

LETTERATURA E LETTERATURE

Direzione

Dante Della Terza, Edoardo Esposito

Comitato scientifico

J. B. Bullen, Jonathan Culler, † Claudio Guillén, Anne-Rachel Hermetet,
William Mills Todd III, Jürgen Wertheimer

Responsabili di settore

Giovanna Benvenuti, Anna Maria Carpi, Carlo Di Alesio, Maria Giulia Longhi,
Paola Loreto, Antonio Melis, Caroline Patey, Damiano Rebecchini

Redazione

Stefano Ballerio, Francesca Cuojati, Tiziano Moresi, Laura Neri, Stefania Sini

★

Comunicazioni redazionali a Edoardo Esposito,
Dipartimento di Filologia Moderna dell'Università degli Studi di Milano,
via Festa del Perdono 7, 20122 Milano

★

La rivista è pubblicata con il contributo del Dipartimento di Filologia Moderna
dell'Università degli Studi di Milano

LETTERATURA E LETTERATURE

1 · 2007



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVII

Amministrazione e abbonamenti
ACCADEMIA EDITORIALE®
Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888

Abbonamenti (2007):
Italia: Euro 40,00 (privati) · Euro 60,00 (enti, con edizione Online)
Abroad: Euro 60,00 (*Individuals*) · Euro 80,00 (*Institutions, with Online Edition*)
Prezzo del fascicolo singolo Euro 100,00

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima.

Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove proposte (Dlgs. 196/2003).

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 24 del 14 giugno 2007
Direttore responsabile: Fabrizio Serra

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra · Editore*®, Pisa · Roma, un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

*

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2007 by *Fabrizio Serra · Editore*®, Pisa · Roma,
un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma

*

www.libraweb.net

*

La *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma, pubblica con il marchio *Fabrizio Serra · Editore*®, Pisa · Roma, sia le proprie riviste precedentemente editate con il marchio *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*®, Pisa · Roma, che i volumi delle proprie collane precedentemente editate con i marchi *Edizioni dell'Ateneo*®, Roma, *Giardini editori e stampatori in Pisa*®, *Gruppo editoriale internazionale*®, Pisa · Roma, e *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*®, Pisa · Roma.

ISSN 1971-906X

SOMMARIO

<i>Editoriale</i>	9
-------------------	---

IN LIMINE

DANTE DELLA TERZA, <i>Claudio Guillén: un profilo e un ricordo</i>	13
JONATHAN CULLER, <i>Lyric Address</i>	21
EDOARDO ESPOSITO, <i>Critica e comparatistica</i>	37

RIPENSARE LA TEORIA

ALFONSO BERARDINELLI, <i>Franco Brioschi, un teorico e critico della teoria</i>	45
STEFANIA SINI, <i>Di nuovo sul formalismo russo</i>	49
MARIA TERESA GIAVERI, <i>Fra Italia e Francia: questioni di critica genetica</i>	77
LAURA NERI, <i>Retorica e teoria della letteratura</i>	89
ANDREA MIRABILE, <i>Dallo strutturalismo al poststrutturalismo: Michel Foucault</i>	113
ELIO FRANZINI, <i>Il mestiere del critico e i mondi possibili</i>	129
STEFANO BALLERIO, <i>La comprensione: tra storicismo e neuroscienze</i>	139
ROMANO LUPERINI, <i>Postmodernità e ruolo dell'intellettuale</i>	153
EDOARDO ESPOSITO, <i>Una mappa per la letteratura</i>	163

NOTE E DISCUSSIONI

CAROLINE PATEY, <i>Beckett in movimento. Momenti e motivi di un centenario</i>	169
STEFANO VERSACE, <i>Petrarca ist wieder in Sicht. Letture italiane nella biblioteca di Paul Celan a Marbach</i>	175
MARTA SZCZYCIŃSKA, <i>La critica dei quotidiani</i>	189

RECENSIONI

«Rhythmica. Revista Española de Métrica Comparada», 2003-2004 (Alfonso D'Agostino)	197
<i>Taste the East. Linguaggi e forme dell'Ostalgie</i> , a cura di Eva Banchelli (Anna Maria Carpi)	200
ROMANO LUPERINI, <i>L'autocoscienza del moderno</i> (Carlo Di Alesio)	201
FRANCESCO ORLANDO, <i>Obsolete Objects in the Literary Imagination</i> (Lucia Della Pietà)	204

LA COMPRESIONE: TRA STORICISMO E NEUROSCIENZE

STEFANO BALLERIO

1. LA QUESTIONE DELLA COMPRESIONE

NELLA prefazione *Sullo scopo e il metodo a Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Erich Auerbach rifletteva così sulla propria condizione di interprete: «La mia propria esperienza, e non soltanto quella scientifica, è responsabile per la posizione dei problemi, per le enunciazioni, il procedimento ideale e il fine dei miei scritti». ¹ Questo modo di presenza dello storico ovvero del critico, «che si accampa sulla pagina con l'irriducibile singolarità della sua esperienza vissuta», ² era divenuto teoria consapevole, nell'Ottocento, con la riflessione condotta dallo storicismo sui fondamenti delle scienze umane. Auerbach, che si riconosceva in quella tradizione, ne riaffermava le posizioni epistemologiche non solo ricordando la radicale storicità dell'interprete, ma anche scrivendo che «noi giudichiamo i processi storici e in generale interumani (privati, sociali, politici) in un modo particolare, immediato, secondo la nostra interna esperienza». ³ In questo appello a un'esperienza interna e a un'immediatezza del giudizio che si rivolga ai fenomeni «storici e in generale interumani», è implicito il riferimento a una categoria fondamentale della filosofia di Wilhelm Dilthey, ovvero alla nozione di 'comprensione'.

Nel corso di una ricerca filosofica intesa a delucidare i fondamenti teoretici delle scienze dello spirito – storia, economia politica, giurisprudenza, storia dell'arte, filosofia... – come scienze che hanno per oggetto la vita dell'uomo nella storia, ⁴ Dilthey aveva infatti riconosciuto nel *Verstehen*, nella comprensione, la forma di conoscenza specifica ⁵ di queste discipline e la ragione della loro distinzione dalle scienze della natura.

Già nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, Dilthey distingue dall'osservazione

¹ ERICH AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, traduzione dal tedesco di Fausto Codino, Milano, Feltrinelli, 1960

² FRANCO BRIOSCHI, *Critica e storia letteraria*, in *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi*, III, a cura di Franco Brioschi e Costanzo Di Girolamo, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 752-801: 753.

³ ERICH AUERBACH, *op. cit.*, p. 15.

⁴ Dilthey, appunto, parla di *Geisteswissenschaften*. In altri casi, a seconda della lingua o della tradizione filosofica di riferimento, si parla di scienze umane, di scienze morali, di scienze storiche o di scienze sociali. Sulla questione, cfr. BERNARD I. COHEN, *Scienze della natura e scienze sociali*, traduzione dall'inglese di Libero Sosio, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 165 e ss. Nel seguito di questo lavoro, si parlerà di 'scienze dello spirito' in relazione all'opera di Dilthey e altrimenti di 'scienze umane'.

⁵ Già Johann Gustav Droysen, in effetti, aveva distinto storia e scienze della natura sulla base della contrapposizione di comprensione e spiegazione. È però Dilthey che elabora sistematicamente l'idea.

interiore, che coglie il vissuto,¹ l'intendimento esteriore con il quale fenomeni altri dal nostro vissuto sono collegati dall'attività teoretica del soggetto; mentre l'osservazione interiore coglie il vissuto nell'unità che gli è intrinseca, immediatamente, l'intendimento esteriore costruisce le relazioni tra i fenomeni (relazioni, per lo più, causali), per così dire, artificialmente. Ne consegue che «osservazione interiore e intendimento esteriore non hanno mai luogo in un medesimo atto».² Il soggetto intento a conoscere deve scegliere se muovere dall'interno, e cioè dall'esperienza, dalla coscienza, o dall'esterno, e cioè dai fatti osservati. Nel primo caso, prenderà la via delle scienze dello spirito; nel secondo, quella delle scienze della natura. Nell'ambito delle scienze dello spirito, egli potrà rivolgere il proprio sguardo al mondo esterno solo proiettando fuori di sé «l'immagine della sua vita interiore».³

Successivamente, negli *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito*, Dilthey torna sul concetto di vissuto per analizzarne e descriverne più approfonditamente le forme, che kantianamente riconduce ai tre atteggiamenti fondamentali della rappresentazione, del sentimento e della volizione, e procede a caratterizzare le scienze dello spirito sulla base della psicologia così elaborata: appare allora che le scienze dello spirito non solo si occupano tutte dell'uomo, ma anche sono accomunate dall'«essere tutte fondate nell'*Erleben*, nelle espressioni trovate per gli *Erlebnisse* e nell'intendere rivolto a queste espressioni».⁴ La vita interiore che il soggetto proiettava fuori di sé, dunque, è ritrovata precisamente in ciò che è espressione. Il gruppo delle scienze dello spirito «costituisce un proprio dominio, che sottostà a proprie leggi fondate sulla natura di ciò che può venir immediatamente vissuto, espresso e conosciuto».⁵ Esse «hanno da fare con un dato di cui non c'è traccia nelle scienze della natura»⁶ e per il quale decidono sia l'«oggetto» che il modo della sua «datità».⁷ Questo modo specifico di datità dell'oggetto altro non è che la specificità del modo della sua conoscenza da parte del soggetto e questo modo della conoscenza, sebbene estroflesso sul mondo esterno in quanto esibisca fenomeni espressivi, trova ancora il suo fondamento primo nell'osservazione interiore, ovvero nell'introspezione.

Il fondamento introspettivo, tuttavia, come ogni fondamento di ordine psicologico, appare a Dilthey sempre più incerto. Nel successivo *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, Dilthey individua allora una possibile integrazione nelle manifestazioni oggettivate della nostra vita spirituale:

Ciò che eravamo una volta, come ci siamo sviluppati e che cosa siamo diventati, che cosa siamo, si può comprendere solo in base al modo in cui abbiamo agito, ai piani di vita che

¹ Il concetto di *Erlebnis*, di vissuto, coglie la dimensione interiore e polimorfa, tanto quanto lo è la vita, della nostra esperienza, la sua natura irriducibilmente soggettiva – poiché ciascuno, necessariamente, è il solo a vivere la propria esperienza – e, anche tramite la forma verbale '*Erleben*', il suo carattere transitorio e continuamente cangiante di divenire.

² WILHELM DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, traduzione dal tedesco di Gian Antonio De Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 29.

³ Ivi, p. 36.

⁴ WILHELM DILTHEY, *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito*, in IDEM, *Critica della ragione storica*, traduzione dal tedesco e cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1954, pp. 45-142: 136.

⁵ Ivi, p. 137.

⁶ Ivi, p. 66.

⁷ Ivi, p. 67.

abbiamo formulato, al modo in cui abbiamo operato in un dato compito, da vecchie lettere scomparse, da giudizi su di noi pronunciati da molto tempo. In breve, è mediante il procedimento dell'intendere che la vita viene al di sopra di sé spiegata nella sua profondità. E d'altra parte intendiamo noi stessi e gli altri solo in quanto compiamo una trasposizione della nostra vita vissuta in ogni specie di espressione della nostra e dell'altrui vita. Ovunque la connessione di *Erleben*, espressione e intendere è il procedimento specifico per cui l'umanità esiste per noi come oggetto delle scienze dello spirito.¹

Le scienze dello spirito, in breve, devono maturare un'ermeneutica da esercitare sulle espressioni della nostra vita spirituale e trovare qui l'intersoggettività e la certezza che l'osservazione interiore e un fondamento psicologico non bastano a garantire. In questa ricerca di un'oggettivazione dell'esperienza compresa che offra più forti garanzie di intersoggettività e certezza, la storiografia filosofica riconosce usualmente un accostamento a Hegel – ma senza il postulato metafisico di uno Spirito che si oggettivi – e a istanze metodologiche tipiche del positivismo; mentre la tradizione dello storicismo e dell'ermeneutica deriverà anche da qui la biforcazione che si sarebbe aperta tra la linea di Heidegger e Gadamer, propensa a vedere questioni ontologiche piuttosto che metodologiche e a concentrare la propria attenzione sul testo e sul linguaggio come forme fondamentali e pervasive dell'espressione se non dell'essere, e la linea, tra gli altri, di Weber e Habermas, più inclini a porre interrogativi e problemi epistemologici e ad estendere l'osservazione e la riflessione, oltre il linguaggio, all'agire e alle diverse manifestazioni espressive dell'esperienza storica dell'uomo.

Lungo questa seconda linea, possiamo soffermarci sull'idea che le scienze umane si distinguano dalle scienze della natura per questa forma di conoscenza loro specifica che sarebbe la comprensione, il *Verstehen*. Essa si caratterizzerebbe come un conoscere immediatamente, dall'interno, sperando la totalità come unità, e la realtà storica nella sua individualità, alla luce dell'esperienza vissuta propria, e si contrapporrebbe alla spiegazione come posizione ipotetica di relazioni, causali o altre, tra oggetti o fenomeni esterni al soggetto.

A questa posizione sono state mosse obiezioni metodologiche e teoretiche e, dalla negazione della sussistenza di una forma di conoscenza specifica per il mondo umano – la comprensione, il *Verstehen* – fondata sull'esperienza propria del soggetto conoscente, si è derivata la tesi che le scienze umane non si possano caratterizzare per una specificità gnoseologica e che quindi, per conseguire finalmente uno statuto autenticamente scientifico, dovrebbero mutuare i metodi delle scienze della natura. Questa esortazione fu rivolta agli umanisti, come è noto, dai filosofi positivisti, estranei alla tradizione del romanticismo e dello storicismo tedeschi, e soprattutto da John Stuart Mill, ma ancora nel Novecento Ernest Nagel ne ripropone gli argomenti fondamentali.

Nagel, che possiamo quindi assumere come interlocutore in quanto è rappresentativo di un orientamento di pensiero, afferma innanzitutto di non vedere ragione per accordare preminenza a un'impostazione delle scienze umane secon-

¹ Ivi, pp. 154-155.

do la quale i fenomeni sociali dovrebbero essere compresi in categorie dotate di significato,¹ attraverso l'esperienza del soggetto conoscente. Egli rifiuta questa impostazione e complessivamente argomenta per l'assimilazione metodologica delle scienze umane alle scienze della natura. Nagel non esclude che lo storico o il sociologo possano ricorrere a processi interpretativi di tipo empatico, ma nega che questi possano avere valore altro che euristico:

il fatto che lo studioso di scienze sociali, a differenza dello studioso della natura inanimata, sia in grado di identificarsi attraverso l'immaginazione nei fenomeni che cerca di comprendere concerne la questione delle *origini* delle sue ipotesi esplicative, ma non la questione della loro validità. La sua abilità nell'entrare in relazioni di empatia con gli agenti umani in un qualche processo sociale può effettivamente essere euristicamente importante nei suoi sforzi di escogitare ipotesi adatte a spiegare il processo. Nondimeno, la sua identificazione empatica con quegli individui non costituisce, per se stessa, *conoscenza*. Il fatto che egli compia tale identificazione non annulla la necessità, per suffragare la sua attribuzione di stati soggettivi a quegli agenti umani, di prove oggettive, valutate secondo i principi logici che sono comuni a tutte le indagini controllate.²

«Una congettura non è un fatto»³ e l'empatia e l'immedesimazione possono portare fuori strada.

Sono, queste, obiezioni metodologiche alle quali è doveroso rispondere, ma alle quali in effetti si è già risposto: si è visto che, all'interno della tradizione storicista, lo stesso Dilthey aveva indicato la prospettiva dell'ermeneutica; e Weber, in proposito, scriveva che «l'intendere diretto a una certa connessione deve [...] essere sempre controllato con i consueti mezzi di imputazione causale, almeno per quanto ciò sia possibile, prima che una interpretazione anche assai evidente diventi una spiegazione intelligibile valida».⁴ Ma ancora altre risposte vengono dalla psicologia e, con le neuroscienze, persino dalle scienze dure: lo psicologo cognitivo William Brewer, ad esempio, scrive che, se «una psicologia completa non può basarsi esclusivamente sull'esperienza fenomenica come nella psicologia introspettiva delle origini»,⁵ essa nemmeno «può basarsi esclusivamente sul comportamento come nella psicologia comportamentista»;⁶ e Joseph LeDoux afferma che, per lo studio neurobiologico delle emozioni, non si può prescindere dalle indagini fondate sul *self-report* (ovvero sull'introspezione), certo integrate da indagini del comportamento che prescindano dalle autovalutazioni del soggetto

¹ Cfr. ERNEST NAGEL, *La struttura della scienza*, traduzione dall'inglese di Carla Sborgi e Aurelia Monti, prefazione di Aurelia Monti, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 561-562. Nagel si riferisce qui alla tradizione storicista e all'impostazione che Max Weber propone per una «sociologia comprendente», per cui cfr. MAX WEBER, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in IDEM, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, traduzione dal tedesco e cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1958, pp. 239-307.

² ERNEST NAGEL, *op. cit.*, p. 498.

³ Ivi, p. 496.

⁴ MAX WEBER, *op. cit.*, p. 241.

⁵ «a comprehensive psychology cannot be based exclusively on phenomenal experiences as in early introspective psychology»; WILLIAM F. BREWER, *What is recollective memory?*, in *Remembering Our Past: Studies in Autobiographical Memory*, a cura di David C. Rubin, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1996, pp. 19-66: 20; trad. mia.

⁶ «neither can it be based exclusively on behavior as in behaviorist psychology»; ivi, p. 20; trad. mia.

sperimentale.¹ Nessuno si illude che l'introspezione e il riferimento all'esperienza propria bastino alla scienza, insomma, ma la conclusione che se ne deve trarre, da un punto di vista metodologico, è che, a queste forme di esame della realtà, altre se ne dovranno aggiungere.

Le perplessità di Nagel riguardo alla comprensione non si fermano però al piano metodologico. Egli scrive ancora che è quanto meno dubbio che l'esperienza soggettiva sia davvero necessaria per comprendere certi fenomeni umani:

noi possiamo *sapere* che un uomo incalzato da una folla animata da odio nei suoi confronti è in uno stato di paura, senza aver fatto esperienze di tali paure e di tali odii o senza aver ricreato con l'immaginazione tali emozioni in noi stessi – proprio come possiamo *sapere* che la temperatura di un filo metallico è in aumento perché è in aumento la velocità delle molecole che lo costituiscono, senza aver bisogno di immaginare che cosa debba essere una molecola in movimento rapido.²

L'esperienza soggettiva e le forme di interpretazione correlate non solo non sarebbero sufficienti alle scienze umane, ma nemmeno sarebbero necessarie, perché è dubbio, in realtà, che l'esperienza soggettiva sia indispensabile per capire l'agire umano. Dal discorso metodologico passiamo allora a un'ipotesi teorica in cui si vede che, come la caratterizzazione del comprendere come forma di conoscenza specifica porta all'affermazione della distinzione delle scienze umane, così la proposta della loro assimilazione metodologica alle scienze della natura si lega al rifiuto di quella forma di conoscenza.

La questione aperta è insomma questa, se con il nome di 'comprensione', *Verstehen*, si possa individuare una forma di conoscenza specifica e se in relazione ad essa si possa affermare la distinzione delle scienze umane dalle scienze della natura. Diventa quindi necessario decidere della sussistenza o insussistenza di quei fenomeni psicologici che ruotano intorno all'idea della comprensione e un primo passo sarebbe chiarire se si possa parlare, ed eventualmente in quali termini, di processi empatici e di un ruolo dell'esperienza soggettiva ove ci si rivolga all'agire e all'esperienza altrui.

Si è visto però che, a questo fine, la tradizione filosofica offre una messe di riflessioni tanto ricche quanto eterogenee e difformi, che possono estendere e approfondire la questione ma non ne decidono i luoghi dubbi, né ne tracciano con esattezza i contorni.³ Un soccorso per una proposta più certa ed esatta viene allora, sorprendentemente, dalle neuroscienze e innanzitutto dalle ricerche sui neuroni specchio condotte negli ultimi anni.

¹ Cfr. JOSEPH LEDOUX, *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, traduzione dall'inglese di Monica Longoni e Alessia Ranieri, Milano, Cortina, 2002, p. 280.

² ERNEST NAGEL, *op. cit.*, p. 497.

³ Andrea Pinotti, introducendo alla questione filosofica dell'empatia, ravvisa una grande varietà di posizioni e di analisi. Si veda il suo *excursus* storico in ANDREA PINOTTI, *Estetica ed empatia*, Milano, Guerini, 1997, pp. 15-59.

2. ALCUNE SCOPERTE NEUROSCIENTIFICHE

La scoperta dei neuroni specchio risale alla metà degli anni Novanta, quando nella corteccia motoria delle scimmie e dell'uomo si individua una famiglia di neuroni caratterizzati da proprietà funzionali sorprendenti. La corteccia motoria, nell'uomo e nella scimmia, si compone di un mosaico di aree situate nella parte posteriore del lobo frontale, diverse per proprietà anatomico-funzionali e cooperanti alla realizzazione del movimento mediante l'integrazione di informazioni sensoriali e motorie. Senza addentrarci nei dettagli della materia, diciamo che la scoperta dei neuroni specchio inizia con l'individuazione, nell'area F5 della corteccia motoria della scimmia, di gruppi di neuroni che presentano proprietà visuomotorie peculiari. Tali neuroni, cioè, si attivano non solo quando l'animale compie una determinata azione – ad esempio prendere un oggetto, o portare cibo alla bocca –, ma anche quando osserva un altro individuo che compie un'azione dello stesso tipo. È importante osservare che si parla, appunto, di azioni e non di semplici movimenti, quindi ad esempio dell'azione consistente nel prendere cibo, a prescindere dal fatto che sia usata la mano sinistra o la destra. Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia parlano di «un *vocabolario* di atti motori, le cui *parole* [tenere, afferrare, rompere, ecc.] sarebbero rappresentate da popolazioni di neuroni». ¹ I gruppi neuronali di F5, non solo i neuroni specchio, presentano specificità per questa o quell'azione, definita in ordine al suo intento (prendere, tenere etc.) e per il modo della sua esecuzione (presa di precisione, presa con le dita etc.), e non per questa o quella sequenza di attivazione muscolare. I neuroni specchio aggiungono a questa proprietà quella loro peculiare – e cruciale – della congruenza, per cui si attivano sia per l'esecuzione dell'azione da parte del soggetto che per l'osservazione dell'azione altrui. I neuroni specchio della scimmia riguardano azioni eseguite con la mano o con la bocca e rispondono quasi esclusivamente ad azioni transitive, e cioè ad azioni che terminano su un oggetto. La loro funzione, date le loro proprietà, risulta essere la «*comprensione del significato degli "eventi motori", ossia degli atti, degli altri*» ² e questo significa che la comprensione dell'azione altrui, nella scimmia, è mediata dallo stesso sostrato neurale che media l'azione propria:

L'attivazione del medesimo *pattern* neurale [sia durante l'esecuzione dell'azione sia durante l'osservazione di quell'azione compiuta da altri] rivela così come la *comprensione* delle azioni altrui presupponga da parte dell'osservatore la stessa conoscenza motoria che regola l'esecuzione delle proprie. ³

¹ GIACOMO RIZZOLATTI, CORRADO SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Cortina, 2006, p. 45.

² Ivi, p. 96.

³ Ci si può chiedere come distinguiamo, allora, tra l'azione propria eseguita e quella altrui osservata e Giacomo Rizzolatti e Vittorio Gallese suggeriscono due possibili risposte: la prima è che la distinzione derivi dalla diversità, nei due casi, dell'attività neuronale complessiva (diverse informazioni propriocettive, diverse percezioni etc.); la seconda è che vi sia nei due casi una diversa configurazione di scarica dei neuroni specchio coinvolti; cfr. GIACOMO RIZZOLATTI, VITTORIO GALLESE, *From action to meaning: a*

[...] Il possesso da parte di un individuo del significato dei propri atti e la conoscenza motoria che gli deriva dalla convalida delle loro possibili conseguenze [ovvero la conoscenza che gli deriva dall'esperienza delle conseguenze positive o negative che l'atto ha avuto allorché egli lo ha compiuto in passato, NdR] appaiono così condizioni necessarie, ma anche sufficienti, per garantire una comprensione immediata di quelle degli altri. E ciò è tanto più importante in quanto non vale solo per i singoli atti motori come quelli considerati finora (afferrare, tenere, strappare, ecc.), bensì anche per le loro eventuali concatenazioni in azioni più complesse, come l'afferrare del cibo *per* portarlo alla bocca oppure *per* spostarolo.¹

Anche nell'uomo, come si è detto, si trovano neuroni specchio, ma il sistema dei neuroni specchio dell'uomo differisce da quello della scimmia per alcuni aspetti: è più esteso, inanzitutto, e «codifica atti motori transitivi e intransitivi; è in grado di selezionare sia il tipo di atto sia la sequenza dei movimenti che lo compongono; infine, non necessita di un'effettiva interazione con gli oggetti, attivandosi anche quando l'azione è semplicemente mimata».² Questa versatilità del sistema dei neuroni specchio dell'uomo induce Rizzolatti e Sinigaglia a ipotizzare che esso sia coinvolto in una pluralità di funzioni – dall'imitazione all'apprendimento motorio, all'acquisizione del linguaggio nel corso dell'evoluzione³ –, ma la funzione fondamentale mediata dai neuroni specchio dell'uomo, come per la scimmia, risulta essere la «*comprensione del significato degli "eventi motori", ossia degli atti, degli altri*». Anche nell'uomo il sistema dei neuroni specchio consente

di decifrare il *significato* degli "eventi motori" osservati, ossia di *comprenderli* in termini di azioni – dove tale comprensione appare priva di alcuna mediazione riflessiva, concettuale e/o linguistica, essendo basata solamente su quel *vocabolario d'atti* e su quella *conoscenza motoria* dai quali dipende la nostra stessa capacità d'agire. Infine, come nella scimmia, così nell'uomo tale comprensione non investe solo singoli atti, bensì intere catene d'atti, e le diverse attivazioni del sistema dei neuroni specchio mostrano come esso sia in grado di codificare il significato che ogni atto osservato viene ad assumere a seconda delle azioni in cui potrà trovarsi immerso.⁴

Non si nega, con questo, che esistano anche altri modi di comprendere le azioni altrui, attraverso informazioni e operazioni interpretative di tipo diverso, ma quello mediato dai neuroni specchio appare fondamentale per la comprensione delle azioni altrui in quanto significative, in relazione alle intenzioni a cui rispondono e non come semplici schemi motori. Al contrario di quello che pensava Nagel, l'esperienza propria determina per questo condizioni «necessarie» e «sufficienti».

neurophysiological perspective, in *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, a cura di Jean-Luc Petit, Paris, Vrin, 1997, pp. 217-229: 227.

¹ GIACOMO RIZZOLATTI, CORRADO SINIGAGLIA, *op. cit.*, pp. 98 e 104-105.

² Ivi, p. 121.

³ Neuroni specchio sono stati individuati anche nell'area di Broca, deputata all'articolazione del linguaggio, e Jean-Pierre Changeux ritiene plausibile che i neuroni specchio, partecipando alla comprensione delle intenzioni altrui, siano anche implicati nella comunicazione inferenziale; cfr. JEAN-PIERRE CHANGEUX, *L'uomo di verità*, traduzione dal francese di Alessandro Serra, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 131.

⁴ GIACOMO RIZZOLATTI, CORRADO SINIGAGLIA, *op. cit.*, pp. 121-122.

L'esistenza di una forma di comprensione fondamentale basata sull'esperienza propria del soggetto interpretante, dunque, non è solo una tesi filosofica (sia detto senza alcuna accezione limitativa), ma è anche una teoria scientifica forte di tutte le evidenze sperimentali che si sono ottenute. E a chi obiettasse che tale comprensione, tuttavia, sembra limitata alle azioni, anche se in ordine alle intenzioni che le promuovono, si potrebbe rispondere che una forma di comprensione analogamente fondata sull'esperienza propria è stata accertata anche in relazione alle emozioni e alla loro espressione.

Consideriamo dapprima il caso del disgusto e guardiamo, nella corteccia cerebrale, al lobo dell'insula. Verso l'insula convergono informazioni olfattive e gustative e informazioni sullo stato interno dell'organismo, mentre i segnali in uscita dall'insula determinano reazioni quali nausea e conati di vomito, dilatazione pupillare e accelerazione del battito cardiaco.¹ Non sorprenderà, pertanto, che i neuroni dell'insula siano risultati crucialmente attivi quando un soggetto manifesta reazioni di disgusto a stimoli olfattivi e gustativi piacevoli. Più notevole, ora, è che l'insula sia attivata non solo dagli stimoli indicati, ma anche «dalla vista di espressioni facciali di disgusto degli altri».² Questo ruolo dell'insula è stato confermato mediante studi di neurovisualizzazione e da studi clinici nei quali si è osservato che una lesione dell'insula determina nel soggetto leso una menomazione della sua capacità di provare disgusto e, insieme, della sua capacità di riconoscere le espressioni di disgusto altrui come tali. Come i neuroni specchio della corteccia motoria si attivavano sia per l'esecuzione di certe azioni che per il loro riconoscimento, così la stessa struttura neurale che media l'esperienza propria del disgusto,³ con le sue manifestazioni caratteristiche, è la stessa che media l'osservazione e il riconoscimento come tale del disgusto altrui. «Ciò sembra suggerire che la comprensione "reale" del disgusto degli altri, quella cioè in cui uno capisce cosa l'altro provi in quel dato momento, non presupponga né si basi su processi cognitivi di tipo inferenziale o associativo»,⁴ bensì, di nuovo, su processi empatici nel senso indicato sopra.

Ma la stessa riflessione può essere proposta per il dolore, perché una analoga attivazione coincidente di altre aree dell'insula e della corteccia del cingolo si è riscontrata – ancora attraverso neurovisualizzazione e osservazioni cliniche – in soggetti che provavano dolore e che vedevano un altro individuo provare dolore.⁵

A conclusione di questo discorso, possiamo citare di nuovo Rizzolatti e Sinigaglia:

Pur coinvolgendo aree e circuiti corticali diversi, le nostre percezioni degli atti e delle reazioni emotive altrui appaiono accomunate da un meccanismo specchio che consente al nostro cervello di riconoscere immediatamente quanto vediamo, sentiamo o immagi-

¹ Ivi, p. 171.

² Ivi, p. 172.

³ Precisamente, la regione anteriore dell'insula sinistra e la corteccia del cingolo dell'emisfero destro.

⁴ GIACOMO RIZZOLATTI, CORRADO SINIGAGLIA, *op. cit.*, pp. 173-174.

⁵ Cfr. ivi, p. 178.

niamo fare da altri, poiché innesca le stesse strutture neurali (rispettivamente, motorie o viscero-motorie) responsabili delle nostre azioni o delle nostre emozioni. Nel caso delle azioni avevamo sottolineato come tale meccanismo di risonanza non fosse l'unico modo in cui il nostro cervello può afferrare atti e intenzioni altrui. Lo stesso vale per le emozioni: è possibile che esse vengano comprese anche sulla base di un'elaborazione riflessiva degli aspetti sensoriali connessi alle loro manifestazioni sul volto o nei gesti degli altri. Ma tale elaborazione, presa di per sé, senza cioè alcuna risonanza viscero-motoria, resta al livello di quella "pallida" percezione che per James era priva di qualunque coloritura emotiva.

La comprensione immediata, in prima persona, delle emozioni degli altri che il meccanismo dei neuroni specchio rende possibile rappresenta, inoltre, il prerequisito necessario per quel comportamento empatico che sottende larga parte delle nostre relazioni interindividuali.

[...] Il meccanismo dei neuroni specchio incarna sul piano neurale quella modalità del comprendere che, prima di ogni mediazione concettuale e linguistica, dà forma alla nostra esperienza degli altri.¹

A conclusioni analoghe inducono gli studi condotti da Antonio Damasio sulla neurobiologia dell'emozione e del sentimento. Damasio racconta il caso di un suo paziente, 'Elliot', che, a seguito di un tumore cerebrale e dell'intervento chirurgico eseguito per salvarlo,² aveva manifestato evidenti anomalie cognitive e comportamentali allorché si trovava a dover prendere decisioni e specialmente «quando la decisione riguardava questioni personali o sociali».³ Sottoposto a una serie di test volti ad accertare le sue capacità cognitive, tuttavia, Elliot dimostra di essere ancora integro quanto a percezione, attenzione, memoria a breve e a lungo termine, memoria di lavoro, capacità di apprendimento di nuovi contenuti, linguaggio e capacità aritmetiche; è insomma dotato di un intelletto normale, ma non è capace di decisioni appropriate per ciò che attiene alla sfera personale e sociale e la sua vita, privata e professionale, ne è irrimediabilmente compromessa.

Il caso di Elliot e altri simili inducono Damasio a riflettere sulla relazione tra emozione e ragionamento. Elliot è infatti un individuo che si dimostra incapace di decisioni razionali e che non appare menomato nelle sue capacità intellettuali, ma sembra esserlo, come lentamente emerge, nella sua capacità di provare emozioni:

Elliot [...] dichiarò apertamente che il suo modo di sentire era cambiato, dopo il male: avvertiva come argomenti che prima avevano suscitato in lui una forte emozione ora non provocassero più alcuna reazione, né positiva né negativa.

[...] Provate a immaginare quel che era accaduto: provate a immaginare di non sentire piacere quando contemplate un quadro che vi piace, o quando ascoltate uno dei vostri brani musicali preferiti. Provate a immaginarvi completamente privati di tale possibilità, e tuttavia ancora consapevoli del contenuto intellettuale dello stimolo visivo o sonoro, e consapevoli anche del fatto che una volta vi dava piacere. *Sapere ma non sentire*: così potremmo riassumere l'infelice condizione di Elliot.⁴

¹ Ivi, pp. 180-181 e 183.

² L'area compromessa era il settore ventromediano del lobo frontale.

³ ANTONIO R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, traduzione dall'inglese di Filippo Macaluso, Milano, Adelphi, 1995, p. 83.

⁴ Ivi, p. 85.

Una nuova serie di test conferma che Elliot è menomato nella sua capacità di provare emozioni. Il danno cerebrale che ha subito non ha minato il suo intelletto e nemmeno lo ha privato delle sue conoscenze teoriche sulle regole etiche e sociali (se interrogato, Elliot risponde come i soggetti di controllo sui modi opportuni per raggiungere obiettivi di tipo sociale come stringere amicizie o mantenere una relazione sentimentale); e tuttavia, proprio in quell'ambito, Elliot prende decisioni irrazionali e disastrose per le conseguenze che ne derivano.

L'esame di altri dodici pazienti con lesioni del settore ventromediano del lobo prefrontale rivela lo stesso accoppiamento di ottundimento emotivo e menomazione della capacità di prendere decisioni razionali nella vita sociale. «I poteri della ragione e l'esperienza dell'emozione – conclude Damasio – declinano insieme».¹ Comprendere gli altri e interagire razionalmente in ambito sociale, potremmo anche dire, implica come condizione necessaria la capacità di provare emozioni. Poiché «sapere non significa necessariamente sentire»,² in assenza di sentimento proprio, al contrario di quanto sosteneva Nagel, non si dà nemmeno comprensione del sentimento e dell'agire altrui; gli *altri* non sono né possono essere, per la nostra intelligenza, fili metallici.

Le ricerche di Damasio sviluppano, come si è detto, una neurobiologia dell'emozione, del sentimento e della coscienza e non è questo il luogo per seguirle nelle loro molteplici ramificazioni. Basti dire che Damasio si richiama alla scoperta dei neuroni specchio e afferma che la comprensione dello stato emotivo di persone di cui si veda l'espressione implica l'integrità di quelle stesse aree che ritiene necessarie al sentimento proprio e conclude di nuovo che «in un modo o nell'altro, per potersi esprimere normalmente, la conoscenza fattuale del comportamento sociale esige i meccanismi dell'emozione e del sentimento».³

Tornando quindi al nostro problema iniziale, possiamo concludere che le neuroscienze offrono argomenti per ammettere l'esistenza di una forma di conoscenza degli altri uomini, per la quale possiamo continuare a parlare di 'comprensione', che si fonda sull'esperienza e sul vissuto personali, propri, del soggetto conoscente, e per riconoscere che forme diverse di intelligenza dell'altro sono certamente possibili, ma, in assenza di tale comprensione, non bastano a una conoscenza e a un'interazione adeguate alle necessità della vita.

3. COMPrensIONE E STORICISMO

Resta da stabilire se questa forma di conoscenza che è la comprensione sia effettivamente caratteristica delle scienze umane, come voleva Dilthey, in confronto alle scienze della natura.

Ora, il carattere forse più ovvio delle scienze umane è la centralità che l'uomo ha per esse. Lucien Febvre, ad esempio, scrive che la storia si può fare «con tut-

¹ Ivi, p. 97.

² Ivi, p. 290.

³ ANTONIO R. DAMASIO, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, traduzione dall'inglese di Isabella Blum, Milano, Adelphi, 2003, p. 184.

to ciò che, appartenendo all'uomo, dipende dall'uomo, serve all'uomo, esprime l'uomo, dimostra la presenza, l'attività, i gusti e i modi di essere dell'uomo»¹ e lo stesso orbitare intorno all'uomo del pensiero si ritrova in ogni campo delle scienze umane. Come si è detto, però, la centralità dell'uomo non è solo la centralità di un oggetto di conoscenza, perché anche la medicina si rivolge all'uomo in quanto organismo e la fisica non lo ritiene un corpo meno interessante degli altri. Si tratta invece di un oggetto e, per dirla ancora con Dilthey, del modo della sua datità; si tratta del fenomeno 'uomo' e di come lo costruiamo nelle scienze umane e nelle scienze della natura rispettivamente: come soggetto di un'esperienza che comprendiamo alla luce delle sue espressioni o come organismo o corpo solido. E, poiché quello che è emerso dalle ricerche neuroscientifiche sulla percezione e l'interpretazione dell'emozione e dell'azione altrui in quanto espressioni di un soggetto che esperisce e agisce intenzionalmente è proprio il loro darsi come comprensione, possiamo concludere che le scienze umane, in quanto guardano a quell'oggetto costruito in quel modo, non possono che iniziare con questa forma di conoscenza che è la comprensione.²

Questo non significa che i problemi siano tutti risolti. Il comprendere presume un fondo di esperienza comune per lo storicismo così come nell'accezione in cui lo si può caratterizzare alla luce delle neuroscienze, ma questo fondo comune può avere diversa natura. Gli umanisti, particolarmente nella tradizione storicista alla quale ci si richiama e successivamente con l'ermeneutica, hanno guardato innanzitutto a ciò che in quell'esperienza è appreso, culturale, e si sono interrogati su come si possa riguadagnare una condivisione di orizzonti e una comunanza di esperienze oltre la distanza storica tra soggetto e oggetto della conoscenza. I neuroni specchio e le ricerche di Damasio, invece, rimandano a dinamiche largamente innate, non apprese, a una condivisione inscritta nella natura umana quale essa si manifesta a prescindere dalle variabili culturali. Per una caratterizzazione epistemologica completa delle scienze umane, quindi, si dovrebbe chiarire come queste forme innate di espressione e comprensione si integrino eventualmente in una dimensione culturale.³ Resta però accertato che, ove si dia conoscenza degli uomini in quanto soggetti di esperienza, come tipicamente avviene nelle scienze umane, tale conoscenza è mediata dall'esperienza propria del soggetto conoscente. Verrebbe da dire, richiamando Giambattista Vico, che qui possiamo conoscere ciò che possiamo fare o esperire. La comprensione dell'altro, delle sue azioni co-

¹ LUCIEN FEBVRE, *Vers une autre histoire*, in *Combats pour l'histoire*, a cura di Lucien Febvre, Paris, Colin, 1953, pp. 419-438: 428, citato in JACQUES LEGOFF, *Documento/Monumento*, in *Enciclopedia Einaudi*, v, Torino, Einaudi, 1978, pp. 38-48: 42.

² Non si dimentica, con questo, che altre forme di intelligenza e interpretazione della realtà devono essere integrate, e di fatto lo sono, in una metodologia rigorosa. Nemmeno la metodologia e la gnoseologia delle scienze della natura, d'altra parte, sono riconducibili a un principio unico ed esibiscono al contrario una complessità decisamente superiore a quella che Dilthey sembra vedere dal suo osservatorio di umanista del diciannovesimo secolo. Si è visto inoltre che la stessa tradizione storicista, innanzitutto con Max Weber, ha posto il problema metodologico dell'integrazione della comprensione.

³ È una questione, naturalmente, che va oltre questo lavoro e che peraltro non compete tanto ai letterati quanto a neurobiologi e cognitivisti.

me delle sue parole e quale che sia in esse la composizione di natura e cultura, ha l'aspetto dell'acquisizione del suo orizzonte a partire dal proprio, dell'assunzione di una prospettiva, dell'interpretazione di un contesto opaco, nel senso dei logici, di intenzioni e ragioni, emozioni e idee. Le neuroscienze mirano a spiegare questo agire in categorie biologiche e riduzioniste. Sceverando la singolarità individuale e storica per isolare ciò che appare come universalmente umano, la ricerca neuroscientifica abbandona la dimensione delle ragioni e dell'esperienza per cercare sul terreno delle cause e della materia organica.¹ Altro è il lavoro dello storico – della letteratura, o della cultura, o dello storico *tout court* –, che cerca invece, volta a volta, di ricostruire proprio quell'orizzonte oltre il quale lo scienziato deve collocarsi. Non si può però dimenticare che, se da una parte la natura umana si dà solo in forme specificate culturalmente, dall'altra ogni cultura è necessariamente una specificazione della natura umana, cosicché la nostra comprensione dei fenomeni storici e culturali non può non essere influenzata dall'immagine che di quella natura ci è offerta dalle scienze che la indagano.² Nel corso del Novecento, la teoria letteraria ci ha spesso esortato a rifiutare qualunque metodologia di analisi che non fosse ritenuta scientifica, a concentrarci sulle proprietà specifiche della letteratura, a inquadrare le nostre riflessioni in sole categorie testuali, a porci di fronte all'opera come critici e come linguisti prima che come lettori e come uomini.³ Oggi, le ricerche sui neuroni specchio e sulle dinamiche neurobiologiche dell'emozione si uniscono invece allo storicismo nell'avvisarci che di fronte agli altri, alla storia, alla letteratura noi possiamo conoscere solo portando nell'interpretazione tutta la nostra «esperienza, e non soltanto quella scientifica».

¹ Questo non implica che le neuroscienze neghino il ruolo dell'esperienza e della cultura nella formazione della personalità e nell'agire umano, ma che anche i fenomeni dell'apprendimento, della memoria e della comunicazione che ne sono il correlato neurobiologico siano studiati a prescindere dalla singolarità dei soggetti osservati e descritti in ordine ai caratteri universalmente umani che esibiscono.

² Dilthey ha sostenuto che «per un vasto tratto le scienze dello spirito includono fatti naturali e presuppongono una conoscenza della natura»; WILHELM DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, cit., p. 28. Eppure un'adesione più o meno esplicita allo storicismo si accompagna spesso a un atteggiamento di sostanziale noncuranza per le scienze della natura, anche se nessuno certo parla più di "pseudoconcetti".

³ Descrivendo il programma stutturalista e semiologico, Brioschi scriveva che nel suo nucleo teorico certamente si dovevano includere queste due tesi: «negli studi letterari, i metodi "intrinseci" di analisi sono gerarchicamente prioritari rispetto ai metodi "estrinseci"»; e: «è possibile e necessario fondare la teoria della letteratura, se non la critica letteraria stessa nelle sue molteplici varietà, su basi scientifiche» (FRANCO BRIOSCHI, *La mappa dell'impero. Problemi di teoria letteraria*, introduzione di Alberto Cadioli, Milano, Net, 2006, p. 14). Declinate secondo un'idea della scienza sostanzialmente neopositivista e ricalcata sull'immagine della linguistica strutturalista, queste tesi implicavano la riduzione dello studio della letteratura a un esercizio di analisi del testo letterario condotto non attraverso l'esame linguistico del testo – ciò che è ovviamente doveroso –, ma *solo* attraverso l'esame linguistico del testo; ed escludevano qualsivoglia altro metodo di indagine e – indebitamente, come si è visto – qualunque atteggiamento di partecipazione all'esperienza della letteratura che non fosse coerente con quella prospettiva di analisi del testo.

ABSTRACT

Si riflette sulla nozione di 'comprensione' alla luce di alcune recenti scoperte neuroscientifiche, richiamando alcuni luoghi del pensiero di Wilhelm Dilthey e delineando la disputa teorica sorta tra diverse scuole filosofiche in relazione alla comprensione e allo statuto epistemologico delle scienze umane. Nelle recenti scoperte sui neuroni specchio e nelle ricerche sulla neurobiologia dell'emozione di Antonio Damasio, l'autore coglie argomenti per caratterizzare le scienze umane alla luce della nozione storicista di comprensione e per riconoscere all'esperienza personale, con Eric Auerbach, un ruolo decisivo nell'esercizio della critica letteraria.

Going back to some points in the theory of Wilhelm Dilthey and paying attention to theoretical controversy between different philosophical schools on questions regarding understanding and the epistemological status of the human sciences, the article reflects on the notion of "comprehension or understanding" in the light of recent neuroscientific discoveries. In the recent discoveries about mirror neurons and in Antonio Damasio's research on the neurobiology of emotions, the author finds reasons to define the human sciences according the historicist notion of understanding and, with Eric Auerbach, to ascribe to personal experience a decisive role in the exercise of literary criticism.

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA

★

Ottobre 2007

(c22/FG3)

