

PAOLO PECERE

Cervello, emozioni, autobiografia. Note su scienze cognitive e narrazione oggi (e ieri)

1. Naturalizzare l'io narrante?

Nei suoi *Principles of Neuroscience* (2000), Eric Kandel scriveva che i progressi della neuroscienza «dell'ultimo decennio» stavano cominciando a svelare «l'enigma più profondo», cioè «la rappresentazione neurale della coscienza»¹. Negli ultimi decenni gli straordinari progressi empirici delle neuroscienze, basati su nuove tecniche di osservazione dell'attività cerebrale, hanno portato a cercare i “correlati neurali” di qualsiasi processo mentale, dalla paura all'empatia, dal ragionamento matematico all'esperienza dell'arte. Francis Crick, pioniere dell'indagine neuroscientifica sulla coscienza, riassumeva queste indagini in un enunciato riduzionista: «“Tu”, le tue gioie e le tue tristezze, le tue memorie e le tue ambizioni, il tuo senso dell'identità personale e del libero arbitrio, di fatto non sei altro che il comportamento di un'ampia assemblea di cellule nervose»².

Tra i valori che si associano all'idea di una trascrizione neurologica delle emozioni e dell'intera esperienza umana c'è il naturalismo, cioè la coerenza con l'immagine scientifica del mondo. In particolare, l'accostamento post-darwiniano tra uomo e altri animali – non solo i primati, ma oggi finanche i cefalopodi, a cui ha dedicato importanti studi Peter Godfrey-Smith – promuove l'idea che queste indagini finalmente facciano piazza pulita di millenni di incomprensioni filosofiche e metafisiche sulla differenza umana. È noto che Antonio Damasio in *Descartes*³

- 1 ERIC KANDEL, *The Brain and Behaviour*, in *Principles of Neural Science*, a cura di ERIC R. KANDEL, JAMES H. SCHWARTZ, THOMAS M. JESSELL, New York, McGraw-Hill, 2000, pp. 5-18, in particolare pp. 16-17.
- 2 FRANCIS CRICK, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York, Scribner, 1994, p. 3.

Error (1994) contrappose la “separazione” cartesiana delle due sostanze pensante e corporea alla comprensione delle emozioni primordiali, che attesterebbero l’inseparabilità di mente e corpo, corroborata dalle neuroscienze contemporanee. In particolare, Damasio presentava la coscienza corporea e i sentimenti come forme fondamentali della coscienza di sé, sulle quali si costituirebbe il “sé autobiografico”³.

L’intervento di Damasio seguiva la pratica già consolidata, in filosofia, di presentare Descartes come il responsabile di un errore ancestrale che impedirebbe la comprensione della mente ostacolando il progresso scientifico. In questo senso, per esempio, una naturalizzazione del “sé narrativo” era stata già prospettata in *Consciousness Explained* (1991) dal filosofo Daniel Dennett, che ne dava un’ingegnosa caratterizzazione etologica:

Le costruzioni più strane e meravigliose dell’intero mondo animale sono le stupefacenti e intricate costruzioni realizzate dal primate *homo sapiens*. Ogni individuo normale di questa specie crea un sé. Con il suo cervello tesse una rete di parole e atti, e, come altre creature, non deve sapere cosa sta facendo: semplicemente, lo fa. Questa rete lo protegge, come la conchiglia di una lumaca; e gli fornisce i mezzi di sostentamento, come la rete del ragno; e incrementa le sue fortune sessuali, come la capanna dell’uccello giardiniere⁴.

Un altro elemento di questa analogia è che i racconti che costituiscono il sé, come le creazioni di altri animali, non sono elaborati «consciamente e deliberatamente»: «I nostri racconti vengono tessuti, ma per lo più noi non li tessiamo; essi ci tessono. La nostra coscienza umana – e la nostra individualità narrativa – è un loro prodotto, non la loro fonte»⁵.

Di fronte a queste concezioni la narratologia è spinta a interrogarsi sul proprio possibile riassetto disciplinare. Per un verso, il riconoscimento dell’origine biologica dei contenuti mentali e delle costruzioni autobiografiche pone importanti questioni. Per

3 Cfr. §§ 2, 6.

4 DANIEL DENNETT, *Coscienza. Che cosa è*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 462.

5 Ivi, p. 464.

citare solo due esempi recenti, Niccolò Scaffai ha proposto di «ri-pensare i processi creativi su basi biologico-cognitive» e Michele Cometa, affrontando analogamente la letteratura nel contesto della teoria dell'evoluzione e delle scienze cognitive, ha sostenuto che la naturale capacità narrativa dell'uomo svolge una funzione per la sopravvivenza, poiché rende possibile la costruzione di sequenze di azioni collegate, e al tempo stesso sovrintende alla creazione del sé⁶. D'altra parte, la fondazione naturalistica delle scienze letterarie comporta il più ampio problema di stabilire modi e limiti dell'importazione in queste ultime di concetti e metodi delle scienze biologiche. In proposito, alcuni scienziati hanno avvertito che il clima di entusiasmo acritico sulle potenzialità della neuroscienza può favorire un ritorno acritico a teorie speculative sulla dipendenza del pensiero dal cervello: si è parlato in proposito “neuromania” e “neuromitologia”⁷.

In questo contributo mi concentrerò sulla tesi che il sé narrativo abbia una dimensione corporea, prendendo come caso esemplare il contributo di Damasio e proponendo due tesi, necessarie a risolvere la tensione teorica appena descritta. In primo luogo, che la questione ha una storia lunga che è spesso ignorata o male intesa dai contendenti, col risultato di riproporre vecchi equivoci. In secondo luogo, che proprio la riconsiderazione di alcuni momenti della storia del problema suggeriscono una prospettiva diversa da quella che traduce senz'altro l'autobiografia in biologia.

2. Un errore di Damasio: corpo, passioni e metafisica

È opportuno cominciare la ricognizione con Descartes, per due ragioni. Per un verso, la neurofisiologia meccanicistica di Descartes è stata all'origine del programma scientifico di cui

6 NICCOLÒ SCAFFAI, *Letteratura e ecologia. Forme e temi di una relazione letteraria*, Roma, Carocci, 2017. MICHELE COMETA, *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Milano, Raffaello Cortina, 2017.

7 Rispettivamente: PAOLO LEGRENZI, CARLO UMILTÀ, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Bologna, il Mulino, 2009, e FELIX HASLER, *Neuromythologie. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung*, Bielefeld, Transcript, 2012.

ho ricordato i più recenti sviluppi. Per l'altro, il dualismo cartesiano è stato ed è frequentemente biasimato da neuroscienziati cognitivi e filosofi della mente per essere una teoria empiricamente infondata ed epistemologicamente dannosa, in quanto scoraggerebbe l'indagine scientifica sulla mente. Quest'ultima immagine negativa probabilmente ha favorito l'equivoco in cui incorre nella sua interpretazione Damasio, che è peraltro tra i neuroscienziati più filosoficamente attenti. Damasio muove da un passo del *Discorso sul metodo*, dove Descartes afferma che l'anima, o mente, è «distinta dal corpo», e qui individua «l'errore di Cartesio», cioè «l'abissale separazione tra corpo e mente», tra la materia estesa e la mente inestesa, e con esso il «suggerimento che il giudizio morale e il ragionamento e la sofferenza che viene dal dolore fisico o da turbamento emotivo possano esistere separati dal corpo»⁸. Damasio – ecco l'equivoco – scambia la «distinzione» cartesiana per un'«abissale separazione». La distinzione, come si scopre leggendo oltre nei testi cartesiani, non toglie che mente e corpo nell'uomo siano uniti, di una unione sostanziale che solo un atto sovranaturale potrebbe sciogliere. Si tratta di una netta presa di distanza dal platonismo e di un parziale riavvicinamento alla concezione aristotelico-scolastica, che Descartes illustra utilizzando proprio un paragone di origine aristotelica:

La natura mi insegna anche, attraverso queste sensazioni di dolore, di fame, di sete ecc., che io non solo mi trovo nel mio corpo come un pilota si trova nella sua nave, ma sono ad esso strettissimamente congiunto e quasi commisto, così da comporre con esso un qualcosa d'uno. Diversamente, infatti, io, che non sono null'altro che una cosa pensante, quando il corpo è ferito non per questo sentirei dolore, ma percepirei questa ferita col puro intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nella nave; e quando il corpo ha bisogno di mangiare o di bere, lo intenderei in modo espresso, e non avrei confuse sensazioni di fame e sete⁹.

8 ANTONIO R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi, 1995, p. 339.

9 RENÉ DESCARTES, *Meditazioni di filosofia prima*, in *Opere*, Milano, Bompiani, 2009, p. 789 (un passo parallelo si trovava pure nel

La questione resta complessa e fu più volte posta al filosofo dai suoi stessi seguaci, ma è interessante che per Descartes non dovesse essere risolta metafisicamente. Come scriveva a Elisabetta di Boemia, non è con i «pensieri metafisici», ma è solo «vivendo e conversando di cose ordinarie» che capiamo che mente e corpo sono una cosa sola. Questa unione «ciascuno [la] sperimenta sempre in sé stesso senza filosofare»¹⁰. Tutto questo c'interessa, qui, perché rimanda alla finalità pratica della filosofia cartesiana, cioè al conseguimento della saggezza, di cui il controllo delle passioni era una componente essenziale. Questo controllo, come diventa chiaro nelle *Passioni dell'anima* (1649), presuppone appunto la stretta unità di mente e corpo, per cui le passioni si accompagnano inevitabilmente ai moti corporei, e tuttavia questi possono essere gradualmente modificati con l'esercizio guidato dalla ragione: come accade normalmente, nella vita di un uomo, con l'apprendimento del linguaggio, in cui determinata articolazione di lingua e labbra viene associata a particolari significati¹¹.

Pensando a questi obiettivi filosofici, Descartes aveva ammonito Elisabetta che dedicare troppo tempo alle meditazioni metafisiche, come quella sull'interazione mente-cervello, fosse «dannoso». Come vedremo, Damasio cercherà una soluzione del problema e, volendo assimilare il sé al cervello, si affiderà appunto a una congettura schiettamente metafisica.

3. Dalla metafisica dell'io alla "storia interiore dell'uomo"

La tensione tra metafisica e neurofisiologia nel pensiero cartesiano si risolse in diversi esiti nella filosofia successiva, e in

Discorso sul metodo, ivi, pp. 94-95). Sulla distanza di Descartes dal platonismo cfr. MARGARET WILSON, *Soul, Body and World: Plato's Timaeus and Descartes' Meditations*, in *Platonism at the Origins of Modernity*, a cura di SARAH HUTTON, DOUGLAS HEDLEY, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 177-191.

10 Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643, in RENÉ DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di GIULIA BELGIOIOSO, Milano, Bompiani, 2005, pp. 1781, 1783.

11 RENÉ DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, art. XLIV-XLV, in *Opere cit.*, pp. 2373-2375.

particolare la riflessione sull'identità della mente individuale cominciò a suggerire un nesso con la narrazione. Leibniz risolve la questione dell'identità sul piano puramente metafisico della definizione della sostanza e del principio di ragione: la sostanza individuale è definita *ab initio* in tutti suoi predicati, che appaiono successivamente nel tempo. Questo postulato è raffigurato nel finale nella *Teodicea* (1710), laddove Teodoro vede la propria vita «come in una rappresentazione teatrale». Mettendo il dito su una riga a piacere del «libro dei destini», egli può vedere «rappresentato effettivamente in ogni dettaglio quel che la linea indica in modo sommario»¹². L'armonia prestabilita fa sì che a ogni contenuto mentale corrisponda un contenuto fisico, ma su nessuno di questi due piani la funzione narrativa ha un valore costitutivo, essendo ogni contenuto determinato sul piano logico-metafisico.

Questo rigido determinismo metafisico trovò molti oppositori, che cercarono altri modi per conciliare il piano del meccanismo fisiologico a quello della coscienza e dell'identità personale. Locke, in particolare, associò l'identità personale non più alla «sostanza» ma alla «coscienza», cioè alla memoria. Locke, nello *Essay on Human Understanding* (1689) introduceva così una fondamentale distinzione concettuale tra la «persona» (un termine «forense»), determinata dai ricordi, e l'«uomo» individuato dal supporto corporeo (e in particolare cerebrale) dei pensieri. In questa prospettiva, risulta «possibile che lo stesso uomo abbia due coscienze distinte e incomunicabili in tempi diversi», come nel caso della follia¹³.

Su questo solco s'innestarono molti sviluppi nel Settecento. Kant riprese la questione con alcune preziose notazioni relative alla funzione narrativa. Nella *Kritik der reinen Vernunft* (1787) egli affermò innanzitutto che l'unità della coscienza ha una struttura narrativa, è «qualcosa come l'unità del tema in un'opera teatrale, in un discorso, in una favola»¹⁴. In base a que-

12 GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici*, Torino, UTET, 2000, III, p. 396.

13 JOHN LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 379-380.

14 IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004, p. 217.

sto sfondo in antropologia – disciplina che Kant insegnò lungo tutta la sua carriera – Kant distinse l’antropologia fisiologica, che si occupa di «quel che la *natura* fa dell’uomo» – anche mediante «le tracce lasciate nel cervello dalle impressioni (come [fa] Cartesio)» –, dall’antropologia pragmatica, che si occupa di «quel che l’uomo come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso»¹⁵. Questa seconda specie di antropologia, scriveva Kant, si serve di osservazioni ma anche di sussidi come «storia, biografia, teatro, romanzi»¹⁶. Kant dava conto così di un processo di sviluppo parallelo di estetica, antropologia e medicina come discipline autonome che stava avendo luogo in Germania¹⁷. Già Goethe, nel *Werther* (1774), aveva mirato a ottenere una conoscenza «dell’interiorità di una giovane follia» non moralizzante ma «vera» che «non loda né biasima, bensì sviluppa le intenzioni e le azioni nella loro successione e così facendo illumina e istruisce», affermando di basarsi sulle «cause morali» oltre che fisiche¹⁸. Karl Philipp Moritz, autore del romanzo psicologico *Anton Reiser* (1785-1790), nella sua rivista «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte» (1783-1793) praticava un’indagine psicologica basata sull’introspezione e su resoconti autobiografici e narrativi di casi psicologici e, come affermava un recensore, mirava a dipanare una «storia *interiore* dell’uomo» e, attraverso la «rappresentazione della vita di un uomo, fin nelle sue minime sfumature», a gettare uno «sguardo dell’anima su se stessa» e sull’«esistenza [*Dasein*] individuale»¹⁹. Da queste indagini, nel secolo successivo, avrebbero presto spunto indagini sulla comprensione narrativa del sé parallele a quelle di impostazione neurofisiologica e materialistica.

15 ID., *Antropologia pragmatica*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 3.

16 Ivi, p. 5.

17 Cfr. CARSTEN ZELLE, “Vernünftige Ärzte”: *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen, Niemeyer, 2001.

18 JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, in *Goethes Werke*, Weimar, Böhlau, 1887, XXVIII/I, pp. 217, 228.

19 Ivi, pp. 6, 122.

4. *Io e il materialismo neurofisiologico*

Come ha osservato Gary Hatfield, la psicologia settecentesca fu per lo più non materialista²⁰. Lo stesso si può dire della psicologia del XIX secolo, ma in questo secolo si fa più comune il collegamento tra materialismo filosofico e neuropsicologia che si è andato poi consolidando nel XX secolo fino ad assumere una posizione preponderante. Il fisiologo tedesco Karl Vogt, portavoce tedesco del materialismo neuropsicologico, aveva affermato che tutte le attività mentali «non sono altro che funzioni della sostanza cerebrale» e illustrato la tesi con una provocatoria analogia tra l'urina, come secrezione dei reni, e pensiero, come prodotto del cervello²¹. Le diverse interpretazioni filosofiche e psicologiche della neurofisiologia vanno comunque tenute distinte dai grandi progressi scientifici che ne posero le condizioni: le indagini sulla localizzazione delle funzioni cerebrali, dagli esperimenti anatomici di vivisezione all'elettrostimolazione della corteccia di Gustav Fritsch e Eduard Hitzig; la formulazione della legge di conservazione dell'energia da parte di Hermann von Helmholtz, che pose le basi per una misurazione empirica dei processi mentali; la teoria dell'evoluzione di Darwin, con la sua ipotesi sull'origine dell'uomo. Tutti questi sviluppi suggerirono un'immagine naturalizzata della mente e dei processi mentali, che dovevano pertanto essere definiti entro un mondo causalmente chiuso rispetto a possibili influssi immateriali²².

In questo contesto, tra filosofi e scienziati, venne sottoposta a critica la nozione di Io come entità autonoma e primaria. Un autorevole interprete della situazione fu Friedrich Albert Lange, la cui monumentale *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866) ebbe una grande

20 GARY HATFIELD, *Remaking the Science of Mind. Psychology as a Natural Science*, in *Inventing Human Science*, a cura di CHRISTOPHER FOX, ROY PORTER, ROBERT WOKLER, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 184-231.

21 CARL VOGT, *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*, Stuttgart, Cotta, 1847, p. 206.

22 Per questo contesto rimando a PAOLO PECERE, *Soul, mind and brain from Descartes to cognitive science*, New York, Springer, 2020, cap. 5.

popolarità. Come suggerisce il titolo l'autore, pur accogliendo molte tesi dei materialisti, aveva una posizione critica rispetto al materialismo. Lange condivideva il programma di correlazione cerebrale dei contenuti mentali, spingendosi a sostenere che «non c'è altro da cercare nella sensazione oltre ai [...] processi nervosi». D'altra parte, egli abbracciava il punto di vista del parallelismo psicofisico, sostenendo che «questi processi hanno un modo di apparire diversi, cioè, quello che l'individuo chiama sensazione»²³. Lange così lasciava spazio per una concezione non-riduzionistica della correlazione psicofisica, sostenendo che non possiamo spiegarci come la dimensione psichica risulti da quella fisica. Fatta salva questa limitazione esplicativa, affermava con decisione l'inseparabilità dell'Io dalla sua dimensione corporea: «Il concetto di Io è [...] inseparabile da quello di corpo, che è corpo-diorama, corpo-pelle, fuso col corpo delle sensazioni tattili, del piacere e del dolore»²⁴.

L'indagine neurofisiologica andava così approfondendo la precedenza dei processi psicofisici e delle pulsioni corporee rispetto alla coscienza individuale, temi di riflessione già rilanciati dalla *Naturphilosophie* romantica e da Schopenhauer, che divennero un tema di riflessione sempre più diffuso verso la fine del secolo. Un tema comune, che a inizio secolo aveva attinto allo spinozismo, era il carattere derivativo dell'Io rispetto ai processi psicofisici. Si pensi a Nietzsche – che sia in Schopenhauer sia in Lange trovò fonti d'ispirazione fondamentali – secondo cui (in *Morgenröte* del 1881) il «cosiddetto io» non era che «una nostra opinione su noi stessi», il risultato di un mascheramento degli istinti vitali; la coscienza era, in altre parole, «un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse inconoscibile»²⁵.

Parallelamente, in psicologia, il fenomeno delle personalità multiple e degli atti “automatici” riceveva sempre più at-

23 FRIEDRICH LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Baedeker, 1866, p. 456.

24 Ivi, p. 490.

25 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Aurora*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 86, 92. Pochi anni prima Lange aveva scritto che «l'unione del molteplice della sensazione [...] si può considerare il processo mediante cui noi, in quanto soggetti, veniamo ad esistere» (FRIEDRICH LANGE, *Logische Studien*, Iserlohn, Baedeker, 1877, p. 166).

tenzione, come è evidente nei lunghi bilanci della questione contenuti in opere come *L'automatisme psychologique* di Janet (1889) e i *Principles of Psychology* di James (1890). Tutte queste elaborazioni trovarono anche importanti espressioni letterarie. Basti pensare allo *Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde* di Stevenson (1886), dove Jekyll riferisce di essersi avvicinato, con i suoi «studi scientifici», a una verità su due dimensioni conflittuali, «che riconosce come l'uomo non sia unico, bensì duplice», concludendo: «A me non resta che formulare la rischiosa ipotesi secondo la quale l'uomo sarà conosciuto come un sistema di entità multiformi, incongrue e indipendenti»²⁶. Riguardo a Hyde, il narratore dice pure: «parlo alla terza persona: non potrei dire io», lo paragona a una bestia, a una scimmia, una creatura con cui l'io condivide «alcuni fenomeni della coscienza» e il corpo mortale²⁷. Il maggiordomo, riferendo dello sdoppiamento di Jekyll, parla di «lui, voglio dire quell'essere [*him, or it*], o qualunque cosa sia quella che vive nello studio»²⁸.

Si trattava di problemi di origine filosofica che lo stesso Stevenson aveva indagato, contribuendo con i resoconti delle proprie auto-osservazioni alla Society for Psychological Research, e che lo interessavano da tempo. In una pagina giovanile (del 1878) scriveva:

«Ciò che i filosofi chiamano l'io e il non io, l'ego e il non ego, mi preoccupava che lo volessi o meno [...] Qualcosa dentro la mia mente, una parte del mio cervello, una zona del mio essere si era liberata dalla leale sudditanza e aveva preteso di fare da sé, o forse di agire in favore di qualcun altro che continuava a remare. Mi ero rimpicciolito a minutissimo essere in un angolo di me stesso. Ero isolato nel mio stesso cranio. I pensieri si presentavano spontanei; ma non erano i miei pensieri, erano semplicemente i pensieri di un altro»²⁹.

26 ROBERT LOUIS STEVENSON, *Lo strano caso del Dottor Jekyll e del signor Hyde*, Milano, Mondadori, 1985, pp. 137-139.

27 Ivi, pp. 173, 175, 179, 177.

28 Ivi, p. 93 (traduzione modificata).

29 Ivi, p. XVI.

Tutte queste indagini psicologiche sollecitavano la scoperta di una dimensione impersonale, inconscia o precosciente, la cui intima manifestazione cosciente erano sensazioni ed emozioni, e la cui base fisica era il cervello, che la condizionava con i suoi possibili squilibri organici e le sue reazioni a sollecitazioni chimiche (mediante farmaci e droghe) e anatomiche (mediante traumi o stimolazioni). Tuttavia, pensatori vittoriani come Thomas Huxley e John Tyndall, così come Lange in Germania, cominciarono a sottolineare i limiti di queste derivazioni e analogie. L'espressione più celebre di questa posizione la diede uno dei massimi fisiologi tedeschi, Emil du Bois-Reymond, nel suo discorso *Über die Grenzen des Naturerkennens* (1872), in cui scriveva:

Che collegamento sussiste tra certi movimenti di determinati atomi nel mio cervello da un lato, e dall'altro fatti per me originari, non meglio definibili, innegabili, come: "Sento dolore, piacere; gusto un sapore dolce, sento un profumo di rosa, odo un suono d'organo, vedo rosso" [...] Non si capisce affatto come dalla loro compresenza si origini la coscienza³⁰.

Secondo du Bois-Reymond non si sarebbe mai potuto superare questo limite intrinseco della conoscenza, poiché la forma stessa del sapere scientifico – fondato sulla rappresentazione di processi fisici omogenei che si susseguono secondo leggi di conservazione – escludeva il campo del vissuto. Una simile posizione è stata ripresa, oltre un secolo dopo, da David Chalmers, che l'ha chiamata "problema difficile della coscienza", rilanciando la questione nella filosofia angloamericana contemporanea³¹. Ma già alla fine dell'Ottocento proliferarono prospettive alternative per dare conto della dimensione emotiva e autobiografica dell'esperienza.

30 EMIL DU BOIS-REYMOND, *Reden*, Leipzig, Veit, 1886, I, p. 123.

31 Su questo dibattito ottocentesco e la sua attualità cfr.: NEIL TENNANT, *Mind, Mathematics and the "Ignorabimusstreit"*, in «British Journal for the History of Philosophy», 2007, 15/4, pp. 745-773; PAOLO PECERE, *La coscienza fenomenica tra neuroscienze e metafisica. L'«Ignorabimus» di du Bois-Reymond e il futuro della «Science of Consciousness»*, in «Rivista di filosofia», 2018, 2, pp. 215-244.

5. *Dai limiti della fisiologia alla costruzione narrativa dell'inconscio*

Tra i maggiori teorici della psicologia, tra fine XIX e inizio XX secolo, era forte l'orientamento a escludere che la conoscenza del cervello potesse condurre a una "spiegazione" dei vissuti emotivi e cognitivi che costituiscono l'esperienza dell'individuo e la sua autocoscienza. Per esempio, Wilhelm Wundt sottolineava l'irriducibile funzione dell'«appercezione», cioè l'unità della coscienza, come condizione delle operazioni psichiche non sottoponibile a una descrizione neurofisiologica³². A partire dal riconoscimento dei "limiti della psicologia esplicativa", Wilhelm Dilthey (1894) stabiliva l'esigenza di distinguere metodologicamente «scienze della natura» e «scienze dello spirito», presentando una concezione diversa nella sua psicologia descrittiva. Secondo Dilthey – in *Über vergleichende Psychologie. Beiträge zur Studium der Individualität* del 1895-1896 – l'esperienza interiore, documentata per esempio nell'autobiografia, permetteva «una più precisa conoscenza del proprio sé»³³. Dilthey si soffermava quindi sull'insostituibile valore delle arti, figurative e narrative, per la comprensione dell'individuo:

Ciò che queste arti esprimono sul mondo storico-umano e sulla loro individuazione in esso, conserva tutto il suo valore e la sua autonomia anche dopo lo studio scientifico di questo dominio. Nessuna testa scientifica potrà mai esaurire e nessun progresso della scienza potrà mai eguagliare ciò che l'artista ha da dire sul contenuto della vita. L'arte è l'organo della comprensione della vita³⁴.

Il nuovo approccio proposto da Dilthey nella sua "psicologia descrittiva" individuava una via d'uscita dai limiti della neuropsicologia nella combinazione di conoscenze fisiologiche ed ermeneutica. Una via analoga fu percorsa, nel suo itinerario

32 WILHELM WUNDT, *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*, Leipzig, Engelmann, 1911, II, p. 532 sgg.

33 WILHELM DILTHEY, *Psicologia descrittiva analitica e comparativa*, Milano, Unicopli, 1979, II, p. 296.

34 Ivi, pp. 336-337.

teorico, da Freud. Esordendo come neurologo della stessa scuola tedesca a cui appartenevano Helmholtz e du Bois-Reymond. Sulla scia di quest'ultimo Freud, nell'incompiuto *Progetto di psicologia* (1895) dove pure ambiva a una psicologia fisiologica, riconosceva i limiti esplicativi di quest'ultima: «È impossibile tentare di spiegare come mai i processi di eccitamento nei neuroni @ comportino la coscienza. Si tratta soltanto di far coincidere le proprietà della coscienza che ci sono note con processi dei neuroni @ varianti parallelamente. E non è difficile farlo con una certa precisione»³⁵.

Comè ben noto, in pochi anni Freud avrebbe sviluppato una metodologia diversa per lo studio delle nevrosi, iniziando a elaborare quella topica delle funzioni psichiche che avrebbe più volte aggiornato nelle sue opere psicoanalitiche. In *Das Ich und das Es* (1923), dove si trova l'ultima formulazione della topica (che include Io, Es e Super-io), Freud si richiamava a una ormai lunga traduzione nel definire l'Io con un termine di derivazione biologica, un "io-corpo", un "organizzazione", pur presentandolo come concetto di un discorso teorico irriducibile alla biologia: «Nella persona – scriveva Freud – c'è un nucleo organizzato e coerente di processi mentali che chiamiamo l'Io di quella persona»³⁶. L'Io, di cui Freud sottolineava le componenti anche inconscie (nella repressione), era l'interlocutore della terapia a cui vengono presentate le "costruzioni" narrative dell'analista per favorire il passaggio dalla ripetizione coatta alla rielaborazione (*Durcharbeiten*). In *Konstruktionen in der Analyse* (1937) Freud parlava di «reazione» del paziente alle costruzioni capaci di cogliere la verità del suo vissuto e di «spinta» ascensionale del rimosso rispetto alle «resistenze» coscienti³⁷. Come si vede, dunque, Freud impiegava un linguaggio ibrido, in cui meccanismo e vissuto coesistevano.

35 SIGMUND FREUD, *Opere*, Torino, Boringhieri, 1979, II, p. 216.

36 Ivi, IX, p. 479-480, cfr. p. 490 ("Io-corpo").

37 Ivi, XI, pp. 544-549.

6. Dalla narrazione psichiatrica all'identità narrativa

Per questa commistione di narrazione e dinamica nella terapia si sono richiamati a Freud molti psichiatri attenti al nesso tra cervello, emozioni e coscienza di sé. Un caso esemplare fu Alexandr Lurija, i cui casi clinici sono al tempo stesso interessanti soggetti narrativi ed esplorazioni della potenzialità terapeutica della narrazione. In *Un mondo perduto e ritrovato* (1971), Lurija analizzò il manoscritto di Lev Zaseczij, un giovane tenente dell'armata rossa, ferito alla testa da un proiettile tedesco, che in seguito alle lesioni cerebrali aveva perso gran parte della memoria a lungo e a breve termine ed era rimasto quasi del tutto incapace di parlare e di orientarsi, conservando tuttavia una coscienza di sé perfettamente integra e scoprendo che era ancora capace di scrivere fluentemente (il manoscritto era inizialmente intitolato *Storia di una terribile ferita*). Ecco un passo da quel documento, in cui il narratore stesso condensava quel linguaggio ibrido che Lurija valorizzava sul piano terapeutico:

È già il terzo anno che lavoro al racconto sulla mia disgrazia e su questa malattia. Si tratta di una specie di riflessione, di studio, di uno scrivere di sé e di un lavorare su se stesso. È un lavoro che tuttavia mi calma, perché comunque sia io lavoro; inoltre grazie a questo lavoro ripetuto (quante volte nel corso degli anni ho riscritto questo lavoro-racconto) il mio linguaggio migliora, parlo meglio ricordando le parole frantumate dalla ferita e dalla malattia e sparpagiate in disordine da qualche parte dentro la mia testa³⁸.

Negli Stati Uniti fu Oliver Sacks a sviluppare questo approccio, ripreso da Freud e Lurija, parlando di “neurologia dell'identità” o “dell'esperienza viva”, di approccio “esistenziale”, di “fisiologia personale o proustiana”. Nei casi clinici narrati in *The Man Who Mistook His Wife for a Hat* (1985), Sacks mostra come lo sforzo di comprendere il mondo interiore di un paziente neurologico, ricostruendone la storia, portasse a risultati terapeutici straordinari. Come la scrittura per il paziente afasi-

38 ALEXANDR LURIJA, *Un mondo perduto e ritrovato*, Milano, Adelphi, 2015, p. 131.

co di Lurija, seguire un'azione, un filo drammaturgico, il tratto di un disegno, aiutava i pazienti "incurabili" di Sacks a trovare una realizzazione emotiva altrimenti negata. Così Rebecca, che per le sue gravi patologie cognitive e motorie era definita dalle cartelle cliniche "un fantoccio", un "idiota motoria", aveva recuperato una vitalità attiva partecipando a un laboratorio di teatro. Lei stessa aveva confessato a Sacks il suo bisogno di seguire una sceneggiatura per evadere dalla sua condizione di paralisi esistenziale: «Sono come un tappeto, un tappeto vivente. Ho bisogno di un motivo, di un disegno come questo sul suo tappeto. Se non c'è un disegno, vado in pezzi, mi disfo»³⁹. Per Sacks, se il cervello è un "telaio incantato" come lo ha definito il grande neurologo Sherrington, è necessario che il suo funzionamento tessa strutture narrative:

Ciascuno di noi è una biografia, una storia. Ognuno di noi è un racconto peculiare, costruito di continuo, inconsciamente da noi, in noi e attraverso di noi – attraverso le nostre percezioni, i nostri sentimenti, i nostri pensieri, le nostre azioni; e, non ultimo, il nostro discorso, i nostri racconti orali. Da un punto di vista biologico, fisiologico, noi non differiamo molto l'uno dall'altro; storicamente, come racconti, ognuno di noi è unico⁴⁰.

Un tentativo importante, in filosofia, di approfondire la centralità della struttura narrativa per una psicologia non-riduzionista si trova nell'opera di Paul Ricoeur. Fin dal suo saggio su Freud, Ricoeur aveva sottolineato come nella psicoanalisi una originaria «idealità del senso», cioè il fatto che ogni vissuto assume un significato mediante un'elaborazione della dinamica pulsionale, realizzava il passaggio dalla teoria «energetica» a quella «ermeneutica»⁴¹. In altre parole, in Freud ogni processo fisiologico diveniva accessibile e trattabile rispetto all'esperienza individuale in quanto dotato di un senso, conferito e revocabile, per cui la passività emotiva del vissuto nevrotico – la sua

39 OLIVER SACKS, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Milano, Adelphi, 1986, p. 244.

40 Ivi, p. 153.

41 PAUL RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, il Saggiatore, 1996, pp. 426-427.

ripetizione – poteva essere sostituita da una rielaborazione e da un nuovo indirizzamento delle pulsioni. Questa strategia salvaguardava in certa misura l'autonomia dell'io, senza risolverlo senz'altro in un epifenomeno.

Ricoeur tornò sulla questione in *Temps et récit*, affermando il valore cruciale della narrazione per definire l'identità personale. Il filosofo francese muoveva dalla constatazione, già fatta da Hume e Nietzsche, che l'identità dell'individuo non si presenta come un'«identità sostanziale» o «medesimezza», caratterizzata dal semplice persistere di aspetti costanti, ma è un'«identità» di elementi eterogenei e mutevoli, scandita dalle azioni e sistemata solo a posteriori, sempre provvisoriamente, mediante collegamenti di tipo narrativo (come già aveva suggerito Freud). In base al fenomeno per cui l'individuo agendo può rompere la trama dei suoi condizionamenti e, al tempo stesso, può dire di essere lo «stesso» (*ipse*) che in passato si era deciso diversamente, Ricoeur chiamava questa forma di identità l'«ipseità». La struttura dell'ipseità, dunque, assomiglia a quella del personaggio di una storia, che mediante azioni, concordanti e discordanti, si caratterizza nel tempo, formando con la sua vita una storia, e che dunque si identifica sempre in un intreccio che coinvolge storie di altri individui e storie della collettività. Perciò Ricoeur parlava anche di una «categoria pratica» di «identità narrativa», collegando in un'ampia visione i risultati dell'indagine filosofica sulla temporalità con la grande narrativa romanzesca del XX secolo:

Dire l'identità di un individuo o di una comunità, vuol dire rispondere alla domanda: *chi* ha fatto questa azione? *chi* ne è l'agente, l'autore? Anzitutto si è risposto a tale domanda nominando qualcuno, designandolo con un nome proprio. Ma quale è il supporto della permanenza del nome proprio? Che cosa giustifica che si tenga il soggetto dell'azione, così designato attraverso un nome, come il medesimo lungo il corso di una vita che si distende dalla nascita alla morte? La risposta non può che essere narrativa. Rispondere alla domanda 'chi?', come aveva detto con forza Hannah Arendt, vuol dire raccontare la storia di una vita. La storia raccontata dice il *chi* dell'azione. L'identità del chi è a sua volta una identità narrativa. Senza il soccorso della narrazione, il problema dell'identità personale è in effetti votato ad una antinomia senza soluzione: o si pone un soggetto identico a se stesso nella diver-

sità dei suoi stati, oppure si ritiene, seguendo Hume e Nietzsche, che questo soggetto identico non è altro che una pura illusione sostanzialista, la cui eliminazione lascia apparire soltanto un puro diverso di cognizioni, di emozioni, di volizioni. Il dilemma scomparire se, all'identità compresa nel senso di un medesimo (*idem*) si sostituisce l'identità compresa nel senso di un se stesso (*ipse*); la differenza tra *idem* e *ipse* non è altro che la differenza tra una identità sostanziale o formale e una identità narrativa⁴².

Con questo approccio Ricoeur rilanciava un approccio all'identità in cui l'intero repertorio della narrativa e della metodologia critica ermeneutica poteva rientrare in gioco per illustrare la capacità di fare oggetto di sé e al tempo stesso di modificarsi che è resa possibile dalla narrazione autobiografica.

Il soggetto appare allora costituito ad un tempo come "lettore" e come autore della propria vita, secondo la prospettiva realizzata letterariamente da Proust, altro modello dell'indagine ricoeuriana. Nella realtà individuale, la storia di una vita non finisce mai d'essere rfigurata da tutte le storie veridiche o di finzione che un soggetto racconta a proposito di sé e questa rfigurazione fa della stessa vita un tessuto di storie raccontate.

Questa prospettiva, che come abbiamo visto risaliva a Kant (nonché alle filosofie d'impostazione fenomenologica)⁴³, veniva proposta in anni in cui l'ascesa delle neuroscienze e dell'intelligenza artificiale determinava una nuova stagione materialistica. In un bel libro del 1998 Ricoeur, confrontandosi con il grande neuroscienziato Jean-Pierre Changeux, sostenne – non senza difficoltà – l'esigenza di un discorso comune tra riduzionismo neurofisiologico e fenomenologia della coscienza corporea, tale che preservasse i diversi livelli della biologia e dell'esperienza⁴⁴.

42 Id., *Tempo e racconto*, III. *Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1988, pp. 375-376.

43 Ricoeur si richiamava esplicitamente alla fenomenologia di Husserl e all'ermeneutica di Dilthey come suoi modelli. Anche l'analitica esistenziale heideggeriana rientrava in questa costellazione: nel passo citato sopra, Ricoeur rimanda ai concetti heideggeriani di "continuità della vita", "mobilità" e "persistenza" in *Essere e tempo*.

44 JEAN-PIERRE CHANGEUX, PAUL RICOEUR, *La natura e la regola*, Milano, Raffaello Cortina, 1999.

7. Cervello e autobiografia: una cesura

Attraverso alcuni esempi ho mostrato che la riflessione sulle emozioni, in quanto sensazioni che attestano l'unione di mente e corpo, e sull'identità personale come struttura narrativa che le include, hanno caratterizzato episodi chiave del pensiero moderno: da Descartes a Kant, dall'antropologia alla psicologia, dalla critica del riduzionismo neurofisiologico alla psicoanalisi. Mentre in queste teorie il meccanicismo era presentato come un paradigma incapace di cogliere la complessità della mente, la formazione delle scienze cognitive negli Stati Uniti degli anni Cinquanta produsse un ritorno sulle potenzialità di quel paradigma, nella versione promossa dal funzionalismo computazionale⁴⁵. In questo contesto, il già citato Daniel Dennett riproponeva la domanda: «Qual è il rapporto tra la vita mentale umana e gli eventi nel cervello? Come si possono mettere in corrispondenza le nostre osservazioni di senso comune sul pensare, il credere, il vedere, il provare dolore con le scoperte della cibernetica e della neurobiologia?»⁴⁶.

L'accostamento tra intelligenza artificiale e neuroscienza si era posto da pochi anni con la teoria funzionalistica: poiché in essa il supporto materiale delle funzioni poteva essere diverso da quello biologico umano, i modelli sul funzionamento delle reti di neuroni e quelli delle intelligenze artificiali potevano rientrare in una medesima ricerca. Con gli sviluppi della neuroscienza, tuttavia, questo aspetto del modello funzionalistico è stato ripensato e talvolta criticato. Un caso esemplare di questa critica al funzionalismo è proprio Damasio, che nel funzionalismo ha individuato un'altra forma nascosta di dualismo, non meno sbagliato di quello cartesiano. L'errore, stavolta, è

che mente e cervello siano sì in relazione, ma solo nel senso che la mente è il programma (il software) che gira in un pezzo di

45 Per una ricostruzione generale cfr. MASSIMO MARRAFFA, ALFREDO PATERNOSTER, *Persone, menti, cervelli. Storia, metodi e modelli delle scienze della mente*, Milano, Mondadori Education, 2012.

46 DANIEL DENNETT, *Content and Consciousness*, London, Routledge, 1969, p. 13.

hardware di un calcolatore chiamato cervello; oppure che cervello e corpo siano sì in relazione, ma solo nel senso che il primo non può sopravvivere senza il supporto vitale del secondo⁴⁷.

Per Damasio, i limiti dell'approccio funzionalistico, fondato sul modello della macchina, è di trascurare la caratteristica fondamentale degli organismi, e cioè l'omeostasi. Questo atteggiamento suggerisce erratamente che la coscienza possa essere separata dalla totalità biologica del corpo. Nella sintesi della questione presentata in *Self comes to Mind* (2010), Damasio scrive:

Il problema reale di queste metafore [di software e hardware] scaturisce dal fatto che trascurano lo *status*, fondamentalmente diverso, delle componenti materiali degli organismi viventi e delle macchine costruite dall'uomo [...] Ogni organismo vivente è, per natura, dotato di regole e dispositivi omeostatici globali [...] ogni componente del corpo [...] è di per se stessa un organismo vivente⁴⁸.

L'approccio filosofico e biologico di Damasio non può essere adeguatamente trattato in questa sede, ma ne isolerò un dettaglio che qui c'interessa: la teoria del sé che, come quella di Dennett che ho ricordato all'inizio del contributo, comporta una dimensione autobiografica⁴⁹. Rispetto all'analogia di Dennett tra il sé e i caratteri fenotipici di altre specie animali, la trattazione di Damasio è interessante perché mostra un rischio teorico che si corre perseguendo una naturalizzazione indiscriminata.

Damasio dunque distingue tre piani:

1. Le «mappe» (o «rappresentazioni») cerebrali degli stati corporei, che Damasio chiama le *emozioni*. A queste corrisponderebbe un «proto-sé», cioè una precondizione necessaria di ogni coscienza, che comporta l'attività dell'intero corpo, ma non include ancora la coscienza.

47 DAMASIO, *L'errore di Cartesio*, cit., p. 336.

48 ID., *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Milano, Adelphi, 2012, pp. 64-65.

49 Ivi, pp. 210-240.

2. Il «*sentimento* di quel che accade quando vieni modificato dall'atto di apprensione di qualcosa», dunque la mappatura dell'interazione tra corpo e ambiente. A questa corrisponde il «sé fondamentale» (*core self*).
3. La connessione variabile dei diversi resoconti dell'esperienza nel «film multimediale», o «storia», che forma il «sé autobiografico». Soltanto con la costruzione del sé autobiografico la coscienza diventa un'unità proiettata sul passato e sul futuro.

Ora, in tutto questo discorso le “mappe” o “schemi neurali” corrispondono puntualmente, per Damasio, a “immagini mentali”. Questa assimilazione concettuale porta Damasio a ritrovare la questione metafisica dell'unione di mente e corpo. Ma piuttosto che limitarsi al piano empirico, Damasio avanza sul campo metafisico congetturando che mappe e immagini siano *identiche*⁵⁰, e che pertanto debbano darsi già a livello cellulare una «protognizione» e dei «protosentimenti»⁵¹. Si tratta di un passaggio molte volte compiuto nella storia della filosofia e della biologia moderne. Lo stesso Damasio si richiama a Spinoza, che aveva appunto concepito mente e corpo come attributi di una medesima sostanza. In proposito, tuttavia, Damasio non ricorda che l'ambiziosa ipotesi della materia cosciente aveva incontrato fin dall'età moderna diverse difficoltà, come giustificare la formazione di una coscienza unitaria a partire da quella delle cellule che compongono l'organismo, e la discriminazione di quali organismi – o sistemi fisici – debbano essere ritenuti coscienti⁵². Ma quel che c'interessa, più della debolezza di questo tipo di conclusione metafisica, è come questa consegua all'abbattimento di un limite tra approccio biologico e approccio narratologico. Proprio perché Damasio assimila l'identità

50 Ivi, p. 65.

51 Ivi, pp. 252, 258.

52 Per il problema di un ritorno alla metafisica nella neuroscienza contemporanea rimando a PAOLO PECERE, *La coscienza come problema scientifico tra filosofia e neuroscienze*, in *Il libro della natura*, II. *Scienze e filosofia da Einstein alle neuroscienze contemporanee*, a cura di PAOLO PECERE, Roma, Carocci, 2015, pp. 345-355, in particolare p. 348. Cfr. anche PECERE, *La coscienza fenomenica*, cit.

narrativa a un «film nel cervello»⁵³, egli cerca nella neurobiologia strutture e contenuti che questa non contiene ed è costretto ad aggiungere delle proprietà alle unità biologiche fondamentali, finendo col rivalutare una metafisica pansichista.

Alla luce del nostro lungo *detour* storiografico questa conclusione appare tutt'altro che scontata. Al contrario, la riduzione biologica di Damasio appare eccentrica rispetto alla lunga tradizione, di cui abbiamo ripercorso alcuni momenti, in cui si è preferito articolare lo studio di emozioni e coscienza secondo diversi domini disciplinari. Il sé narrativo – come già riconosceva Dennett e come è stato di recente ribadito da un altro eminente neuroscienziato, Joseph LeDoux⁵⁴ – entra in gioco con il linguaggio, che sembra introdurre una differenza specifica nell'esperienza degli umani. Se dunque la coscienza primaria dei sentimenti o “coscienza fenomenica” (come si preferisce dire in filosofia), può senz'altro collegarsi a correlati neurali che l'uomo condivide con ogni animale, e pertanto può essere trattata con i concetti e i metodi della biologica e dell'etologia, la coscienza autobiografica sembra introdurre un tipo di esperienza specifica, caratterizzata dalla comunicazione verbale e scritta, che richiede di essere esaminata anche in base a specifiche metodologie di analisi. Risulta quindi più promettente, in questo caso, una prospettiva che – in linea con molti esempi ricordati in questo contributo – tenti di conciliare piano biologico e piano narrativo. In tale prospettiva i processi fisiologici individuano dei valori invarianti dell'esperienza (come la fame, il sentimento di pericolo e varie forme di desiderio) che si collegano a oggetti significanti, simboli e segni, incluso l'Io, che formano delle storie (dalla micronarrazione di una sequenza di caccia a un'autobiografia popolata di molti personaggi); queste storie, a loro volta, sono capaci di retroagire sul piano corporeo modificando il comportamento. L'indagine ermeneutica s'innesta così su quella biologica, senza necessariamente abdicare in favore di una metodologia puramente naturalistica.

53 L'espressione è in ANTONIO DAMASIO, *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi, 2000, p. 9.

54 JOSEPH LEDOUX, *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.