frustranti del senso trascendente possono disarticolare le espressioni del senso immanente, logorando e spegnendo ogni energia vitale (cfr. depressioni melancoliche).

---

<sup>331</sup> Questo rapporto bidirezionale esprime la relazione che lega le proprietà emergenti con le loro basi. Per un’indagine estesa del carattere e dell’essenza delle proprietà emergenti si veda A. Zhok, *Emergentismo*, Ets, Pisa, 2011 cui rinvio per chiarimenti di natura ontologica o epistemologica.

## Capitolo 2. La persona tra autenticità e finzione

### 2.1. L'autenticità come verità e come libertà

Una delle parole chiave nella storia del concetto di persona come soggetto morale è “autenticità”. L'espressione, diffusasi a partire dal suo utilizzo da parte di Martin Heidegger in *Essere e tempo*, si rifà a concetti analoghi rintracciabili in Søren Kierkegaard. Per quest'ultimo un'esistenza autentica era un'esistenza che si ritraeva dall'impersonalità e dall'alienazione della ‘vita estetica’, rivolgendosi alla dimensione eterna. Questo processo interiore di conversione rendeva *singolare, unico* il Sé nel suo decidere di impegnarsi per la dimensione dell'eternità, nella forma della fede religiosa.

In Heidegger l'autenticità (*Eigentlichkeit*) è, in senso etimologico, la dimensione di ciò che è più *proprio (eigen)*<sup>332</sup>. Mentre l'esistenza ordinaria (l'esistenza come Io) è prevalentemente rivolta all'esterno, all'altro da sé, al conformarsi alle aspettative sociali e al giudizio intersoggettivo, l'esistenza autentica si riappropria della dimensione unica del sé nel momento in cui si confronta con la propria inderogabile finitezza. Per Heidegger è l'essere-per-la-morte, la decisione anticipatrice che coglie la morte come la possibilità più propria di ciascuno, a richiamare la coscienza individuale (*Dasein*) alle proprie possibilità peculiari. Anche se qui, diversamente da Kierkegaard, l'autenticità non si ritrova nella dimensione della fede religiosa, la struttura personale della decisione rivolta all'autenticità è simile: la consapevolezza della propria finità opera come correttivo rispetto all'alienazione nel ‘mondo-per-tutti’ e spinge ad una riconversione focalizzata sulla dimensione intima della coscienza, irriducibile agli Altri e al proprio passato. Ciò mette in primo piano il ruolo della *libertà* personale nell'autenticità: assumere le proprie possibilità significa anche scegliersi in un modo che si vuole irriducibile a condizionamenti altrui e eredità passate.

Questa prospettiva è accentuata nella visione sartriana dell'autenticità in quanto dimensione contrapposta alla *malafede*. La malafede di cui parla Sartre consta della negazione delle proprie possibilità limitandole a ciò che si ritiene di dover essere, sia questo dover-essere concepito come aspettativa intersoggettiva, condizionamento socio-culturale, determinismo genetico, rassegnazione autoinflitta. La malafede è autoinganno, e precisamente un autoinganno volto a sottrarre la coscienza alla propria libertà, concependosi come ente che non ha responsabilità per la propria natura e condizione. Le incarnazioni della malafede che Sartre tratteggia sono tipicamente atteggiamenti che definiscono la propria natura e anche le proprie capacità di azione sulla scorta di un quadro di aspettative, convenzioni, ruoli pubblici<sup>333</sup>. Persino la sincerità, quando diviene un abito rigido rivolto a eventi futuri (ancora irreali) si confi-

<sup>332</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 57sg.

<sup>333</sup> J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Saggiatore, Milano, 2008, pp. 96-97.

gura come una forma di malafede; questo perché imporsi una ‘sincerità’ rispetto a ciò che non è ancora significa obbligarsi a fissare gli eventi futuri in un modo determinato, il che è una volta di più un rifiuto della propria libertà e delle possibilità che gli sono proprie.

L’idea di ‘autenticità’ è il sostituto più prossimo - nella cornice fenomenologica ed esistenzialista - del ‘valore’, in riferimento ad un’esistenza personale. Per quanto Heidegger insista nel tenere a distanza ogni riferimento al valore e a ogni gerarchia di valori, nozioni viste come ineluttabilmente ‘ontiche’<sup>334</sup>, è piuttosto chiaro che l’esistenza autentica viene vista come una dimensione di senso *superiore*. In Kierkegaard e Sartre ciò è esplicito. E tuttavia, in che senso un’esistenza autentica - o più autentica - sarebbe preferibile ad una inautentica - o meno autentica? Cosa viene segnalato e implicitamente descritto da questo appello all’autenticità? Sembra che qui siano all’opera alcune forme di precomprensione dell’identità personale bisognose di giustificazione.

Abbiamo già visto in che senso il ‘passo indietro’ della coscienza riflettente, che si distacca dal coinvolgimento pubblico dell’Io e si colloca nella prossimità della coscienza intima, possa essere percepito come un momento di accrescimento. Si tratta di un passaggio che, obiettivando ciò che è già sempre oggetto per gli altri - l’Io - accede ad un metalivello dove è possibile disinnescare il coinvolgimento con la dimensione esteriorizzata, alienata, del proprio essere-per-tutti. Nel momento in cui prendo consapevolezza di essere più di quell’Io che si affatica a trovare riconoscimento nel mondo-per-tutti, la mia comprensione di me e della mia situazione si accresce, e le possibilità di mutare orientamento ai miei progetti aumentano.

Ora, se autenticità implica un incremento di consapevolezza e libertà, dobbiamo chiederci perché ciò si configura come qualcosa di ‘assiologicamente superiore’. Qui la risposta risiede semplicemente in qualcosa che, con buona pace della *naturalistic fallacy*, dobbiamo chiamare un *fatto normativo*. Per ciascuna persona è parte della propria entelechia (delle propensioni costitutive che la rendono ciò che è) tendere ad un incremento dei gradi di consapevolezza e libertà, o inversamente, temere una riduzione della consapevolezza e della libertà. Si può naturalmente intrattenere il pensiero di quanto serena sarebbe una vita priva di consapevolezza mediata, priva dunque di preoccupazioni, priva, come il gregge del pastore errante di Leopardi, del timore della morte. Ma nonostante un tale pensiero sia stato formulato innumerevoli volte, e da autorevolissime menti, virtualmente nessuna di queste menti ha scelto di spegnere la propria consapevolezza, riducendosi a un vegetale o senz’altro ponendo fine ai propri giorni. Per una mente pensante e agente un incremento di possibilità di comprensione e di azione è sempre - *coeteris paribus* - preferibile a un decremento. Questo non è qualcosa che possa essere oggetto di ‘dimostrazione’, così come non è oggetto di una possibile dimostrazione che vivere sia meglio di non vivere: si tratta di ‘fatti normativi’, *entelechie*, che vengono prima di ogni argomentare, e che anzi ogni intento dimostrativo presuppone. Queste datità primarie non vincolano l’azione, non obbligano, non

---

<sup>334</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, p. 380.

ordinano tassativamente nulla, ma presentano una teleologia immanente cui qualunque *dover-essere* si appella.

In questo senso abbiamo un primo appiglio per apprezzare il moto di coscienza catturato dall'appello ad un'esistenza 'autentica' o 'più autentica'. Il passo indietro della coscienza è parte dell'ordinaria fisiologia della mente riflettente, ed è ciò che definisce la persona. Ciò che ha di specifico questo passo indietro, come latore di autenticità, è che il distanziamento obiettivante non è rivolto a specifici atti, specifici progetti, specifici fini, ma alla *totalità* di atti, progetti e fini che chiamiamo Io.

Non è sufficiente fare un'occasionale esperienza di questa auto-obiettivazione radicale per poter parlare di una forma di vita autentica. Virtualmente tutti gli esseri umani passano almeno una volta nella vita attraverso una fase simile, tipicamente nelle 'crisi di identità' dell'adolescenza, ma ciò non impedisce di maturare poi forme sistematiche di autoinganno e malafede. L'idea di vita autentica evoca piuttosto qualcosa come un abito spirituale, un cambiamento durevole di condizione. Al tempo teso, questo cambiamento durevole non può essere la permanenza irrigidita in uno stato di coscienza distaccato rispetto all'Io. Come osservavamo, la coscienza intima è residuale e povera rispetto alla dimensione pubblica e articolata dell'Io. Le pretese di bloccare la coscienza nel polo prossimale della coscienza intima, come scepse sistematica (nichilismo ironico) o come ritrazione dal mondo (ascesi priva di progetto e azione), sono entrambe autolimitazioni che producono un depauperamento di senso. L'ascesi mistica immagina arbitrariamente un mondo dietro il mondo fenomenico, cui immagina di dedicarsi. Il nichilismo ironico si consola con il senso del proprio 'superiore disincanto' e con le piccole gioie del disprezzo. In entrambi i casi si tratta di forme che, pur atteggiandosi a radicali, sono affette da una fondamentale superficialità, giacché proseguono inerzialmente in una vita da cui hanno ritirato interesse e impegno.

La positività dell'autenticità si scorge da un altro lato. In maniera inapparente e spesso fraintesa, l'*autenticità* invocata da Heidegger e da Sartre è strutturalmente imparentata con la *verità*, in senso radicale, ontologico e metafisico. L'autenticità si propone come una forma di *comprensione superiore e più radicale* della *realtà* della coscienza-nel-mondo (*Dasein*). Essa si pone come un modo più profondo di essere all'altezza della realtà, portando alla luce possibilità che altrimenti sarebbero rimaste celate. In Heidegger il nesso tra autenticità e verità è parzialmente esplicitato nel § 44 di *Essere e tempo*, dove l'autenticità si configura come uscita dalla dimensione di inganno e 'nascondimento', cioè come  $\alpha\text{-λήθεια}$ . Qui, mentre la dimensione inautentica si manifesta come esistenza immersa nella dimensione del Si (*Man*), dell'opinione media, della chiacchiera, l'autenticità è l'uscita da questa condizione di estraneazione e anonimità, attraverso la presa di coscienza della natura del proprio essere-nel-mondo.

Non dissimile è la pretesa di autenticità sartriana, che si definisce in opposizione alla malafede dunque in opposizione al misconoscimento della libertà. La malafede è il rifiuto di quella verità ontologica primaria della coscienza umana che è la sua inderogabile libertà. L'autenticità si profila come

ciò che reistituisce la consapevolezza di tale libertà, cioè la consapevolezza del rapporto tra autocoscienza e mondo.

La nozione di autenticità personale si profila come il *lato etico della verità*, dove per verità non si intende alcuna particolare verità empirica, ma il rapporto corretto tra soggetto (coscienza) ed essere (realtà).

In precedenza abbiamo notato come i parametri di ‘sanità mentale’ che applichiamo intuitivamente concernono da un lato la capacità di organizzare l’azione in modo ambientalmente coerente ed efficace, e dall’altro la capacità di corrispondere in modo equilibrato e affidabile alle interazioni intersoggettive. Ma questi estremi che definiscono la ‘normalità spirituale’ sono al tempo stesso indici di quel rapporto corretto alla realtà che chiamiamo ‘verità’. Come abbiamo ricordato all’inizio, le coordinate che definiscono la verità sono precisamente l’*intelligibilità intersoggettiva*, che dà forma e limite ai nostri contenuti proposizionali, e l’*efficacia* delle nostre credenze nel guidare l’azione (che include le forme di ‘adeguatezza’ classicamente attribuite alla verità). L’elaborazione delle rappresentazioni nel medio intersoggettivo del linguaggio crea i *contenuti* di ogni descrizione, ipotesi, congettura, credenza. Se questo fosse l’unico parametro del vero, l’intelligibilità intersoggettiva coinciderebbe con la verità ma ciò produrrebbe una sorta di ‘solipsismo intersoggettivo’, dove l’unico parametro fungente di validità sarebbe l’intelligibilità interna, la coerenza o consistenza interna delle credenze di un gruppo. Ma questa condizione è qualificata dal secondo fattore, ovvero dall’utilizzo delle rappresentazioni nel progettare e governare l’azione. Questo è un secondo terreno dove qualcosa può risultare valido o invalido, funzionante o malfunzionante. Le rappresentazioni - elaborate linguisticamente, e dunque appartenenti ad una dimensione di principio intersoggettivamente condivisibile - vengono a comporre intenzioni, progetti, piani, e infine quelle mappature della realtà (presente e assente, passata e futura) che chiamiamo storie o visioni del mondo. Divergenze sul piano rappresentativo tra individui, o gruppi, possono essere comparate guardando al modo in cui le rappresentazioni guidano l’azione.

Questo *non* significa che per decidere della verità di rappresentazioni divergenti basti ‘confrontarle con la realtà’. Questa versione triviale dell’accertamento del vero semplifica le funzioni dei giudizi di verità fino a renderle del tutto astratte e inservibili. Non esiste niente di simile ad un ‘confronto’ tra rappresentazione linguistica e realtà; e non esiste alcuna costrizione che una presunta ‘corrispondenza’ tra rappresentazione e realtà potrebbe esercitare sulle nostre credenze. L’apparenza di una verifica o smentita diretta (confronto proposizione-evento) può reggere solo in accertamenti locali, dove sussiste un altissimo grado pregresso di accordo su cosa testare e come farlo. La funzione veritativa generale è la capacità di *organizzare sensatamente e guidare efficacemente* l’azione (dove le azioni da guidare sono moti, percezioni, ma anche espressioni, atteggiamenti, riflessioni). L’efficacia qui è ‘misurata’ dalla capacità di supportare e far prosperare non solo la propria vita come esistenza individuale, ma la propria *forma di vita*, come dimensione idealmente condivisa o condivisibile dell’esistere.

Per illustrarne la connessione con la nozione comune di verità, si può dire, semplificando, che l'interazione intersoggettiva predispone *rappresentazioni e proposizioni* la cui 'verifica' avviene testandone l'efficacia. Il quadro va poi raffinato precisando che i concetti non si creano per 'convenzione intersoggettiva', ma comunicando e *agendo* insieme in un ambiente, e che la sfera stessa della comunicazione intersoggettiva ha una sua pragmatica e suoi criteri di efficacia.

Come la *verità*, nel suo senso più generale, è un 'essere all'altezza' della realtà, così lo è anche l'*autenticità* personale. Che un soggetto psicotico, o borderline, o narcisista, ecc. non rappresenti un caso possibile di esistenza autentica è intuitivo, ma va ben compreso. Qui il soggetto si presenta come inadeguato a rispondere e corrispondere come alter ego. Ciò compromette anche, in misura variabile, la sua capacità di organizzare la propria azione ambientale. Il soggetto patologico è dunque un soggetto *a libertà limitata*, dove la limitazione è data dalla riduzione di alcuni comportamenti relazionali a 'meccanismi', a 'passività incontrollabili'. Si è spesso lamentato come l'etichettatura di 'malattia mentale' comportasse una reificazione del malato, una riduzione ad oggetto incapace di autodeterminazione. Ma, pur essendo vero che l'etichettatura può accentuare una condizione patologica, ciò non deve nascondere il fatto che qui si tratta innanzitutto del *riconoscimento*, *non* della creazione, di una reificazione del soggetto. Il soggetto che non riesce più a separarsi riflessivamente dalle proprie reazioni inconsapevoli, che non riesce a contenere la propria rabbia, a mediare la propria gratificazione, o la propria paura, o la propria insicurezza, ecc. è un soggetto che ha perduto fondamentali gradi di libertà, e che si è perciò ridotto parzialmente a 'cosa', a compulsione oggettiva. Al limite, il soggetto psicotico che abbia perso del tutto la capacità di iniziativa cadendo in stato catatonico ha compiuto completamente la parabola di trasformazione da soggetto in oggetto. Il soggetto reificato è qui semplicemente chi non può sottrarsi ad un meccanismo comportamentale, chi non domina più le proprie possibilità e che perciò non è libero di scegliersi diversamente. Il narcisista che non riesce a non porsi al centro dell'attenzione, e che distorce sistematicamente gli eventi per apparire migliore di quello che è, ha perduto una cruciale dimensione di elasticità comportamentale: esso non può essere pienamente un alter ego perché è privo di un'essenziale dimensione di libertà. Il melancolico che non riesce a non sentirsi responsabile, e che non riesce più a progettare alcun futuro, è di nuovo privo di un fondamentale livello di libertà, incapace di esplorare le proprie possibilità.

La libertà del soggetto qui è un correlato della capacità di istituire un'obiettività a base intersoggettiva: solo soggetti liberi di formulare ogni tipo di giudizio e capaci di assumere le prospettive altrui possono contribuire a determinazioni con pretese di universalità, valide per tutti e per ciascuno. Il soggetto patologico è una persona non libera, in quanto giudice pregiudicato, privo della capacità di divenire un alter ego, privo della capacità di divenire un co-soggetto idealmente partecipe nella costituzione del mondo comune.

Esiste una dipendenza strutturale tra tre momenti fondamentali della nostra comprensione del mondo, e della nostra collocazione in esso. Libertà,

verità e realtà, nel momento in cui sono correttamente intese, si coappartengono.

Libertà è la facoltà di una persona di muoversi nello spazio delle possibilità e di avere la capacità di autodeterminarsi (non come *causa sui*, ma come *spontaneità* irriducibile a determinanti passati).

Verità è l'esistere (pensare e agire) all'altezza della realtà, formulandone possibilità intelligibili, e organizzando, sulla loro scorta, azioni efficaci nel proprio mondo.

Realtà, come realtà-mondo, è la *totalità intelligibile* del qui e di ogni altrove, dell'ora e di ogni passato e futuro possibile, al cui centro sta una persona (ciascuna persona).

Un orizzonte interpersonale ideale, costituito da e per persone libere, è il presupposto per la formulazione di possibilità e opzioni intelligibili (teorie, progetti, visioni del mondo). Quest'ultime sono a loro volta necessarie per determinare verità, cioè per esistere all'altezza della realtà.

È in questa cornice che possiamo ora intendere le pretese dell'autenticità personale. L'ideale dell'autenticità può essere presentato per antitesi rispetto alle coordinate che confluiscono nei giudizi di patologia mentale. Mentre la personalità malata è la personalità priva di una fondamentale sfera di libertà del volere, e perciò reificata, la personalità autentica è quella che esprime una volontà idealmente libera, che abbraccia lo spazio (e i limiti) delle proprie stesse possibilità. La '*normalità*' è quella forma dell'esistenza personale che permette il riconoscimento interpersonale e la rimessa in discussione delle proprie credenze. L'*autenticità* è una normalità dove quella capacità di distanziamento obiettivante è esercitata ricorrentemente, fisiologicamente e autonomamente, come *abito spirituale* capace di rimettere in discussione il proprio Io.

In quest'ottica possiamo comprendere perché tanto la verità, relativamente alle *credenze*, quanto l'autenticità, relativamente all'*esistenza*, vengono percepite come istanze valoriali da perseguire. Entrambe le istanze vengono incontro all'entelechia della coscienza incarnata, alla tendenza all'incremento dei propri gradi di libertà, tanto come *libertà di agire* che come *libertà di volere*. Mentre la verità, come credenza efficace e condivisibile, amplia la capacità di condursi in un ambiente e di cooperare in esso, l'autenticità porta alla luce l'intera sfera delle possibilità del soggetto. Dunque, mentre perseguire la verità incrementa idealmente la *libertà di agire*, rivelando opzioni e percorsi nuovi, perseguire l'autenticità incrementa e perfeziona la *libertà di volere*, obiettivando il proprio Io come volontà costituita complessiva. Perseguire l'autenticità non ha però effetti diretti sulle capacità operative e sui gradi di libertà dell'azione ambientale ordinaria. Essa diviene una risorsa cruciale, tuttavia, nelle situazioni limite di scacco e smarrimento di sé, in cui l'intero indirizzo della propria esistenza esige un riorientamento. Verità e autenticità si radicano entrambe nella libertà come entelechia della persona.

## 2.2. Autoinganno e idealizzazione: la fisiologia della personalità

Il quadro appena esposto, in cui vige un nesso intrinseco tra entelechia della libertà – dell'agire e del volere –, verità e autenticità, presenta la cornice di fondo in cui il senso di un'esistenza personale emerge. Si tratta finora di un quadro astratto, dove, anche a causa dell'estensione semantica amplissima dei concetti in causa, i margini di fraintendimento sono ancora molto estesi. Per chiarire concetti astratti è utile procedere per contrasto semantico. Agli anti-podi rispetto alla nozione di autenticità sembrano stare nozioni come quella di *autoinganno* o di *finzionalità del Sé*, che proviamo perciò ad esaminare brevemente.

Esiste una concezione piuttosto diffusa, che interpreta l'Io non solo come un *costrutto*, ma addirittura come una *finzione*. Designare l'Io, o l'identità personale, come una finzione non esprime l'idea di *inganno di sé* ma più radicalmente quella del *sé come inganno*. La letteratura dedicata a negare variamente realtà all'Io è vasta, dal Buddismo a Hume<sup>335</sup> a Daniel Dennett<sup>336</sup> o James Giles<sup>337</sup>, ma gli argomenti per sostenere questa tesi radicale si trovano in quelle molte analisi dove emergono tratti di variabilità intertemporale, dipendenza culturale e contingenza interpersonale dell'Io. L'idea di fondo è che, se possiamo ingannarci intorno a ciò che davvero siamo, a ciò che sappiamo, crediamo o vogliamo, allora non vi è ragione per concedere un ancoramento più che contingente all'identità personale, che dunque può essere considerata un epifenomeno o senz'altro soppressa come variabile di valore ontologico.

L'autoinganno, come è stato osservato più volte, non può essere concepito come un inganno vero e proprio, come una menzogna che un soggetto racconta a sé stesso, per la semplice ragione che se l'Io che attivamente inganna e quello che viene ingannato sono il medesimo, chi viene ingannato necessariamente sa anche di essere ingannato e conosce il contenuto dell'inganno. Un'eccezione apparente potrebbe essere rappresentato dalle personalità dissociate che abbiamo considerato sopra, ma se una personalità ne inganna un'altra all'interno dello stesso corpo, si tratta a rigore di egoità differenti 'in coabitazione' e non di un medesimo soggetto che inganna sé stesso<sup>338</sup>. L'autoinganno non dev'essere neanche confuso con semplici errori o turbamenti cognitivi: se, a causa di danni cerebrali, patologie organiche, difetti percettivi, ecc. un dato non è disponibile alla coscienza, o è disponibile in forma distorta, ciò non rientra nella casistica degli autoinganni.

Ma allora cosa conta come autoinganno? Proviamo a formulare alcuni esempi. Possiamo considerare forme di autoinganno innanzitutto certi *eufemismi estremi* che dissimulano un problema. Ad esempio, in una famiglia dove un membro ha un serio problema di alcoolismo, questo può venir descritto e

---

<sup>335</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, vol. I, Laterza, Roma-Bari, p. 220.

<sup>336</sup> D. Dennett, *Consciousness Explained*, Penguin, London p. 484.

<sup>337</sup> J. Giles, *No Self to Be Found. The Search for Personal Identity*, University Press of America, 1997.

<sup>338</sup> A. Mele, *Self-Deception Unmasked*, Princeton University Press, 2001, p. 6-7.

inteso dai membri della famiglia come un ‘forte bevitore’. Similmente, un genitore violento verso i figli può descriversi ed essere descritto dai famigliari come ‘un severo amante della disciplina’, e simili<sup>339</sup>.

Un'altra forma di autoinganno può essere rappresentata dalla distorsione del proprio modo di vedere un oggetto di desiderio: l'impossibilità di ottenere un bene, o un certo riconoscimento, o l'amore di qualcuno, può produrre *risentimento* che cancella la desiderabilità di ciò che precedentemente era desiderato, trasformandolo in oggetto d'odio o disgusto. Il soggetto impara così a non desiderare ciò che non può avere.

Possiamo contare come forme di autoinganno certi ‘blocchi’ mnestici: eventi o periodi latori di sofferenza o vergogna possono diventare virtualmente inaccessibili al recupero mnemonico. In tale situazione anche eventi accidentalmente associati al ricordo doloroso possono essere tenuti a distanza, senza sapere perché ciò accada.

Altri esempi possono presentare un'apparente distorsione delle proprie credenze per venire incontro ad un desideratum, ad esempio:

“Marta ha solide ragioni per credere che suo figlio sia stato ucciso in guerra. Il suo corpo apparentemente privo di vita è stato visto da un commilitone 3 anni fa, e Marta non ha avuto notizie di suo figlio da allora, nonostante la guerra sia finita un anno fa. Tuttavia Marta continua ad insistere che suo figlio è ancora vivo.

L'altr'anno Justin ha lasciato sua moglie di 40 anni per la sua segretaria venticinquenne. Lui dice che il suo matrimonio è stato in difficoltà per decenni e che sua moglie sarà di fatto più felice senza di lui. Quelli che conoscono bene Justin e sua moglie dicono che il loro matrimonio si è inasprito solo recentemente e che sua moglie è devastata dall'esser stata lasciata per un'altra donna.

Sonia ha il cancro e le è stato detto dai medici che ha solo mesi di vita. Lei evita di parlare della diagnosi e continua a vivere come se la sua malattia fosse meramente temporanea. Sta risparmiando denaro per un viaggio per andare a trovare suo figlio tra un anno e rifiuta di mettere i suoi affari in ordine nonostante le richieste dei suoi amici e della famiglia”<sup>340</sup>.

O ancora, in un'ottica più decisamente patologica, possiamo trovare casi di ‘confabulazione’, su base organica. Un esempio è il seguente: un neurologo all'ospedale si rivolge ad un anziano paziente, chiedendogli cosa abbia fatto nel week-end.

“L'uomo offre in risposta una lunga, coerente descrizione del suo viaggio ad una conferenza di professionisti a New York e di come ha pianificato un progetto con un ampio team di ricercatori. (...) Il solo problema con il suo racconto è che l'uomo è rimasto in ospedale l'intero fine settimana e in effetti per gli ultimi tre mesi. (...) Quando il dottore lo informa che si sta sbagliando, risponde che «dovrà controllare

---

<sup>339</sup> D. Goleman, *Vital Lies, Simple Truths. The Psychology of Self-Deception*, Bloomsbury Publishing, London 1997, p. 6-7.

<sup>340</sup> T. Bayne, J. Fernández, (a cura di), *Delusion and Self-Deception*, Psychology Press, New York 2010, p. 2 (trad. mia).

con sua moglie» e poi sembra perdere interesse nella conversazione. (...) Egli sta producendo confabulazioni, sulla scorta di una sindrome di Korsakoff, un disordine che colpisce la memoria producendo una severa amnesia per eventi recenti»<sup>341</sup>.

Gli esempi potrebbero essere naturalmente estesi, ma questi rappresentano già una varietà sufficiente per consentire osservazioni significative. La prima cosa da notare è che ciò che percepiamo come autoinganno presenta caratteri di ‘interpretazione tendenziosa’, ‘ipocrisia’ o ‘ingenuità forzata’, piuttosto che di una letterale ‘menzogna a sé stessi’. Se rammentiamo il senso fondamentale attribuibile alla verità, queste forme di distorsione divengono più comprensibili. Se la verità fosse quanto immaginato dal modello dell’*adaequatio* avremmo a che fare con un raffronto tra datità stabili ed autoevidenti, e descrizioni (sovrapponibili o meno). Ma quel modello è mitologico e la verità nelle sue condizioni di possibilità autentiche, la verità come entelechia, compone due sfere che non sono né completamente indipendenti, né completamente fisse.

Da un lato, le tesi (proposizioni, supposizioni) che andiamo a verificare sono *rappresentazioni significative* nell’ambito delle nostre valutazioni intersoggettive. Si va a verificare nel mondo solo *ciò che ha senso per noi*, ciò che quando è immaginato *conferisce senso*, e che perciò vale la pena di essere messo alla prova. Senza questa limitazione, di per sé, per ogni evento, il numero delle congetture esplicative logicamente possibili sarebbe infinito.

Dall’altro lato, il ‘dato’ (ciò che verifica o falsifica la ‘tesi’) è esso stesso appreso in una cornice di senso personale e non è mai semplicemente ‘autoevidente’. Il ‘dato’ è prossimo all’autoevidenza per le verità logiche, dove ad essere presupposta è solo una comunanza nell’uso del linguaggio, ma si allontana rapidamente dall’autoevidenza per le verità empiriche. Le ‘verifiche’ non si fanno sui fatti, ma sui fatti *in quanto appresi*, dunque su *credenze*. Tali credenze sono associate a *gradi di probabilità*, definiti sulla base della frequenza esperita ma anche sulla base del *peso* soggettivo attribuito all’evento. I giudizi di gran lunga più frequenti e significativi su cui ci esercitiamo non sono del tipo ‘la neve è bianca’, ma piuttosto cose come ‘il progetto è riuscito’, ‘il lavoro era stressante’, ‘la guerra è stata un bagno di sangue’, ecc. dove non si ha a che fare con mere datità sensibili correnti, ma con processi diacronici e nessi interpretativi.

Sulla scorta di queste considerazioni e degli esempi formulati proviamo ad articolare le apparenze di autoinganno in tre gruppi.

### 2.2.1. Autoinganno come derealizzazione

Prendiamo il caso della madre che non accetta le ‘prove’ della morte del figlio. Accettare un evento del genere può significare per lei uno stravolgimento del proprio progetto di vita, della propria interpretazione di sé, del senso della propria esistenza. Si tratta di un riorientamento radicale e estremamente

---

<sup>341</sup> W. Hirstein, *Brain Fiction. Self-Deception and the Riddle of Confabulation*, MIT Press – Cambridge – Mass., 2005, p. 1.

‘costoso’ della propria vita. Non è detto che quella madre abbia le risorse per ripensare la propria esistenza, per re-immaginare una vita priva del figlio. Sotto queste condizioni una ‘verifica’ degli eventi non avviene secondo gli stessi parametri che possono essere adottati, per dire, dall’esercito per inserire il figlio nella lista dei caduti. La probabilità stimata degli eventi è pesata con la gravità delle loro implicazioni. Se, giocando a carte, so che l’avversario ha solo una possibilità su sei di avere in mano una carta vincente, giudicherò che una possibilità su sei sia una probabilità ‘bassa’ e potrei scommetterci contro. Se invece di giocare a carte, giochiamo alla roulette russa con un revolver, pur essendo la probabilità che un proiettile sia nella camera del tamburo proprio una su sei, posso ritenere che si tratti di una probabilità inaccettabilmente ‘alta’ per scommetterci contro. La distribuzione probabilistica è la stessa, non il peso delle implicazioni. Ma le nostre decisioni vengono sempre prese sulla scorta *insieme* della probabilità stimata dell’evento *e* del peso delle sue implicazioni.

In casi limite, dove l’esito preso in considerazione, se reale, implica soggettivamente la perdita di ogni speranza, di ogni prospettiva, di ogni spinta vitale il peso delle implicazioni può *razionalmente* sconfiggere ogni criterio epistemico ordinario: per quanto alte le probabilità assegnate a quell’esito sulla base delle normali procedura di stima, esso può non consolidarsi in una *credenza*, per l’ottima ragione che quella credenza non potrebbe più svolgere il compito assegnato alle credenze di essere guida per l’azione. È importante qui sottolineare due cose.

In primo luogo, ogni pretesa ‘verità di fatto’ consta di un’assegnazione di probabilità, dove si può talvolta approssimare la probabilità 1 (certezza), senza mai raggiungerla. Di norma ci affidiamo a distribuzioni di probabilità definite sulla scorta di ciò che appare come intersoggettivamente plausibile, disdegnando ciò che così non sembra. Quand’anche apprendiamo personalmente probabilità empiriche, esse si basano di norma su registrazioni di frequenze a rigore irripetibili (ogni evento è ontologicamente unico), e su segmenti temporali chiusi arbitrariamente (non ci sono mai ragioni cogenti per circoscrivere l’unità di tempo su cui valutare una certa frequenza). Anche le migliori stime di probabilità sono frutto di scelte interpretative revocabili. Ciò che facciamo in ogni determinazione di verità di fatto è l’applicazione di un principio di orientamento vitale, che scommette sulle ragioni di credenza che in passato hanno favorito il successo delle nostre azioni. Questo a partire dalla più fondamentale delle attribuzioni probabilistiche, quella che avviene tacitamente quando *scommettiamo sull’uniformità della natura*, assumendo che le medesime frequenze registrate in passato si ripresenteranno in futuro.

In secondo luogo, è importante comprendere come ciò che rappresenta una condizione di scacco definitivo, di disperazione irreparabile, di disgregazione del proprio mondo dipende sia da percorsi di vita individuali che da sistemi di credenze o visioni del mondo. La madre che non accetta la morte del figlio può esperire quella morte come un lutto che è parte della vita, come un evento che rivoluziona il senso della propria esistenza, o anche senz’altro come una distruzione di senso senza speranza o redenzione. A seconda di come ciò si configuri soggettivamente, la stessa quantità e qualità delle evidenze può presentarsi per lei come persuasiva, dura da accettare, o senz’altro irricevibile.

Ciò accade per ogni giudizio di ogni persona. Questo processo di per sé *non è affatto irrazionale*, anche se può divenire tale. Nell'esempio di cui sopra lo scostamento tra l'assegnazione di probabilità pubblicamente accreditata e quella che la madre è disponibile ad accettare è rilevante, ma non incolmabile. Anche chi non è coinvolto in prima persona può comprendere che l'assegnazione di probabilità alla sopravvivenza del figlio è bassa, ma non irrilevante, e che dunque la madre può ancora raccontare, e raccontarsi, una storia capace di dare ragioni pubbliche per la sopravvivenza del figlio. Ma che dire se la stessa dinamica si presentasse di fronte alla salma del figlio? Qui il prezzo da pagare per un misconoscimento dell'evidenza aumenterebbe fuori misura, comportando un allontanamento dalla realtà in comune: la madre dovrebbe trovar ragioni per non credere ai propri occhi, e con ciò il proprio ordinario rapporto con la realtà verrebbe compromesso. Potrebbe magari ipotizzare congiure volte ad ingannarla (modello paranoico), o bloccare successivamente il ricordo del riconoscimento della salma, o altro ancora. Qui verrebbe superata la soglia della capacità minima di vivere all'altezza della realtà-per-tutti: il suo mondo, per mantenersi impermeabile a quella verità condivisa, dovrebbe rendersi incommunicabile, inaffidabile, solipsistico. Qui siamo legittimati a parlare di *autoinganno* perché vengono violati i pilastri di una tensione verso la verità: le possibilità di accordo intersoggettivo vengono ridotte ai minimi termini e una pianificazione efficace dell'azione futura risulta compromessa.

Una verità esistenziale (cioè una verità concernente il rapporto personale con la realtà) si distingue dalle verità scientifiche solo nella misura in cui queste ultime assumono preliminarmente una tradizione, un metodo, e una comunità di riferimento che limitano i possibili aggiustamenti *a parte subjecti*. Non si tratta però di forme essenzialmente differenti della verità: anche le verità scientifiche sono soggette ad aggiustamenti *a parte subjecti*, dove sia la tradizione, che il metodo, che la comunità di riferimento possono mutare (questo è il caso dei cambiamenti di paradigma kuhniani).

In tutte le forme di autoinganno vigono i medesimi principi che vigono nello stabilire ordinariamente la verità: essa deve essere intersoggettivamente intelligibile, conferire senso alla nostra azione nel mondo e guidare efficacemente la nostra azione. Il conferimento di senso è il punto critico che può generare forme di inequivocabile autoinganno. Le esigenze di preservare una forma di vita dotata di senso, cioè dotata di coerenza tra i propri impegni passati, i propri investimenti emotivi, e i propri progetti, possono sovraimporsi sia alle esigenze di intelligibilità intersoggettiva che di guida efficace dell'azione. Così, il soggetto amnesico affetto da sindrome di Korsakoff di cui sopra riempie il vuoto del proprio passato recente con confabulazioni che appagano una certa idea di sé, salvo poi ritirarsi se le sue versioni vengono messe in dubbio. Oppure, può accadere che ricordi di sé, o dei propri cari, che confliggono con l'immagine unitaria degli stessi e che ne minano il senso possano venire rimossi, deformati, o lasciati cadere in dimenticanza. Gran parte delle forme di disturbo della personalità che abbiamo esaminato, come le personalità narcisistiche, borderline, o paranoiche presentano estesi punti ciechi nella propria percezione di sé. Il caso più estremo e plastico di questa tipologia è naturalmente

rappresentato dai blocchi amnestici sistematici che si presentano nelle personalità dissociate e che vengono a costituire vere e proprie personalità alternative. Il soggetto dissociato che ignora e dimentica intere parti della propria vita, vissuta da altre personalità, così come il narcisista che non si rende conto delle distorsioni sistematiche dei giudizi autoreferenziali, o la personalità paranoide che fantastica di complotti e congiure con sé stesso al centro, rappresentano casi in cui l'autoinganno è manifesto e ben determinabile. In tutti questi casi resta il dubbio circa gli effettivi margini di decisione alternativa a disposizione dei soggetti che si autoingannano. Il confine tra un atto interpretativo volto a preservare il proprio conferimento di senso e una compulsione semplicemente inderogabile qui è difficile da determinare.

### 2.2.2. Autoinganno come distorsione, risentimento e repressione

Dagli esempi formulati in precedenza possiamo prenderne alcuni in cui la presenza di un atto interpretativo volontario è più manifesto. Ad esempio il caso della famiglia che rimuove un problema di alcolismo o di violenze domestiche con una terminologia edulcorata, evitando di leggere certi episodi come rappresentativi di un problema. O similmente, possiamo prendere il caso del marito che, dopo aver lasciato la moglie per una donna più giovane, reinterpretare il proprio rapporto come se fosse stato da tempo in difficoltà. In casi del genere il processo in corso rientra pienamente nella sfera della normalità, e mostra in trasparenza la logica che lo anima. Qui l'interpretazione fornita, che appare tendenziosa e fuorviante ad osservatori terzi, ha la funzione palese di imporre (per sé e per gli altri) un'unità di senso preferenziale a scapito di un'unità alternativa. Si tratta in sostanza di definire sul piano interpretativo cosa rappresenta la *sostanza* di una certa situazione e cosa l'*accidente*. La famiglia che legge il sistematico abuso di alcool di un suo membro come se fosse la scelta di un 'forte bevitore' cerca di far convergere l'attenzione su alcuni aspetti della ricorrente ubriachezza a scapito di altri, ovvero cerca di presentare l'abuso di alcool come una scelta di gusto, ludica, o di stile di vita, mettendo in ombra i tratti di dipendenza e incontrollabilità. Naturalmente nel corso di ogni vita si danno transizioni graduali tra quadri interpretativi e l'inerzia di un'interpretazione precedente può portare un'interpretazione 'benevola' ad estendersi più di quanto sarebbe plausibile per un giudizio privo di quei precedenti. Ciò che qui accade non è troppo dissimile da quanto accade, secondo Lakatos<sup>342</sup>, con la sostituzione di una teoria scientifica in ragione dell'accumularsi di un certo numero di incongruenze. Di per sé non ci si trova mai di fronte ad una singola 'falsificazione', ma al progressivo infrangersi della sostenibilità di un orientamento di senso (ciò che nelle teorie scientifiche è un'ipotesi di lavoro o un 'programma di ricerca'). I famigliari, restii a concedere che si tratti di un problema di alcolismo, trattengono, a colpi di descrizioni sempre più forzate, un'immagine del soggetto in questione coerente con una personalità

<sup>342</sup> I. Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", in *Criticism and The Growth of Knowledge*, a cura di I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, 1970, (pp. 91-196).

ancora capace di controllo di sé. Nel caso del marito fedifrago la forzatura interpretativa avviene non sulla scorta di un'inerzia data dall'immagine precedente, ma come retroproiezione che legge disposizioni e situazioni passate alla luce della svolta presente e del nuovo coinvolgimento. Anche qui i margini di distorsione sono sfumati: la lettura di comodo del marito, che giustifica lo status quo, può accentuare asperità del matrimonio passato che magari, senza l'occasione fornita dalla nuova partner, non si sarebbero mai presentate come la 'sostanza' del rapporto. Qui il processo di falsificazione è all'opera in quanto è alimentato da un processo di coerentizzazione, che legge il proprio Io passato in stretta continuità con il proprio Io presente e futuro. Si tratta di un processo frequente dove la soglia tra falsificazione e reinterpretazione è spesso impalpabile. È una dinamica ordinaria in un rapporto d'amore quella per cui, fino a quando la passione arde, o fino a quando si preserva una prospettiva gratificante, aspetti problematici del rapporto o del partner vengono lasciati sullo sfondo, come tratti accidentali, marginali, magari come piccoli contrasti che rendono la relazione più sapida. Nel tempo i pesi attribuiti a pregi e difetti possono mutare, rendendo meno intensi e gravidi di futuro i primi e più onerosi i secondi, fino al verificarsi di una sorta di slittamento gestaltico, dove ciò che prima era oggetto d'amore - con qualche asperità - diventa senz'altro oggetto di disprezzo, disgusto o odio. In questi casi ci si finisce per chiedere tipicamente 'come è stato possibile ingannarsi così', 'come è stato possibile essere così ciechi', ecc.

In che senso questo processo merita il nome di autoinganno? La realtà cui il giudizio dovrebbe 'adeguarsi' non è una realtà stabile, né è una realtà indipendente dai modi di essere intesa. Anche se la persona amata rimanesse perfettamente immota in tutte le sue caratteristiche manifeste e comportamentali, il rapporto sarebbe mobile, giacché il cumularsi delle esperienze modifica i modi di intendere le esperienze stesse. L'idea di cecità o inganno presuppone in qualche modo che vi sia un'evidenza manifesta per chiunque voglia vedere. Ma questo non è mai del tutto vero, ed è particolarmente poco vero nei rapporti interpersonali dove possono cambiare nel tempo gli eventi, i parametri e i giudizi stessi. In un rapporto d'amore, ad esempio, la percezione di non essere amato, o di non essere più amato come prima, può creare reazioni di risentimento che modificano i modi di attendere alle qualità altrui, amplificandone i difetti, o magari al contrario, mitizzando l'altro, la cui minore raggiungibilità lo rende più appetibile. L'esistenza di un continuum tra interpretazioni distorsive e interpretazioni comprensive non implica che di autoinganno non sia mai legittimo parlare, ma soltanto che nessun semplice automatismo di decisione è disponibile.

Qualche parola in più merita di essere spesa sulla dinamica del *risentimento*. Si tratta di un processo psicologico che ha spesso suscitato l'interesse filosofico, in quanto istanza apparentemente capace di sovvertire le disposizioni valoriali precedenti. Così, in Nietzsche il risentimento è ciò che mina la morale vittoriosa dei padroni e dà impulso alla 'morale degli schiavi', a quella

morale che, come il cristianesimo, elogia la sconfitta, il martirio, la debolezza<sup>343</sup>. Ed in Max Scheler il risentimento è in generale ciò che viola e perverte la gerarchia assiologica<sup>344</sup>, quella gerarchia obiettiva che Scheler aveva cercato di individuare nel *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. In entrambi gli autori il risentimento è associato alla menzogna e all'invidia, e viene stigmatizzato. Ma entrambi gli autori osservano anche come il risentimento sia 'costruttivo', consentendo di generare un ordinamento di valori alternativo. Ora, se ci ritiriamo dall'interpretazione storica e ci accontentiamo di esaminare il ruolo del risentimento nella sua originaria dimensione psicologica ed individuale dobbiamo osservare come il risentimento sia una reazione istintiva primitiva, che precede ogni forma di riflessione. Ad esempio, un bambino molto piccolo, lasciato dalla madre per qualche giorno, al suo ritorno inizialmente ne evita lo sguardo e le attenzioni. La reazione di trasformazione della delusione di un oggetto amato in avversione verso di esso è una reazione istintiva, dove parlare di inganno, autoinganno o menzogna appare fuori luogo. Ciò che avviene si presenta piuttosto come la spinta verso una *riconversione dell'orientamento di senso*: se ciò che appariva degno di interesse, affezione o desiderio ci si sottrae, una ricalibratura dell'indirizzo di interessi, affezioni e desideri è qualcosa di vitalmente comprensibile. La celebre condanna nietzschiana della creazione di una 'morale da schiavi' attraverso il risentimento mal si concilia, invero, con l'impianto teorico nietzschiano, dove distinguere tra valori 'veri' e valori 'falsi' non è agevole. Il risentimento in effetti è una reazione *vitale*, la reazione di una 'volontà di vivere' che antepone tale volontà alla particolare gerarchia di valori cui è inizialmente esposta. Nel risentimento, la proverbiale volpe che disprezza l'uva che non può cogliere, se davvero prova risentimento, non è detto che stia mentendo: sta *trasformando sé stessa*, il proprio gusto, il proprio ordinamento delle volizioni. Il soggetto modifica sé stesso, cioè l'ordinamento delle proprie volizioni, per poter continuare a volere. Di per sé questo processo non è una forma di autoinganno, giacché cambiando sé stesso cambia anche il modo del proprio incontro con la realtà, e dunque ciò che vale per sé come verità. L'adolescente che, percependosi come poco attraente, riorienta le proprie pulsioni verso uomini/donne meno appariscenti di quelli verso cui si orientava inizialmente sta operando una trasformazione guidata dal risentimento. Non è però detto che questa trasformazione non sia vitale e potenzialmente feconda. Il riorientamento delle volizioni che il risentimento genera porta ad *esplorare* oggetti di desiderio che prima facie non ispiravano desiderio o ne ispiravano poco. Qui la sconfitta del desiderio precedente apre la strada ad una diversificazione della sfera volitiva, diversificazione che può indurre ad esplorare spazi di senso precedentemente inediti. L'analisi fornita da Nietzsche del cristianesimo, e prima ancora dell'ebraismo, come morale degli schiavi, degli sconfitti e dei deboli ha aspetti psicologicamente convincenti. E tuttavia, proprio quell'analisi dovrebbe far riflettere sulla potenziale creatività del risentimento, che, prendendo Nietzsche in parola,

<sup>343</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI.2, Adelphi, Milano, p. 235sg.

<sup>344</sup> M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Abhandlungen und Aufsätze*, vol. I, Verlag der Weissen Bücher, Leipzig, 1915, (pp. 39-274).

avrebbe portato alla luce una visione del mondo potente e straordinariamente vitale. Che il vinto, lo schiavo, il perdente siano riusciti a costruire ordinamenti capaci di portare alla luce virtù meno appariscenti della vittoria e del successo difficilmente può essere liquidato come un 'errore' o come un 'tradimento etico', non foss'altro perché in una forma o nell'altra quegli ordinamenti sono divenuti forme morali e sociali tra le più influenti al mondo. Che la tradizione morale ebraico-cristiana abbia portato alla luce una straordinaria ricchezza di prospettive morali, ampiamente differenziate al loro interno, è innegabile, e se riteniamo nietzscheanamente che quella tradizione sia stata generata in prima istanza dal risentimento, questa è la migliore testimonianza del potenziale creativo dello stesso. Osservazioni non dissimili si potrebbero fare per quelle visioni religiose orientali che chiamano a modificare sé stessi e i propri desideri piuttosto che cercare di cambiare il mondo. Il risentimento sembra operare nella psiche umana in modo analogo a come i mutamenti genetici casuali operano sul piano evolutivo: esso genera forme alternative che, una volta esposte al mondo, se si dimostrano capaci di riproduzione e diffusione, possono esplorare percorsi vitali alternativi.

Detto, questo, proprio come per le mutazioni genetiche, molto di ciò che viene generato sulla base del risentimento può risultare infecondo e anzi dannoso alla vita. Per quanto il risentimento non coincida né con l'invidia né con l'odio né con la repressione, esso può associarsi facilmente a ciascuna di queste istanze. Il risentimento in prima battuta trasforma ciò che inizialmente era attrazione e desiderio in disgusto e distacco. Se il processo prosegue fisiologicamente in direzione di un riorientamento delle proprie pulsioni ciò non genera necessariamente né invidia né odio, giacché il soggetto avvierà semplicemente un'esplorazione di orizzonti di valore alternativi, a loro volta capaci di fornire senso e indirizzo all'esistenza. Ma può naturalmente anche accadere che il soggetto risentito non sia in grado di valorizzare orizzonti alternativi e in tal caso rimanga legato in forma di invidia od odio all'origine del proprio risentimento. Questo è l'esito peggiore che il risentimento può generare, dove l'indirizzo telico rimane ancorato ad una opzione rigettata invece che riaprirsi ad una possibilità ulteriore. Qui possiamo riconoscere un caso esemplare di autoinganno, dove il soggetto risentito trasforma il risentimento in rancore, rancore che però egli non può ammettere né presso gli altri né davanti a sé stesso. Questa forma di vita morale può essere stigmatizzata a causa del proprio carattere parassitico: essa non possiede un proprio orizzonte motivante con proprie possibilità, ma dipende dal negare possibilità altrui. In questo senso, diversamente dal risentimento positivo, la forma rancorosa rimane ancorata alla propria delusione e incapace di esistere autonomamente.

Il caso della *repressione* è un caso più intricato. A partire dalla diffusione della teorizzazione freudiana si è imposta nella cultura moderna un'idea del risentimento e della frustrazione che assume l'inderogabilità normativa delle pulsioni. L'idea qui è che vi siano pulsioni naturali rivolte necessariamente all'appagamento e che una loro frustrazione (principio di realtà) tenda fatalmente a generare turbative, nevrosi, distorsioni. È vero che nella lezione di Freud, e in maggior misura in quella di Jung, esiste lo spazio per il processo

cosiddetto di 'sublimazione', dove l'impulso frustrato si trasforma in qualcos'altro, tuttavia nella vulgata che ha trovato maggiore diffusione il mancato appagamento, e a maggior ragione il contenimento volontario dell'appagamento, rappresentano senz'altro una matrice patologica. Questa visione però dovrebbe essere modificata, per renderla più vicina alla realtà dei processi volitivi. Della visione freudiana, così come di quella nietzschiana, e in generale delle visioni di matrice biologicista, ciò che può essere concesso senz'altro è l'esistenza di pulsioni e istinti che ricercano appagamento. Tali pulsioni e istinti rappresentano per il soggetto agente datità insindacabili non meno di quanto lo siano le condizioni ambientali esterne. Tuttavia all'incontro tra la pluralità di pulsioni e istinti radicati nella nostra corporeità vivente, e le condizioni ambientali esterne (circostanze storiche e naturali), si generano orizzonti di possibilità, svariate esistenze possibili, vaste ramificazioni di percorsi vitali. La chiusura di un orizzonte di possibilità reali implica di norma semplicemente l'apertura di un orizzonte differente. Ciò vale persino quando ad essere in causa sono pulsioni cruciali, come gli istinti riproduttivi. Per dire, una donna X può essere fisicamente e moralmente predisposta alla gravidanza e all'allevamento di un infante. L'appagamento di certe disposizioni e pulsioni in successioni naturali potrebbe portare X alla gravidanza, al parto, all'allattamento e all'allevamento di un bimbo. Tale percorso di vita potrebbe essere per X il nucleo centrale della propria realizzazione, una condizione di appagamento vitale e di conferimento di senso esistenziale. Cionondimeno, se le circostanze non le consentissero di appagare quelle pulsioni e di realizzare quelle inclinazioni, non perciò l'esistenza di X ne risulterebbe necessariamente mutilata, deprivata del proprio senso. Per ogni individuo gli orizzonti di possibilità predelineati dalle proprie facoltà e inclinazioni sono vasti, e solo un'infima parte di essi può giungere a realizzazione. Ogni esistenza realizzata è sempre e necessariamente la rinuncia ad un'infinità di esistenze alternative possibili, ciascuna con il proprio percorso, il proprio senso, le proprie prospettive. In ciascuna vita anche la rinuncia alle pulsioni più naturali, spontanee e vigorose non implica uno sviluppo esistenziale stentato, immiserito o distorto. Questo perché possibilità alternative, quasi sempre disponibili, possono essere percorse con dedizione. L'idea propria del determinismo freudiano di un'agenda di appagamenti naturali tassativi, il cui arresto non può che generare malattia, nevrosi, degenerazione è un'idea tanto diffusa quanto infondata.

Come vedremo, questo non significa dire che 'tutto è possibile', che un adeguato condizionamento culturale possa riorientare a piacimento pulsioni e istinti in qualsivoglia direzione. Un corpo vivente e le sue disposizioni predelineano orizzonti di possibilità dove si danno linee di minima resistenza (ovvero di massima spontaneità), linee di resistenza maggiore e infine anche semplici impossibilità. Ciascun soggetto ha davanti a sé innumerevoli direzioni in cui realizzare le proprie disposizioni, sempre molte di più di quante potrà mai davvero realizzarne. La rinuncia a possibilità che sarebbero potute divenire proprie è dunque parte ineludibile dell'esistenza di ciascuna persona. Non è dunque mai l'impossibilità di appagare tendenze spontanee, di soddisfare istinti, realizzare disposizioni o talenti a produrre deformazioni patologiche dell'esistenza, giacché ogni vita è disseminata di tali mancate realizzazioni.

Frustrazioni deformanti si manifestano però solo quando vi è una *contraddizione* tra ciò che si ritiene di *dover* fare e ciò che si ritiene di *poter* fare.

Nei casi esaminati l'autoinganno viene alla luce in tre situazioni tipo. Quando una persona si acceca di fronte a interpretazioni di sé subottimali, non accettando cedimenti rispetto al proprio ideale. Quando disprezza ciò che l'attrae, restando però ancorato ad esso, senza riuscire a formulare un nuovo orizzonte di valore. E quando si sente in obbligo di perseguire una strada materialmente o moralmente sbarrata. In tutti questi casi gioca un ruolo cruciale l'immagine ideale di sé, normativamente supportata dal riconoscimento altrui. Tuttavia, come vedremo subito, tale immagine ideale non è di per sé latrice di autoinganno.

### 2.2.3. Maschere e idealizzazioni

Nel suo celebre lavoro *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956) Erving Goffman propose una brillante analisi del gioco di ruoli e 'maschere' che ciascun individuo è chiamato a ricoprire nel contesto sociale. Nelle primissime pagine del testo, ispirandosi alle analisi sartriane sullo 'sguardo', Goffman esplicita il gioco di specchi che si instaura spontaneamente con l'assunzione di ruoli sociali:

“La società è organizzata sul principio che ogni individuo che possieda certe caratteristiche sociali ha il diritto morale di aspettarsi che altri lo valuteranno e tratteranno in un modo corrispondentemente appropriato. Connesso con questo è un secondo principio, ovvero che un individuo che implicitamente o esplicitamente manifesta di avere certe caratteristiche sociali esige che questa pretesa sia onorata da altri e deve di fatto essere ciò che pretende di essere. Di conseguenza, quando un individuo proietta una definizione della situazione e con ciò eleva la pretesa implicita o esplicita di essere una persona di un particolare tipo, esso esercita automaticamente una pretesa morale su altri, obbligandoli a valutarlo e trattarlo nel modo che le persone del suo tipo hanno il diritto di attendersi. Esso rinuncia anche implicitamente a ogni pretesa di essere cose che non sembra essere e perciò rinuncia al trattamento che sarebbe appropriato per tali individui”<sup>345</sup>.

La dinamica qui tratteggiata presenta, a parere di Goffman, marcate analogie con lo svolgimento di una performance teatrale. I ruoli sociali vengono letti alla stregua di maschere o finzioni, governate da norme di convenienza e convenzioni. L'idea che rivestire un ruolo sociale rappresenti una finzione, ed in questo senso costituisca una sorgente di inautenticità, non è realmente sviluppata nel lavoro di Goffman, ma divenne negli anni '60 un modo influente in cui quelle analisi vennero lette. Tuttavia tanto le analisi di Goffman che quelle originarie di Sartre presentano una maggiore complessità e non si prestano ad una mera denuncia della 'finzione dei ruoli sociali', magari

---

<sup>345</sup> E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, Edinburgh 1956, p. 16 (trad. mia).

di contro ad un'autenticità che si presumerebbe esente dal gioco dei riconoscimenti intersoggettivi. Il riconoscimento altrui, nel momento in cui obietta un soggetto, pone certamente dei limiti alle sue possibilità. Il volto, i poteri, le capacità che l'altro ci può riconoscere sono quelli che è in grado di scorgere e che si possono manifestare nel contesto ambientale e relazionale in cui ci troviamo. È normale e necessario che una grandissima parte dello spettro delle nostre possibilità venga così sacrificato. Al tempo stesso, dev'essere chiaro che quelle possibilità, finché rimangono meramente tali, sono istanze di senso incompiuto, che vengono a realizzazione proprio solo quando vengono riconosciute da altri. È il riconoscimento altrui a dare al contempo realtà e limiti alle nostre qualità. Come magistralmente rappresentato da Sartre in *A porte chiuse* (*Huis Clos*), il riconoscimento altrui può rappresentare una gabbia e una condanna, ma solo perché è da esso che dipendono anche la realizzazione e il compimento del proprio senso.

Una dimensione più specifica in cui è possibile parlare di un impoverimento delle possibilità legato all'attribuzione di ruoli dipende dalla divisione del lavoro nelle grandi società contemporanee. Un conto è la parzialità che emerge quando, per dire, il soggetto X dà riconoscimento al mio lato sarcastico e il soggetto Y al mio lato sentimentale. Le immagini che mi ritornano di me stesso possono divergere, ma ciò non rappresenta di per sé una limitazione, posto che io abbia l'occasione di esperire un'adeguata varietà e pluralità di rapporti umani, da cui estrarre un'immagine di me bilanciata. L'io come dimensione pubblica e obiettiva di me si viene a costituire come stabilizzazione di quella pluralità di 'volti-per-altri', che non sono 'finzioni', ma parzialità, aspetti reali ma di validità circoscritta, che posso alimentare, impegnandomi a consolidarli, o sopprimere, negando loro ogni investimento.

Se però queste 'maschere' coincidono con i ruoli dell'ordinaria divisione del lavoro, qui l'astrattezza e parzialità possono facilmente dilagare in forma di una reale 'falsificazione' dell'identità personale, che possiamo richiamare con il classico termine di *alienazione*. L'impegno professionale in un ruolo altamente circoscritto e limitato per una parte preponderante della propria vita attiva può creare estraneazione e degradare l'identità personale. Se ciò accade la persona può perdere di vista lo spazio delle possibilità umane che gli sono proprie e ridursi alla rappresentazione angusta e irrigidita che il suo ruolo gli riflette. Tale rappresentazione risulta necessariamente fragile ed è destinata a entrare in crisi quando, come spesso accade, le circostanze richiedono di attingere a prospettive più ampie (lutti, mutamenti storici, svolte famigliari, destabilizzazioni lavorative, ecc.). Il secondino che non è più altro che secondino, il professore che non è più altro che professore, o il commerciante che è nient'altro che commerciante si costituiscono in esistenze inautentiche nella misura in cui, per inerzia personale e/o per la dedizione richiesta dal compito, spengono ogni opzione e disposizione che non afferisca al ruolo ricoperto. In questi casi, paradossalmente, proprio l'assunzione consapevole di un distacco finzionale nei confronti di quei ruoli può consentire di preservare uno spazio di libertà ed autenticità personale. Il cameriere di cui Sartre, che "gioca a fare

il cameriere”<sup>346</sup>, e che lo fa esagerando comportamenti e atteggiamenti consoni all’idea di cameriere, forse si cautela in questo modo dal coincidere senz’altro con il proprio ruolo, alienandosi in esso. Nell’ambito dei ruoli e delle maschere create dalla divisione del lavoro, la componente di ‘performance’ isolata da Goffman, se esercitata consapevolmente, può essere una strategia di preservazione dell’autenticità, più che una sua minaccia.

C’è però ancora un lato della questione che merita un’attenzione particolare. Come abbiamo visto, nell’autoinganno possono presentarsi forme di autoidealizzazione che nutrono una versione edulcorata di sé, creando il terreno per distorsioni conclamate e ipocrisie manifeste. L’alcolista che si dichiara un ‘forte bevitore’ propone a sé stesso una visione idealizzata, che lo esime dal riconoscere i tratti della dipendenza. Quest’uso dell’idealizzazione di sé ha intento autogiustificativo e serve ad evitare di farsi carico di una situazione. Esiste tuttavia anche una forma radicalmente differente di autoidealizzazione, dove un soggetto, prendendo spunto da riconoscimenti altrui, o suggerendosi un’interpretazione delle proprie caratteristiche, crea un modello di sé che gli permette di concentrare le proprie risorse e indirizzare i propri sforzi. Posso leggere nell’approvazione altrui per una mia qualità il presagio di una forma di vita costruita intorno a quella qualità. Un adolescente può partire da un successo sportivo per proporsi la visione idealizzata di un atleta, o partire da una lode scolastica per proporsi la visione idealizzata di uno scienziato, ecc. Queste forme di autoidealizzazione giocano un ruolo eminente nel dare forma all’identità personale, in particolare in crescita, quando inizia a farsi viva l’esigenza intersoggettiva di ‘diventare qualcuno’. L’idealizzazione di sé sembra essere una forma di autoinganno, ma quando si riferisce ad un sé stesso futuro, ad una possibilità, non può a rigore esserlo: il sé stesso futuro che viene così alimentato non è una realtà, ma può forse diventarla. Tuttavia nessuna idealizzazione di sé nasce priva di un passato e dunque idealizzazioni rivolte al futuro che contraddicano radicalmente il proprio passato segnalano comunque una falsificazione in corso. Ma i margini di libertà dell’autoidealizzazione rimangono enormi. Per dire, il giovane impiegato europeo che si sente animato dallo spirito del samurai giapponese propone a sé stesso un modello in senso stretto ovviamente irraggiungibile. Da quel modello lo separano tempo, luogo, intorno culturale, presupposti storici, istituzionali, esperienziali. Ma questo non vuol dire che un percorso avviato sulla scorta di quel modello non possa condurre quella personalità a ‘realizzarsi’, adattando il modello e dando forma con successo ad un’identità suggerita da quell’ideale.

L’idealizzazione retrospettiva, autoassolutoria, come quella dell’alcolista che legge la propria condizione attuale sulla scorta di una ricostruzione edulcorata dei propri atti, è tipicamente latrice di autoinganno: essa *chiude spazi di possibilità*, riduce la capacità di essere all’altezza della propria realtà. Al contrario, l’idealizzazione prospettiva, autoincentivante, che induce a concentrare le forze e strutturare le azioni, può ‘inverarsi’, può essere dunque il tipo di verità appropriato alla sfera delle possibilità. In nessun caso si tratta di

---

<sup>346</sup> J.-P. Sartre, *L’essere e il nulla*, cit., p. 96.

‘rappresentazioni adeguate ai fatti’, ma di ‘rappresentazioni che danno forma ai fatti’, interpretandoli e producendoli.

È sempre necessario rammentare che la realtà in cui la coscienza umana si muove è un mondo costituito prevalentemente da ‘assenze’: da un passato da ricostruire, da un altrove da immaginare, da un futuro da erigere. La capacità rappresentativa, purché non arbitraria, ma vincolata alle condizioni della verità come entelechia, è costituente fondamentale della realtà. In questo senso si intende meglio come la rappresentazione di sé, nella misura in cui abbia carattere attivo e propositivo, possa divenire generativa di un’identità e cofondatrice di una realtà futura. Attraverso l’immaginazione noi possiamo indurre in noi stessi stati d’animo, possiamo ‘caricarci’ in vista di una lotta, possiamo nutrire il nostro odio per qualcuno, o coltivare il nostro amore, possiamo indurci ad atti eroici, ecc. Ponendoci modelli da imitare possiamo costruire abiti, educare comportamenti, abilità, reazioni e competenze, costruendo una ‘seconda natura’. Tutto ciò ha un potenziale autogenerativo radicale, il cui limite fondamentale è dato dal passato incarnato che ora siamo: il nostro passato ci ha già sempre posti come dotati di un orizzonte di possibilità radicato in un corpo e in una situazione.<sup>347</sup> A partire da questa datità situata noi abbiamo un’infinità di orizzonti possibili davanti a noi, e tuttavia abbiamo anche un’infinità – di cardinalità maggiore – di possibilità che ci sono precluse. E ciò significa che la nostra libertà è sempre radicale, ma mai assoluta.

Su questo sfondo si può riconoscere il senso specifico della *vergogna*. La vergogna<sup>348</sup> è un modo di sentire che dipende dal percepirsi come traditori, agli occhi altrui, di un’idealizzazione che stiamo alimentando di noi stessi. Contrariamente a quanto potrebbe sembrare, non è il limite o difetto oggettivo a suscitare vergogna, quando diviene manifesto agli occhi altrui. È solo quel limite o difetto che appare tale per contrasto con l’immagine idealizzata che stiamo alimentando di noi stessi. Non è l’ignoranza di qualcosa a suscitare vergogna, ma l’ignoranza per contrasto con la nostra idealizzazione di noi stessi come sapienti, competenti, autonomi. Non è la debolezza a suscitare vergogna, ma la debolezza per contrasto con l’aspettativa ingenerata verso noi stessi come forti. Non è la nudità del nostro corpo a suscitare vergogna, ma il contrasto con la nostra idealizzazione di noi stessi come al di sopra del nostro corpo. L’adolescente, che ostenta disinteresse per i giornalotti del fratello minore, può continuare e leggerli di nascosto, salvo poi vergognarsi se colto sul fatto<sup>349</sup>. Qui non c’è nulla di obiettivamente riprovevole, salvo il tradimento dell’immagine di sé che si sta nutrendo.

Il quadro così emerso è quello di una modulazione della rappresentazione di sé che va da una cecità autoindotta, compulsiva e irredimibile, a un’autointerpretazione distorsiva, volta alla preservazione del proprio senso e revocabile, fino all’autoidealizzazione costruttiva come espressione di libertà.

Prima di dedicare l’ultima parte al nesso tra identità e conferimento di senso, un ultimo interrogativo rimane ancora bisognoso di chiarificazione. Che

<sup>347</sup> Cfr. J.-P. Sartre, *L’essere e il nulla*, p. 123.

<sup>348</sup> Vergogna non va confusa con pudore. Il pudore si può avere di fronte ad ogni sguardo altrui che invade una sfera non riservata allo sguardo pubblico.

<sup>349</sup> Cfr. E. Goffman, op. cit., p. 26.

della determinazione dell'identità personale faccia parte strutturalmente una dimensione virtuale e creativa è accertato. Tra i vincoli essenziali cui la persona è sottoposta abbiamo esaminato i vincoli relazionali (riconoscimento interpersonale) e quelli operativi (l'esistere all'altezza della realtà). La persona per preservare, coltivare e riprodurre la forma di vita personale (con il senso trascendente che le inerisce) deve rispettare quei vincoli. Tali vincoli sono però essenzialmente *esterni* alla persona. Poco è stato detto intorno a eventuali vincoli 'interni', e ciò lascia il campo libero all'ipotesi che un'identità personale possa essere plasmata integralmente dall'esterno.

### 2.3. Costruire e decostruire il Sé

Abbiamo già distinto l'idea di una *costituzione* del Sé, dove sussistono vincoli essenziali nello strutturarsi ontogenetico della persona, dall'idea del Sé come mera *costruzione*, oggetto artificiale sui generis, determinato da contingenze culturali ed educative. Nel XX secolo, tuttavia, si sono succeduti diversi autorevoli argomenti a favore di una labilità contingente dell'ego, disposto ad essere modellato, costruito e decostruito. Proviamo a prenderne in considerazione un paio, per verificarne la portata.

Una delle questioni più radicali affrontate negli ultimi cinquant'anni è quella concernente la presunta determinabilità culturale del genere di appartenenza, maschile o femminile. Vista la fundamentalità del genere nella definizione di ogni concreta identità personale, tale tema è naturalmente cruciale. Il fatto che tra gli alter EP nel disturbo dissociativo dell'identità, siano rintracciabili anche personalità del sesso opposto a quello genetico è stato preso talvolta come segno di una labilità identitaria potenzialmente radicale. Per un certo periodo, nella temperie culturale degli anni '60 e '70, si ritenne plausibile che l'autoidentificazione di genere fosse essenzialmente ascrivibile a fattori educativi nella prima infanzia e nell'adolescenza. Nel contesto di questa discussione si staglia come esemplare il caso del ri-assegnamento di genere teorizzato, e poi eseguito, dallo psicologo John Money presso la Johns Hopkins University. Per quanto oggi il nome del dottor Money possa suonare sconosciuto ai più, è a lui che dobbiamo l'introduzione nel discorso comune della separazione tra genere e sesso. Lungi dall'essere figura minore, i lavori di Money sono stati tradotti in molte lingue e coronati da una pioggia di onorificenze. È a Money che si deve l'introduzione di espressioni oggi di uso comune come 'identità di genere' (*gender identity*), ruoli di genere (*gender role*), orientamento sessuale (*sexual orientation*) o parafilia (al posto del precedente 'perversione sessuale').

Nel 1966 Money venne interpellato sul caso di un bambino, D.R., nato l'anno prima, che a causa di una fallita circoncisione era stato sostanzialmente privato dei genitali esterni. Money, sostenendo la natura prevalentemente educativo-culturale del genere, suggerì ai genitori di sottoporre D.R. ad un'operazione per adeguare la situazione compromessa, sostituendo quanto rimaneva dell'apparato genitale maschile con una ricostruzione plastica di genitali femminili, per poi allevare D.R. come una bambina. Durante l'adolescenza

D.R. venne inoltre sottoposto a trattamenti specifici con somministrazione di ormoni femminili. D.R. venne tenuto integralmente all'oscuro del fatto di essere nato biologicamente maschio. In un volume del 1972<sup>350</sup>, Money propose il caso di D.R. come modello esemplare della teoria per cui il genere era essenzialmente modellabile da fattori educativi. Sulla scorta di questo esempio in tutti gli USA, e in particolare nella *Johns Hopkins Gender Identity Clinic* da lui diretta, vennero svolte migliaia di ri-assegnamenti di genere in casi di gravi malformazioni o assenza dei genitali esterni, in soggetti con caratteristiche cromosomiche e ormonali maschili.

Molti anni dopo, tuttavia, l'evoluzione a lungo termine della vicenda umana di D.R. riemerse all'attenzione dell'opinione pubblica. Nonostante gli sforzi in senso contrario, durante la tarda adolescenza D.R. aveva rigettato la propria identità femminile, tentando di avviare una vita con un'identità maschile. Successivamente aveva sofferto di una severa depressione, culminata infine nel suicidio, all'età di trentotto anni.

A partire dall'esito tragico del caso pioniere dei ri-assegnamenti di genere vennero avviati studi sistematici per esaminare gli esiti nel tempo di tali tentativi. I risultati, pubblicati nei primi anni del nuovo millennio, appaiono piuttosto univoci. In uno studio, rispetto a 14 casi di ri-assegnamento sessuale da maschio a femmina alla nascita, con coerente seguito educativo, omissione dell'informazione all'interessato e trattamento ormonale femminilizzante, 8 persone si erano successivamente dichiarate spontaneamente maschi, e tutti manifestavano interessi ed atteggiamenti consuetamente considerati come tipicamente maschili<sup>351</sup>. In uno studio successivo, che prendeva in considerazione un più ampio spettro di casi e di tipologie patologiche alla nascita, tutti accomunati da un tentativo di ri-assegnamento di genere, i risultati furono simili: già nel corso dell'infanzia e comunque ben prima della maggiore età la maggioranza dei soggetti con cromosoma Y, per quanto consistentemente allevati come femmine, si riconoscevano come maschi<sup>352</sup>.

Da questi e altri studi emerge piuttosto chiaramente come, con riferimento ad un tratto dell'identità così importante come la propria identità sessuale, i fattori disposizionali e pulsionali innati giochino un ruolo preponderante. Ciò non significa naturalmente che l'espressione delle pulsioni naturali, anche di matrice sessuale, non possa essere significativamente modulata da fattori educativi. Tuttavia questi casi segnalano come, per quanto diversissimi inquadramenti culturali ed educativi possano essere adottati, non tutti sono egualmente capaci di consentire ad una personalità di fiorire, di svilupparsi e di agire all'altezza del proprio ambiente. Forzature educative, non meno

---

<sup>350</sup> J. Money, *Man & woman, boy & girl: the differentiation and dimorphism of gender identity from conception to maturity*, Johns Hopkins University Press, 1972.

<sup>351</sup> W. G. Reiner, J. P. Gearhart, "Discordant Sexual Identity in Some Genetic Males with Cloacal Exstrophy Assigned to Female Sex at Birth", in *New England Journal of Medicine*, 2004, 350, (pp. 333-341).

<sup>352</sup> W. G. Reiner, "Gender Identity and Sex-of-rearing in Children with Disorders of Sexual Differentiation", in *Journal of Pediatric Endocrinology and Metabolism*, Jun 2005, 18(6), (pp. 549-553).

degli abusi alla radice di molti disturbi della personalità, possono abbattersi sul senso vitale (immanente) del soggetto, deformandolo e spegnendolo.

Proviamo ora a guardare a tratti personali riflessi, come credenze politiche, religiose, progetti di vita, tratti radicati in componenti educative e relazionali. Qui particolarmente emblematici sono i casi categorizzati nella seconda metà del '900 sotto la voce da guerra fredda di 'lavaggio del cervello' (*brainwashing*). L'espressione 'lavaggio del cervello' si diffuse negli anni '50 come conio di un'espressione cinese (meglio traducibile con 'purificazione della mente'), in concomitanza con un problema al tempo stesso politico e militare: l'apparente 'conversione' alle tesi del nemico di numerosissimi prigionieri americani durante la guerra di Corea. L'aspetto politico era palese in quanto l'idea che forme di 'persuasione occulta' o 'tecniche di indottrinamento' potessero modificare e pervertire le menti era particolarmente inquietante in paesi che si volevano democratici, come gli Stati Uniti. Il timore che un paese autocratico e senza scrupoli potesse 'convertire' con metodi oscuri i cittadini-elettori appariva particolarmente preoccupante<sup>353</sup>. Sembrava peraltro che i prigionieri di guerra americani fossero maggiormente soggetti a tali 'conversioni', in rapporto a prigionieri di guerra britannici o turchi tenuti in condizioni analoghe<sup>354</sup>.

Un breve esame delle tecniche utilizzate per ottenere tali conversioni ne chiarisce bene tanto la dinamica, che non risulta particolarmente occulta, quanto i limiti di efficacia. Tutti gli episodi registrati di 'persuasione' capace di produrre una radicale conversione delle credenze fino ad abbracciare quelle di chi prima era l'avversario, presentano tre tratti di fondo. In prima istanza viene esercitata una forma di *assoggettamento assoluto* della persona, che dipende integralmente quanto a vita, morte o sofferenza dal 'persuasore'. In seconda istanza, vengono sistematicamente *infranti i precedenti legami* di gruppo del soggetto. Infine viene fatta *balenare la possibilità di un'alleanza*, di una condivisione di intenti e opinioni con il persuasore, che appare d'un tratto nella veste non più di aguzzino, ma di un possibile salvatore. Se guardiamo ai resoconti dei 'lavaggi del cervello' cinesi ne possiamo riconoscere tale struttura sistematica.

"I cinesi davano il benvenuto ai prigionieri con calore, persino congratulandosi per esser stati 'liberati'. Tuttavia nelle settimane successive i soldati soffrivano severe pressioni fisiche e psicologiche, ed era implicita in ciò che i cinesi facevano o dicevano la suggestione che questi oneri sarebbero stati rimossi e la vita sarebbe stata molto più felice se essi avessero assunto un atteggiamento più 'cooperativo' verso i propri carcerieri. Gli uomini dovevano sopportare lunghe marce, che duravano anche due settimane, verso i campi ad essi assegnati. Durante la marcia ricevevano poco cibo e venivano forzati a competere tra di loro per lo scarso cibo, vestiario e accomodamento offerto, il che rendeva impossibile per essi mantenere legami di gruppo"<sup>355</sup>.

<sup>353</sup> Cfr. J. A. M. Meerloo, *The Rape of the Mind*, Martino Fine Books, 2015.

<sup>354</sup> D. Winn, *The Manipulated Mind. Brainwashing, Conditioning and Indoctrination*, Octagon Press, London 1983, p. 1-2.

<sup>355</sup> *Ibidem*, p. 7-8.

La permanenza nel campo poi proseguiva, colpendo tutti coloro i quali manifestavano tracce di resistenza, orgoglio, insubordinazione con vere e proprie forme di supplizio, come restare in piedi in silenzio per ore, la deprivazione del sonno, l'imprigionamento in 'celle' di un metro e mezzo per un metro, la deprivazione dell'acqua, ecc. Al tempo stesso i legami e gli ordinamenti gerarchici tra i prigionieri venivano sistematicamente infranti, mettendoli in competizione, attribuendo posizioni di momentaneo comando a soldati di rango inferiore, cooptando di volta in volta questo o quel 'volontario' con funzioni di propaganda, o di spionaggio all'interno del gruppo stesso. Tutto ciò rendeva i legami tra prigionieri disfunzionali e controproducenti, tendendo a consegnare ciascun prigioniero all'isolamento psicologico e spirituale.

Questa attività di logoramento psicologico e indebolimento organico era affiancata da un'attiva propaganda, in cui si mostravano gli effetti delle iniziative militari americane sui civili, si davano le ragioni della 'difesa popolare', si esponevano confessioni (reali o estorte) di atrocità compiute da altri soldati americani, ecc. Di quando in quando quest'alternanza di logoramento psico-fisico e propaganda veniva punteggiato da ricompense per atti di cooperazione, gentilezze inattese, promesse di condizioni migliori.

Vediamo così il convergere di tre operazioni. Una forma di indebolimento psicofisico in cui la capacità di resistenza e lo stesso senso di dignità del soggetto sono progressivamente spezzati, lasciando il prigioniero in una condizione di dipendenza senza prospettive. Una separazione sistematica del soggetto dagli altri compagni con cui condivide la sorte, coltivando la divergenza dei loro interessi, il sospetto reciproco, la competizione. E infine l'apertura graduale di una via d'uscita il cui carattere 'ideologico' di conversione alle idee del nemico è solo un aspetto, e non quello dominante: molto più importante appare la prospettiva di poter ricostituire una nuova forma di relazione, una nuova forma di vita, con chi è in grado di offrirla. La convergenza di questi tre fattori, se sufficientemente perdurante, è in grado di produrre pressoché sempre una 'conversione'. È interessante notare come i primi due elementi fossero caratteristici anche delle detenzioni nei campi di concentramento nazisti, dove tuttavia mancava in modo sostanziale il terzo: il prigioniero non aveva la possibilità di ottenere una nuova forma relazionale, non poteva aderire pienamente alla visione dell'oppressore, ma poteva solo eventualmente aspirare (come i Kapò) ad un parziale miglioramento delle condizioni materiali. Ma è proprio questo terzo fattore, persino più del primo, ad apparire come determinante per la possibilità di tali 'conversioni'.

Esistono infatti casi di rivolgimento apparentemente irragionevole delle proprie credenze, e di adesione alle idee di un 'oppressore' protempore, in forme che non presuppongono un significativo abbattimento della resistenza psico-fisica. Questi casi vengono spesso raccolti sotto l'espressione di "Sindrome di Stoccolma". Nell'episodio da cui l'espressione trae origine, durante una fallita rapina alla *Kreditbanken* di Stoccolma, nel 1973, quattro impiegati di banca (tre donne e un uomo) vennero tenuti in ostaggio da un rapinatore. Quest'ultimo ottenne che il suo ex-compagno di cella venisse rilasciato e portato nella banca per assisterlo. Durante i sei giorni in cui vennero tenuti in ostaggio gli impiegati vennero minacciati di morte, ma la prossimità forzata e

il comune timore di un'irruzione della polizia finì per creare un legame tra ostaggi e carceriere, legame che, ad avvenuta liberazione, indusse tutti gli ostaggi a rifiutarsi di testimoniare contro il rapinatore e anzi a fare una colletta per pagargli le spese legali. Un caso simile, molto citato, risale al 1974, quando Patty Hearst, giovane ereditiera, nipote dell'editore W. R. Hearst, venne presa ostaggio dall'Esercito di Liberazione Simbionese, un gruppo terroristico di estrema sinistra. Il gruppo chiese per la liberazione che Hearst padre versasse una somma pari a 70\$ a ciascun californiano in condizione di povertà; dopo il soddisfacimento solo parziale della richiesta la liberazione della ragazza venne negata. Successivamente la giovane annunciò di aver aderito al gruppo e partecipò attivamente a furti e rapine organizzati dai terroristi, fino al suo arresto, 19 mesi dopo il rapimento.

In questi, come in molti casi simili, venne invocata una qualche forma di 'lavaggio del cervello', ma la dinamica in questione appariva significativamente differente da quella dei prigionieri della guerra di Corea, pur presentando analogie in punti decisivi. Ciò che spinge ad invocare 'cause occulte' in tali 'conversioni' è l'incapacità, o il rifiuto, di vedere come nel momento di un conflitto tra un *indirizzo morale pregresso* e una *nuova dimensione di riconoscimento intersoggettivo* è tutt'altro che raro che sia la prima componente a risultare la più fragile. L'adesione degli impiegati di banca alle norme morali e legali contro il furto, l'adesione della giovane ereditiera alle norme morali e legali contro rapimenti e rapine, ma anche l'adesione dei soldati americani alle ragioni di una 'guerra di liberazione' a migliaia di chilometri da casa appartenevano ad una dimensione di consenso ragionevole, socialmente giustificato nei loro contesti ordinari, ma non motivato da molto più che tale consenso intersoggettivo medio. La funzione primaria delle norme morali e legali è di consentire il funzionamento e l'autoriproduzione di un gruppo sociale, ed è sempre da questa dimensione intersoggettiva che esse traggono il loro potere motivante. Nel momento in cui si profila la possibilità di un'adesione a, o anche solo solidarietà con, un gruppo diverso, un diverso intorno di riconoscenti, anche la solidità delle norme pregresse può essere messa in discussione. Non è naturalmente detto che ciò accada, ma le condizioni per una significativa variazione delle proprie istanze ideologiche o normative ci sono. Questa dipendenza dall'intorno di riconoscimento si scorge in modo piuttosto chiaro notando come le migliaia di prigionieri americani 'convertiti' al comunismo nel periodo di prigionia durante la guerra di Corea ritornarono quasi tutti nel giro di poche settimane alle proprie posizioni e credenze anteguerra, una volta rimpatriati.

Nel processo di conversione dei soldati il ruolo del logoramento psicofisico, abbinato alla rottura dei legami con i commilitoni, gioca il ruolo di esposizione dei soggetti ad una nuova autorità e a una nuova forma di dipendenza sociale. Questo processo appare necessariamente più elaborato, forzoso e duraturo nel caso dei soldati che in quelli di Sindrome di Stoccolma: dopo tutto i soldati sono persone inviate esplicitamente per distruggere il nemico per ragioni ideologiche, dunque in manifesto ed esplicito contrasto con esse. Per essere disposti ad una nuova appartenenza i soldati devono prima percepire l'impotenza e inutilità della loro appartenenza precedente, e ciò può avvenire

solo rompendo i legami sociali tra di essi, portando i prigionieri a percepire il limite della propria fragilità, la loro totale soggezione, e infine mostrando la possibilità di una nuova alleanza capace di liberarli dalla propria condizione di annullamento. Nonostante l'espressione 'lavaggio del cervello' lo evochi, questo processo non rappresenta la creazione di una 'nuova personalità': il soggetto conserva le proprie caratteristiche temperamentali e anche gli stessi 'istinti morali', anche se essi possono venir ostacolati protempore nell'espressione (se uno era empatico prima lo resta anche dopo, se era coraggioso prima lo resta anche dopo, ecc.). Ciò che qui si manifesta è tuttavia il nesso strutturale tra alcune cruciali componenti della nostra personalità, componenti ideali, politiche, normative, e il gioco del riconoscimento intersoggettivo. Ci sono componenti cruciali della propria personalità, che coinvolgono la propria progettualità e il modo in cui si vuole apparire agli occhi altrui, che possono essere rimodellate radicalmente al mutare di condizioni storiche e sociali. Ciò che siamo e che vogliamo essere è sempre, e in modo fondamentale, legato alle possibilità di azione comune e di riconoscimento interpersonale, possibilità che possono esserci sottratte o possono subire metamorfosi radicali. Chi sviluppa certi tratti della propria personalità in tempo di pace può essere indotto a svilupparne di altri, e molto diversi, al sopravvenire di una guerra. Ciò non è traducibile in un banale relativismo che elogi, o deplori, la mutevolezza storica dell'io. Il punto cruciale che qui si affaccia con decisione è il nesso strutturale intrinseco tra l'identità della persona e la sua 'storicità'.

### Capitolo 3. Identità della persona e senso dell'esistenza

Facciamo il punto di quanto detto nelle sezioni precedenti. La persona si radica innanzitutto in una dimensione di *agente-vivente*, che esiste in quanto 'prende posizione' (predilige o rigetta), e poi agisce o reagisce sulla scorta di tale 'prender posizione'. Nella dimensione di agente-vivente la persona dispiega la propria azione in unità mirate, che tendono al proprio compimento e che coordinano il vivente al proprio ambiente, in modo da consentire alle inclinazioni, repulsioni, preferenze e differenze della vita immanente di esprimersi. L'agente-vivente esprime nella propria azione i *ritmi del senso immanente*, dal coordinamento sensomotorio all'appagamento ciclico dei bisogni. Che la propria azione, quale che sia, possa giungere al suo fisiologico compimento, che le unità d'azione si succedano *armonicamente*, che gli abiti sensomotori possano esplicitarsi *efficacemente* sono espressioni primarie del *senso immanente*, espressioni che abbiamo visto venire meno nelle affezioni schizofreniche e che rappresentano il fondamentale *tessuto connettivo pre-riflessivo* del nostro mondo.

La natura dell'agente-vivente precede lo strutturarsi compiuto della personalità, rimanendone poi fondamento ineludibile. L'accesso alla coscienza riflessa sancisce la costituzione della persona. Mentre il senso immanente pone la temporalità immanente di ritensioni e protensioni, l'accesso alla sfera riflessa apre alla dimensione della *temporalità oggettiva*, del passato e del futuro. La persona esiste e può esistere solo nella dimensione in cui si dà un passato, posto come fattualmente definito e immutabile, ed un futuro, posto come aperto, mutevole ma anticipabile. Il *senso trascendente* si esprime nella continua tessitura del proprio futuro alla luce del proprio passato, e all'interpretazione del proprio passato in vista del proprio futuro. La persona ha esistenza necessariamente intertemporale e se questa dimensione viene meno, come nella 'morte del futuro' che caratterizza le psicosi depressive, la persona stessa si spegne come tale.

L'accesso alla sfera riflessa avviene sulla scorta del riconoscimento intersoggettivo, che pone dapprima l'unitarietà di un nocciolo affettivo primario (ciò che fonda l' 'amor di sé') e poi l'accesso al linguaggio comune. Con il linguaggio viene ad istituirsi la *duplicità della coscienza*, come introiezione di un' *interpersonalità* ideale. Da questo momento in poi l'azione della persona si dispiega su di un piano dove ogni evento ha pretesa di validità per tutti e per ciascuno, dove ogni atto pretende di poter influire su, ed essere giudicato da, chiunque (cioè da qualunque altra *persona*). Le azioni della persona esistono e vogliono esistere nella sfera ontologica del 'mondo-per-tutti', si concepiscono come qualcosa di intelligibile per un'interpersonalità ideale (un'intersoggettività ideale costituita da soggetti riflettenti, ovvero da persone). Tale interpersonalità ideale rappresenta il 'pubblico ideale' delle nostre imprese e dei nostri errori. Essa definisce l'aspettativa di normalità del soggetto morale, quel soggetto ideale che assumiamo sia ogni alter ego ignoto, assente, potenziale. Le disfunzionalità di questa interpersonalità ideale interiore sono ciò che percepiamo e stigmatizziamo come 'malattia dell'anima', 'crisi del soggetto morale', o senz'altro come 'psicopatologia'. Chi risulti incapace di fornire

supporto alla visione comune del mondo è qualcuno di cui non possiamo di principio avere *fiducia* e che non possiamo concepire come *responsabile*. Il fatto che empiricamente la nostra fiducia possa essere tradita anche in altri casi, o che soggetti normali adottino comportamenti irresponsabili non è qui rilevante. Qui si tratta di un gioco di aspettative al buio, in cui posso assumere che l'altro sia in grado di accogliere i miei giudizi e giudicare i miei atti nel merito. Quando ciò non accade, quando qualcuno ha verso atti e giudizi altrui un atteggiamento strumentale, manipolativo, o indifferente, subordinandoli a impulsi, bisogni o compulsioni cui non può sottrarsi, allora esso viene considerato un soggetto spiritualmente anomalo, un soggetto morale mancato.

### 3.1. Necessità e libertà della persona

Queste direttrici fondamentali – la spinta all'azione, la collocazione nella temporalità mediata, e la pretesa di validità interpersonale – *sono le condizioni di possibilità per l'esistenza del soggetto morale*, cioè della persona libera. Esse si esprimono nell'unità della persona, che è unità dialettica tra coscienza intima e Io. L'Io, come unità di pubblico riconoscimento è il protagonista obiettivo della nostra esistenza, l'eroe cui ci affidiamo per esplorare le possibilità del mondo. Questo 'eroe' dispiega la sua vicenda in forma *narrativa*, come sintesi delle tre direttrici menzionate. Una *storia* è infatti il dispiegarsi nel *tempo* di unità d'*azione* che appaiono *interpersonalmente intelligibili*. Ma quella storia, in quanto è la nostra storia in fieri, può essere soggetta ciclicamente a riesame circa ciò che vogliamo fare e, più radicalmente, circa la persona che vogliamo essere. Questo secondo processo è quello che caratterizza l'autenticità della persona, autenticità come ricerca di verità esistenziale, cioè ricerca di una forma di vita all'altezza della realtà.

La persona dunque si costituisce in un processo intertemporale ed esiste solo come processo intertemporale, inoltre essa si costituisce in un processo interpersonale ed esiste solo in una dimensione interpersonale. Come notato, l'idea di un'entità (identità) che si costituisce intertemporalmente ed interpersonale suggerisce la possibilità di considerarla un mero costrutto, una finzione. Questa è l'idea di identità personale come identità narrativa che troviamo ad esempio in Daniel Dennett:

“[U]n centro di gravità non è un atomo o una particella subatomica o alcun'altra entità fisica nel mondo. Non ha massa; non ha colore; non ha affatto proprietà fisiche, salvo una posizione spaziotemporale. (...) È un oggetto puramente astratto. È, se vi piace, una finzione teorica. (...) Anche un Sé è un oggetto astratto, una finzione teorica. La teoria qui non è la fisica delle particelle, ma ciò che potremmo chiamare una branca della fisica delle persone; è nota più sobriamente come una fenomenologia, o ermeneutica, o scienza dello spirito (*Geisteswissenschaft*). (...) Capita che sia più perspicuo sul piano teorico organizzare l'interpretazione attorno ad un'astrazione centrale:

ciascuno ha un Sé (in aggiunta ad un centro di gravità). Di fatto noi dobbiamo porre dei Sé anche per noi stessi”<sup>356</sup>.

Secondo Dennett che qualcosa non possa essere circoscritto da una descrizione in termini di entità fisiche (atomi, particelle subatomiche, ecc.) è sufficiente a dichiararne lo statuto finzionale, di cui si può predicare l’esistenza solo come entità teorica, come finzione utile a sussumere una pluralità di fenomeni. Il punto di vista adottato da Dennett è coerentemente naturalista e obiettivista. Non interessa qui soffermarci, come abbiamo fatto altrove<sup>357</sup>, sui limiti intrinseci di questo approccio, ma vogliamo soltanto sottolineare come Dennett, pur cogliendo correttamente l’affinità tra ordinamento narrativo e struttura dell’identità personale, non sia poi in grado di dedurre altro che uno statuto fittizio, irrealistico, strumentale. Vi sono molte obiezioni che gli si potrebbero porre: se l’unità del Sé è una mera finzione strumentalmente utile, a *chi* è utile? Colui per il quale la sintesi del Sé risulta utile è a sua volta un Sé? E allora i *fini* per cui un’identità personale si profila come utile sarebbero realtà o finzione? Ma queste e altre obiezioni ci porterebbero ad un confronto polemico meno fruttuoso della diretta presentazione di una visione alternativa dei medesimi fenomeni.

La persona, abbiamo detto, è un *costituito* ma *non* un costruito arbitrario. La persona è un’unità emergente, reale in quanto produce effetti reali, effetti che dipendono essenzialmente dall’essere l’unità che è, dall’aver l’identità che ha. Nella costituzione della persona vi è un ordine di fondazione vincolante degli strati esperienziali e dell’acquisizione di ‘facoltà’, ordine che conduce l’agente-senziente-vivente, a diventare persona autocosciente e soggetto morale normale. Se in questo ordine qualcosa va storto, se ad esempio il soggetto non ha accesso al riconoscimento intersoggettivo perché organicamente incapace di attingervi (come nell’autismo grave), o se vi ha accesso in forma severamente disfunzionale (come nel caso di abusi e mancata istituzione di un attaccamento), la persona non viene alla luce. La persona come costituito rappresenta una funzione relazionale dell’intersoggettività, che presuppone livelli di funzionamento pre-personale, ma che una volta emersa produce effetti *irriducibili ad alcunché di precedentemente possibile*.

Quell’intera ‘cosa’ che chiamiamo la *Storia* (*res gestae* e *historia rerum gestarum*) è prodotto originale di *persone*. Come in ogni sintesi ed ogni unità ontologica, anche per quell’unità che è la persona il fattore unificante ha natura telica. L’identità della persona è perciò un prodotto telico che incarna specifiche funzioni; essa è sempre *in divenire* ed è anche sempre operante con aspetti *virtuali* (l’immaginazione del futuro, la ricostruzione del passato, l’ambizione, la speranza, ecc.), ma niente di tutto ciò la rende finzionale. Ciò si può intendere nel modo più diretto guardando alle degenerazioni psicotiche. L’unità della persona si dispiega in parallelo con l’unità e realtà del mondo, e con il collasso dell’unità personale è la stessa realtà del mondo a collassare.

<sup>356</sup> D. Dennett, “The Self as a Center of Narrative Gravity”, in F. Kessel, P. Cole, D. Johnson (a cura di), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale – NJ, Erlbaum, 1992, (pp. 103-115), p. 104-105 (trad. mia).

<sup>357</sup> A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, ETS, Pisa, 2012.

Dichiarare fittizio, irreal, qualcosa di indispensabile per determinare la realtà o irrealtà dei fenomeni è intrinsecamente privo di senso.

L'identità personale che noi viviamo come evidenza non sa nulla della permanenza di un nucleo fisico e vi è indifferente. Anche laddove identificassimo un tale nucleo avremmo tutt'al più un criterio in terza persona da correlare con l'identità personale vissuta, che rimarrebbe tutta da comprendere. Si è spesso discusso dell'identità personale cercando una soluzione, sulla scia di Locke, nella continuità della memoria. Tale prospettiva concepisce la memoria come *ricordo*, cioè come un oggetto mentale presente all'autocoscienza riflessiva e collocabile nel passato obiettivo. Ma un'identità personale fondata sul ricordo è insostenibile giacché noi conserviamo un'identità vissuta anche se i nostri ricordi mutano, e anche se nuove connessioni tra di essi compaiono e vecchie connessioni scompaiono. Finché immaginiamo di dover individuare un'identità come una 'cosa' che rimane la stessa ci condanniamo al fallimento. Tutte le nostre parti fisiche del corpo sono oggetto di ricambio e rigenerazione nel tempo. Possiamo parlare di preservazione della nostra *forma*, purché ciò non indichi la forma esteriore, che può cambiare, e cambia, massicciamente nel tempo. Potremmo pensare alla preservazione della nostra forma nei termini del codice genetico che 'dà forma' al nostro corpo, ma ciò non coincide con il nostro senso di noi stessi, con la nostra identità vissuta, tant'è vero che possiamo mantenere lo stesso Dna perdendo ogni senso di noi stessi (es. in coma). Cruciale nel definire la nostra identità è la 'volontà di identità', il *télos* rivolto a rintracciare e istituire un'identità; ma ciò non significa che siamo di fronte ad una 'libera creazione'.

Come è stato osservato, mutamenti anche radicali della nostra memoria autobiografica non cambiano il senso della nostra identità per noi stessi, né la nostra personalità percepita da altri. Che la nostra memoria autobiografica sia soggetta a variazione e discontinuità è facile da osservare: dopo tutto ci capita di ricordare episodi che per molto tempo erano rimasti latenti, e di dimenticare episodi che per molto tempo erano stati presenti ed influenti. Inoltre nella nostra esistenza ci sono sistematiche interruzioni della continuità della coscienza, come il sonno, per cui l'idea di un continuum mnemonico inteso come un nastro di registrazione che si srotolerebbe unitario dalla nascita alla morte è palesemente un'immagine inadeguata. L'idea della traccia mnemonica come 'cosa' nel cervello cui ascrivere l'identità personale è insostenibile. E tuttavia, questo non significa che la nostra identità sia svincolata dal nostro passato.

Naturalmente noi siamo ciò che siamo in quanto posti in un mondo reale che sappiamo derivare da uno svolgimento passato, ma in assenza di una *coscienza di passato* (nostra e/o altrui) tale collocazione equivale semplicemente alla nostra datità corporea e ambientale, con le relative possibilità. Per scorgere la forma di coscienza del passato indispensabile per intendere l'identità personale dobbiamo guardare al di là della sfera dei fatti e anche dei ricordi. Quando ricerchiamo un ricordo nella memoria, o quando, al risveglio mattutino, ci riconnettiamo agli eventi del giorno prima, *chi* è che svolge questa ricerca o questa riconnessione? Quel qualcuno deve possedere un'identità *prima* di portare alla luce la connessione ricercata, e se non possedesse tale identità non potrebbe connettere il proprio presente vivente con quanto rammemorato

in un'unità esperienziale. Sono proprio *io* a riacquistare contatto con il mondo lasciato ieri sera prima di coricarmi, con i suoi successi, fallimenti, preoccupazioni, delusioni, progetti. Le articolazioni del mio passato obiettivo sono per lo più latenti, e sono richiamate solo di quando in quando, selettivamente, in vista di specifiche elaborazioni. Palesemente non è questo passato manifesto e tematizzato a conferire identità a quella persona che si sposta avanti e indietro nel tempo tra episodi, ricordi evidenti o presunti, come in un magazzino di materiali diacronici da elaborare e ordinare. Quel Sé che così si esercita ha una percezione di sé, un senso del sé che va al di là della semplice coscienza non tematica di sé in senso immediato. Anche il neonato ha coscienza non tematica di sé, ma non gli ascriveremmo consapevolezza della propria identità. L'esperienza passata, ovvero l'aver messo alla prova facoltà, l'aver conosciuto persone, l'aver appreso capacità, l'aver amato, odiato, riflettuto, desiderato, tutto questo incide in modo fondamentale sul nostro senso di noi stessi, a prescindere dall'essere disponibile o meno alla coscienza come memoria autobiografica. Noi siamo autocoscienze temporali, e ci percepiamo come tali, prima che alcuno specifico ricordo sia presentificato.

Gli studiosi della memoria distinguono due forme fondamentali di memoria: una *memoria dichiarativa*, episodica, concernente fatti ed atti che possiamo rievocare collocandoli in una temporalità obiettiva, e una *memoria implicita* (spesso distinta in memoria semantica e memoria procedurale)<sup>358</sup>, concernente gli abiti istituiti sulla scorta dell'esperienza passata, esperienza che però possiamo non essere affatto in grado di rievocare. Io posso sapere come si va in bici (memoria procedurale), senza ricordarmi quando l'ho imparato. Io posso egualmente conoscere il significato di un'infinità di termini e situazioni (memoria semantica) senza rammentare affatto in quali circostanze li ho appresi. Ora, la mia personalità e il mio senso di me stesso dipendono in modo fondamentale da ciò che mi *so* capace di fare o di capire, e ciò dipende dalla stratificazione della mia esperienza passata, pur non essendo necessariamente rievocabile (in massima parte non lo è). Le mie esperienze passate orientano e nutrono ciò che io avverto come preferenze spontanee, inclinazioni 'istintive'. Questo è un fenomeno distintamente osservabile nei casi di amnesia anterograda grave, cioè in quei casi in cui un soggetto, a seguito di una lesione cerebrale o un processo patologico (come la sindrome di Korsakoff) non risulta più in grado di immagazzinare ulteriori ricordi di memoria episodica. Questi soggetti conservano coscienza delle esperienze appena svolte per un breve periodo di tempo, qualche decina di secondi, al più qualche minuto, per poi smarrire ogni traccia. Tuttavia il *senso* di quanto esperito rimane efficace nel comportamento in una forma silente, che riemerge quando circostanze simili si ripresentano. In un esperimento esemplare una donna con amnesia anterograda viene punta dal medico mentre i due si stringono la mano. Pochi minuti dopo, come previsto, questo episodio risulta scomparso dalla memoria episodica della donna. Ma quando l'indomani il medico tende nuovamente la mano alla paziente, quest'ultima si ritrae, pur non avendo nessuna chiara idea del

---

<sup>358</sup> E. Tulving, "What is episodic memory?", in *Current Perspectives in Psychological Science*, 2, 1993, 67-70.

perché<sup>359</sup>. Similmente, un paziente affetto da grave amnesia anterograda, H.M., dopo diversi anni di ricovero venne a sapere della morte del padre. Nonostante un minuto più tardi la notizia fosse scomparsa dai suoi ricordi accessibili, essa lo mise in uno stato profondamente depresso per mesi, e occasionali sottrazioni di oggetti associati con il padre ne provocavano la rabbia, anche se H.M. continuava a non essere in grado di dare alcuna motivazione per le sue reazioni emotive<sup>360</sup>. In un altro caso emblematico, il paziente S soffriva di un'amnesia di origine traumatica coinvolgente ogni evento successivo alla sua gioventù, quando aveva lavorato come taglialegna. Successivamente, S aveva fatto carriera diventando un dirigente in un'azienda internazionale. Di questo secondo periodo, tuttavia, la sua memoria autobiografica non dava conto. Nei colloqui con i medici il paziente parlava come se dovesse rientrare da un momento all'altro al lavoro tra i taglialegna, tuttavia il suo comportamento, il suo linguaggio, i suoi gusti mostravano palesemente il maturo dirigente che era nel frattempo diventato<sup>361</sup>.

Ciò che si vede qui è come le esperienze diano forma ad aspettative, preferenze, abilità, disposizioni e propensioni che possono sussistere anche in completa mancanza di un supporto rammemorabile. Ciò che noi siamo, e che rappresenta per noi la nostra identità personale primaria, è un *nucleo di abiti* stratificatisi nel corso della nostra esistenza, abiti che ci conferiscono un'ampia e articolata competenza operativa ed una sottile sensibilità assiologica nel valutare circostanze e situazioni. Tutto ciò proviene dal passato e si presenta a noi con la profondità del passato, di un retroterra sommerso cui attingere. Ciò avviene anche se solo in una minoranza di casi possiamo produrre una genealogia delle nostre competenze e disposizioni, collocandone l'origine in un passato obiettivo. Nel loro modo di darsi, competenze e disposizioni si appellano ad un '*passato assoluto*', in cui *motivazioni radicate in esperienze personali* si innestano su *motivazioni radicate nel passato impersonale della specie* ('istinti').

La nostra azione cosciente contribuisce costantemente alla costituzione di nuove piattaforme di competenze e disposizioni, ordinamenti di abiti che ci danno accesso ad orizzonti esperienziali prima preclusi. È così che abbiamo appreso le forme d'esperienza che ci consentono di vivere nei modi in cui siamo ora in grado di vivere, che ci permettono di essere trasportati da una sinfonia, di appassionarci ad un romanzo, di correre e nuotare, di guidare senza meta, o di stupirci del cielo stellato. I nostri atti creano le piattaforme esperienziali successive e i relativi spazi di libertà. In che misura noi siamo in grado di anticipare o presagire le forme esperienziali cui avremo accesso modificando

---

<sup>359</sup> M. H. Erdelyi, "Repression, Reconstruction, and Defense: History and Integration of the Psychoanalytic and Experimental Frameworks", in *Repression and Dissociation. Implications for Personality Theory, Psychopathology, and Health*, a cura di J. L. Singer, The University of Chicago Press, 1990.

<sup>360</sup> S. Corkin, *Permanent Present Tense. The Unforgettable Life of the Amnesic Patient, H.M.*, Basic Books, New York 2013, p. 102-103.

<sup>361</sup> W. Hirst, "The remembered self in amnesics", in *The remembering self. Construction and accuracy in the self-narrative*, a cura di U. Neisser, R. Fivush, Cambridge University Press, New York 1994, p. 270.

noi stessi e il nostro ambiente è questione aperta. Certamente in ogni atto vi è sempre uno spazio non trascurabile per effetti preterintenzionali ed eterogenesi dei fini. Noi siamo il *risultato* di ciò che eravamo, ma ciò non dev'essere tradotto dicendo che siamo l'*effetto causale* del nostro passato: il processo di costituzione dell'esperienza all'interno della nostra vita (ma similmente dello stratificarsi del passato evolutivo) è un procedere per realizzazioni di possibilità precedenti che aprono a loro volta nuovi orizzonti di possibilità. Ogni nuova esperienza, quale più quale meno, porta alla luce un cono di possibilità entro il quale certi atti saranno facili, altri più difficili, altri ancora impossibili. Il succedersi delle esperienze porta allo stratificarsi di possibilità su possibilità, in un modo che tende ad *ampliare* i gradi di libertà: un adulto è sempre più *determinato*, ma anche più *libero* di un bambino. È più determinato in quanto i suoi atti e le sue esperienze gli hanno conferito determinazione: ora è qualcuno, mentre prima era solo una disponibilità a divenirlo. Ma quella disponibilità iniziale non era una libertà positiva, perché non consentiva che esperienze e realizzazioni limitate ed elementari. Come abbiamo osservato altrove<sup>362</sup>, questo modo di procedere simultaneo di determinazioni crescenti che sono anche crescenti gradi di libertà può venire applicato come chiave di lettura della stessa storia evolutiva.

Ciò che siamo dunque dipende dal nostro passato e porta con sé tale passato in forma di inclinazioni, 'istinti', emozioni, preferenze presenti: noi abbiamo un'intuizione, una precomprensione del senso di una situazione che si sta profilando ben prima di averne chiari i dettagli. È questa unità di senso stratificata ciò che in ogni momento ci consente di tener ferma l'unità di un discorso o di un pensiero, o che ci permette di ricercare nella memoria un evento remoto. Noi infatti non possiamo controllare i nostri pensieri (o parole) prima che vengano alla luce e dunque non possiamo neppure sorvegliarne anticipatamente l'unità di senso, la coerenza e consequenzialità. Come ricordava autobiograficamente Artaud, quando il *tema dominante* del pensiero viene meno si crea la condizione angosciante del 'non saper più come si fa a pensare'. Tale 'tema dominante' è l'unità di senso che siamo, l'*identità disposizionale* che siamo divenuti; è essa ad imporre allo svolgimento dei nostri pensieri o al succedersi delle nostre parole quel senso intelligibile che gli altri (e noi stessi a posteriori) possono riconoscervi. Parimenti, quando cerchiamo qualcosa nella memoria per nutrire la nostra memoria autobiografica, tale ricerca non si svolge riavvolgendo l'ipotetico nastro delle nostre esperienze fino a quando non incontriamo l'evento ricercato. Un tale procedimento sarebbe immensamente dispendioso e fallimentare. Ciò che accade è un ripercorrimento dell'esperienza passata, attraversando esperienze sedimentate in tempi differenti, guidati da *unità di contenuto*: il mio passato è organizzato per me nella forma di una temporalità obiettiva disponibile all'esplorazione sincronica, dove il contenuto del ricordo è in qualche modo già a me noto, ma non ancora esplicitato. Questo è l'apparente paradosso del ricordo che sollevava Platone nel *Menone*: come possiamo ricercare nella memoria qualcosa che non cono-

---

<sup>362</sup> A. Zhok, *Libertà e natura*, pp. 184-233.

sciamo già? Se infatti davvero non lo conoscessimo come potremmo riconoscerlo quando ci riappare davanti? Ma se già lo conosciamo, perché cercarlo? Il punto qui è che un contenuto è sempre a noi già noto nella forma implicita del suo significato appercepito, forma che poi consente ad un evento biografico, ad un episodio temporale, ad un fatto o atto di riemergere e venire esPLICITATO.

Da questo punto di vista potrebbe quasi sembrare che la nostra collocazione temporale degli eventi in un passato obiettivo sia qualcosa di superfluo: dopo tutto noi portiamo con noi stessi, in ciascun nostro presente, le stratificazioni dell'esperienza passata. Tuttavia, nonostante questa dimensione di sintesi presente sia fondamentale, la comparsa del tempo obiettivo e della memoria autobiografica aggiungono un grado di libertà essenziale. Mentre gli eventi passati, conservati come propensioni e abiti presenti, dettano il loro senso in modo univoco, gli eventi passati recuperabili alla memoria *consentono di rielaborarne il senso*. Io posso respingere una situazione in quanto associata con un'esperienza negativa, magari bloccandone la memoria, ma se recupero l'esperienza posso isolarne l'aspetto negativo e rendere il resto della situazione accessibile. O posso anche reinterpretare il senso dell'esperienza passata, scorgendone lati positivi che in prima istanza non mi si erano presentati, o viceversa evidenziarne aspetti negativi inizialmente trascurati. L'esperienza passata, quando è recuperabile come evento nel tempo obiettivo, consente di riconcepirne il senso, di rivalutarne le implicazioni, di discriminarne le parti essenziali da quelle contingenti, ecc. Ciò che è accaduto resta ciò che è stato e che non può più essere revocato, ma come oggetto di ricordo il suo senso per noi mostra dei gradi di libertà che prima, come memoria implicita, non aveva.

In questa cornice, la nostra identità si presenta al contempo come determinata dal nostro passato, in quanto *sintesi di abiti incarnati nel presente*, e come libera rispetto al suo passato, in quanto può *reinterpretarne il senso*. A permettere questo grado di libertà supplementare, e con ciò un ampliamento delle nostre possibilità e dei nostri orizzonti di senso, è la traduzione della nostra *identità disposizionale corrente* in *identità narrativa*. Noi siamo ciò che siamo come sintesi attuale del nostro passato in un'identità disposizionale, e ciò si traduce narrativamente come *unicità della nostra posizione in una storia* - o forse meglio in una *genealogia* - cui dobbiamo la costituzione del nostro corpo, la nostra collocazione storica, culturale e ambientale, la maturazione delle nostre competenze e dei nostri gusti. Al tempo stesso, la nostra posizione attuale non è una mera propaggine intesa come ultimo effetto causale, ma è *risultato storico*, capace di riconcepire il proprio senso ripensando il proprio passato in vista del proprio futuro.

### 3.2. Identità narrativa e storia

Noi tutti siamo chiamati sin dalla prima infanzia a fornire resoconti delle nostre azioni passate e spiegazioni delle nostre intenzioni future. I primi

anni di età, in cui l'utilizzo attivo del linguaggio è ancora assente, non forniscono materiale diretto alla memoria autobiografica, presentando la cosiddetta 'amnesia infantile'. La richiesta ai bambini da parte dei genitori, e in generale degli adulti, di dar conto delle proprie esperienze e azioni è il principale movente che innesca la costituzione delle prime memorie autobiografiche<sup>363</sup>. Ma, non in ogni contesto antropologico e culturale vige la medesima insistenza nel porre queste istanze di responsività e responsabilità. In generale nei paesi occidentali si riscontra una tendenza ad anticipare sia l'apprendimento del linguaggio che la strutturazione autonarrativa delle proprie esperienze<sup>364</sup>, e ciò spiega la diversa estensione dell'amnesia infantile, che mediamente in Occidente copre i primi tre anni, in Cina quasi quattro, mentre in India arriva fino a sei anni<sup>365</sup>. Ben presto i bambini iniziano ad usare spontaneamente la forma narrativa e autonarrativa allo scopo di riordinare e classificare episodi inusuali o comunque degni di nota<sup>366</sup>. Il processo di autonarrazione e il costituirsi di un'identità personale procedono parallelamente a lungo prima di raggiungere una qualche stabilità. Con le prime forme di autoriferimento linguistico il bambino inizia a manifestare le prime forme di timidezza, imbarazzo, inibizione, palesando l'avvenuta consapevolezza di essere un oggetto per il giudizio altrui<sup>367</sup>. Ma il processo di responsabilizzazione, in cui egli diviene progressivamente un alter ego compiuto, matura negli anni attraverso una crescita dell'autocontrollo e della capacità di differire i desideri<sup>368</sup>, e attraverso un distacco graduale entro la sfera narrativa tra dimensione fantastica e dimensione reale<sup>369</sup>, fino alla soglia cruciale dell'adolescenza.

Nell'adolescenza la pluralità deresponsabilizzata delle pulsioni propria dell'infanzia viene abbandonata a favore di un tentativo di unificazione idealizzata, dotata di coerenza<sup>370</sup>. Nel corso dell'adolescenza, il raggiungimento di un'identità in senso proprio, come coerenza intertemporale e consistenza tra intenzioni ed atti, diviene un'esigenza imprescindibile, in concomitanza con l'esigenza di trovare riconoscitori diversi rispetto all'intorno familiare fino ad allora dominante. Questo processo si connette tipicamente alla maturità sessuale, con l'emergere di un impulso riproduttivo, anche se nelle società moderne la concretizzazione di questa spinta viene di norma differita. Questa è la fase in cui compare la dimensione che Erik Erikson chiama della *generatività*,

---

<sup>363</sup> K. Nelson, *Language in Cognitive Development. The Emergence of the Mediated Mind*, Cambridge University Press, 1996, p. 169-171.

<sup>364</sup> K. Nelson, "Narrative and Self, Myth and Memory: Emergence of the Cultural Self", in R. Fivush, C. Haden, *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah - New Jersey, 2003, (pp. 3-28), p. 10.

<sup>365</sup> M. D. Leichtman, Q. Wang, D. B. Pillemer, "Cultural Variations in Interdependence and Autobiographical Memory: Lessons from Korea, China, India, and the United States", in R. Fivush, C. Haden, op. cit., p. 76.

<sup>366</sup> K. Nelson, *Language in Cognitive Development*, op. cit., p. 164-165.

<sup>367</sup> K. Nelson, "Narrative and Self", op. cit., p. 6.

<sup>368</sup> J. Kennett, S. Matthews, "Normative agency", in C. Mackenzie, K. Atkins, (a cura di) *Practical Identity and Narrative Agency*, Routledge, New York 2008, p. 227.

<sup>369</sup> K. Nelson, *Language in Cognitive Development*, op. cit., p. 210.

<sup>370</sup> D. P. McAdams, "Identity and the Life Story", in R. Fivush, C. Haden, op. cit., p. 192-193.

cioè la concezione di sé non più solo come *oggetto* della generazione precedente, ma come *soggetto* che pone le fondamenta per la generazione successiva<sup>371</sup>. Ciò può venire implementato nella forma primaria della genitorialità, ma anche in una molteplicità di altre forme di ausilio, sostegno, cura, educazione rivolte a soggetti terzi e al futuro. Questo tratto mostra la spinta, antropologicamente ubiqua, verso la cura della *riproduzione sociale*, che è insieme riproduzione biologica e culturale. Qui si può riconoscere il punto d'inserzione della pratica autonarrativa in quella che è in generale un'entelechia umana, un universale antropologico, la riproduzione sociale appunto. Nonostante tale ancoramento antropologicamente universale, le forme dell'addestramento auto-narrativo e della connessa responsabilizzazione variano. Presso gli Ilongot, una popolazione tribale dell'entroterra filippino, ai bambini non viene attribuito un nome fino a quando non sono in grado di rispondere alle chiamate e agli ordini (cioè fino a quando non sono in nuce 'responsabili')<sup>372</sup>. Ma quel primo nome rimane raramente come nome definitivo: nel corso dell'adolescenza e della prima giovinezza altri nomi possono essere assegnati da altri soggetti, conoscenti, coetanei, o anche da sé stessi, e quale nome varrà come definitivo verrà determinato solo dall'uso di lungo periodo<sup>373</sup>. A questa identificazione sociale meno precoce e meno stringente fa riscontro un senso della responsabilità personale meno netto, più legato alle circostanze, e comunque ritardato in termini di età<sup>374</sup>. L'esistenza di un'escursione significativa nell'estensione sia della memoria autobiografica che del livello di responsabilità individuale non toglie comunque che questi due fattori siano sempre presenti e concomitanti.

La rispondenza intersoggettiva è strutturalmente all'origine della costituzione dell'identità personale, che dunque ha sin dall'inizio e intrinsecamente carattere normativo. La fonte di tale normatività (come di ogni normatività) è il giudizio altrui, prima come determinazione di un nucleo affettivo e poi come ingresso nella sfera – eminentemente pubblica – del linguaggio. La prima incarnazione di tale normatività è la richiesta di responsabilità/fiducia che spinge a dar conto delle proprie azioni passate e delle proprie intenzioni future. Apprendere un linguaggio equivale a costituirsi come un agente che formula intenzioni per ragioni obiettive nel tempo obiettivo, e al cospetto di un ideale sguardo altrui. Questa è la dimensione costitutivamente pubblica dell'io che abbiamo già esaminato e che ora si mostra come dimensione narrativa.

La forma narrativa è una forma logica straordinariamente flessibile, anzi la più flessibile delle forme logiche, quella che consente di metabolizzare razionalmente gli ordini causali e motivazionali più variegati. Di fronte ad un nesso apparente inusuale o prima facie inintelligibile il ricorso alla forma narrativa lo può rendere plausibile in una pluralità di modi, facendo riferimento a resoconti scientifici quanto a congetture fantastiche, a ragioni soggettive quanto oggettive, a cause efficienti quanto finali, a potenze note quanto

<sup>371</sup> E. Erikson, *Identity. Youth and crisis*, W. W. Norton & Company, New York – London, 1968, p. 138.

<sup>372</sup> M. Z. Rosaldo, *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*, Cambridge University Press 1980, p. 64-65.

<sup>373</sup> *Ibidem*, pp. 85-87.

<sup>374</sup> *Ibidem*, p. 68.

ignote<sup>375</sup>. La forma narrativa può essere sempre liberamente integrata, ampliata, precisata, può fare posto per qualunque combinazione caratteriale e per qualunque modifica e reindirizzamento degli eventi<sup>376</sup>, con una sola clausola: ogni passaggio dev'essere esplicitamente o implicitamente motivato partendo dallo status quo precedente. Se manca un nesso motivazionale abbiamo una mera giustapposizione, che può essere elenco, cronaca, lista di fatti, ma non più una storia. Nella forma narrativa, a partire da quella biografica o autobiografica, compaiono costitutivamente eventi esemplari, punti di svolta, e reindirizzi che conferiscono nuova consistenza agli eventi, proprio come nella narrativa di finzione ritroviamo sempre ostacoli e peripezie che poi conducono ad un riaggiustamento finale<sup>377</sup>.

Nella narrazione c'è tipicamente una tendenza alla *coerentizzazione*, tale per cui tutto ciò che viene narrato (o ricordato) tende ad avere una funzione nella storia, e sussistono aspettative di contrappasso, di correzione e riequilibrio<sup>378</sup>. Ciò si ripercuote in modo tipico nelle forme della rammemorazione autobiografica, che opera spontaneamente in modo selettivo e talvolta distortivo<sup>379</sup>. La nostra memoria di noi stessi e della nostra esistenza passata non consta, come già osservato, di una registrazione analogica di tutto ciò che abbiamo esperito: se anche fossimo in grado di acquisire memorie in questa forma fedelmente riproduttiva il loro uso sarebbe sostanzialmente impossibile, giacché per recuperare il nostro passato dovremmo sempre per così dire 'sbobinarlo' in tempo reale, rendendo l'attività di rammemorazione insostenibilmente onerosa. La *selezione* del passato autobiografico sulla scorta del suo *significato* non è un limite della memoria, ma esprime precisamente il senso della rammemorazione. La memoria autobiografica è guidata nel recupero innanzitutto dal senso *emozionale* della memoria, che si affaccia per primo alla coscienza, seguito dal suo contenuto generale (il 'tema') e poi (eventualmente) dall'episodio vero e proprio<sup>380</sup>. I dettagli di un episodio possono venire inadvertitamente ricostruiti in forma parzialmente modificata, conformandosi al loro significato per noi. Contrariamente a quanto si crede, l'idea, diffusa dalla psicanalisi, di blocchi e censure della memoria nei confronti di eventi sgraditi non sembra avere un'applicazione estensiva sul piano della memoria autobiografica: in resoconti controllati sembra emergere che gli eventi negativi sono effettivamente ricordati un po' meno spesso degli eventi positivi (24% contro 30%), ma a definire la minore richiamabilità non è tanto un'opera di rimozione quanto il fatto che gli eventi che per noi hanno senso *negativo* sono anche quelli

<sup>375</sup> J. Bruner, *Acts of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts, 1990, (pp. 49-56).

<sup>376</sup> J. Bruner, *The Culture of Education*, Harvard University Press, 1996, p. 143-144.

<sup>377</sup> J. Bruner, "The remembered Self", in U. Neisser, R. Fivush, (a cura di) *The remembering self. Construction and accuracy in the self-narrative*, Cambridge University Press, New York 1994, (pp. 49-50).

<sup>378</sup> G. Currie, J. Jureidini, "Narrative and Coherence", in *Mind & Language*, vol. 19, n° 4, September 2004, (pp. 409-427).

<sup>379</sup> D. P. McAdams, "Identity and the Life Story", in R. Fivush, C. Haden, *Autobiographical Memory*, cit., p. 196.

<sup>380</sup> M. Linton, "Ways of Searching and the Contents of Memory", in D. C. Rubin, (a cura di) *Autobiographical Memory*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 57.

che si adattano di meno all'unità narrativa che attribuiamo alle nostre azioni<sup>381</sup>. È la minore *integrabilità* dell'episodio negativo a renderlo relativamente meno rammemorabile, e ciò appare confermato dal fatto che in generale tutti gli eventi 'isolati', sconnessi, hanno minore probabilità di essere ricordati<sup>382</sup>.

Questa tendenza alla coerentizzazione e alla selettività della memoria personale pone naturalmente la questione della sua 'fedeltà' e dunque della possibilità che la propria identità, nella misura in cui dipende dalla memoria autobiografica, sia vera e non fittizia. Come abbiamo osservato, la nostra identità è solo in parte determinata dalla nostra memoria autobiografica, mentre un ruolo più fondamentale è giocato dall'identità disposizionale radicata nella nostra memoria implicita (semantica e procedurale). Questo non significa che la componente dell'identità personale legata alla memoria autobiografica sia irrilevante; al contrario, essa è cruciale per definire non tanto ciò che già attualmente siamo, quanto ciò che vogliamo essere. La memoria autobiografica è la nostra storia, storia che disegna una direzione che possiamo rinforzare, estendere, o anche mutare, e persino rigettare integralmente, ma rispetto alla quale non possiamo non prendere posizione. *Questa storia è la dimensione in cui compare ai nostri occhi il nostro senso*. Paura, angoscia, lutto possono essere domati in forma narrativa, nel momento in cui il male riceve una collocazione, una motivazione, una possibilità di redenzione<sup>383</sup>. Non basta però che una narrazione si dia: essa dev'essere *credibile*, deve rappresentare una *possibilità reale*. Come è stato osservato da Donald Spence, nel corso della terapia psicoanalitica affinché vi sia reale effetto terapeutico non è indispensabile che il recupero mnemonico del passato traumatico abbia carattere filologicamente preciso: se la ricostruzione è narrativamente plausibile, facendo spazio per i tratti problematici salienti, essa risulta terapeuticamente efficace e la sua 'fedeltà storica' diventa secondaria<sup>384</sup>.

Un resoconto narrativo del proprio passato rende in certo modo necessario a posteriori ciò che era stato vissuto come meramente possibile<sup>385</sup>, e così facendo conferisce al tempo stesso identità e senso. La narrazione conferisce identità in quanto articola e giustifica ciò che nell'identità disposizionale si presenta come implicito e indiscernibile: che certe disposizioni e facoltà si trovino in noi non dice ancora quale valore vi attribuiamo e quali priorità vi riconosciamo. Che io sia capace di sedurre, o di uccidere, o di mentire non significa che nella mia vita ci sia motivo per sedurre, uccidere o mentire. L'atto, rispetto alla sua semplice potenza, viene giustificato dalla sua collocazione in un sistema diacronico di motivazioni, cioè appunto in una storia.

La nostra azione è in certo modo libera in ogni direzione. Siamo liberi nel determinare o riprogettare il nostro futuro, e siamo liberi anche rispetto al

---

<sup>381</sup> M. Linton, op. cit., p. 59-60.

<sup>382</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>383</sup> Cfr. C. Dell Clark, "Childhood Imagination in the Face of Chronic Illness", in J. de Rivera, Th. D. Sarbin, *Believed-In Imaginings. The Narrative Construction of Reality*, American Psychological Association, Washington DC, 1998, (pp. 87-100).

<sup>384</sup> D. Spence, D., *Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*, Norton & C., New York 1982, p. 289.

<sup>385</sup> P. Ricoeur, P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 233-234.

senso di ciò che è stato, che può essere soggetto a revisione. Lo stesso evento passato può essere in un certo momento della mia vita esempio ed incentivo a perseguire una linea di condotta, e può successivamente divenire un ammonimento di fronte alla seduzione di strade sbagliate. Se da un lato il senso di un evento induce sempre una selezione della memoria e talvolta anche distorsioni della stessa, è possibile (e più frequente) procedere inversamente, tenendo fermo l'evento rammemorato e modificandone il senso.

Queste due operazioni non sono tuttavia alternative indifferenti: ciò che è stato fatto può anche essere da noi dimenticato, ma ha in linea di principio una pluralità di agganci a noi indisponibili e non negoziabili nelle esistenze altrui, e dunque *non* è liberamente accessibile a modifiche, salvo che per le componenti prive di significato per altri. Inoltre, mentre i dettagli del mio passato possono anche restare elusivi o ambigui, il loro esito, cioè la *mia collocazione presente*, non è in alcun modo negoziabile. Essere nato in un certo luogo e in un certo tempo, e soprattutto essere ora come sono, nel luogo e tempo in cui sono, mi impone di giocare con le possibilità reali che ho a disposizione. Dunque il nostro fondamentale margine di libertà nei confronti del nostro passato concerne *non* i fatti, ma il loro senso.

Le *possibilità reali* che ciascuno ha a disposizione si oppongono alle possibilità meramente logiche o alla mera immaginabilità: che qualcosa sia semplicemente concepibile senza contraddizione, o plasticamente raffigurabile nella nostra fantasia, non lo rende affatto una possibilità che possa effettivamente divenire realtà<sup>386</sup>. Le possibilità reali del nostro presente dipendono dal nostro passato, sia da quello che abbiamo personalmente deciso che da quello storico generale all'interno del quale siamo già sempre collocati. Noi siamo in ogni momento il *risultato* (non il mero effetto causale) di una storia naturale, evolutiva, sociale, tecnologica, culturale, e infine anche personale. Le possibilità reali delineate dal nostro passato non ci vincolano ad un senso in quanto non ci vincolano ad una direzione dell'agire, ma ci vincolano ad un ordinamento materiale e disposizionale che condiziona i modi in cui la nostra azione può svilupparsi. Il mio passato non mi indica cosa volere, ma una volta definito cosa voglio, ne vincola i modi di implementazione. Così la mia storia naturale non mi ha reso capace né di volare né di nuotare nelle profondità marine, ma ciò non significa che, come Leonardo, io non possa *volarlo* fare. Significa che i modi per volerlo non potranno essere quelli disponibili a un'aquila o a uno squalo. E naturalmente nuotare sott'acqua o volare secondo le modalità indirette prodotte dall'ingegno tecnologico sarà qualcosa di molto diverso rispetto a quanto immaginato immedesimandomi inizialmente in un pesce o un uccello, qualcosa che aprirà collateralmente ulteriori possibilità inaspettate. Parimenti, se sono nato schiavo posso accettare la mia sorte, o cercare la mia personale emancipazione, o magari volere tout court l'abolizione della schiavitù, ecc. Il mio punto di partenza non è negoziabile, e con ciò le mie possibilità reali sono

---

<sup>386</sup> Per una discussione più ampia della nozione di possibilità reale e del suo rapporto con le altre forme di possibilità rinviamo il lettore a A. Zhok, *Rappresentazione e realtà*, cit. p. 231-322.

circoscritte, ma al tempo stesso l'*indirizzo* della mia azione a seguire è perfettamente libera.

Giunti a questo punto è importante fissare un punto. La natura vincolata delle possibilità reali è anche ciò che dà senso alla mia azione rivolta al futuro. Il fatto che il mio passato mi consegna i vincoli presenti delle mie possibilità reali dà senso al mio tentativo di *realizzare* una certa azione, giacché ogni realizzazione produce una specifica possibilizzazione: la creazione di un spazio di possibilità per me stesso nel futuro (o per un alter ego a venire). Se, come per gli Immortali di un celebre racconto di Borges, nessuna azione presente fosse decisiva, perché, in una vita infinita, qualsiasi futuro sarebbe sempre parimenti disponibile, allora il senso stesso della nostra azione presente appassirebbe<sup>387</sup>. In un orizzonte dove il passato non vincola il futuro: "Nessuno è qualcuno, un solo uomo immortale è tutti gli uomini (...) tutti i nostri atti sono (...) indifferenti. Non esistono meriti morali o intellettuali"<sup>388</sup>.

Il riconoscimento e l'adesione alla mia posizione finita, prodotta dal (mio) passato come possibilità reali, è il presupposto per poter vivere ed agire all'altezza della realtà. Posso muovermi *contro* certi limiti e certe realtà, ma solo poggiando su altre datità, altri limiti, altre realtà: la comprensione e accettazione iniziale della linea storica cui appartengo, della mia *genealogia* e *tradizione* è conditio sine qua non per ogni azione futura feconda. Ma se da un lato la mia collocazione di agente, con le possibilità reali che gli competono, è ciò che è a prescindere da ciò che io ne pensi, il mio indirizzo futuro nell'esplore quelle possibilità richiede una comprensione del mio 'esser-risultato', del passato, e tale comprensione può avvenire nella sola forma della *narrazione*.

La narrazione è la forma più generale e comprensiva di *spiegazione* e di *comprensione*, aggirando l'opposizione ottocentesca tra spiegare (*Erklären*) e comprendere (*Verstehen*). Le spiegazioni scientifiche, di valore predittivo, rappresentano solo una classe limitata ed astratta di spiegazioni, ovvero quelle spiegazioni che possono essere brandeggiate come strumenti durevoli per fini ulteriori; ma solo la forma narrativa mette in gioco i fini stessi, determinando con ciò anche lo spazio delle spiegazioni scientifiche.

La prima e più fondamentale delle forme narrative è quella che nominiamo come *mito* e *mitologia*. Il mito è la forma in cui la coscienza umana, divenuta cosciente della propria natura perennemente derivata, tardiva e secondaria ha cercato di ricomprendere ciò da cui derivava. Ogni cosmogonia, la prima forma del mito, è un racconto che articola un passato ignoto in una forma che lo rende metabolizzabile in termini di senso, ad esempio collocando all'origine atti motivati, come una lotta (tra la luce e le tenebre, l'ordine e il caos), o come una nascita biologica (un parto, il dischiudersi di un uovo cosmico, ecc.). Ciò che va qui sottolineato, e che rappresenta un fenomeno tanto comune quanto straordinario, è che un racconto *può conferire senso*. Non ogni racconto conferisce parimenti senso e non ogni racconto conferisce il medesimo senso, ma un racconto che possa essere creduto conferisce senso trascendente.

---

<sup>387</sup> J. L. Borges, "L'immortale" in *L'aleph*, Feltrinelli, Milano, pp. 5-25.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 19.

La storia delle antiche mitologie, così come quella delle religioni, manifesta in modo perspicuo e potente come la forma assunta da un resoconto narrativo del mondo, e della nostra collocazione in esso, porti alla luce specifiche forme di senso: tragico, consolatorio, escatologico, ecc. Affinché un racconto possa conferire senso è però indispensabile che esso venga percepito come *vero* o almeno verosimile: in questo senso la forma antica del mito non deve essere intesa come una forma di ‘letteratura’, perché non ammette di essere intesa come mera finzione.

Questo passaggio alla dimensione macronarrativa del mito e della spiegazione cosmologica è solo apparentemente disgiunto dalla apparentemente più limitata questione dell’identità personale come identità narrativa, autobiografica. Per scorgerne il collegamento basta osservare come della nostra identità narrativa, biografica facciano parte di diritto, e in un ruolo eminente, anche la nostra nascita e la nostra morte, eventi che si sottraggono per essenza ad ogni dimensione esperienziale<sup>389</sup>. La nostra vita per noi stessi non coincide affatto con le nostre esperienze registrate in prima persona. Della nostra identità narrativa fanno parte quattro tratti *non negoziabili*, che sono la nostra *attualità sensibile*, la nostra *identità disposizionale*, la nostra *collocazione spaziotemporale* e il nostro *passato rammemorabile per altri*. Ad essi si aggiunge un quinto tratto, che è invece autodeterminabile, e che consta del *sensu narrativo* che estraiano interpretando il nostro passato e formulando intenzioni e aspettative rivolte al futuro. La nostra identità narrativa, proprio come la Storia nel suo senso universale, consta di un ancoramento imprescindibile nella nostra coscienza individuale presente e di una dimensione narrativa di valore intersoggettivo. Il fatto che della mia identità narrativa faccia parte indispensabile la mia nascita mostra come tra il processo autointerpretativo che mi pone come Io pubblico e il processo interpretativo che mi pone come partecipe della Storia non vi sia soluzione di continuità: la mia storia non può che leggersi sullo sfondo di una storia più comprensiva, di una storia con pretese di onnicomprensività e verità. Che tale storia massimamente comprensiva debba essere la Storia universale (*Weltgeschichte*) come la concepiamo a partire da Hegel, o che possa essere una storia differente, mitica, religiosa, filosofica, questo per il momento resta indeciso.

Tanto la mia identità narrativa che la Storia universale sono necessariamente incardinate nel mio presente, come presenza ad una coscienza. Questo ancoramento costante e necessario al mio presente vivente è spesso dissimulato. La nostra esistenza si muove prevalentemente in dimensioni di anticipazione dell’avvenire prossimo e di recupero dell’appena stato, lasciando sullo sfondo la consapevolezza di essere quell’unica coscienza per cui il presente si dà. Ma nonostante continuamente io mi collochi presso altre menti, altri eventi, altre cose, estendendomi di principio al mondo intero, sono al tempo stesso l’unico punto di vista per cui c’è un mondo (il mio mondo, l’unico mondo con cui mai avrò a che fare). In questo istante c’è questa luce, questo calore, questo odore di thè, questo rumore del vento, perché e solo finché qui ci sono io. In un certo senso questo io non è nessuno, perché non ha tratti obiettivi, ma in un

---

<sup>389</sup> P. Ricoeur, op. cit., pp. 254-257.

altro senso, disarmante, esso è tutto il mondo e tutti gli altri soggetti. Questo nucleo ontologico inderogabile che è il mio presente vivente esiste in una dimensione anonima, prepersonale, esente da passato e futuro, ignaro dell'angoscia come della speranza. Nel presente vivente possiamo distinguere una componente puramente vitale, rappresentata dall'attualità sensibile, e una componente di residuo intenzionale, rappresentata dall'identità disposizionale. Il passaggio alla consapevolezza riflessa è perdita irrevocabile dell'innocenza e al tempo stesso è scoperta di una dimensione ulteriore di senso, che abbiamo chiamato *senso trascendente*. Quando il presente vivente diviene consapevolezza riflessa esso scopre che la propria esistenza presente è già sempre *risultato* di un passato, di una storia (naturale, culturale, esperienziale). Il sapersi risultato di un passato equivale ad un sapersi dipendente e contingente, e richiede una ricomprensione della propria derivazione, cioè una storia. Qualunque storia mi ponga come risultato, in quanto tale, mitiga la mia contingenza e fornisce una direzione alla mia azione cosciente. Oltre ai vincoli interni di ciò che sono come risultato, la mia identità corrente dipende poi anche dai vincoli esterni della nostra collocazione geografica e storica, e della memoria custodita da altri. L'appartenenza ad un certo luogo fisico e una certa tradizione culturale, così come il nostro passato depositato presso altri, sono naturalmente fattori che entrano massicciamente nella costituzione dei nostri vincoli interni, tuttavia conservano una cruciale indipendenza rispetto alle nostre variazioni endogene. È l'insieme di questi quattro vincoli a determinare la nostra finità e lo spazio delle nostre possibilità reali.

Rispetto a queste datità non negoziabili (che non significa immutabili), la comprensione narrativa del passato e l'anticipazione narrativa del futuro costituiscono il piano fondamentale della libertà. Il riferimento alla narritività, a scanso di equivoci, non va inteso alla luce di categorizzazioni letterarie, come se la strutturazione narrativa dell'esperienza fosse l'esito dell'adozione di canoni letterari e modelli artistici. Questa tesi di 'narrativismo forte', che pure esiste<sup>390</sup>, immagina una sorta di antecedenza delle forme narrative rispetto al mondo narrato, tale per cui stilemi e modelli elaborati in una dimensione finzionale gratuita poi darebbero forma a intenzioni e aspettative. Questo modo di leggere l'identità narrativa è fuorviante e priva di fondamento. Esiste la forma narrativa tragica perché esiste la morte, non viceversa - per quanto la narrativa tragica non sia ovviamente la mera riproduzione di fatti biologici. La libertà narrativa ed autonarrativa non è applicazione di modelli pregressi, né creazione arbitraria, anche se i suoi gradi di libertà sono infiniti.

Quando si dice, con le semplificazioni della saggezza popolare, che "finché c'è vita, c'è speranza" si suggerisce in effetti proprio questa infinita dimensione di libertà dell'autonarrazione. Non è naturalmente la vita biologicamente intesa ad essere associabile alla speranza, che pertiene alla sola sfera mediata delle emozioni riflesse e non al vivente in generale. Ciò che è vero è che finché c'è vita mentale come capacità di ripensare e reinterpretare la pro-

---

<sup>390</sup> D. Teichert, "Narrative, Identity and the Self", in *Journal of Consciousness Studies*, 11, n. 10-11, 2004, (pp. 175-191), p. 183.

pria storia, c'è *sempre* la possibilità di formularne un nuovo sbocco, una riapertura, una 'salvezza', e con ciò di nutrire quell'emozione, la speranza. Dunque, non solo esistono in linea di principio narrazioni capaci di conferire senso trascendente, ma esse possono anche essere sempre formulate, finché c'è attività riflessiva. D'altro canto, nel momento in cui la nostra vita riflessiva fosse spenta, anche il *problema* di rintracciare un senso trascendente verrebbe meno. Da ciò si può dedurre direttamente che la disperazione, la 'malattia mortale' di Kierkegaard, non può mai essere una condizione cogente, obbligata, per la ragione.

In ogni storia è sempre possibile fare spazio per variabili nuove (scoperta, invenzione, rivelazione, emergenza), variabili che possono mutare il senso degli eventi precedenti. Ciò ha due implicazioni simmetriche. Da un lato l'implicazione negativa che il nostro senso, così come emerge in una storia, *non è mai definitivamente al sicuro*, per quanto promettenti siano state le premesse. Ma simultaneamente ciò comporta anche il lato positivo per cui il nostro senso, per quanto abiette e sconcertanti ne siano state le premesse, *non è mai definitivamente compromesso*.

Ma l'enorme spazio di gioco lasciato al conferimento di senso narrativo è e resta vincolato alla necessità primaria di essere *credibile*, cioè di poter essere esperito come *vero*, di essere *creduto*. Qui può sembrare che stiamo passando con leggerezza sopra distinzioni cruciali come quella fra fede, tradizione, e scienza, giacché quanto diciamo non fa distinzione tra le diverse forme di accesso ad una credenza. Ma la mancanza di questa distinzione qui non è accidentale. Naturalmente l'accesso ad una credenza sulla base di testimonianze autorevoli altrui, di un'osservazione empirica, di una tradizione implicita, di un'elaborazione teorica propria, di una sperimentazione, di una metodologia sorvegliata come quella delle scienze moderne, ecc. sono altrettanti modi di accesso, diversissimi, ad una credenza. Ma altrettanto naturalmente il loro esito terminale è per l'appunto una credenza, cioè l'adesione alle intenzioni e ai comportamenti derivanti dall'assumere un certo contenuto come valido. Anche per una fede è cruciale che il proprio contenuto venga percepito ed appreso come *vero*, e se così non fosse non si spiegherebbe la competizione storica tra 'verità scientifica' e 'fede' come fonti di credenza. Il 'vero' è e resta l'orizzonte inaggirabile richiesto alle storie che si vogliono latrici di senso. Ma il vero di cui parliamo non è quello definito da criteri metodologici restrittivi, bensì il vero nel suo senso più radicale e comprensivo, di cui le verità scientifiche sono solo una particolarissima istanza. Il vero è la conciliazione tra le istanze di intelligibilità e sensatezza intersoggettiva proprie di un resoconto verbale – come un buon racconto –, e le esigenze dettate dalla nostra capacità operativa nel mondo, esigenze che includono il rispetto dei fenomeni condivisi. Questa riconciliazione non è mai la mera 'correttezza locale' di un giudizio, ma può valere come verità solo nella misura in cui abbraccia idealmente il mondo, l'intera realtà. Tale riconciliazione può avvenire in forme più attente alla sintesi intersoggettiva e alla sensatezza, o più attente all'efficacia dell'azione ambientale. Schematicamente, una fede suggestiva di tenore mistico può approssimarsi al primo estremo dello spettro (preponderanza del conferimento di senso intersoggettivo), mentre un resoconto cosmologico di

matrice fiscalista potrebbe collocarsi all'estremo opposto (preponderanza dei nessi di valore operativo). In entrambi i casi l'intento è quello di fornire una verità nel senso pieno del termine, come capacità di stabilire una credenza feconda, anche se tale fecondità può essere tarata in modo radicalmente diverso. Di principio nessuna di quelle due istanze può essere integralmente sacrificata. Se si sacrifica l'efficacia nel mondo si riducono le nostre credenze ad una fantasticheria solipsistica impotente, se si sacrifica il senso intersoggettivo si riducono le credenze ad un manuale d'istruzioni su come agire, senza più alcun indirizzo su che fare.

È in questa negoziazione tra il conferimento di senso proprio di una narrazione condivisibile e l'esigenza che tale narrazione sia compatibile con l'orientamento pratico nel mondo che si gioca la partita di senso della nostra esistenza. I miti arcaici creavano un terreno narrativo dove trovava spazio e legittimità una moltitudine di agentività spontanee nel mondo (spiriti, demoni, dei, fantasmi, angeli, ecc.). Come spiegazioni quei miti fornivano un contributo esiguo alle facoltà di orientamento operativo, pragmatico, giacché l'ubiquità degli agenti spontanei rendeva ogni azione giustificabile a posteriori, ma mai propriamente anticipabile. Il processo di razionalizzazione del mito avvenuto con la nascita della razionalità filosofica ridusse drasticamente lo spazio per agentività spontanee, circoscrivendolo a uomini, animali e dei, laddove lo spazio inapparente del divino copriva l'area residua di ciò che non è spiegabile nei termini dei viventi manifesti (uomini e animali appunto). Con l'introduzione di un'ontologia a base scientifica, seguita alla svolta metodologica del XVII secolo, lo spazio per un'agentività spontanea viene in linea di principio abolito, o ammesso in una forma meramente apparente, ontologicamente delegittimata. Anche uomini e animali devono ora essere intesi, in linea di principio, come processi anticipabili, predicibili, come snodi in un'infinita concatenazione causale senza inizio e senza fine. Ha così luogo un processo di sistematica restrizione della sfera donatrice di senso, propria dell'agente-vivente, a favore di un'estensione universale di costanze reiterabili, meccanismi, cause efficienti. Questo processo riduttivo non è propriamente descrivibile come una 'razionalizzazione', giacché a rigore esso implica una drastica *restrizione dello spazio delle ragioni*. La visione del mondo del cosiddetto razionalismo scientifico moderno, incarnata nel naturalismo contemporaneo, è una visione intellettualistica a razionalità limitata, dove sono state espunte tutte le forme razionali, tutti i fenomeni intelligibili che non risultino riconducibili ad un processo causale reiterabile e di diritto manipolabile. La ragione scientifica, come illustrato in modo esemplare dalla lezione husserliana, non è un'estensione, ma una *restrizione* metodologicamente sorvegliata degli spazi della ragione. La ragione scientifica è una forma di ragione che si addestra a ignorare i fenomeni nelle loro manifestazioni primarie (fini, desideri, coscienza, riflessione, sensazioni, ecc.) sovrapponendo ad essi la richiesta che essi siano ridotti di diritto a nessi manipolabili, leggi, cause efficienti. Questo approccio, che ha trasposto scelte metodologiche in assunti ontologici, ha barattato un incremento di potere tecnico con la parallela estinzione degli spazi di senso, spazi dove la dimensione telica e l'innovazione dei possibili sono fattori indispensabili. La consapevolezza di tale tendenza – denunciata da un secolo e mezzo come 'nichilismo' –

non è però sufficiente a produrre correttivi. Questo perché le società che adottano quei paradigmi di descrizione scientifica (e conseguentemente di razionalizzazione economica) ottengono in cambio un incremento di *potere*, e questo premio è qualcosa cui è difficile, se non impossibile, rinunciare.

Lo sviluppo della razionalizzazione filosofica ha sviluppato nel tempo un modello di narrazione conferitrice di senso differente tanto dalla mitologia antica che dall'ontologia naturalistica moderna. Questo modello è ciò che oggi chiamiamo, senza specificazioni, la *Storia*. L'idea di storia come storia universale è infatti un prodotto eminentemente filosofico, ed ha un carattere radicalmente diverso dalle molteplici 'storie' che l'hanno preceduta. Narrazioni di gesta, di avventure, di episodi rimarchevoli popolano già la sfera della tradizione orale, e per molto tempo hanno nutrito le forme della leggenda e del mito, senza distinguersi chiaramente da queste ultime. Queste forme narrative esercitavano la loro funzione di conferimento di senso istituendo dinamiche ideali, modelli di comportamento, esempi, archetipi. Mentre la forma dell'azione era descritta, com'è necessario sia, come decorso temporale e perciò appunto come una storia, quelle storie non erano collocate in una temporalità obiettiva, o lo erano in modo inessenziale. Ciò non significa che prima della nascita della storia in senso moderno, un'attenzione all'ordinamento obiettivo degli eventi nella temporalità fosse assente. Genealogie nobiliari e successioni dinastiche, sono ubique già nelle tradizioni orali, nonostante i loro limiti di fedeltà e permanenza, e sono tra le prime cose a venir sottoposte a registrazione scritta da Ebrei, Egizi, Greci, Romani, ecc. L'interesse per la dimensione della generatività, che abbiamo visto giocare un ruolo cruciale nella costituzione dell'identità, è uno dei moventi più antichi e diffusi per istituire un ordinamento 'protostorico'. Un passo fondamentale in direzione dell'idea moderna di Storia si ebbe con la concezione ebraica prima e cristiana poi di un decorso temporale come luogo di manifestazione del divino, come rivelazione ed escatologia. Qui il conferimento di senso narrativo proprio dell'antica mitopoiesi si trasferiva all'interno di una temporalità obiettiva, sollevando pretese di verità in un senso già pienamente razionale: vi ritroviamo il ricorso a testimonianze, il confronto tra testimonianze diverse, il dispiegarsi di una logica, la connessione sistematica dei fatti in un tempo oggettivo. Nella cornice storico-escatologica di matrice ebraico-cristiana l'identità narrativa della persona trova una collocazione coerente, potendosi concepire come individuo, come famiglia, come generazione, laddove però la responsabilità della 'salvezza' incombe ora sul solo individuo. Mentre nel mondo mitico, ma anche nel mondo greco-romano, la storia individuale si mette in relazione diretta, quasi sovratemporale, con storie esemplari, leggende, modelli archetipi, e mira a divenire *exemplum* e modello essa stessa, nel mondo ebraico-cristiano la storia individuale è posta come legata intratemporalmente ad un inizio storico assoluto (creazione, peccato originale) e a un destino finale individuale, dipendente dai propri atti. Qui i tratti generali della Storia sono già presenti, ma con limitazioni legate all'interesse per una specifica rivelazione, in una tradizione culturale, presso un popolo.

La Storia che ritroviamo invece tratteggiata nella sua forma esemplare da Hegel è storia universale, che pretende di valere in linea di principio per ogni epoca e ogni popolo. Della proposta hegeliana si possono naturalmente

discutere e criticare molte tesi particolari, ma è la forma teorica complessiva che qui ci interessa. Possiamo estendere le nostre conoscenze, possiamo ampliare la nostra lettura della storia universale in direzione di altri popoli, prima ignoti, o di epoche precedenti, prima inesplorate, o possiamo incardinarla con continuità nella storia antropologica, e poi biologica, ed infine naturale tout court. Tutti questi sviluppi sono coerenti con l'idea di Storia universale, anche se vanno molto al di là della realizzazione hegeliana. Ma nell'idea di storia formulata da Hegel ci sono tre punti di forza insuperati: 1) l'idea di una necessaria riconciliazione tra iniziativa dell'individuo e sviluppo del gruppo, tra identità individuale e identità collettiva; 2) l'idea di un processo storico non lineare, ma dialettico; 3) l'idea di un procedere in cui ogni passaggio ha natura qualitativa e, prendendo distanza dalla situazione precedente, ne fa però tesoro (*Aufhebung*). Tutti e tre questi punti, è bene sottolinearlo, identificano momenti che abbiamo già incontrato nello sviluppo della persona, e ciò è essenziale per scorgere la continuità tra il conferimento di senso che avviene come autonarrazione – l'Io come storia - e quello che ha luogo come collocazione dell'Io nella Storia.

(1) Che l'identità della persona individuale di fronte a sé stessa sia già sempre mediata dalla relazione con l'altro (il 'riconoscimento') è un duraturo lascito della riflessione hegeliana. Ciò porta a concepire l'individuo in una forma che pur non essendo risolta nell'altro, annullata nel collettivo, può esistere come coscienza individuale dotata di senso solo in rapporto ad un'intersoggettività concreta e ideale.

(2) Il processo storico, proprio come il processo di sviluppo della persona, procede per momenti di rottura prodotti da prese di coscienza obiettivanti, prese di distanza e giudizio rispetto a ciò che si è stati o che si è fatto. L'essenza della 'dialettica' sta tutta in questo processo dove i passaggi storici non sono rappresentati dall'accumularsi lineare di virtù o vizi, conoscenze, tecniche, beni, ma da atti di reinterpretazione che prendono coscienza di sé e del proprio passato, riprogettando il futuro come correttivo/completamento del passato. Qui la sovrapposizione tra il modo di sviluppo della persona, attraverso l'interna dialettica tra Io e coscienza intima, e quello della Storia è integrale.

(3) Infine, il processo storico 'progredisce' per superamenti di quanto esperito, superamenti che conservano il vissuto creando però un terreno nuovo, incommensurabile con quello già disponibile. (Ciò non significa che tutto il vissuto si conservi: cosa può essere conservato e tramandato, e come, è questione cruciale che nella visione hegeliana non viene trattata, ma piuttosto presupposta con riferimento all'unità intertemporale dello Spirito.) La Storia è un processo di generazione del nuovo, dove ogni realizzazione è apertura di ulteriori possibilità reali. Anche questa forma dello sviluppo storico rispecchia la costituzione dell'esperienza personale, dove ogni attualizzazione è una possibilizzazione, dove ogni atto portato a compimento modifica in qualche misura il significato che si incarnava in quell'istante, portando alla luce opzioni e indirizzi che in precedenza non erano visibili.

Se per un soggetto riflettente leggere la propria esistenza in forma narrativa consente di conferirvi senso, il passaggio ad una lettura di sé come unità

d'azione all'interno della Storia ne rappresenta un compimento ideale. Tutte le condizioni per questo passaggio sono presenti già nel conferimento di senso proprio dell'identità narrativa: l'articolazione dell'agire in *unità d'azione*, la necessità del *dispiegamento intertemporale* delle unità d'azione, la loro *validità ideale per tutti e per ciascuno*, il perseguimento del *vero* come orientamento dell'azione all'altezza della realtà. La dimensione della Storia radicalizza tutte queste condizioni portandole ad un compimento ideale.

Tuttavia qui è necessario distinguere tra l'esercizio storiografico cui abbiamo assistito da Hegel ad oggi e il senso della Storia come dimensione cui affidare il proprio autoconferimento di senso. Nella Storia confluiscono la dimensione mitologico-narrativa e la spinta alla verità scientifica. Da un certo punto di vista è innegabile che ciò che chiamiamo Storia senza specifiche è (anche) un prodotto congetturale con infiniti gradi di libertà, dove viene sempre e necessariamente operata una drastica selezione e una sintesi semplificatoria. La Storia è di fatto sempre una *filosofia della storia*, dove l'unità complessiva di tutte le azioni e di tutti gli eventi è un'unità di diritto più che di fatto. Che tutti i micro- e macro-eventi di tutti i tempi confluiscono in un'unica unità d'azione perennemente in fieri non è naturalmente qualcosa che si possa dare come un mero 'fatto'. Si tratta di una ricostruzione dove, da un punto di vista schiettamente quantitativo, la netta maggioranza degli atti e degli eventi sono ignoti, e dove anche sulla minoranza di quelli noti avviene una robusta selezione guidata da un indirizzo di senso correntemente intelligibile. Inoltre, proprio come avviene nell'identità narrativa della persona, ulteriori eventi possono essere recuperati dal passato, altri eventi si succederanno nel futuro, e una pluralità di sintesi intertemporali del passato alla luce del presente può avere luogo. In questo senso la Storia ha poco da invidiare quanto a gradi di libertà al mito. Ma la Storia, diversamente da ogni mitopoiesi, deve tessere le proprie narrazioni seguendo i vincoli di dati accreditati, generati con metodologie consolidate, da fonti legittimate, e soprattutto legati a doppio filo con la vita corrente, con l'esistenza contemporanea. La formula crociana per cui "ogni storia ha il carattere di 'storia contemporanea'"<sup>391</sup> è un'estremizzazione in quanto Croce la fa dipendere dai bisogni pratici del presente, tuttavia, in un senso leggermente diverso, è fondamentale che il più importante dei vincoli nella costruzione delle letture storiche sia fornito dal presente. Mentre qualunque evento passato può venire marginalizzato, in ogni nostra interpretazione, ogni resoconto storico-universale comprensivo *deve* essere in grado di dar ragione, in ultima istanza, del presente che stiamo vivendo. Il presente è l'unico 'evento' non negoziabile della storia universale.

La Storia vuole essere il *mito vero*, il racconto donatore di senso del dispiegarsi temporale oggettivo di atti ed eventi. Ma, come Hegel insegna, il Vero non è più semplicemente rispecchiamento fedele della realtà, ma è un *determinante* della Realtà. Questo è quanto possiamo leggere nella celebre

---

<sup>391</sup> B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966, p. 11.

espressione hegeliana per cui “Il Vero è l’Intero”, laddove “l’Intero è solo l’essere che si compie attraverso il suo sviluppo”<sup>392</sup>. L’essere che si compie mediante il suo sviluppo, l’essere che si dà sempre come risultato, è la realtà come storia. La verità è tale nella sua condizione ideale (telica) di coincidenza con la realtà, dove tale coincidenza è sintesi dialettica in fieri, non mero ‘adeguamento delle parole ai fatti’. *La verità è dunque ciò che, comprendendo ciò che è ed è stato, vi conferisce senso, orientando l’azione futura in modo da porla all’altezza della realtà*. Hegel definisce la dimensione ideale della verità come ciò che è in grado di cogliere l’essere nel suo senso più rigoroso, cioè l’Assoluto. Questa determinazione ideale è tuttavia cospicuamente vuota di contenuto: niente o quasi è detto circa quali comportamenti, quali abiti, quali disposizioni possono essere all’altezza di questa ‘finalità’ indicata.

Qui incontriamo anche i principali limiti della concettualizzazione hegeliana della Storia. In primo luogo per essere all’altezza della sua ambizione di verità narrativa compiuta, la storia hegeliana non è sufficientemente universale, perché è *storia umana*, lasciando la natura in una dimensione esterna ed estranea alla storicità. Una visione del genere è comprensibile in una visione di idealismo soggettivo dove non c’è alcuna reale alterità rispetto alla coscienza, ma, come abbiamo argomentato altrove<sup>393</sup>, non ci sono argomenti a favore di una coscienza disincarnata e dunque non ci sono neppure argomenti che possano sostenere una priorità e separatezza della coscienza rispetto all’essere. Se la coscienza è già sempre un momento secondo, che si rivolge ad una non-coscienza (come il “non-Io” di Fichte) esperita come ad essa antecedente, allora una storia universale per essere davvero tale deve fare spazio ad una *storia naturale* e una *cosmologia*.

Inoltre la storia viene intesa da Hegel come andamento teleologico destinato ad un compimento, senza che per questa tesi possano essere esibite ragioni, né sia mostrato come potrebbe essere concepibile una tale ‘fine della storia’. Che in una storia ci possano, ed anzi debbano, essere finalità è fattore costitutivo della struttura narrativa stessa, dove ogni storia è un’unità d’azione con una fine che ne stabilisce il senso, ponendosi come *terminus ad quem* della vicenda. Ma la natura di ogni conclusione narrativa è sempre necessariamente quella di presentarsi, implicitamente o esplicitamente, come una *riapertura* a possibilità successive. Lo è esplicitamente di fronte a chiuse felici, come il fiabesco “e tutti vissero felici e contenti”, in cui la fine, che è anche il fine della narrazione, rilancia una prosecuzione indefinita, su di un piano superiore e risolutivo rispetto alle condizioni dispiegate durante il racconto. Lo è però anche implicitamente nei finali tragici, come il rogo del Walhalla del *Crepuscolo degli dei*, dove la morte dell’eroe, e poi degli dei e del mondo tutto, lascia la coscienza, quella coscienza che rimane a contemplare la fine, in implicita attesa di una nuova possibilità (e questo era di fatto il senso palinogenetico del *Ragnarök* norreno).

---

<sup>392</sup> “Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.” (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, p. 24.)

<sup>393</sup> A. Zhok, *Libertà e natura*, pp. 118-124.

La Storia, nella misura in cui vuole essere vera e dunque all'altezza della realtà, deve ammettere l'inderogabilità della contingenza, l'impossibilità di una consolazione definitiva, di una promessa garantita, di una rassicurazione ultima (si potrebbe mostrare come ciò valga anche per una prospettiva teistica). Al tempo stesso deve garantire l'inesauribilità delle possibilizzazioni, cioè la perenne possibilità di nuove possibilità. In questo senso la storia è anche, come recita una famosa espressione idealistica, "storia della libertà", in quanto si presenta – a maggior ragione se la concepiamo come storia naturale – come "viaggio esplorativo dell'essere in sé stesso"<sup>394</sup>. Come ciò possa o debba essere interpretato nei termini del nostro conferimento di senso alla nostra esistenza non è qui però ancora determinato.

### 3.3. Identità della persona e senso dell'esistenza

Giunti a questo punto siamo in grado di tirare le fila del percorso svolto, evidenziandone i punti qualificanti, le implicazioni principali e le possibilità così aperte.

#### 3.3.1. Il senso immanente dell'azione e il suo radicamento corporeo

Nella prima sezione del testo, dove abbiamo esaminato l'ontogenesi dell'identità personale, è emerso che il radicamento corporeo della persona non può essere concepito come contingente. Le basi prepersonali della nostra identità stanno innanzitutto nella nostra capacità di automovimento e nella 'presa di posizione' nei confronti degli eventi del mondo, che vengono preferiti o rigettati su base sensibile. La nostra stessa facoltà immaginativa è intrinsecamente tributaria alla sfera sensibile. Qui, sul piano biologico, si dispiega la prima forma di orientamento nel mondo come indirizzamento secondo il piacere e il dolore, come strutturazione di salienze percettive e come ordinamento temporale (e 'ritmico') immediato. Abbiamo nominato questo primo orientamento '*senso immanente*', e ne abbiamo osservato la disgregazione nella soggettività schizofrenica, dove venivano meno simultaneamente il senso della realtà, l'unità del Sé e del pensiero, l'equilibrio nel valutare le probabilità, gli automatismi degli abiti sensomotori, il coordinamento intertemporale dell'azione immanente, e l'ordine delle salienze (tutto-parti, oggetto-sfondo).

La nostra prima strutturazione identitaria avviene nella forma di costituzione di abiti sensomotori, che si formano in correlazione necessaria con il nostro ambiente. Gli abiti sensomotori hanno dentro di sé solo parte dell'informazione che li definisce per quello che sono, lasciando una parte complementare essenziale all'ambiente cui si relazionano. Così come il nostro DNA non è sufficiente a costruirci come gli organismi che siamo, avendo bisogno di applicarsi ad un ambiente materiale complementare, similmente il nostro corpo

---

<sup>394</sup> Cfr. A. Zhok, *Libertà e natura*, cit., p. 212sg.

apprende le disposizioni che lo identificano solo in correlazione con un ambiente naturale e sociale specifico. Ciò significa che l'identità corporea primaria e il senso immanente si sviluppano necessariamente e solo in una correlazione con l'ambiente, in una dimensione di equilibrio 'ecologico'.

Con la costituzione dello schema corporeo la nostra storia esperienziale confluisce nella nostra identità disposizionale prepersonale. Il radicamento corporeo e ambientale della persona ne definisce in modo irrevocabile la contingenza, l'esposizione inevitabile alle possibilità della distruzione e della morte, e al tempo stesso ne indica l'incardinamento nella dimensione naturale del mondo-ambiente e in quella proto-storica del mutamento su base esperienziale.

L'azione in quanto azione ha natura intrinsecamente telica, e la dimensione del senso, sia immanente che trascendente, non può esprimersi se non 'in vista di', cioè in una dimensione telica (non teleologica). La telicità è un carattere del vivente che precede persino la coscienza fenomenica, esprimendosi nelle intenzioni motorie che caratterizzano l'arco intenzionale. L'agire non dev'essere concepito come un effetto che scaturisce da un soggetto agente, visto come causa. L'agentività è piuttosto una dimensione ontologica cui partecipano i viventi in quanto tali. Con l'emergere della coscienza fenomenica la telicità si esprime nelle forme che caratterizzano il senso immanente: come intenzioni prossimali, orientamenti sensibili, preferenze e repulsioni. Ad ogni livello l'azione si presenta articolata in unità d'azione, in andamenti che hanno un'apertura ed una chiusura, in cicli di tensione e appagamento. L'agire, i suoi 'ritmi' e le sue articolazioni temporali sono dimensioni ontologiche emergenti che portano alla luce la storicità primaria, l'ordinamento delle *res gestae*. In quanto dimensione ontologica di natura telica l'agentività genera perennemente orizzonti di possibilità precedentemente impensati.

La dimensione del senso immanente si presenta come un presupposto per la costituzione del senso trascendente e perciò anche per la strutturazione dei contenuti riflessi, delle conoscenze, delle teorie, delle inferenze causali, delle congetture scientifiche, delle inclinazioni assiologiche, delle preferenze e propensioni che caratterizzeranno la persona una volta costituita. Questo ordine di fondazione del senso ha un'implicazione etica importante, un'implicazione che potremmo chiamare 'ecologica' o forse anche 'conservatrice'. La nostra esistenza, con la sua natura essenzialmente 'seconda', 'posta', di 'risultato', non è mai nella posizione, né cognitiva, né operativa per dominare ciò che è. Possiamo ricostruire resoconti sempre più convincenti del nostro passato, e possiamo costruire teorie sempre meglio corroborate del funzionamento del mondo, dei viventi, della mente umana. In ogni caso ciascuna di queste conoscenze o aspiranti tali non potrà che tentare di apprendere, e manipolare, qualcosa che non può *mai* governare con certezza, né conoscere con completezza. Ciò è dovuto alla natura stessa di ogni nostra conoscenza della realtà (empirica), la quale ha sempre a che fare con basi esperienziali limitate da cui estrapolare, per prove ed errori, possibili principi, principi che potremmo sempre per definizione dover modificare all'ampliarsi della nostra base esperienziale. La nostra conoscenza del mondo non è mai deduttiva, ma si affida alle costanze che siamo stati in grado di rilevare. Dunque nessuna conoscenza e

nessuna progettazione tecnologica sono nelle condizioni di fornire interventi migliorativi del sistema di relazioni in cui esistiamo e che incarniamo (funzionamento organico, biologico, ecologico). Qualunque cura noi escogitiamo, anche la più tecnologicamente raffinata ed ingegnosa, è sempre solo un modo per invitare il nostro organismo a ripristinare da sé il proprio equilibrio interno e quello con l'ambiente circostante. Questa non è una nota di demerito verso medicina o biotecnologia, ma è la semplice constatazione di un ordinamento fondamentale per cui il sapere è un aiuto all'esistenza, mai un surrogato di essa.

Ciò implica che ciò che siamo, il modo in cui funzioniamo ed esistiamo, ha sempre di diritto le migliori ragioni concepibili a propria giustificazione. Tali ragioni sono per noi di principio opache, nel migliore dei casi approssimabili a posteriori e per finalità particolari. Ciò significa che il nostro equilibrio organico e ambientale, quell'equilibrio che ci appare come fondamento corporeo del nostro senso immanente, è per noi normativo. Esso ha le migliori ragioni per essere come è, per il fatto stesso di esistere nella forma in cui ora esiste. Questo non significa che tutto ciò che è 'per natura' sia necessariamente da considerare intoccabile. Noi, come parte della natura, sulla scorta di ciò che già siamo e cui tendiamo, possiamo correggere ciò che appare deforme, disfunzionale, malato, erroneo. Interventi terapeutici e correttivi su organismi o ecosistemi sono giustificabili nella misura in cui cosa sia per noi male e bene, disfunzionalità o funzionalità, malattia o salute è già inscritto nella forma che siamo. Ciò cui *non* possiamo legittimamente mai ambire sono modifiche guidate dall'immaginazione di forme ideali putative. I margini razionali dei nostri interventi sull'equilibrio naturale ed organico sono quelli di una migliore implementazione delle funzioni e dei funzionamenti che già esistono, mai dell'invenzione gratuita, del caos creativo, o dell'escogitazione a tavolino di forme naturali ideali.

### 3.3.2. Il senso dell'azione come retaggio e come dono

La coscienza personale è già sempre coscienza intersoggettiva. L'intersoggettività è un'entelechia del soggetto umano, che se non viene esposto a qualificate relazioni intersoggettive non sviluppa facoltà e caratteristiche cui pure è predisposto. L'unità della persona emerge sulla scorta del nucleo affettivo primario che stabilizza la persona in fieri nei suoi rapporti agli altri e al mondo, rendendola esplorativa, capace di iniziativa e di porsi come riconoscatore paritetico (*alter ego*) per altre persone. In seconda istanza l'unità della persona emerge, sulla scorta delle funzioni imitative e poi del linguaggio, come duplicità interiore, come dialettica tra Io pubblico e coscienza intima. Su questo secondo piano, e solo su di esso, compare il senso trascendente e i suoi problemi specifici, ovvero i problemi fondamentali di ogni etica, a partire dal tema del senso della propria azione mediata, di progetti, aspettative, speranze. Per quanto la persona individuale non sia riducibile alle condizioni che la fanno emergere, la dimensione intersoggettiva, anzi specificamente interpersonale, rimane cruciale nella fisiologia del conferimento di senso. Persino soggetti

egoisti, manipolatori o privi di empatia definiscono il proprio senso trascendente in relazione ad una comunità ideale di riconoscitori. Vanità, orgoglio, onore, vergogna, gloria e amore sono e rimangono i più potenti tra i moventi nell'ambito del senso trascendente, ed essi dipendono tutti dalla sfera del riconoscimento interpersonale.

L'identità della persona si delinea come un'identità non meramente empirico-fattuale, ma valoriale e normativa. Noi siamo ciò che siamo come portato del nostro passato, naturale ed esperienziale (identità disposizionale), ma lo siamo soprattutto come *volontà* di essere la sintesi delle nostre unità d'azione: noi vogliamo *esistere e continuare ad esistere come persona*, come riferimento di rimproveri e lodi, di responsabilità e iniziative. Questa volontà è fondata normativamente nella dimensione del riconoscimento interpersonale: noi introiettiamo un'*interpersonalità ideale* e assumiamo che gli altri incarnino le caratteristiche di tale interpersonalità ideale. Queste sono le qualità che consentono la riproduzione sociale (biologica e culturale) di una forma di vita.

Gli squilibri e le discrasie che ostacolano la riproduzione sociale, impedendo il mutuo riconoscimento, si configurano o come colpa morale (quando se ne assume la dipendenza dalla volontà) o come patologia (quando si assume che l'agente ne sia latore involontario). Il soggetto psicopatologico è un soggetto a libertà dimidiata o assente: esso non è in grado di agire governando le proprie pulsioni e subordinandole ad una valutazione comparativa alla luce degli interessi complessivi dell'Io. Nel soggetto psicopatologico l'ultima istanza decisionale non è l'Io ma una o più compulsioni interne all'Io.

Le condizioni che definiscono la normalità spirituale, e con ciò l'autonomia del soggetto morale, sono quelle che consentono di esistere come alter ego, di concepirsi come agenti in un orizzonte di riconoscimento intersoggettivo e di perdurante validità per tutti e per ciascuno. Non è accidentale che l'istanza di *reciprocità* (la 'regola aurea') sia presente sostanzialmente in ogni insegnamento morale sin dall'antichità: la normalità richiesta al soggetto morale consta della facoltà di principio di immedesimarsi in altri soggetti morali. Questa dimensione di validità interpersonale del mondo e degli atti è l'atmosfera in cui il senso trascendente può rigenerarsi e prosperare.

Con l'accesso alla sfera riflessa l'azione si struttura in intenzioni mediate, dunque in piani e progetti, dove le unità d'azione si articolano in ordinamenti endoinclusi, cioè 'annidati gli uni dentro agli altri', come 'scatole cinesi', in modo che il compimento di un'unità d'azione corrente viene letta come contributo ad un'unità d'azione di estensione maggiore: atti, progetti, piani, la propria vita, la Storia. Che cosa sia un'azione non è determinato dalla semplice dimensione sensomotoria, ma esige un riferimento al *significato* dell'azione, al suo orizzonte di implicazioni. Tale orizzonte dipende sì dall'intenzione con cui l'azione è fatta, ma solo nella misura in cui l'intenzione *viene intesa*, da altri e anche retrospettivamente dall'agente stesso. La possibilità di ascrivere responsabilità, lodi e rimproveri, ad un'azione dipende certo anche dall'intenzione che l'ha mossa e dalla plausibile capacità dell'agente di conoscerne le conseguenze. Tuttavia ogni azione è sempre determinata in modo incompleto rispetto agli effetti che è in grado di portare alla luce. La possibilità

di effetti preterintenzionali dell'azione è ubiqua. A questo grado di libertà involontaria (caso) fa da contrappeso la perenne possibilità di correzione a posteriori, la libertà come razionalizzazione, reinterpretazione e riprogettazione delle azioni. Il senso di ciascuna azione, maggiore o minore, appare dunque come un processo vivente, in fieri, in cui il futuro dipende dal passato (come intenzioni e cause), ma anche il passato dipende dal futuro (come significato); e tutto ciò si spiega in una sfera di intelligibilità interpersonale.

Lo stesso processo che ci rende persone individuali, ci rende anche nodi di una comunità ideale. Ogni azione in quanto personale, in quanto espressa nella sfera del senso trascendente, viene per così dire espropriata alla nascita, venendo consegnata ad effetti materiali ed atti interpretativi che possiamo sperare di indirizzare, ma che non controlliamo mai. Ogni nostra azione, ogni realizzazione è un dono non richiesto, un'eredità onerosa che non possiamo che affidare ad altri. La forma della partecipazione alla dimensione interpersonale non è, se non marginalmente, quella del lascito tematico, quella dell'eredità volontaria di noi stessi o di partes-pro-toto di noi stessi (opere). La sfera interpersonale è un continuum interattivo in cui ogni gesto, ogni sorriso, ogni avversione, ogni conflitto, ogni parola si ripercuote sulle esistenze altrui contribuendo a darvi forma. C'è un senso profondo e rigoroso in cui "Io sono tutti gli altri". Io sono e resto radicalmente separato da ciascun singolo altro, salvo che nella misura in cui anche l'altro è "tutti gli altri". Nella misura in cui l'altro è una persona, esso è anche idealmente ogni altra persona, in senso distributivo, individuale, non come anonima collettività. Ogni persona si individua come una particolare storia intelligibile sullo sfondo della Storia universale. Ogni persona, quanto più compiutamente è persona, tanto più è erede, custode, messo, portavoce e giudice di ogni altra persona.

### 3.3.3. L'aporia dell'esistenza e il valore dell'identità

Non esiste in senso stretto alcun problema del senso della *vita*. La vita come ordinamento biologico prepersonale non pone alcun problema di senso perché nella vita è già sempre necessariamente disponibile il senso immanente, con le sue forme specifiche. Nella vita biologica ci può essere solo un problema di maggiore o minore appagamento, maggiore o minore sofferenza, ma la vita in quanto tale non rappresenta alcun problema per il vivente prepersonale: essa si dispiega in un'atmosfera densa, dove non ci sono vuoti di senso e dove problemi e soluzioni si presentano come immediati riorientamenti senzienti.

Tutto cambia quando ci troviamo sul piano della vita della persona, cioè dell'*esistenza*. L'esistenza è la vita come unità d'azione autocosciente e il senso che fa per essa problema è il senso trascendente. Il problema del senso dell'esistenza viene generato nel momento in cui la nostra azione, i nostri progetti e le nostre intenzioni mediate esigono di *porre un fine* per essere motivati. Sul piano prepersonale, immanente, la finalità è telicità non tematica che non ha bisogno di anticipare alcun fine obiettivo per motivare. Sul piano personale invece il fine prefigurato è motivante in grazia del suo contenuto rappresentativo, che non è già immediatamente efficace. Il fine mediato, trascendente è un

motivatore potente, capace di imporsi anche sui più coinvolgenti tra i moventi sensibili in atto, ma esso non è mai strettamente vincolante: nel momento in cui il fine mi si presenta come un oggetto intenzionale, esso è qualcosa di distinto e distante da me, qualcosa che posso rigettare o modificare.

Per esercitare il suo potere motivante un fine deve essere soppesato come *significato*. Ma qui avviene una sorta di corto circuito. Un significato, infatti, non è mai uno stato di cose finito: esso ha il significato che ha sulla scorta delle implicazioni che siamo inclini a trarne, dei suoi sviluppi presagiti. Il significato si presenta dunque come rinvio ad ulteriori implicazioni. Tale natura di rimando indefinito entra in conflitto con la pulsione verso il *compimento*, propria della natura telica dell'azione. Si crea cioè una tensione interna, dovuta all'impossibilità di concepire il significato cui si mira come conclusione ultima. Un fine deve essere rappresentato come un compimento, ma al tempo stesso non può mai essere tale fino in fondo (non se concepiamo il compimento come stato di cose ultimo). Questa tensione strutturale tra l'intenzione di compimento nell'azione e l'intenzione rivolta al senso infinito dell'agire genera la tipica, insolubile condizione immortalata da Hegel nella figura della 'coscienza infelice', che ricerca necessariamente, dolorosamente e invano l'infinito nel finito.

La condizione aporetica del senso dell'esistenza consiste perciò nella fragilità dell'equilibrio tra due istanze, entrambe potenzialmente annichilenti: la fine e il rinvio, la conclusione senza futuro e l'inconcludenza di un perenne rimando futuro. Ogni stato di cose terminale è una gabbia angosciante, che non trae reale beneficio dall'essere dipinta come gabbia dorata. La fine senza riapertura, la conclusione senza futuro, è semplicemente un'altra espressione per la *morte* in tutte le sue forme: individuali, collettive, universali. La morte è cesura del senso trascendente perché gli sottrae una dimensione indispensabile, cioè la sfera significante delle implicazioni aperte, delle possibilità a venire. Ogni significato è tale in quanto snodo delle sue implicazioni possibili, e una cosa o situazione priva di implicazioni possibili (perché nulla vi può seguire) è letteralmente priva di significato. Ma anche il mero *succedersi senza fine, senza compimento*, si presenta come un vuoto inconcludente, come alienazione e dispersione che sterilizza ogni conferimento di senso. Se la morte è lo spegnimento della coscienza, e dunque anche di aspettative e finalità, un'eternità priva di fini, priva di complimenti, priva di una storia, manifesta il perdurare di una coscienza senza aspettative né finalità: per il senso trascendente ciò configura un deserto non meno angosciante della fine senza remissione. L'eternità che non abbia la forma della vita, della storia, di un accadere irriducibile, decisivo ed irrevocabile è la semplice eternità vuota dell'infinita variazione, di un'irrilevante perenne posposizione.

Questi due estremi di scacco del senso trascendente possono far apparire la condizione della vita autocosciente, dell'esistenza, come serrata in un dilemma tragico, tale da indurre a considerare l'esistenza stessa come una dimensione 'dannata' e ad aspirare a un ritiro da essa verso la dimensione semplice del senso immanente, prepersonale. Quest'ultimo è un motivo ricorrente nelle riflessioni etiche, filosofiche come religiose. Troviamo così l'idea della consapevolezza di sé come *rottura dell'innocenza*, o quella della 'conoscenza

del bene e del male' come *peccato*, o quella di una frattura nell'essere dovuta all'*individuazione autocosciente*, che perciò bramerebbe di essere ricondotta all'indistinzione originaria. Naturalmente l'abdicazione alla dimensione del senso trascendente in favore del solo senso immanente è una possibilità sempre disponibile, di cui possono essere rappresentazioni, diverse ma similmente motivate, tanto l'aspirazione al Nirvana, che l'edonismo classico o la ricerca di paradisi artificiali per via psicotropa. È importante constatare come non vi sia alcun modo di *confutare* questo indirizzo etico con un ragionamento perché qualunque ragionamento morale funziona solo nella sfera del senso trascendente, presupponendo il valore delle deliberazioni dell'io e dell'accordo interpersonale. Rifiutare il senso trascendente implica rifiutare la presa di ogni ragionamento morale. Peraltro, quando siamo chiamati a scelte etiche, quali che siano, noi siamo già sempre nella sfera degli atti della persona, e dunque possiamo consapevolmente scegliere solo se ritrarci dalla dimensione in cui siamo o rilanciarla. Si tratta qui di una scelta pura, non ulteriormente motivabile, che può generare una vera e propria cesura antropologica.

Tuttavia gli estremi del senso trascendente segnalati sopra non delineano necessariamente un dilemma tragico, ma consentono di intravedere una via dotata di senso, una via stretta e fragile, ma percorribile. Tra la fine e il rinvio, tra l'arresto terminale della concatenazione del significato e l'inconcludenza di un vuoto succedersi di stati di coscienza senza scopo c'è uno spazio logico disponibile. Tra concepire il fine come chiusura e concepirlo come rinvio esiste lo spazio per concepirlo come abito. Non come abito privato, giacché ci muoviamo nell'atmosfera della validità intersoggettiva, e non come mera routine, bensì come *abito collettivo* (interpersonale), cioè come *forma di vita*, dunque come una condizione in cui non si prospetta alcuna 'fine della storia', bensì una *forma differente della storia*, una piattaforma erede di un passato condensatosi in abiti indefinitamente iterabili, capace di sviluppo in ulteriori possibilizzazioni e dove vige un'armonia del mutuo riconoscimento. Ciò non rappresenta ancora un progetto etico positivo. L'idea del *télos* come 'forma di vita superiore' o 'forma superiore della storia' non rappresenta nient'altro che le condizioni generali del conferimento di senso all'azione poste in forma esemplare, idealizzata, 'utopica'.

Entro questa cornice di conferimento del senso trascendente possiamo presagire forme superiori di vita storica in grado di abbracciare la finitezza dell'agire, di far tesoro del passato, aprire sempre un futuro, dispiegarsi nell'atmosfera del riconoscimento interpersonale.

Per ogni agente personale azioni devono giungere a compimento, e ciò può avvenire solo *assumendo su di noi* l'identità di ciò che siamo, dunque la nostra posizione, limitatezza, eredità, lo spazio di possibilità a nostra disposizione. Naturalmente può accadere che la nostra posizione storica ed eredità, le possibilità a nostra disposizione, siano misere, persino insostenibili, e ciò può indurci ad una forma di fuga: fuga mentale in una forma di derealizzazione, in un paradiso artificiale o nella follia, oppure anche fuga reale, come ricerca di un altrove purchessia. Queste forme di fuga possono talvolta essere l'unica reazione vitale ancora disponibile, ma configurano sempre forme di esistenza

fallita, intrinsecamente inautentica in quanto sottratta alla positività di possibilità reali.

Determinarsi alla finità cui siamo consegnati percorrendone le possibilità reali è la preconditione per ‘realizzare qualcosa’, e per ‘diventare qualcuno’. Chi non voglia, o non possa, determinarsi conduce un’esistenza nella sfera delle sole possibilità virtuali, come mero rinvio, o distrazione, o appagamento fantastico.

Il passato dev’essere ereditato come memoria e come comprensione. Per la memoria il vissuto passato è sempre soffuso di una significatività, di un’emblematicità, che il presente in atto non può mai compiutamente possedere. Il puro presente in atto è in certo modo sempre parzialmente inappagante, è sentimentalmente povero, emozionalmente profondo solo nella misura in cui diviene già in qualche misura un presente passato, un presente riflesso. Solo il raddoppiamento riflessivo dell’esperienza ne libera appieno i contenuti. Nel presente il raddoppiamento riflessivo dell’esperienza, il ‘commento sulla vita’, è disponibile in forme che spesso rendono l’azione goffa e inefficace, distaccando la coscienza dall’adesione piena all’agire immanente. Questo è ciò che evocava Thomas Mann mettendo in opposizione, nei suoi termini, ‘arte’ e ‘vita’: mentre viviamo, mentre la nostra azione si dispiega, non possiamo apprezzare pienamente il significato di ciò che viviamo, che invece emerge nella rappresentazione riflessa, dunque nella memoria o nell’elaborazione artistica. L’azione presente non può non pre-occuparsi dell’a-venire, e tale preoccupazione, con l’incertezza che la contraddistingue, occulta in parte il senso dell’azione in fieri, senso che ci si manifesterà solo ad unità d’azione compiuta. E tuttavia, se la nostra forma di vita storica ci rende intelligibile la cornice narrativa della nostra azione, se riusciamo a leggere la nostra azione all’insegna di qualcosa come un percorso ideale, un senso autonomamente dispiegantesi, un *destino*, allora anche nell’esecuzione dell’azione corrente siamo in grado di percepirne appieno il significato, di percepirne la giustificazione. Se, o in che misura, o sotto quali condizioni, una storia che aspiri al vero e faccia posto per la libertà possa profilarsi come tale narrazione destinale è questione fondamentale, ma che non può essere trattata in queste pagine.

In conclusione dobbiamo ritornare alla posizione e al ruolo della persona. Come abbiamo visto la persona, come processo di dialettica intertemporale tra Io pubblico e coscienza intima, emerge ed esiste sempre come polo di una rete di relazioni interpersonali. Non c’è nulla di paradossale in questo riferimento apparentemente circolare della natura della persona all’interpersonalità. La persona è ciò per cui si pone il problema di un senso trascendente dell’azione e per cui ha senso porsi le questioni del giusto e dello sbagliato, del morale e dell’immorale. L’atmosfera in cui l’azione personale può risultare dotata di senso è *definita* dal riconoscimento interpersonale *di diritto*, ed è *rinforzata* dal riconoscimento interpersonale *di fatto*. Di diritto, la nostra azione legge sé stessa già sempre alla luce di un orizzonte di validità interpersonale, orizzonte che per così dire abita la nostra autocoscienza dal momento in cui siamo diventati partecipi di un linguaggio, cioè da quando siamo diventati persone. Di fatto, la nostra indipendenza dall’impatto del giudizio altrui non è mai

totale, neppure per le personalità più consolidate ed autorevoli. Perciò, la persona esiste e vive in una condizione apparentemente paradossale: essa è soggetto ultimo dell'azione, decisore irriducibile, e per questa ragione è anche oggetto del riconoscimento altrui; ma al tempo stesso, la persona non esiste e vive se non in una condizione di intrinseca e ineludibile dipendenza dallo sguardo altrui (cioè di un'altra persona). La persona viene al mondo come tale solo tra persone e in una tradizione culturale personale. Questo sarebbe paradossale solo se indicassimo nella sfera interpersonale la 'causa prima' della personalità, giacché si aprirebbe un ovvio regresso all'infinito. Ma il problema genealogico o filogenetico dell'emergere di una dimensione personale è qui irrilevante. Il punto è che la dimensione del senso trascendente ed il connesso problema del senso dell'esistenza vengono alla luce solo nel momento in cui esiste la *forma di vita personale*, dove il rimando di ogni persona individuale ad una rete interpersonale è tratto costitutivo. Prima che essa venga alla luce, nella dimensione prepersonale dell'animale o dell'infante, né problemi né soluzioni del senso dell'esistenza compaiono. La forma di vita personale si presenta come peculiare configurazione di dipendenza indipendente, di irriducibile individualità che è anche eteronomia assiologica. La persona individuale è l'agente della storia, è ciò che si presenta come modello, esempio, protagonista, è l'eroe positivo o negativo che prendiamo in considerazione come punto di vista per interpretare gli atti e le intenzioni che si dispiegano. Non vi è società, collettività o comunità in cui sia il gruppo come tale ad agire. In questo senso la dimensione della persona come agente individuale non può mai essere dissolta in un'indistinzione collettiva, e se e quando ciò accade, viene meno un punto di vista indispensabile per il riconoscimento personale, per la responsabilizzazione, per la motivazione e il conferimento di senso. E tuttavia la persona individuale si illude gravemente se ritiene che tale irriducibilità possa farne un *solus ipse* assiologico: anche l'*Übermensch* nietzscheano, forgiatore di nuovi valori, deve forgiare qualcosa che sia intelligibile ed apprezzabile da un'interpersonalità ideale, da alter ego qualificati, pena lo scadimento in una patetica irrilevanza o in una dolorosa follia.

Questo delicato, ma necessario equilibrio tra condizioni di senso, tra necessità del compimento finalizzato dell'atto e riapertura di possibilità, tra ricomprensione del passato e progetto del futuro, tra responsabilità personale e riconoscimento interpersonale, fornisce la cornice del senso trascendente all'interno della quale ogni riflessione etica deve muoversi. Ogni senso trascendente si può sviluppare solo in uno specifico rapporto ascendente (ontogenetico) e discendente (esistenziale) con il senso immanente, con la sfera della sensibilità e della costituzione di abiti intertemporali. Ogni etica - anche le etiche che rivendicano soluzioni individualistiche ed egoistiche - può esistere solo sullo sfondo della relazione originaria tra individualità personale e riconoscimento interpersonale. Il giusto e l'ingiusto hanno significato solo in un terreno dove ha priorità il giudizio di un'interpersonalità ideale. L'etica come teoria rivolta alla guida dell'azione presuppone l'identità della persona come decisore e come ricercatore di senso. Ogni problema di valore (ciò che è bene fare) e ogni appello normativo (ciò che è doveroso o giusto fare) si possono

profilare solo sullo sfondo di un indirizzo di senso trascendente, personale ed interpersonale.

C'è un lato da cui l'esistenza è irrevocabilmente individuale, e dunque anche irrevocabilmente tragica. In quanto individuo contingente, incarnato e dunque necessariamente mortale, la fine di ciò che siamo è già sempre inscritta nell'esistenza che viviamo. La portata del tragico è definita qui da ciò che va irrimediabilmente perduto con la nostra fine di individui. Tuttavia ciò che determina l'unicità della persona, la sua 'eccellenza', e con ciò anche l'irripetibile finitezza della persona, non pertiene a nessun attributo o qualità individuale. Ciascuna delle nostre facoltà organiche e mentali, ciascuno dei nostri contenuti culturali, ciascuna delle nostre idee, dei nostri progetti, delle nostre speranze e aspirazioni, ciascuno dei nostri godimenti e sentimenti può essere in linea di principio reistanziano in altre esistenze. Ciò è ovvio per tratti genetici o ideali, entrambi per definizione replicabili, ma vale anche per sensazioni eminentemente private e non condivisibili, come ad esempio un dolore: per quanto il mio dolore sia per definizione solo mio, altri possono vivere lo stesso dolore. Possiamo disquisire intorno ai criteri di identità dei vissuti e chiederci se ciò che è vissuto da un altro sia davvero proprio 'lo stesso' o non magari 'un po' diverso'. Ma ciò vale per ogni vissuto, inclusi quelli di tutti i significati verbali, giacché noi non abbiamo mai accesso in prima persona ai vissuti altrui. Quando però ci addentriamo nella comunicazione, anche nella comunicazione del dolore, ne scorgiamo facilmente le forme comuni, i nessi emozionali e comportamentali comuni, e abbiamo dunque ampia evidenza che persino quella cosa irriducibilmente mia che è il mio dolore sia un'unità di senso reistanziano in un'infinita pluralità di altri soggetti. Ciò vale per ogni vissuto sensibile e non, per ogni esperienza o pensiero. L'eccellenza della persona *non* è rappresentata da nessuno dei suoi tratti o attributi, ma solo dalla loro *coesistenza presente* nel vivente in atto che sono. *Questa* configurazione individuale di esperienze, che dipende insieme dalle relazioni attuali tra i miei tratti (naturali e culturali) e dalla situazione storica e materiale cui si applicano, solo essa è irripetibile. Ciò che sono come questa persona senziente e pensante in un decorso unico è qualcosa che non può replicarsi.

Questa coscienza in atto è la forma d'essere più ricca e complessa, quella forma che trascende costantemente ogni apprensione obiettiva, e che è il luogo ultimo di esercizio della decisione e della libertà. Proprio tale irripetibilità fa sì che niente sia più efficace dell'esempio personale vivente per ispirare le nostre decisioni e la nostra libertà. La caducità e contingenza di ogni esistenza individuale ha, proprio in grazia di tale caducità e contingenza, un potere di ispirazione e con ciò di 'eternazione' radicato nella propria limitatezza, che chiama altri a rilevarne il retaggio e l'esempio. È perciò che la morte mette sempre in risalto le qualità di ogni esistenza, che nel momento della morte si profila come una storia finita ed irripetibile. L'irriducibilità e unicità della persona individuale, proprio i tratti identitari che la condannano ad una fine irrevocabile in quanto sottratta alla sfera iterabile dell'idealità, ne rappresentano anche un'essenziale dimensione di valore.

Spostiamo ora il fuoco dal valore dell'identità individuale a quello dell'identità umana.

Come abbiamo osservato, una rappresentazione dell'eternità privata dell'irreversibilità del tempo e della storia, lungi dal rappresentare un progresso rispetto alla morte, ne costituiva per così dire il gemello antipode, parimenti svuotato di senso. Se il finito pone problemi di senso, non qualunque infinito li risolve. La medesima aporia la ritroviamo sul piano della volontà e dell'azione. Potremmo infatti supporre che essere in grado di realizzare tutto ciò che vogliamo (onnipotenza) o, più radicalmente ancora, poter decidere sovraneamente l'intero spazio di cosa volere o desiderare, sarebbe una vittoria sui nostri limiti di soggetto finito. Se la nostra natura di esseri finiti ci condanna di volta in volta, e sistematicamente, a forme di scacco, all'impossibilità di realizzare ciò che aspiriamo, potremmo supporre che un abbattimento di questo vincolo rappresenti una conquista in termini di senso rispetto alla finitezza e alla morte. Ma questa è di nuovo un'illusione. Tanto una nostra presunta onnipotenza materiale che un'onnipotenza morale (assiologica) dissolverebbe ogni possibilità di conferimento di senso. Il valore dell'esercizio della nostra libertà dipende infatti dalla nostra condizione di essere *fondato*, dove essere fondato non significa essere *giustificato* a monte (ad esempio da una creazione divina), ma significa semplicemente essere *posto come risultato*, come essenza seconda. In quanto esistenti posti, emergenze ingiustificate, la nostra libertà si esercita come *esplorazione ontologica delle possibilità*, cioè del mondo e di noi stessi in rapporto al mondo. In quest'ottica ogni ricerca, ogni conquista, compimento, realizzazione, successo, soddisfacimento nella nostra esistenza ha il senso che ha perché determina una traccia nell'essere, una via non ovvia, non già percorsa. Qui l'azione genera una storia ed è descrivibile attraverso una storia.

Un ipotetico soggetto onnipotente, capace di portare a compimento qualunque intenzione, non sarebbe più un soggetto fondato, secondo, bensì un soggetto radicalmente fondante, privo di un'alterità con cui confrontarsi. Poter realizzare tutto significherebbe cancellare la propria collocazione di soggetti in rapporto ad una realtà: la realtà stessa verrebbe meno, giacché essa, privata della sua alterità, non sarebbe diversa da ciò che sogniamo della realtà. Così, finché la nostra essenza desiderante e volitiva è tenuta ferma, la nostra ipotetica onnipotenza farebbe della nostra esistenza appunto un sogno o un incubo.

E cos'accadrebbe se la nostra onnipotenza concernesse ciò che siamo sul piano telico, assiologico. Ma a questo punto ci ritroveremmo nella condizione paradossalmente angosciante di essere un *onnipotente nulla*, privo di forma e dimensione. Questa congettura, questa variazione eidetica sulla forma di vita personale, ci segnala come il fatto di essere ciò che siamo e di *non* poterlo decidere in modo arbitrario, il fatto di avere l'*identità* che abbiamo come forma di vita personale è ciò che ultimativamente ci conferisce senso. Se non dovessi confrontarmi con l'alterità esterna rappresentata dal mondo o con l'alterità interna rappresentata dai bisogni, valori, desideri e impulsi che mi abitano, non sarei un 'me stesso potenziato', ma semplicemente non sarei più affatto me stesso, avrei la libertà di un dio, e di essa non saprei cosa farmene.

In una pagina de *L'essere e il nulla* Sartre cita la celebre espressione hegeliana "*Wesen ist was gewesen ist*" (l'essenza è ciò che è stato) interpretandola come una affermazione dell'assolutezza della libertà e della priorità

dell'esistenza sull'essenza<sup>395</sup>. Se ciò che appare come essenza è semplicemente il prodotto dell'esistenza, ciò può essere inteso dicendo che l'esistenza, come esistenza della persona (del "per-sé") non incontra alcun vincolo preesistente, né vincoli logici, né assiologici, né ontologici, ma li fonda, ed è dunque assolutamente libera. Sartre stesso mitiga subito dopo queste pretese, riconoscendo come motivi, valori e l'essere-in-situazione non siano liberamente creati dal soggetto nella sua libertà. Ma al di là dell'esegesi sartriana, se vogliamo tener fermo il senso più radicale di ciò che Sartre suggerisce dovremmo concepire l'esistenza della persona come qualcosa che ha priorità fondativa su ogni essenza, dunque su ogni *normatività*, logica o assiologica, essendo perciò di principio del tutto *sovrana* sul proprio mondo. Nella prospettiva hegeliana il soggetto per eccellenza non è la persona individuale ma lo Spirito, e nella storia come storia dello Spirito dire che "l'essenza è ciò che è stato" dice semplicemente che non ci sono essenze che sussistono separatamente dall'attività temporale dello Spirito. Questa prospettiva, tuttavia, se viene proiettata sull'esistenza della persona porta alla luce una peculiare forma di nichilismo, di non-senso. Se l'agente personale viene posto ipoteticamente in una condizione di assoluta sovranità su sé stesso, se cioè viene concepito come capace di avere qualsivoglia inclinazione, desiderio, valore o direzione, allora esso perde immediatamente e irrevocabilmente ogni identità e con ciò anche ogni base per desiderare o volere alcunché. Ciò vale egualmente se la dimensione che consideriamo è quella dell'insieme totale delle persone. Possiamo concepire questa condizione immaginando la facoltà di riprogettare integralmente ciò che siamo come specie umana attraverso interventi di ingegneria genetica. Se fossimo in grado tecnicamente di farlo, se fossimo cioè in grado di stabilire se la prossima generazione di umani debba avere le inclinazioni di un rettile o di un aracnide, le disposizioni di una formica nel suo formicaio o di un predatore solitario, o magari l'atarassia di uno stilita, o altro ancora, come potremmo decidere? Cosa ci potrebbe fare da guida nello scegliere le inclinazioni e i valori futuri? A cosa ci affideremmo per indirizzare le nostre scelte da 'onnipotente assiologico'? Un momento di riflessione mostra come l'unico necessario e inaggirabile fondamento delle nostre scelte sarebbero le nostre inclinazioni e i nostri valori presenti. È dunque la nostra identità, ciò che siamo, e per nessun'altra ragione che così siamo, a fornire fondamento a ciò che vogliamo essere. Non c'è bisogno che questo fondamento sia posto da una volontà ulteriore, da un fiat divino, da un progetto che ci precede e giustifica; non è necessario che l'essenza, la normatività, i vincoli assiologici siano iscritti nell'Eterna Natura o nel Mondo delle Idee. È sufficiente che quanto è ora normativo, essenziale, sia tale perché così è stato posto dal suo passato. Se è reale, questo lo determina già come sufficientemente razionale da non aver bisogno di altre giustificazioni.

Se fossimo nella condizione ipotetica di decisore ultimo dei nostri valori qualcuno potrebbe avere la tentazione di dire che i nostri valori di persone (per dire, il valore attribuito all'empatia, il rigetto della crudeltà gratuita, la cura della prole, l'interesse per le generazioni future, ecc.) siano in fin dei conti

---

<sup>395</sup> J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 506.

relativi, giacché se fossimo zecche, anellidi, rettili o icneumonidi la ‘pensemmo’ diversamente. Dopo tutto, chi siamo noi per ritenere che i nostri valori siano ‘superiori’? Non si tratterebbe forse di arrogante specismo? Non si tratterebbe di porre come superiorità assiologica qualcosa che è la mera datità contingente di una specie vivente, o di una sua configurazione storica?

Ebbene, questo modulo di ragionamento è radicalmente fuorviante.

È fuorviante innanzitutto perché l’eventuale giudizio di ‘arroganza’ per l’attribuzione di priorità dei ‘valori’ che incarniamo è un giudizio che non può che *presupporre* proprio quei valori: è solo nel nome di *nostre* istanze valoriali come quelle di reciprocità e giustizia che possiamo – sbagliando – sollevare dubbi circa la priorità conferita ai nostri valori. Non sono i valori della zecca quelli che stiamo assumendo, né saremmo in grado di farlo, e pensare di poterlo fare è una perniciosa illusione.

È secondariamente fuorviante perché ogni giudizio di ‘superiorità’ nella sfera del valore può essere posto per definizione soltanto *dall’interno* di un ordinamento di valori. Se speriamo di scoprire un parametro di superiorità del valore partendo da una piattaforma di equivalenze di diritto tra ordinamenti di valori (della persona, che siamo, e della zecca, di cui congetturiamo) ci stiamo prendendo in giro. Non possiamo appellarci ad una scala di valori (inclinazioni, propensioni, disposizioni) terza per relativizzare quella che incarniamo ed eventualmente subordinarla ad altre, giacché l’eventuale scala di valori terza è posta come tale da noi, sulla scorta dei nostri valori in atto.

Quel modulo di ragionamento è infine fuorviante per la ragione di fondo che porre la *realtà* delle nostre disposizioni, inclinazioni, entelechie, valori come *contingenze* è un abuso logico ed ontologico. Ogni nostro giudizio di contingenza riferito ai valori, alle entelechie, alle normatività che incarniamo come persone umane è un giudizio costruito sulla base di una qualche teoria (e.g., la nascita casuale dell’universo e dell’uomo), teoria che è essa sì solo un costrutto contingente di persone e del valore che esse attribuiscono alle pretese di verità della teoria.

E cosa rispondere a chi fosse incline ad appellarsi come parametro terzo ad una scala di valori di origine o giustificazione divina? Anche qui non possiamo che rispondere che a porre la plausibilità, accettabilità, bontà o malvagità di quell’eventuale scala di valori siamo sempre e soltanto noi, con l’identità personale (e interpersonale) che incarniamo. Dopo tutto potremmo immaginare un potere divino malvagio, e di fronte al male, ancorché rivestito di poteri divini, non potremmo che continuare a percepirlo come male. Questo perché quel giudizio di bene o male non si fonda davvero nel divino stesso, ma nel nostro sguardo sul divino (o su ciò che riteniamo essere il divino). Un potere che si presentasse come ‘divino’ nella forza, ma crudele o sadico nell’apparenza, sarebbe per noi tutt’al più una potenza demoniaca, da temere e obbedire, ma non vi riconosceremmo Dio.

È la datità di ciò che siamo come risultato a porre il fondamento, l’unico fondamento concepibile, del nostro senso. *L’esistenza della persona, con l’identità che le pertiene, è normativa*. Mentre il mero essere di una cosa, di un oggetto per definizione non fornisce indicazioni assiologiche o normative (*no*

*ought from is*), l'esistenza personale ed interpersonale è portatrice di un'entelechia, di una 'buona forma', di lineamenti trascendentali che definiscono lo spazio del soggetto morale.

La nostra condizione di esseri finiti, secondi, di fondati non fondanti è strutturalmente essenziale al senso della nostra esistenza, e lungi dall'esserne una negazione ne è condizione di possibilità. Come la proverbiale colomba kantiana, potremmo immaginare che senza l'attrito dell'aria, cioè senza i limiti del nostro essere risultato, dell'esser posto da un passato irrecuperabile, vorremmo meglio e più in alto. Ma quei limiti sono ciò che ci identifica e ciò che ci identifica è anche ciò che giustifica la nostra volontà. Pensare di poter leggere le proprie preferenze, i propri interessi, le salienze e i valori che percepiamo da un ipotetico punto di vista di Dio (o 'da nessun luogo'), come possibilità indifferenti tra altre infinite possibilità è semplicemente qualcosa che non ci è mai dato, né ci può di diritto esser dato. Anche la nostra idea del punto di vista di Dio o la prospettiva dell'oggettività scientifica sono costrutti vincolati alla normatività che già incarniamo, e non potremo mai essere giustificati da quei punti di vista meglio di come possiamo essere giustificati dal punto di vista che già occupiamo.

Le condizioni dell'identità della persona definiscono le condizioni trascendentali del conferimento di senso, e nessun passo indietro di tipo causale o genealogico potrà raggiungere una dimensione di senso più profonda. L'identità non è mai un mero fatto. È un ordinamento telico processuale che dà luogo a una storia, una storia in cui ogni presente, con le sue inclinazioni, bisogni e criteri di priorità ha ragioni sufficienti per legittimare l'azione. Il fatto che tali inclinazioni, bisogni e criteri siano mutati in passato, e plausibilmente muteranno ancora in futuro, non ne relativizza la validità presente. Ogni mossa che voglia delegittimare la normatività vigente, con l'argomento che essa non può offrire altra giustificazione che quella di esistere, dev'essere rigettata. La normatività vigente non ha bisogno di altro fondamento che quello di essere in vigore. E qualunque proposta di mutamento dovrà addurre ragioni che faranno leva a loro volta su aspetti della normatività ora vigente. In ogni caso, qualunque mutamento della normatività vigente dovrà operare in modo da preservare le condizioni che nutrono un'identità. La nostra ricerca di senso non ha nessun bisogno di esplorare profondità abissali, né di dissodare terreni esotici, deve semplicemente spalancare gli occhi su ciò che già sempre siamo, e prendersene cura.

## Glossario

Nel testo sono introdotti termini tecnici e espressioni comuni usate in accezioni peculiari. Per rendere la lettura del testo più agevole forniamo al lettore questo breve glossario cui poter ricorrere per eventuali chiarimenti.

**Agentività.** Per *agentività* intendiamo la facoltà di essere agenti. L'**A.** è introdotta come dimensione percepita in prima persona, ma non riducibile ad alcuna sensazione: il suo attributo determinante è definito dalla sua natura **telica** (→). L'**A.** rappresenta una dimensione *ontologica* estesa quanto è estesa la sfera del vivente. L'**A.** si presenta in natura in gradi diversi che corrispondono a diversi gradi di **libertà** (→) del vivente. Nell'uomo l'**A.** cresce e matura da una dimensione sensomotoria immediata ad una dimensione mediata, propria dell'azione riflessa.

**Amor di sé.** Per *amor di sé* intendiamo l'interesse che prendiamo nei confronti di noi stessi come **Io** (→) come oggetto tematico di giudizio intersoggettivo. L'**A.S.** emerge sulla scorta di un nucleo affettivo immediato, prodotto nell'essere oggetto dell'amore e dell'attenzione altrui nell'infanzia. L'**A.S.** tuttavia trascende questa dimensione immediata, nel momento in cui il sé diviene **Io** (→), come protagonista della nostra identità narrativa.

**Autenticità.** Per *autenticità* intendiamo la radicalizzazione della **libertà** (→) nella sfera personale come assunzione delle proprie **possibilità reali** (→). L'**A.** mette in discussione l'**Io** (→) in quanto tale, con le sue possibilità. L'**A.** ha valore positivo in quanto viene incontro all'entelechia che caratterizza l'esistenza personale, con la sua tendenza all'accrescimento di consapevolezza e libertà. (→ **Persona autentica**).

**Coscienza intima.** Per *coscienza intima* intendiamo la coscienza obiettivante in prima persona quando si esercita nell'obiettivazione dell'**Io** (→) come suo correlato: la **C.I.** opera come polo non obiettivabile dell'autocoscienza. Mentre la coscienza obiettivante prepersonale non ha identità, la **C. I.** ha una pretesa di identità dovuta alla sua natura di residuo rispetto agli attributi dell'**Io**: non ha attributi propri, ma può interpretarsi provvisoriamente per negazione degli attributi dell'**Io**.

**Costituzione (vs. costruzione).** Per *costituzione* intendiamo, con Husserl, lo strutturarsi, con lo stratificarsi dell'esperienza, del soggetto stesso e dei suoi contenuti intenzionali. La **C.** è un processo in cui la forma dell'esperienza e dell'esperito cambiano sulla scorta di un ordine di fondazione delle esperienze (abiti). Ciò che caratterizza la **C.** di esperienza ed esperito rispetto all'idea di una mera *costruzione* è che la **C.** avviene in forme vincolate, non arbitrarie: si ha accesso ad alcune forme esperienziali solo sulla scorta di altre specifiche forme esperienziali. La **C.** è un processo in cui l'antecedente non causa il conseguente ma crea uno *spazio di possibilità* per il susseguente.

**Dynamis.** Per *dynamis* intendiamo la tendenza intrinseca dell'azione alla realizzazione. **D.** è il valore positivo associato all'azione come espressione di **libertà** (→) potere, padronanza, capacità di essere all'altezza della **realtà** (→). Vivere è agire, e agire è mirare al compimento della propria **unità d'azione** (→).

**Identità disposizionale** (≈ **impianto disposizionale**). Per *identità disposizionale* intendiamo il risultato consolidato in abiti, preferenze e disposizioni del nostro passato, come trascorsi esperienziali, epigenetici e anche filogenetici. Il nostro passato, ben prima di essere storia, ricordo, biografia si manifesta in sentimenti, umori, preferenze vissute, tonalità emotive che esprimono immediatamente ciò che siamo di fronte a noi stessi. L'**I.D.**, radicata nella memoria implicita, si giova poi della capacità riflessiva per esplicitarsi in una storia che ne amplia i gradi di **libertà** (→) trasponendola in *identità narrativa*.

**Io (Ego).** Per *Io* (o Ego) intendiamo la dimensione individuale, non anonima, caratterizzata da attributi positivi, della **persona** (→). **I.** è il lato pubblico, obiettivato della persona, quello su cui si appuntano giudizi e valutazioni intersoggettive, e che trova la sua collocazione nella dimensione pubblica della storia. **I.** si contrappone *entro la persona* alla **coscienza intima** (→), e concettualmente si contrappone a forme di soggettività anonime come il soggetto trascendentale o la coscienza non tematica di sé. L'**I.** esiste nella sfera del **senso trascendente** (→).

**Libertà.** Con *libertà* intendiamo quell'aspetto dell'agire per cui ogni agente mosso da un'istanza **telica** (→) crea per ciò stesso uno spazio di possibilità. La distanza tra l'agente vivente e un suo *télos* è uno spazio che consente variazioni ed è il primo nucleo della **L.** L'intera vita biologica presenta gradi diversi di **L.**, che dunque non è limitata al mentale, ma è nozione di valore ontologico, non circoscritta agli atti di un soggetto cosciente. La **L.** della persona è il presupposto perché un'azione abbia senso etico. Ad ogni livello la **L.** è qualcosa la cui espansione è percepita dall'agente come di valore positivo.

**Persona (persona libera, persona autentica).** Per *persona* intendiamo in prima istanza (cfr. Frankfurt) chi è in grado di esercitare volizioni del secondo ordine, cioè guidate da ragione riflessa. Più specificamente la **P.** è l'unità dialettica dell'**Io**(→) e della **coscienza intima**(→), che si dispiega in un'unità intertemporale. La **P.** è una dimensione emergente della soggettività, dotata di natura normativa e dunque anche di un intrinseco orientamento assiologico. – La **P. libera** è l'agente autocosciente normale, atto ad essere un **soggetto morale** (→) in quanto capace di modificare l'ordine di priorità delle proprie inclinazioni in base ad una visione dell'**Io** nel suo complesso. – La **P. autentica** è una **P. libera** che espande la propria libertà fina ad essere in grado di mettere in discussione la propria identità, facendosi carico dell'**Io** che si vuole essere.

**Possibilità reali.** Per *possibilità reali* intendiamo le possibilità che sono operativamente aperte in ciascun presente del soggetto agente, di contro a mere

possibilità logiche, metafisiche o epistemiche. La **libertà**(→) si esercita nel solo spazio delle **P. R.**, cui dà accesso il nostro passato, predisponendo una piattaforma dove certe azioni sono facilitate, altre difficili, altre ancora inaccessibili.

**Realtà.** Per *realtà* intendiamo tutto ciò che, secondo il nostro giudizio, ha o può avere di diritto efficacia su di noi, e parimenti tutto ciò su cui, secondo il nostro giudizio, possiamo avere di diritto efficacia. Sono **R.** le datità sensibili, le unità semantiche, le dimensioni assenti o latenti, come tutti i luoghi e tempi diversi dal qui ed ora. **R.** è la dimensione in cui collochiamo ogni nostra azione, ogni progetto, ogni timore o speranza.

**Rythmòs.** Per *rythmòs* intendiamo la cellula unificatrice minima di ogni ordinamento temporale, ed in particolare delle unità d'azione. La temporalità vissuta non è mai una temporalità anonima, neutrale, meccanica, ma è una dinamica in cui leggiamo una direzione, un inizio e una chiusura. Le ritensioni trattengono ciò che è saliente in vista di qualcos'altro, e questo rende la temporalità immediata già sempre dotata di **senso immanente**(→). **R.** è un'istanza motivazionale che articola i decorsi sensibili in 'quanta', in unità salienti di valore trasmodale (cioè slegate da specifici aditi di senso).

**Senso immanente.** Per *senso immanente* intendiamo il carattere motivato e orientato che presenta intrinsecamente la nostra azione, prima di essere guidata dalla riflessione. Il **S.I.** si presenta innanzitutto nella sfera sensomotora come rivolto alla padronanza dell'ambiente e alla libertà dal bisogno. Esso rappresenta un'entelechia specifica, che mira al compimento delle azioni (*dinamismo*)(→), e che conduce ogni agente in direzioni di sviluppo specie-specifiche, direzioni che nell'uomo includono la dimensione ludica e quella imitativa. Il **S.I.** si esprime nell'articolare il nostro mondo in unità dotate di senso, con antecedenti e implicazioni, e nel dispiegare la nostra azione in un'atmosfera sempre motivata. Tali condizioni possono ritirarsi dalla realtà al venire meno del **S.I.** (come nella schizofrenia).

**Senso trascendente.** Per *senso trascendente* intendiamo il carattere motivante e giustificante che nutre la nostra azione personale, autocosciente, riflessa. Il **S.T.** è l'atmosfera in cui si dispiega l'esistenza della persona. Nella sfera del **S.T.** ogni evento, ogni atto, ogni sentimento esiste come qualcosa che si dà di diritto a 'tutti' (intersoggettività ideale). Le dimensioni del **S.T.** sono la temporalità obiettiva, l'intersoggettività ideale e il **senso immanente** (→).

**Soggetto morale (vs. soggetto cognitivo).** Per *soggetto morale* intendiamo la forma del soggetto capace di esprimere preferenze di condotta e di deliberare razionalmente circa cosa sia bene o male, giusto o ingiusto. Il **S.M.**, si costituisce presupponendo funzioni cognitive elementari (memoria, capacità riflessiva), ma non coincide con il soggetto cognitivo: un soggetto può essere cognitivamente normale, ma incapace di essere **S.M.** Le condizioni di esistenza

di un **S.M.** sono colte approssimativamente dai limiti di ciò che identifichiamo come *normalità della persona*(→) dal punto di vista psichiatrico.

**Telicità (telico vs teleologico).** Per *telicità* intendiamo la disposizione desiderativa, anticipante, orientata verso il futuro che caratterizza l'**agentività**(→), ma *a prescindere* da ogni rappresentazione di un fine. La disposizione finalistica o *teleologica*, che mira ad uno specifico fine, è soltanto un caso particolare nell'ambito della **T.**: una pulsione può essere del tutto inconsapevole di ciò che la appagherà. Esempi di **T.** sono le protensioni vuote, come gli istinti e i bisogni dell'infante prelinguistico.

**Unità d'azione.** Per *unità d'azione* intendiamo qualunque decorso operativo diacronico, racchiuso tra un inizio ed una fine, i cui limiti sono definiti da articolazioni significanti. Ad ogni livello intenzionale (motorio, prossimale o distale) la nostra azione si dispone in unità che giungono a compimento e il cui compimento apre a nuove possibili **U.A.** Tipicamente le **U.A.** si organizzano in unità diacroniche incluse le une dentro le altre: sono **U.A.** un passo e la relativa passeggiata, un fonema pronunciato e la relativa frase, l'intonare una nota e la relativa canzone, ecc. Ogni unità d'azione è portatrice di **senso immanente**(→).

**Verità.** Per *verità* intendiamo il pensiero all'altezza della **realtà**(→). La **V.** non è né può mai essere una 'coincidenza' tra pensieri (o parole) e cose, ma è il modo in cui un pensiero (o una rappresentazione) guida l'**agentività**(→) in modo da rendere la realtà significante, e di agire efficacemente in essa. La **V.** non è mai un mero fatto, ma un'entelechia umana, una disposizione **telica**(→), un'aspirazione che mira a presentare la **realtà**(→) in una forma per noi *intelligibile e sensata*, e capace di *orientare e governare i nostri comportamenti* verso di essa.

## Bibliografia

A.A.V.V., *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – Fifth Edition*, American Psychiatric Publishing, 2013.

Adams, H. E., Bernat J. A., Luscher, K. A., (a cura di) *Borderline Personality Disorder: An Overview*, in Sutker, P., Adams, H. E., *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, (pp. 491-508).

Akyüz, G., Doğan, O, Sar, V, Yargıç, LI, Tutkun, H., “Frequency of dissociative identity disorder in the general population in Turkey”, in *Comprehensive Psychiatry*, Mar-Apr, 40, 2, 1999, (pp. 151-159).

Armel K. C., Ramachandran V.S., “Projecting sensations to external objects: evidence from skin conductance response”, in *Proceedings of the Royal Society of London Series B: Biological Sciences*, 270, 2003, (pp. 1499–1506).

Artaud, A., *Collected Works of Antonin Artaud*, Calder and Boyars Ltd., London, 1968.

Ayer, A. J., *Language, Truth, and Logic*, Gollancz, London, 1936.

Baron-Cohen, S., *The Science of Evil*, New York, Basic Books, 2011. Trad. It. di G. Guerriero, *La scienza del male*, Cortina, Milano 2012.

Bateson, G., “Toward a Theory of Schizophrenia”, in *Steps to an Ecology of Mind*, Aronson, London 1972, (pp. 153-170).

Bayne, T., Fernández, J., (a cura di), *Delusion and Self-Deception*, Psychology Press, New York 2010.

Beck, A. T., Alford, B. A., (a cura di) *Depression. Causes and Treatment*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009.

Bell, M., *Melancholia: The Western Malady*, Cambridge University Press 2014.

Bick, P. A., Kinsbourne, M., “Auditory hallucinations and subvocal speech in schizophrenic patients”, in *The American Journal of Psychiatry*, 144, 2, 1987.

Binswanger, L., *Melanconia e mania*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

Blakemore, S.-J., Wolpert, D. M., Frith, C.D., “Central cancellation of self-produced tickle sensation”, in *Nature Neuroscience*, 1, 1998, (pp. 635–640).

Blakemore, S.-J., Wolpert, D. M., Frith, C.D., “The cerebellum contributes to somatosensory cortical activity during self-produced tactile stimulation”, in *NeuroImage*, 10, 1999, (pp. 448–459).

Blakemore, S.-J., Wolpert, D. M., Frith, C. D., “Why can’t you tickle yourself?” in *NeuroReport*, 11, R11–R16, 2000.

- Blakemore, S.-J., "Monitoring the Self in Schizophrenia. The Role of Internal Models", in Zahavi, D., *Exploring the Self*, (pp. 185-202).
- Blankenburg, W., *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, Parodos, Berlino, 2012.
- Bliss, E. L., *Multiple Personality, Allied Disorders, and Hypnosis*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Block, N., "On a confusion about a function of consciousness", in *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 1995, (pp. 227-287).
- Bolton, D., "What is a Mental illness", in Fulford, K.W.M., *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, (pp. 434-450).
- Bond, M., *The Power of Others*, Oneworld Publications, Norwich 2014.
- Boorse, C., "On the distinction between disease and illness", in *Philosophy and Public Affairs*, 5, 1975, (pp. 49-68).
- Boorse, C., "What a theory of mental health should be", in *Journal for The Theory of Social Behaviour*, 6, 1976, (pp. 61-84).
- Borges, J. L., "L'immortale" in *L'aleph*, Feltrinelli, Milano, pp. 5-25
- Bowlby, J., *Attaccamento e perdita*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- Bratman, M. E., *Intention, Plans, and Practical Reason*, CSLI Publications, Stanford, 1999.
- Braude, S. E., *First Person Plural. Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Maryland, 1995.
- Brown, C., Laland, K. N., "Social learning in fishes: a review", in *Fish and Fisheries*, 4, 3, 2003, (pp. 280-288).
- Bruner, J., *Acts of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts, 1990.
- Bruner, J., *The Culture of Education*, Harvard University Press, 1996.
- Bruner, J., "The remembered Self", in Neisser, U., Fivush, R., *The remembering self*, (41-54).
- Bruner, J.S., Jolly, A., Sylva, K., (a cura di) *Play. Its Role in Development and Evolution*, Basic Books, New York 1976.
- Butterworth, G., "An Ecological Perspective on the Self and its Development", in Zahavi, D., *Exploring the Self*, (pp. 19-38).

- Calhoun, Ch., “Losing one’s self”, in Mackenzie, C., Atkins, K., *Practical Identity and Narrative Agency*, (pp. 193-211).
- Carruthers, P., *Language, thought and consciousness. An essay in philosophical psychology*, Cambridge University Press, 1996.
- Castle, D., Buckley, P., *Schizophrenia*, Oxford University Press, 2015.
- Clark, E., *First Language Acquisition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Clark, A., *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, The MIT Press, Cambridge - Massachusetts, London – England, 1997.
- Confer, W.N., Ables, B.S., *Multiple Personality. Etiology, Diagnosis, and Treatment*, Human Sciences Press Inc., New York 1983.
- Corkin, S., *Permanent Present Tense. The Unforgettable Life of the Amnesic Patient, H.M.*, Basic Books, New York 2013.
- Currie, G., Jureidini, J., “Narrative and Coherence”, in *Mind & Language*, 19, 4, September 2004, (pp. 409-427).
- Damasio, A., *The Feeling of What Happens. Body, Emotion and the Making of Consciousness*, Vintage, London 2000.
- Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 2001.
- de Haan, S., de Bruin, L., “Reconstructing the minimal self, or how to make sense of agency and ownership”, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9, 2010, (pp. 373–396).
- Dell Clark, C., “Childhood Imagination in the Face of Chronic Illness”, in de Rivera, J., & Sarbin, Th. D., (a cura di) *Believed-In Imaginings. The Narrative Construction of Reality*, American Psychological Association, Washington DC, 1998, (pp. 87-100).
- Dennett, D., *Consciousness Explained*, Penguin, London 1991.
- Dennett, D., “The Self as a Center of Narrative Gravity”, in Kessel, F., Cole, P, Johnson, D., (a cura di), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale – NJ, Erlbaum, 1992, (pp. 103-115).
- Dreyfus, H.L., “Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise”, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 79, 2, Nov. 2005, (pp. 47-65).
- Ehrsson, H. H., Holmes, N. P., & Passingham, R. E., “Touching a Rubber Hand: Feeling of Body Ownership Is Associated with Activity in Multisensory Brain Areas”, in *The Journal of Neuroscience*, November 9, 25(45), 2005, (pp. 10564-10573).
- Eibl-Eibesfeldt, I., *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, Piper, München 1984.

Eilan, N., “On Understanding Schizophrenia”, in Zahavi, D., *Exploring the Self*, (pp. 97-113).

Erdelyi, M. H., “Repression, Reconstruction, and Defense: History and Integration of the Psychoanalytic and Experimental Frameworks”, in Singer, J. L., (a cura di) *Repression and Dissociation. Implications for Personality Theory, Psychopathology, and Health*, The University of Chicago Press, 1990.

Erikson, E., *Identity. Youth and crisis*, W. W. Norton & Company, New York – London, 1968.

Ewert, J.-P., “Motion Perception Shapes the Visual World of the Amphibians”, in F. Prete (a cura di), *Complex Worlds from Simpler Nervous Systems*, MIT Press, 2004, (pp. 117-159).

Fivush, R., Haden, C., *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah - New Jersey, 2003.

Fivush, R., Nelson, F., “Culture and Language in the Emergence of Autobiographical Memory”, in *Psychological Review*, vol. 111, N° 2, 2004, (pp. 486–511).

Frankfurt, H., “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, in *The Journal of Philosophy*, 68, 1, 1971, (pp. 5-20).

Frith, C. D., “The Positive and Negative Symptoms of Schizophrenia Reflect Impairments in Perception and Initiation of Action”, *Psychological Medicine* 1987, 17, (pp. 631-648).

Fuchs, Th., “Schizophrenia, Embodiment and Intersubjectivity”, in Stoyanov, D. S., (a cura di) *Towards a New Philosophy of Mental Health: Perspectives from Neuroscience and the Humanities*, Cambridge Scholars Publishing, 2015, (pp. 269-290).

Fuchs, Th., “Temporality and psychopathology”, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 12 (1), 2013, (75-104).

Fulford K.W. M., et al., (a cura di) *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford University Press, 2013.

Gallagher, S., “Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science” in *Trends in cognitive science*, 2000, 4(1), (pp. 14–21).

Gallagher, S., *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press 2004.

Gallagher, S., “Agency, Ownership, and Alien Control in Schizophrenia”, in Zahavi, D., Grünbaum, T., Parnas, J., (a cura di), *The Structure and Development of Self-Consciousness*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 2004, (pp. 89-104).

Gallagher, S., “Self-Reference and Schizophrenia. A Cognitive Model of Immunity to Error Through Misidentification”, in Zahavi, D., *Exploring the Self*, (pp. 203-239).

Gallagher S. - Butterworth G.E. - Lew A. - Cole J., (a cura di) "Hand-Mouth Coordination, Congenital Absence of Limb, and Evidence for Innate Body Schemas", in *Brain Cognition*, 38 (1), 1998, (pp. 53-65).

Gibson, J. J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Greenwood Press, Westport – Connecticut, 1983 (I° ed. 1966).

Gibson, J. J., *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979.

Gibson, E. J., "Are We Automata?" in Rochat, Ph., (a cura di) *The Self in Infancy: Theory and Research*, Elsevier, North-Holland, 1995, (pp. 3-16).

Giles, J., *No Self to Be Found. The Search for Personal Identity*, University Press of America, 1997.

Goffman, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, Edinburgh 1956.

Goleman, D., *Vital Lies, Simple Truths. The Psychology of Self-Deception*, Bloomsbury Publishing, London 1997.

Gould, J.L., Marler, P., "Learning by instinct", in *Scientific American*, Jan, 255, 1987 (pp. 74-85).

Grandin, T., *Thinking in Pictures*, Vintage Books, New York, 2006.

Grünbaum, Th., "The body in action", in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2008, 7, (pp. 243–261).

Hacking, I., *La riscoperta dell'anima. Personalità multipla e scienze della memoria*, Feltrinelli, Milano 1996.

Hale, S., *The Man Who Lost His Language. A Case of Aphasia*, Jessica Kingsley Publishers, London & Philadelphia, 2007.

Hare, R. D., *Without Conscience. The Disturbing World of the Psychopaths Among Us*, The Guilford Press, London-New York 1999.

Hart, O., Nijenhuis, E. R. S., Steele, K., (a cura di) *The haunted self: Structural dissociation and the treatment of chronic traumatization*, W.W. Norton, New York, 2006.

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

Helmholtz, H. von, *Handbuch der physiologischen Optik*, Leopold Voss, Leipzig, 1867.

Hidaka, B. H., “Depression as a disease of modernity: explanations for increasing prevalence”, in *Journal of Affective Disorders*, 140 (3), 2012, (pp. 205-214).

Hirst, W., “The remembered self in amnesics”, in Neisser, U., Fivush, R., *The remembering self* (pp. 252-277).

Hirstein, W., *Brain Fiction. Self-Deception and the Riddle of Confabulation*, MIT Press – Cambridge – Mass., 2005.

Hohwy, J., Paton, B., “Explaining away the body: experiences of supernaturally caused touch and touch on non-hand objects within the rubber hand illusion”, in *PLoS One*, 2010 Feb 24;5(2).

Howe M.L., Courage M.L., Edison S.C., “When autobiographical memory begins”, in *Developmental Review* 23, 2003, (pp. 471–494).

Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, vol. I, Laterza, Roma-Bari.

Humphrey, N., “What the Frog's Eye Tells the Monkey's Brain”, in *Brain Behavior and Evolution* 3, 1970 (pp. 324–337).

Husserl, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien VIII, a cura di Lohmar, D., Springer, Dordrecht 2006.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, a cura di Kern I., Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*, a cura di Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff 1973.

Husserl, E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*, Husserliana XXXIII, a cura di R. Bernet, D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht 2001.

Jaspers, K., *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 2016.

Jaspers, K., *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Cortina, Milano, 2001.

Jeannerod, M., *Motor Cognition. What Actions Tell the Self*, Oxford University Press 2006.

Johnson, M. H., Dziurawiec, S., Ellis H., Morton J., “Newborns' preferential tracking of face-like stimuli and its subsequent decline”, in *Cognition*, Vol. 40, 1–2, Ago 1991, (pp. 1-19).

Kay, P., Berlin, B., *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press 1969.

Kay, P., Regier, T., *Resolving the question of color naming universals*, in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, July 22, 100, 15, 2003, (pp. 9085–9089).

Kennett, J., Matthews, S., “Normative agency”, in Mackenzie, C., Atkins, K., *Practical Identity and Narrative Agency*, (pp. 212-231).

Kihlstrom, J. F., “Dissociative Disorders”, in Sutker, P., Adams, H. E., *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, (pp. 259-276).

Kingma, E., “Naturalist Accounts of Mental Disorder”, in Fulford K. W. M., et al., *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, (pp. 363-384).

Laing, R. D., *The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness*, Penguin Books, London 1960.

Lakatos, I., “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes”, in Lakatos, I., Musgrave, A., (a cura di) *Criticism and The Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, (pp. 91-196).

Lee, K., *The Split Mind. Schizophrenia from an Insider's Point of View*, Nottingham University Press, 2011.

Leichtman, M. D., Wang, Q., Pillemer, D. B., “Cultural Variations in Interdependence and Autobiographical Memory: Lessons from Korea, China, India, and the United States”, in Fivush, R., Haden, C., *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self*.

Lhermitte, F., “Utilization behavior and its relation to lesions of the frontal lobes”, *Brain*, 106, 1983 (pp. 237-255).

Lidz, T., *The origin and treatment of schizophrenic disorders*, London, Hutchinson, 1975.

Liotti, G. (a cura di), *Le discontinuità della coscienza. Etiologia, diagnosi e psicoterapia*, Franco Angeli, Milano 1993.

Liotti, G., *La dimensione interpersonale della coscienza*, Carocci, Firenze 2005.

Linton, M., “Ways of Searching and the Contents of Memory”, in Rubin, D.C., (a cura di) *Autobiographical Memory*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

Lum, J. A. , Gelgic, G. & Conti-Ramsden, G., “Procedural and declarative memory in children with and without specific language impairment”, in *International Journal of Language & Communication Disorders*, 45, 2010.

Lurija, A. R., *The Role of Speech in the Regulation of Normal and Abnormal Behavior*, Liveright Publishing Corporation, New York, 1961.

Lurija, A.R., Yudovich, F.I., *Speech and the Development of Mental Processes in the Child*, Staples, London 1959.

Mackenzie, C., Atkins, K. (a cura di), *Practical Identity and Narrative Agency*, Routledge, New York 2008.

- Marchetti C, Della Salla S. “Disentangling the alien and anarchic hand” in *Cognitive Neuropsychiatry* 1998, 3, (pp. 191-207).
- Marcel A. J., Consciousness and processing: choosing and testing a null hypothesis, in *The Behavioral and Brain Sciences*, 1986, 9, (pp. 40-41).
- Marcel, A., “The Sense of Agency: Awareness and Ownership of Action”, in Roessler, J., & Eilan, N., (a cura di) *Agency and Self-Awareness*, Oxford, Clarendon Press 2003.
- Marian, V., & Neisser, U., “Language-dependent recall of autobiographical memories”, in *Journal of Experimental Psychology: General*, 129(3), 2000, (pp. 361–368).
- McAdams, D. P., “Identity and the Life Story”, in Fivush, R., & Haden, C., *Autobiographical Memory*.
- Mead, G. H., *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934.
- Meerlo, J. A. M., *The Rape of the Mind*, Martino Fine Books, 2015.
- Mele, A., *Self-Deception Unmasked*, Princeton University Press, 2001.
- Meltzoff A.N., Moore M.K., “Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates”, in *Science*, 198, 1977, (pp. 75-78).
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1980.
- Miller, M., Useda, J. D., Trull, T. J., Burr, R. M., Minks-Brown, C., “Paranoid, Schizoid, and Schizotypal Personality Disorders”, in Sutker, P., Adams, H. E., *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, (pp. 535-558).
- Miller, A., *Becoming Yourself. Overcoming Mind Control and Ritual Abuse*, Karnac, London 2014.
- Minkowski, E., *La schizofrenia. Psicopatologia degli schizoidi e degli schizofrenici*, Einaudi, Torino, 1998.
- Moldin, S. O., Rubenstein J. L. R., (a cura di) *Understanding Autism. From Basic Neuroscience to Treatment*, Taylor & Francis Group, 2006.
- Moline, R., *The Diagnosis and Treatment of Dissociative Identity Disorder. A Case Study and Contemporary Perspective*, Jason Aronson, Plymouth 2013.
- Mollon, Ph., “Dark dimensions of multiple personality”, in Sinason, V., (a cura di) *Attachment, Trauma and Multiplicity*, Routledge, London – New York 2002, (pp. 110-124).
- Money, J., *Man & woman, boy & girl: the differentiation and dimorphism of gender identity from conception to maturity*, Johns Hopkins University Press, 1972.

Nash, M. R., "Hypnosis, Psychopathology and Psychological Regression", in Fromm, E., Nash, M. R., (a cura di) *Contemporary Hypnosis Research*, The Guilford Press, New York - London, 1992, (pp. 149-169).

Neisser, U., *Criteria for an Ecological Self*, in Rochat, Ph. (ed.), *The Self in Infancy: Theory and Research*, Elsevier, 1995.

Neisser, U., Fivush, R., (a cura di) *The remembering self. Construction and accuracy in the self-narrative*, Cambridge University Press, New York 1994.

Nelson, K., *Language in Cognitive Development. The Emergence of the Mediated Mind*, Cambridge University Press, 1996.

Nelson, K., "Narrative and Self, Myth and Memory: Emergence of the Cultural Self", in Fivush, R., Haden, C., *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self*, (pp. 3-28).

Nietzsche, F., *Genealogia della morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI.2, Milano, Adelphi.

Noonan, H. W., *Personal identity*, Londra, Routledge, 1991.

Oléron P., *Linguaggio e sviluppo mentale*, Giunti-Barbera, Firenze 1975.

Overgaard, M., Grünbaum, Th., "Consciousness and modality: On the possible preserved visual consciousness in blindsight subjects", in *Consciousness and Cognition*, 20(4), 2011, (pp. 1855-1859).

Pacherie, E., „The Phenomenology of Action: A Conceptual Framework“, in *Cognition* 107, 1, 2008 (pp. 179 – 217).

Parfit, D., *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Parnas, J., "The Self and Intentionality in the Pre-Psychotic Stages of Schizophrenia", in Zahavi, D., *Exploring the Self*, (pp. 115-147).

Parnas, J., Handest, P., "Phenomenology of Anomalous Self-Experience in Early Schizophrenia", in *Comprehensive Psychiatry*, 44, 2, 2003, (pp. 121-134).

Perenin M.T., Rossetti, Y., "Grasping without form discrimination in a hemianopic field", in *NeuroReport* 7, 1996, (pp. 793-797).

Petit, J.-L., "On the relation between recent neurobiological data on perception (and action) and the Husserlian theory of constitution", in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2, 2003 (pp. 281–298).

Premack, D., *The Mind of an Ape*, VW Norton, New York 1984.

Prescott, F., Orcane, G., Rothbotham, S., "Tubocurarine chloride as an adjunct to anaesthesia", in *Lancet* 2, 80, 1946, (pp. 102-103).

Raz J., *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Reed, C.L., "What Is the Body Schema?", in A.N. Meltzoff - W. Prinz (a cura di), *The Imitative Mind. Development, Evolution, and Brain Bases*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, (pp. 233-246).

Regier, T., Kay, P., Cook, S., "Focal colors are universal after all", in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102, 23, 2005, (pp. 8386-8391).

Rehm, L. P., Wagner, A. L., & Ivens-Tyndal, C., Mood Disorders: Unipolar and Bipolar, in Sutker, P., Adams, H. E., *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, (pp. 277-308).

Reiner, W. G., Gearhart, J. P., "Discordant Sexual Identity in Some Genetic Males with Cloacal Exstrophy Assigned to Female Sex at Birth", in *New England Journal of Medicine*, 350, 2004, (pp. 333-341).

Reiner, W. G., "Gender Identity and Sex-of-rearing in Children with Disorders of Sexual Differentiation", in *Journal of Pediatric Endocrinology and Metabolism*, 18(6), Jun 2005, (pp. 549-553).

Reznikova, Z., *Animal Intelligence: From Individual to Social Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Ricoeur, P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

Roberson, D., Davies, I., Davidoff, J., "Color categories are not universal: replications and new evidence from a stone-age culture", in *The Journal of Experimental Psychology: General*, 129, 3, 2000, (pp. 369-98).

Rochat, P., "The Emergence of Self-Awareness as Co-Awareness in Early Child Development", in Zahavi, D., Grünbaum, T., Parnas, J., *The Structure and Development of Self-Consciousness*, (pp. 1-20).

Roessler, J., "Intentional Action and Self-Awareness", in Roessler, J., Eilan, N., (a cura di) *Agency and Self-Awareness*, Oxford, Clarendon Press 2003.

Rosaldo, M. Z., *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*, Cambridge University Press 1980.

Rousseau, J.-J., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, Roma, Editori Riuniti, 1968.

Ross, C. A., "Epidemiology of multiple personality disorder and dissociation", in *Psychiatric Clinics of North America*, 14(3), 1991, (pp. 503-17).

Ross, C. A., *Dissociative identity disorder: Diagnosis, clinical features, and treatment of multiple personality*, Wiley, New York, 1997.

Sanislow, Ch. A., Carson, R. C., “Schizophrenia: A Critical Examination” in Sutker e Adams, *op. cit.*, (pp. 403-441).

Sartre, J.-P., *L'essere e il nulla*, Saggiatore, Milano 2008.

Sartre, J.-P., *La trascendenza dell'ego*, Marinotti, Milano 2011.

Sass, L. A., Parnas, J., “Schizophrenia, Consciousness, and the Self”, in *Schizophrenia Bulletin*, 29, 3, 2003, (pp. 427-444).

Savage-Rumbaugh, S., Shanker, S.G., Taylor, T.J., *Apes, Language and the Human Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Schaller, S., *A Man Without Words*, University of California Press 1995.

Schechtman, M., *Staying alive: personal identity, practical concerns and the unity of a life*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

Scheler, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Abhandlungen und Aufsätze*, vol. I, Leipzig, Verlag der Weissen Bücher, 1915, (pp. 39-274).

Schneider, F., Deldin P. J., “Genetics and Schizophrenia”, in *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, a cura di Sutker, P. e Adams H. E., Kluwer Academic Publishers, New York—Boston-Dordrecht, 2002, (pp. 371-403).

Schreber, D. P., *Memoirs of my nervous illness*, The New York Review of Books, New York, 2000.

Schultz, R. T., Chawarska, K., Volkmar, F. R., “The Social Brain in Autism: Perspectives from Neuropsychology and Neuroimaging”, in Moldin, S. O., Rubenstein J. L. R., *Understanding Autism*.

Schwartz, M. A., Wiggins, O. P., “Pathological Selves”, in Zahavi, D., *Exploring the Self*, (pp. 257-277).

Sechehaye, M., *Autobiography of a Schizophrenic Girl*, Grune and Stratton Inc., New York, 1951.

Shoemaker, S., *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca: Cornell University Press, 1963.

Simcock, G., Hayne, H., “Breaking the Barrier? Children Fail to Translate Their Pre-verbal Memories Into Language”, in *Psychological Science*, 13, 3, 2002, (pp. 225-31).

Smith, K., “Curare drugs and total paralysis”, in *Psychological Review*, 71, 1, Jan 1964, (pp. 77-79).

Snyder, K., *Me, Myself, and Them. A First-hand Account of One Young Person's Experience With Schizophrenia*, Oxford University Press, 2007.

Spence, D., *Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*, Norton & C., New York 1982.

Stainton Rogers, W., Stainton Rogers, R., *The psychology of gender and sexuality*, Open University Press, 2001.

Stanghellini, G., “Phenomenology of the Social Self of the Schizotype and the Melancholic Type”, in Zahavi, D., *Exploring the Self*, (pp. 279-294).

Stephens, L., Graham, G., *When Self-Consciousness Breaks. Alien Voices and Inserted Thoughts*, MIT Press (Bradford Book), Cambridge - Massachusetts 2000.

Stern, D., *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, Basic Books, New York 2000.

Sutker, P., Adams, H. E. (a cura di), *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, Kluwer Academic Publishers, New York-Boston-Dordrecht, 2002.

Sutker, P. B., Allain A. N., “Antisocial Personality Disorder”, in Sutker, P., Adams, H. E., *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, (pp. 445-490).

Szasz, Th., *The Myth of Mental Illness*, Harper & Row, 1961.

Taylor, M., A., Fink, M., (a cura di) *Melancholia. The diagnosis, pathophysiology, and treatment of depressive illness*, Cambridge University Press, 2006.

Teichert, D., “Narrative, Identity and the Self”, in *Journal of Consciousness Studies*, 11, 2004 (pp. 175-191).

Tellenbach, H., *Melancholia. Storia del problema, endogenicità, tipologia, patogenesi, clinica*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 2015.

Tomasello, M., *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts, 1999.

Tomasello, M., *Constructing a Language. A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts, 2003.

Tsai, J., Butcher, J., Muñoz, R., Vitousek, K., “Culture, Ethnicity, and Psychopathology”, in Sutker, P., Adams, H. E., *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, (pp. 105-127).

Tsakiris, M., Haggard, P., “Awareness of somatic events following a voluntary action” *Experimental Brain Research*, 2003, 149, (pp. 439–446).

Tulving, E., “What is episodic memory?” in *Current Perspectives in Psychological Science*, 2, 1993, (pp. 67-70).

Wakefield, J. C., “Evolutionary versus prototype analyses of the concept of disorder”, in *Journal of Abnormal Psychology*, 108, 1999, (pp. 374–99).

Walenski, M., Tager-Flusberg, H., Ullman, M. T., “Language in Autism”, in Moldin, S. O., Rubenstein J. L. R., *Understanding Autism*.

Weiskrantz, L., *Blindsight: A Case Study and Implications*, Oxford University Press, 1990.

Weiskrantz L., *Blindsight*, in *Scholarpedia*, 2(4), 2007, 3047.

Werner, H., Kaplan, B., *Symbol Formation. An Organismic-Developmental Approach to Language and the Expression of Thought*, John Wiley and Sons Inc., New York, 1967.

Widiger, Th. A., Bornstein, R. F., “Histrionic, Narcissistic, and Dependent Personality Disorders”, in Sutker, P., Adams, H. E., *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, (pp. 509-534).

Willerman, R., Meier, R.P., “Prelinguistic Gesture in Deaf and Hearing Infants”, in Emmorey, K., Reilly, J. S., (a cura di) *Language, Gesture and Space*, Hillsdale - New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1995.

Winn, D., *The Manipulated Mind. Brainwashing, Conditioning and Indoctrination*, Octagon Press, London 1983.

Zahavi, D., (a cura di), *Exploring the Self. Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-Experience*, John Benjamins Publishing Company, 2000.

Zahavi, D., Grünbaum, T., Parnas, J., (a cura di), *The Structure and Development of Self-Consciousness*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 2004.

Zahavi, D., *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, Cambridge - Mass. 2005.

Zentall, Th., “Imitation: definitions, evidence, and mechanisms”, in *Animal Cognition* 9, 2006, (pp. 335–353).

Zhok, A., *Fenomenologia e genealogia della verità*, Jaca Book, Milano 1998.

Zhok, A., *L'etica del metodo. Saggio su Ludwig Wittgenstein*, Mimesis, Milano, 2001.

Zhok, A., *Il concetto di valore: dall'etica all'economia*, Milano, Mimesis, 2002.

Zhok, A., *Emergentismo*, Ets, Pisa, 2011.

Zhok A., *La realtà e i suoi sensi*, Mimesis, Milano, 2012.

Zhok, A., “A phenomenological discussion of early imitation”, in *Phenomenology & Mind*, 2012, 3, (pp. 29–40).

Zhok, A., *Rappresentazione e realtà*, Mimesis, Milano 2014.

Zhok, A., *Libertà e natura*, Mimesis, Milano, 2017.

## Sommario

Introduzione e premesse.....	1
Parte I. Ontogenesi del Sé.....	9
Capitolo 1. Le basi sensomotorie del Sé .....	9
1.1. Una breve fenomenologia dell'azione.....	9
1.2. Corpo senziente e corpo agente .....	13
1.3. Il Sé minimo e senso minimo dell'agire.....	16
1.4. Coscienza fenomenica e competenza sensomotoria.....	19
Capitolo 2. La costituzione del Sé pre-riflessivo .....	25
2.1. Il Sé ecologico.....	25
2.2. L'autocoscienza preriflessiva .....	27
2.3. Lo schema corporeo .....	30
Capitolo 3. La costituzione del Sé riflettente .....	35
3.1. Sensibilità intersoggettiva e nascita del Sé-per-altri.....	35
3.2. Dall'autoaffezione immediata all'eteroaffezione mediata.....	37
3.3. Acquisizione del linguaggio e metamorfosi della mente.....	41
3.4. Il duplice senso dell'obiettivazione.....	45
3.5. Costruzione dell'esperienza nella mente linguistica .....	46
3.6. Linguaggio, memoria e temporalità.....	49
3.7. Lo statuto della coscienza mediata .....	52
Capitolo 4. Struttura dell'agentività.....	54
4.1. Il Sé come agente immediato .....	54
4.2. Il Sé come agente mediato .....	61
Parte II. Identificazione del soggetto morale .....	69
Capitolo 1. Schizofrenia e senso immanente.....	73
1.1. L'atmosfera prepsicotica e il senso di irrealtà.....	76
1.2. Le illusioni paranoiche.....	82
1.3. L'autismo schizofrenico come solipsismo.....	85
1.4. La disgregazione degli ordinamenti e delle priorità.....	88
1.5. Iper-riflessività e 'disposizione metafisica' .....	91
1.6. Voci e inserimento di pensieri .....	94

1.7. Interpretazione della configurazione schizofrenica .....	97
Capitolo 2. La melancolia e il collasso del senso trascendente .....	103
2.1. Sintomatologia ed eziologia delle psicosi melancoliche.....	103
2.2. Interpretazione della melancolia .....	106
Capitolo 3. Disturbi della personalità e normatività interpersonale .....	113
3.1. Personalità borderline, dipendenti, narcisistiche e istrioniche .....	114
3.2. Personalità paranoide, schizoidi, schizotipiche.....	119
3.3. Il disturbo di personalità antisociale (psicopatia).....	121
Capitolo 4. Il disordine dissociativo dell'identità e il problema dell'autenticità del Sé .....	126
4.1 Sintomatologia ed eziologia della personalità multipla .....	126
4.2. Unità e molteplicità della personalità .....	132
Parte III. Costituzione della persona e senso dell'esistenza .....	139
Capitolo 1. Io, coscienza intima, persona.....	139
1.1. La persona come costruzione o costituzione .....	139
1.2. Coscienza trascendentale e coscienza non tematica di sé.....	140
1.3. Senso immanente e infondatezza della coscienza .....	141
1.4. La costituzione dell'Io come oggetto pubblico .....	142
1.5. La Persona come unità dialettica di Io e coscienza intima .....	143
1.6. Identità personale come identità telica.....	148
1.7. Senso immanente e senso trascendente .....	151
Capitolo 2. La persona tra autenticità e finzione .....	155
2.1. L'autenticità come verità e come libertà.....	155
2.2. Autoinganno e idealizzazione: la fisiologia della personalità .....	161
2.2.1. Autoinganno come derealizzazione .....	163
2.2.2. Autoinganno come distorsione, risentimento e repressione.....	166
2.2.3. Maschere e idealizzazioni.....	171
2.3. Costruire e decostruire il Sé.....	175

Capitolo 3. Identità della persona e senso dell'esistenza.....	181
3.1. Necessità e libertà della persona .....	182
3.2. Identità narrativa e storia.....	188
3.3. Identità della persona e senso dell'esistenza.....	203
3.3.1. Il senso immanente dell'azione e il suo radicamento corporeo .....	203
3.3.2. Il senso dell'azione come retaggio e come dono .....	205
3.3.3. L'aporia dell'esistenza e il valore dell'identità.....	207
Glossario.....	217
Bibliografia.....	221