

CRISI FILOSOFICA DEL SOGGETTO E MOVIMENTI DELLA SOGGETTIVITÀ

PIER ENRICO TURCI

Il piedistallo del “cogito” cartesiano, su cui era stata posta la soggettività a coronamento di un percorso filosofico partito dalla Grecia e culminante con la razionalità cartesiana, si sta gradualmente erodendo. È un’erosione che proviene da varie prospettive di pensiero antropologico, psicologico, biologico-evoluzionistico, neuroscientifico, di scienze cognitive e computazionali, ma soprattutto filosofico.

Antesignani di questa erosione sono stati, in un certo senso, i tre grandi maestri della cosiddetta scuola del sospetto, vale a dire Freud, Marx e Nietzsche. Ciò che accomuna questi tre pensatori, nonostante l’enorme diversità di visione che li caratterizza, è infatti il dubbio sistematico sull’autolegittimazione della coscienza per cui, nel suo insieme, la coscienza viene considerata da questi tre autori “falsa”.

I. UN PO’ DI ETIMOLOGIA

Soggetto deriva da *sub-jectus* che significa gettato sotto. Evocando il concetto heideggeriano di “gettatezza”, tale etimologia si concilia con la casualità e la contingenza da cui prende forma ogni esistenza umana, ma non porta necessariamente ad una posizione di filosofia esistenzialistica, quale quella di Heidegger, che in fondo è estremamente valorizzante per il soggetto. Pensiamo invece che la considerazione etimologica ci conduca verso una prospettiva più radicale. Apparentemente

l'etimologia, evocando il "gettato sotto", sembra contraddire tutto ciò che il senso comune attribuisce al soggetto, cioè autodeterminazione, attività, libertà e autocoscienza.

A ben vedere "sotto" implica un altro concetto pregnante della filosofia, in questo caso aristotelica, cioè quello di sostanza (*sub-stantia*) che implica appunto "stare sotto", ma non in senso di sottomissione, bensì di essenzialità, vale a dire nel senso di ciò che sta sotto le apparenze e che allude a quanto è ineliminabile, costitutivo, essenziale.

Sia il *sub-jectus* che la *sub-stantia* implicano quindi un "sotto" che costituisce entità fondativa. Non è da meno Platone che allude alle idee, le quali, benché stiano "sopra", in un cielo iperuranico, sono "essenze" (dal greco *ousia*, ciò che è). Che si tratti di sostanze che stanno sotto o di idee che stanno sopra, entrambe hanno un valore che sovrasta la contingenza e l'accidentalità. In altre parole, entrambi i concetti condividono una forte istanza ontologica, vale a dire un valore "alto".

A queste poderose intuizioni del pensiero greco, possiamo aggiungere, sempre sul piano dell'etimo, il concetto di individuo, dal latino *in-dividuum*, indiviso, non ulteriormente scomponibile, cioè che non può essere diviso senza perdere le sue caratteristiche costitutive.

Dobbiamo quindi constatare che le etimologie, in quanto testimonianza di pratiche linguistiche, riguardano ciò che è fortemente condiviso e che fa parte del senso comune. Tutto ciò, supportato dalla sostanzialità aristotelica e dall'essenzialità platonica, ha conferito alla soggettività individuale del "cogito" cartesiano una pregnanza ontologica e una costitutività senza pari.

II. DAL SOGGETTO INDIVIDUALE AL SOGGETTO TRASCENDENTALE

Se il soggetto è ciò che sta sotto (*hipokeimenon* in greco), a ribadirne l'aspetto sostanziale ed essenziale, l'oggetto è ciò che sta davanti (*antikeimenon* in greco ed *objectum*, "gettato davanti" in latino), vale a dire qualcosa di esterno che si pone davanti all'attività sensoriale ed intellettuale della mente, e come tale va preso in considerazione. Così infatti ritenevano gli scolastici medioevali come Tommaso d'Aquino e Guglielmo d'Ockham, i quali sostenevano che gli oggetti sono tali in quanto universali che rientrano nell'attività dell'anima, ma in sé sprovvisti di realtà naturale; ciò che esiste realmente, per Guglielmo, sono gli esseri soggettivi, come soggetti cui attribuire predicati. D'altra parte, lo stesso Aristotele considerava l'*antikeimenon* non come una realtà materiale, ma come il prodotto del contenuto del pensiero. Non va neppure dimenticato che il concetto di oggetto inteso come realtà esterna e ma-

teriale prenderà pienamente forma solo tardivamente, nel XVII secolo, appunto con Cartesio, che edificherà il dualismo fra pensiero e materia.

Occorre inoltre osservare che nel pensiero greco vi sono già i presupposti della filosofia idealistica. Concetti come quello aristotelico di “forma” e quello platonico di “idea” (da *idein*, vedere) alludono all’attività della mente, ad un percetto ed hanno un implicito rimando ad una dimensione trascendente, che si contrappone alla materialità ed all’accidentalità. A proposito di ciò che noi chiamiamo dualismo mente-corpo o mente-materia, Aristotele riteneva che l’anima fosse la “forma” del corpo. Inoltre per Aristotele entità formali ed astratte sembrano avere valore più fondativo e costitutivo, quindi universale, rispetto alle pure contingenze materiali. Non solo, ma per Platone tali entità formali o essenze appartengono all’“iperuranio” ed in quanto tali assurgono a dimensione di trascendenza e di universalità.

Il concetto di anima individuale verrà consolidato solo nel Cristianesimo dal platonico Agostino e dall’aristotelico Tommaso, ma non va dimenticato che già nel *Timeo* di Platone vi è un chiaro riferimento al concetto di “anima del mondo” (*megalepsychè*) e che il neoplatonico Plotino considera l’anima individuale come una manifestazione concreta, anche se limitata, della più universale Anima Superiore originaria e legata al divino.

In conclusione, anche se con Cartesio assumerà pregnanza il concetto di soggetto individuale e pensante, va sottolineato che il pensiero greco prospetta l’anima come entità e potenzialità che trascende l’individuo. Tuttavia, la vera svolta che siglerà il passaggio ad una visione autenticamente trascendentalistica della mente è attribuibile a Kant. Con il termine trascendentale, nella prospettiva di Kant, si deve intendere quell’insieme di modalità formali della mente stabilite a priori e che trascendono la storia biografica dell’individuo; queste modalità hanno per Kant caratteristiche universali. Si tratta, in altre parole, di modalità formali della conoscenza e di peculiarità specifiche del nostro intelletto. Dirà Kant nella *Critica della Ragion Pura*: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti, in quanto dev’essere possibile a priori».

In questo passaggio concettuale, secondo cui il soggetto è essenziale per la costruzione degli oggetti, vi è *in nuce* la premessa per il passaggio successivo, cioè all’idealismo assoluto di Hegel, secondo cui tutto risiede nel soggetto, o meglio nello Spirito Assoluto, unico elemento costitutivo della realtà e della storia. Se per Kant la “realtà in sé”, al di fuori degli elementi conoscitivi del soggetto, esiste ma risulta inaccessibile, per Hegel essa non risulta più elemento da prendere in considerazione, perché tutto si esaurisce nell’immanenza della soggettività tra-

scendentale e dello Spirito Assoluto. In tal modo il *subjectus* dell'etimologia, che tutto sottende, diventa la vera sostanza del mondo, collocata in una dimensione autoreferenziale. Con Hegel si completa così e si perfeziona quell'istanza idealistica che aveva trovato nella filosofia greca la sua ineludibile premessa: trionfo dell'"idea" (come si diceva *idein*, vedere), cioè riduzione del mondo a ciò che l'uomo vede. Si tratta di una grandiosa costruzione antropocentrica fondata sulla razionalità e sull'introspezione.

Emblematiche e puntuali su questo tipo di percorso risultano le considerazioni di Marraffa: «Dall'interiorità dell'anima agostiniana, al cogito di Cartesio, all'io trascendentale di Kant, allo spirito hegeliano, la tradizione della metafisica moderna ci ha proposto una concezione forte del soggetto. Si parte dall'alto dell'autocoscienza introspettiva del filosofo per poi guadagnare tutto il resto» (2009).

Effettivamente al cuore di questa visione idealistico-introspettiva, centrata sulla visuale alto-basso, sta il pensiero greco che, unitamente al concetto cristiano di anima individuale, ha caratterizzato l'intero percorso del pensiero occidentale fino alla modernità, o per lo meno fino all'epoca dei tre maestri del sospetto di cui si diceva. Se volessimo fare intrusioni speculative nell'ambito di sistemi filosofici o filosofico-religiosi dell'Oriente, le prospettive risulterebbero probabilmente diverse, ma ciò esula dalla portata e dagli intendimenti di questo scritto.

Marraffa fa osservare che capovolgendo la prospettiva alto-basso il risultato è un sovvertimento metodologico che porta una critica della soggettività e ci rivela un mondo fenomenologico della coscienza che non possiede quelle caratteristiche fondanti e primarie rispetto al resto della vita psichica che la prospettiva trascendentale implicava. Marraffa indica altresì nella psicologia cognitivista, fedele alla tradizione anti-idealistica di Charles Darwin e procedente in direzione basso-alto, il merito principale di questo capovolgimento. Andremo ora a delineare in modo estremamente conciso e generale le due principali alternative, sul piano del mentale, alla posizione idealistica, vale a dire psicoanalisi e scienze cognitive¹.

¹ Un discorso a parte andrebbe fatto per la fenomenologia di Husserl. Alcuni autori considerano addirittura Husserl come il padre della scienza cognitiva e dell'intelligenza artificiale. Dal punto di vista filosofico egli supera il dualismo cartesiano fra soggetto ed oggetto, in quanto considera l'oggetto come prodotto dell'attività intenzionale della coscienza, per cui l'"oggetto-mondo" diventa il "fenomeno-mondo". La fenomenologia si configura in questo modo come lo studio degli eventi intrapsichici che danno senso fenomenico alla realtà esterna. L'epochè di Husserl, intesa come riduzione al fenomeno prescindente dalle conoscenze fornite dal senso comune e dalla scienza, approda però ad una egologia

III. PSICOANALISI

Le critiche delle teorie psicoanalitiche nei riguardi della posizione dominante dell'io cosciente sono note. L'io freudiano è una semplice crosta che galleggia sul magma fluido delle istanze pulsionali dell'Es ed è compresso fra la prepotenza delle pulsioni e le severe istanze repressive del Super Io: questo è quanto ci viene consegnato dalla seconda topica, che distingue le tre istanze Io, Es e Super Io. Per quanto concerne invece la prima topica, la distinzione è fra Inconscio, Preconscio e Coscienza. Laplanche e Pontalis, nell'*Enciclopedia della Psicoanalisi* (1967), definiscono il "punto di vista topico" come «teoria o punto di vista che suppone una differenziazione dell'apparato psichico in un certo numero di sistemi dotati di carattere o di funzioni diversi, disposti in un certo ordine gli uni rispetto agli altri, il che permette di considerarli come luoghi psichici di cui si può dare una raffigurazione spaziale».

Alla concezione idealistica e cartesiana della soggettività, Freud sembra quindi contrapporre una visione della mente considerata in modo oggettivante e fisicalizzato, nell'ambito del quale agiscono degli strati di funzionamento in un rapporto d'interazione dinamica fra di loro. Come tutti sanno, in questo senso Freud ha reciso lo strettissimo nodo cartesiano che legava la coscienza alla soggettività. Tuttavia, come fanno notare Di Francesco e Marraffa (2009), Freud non si chiede mai cosa sia la coscienza, dà per scontata la sua definizione, ed il suo concetto di inconscio si definisce per differenza rispetto al concetto di coscienza inteso come dato primario. Questi autori giungono anche a pensare, sulla scia di Manson (2000), che l'ipotesi dell'inconscio freudiano non sia la condizione necessaria del mentale, ma che emerga solo nei casi per così dire anomali, come lapsus e nevrosi, mantenendo una condizione del mentale come essere cosciente. In definitiva – concludono – Freud non sa distanziarsi fino in fondo dalla psicologia del XIX secolo. Detto in altri termini: per Freud il flusso dell'io cosciente, per mantenersi stabile dagli attacchi su due fronti provenienti rispettivamente dalle istanze istintuali e dalla censura sociale, deve svolgere in maniera indefinita e subentrante un'attività difensiva.

In conclusione l'io risulterebbe essere, nell'ottica freudiana, la parte organizzata dell'Es, che in questo senso appare autonoma. In realtà essa non è così nettamente delimitata rispetto a quest'ultimo e tende a configurarsi come un'istanza di facciata. Più drasticamente Jervis (1984)

che implica una sorta di ritorno all'io e, sotto questo aspetto, non si libera dalle ipoteche del trascendentalismo di ascendenza kantiana.

considera questa facciata come un autoinganno che consente al soggetto umano di viverci come persona.

IV. SCIENZE COGNITIVE E LINGUAGGIO

Se la rottura con la prospettiva idealistica ed introspettiva della coscienza da parte della psicoanalisi è forte ma non completa, altrettanto non può dirsi del cognitivismo, per il quale le attività inconscie della mente hanno uno spazio ancora maggiore. Vi è però una differenza sostanziale: mentre per Freud l'inconscio ha un significato dinamico nel bilanciamento fra forze pulsionali e controforze rimoventi, per le scienze cognitive l'inconscio ha un significato sostanzialmente funzionale e computazionale.

In questo senso il cognitivismo raccoglie pienamente l'istanza anti-idealistica di Darwin e, sulla base della continuità fra mente umana adulta, mente infantile e mente animale, approccia la vita mentale *in toto* in quanto funzione e cerca di cogliere come, attraverso la complessificazione di questa funzione, si arrivi a quegli aspetti più elevati che rendono possibile l'autocoscienza nell'adulto. Quindi, ripetiamo, prospettiva basso-alto in completa sostituzione della prospettiva idealistica.

Una formidabile leva cognitiva per l'accesso all'autocoscienza è indubbiamente rappresentata dal linguaggio. Senza entrare in merito a complesse argomentazioni richiedenti fra l'altro il contributo di un'amplessima serie interdisciplinare di competenze (antropologi, paleoantropologi, linguisti, biologi evolucionisti, genetisti, primatologi, scienziati cognitivi, neuroscienziati, ecc.), è possibile tracciare una sommaria semplificazione del problema fondata su inferenze tratte dalla prospettiva darwiniana.

In tale prospettiva, un ruolo sostanziale deve avere avuto il passaggio al bipedismo. Ciò ha causato sostanzialmente due situazioni: liberazione degli arti superiori con possibilità di accesso alla funzione gestuale, e modifica della posizione del cranio rispetto alla colonna vertebrale, con conseguente abbassamento della laringe e maggiore possibilità di articolazione fonatoria. A questo punto, a seconda della preminenza dell'una o dell'altra di queste due componenti, si sono confrontate e si confrontano due ipotesi: origine vocale, di cui uno dei rappresentanti più autorevoli è Mithen (2005), e origine gestuale, di cui uno dei maggiori rappresentanti è Corballis (2002, 2011). È chiaro che entrambe le ipotesi contengono elementi di validità, anche se attualmente sembra prevalere l'ipotesi gestuale (cfr. Adornetti, 2012). In sintesi si può abbastanza legittimamente concludere che il linguaggio umano

rappresenta l'esito finale di un lungo percorso evolutivo condiviso con altri primati fondato sulla percezione e sull'azione (Adornetti, 2012). Questa conclusione non risolve però il problema di come si sia giunti alle possibilità più astrattive della mente.

Su questo tema molte critiche sono state indirizzate al funzionalismo cognitivista classico di Putnam (1975), cui Fodor (1975, 1987) ha dato un'interpretazione rappresentazionale. Secondo Fodor i processi cognitivi sono computazioni su rappresentazioni. Ciò comporterebbe, secondo le critiche più autorevoli a quest'impostazione, un modello astratto di mente che prescinderebbe dalle componenti corporee ed emozionali e che riecheggerebbe addirittura, secondo alcuni, un meccanicismo razionalistico *à la* Cartesio, cioè un modello di mente disincarnata. Analogamente, critiche verso una concezione eccessivamente astratta ed innatistica della mente, in questo caso del linguaggio, sono state rivolte al famoso modello linguistico di Chomsky, che implica strutture grammaticali astratte ed universali geneticamente predeterminate; ciò ha esposto Chomsky all'accusa di idealismo linguistico.

In altre parole sia Fodor, per quanto riguarda la mente in generale, sia Chomsky per quanto riguarda il linguaggio, sono stati accusati, da chi muove da una prospettiva evuzionistica, di indulgere eccessivamente verso il discontinuismo, tradendo così la prospettiva darwiniana del procedimento evolutivo per gradi dal basso verso l'alto.

D'altra parte, il considerare il linguaggio una leva formidabile per i processi astrattivi di più alto livello, quali appunto l'autocoscienza e l'identità del soggetto, non autorizza a ritenere che esso preceda il pensiero e ne sia la preconditione. In questo senso la tesi di Fodor, secondo cui è il pensiero che precede il linguaggio e secondo cui quest'ultimo esprime il pensiero semplicemente perché parassitario rispetto ad esso, è una tesi degna di considerazione.

Ciò non esclude che il linguaggio potenzi ed estenda le capacità del pensiero. Questa è un'ipotesi molto cara al filosofo della cognizione Andy Clark (1997), il quale si richiama fra l'altro alla posizione del grande psicologo russo Lev Vygotsky (1962) sull'apporto del linguaggio pubblico allo sviluppo dei processi cognitivi. Vygotsky aveva formulato il concetto di "sviluppo prossimale" per indicare i casi in cui il bambino riesce in certi compiti prestabiliti grazie alla guida di altri esseri umani; successivamente il bambino riesce meglio in tali compiti facendosi accompagnare da un linguaggio interiorizzato privato anche quando l'adulto è assente.

V. DUE DIVERSI LIVELLI DI SOGGETTIVITÀ

Nel 1984 Thomas Nagel scrive un articolo che diventerà un punto di riferimento in filosofia della mente: *What is to be a bat*, letteralmente: *Cos'è essere un pipistrello* e, tradotto più liberamente, *Cosa si prova ad essere un pipistrello*. Il titolo di questo articolo può ritenersi emblematico del concetto di “mente fenomenica”. Così facendo Nagel introduce il concetto di “punto di vista del soggetto”, che significa interrogarsi su cosa si prova a vedere il mondo da un punto di vista, cioè su cos'è, nella fattispecie, il “fenomeno (da *fainomai*, apparire) mondo” per il pipistrello. L'introduzione del soggetto “pipistrello” risponde presumibilmente per Nagel ad un'esigenza di doppia provocazione. In primo luogo il pipistrello è provocatorio perché ci risulta alieno a causa del suo aspetto mostruoso, in secondo luogo perché fonda il suo apparato percettivo non tanto su una visione per la luce, che nel suo caso è molto limitata, quanto su un potente apparato di ecolocazione basato su ultrasuoni. Il doppio livello di alienità, morfologica e funzionale del pipistrello, non può farci però dimenticare che il pipistrello è un mammifero, dotato di un cervello². Di qui l'inevitabile inferenza che il pipistrello qualcosa debba pur provare, cioè che in lui emerga un “fenomeno mondo”.

Esiste quindi, presumibilmente per quanto riguarda il pipistrello ed ancora più intuitivamente per quanto riguarda mammiferi più vicini a

² Ciò apre un problema filosofico praticamente irrisolvibile. Molti infatti sostengono che l'esistenza di un cervello sia la condizione base per sottendere una mente, anche se solo protopatica e puramente fenomenica. Sappiamo però dall'anatomia comparata che il cervello non si presenta nella scala evolutiva di punto in bianco, come entità completamente formata; vi sono precursori, come piccoli raggruppamenti di neuroni o più semplicemente neuroni sparsi. Non a caso i famosi esperimenti sulla memoria del premio Nobel Eric Kandel condotti sul mollusco di mare *Aplysia* prendono in considerazione un sistema di pochi neuroni. Gli interrogativi quindi sono: Quando nasce la mente?, a quale livello evolutivo si pone il discrimine mente/non mente?, perché lo scimpanzé sì e la zanzara no?, o, addirittura, perché l'ameba no?. Sono domande che restano praticamente senza risposta, a meno che non si ricorra ad alternative panpsichistiche, come quella che ipotizza Chalmers nell'ultima parte del suo saggio del 1996, secondo cui anche un termostato, in quanto elaboratore di informazione, possiede un embrione di coscienza. A queste alternative panpsichistiche indulge persino un riduzionista materialista come Koch (2012), che giunge ad ipotizzare, anche forse solo per provocazione, che, come la carica elettrica e lo *spin* ineriscono le particelle elementari, così la mente potrebbe essere inerente alla materia. Il problema è così vertiginoso che il filosofo inglese Colin Mc Ginn (1991) conclude che la coscienza è forse il più grande dei misteri.

noi nella scala evolutiva, come gli animali domestici o i primati, un livello protopatico di mente, non autoriflessivo, definibile come “mente fenomenica”. Un secondo livello è la mente riflessiva, capace di introspezzarsi e dotata di autocoscienza. Edelman (1989) definisce il primo livello come “coscienza primaria” ed il secondo come “coscienza di ordine superiore”.

Ned Block (1995) distingue tra coscienza F o “coscienza fenomenica” e coscienza A o “coscienza di accesso”, vale a dire, per quest’ultima, possibilità di accedere introspezzivamente ai propri contenuti. Secondo Block uno stato mentale è “conscio F” se al soggetto che lo intrattiene fa un certo effetto intrattenerlo, senza peraltro esserne consapevole, ed è “cosciente A” se gli è possibile l’accesso introspezzivo e consapevole.

Analogamente Damasio (2010) distingue un “sé nucleare” emergente da una serie di rappresentazioni di livello sub-personale e che non richiede capacità linguistiche; si tratterebbe del risultato di configurazioni neurali costituenti la massa critica per il passaggio verso un secondo livello, cioè verso una vera e propria “coscienza di sé”, che a sua volta risulta da rappresentazioni di natura sociale, culturale e linguistica. Queste visioni dicotomiche fra due livelli di mente, delle quali abbiamo citato quelle rappresentate da tre autori fra i più noti, non sono da tutti accettate. In Italia, per esempio, Paternoster (2009) le respinge. Secondo questo autore un soggetto può essere cosciente in gradi diversi. Egli sostiene: «Non ci sono due o più tipi di coscienza; la coscienza si distribuisce lungo un *continuum* in relazione al grado di sviluppo filogenetico, a quello ontogenetico, o, nel caso di un adulto, a seconda dei casi (sono “poco cosciente” di alcune cose e “molto cosciente” di altre)».

VI. L’IO NARRATIVO

E “L’ATTEGGIAMENTO INTENZIONALE” DI DENNET

L’accettazione o meno di un’ipotesi dicotomica fra due livelli di mente o di soggettività non inficia il fatto che, in entrambi i casi, l’io autorappresentato o, se si vuole, autocosciente, sia il punto d’arrivo di un percorso di autonarrazione che si svolge sui binari della temporalità. Su questa linea risulta alquanto condivisibile la prospettiva di Dennet (1991) che intende l’io come baricentro narrativo. Secondo Dennet il materiale fornito per la costruzione di questo baricentro è in larga parte costituito dal linguaggio che ne fornisce i mattoni fondativi. È facilmente intuibile che, senza questa narrazione che richiede lo svolgi-

mento di una temporalità, la coscienza esista solo nella forma di “presente ricordato”, secondo la definizione che ne dà Edelman, peculiare, sempre secondo Edelman, della su citata “coscienza primaria”. Si tratterebbe di un presente ricordato sì, ma in modo sfilacciato e non inserito in una temporalità permettente una ricostruzione ed un’autoriflessione.

A questo punto sorge un interrogativo. Al di là del contributo fornito dal linguaggio, dagli *input* sociali e culturali e dallo svolgimento della temporalità narrativa esiste – dobbiamo chiederci – la possibilità rudimentale di una configurazione di autocoscienza? Probabilmente esiste ed è rappresentata dalla possibilità di accesso ad una “teoria della mente altrui” (“Theory of mind” – TOM).

Secondo alcuni autori (Premack e Wodruuff, 1978) gli scimpanzé riescono a mettere in atto strategie comportamentali atte ad ingannare i conspecifici, dimostrando il pieno accesso a formulare una teoria della mente altrui (“io penso che tu pensi”). Prescindendo dalla validità, dagli esperimenti attestanti tali capacità d’ingannare, risulta ovvio, anche sul piano intuitivo, ammettere che certi mammiferi superiori possano accedere ad una forma rudimentale di TOM. Se, per esempio, un padrone dice al cane: «Fai la cuccia qui e non entrare nella stanza del bambino che sta dormendo», il cane obbedirà ma non è assurdo scommettere sulla possibilità che, una volta che il padrone si sia allontanato, il cane, fuori dal controllo dell’occhio di quest’ultimo, possa dare una sbirciatina alla stanza del bambino (come per dire: «Ho capito che tu non vuoi ma, visto che non mi vedi, lo faccio»). Possibilità di attribuire divieti, intenzioni e quindi “mente” ad altri, è un rilievo che fa parte ordinariamente del bagaglio osservativo e sperimentale dell’etologia comportamentale.

La domanda che deve imporsi a questo punto è: queste forme di TOM sono un rudimento di autocoscienza narrativa o non vanno oltre il “presente ricordato” di cui parla Edelman? Molti elementi farebbero propendere per la difficoltà a stabilire precise delimitazioni e rendono estremamente suggestiva la conclusione di Paternoster citata più sopra, sulla difficoltà d’interporre nette linee di separazione lungo un *continuum*.

Torniamo a Dennet (1987). Secondo questo autore la mente sarebbe anche un apparato capace di attribuire intenzioni, vale a dire che “l’atteggiamento intenzionale”, come lui lo chiama, sarebbe uno dei connotati fondamentali dell’attività mentale. Le intenzioni, secondo Dennet, possono essere per così dire “proiettate” sia sul mondo animato che sul mondo inanimato. Inoltre, l’atteggiamento intenzionale sarebbe peculiare sia della mente umana (pensiero magico, fulmini come espressioni dell’ira degli dei, talismani portafortuna, segni del destino ed un’infinità di altri esempi), sia della mente animale; per esempio, dice

Dennet, se l'animale preda (una gazzella) vede un predatore (un leone) se la dà a gambe, attribuendo immediatamente a quest'ultimo l'intenzione di mangiarlo, prescindendo dalla valutazione se il predatore possa o non possa avere la pancia piena; sarà sufficiente, per fuggire, la semplice *Gestalt* percettiva. Non solo, ma dilatando il discorso sul piano dell'antropologia, risulterebbe evidente come la coscienza, permettendo un'analoga attribuzione ai conspecifici umani, possa favorire la cooperazione di gruppo, elemento indispensabile per la coesione dei gruppi di cacciatori-raccoglitori ai primordi dell'umanità.

Sintetizzando il pensiero di Dennet su questo punto, potremmo concludere, usando forse impropriamente ma suggestivamente un concetto freudiano, che la mente "proietta" mente sull'ambiente circostante e che gli stati mentali naturali fanno parte di un contesto di interazione fra organismi ed ambiente e, in quanto tali, possono essere spiegati in un'ottica darwiniana di evoluzioni.

VII. SOGGETTIVITÀ FRA NARRAZIONE ED AUTOINGANNO

Vi è una ricca problematica, dibattuta sia dai fisici teorici sia dai filosofi, sulla realtà o meno del tempo fisico. Il dibattito è stato reso radicale dal filosofo Mc Taggart, il quale nel 1908 scrisse un celebre saggio nel quale sosteneva che il tempo fosse una semplice illusione mentale. Considerando che Mc Taggart era un idealista hegeliano e che le rivoluzioni quantistica e relativistica non erano ancora comparse nel campo della fisica, le sue speculazioni potrebbero lasciare... il tempo che trovano. Più recentemente però il fisico teorico Julian Barbour (1999) ha sviluppato una robusta speculazione fondata sulla fisica relativistica e quantistica per dimostrare la non esistenza del tempo e la costituzione di un universo a-temporale, nonché per mostrarci che noi, nonostante ciò, continuiamo a percepire il mondo come se il tempo esistesse. Attualmente il dibattito è ripreso, soprattutto sul piano filosofico, anche sulla base di acquisizione della fisica e della cosmologia osservativa.

Poiché totalmente sprovvisti di competenze in materia, non intendiamo minimamente entrare in un simile argomento, ma accoglieremo un dato di fondo su cui sembra esserci un accordo generale: l'esistenza del tempo come categoria mentale.

Come aveva intuito Locke, la persona è la continuità dei suoi ricordi. Molto opportunamente a questo proposito Biuso (2009) scrive: «Se la coscienza è la manifestazione fondamentale della nostra persona e del nostro esserci nel mondo, è perché essa dà un senso al flusso temporale. Essere cosciente significa ricordare». Altrettanto puntuale è

l'osservazione di Biuso a proposito dei famosi esperimenti di Libet (2004), secondo i quali fra la consapevolezza di un atto volontario ed i potenziali cerebrali che la sottendono interviene uno scarto di circa 500 millisecondi a favore dei primi. Se ne conclude, secondo Biuso, che la coscienza è coscienza non dell'istante percepito, ma di quanto accadeva 0,5 secondi fa nel nostro cervello, per cui «tale immediata memorizzazione, coestensiva e contemporanea all'accadere, consente all'attimo di diventare significativo» (2009).

Tutto ciò fa nascere il sospetto che, rispetto all'attività del cervello, la coscienza “se la racconti”, e contemporaneamente apre il grande problema dell'autoinganno, problema che trova argomentazioni ancora più probanti rispetto alle originarie sperimentazioni di Libet³.

L'autore più classico che sottolinea l'aspetto autoingannatorio della mente è notoriamente Freud. Ne abbiamo già accennato in precedenza. I meccanismi di difesa, come si diceva, agiscono per occultare il vero significato delle pulsioni istintuali e lo deformano, per rendere queste ultime accettabili nei riguardi del Super Io, che altro non è se non la censura sociale interiorizzata. Il tutto viene effettuato in funzione della stabilità dell'io. Sull'antropomorfizzazione dei meccanismi mentali da parte di Freud è stato detto molto in senso critico. Dennet direbbe che in questo caso Freud ha fatto largamente uso dell'atteggiamento intenzionale attribuendo alle tre istanze, Es, Io e Super Io, intenzioni, cioè una sorta di astuzia antropomorfa.

Esiste tuttavia un largo fronte di autoinganni anche sul piano cognitivo. Nell'ambito dell'abbondante letteratura su questi fenomeni, faremo solo tre esempi che riguardano rispettivamente visione cieca (*blindsight*), cervello diviso (*split brain*) ed eminegletto.

Il primo è riportato in vari trattati di neuropsicologia. Se ad una persona affetta da visione cieca facciamo comparire, nella zona cieca del campo visivo, una scritta con “esci dalla porta”, il soggetto si alzerà ed uscirà dalla stanza. Se alla fine dell'esperimento gli facciamo notare la cosa, egli replicherà che, facendo caldo, si era alzato semplicemente per recarsi a prendere una birra nel frigorifero della stanza accanto.

Il secondo esempio riguardante un soggetto sottoposto in precedenza a callosotomia, cioè separazione dei due emisferi per recisione delle fibre del corpo calloso che li uniscono, è citato da Michael Gazzaniga nel suo recente volumetto *Chi comanda?* (2011). Abbiamo mostrato – dice

³ Esperimenti successivi a Libet, di cui uno dei più significativi è quello di Soon *et al.* (2008) condotti con tecniche di Risonanza Magnetica Funzionale più potenti di quelle elettroencefalografiche, dimostrerebbero che il ritardo della decisione consapevole rispetto agli eventi neuronali è sorprendentemente maggiore, di circa trenta volte.

Gazzaniga – due immagini, una di zampa di gallina nel campo visivo destro, così che l'emisfero sinistro vedesse soltanto l'immagine della zampa, e l'immagine di un paesaggio innevato nel campo visivo di sinistra, in modo che l'emisfero destro vedesse solo quest'ultimo. In seguito è stato chiesto al paziente, di fronte ad una serie di immagini poste davanti a lui centralmente in modo che potesse vederle con entrambi gli emisferi, di fare una scelta. La mano sinistra, comandata dall'emisfero destro, ha scelto una pala (appropriata per il paesaggio innevato) e la mano destra, comandata dall'emisfero sinistro, ha scelto una gallina (appropriata per la zampa). Alla domanda perché avesse scelto quelle immagini – continua Gazzaniga – il centro del linguaggio sito nell'emisfero sinistro ha risposto: «La zampa di gallina va con la gallina», spiegando ciò che sapeva perché aveva visto la gallina, poi, guardando la sua mano sinistra che indicava la pala, ha aggiunto senza battere ciglio: «Poi ci vuole una pala per pulire il pollaio». Istantaneamente il cervello di sinistra aveva contestualizzato ed interpretato la scelta fornendo la risposta coerente con ciò che conosceva, e tutto ciò che conosceva era “zampa di gallina”; nulla sapeva del paesaggio innevato. Conclude icasticamente Gazzaniga: «Abbiamo chiamato *interprete* questo processo dell'emisfero sinistro».

Il terzo esempio è costituito dall'eminegletto. A volte in certe lesioni del lobo parietale, soprattutto di destra, soggetti affetti da emiparesi ignorano totalmente la parte paralizzata e l'emispazio che vi corrisponde; presentano cioè contemporaneamente nosognosia, cioè agnosia della malattia, ed agnosia spaziale unilaterale. L'eminegletto mostra cioè che il soggetto in questi casi è disposto ad ignorare un intero emicorpo, cioè metà di se stesso, pur di continuare a sentirsi se stesso.

I tre esempi dimostrano chiaramente una molteplicità di moduli funzionali che agiscono in modo autonomo e che presiedono a funzioni separate come, per esempio, visione, percezione, propriocezione, ma che interagiscono attraverso una costruzione di senso che possiamo chiamare soggettività. Mostrano anche che, per mantenere tale integrazione, non si esita a confabulare («Sono andato a prendere una birra»), a dare interpretazioni un po' forzate («Uso una pala per pulire il pollaio») o a negare un emicorpo.

Che questa attività integrativa della mente possa risultare ingannatoria viene dimostrato anche dalle illusioni percettive e dai *biases* cognitivi. Paradigmatica è l'illusione di Miller-Lyer, illustrata in quasi tutti i manuali di psicologia: se osserviamo due rette di uguale lunghezza, alle estremità di ciascuna delle quali stanno rispettivamente due piccole rette divergenti e due piccole rette convergenti, il nostro occhio percepisce invariabilmente e quasi coattivamente la prima, quella terminante con

le due piccole rette divergenti, come più lunga della seconda, anche se sappiamo coscientemente che le due rette sono uguali. Si tratta di un modulo percettivo cosiddetto “incapsulato”, che non si lascia influenzare dalla riflessione cosciente.

Oppure basti pensare ai cosiddetti “moduli darwiniani”, cioè procedure grossolane di pensiero, non fondate su regole logico-matematiche, ma più che sufficienti a garantire la sopravvivenza dell’uomo ancestrale. Per fare un esempio, è più facile rappresentarsi mentalmente ed in modo approssimativo 3 volte su 20 che non $p = 0,15$ o anche percentuale del 15%. Per l’uomo arcaico cacciatore-raccoglitore, 3 volte su 20 basta e avanza per sopravvivere (Gigerenzer, 1994).

Tutto ciò porta a concludere che quanto chiamiamo io cosciente è sotteso da una pluralità di agenzie cognitive sub-personali, che già nel 1985 Minsky chiamava “le società della mente” e che Dennet ha chiamato “omuncoli”. Per Dennet ogni sorta di operazione cognitiva è in realtà eseguita da una o più sub-agenzie, cioè da una serie di omuncoli, ognuno dei quali si basa sull’attività di un sotto-omuncolo. Dennet si sottrae all’accusa di regresso all’infinito riguardante questo tipo di operazioni perché, una volta giunti alle attività fisico-chimiche di base, l’operazione si arresta.

Giunti a tal punto la domanda inevitabile è: in quale modo tutte queste agenzie modulari, sub-personali ed omuncolari, che agiscono in modo contestuale, distributivo, pervasivo e soprattutto inconscio possono integrarsi in un centro narrativo che noi chiamiamo soggetto cosciente? Giustamente Di Francesco (Di Francesco, Marraffa, 2009) sottolinea come la domanda cardine che dovremmo porci a questo proposito non è perché c’è l’inconscio, ma perché c’è la coscienza.

Vi sono vari modelli per spiegare tutto ciò, ma pensiamo non completamente soddisfacenti. Alla domanda: «Perché ci sentiamo così integrati?» (Gazzaniga, 2011) risponde: perché alcune parti del cervello svolgono più di altre il ruolo di “interprete”; tali parti, secondo questo autore, sono ubicate nell’emisfero sinistro. È difficile contestare questo dato di fatto. L’emisfero sinistro, che fra l’altro possiede la prerogativa dell’organizzazione linguistica, è chiaramente orientato a scandire, trovare regolarità, estrapolare e astrarre, contrariamente alla parte destra che è più rapida ed efficiente, ma protopatica, nel cogliere le informazioni dell’ambiente.

Un ulteriore modello per spiegare la costruzione di senso peculiare della soggettività è quello fornito da Dennet (1991), chiamato “modello delle molteplici versioni”. Egli ritiene che l’idea che vi sia un luogo del cervello dove tutto converge sia un mito, che egli definisce mito del “teatro cartesiano”. Si tratterebbe invece semplicemente di un momento

di afferenza delle funzioni cognitive secondo gerarchie di presentazione. In altre parole si tratterebbe di una sorta di sistema esecutivo centrale che coordina e seleziona le varie discriminazioni (percettive, cognitive, mnestiche o di altro genere) che il cervello produce. L'insieme dei contenuti di queste discriminazioni sarebbe una "versione". Per Dennet, tuttavia, queste versioni sono molteplici ed il motivo per cui vengono scelte dipenderebbe dalla misura con cui un singolo contenuto influenza lo sviluppo di altri.

Un modello analogo è rappresentato dalla teoria dello spazio di lavoro di Baars (1997), secondo la quale la coscienza è uno "spazio di lavoro" cui diversi sottosistemi di elaborazione specializzati possono accedere. Quando un sottosistema vi accede, le informazioni da esso elaborate diventano disponibili (ed elaborabili) a molti altri elaboratori di informazione. La funzione di coscienza consiste quindi, per Baars, nel rendere pregnanti le informazioni in un crescendo graduale e stratificato di disponibilità.

La coscienza e la soggettività dipenderebbero quindi, secondo questi modelli di scienza cognitiva, da una sorta di rappresentazione teatrale in cui la zona illuminata dal riflettore permette allo spettatore di vedere ciò che sta sotto il fascio di luce, ignorando tutto quanto sta dietro.

Le teorie degli autori esemplificati non si sottraggono però, a nostro parere, da una considerazione di fondo. Benché l'unità del soggetto sia sottesa da un'attività di processamento dell'informazione svolta da una congerie di moduli cognitivi sub-personali, e benché tale unità rappresenti, in un certo qual modo, una sorta di costruzione *ex-post*, ciò non toglie che il soggetto abbia l'esigenza di sentirsi tale. Questo vale sostanzialmente per la persona adulta, culturalizzata e a coscienza vigile. Il "cogito" cartesiano ha rappresentato quindi uno sbocco filosofico naturale, legittimo e coerente di questa esigenza.

Elenchiamo ora, a completamento del paradigma cartesiano, perché ad esso ci sembra totalmente sovrapponibile, la serie di elementi costitutivi di ciò che il filosofo e psicopatologo Karl Jaspers (1959) definisce "coscienza dell'io": 1) sentimento di attività; 2) coscienza di unità: io sono sempre uno nello stesso istante; 3) coscienza di identità: io sono la stessa persona; 4) coscienza dell'io contrapposto all'altro.

Molti scienziati cognitivi e neuroscienziati, muovendo da una prospettiva di realismo scientifico, concepiscono l'approdo cartesiano come una sorta di sovrastruttura e sembrerebbero concludere che, mentre quello che fa il cervello è reale, quello che fa la mente potrebbe configurarsi come un epifenomeno illusorio, per non dire un inganno.

A nostro parere tale opzione filosofica, benché fondata su evidenze scientifiche, ci sembra discutibile perché, se quello che fa il cervello è

reale, quello che fa la mente è altrettanto reale. Senza peraltro voler entrare in merito ad un'ulteriore diatriba, particolarmente attuale in filosofia della mente, quella che contrappone una prospettiva cosiddetta "internista" (la mente sta dentro la scatola cranica e altro non è se non l'attività del cervello) ad una prospettiva "esternista" (che allarga la mente ai supporti extracerebrali di ordine corporeo, culturale e storico secondo il cosiddetto modello delle "mente estesa" – cfr. Di Francesco e Piredda, 2012), ci sembra giunto il momento di fare un punto: considerare come reagisce la mente quando l'unità cartesiana del cogito viene a mancare.

In altri termini vorremmo esemplificare come si configurano alcune antinomie della soggettività, antinomie che non incrinano il fatto che quest'ultima costituisce una potente costruzione di senso operata dalla mente.

VIII. UOMO ARCAICO

Usiamo il termine arcaico non in senso darwiniano evolucionistico, ma in senso culturale. Julian Jaynes (1976), in un famoso saggio tanto provocatorio quanto purtroppo solo speculativo, ipotizza che l'uomo arcaico quale quello descritto nei poemi omerici non avesse un'autocoscienza, per cui i soggetti delle azioni sarebbero agenti esterni rispetto al soggetto stesso. I pensieri sarebbero le voci degli dei, gli stati affettivi sarebbero attributi degli organi ("il cuore è ansioso di battersi") e i sentimenti sarebbero proiettati su entità sovrastanti ("la vendetta degli dei") oppure concretizzati e personalizzati ("la Discordia si aggira per gli accampamenti"). Jaynes attribuisce tutto ciò a quanto lui definisce "mente bicamerale", che rispecchierebbe una distinzione fra l'attività dell'emisfero destro (allucinatoria) e quella dell'emisfero sinistro (deputato all'autocoscienza).

Pur tenendo presente l'inconsistenza scientifica della suddivisione di compiti fra i due emisferi come la prospetta Jaynes, il costrutto della mente bicamerale si presenta come una potente metafora per specificare una sorta di contrapposizione fra mente agita e mente agente. Ciò diventa ancora più evidente se consideriamo che nella schizofrenia, situazione a cui Jaynes si richiama sovente, la mente si comporta a volte proprio in questo modo.

Secondo Jaynes, l'autocoscienza sarebbe un prodotto tardivo dell'evoluzione culturale, la quale avrebbe implicato «il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza», come recita appunto il titolo del suo famoso saggio. La tesi di Jaynes è che una camera della mente sarebbe abitata dalla voce degli dei e che la struttura della mente spie-

ghi la nostra irriducibile divisione fra due entità, divisione che un tempo fu quella fra l'individuo ed il suo dio. Per spiegare però questa divisione, non è necessario ricorrere all'ipotesi bicamerale ma è forse sufficiente il concetto di "atteggiamento intenzionale" di Dennet. Di Francesco puntualizza peraltro che, nonostante il fascino dell'ipotesi di Jaynes, «possiamo continuare a pensare che Ettore ed Achille *avessero* un io» (2005).

IX. PROFETISMO

Profeti sono presenti in molte religioni storiche ma sono particolarmente significativi nelle tre grandi religioni monoteistiche – ebraismo, cristianesimo e islam – dette anche abramitiche perché riconoscono in Abramo la figura comune di profeta.

Profeta, dal greco *pro* (davanti) e *femi* (parlare), significa colui che parla davanti ad un pubblico, ma soprattutto colui che parla "al posto di". È una figura centrale nelle religioni monoteistiche, in quanto in esse si fa riferimento al Dio-persona. È meno pregnante in alcune religioni dell'Oriente, come Buddismo e Taoismo, in quanto meno orientate sulla divinità personale e trascendente e più orientate in senso immanentistico, e per le quali, più che di profeti, si può forse parlare di "illuminati".

Il profeta invece è un soggetto che parla in nome di un altro soggetto. Parla "per conto di", "al posto di", è un portavoce, un soggetto privilegiato, scelto, grandioso perché all'ombra di una maestà che lo trascende. Volendo tornare alla prospettiva di Jaynes della mente bicamerale, quando il poeta dice: «Cantami o diva del pelide Achille l'ira funesta», egli prospetta implicitamente: «Così che io possa cantare». In questo caso Omero è, oseremmo dire, un profeta in quanto soggetto posseduto dalla divinità.

Ma veniamo ai profeti in senso stretto: a Mosè sul Sinai i dieci comandamenti vengono rivelati e al tempo stesso imposti. Mosè è un soggetto passivo che subisce il dettato da parte di un altro soggetto, è umile e al tempo stesso grandioso testimone della divinità.

Omero e Mosè, in quanto soggetti "sdoppiati", sono le voci parlanti della trascendenza. C'è chi sostiene che Omero non sia mai esistito e che i suoi poemi siano opere collettive. Analogamente forse lo sono i grandi libri sacri dell'umanità, intendendo per collettive le produzioni di opere da parte di una pluralità di soggetti "ispirati" che creano e tramandano grandi narrazioni e grandi miti.

Afferma Mercea Eliade (1968): «Il sacro è un elemento della struttura della coscienza. L'esperienza del sacro è indissolubilmente legata allo sforzo dell'uomo per costruire un mondo che abbia un significato». Vorremmo aggiungere che, per costruire un mondo che abbia significato, a volte un soggetto singolo può non bastare. Occorre essere "sdoppiati" per essere trascesi da un altro soggetto, che sia esso divinità o soggetto collettivo.

X. FENOMENI DI POSSESSIONE

Sono fenomeni per cui la persona è considerata abitata da un essere soprannaturale (spirito, antenato, demone, divinità, ecc.) presenti in tutte le religioni e mitologie; a volte vengono considerati in prospettiva negativa, demonologica, quando l'entità possedente è uno spirito malvagio; in quest'ultimo caso sono correlati a pratiche esorcistiche. Stati di *trance* sciamanico, od oracolare (un esempio per tutti la Pizia di Delfi), appartengono parimenti a questo tipo di fenomeni. In teoria vi appartengono anche i vari stati di *trance*, compresi quelli medianici, ma qui entra in gioco l'intreccio con la parapsicologia e la simulazione, che rende opinabile le valutazioni. In Italia è stato ben studiato soprattutto dall'etnologo De Martino anche il tarantismo, considerato, dal punto di vista psichiatrico, un fenomeno convulsivo isterico correlato a credenze ampiamente diffuse nell'area mediterranea.

Generalmente il contesto dei fenomeni di possessione è imperniato su credenze tipiche di società culturalmente arcaiche; tuttavia tali fenomeni si riscontrano anche nella modernità. Contigue alla possessione sono le cosiddette "sindromi psichiatriche esotiche" (*amok, latah, ecc.*), per lo più caratterizzate da un sottofondo confusionale.

La maggior parte di questa congerie di fenomeni, che li si voglia considerare in prospettiva religiosa, di antropologia culturale o di psicopatologia, mostra una frantumazione dell'identità e dell'unità del soggetto, una destrutturazione dello stato di coscienza, nonché uno sdoppiamento fra parte agente e parte agita della mente, il tutto in un'atmosfera sacrale, oracolare e più o meno perturbante.

XI. FENOMENI DISSOCIATIVI

In un'ottica psichiatrica, parte dei fenomeni di possessione sopra descritti potrebbe rientrare nella definizione psicopatologica, codificata dal DSM, di "disturbi dissociativi non altrimenti specificati". Passando

invece alla categoria dei disturbi dissociativi meglio specificati in senso nosografico e più legati all'operatività psichiatrica corrente, il DSM (1996) distingue l'amnesia dissociativa, il disturbo dissociativo di identità (definito nelle vecchie nosografie come disturbo di personalità multipla) e il disturbo di depersonalizzazione.

Nei casi di amnesia dissociativa e di disturbo dissociativo di identità, una parte del soggetto risulta espunta, ignorata e scissa senza che ciò implichi una particolare sofferenza sul piano del vissuto. Non va infatti dimenticato che tradizionalmente questi due tipi di disturbo venivano attribuiti al capitolo dell'isteria, dove uno degli atteggiamenti più significativi si caratterizzava e veniva denominato come "bella indifferenza". Così come nell'eminagetto (sul piano della neurologia), il soggetto espelle una parte di corpo sotto forma di somatoagnosia, nell'amnesia psicogena e nel disturbo di personalità multipla, il soggetto espelle, in modo inconsapevole ed apparentemente tranquillo, una parte della sua biografia. Ciò contrasta vistosamente col primo dei disturbi dissociativi codificato dal DSM, cioè con la depersonalizzazione, nella quale la perplessità domina il quadro e dove il soggetto vive una drammatica dimensione di estraniamento in cui non sa più ritrovare sé stesso. Questo dimostra, ci sia concesso di dirlo, una sorta di rozzezza psicopatologica del DSM, che accomuna, sotto un unico denominatore descritto come "dissociazione", qualità di vissuto radicalmente antitetiche.

XII. SOGNO

È la modalità sconnessa della mente dove immagini, pensieri e rappresentazioni vagano liberi e fluttuanti, perché ha smesso momentaneamente di funzionare il giroscopio della temporalità e perché momentaneamente il baricentro narrativo si trova fuori asse.

Non è il caso di parlare, perché argomento troppo ampio, dei significati religiosi, sacrali, divinatori, mitologici, oracolari del sogno, dei quali si è nutrita da sempre l'umanità.

L'autore che ha formulato una delle teorie più compiute, anche se riduttiva, del sogno è stato, com'è universalmente noto, Freud. Il padre della psicoanalisi ha visto nelle pulsioni edipiche, o comunque dell'Es, la chiave di volta del sogno. Il sogno sarebbe lo strumento che permette il realizzarsi delle pulsioni, pur facendole restare vincolate dalla censura e dal travisamento simbolico. Secondo Freud, si realizza in questo caso, sotto la spinta del principio del piacere, una realizzazione allucinatoria dei desideri pulsionali.

La psiconeurologia del sogno ha fortemente ridimensionato, sotto il profilo della determinazione causale del sogno, l'impostazione freudiana. Non ci interessa comunque entrare in merito a tale determinazione, ma ci interessa sottolineare gli aspetti strutturali della mente onirica.

Come si diceva, nel sogno, a dominare il quadro è un caleidoscopio subentrante e sfrangiato di rappresentazioni mentali sia sotto forma di percezioni, sia sotto forma di pensieri, accompagnato da una sostanziale evanescenza della trama narrativa temporale ed implicitamente dell'autocoscienza. Nel sogno siamo contemporaneamente noi ed altri da noi e le rappresentazioni pescano dall'intero contesto storico-biografico, con prevalenza però degli eventi più recenti. Comunque il passato remoto, sul piano di rappresentazioni e percezioni, ma anche di emozioni e sentimenti, si affastella col passato recente. Il tutto è sotteso dall'umore di fondo, dalla cenestesi (di benessere o di malessere) e dai residui di vita diurna strettamente correlati al presente, con forti rimbalzi neurovegetativi sulla corporeità. La coscienza dell'io, sfrangiata, a volte sdoppiata e moltiplicata, pare galleggiare passivamente su questo moto ondoso e frastagliato della mente.

La cosa che sorprende maggiormente è la seguente: al risveglio basta un attimo per rifocalizzare il tutto e rimettere le cose al giusto posto nella continuità temporale, biografica ed identitaria; in un attimo sono di nuovo io, quello di sempre, e ritrovo momento, giorno e ora, mi riaggancio immediatamente con la temporalità precedente l'addormentamento e con la progettualità del nuovo giorno. Se durante il sogno le quinte del teatro cartesiano erano crollate sul palcoscenico, deformando, sfigurando e destrutturando ogni assetto rappresentato, al risveglio le rappresentazioni sceniche e la recita si riordinano totalmente, la narrazione riprende coerenza e continuità. Col risveglio l'io cartesiano risorge dal caos notturno e si ricompatta.

XIII. DISTURBO DELLA COSCIENZA DELL'IO NEL DELIRIO

Ci riferiamo in questo caso con il termine delirio non tanto al delirio confusionale, quanto ad alcune forme di delirio "lucido" e segnatamente a quelle turbe psicotiche, tipicamente schizofreniche, che Jaspers (1959) chiama "delirio primario" e che Kurt Schneider (1959) ascrive alla categoria dei "sintomi di primo rango" riscontrabili in genere nella schizofrenia.

Nel delirio confusionale, la destrutturazione della coscienza dell'io è pressoché sovrapponibile a quella onirica di cui abbiamo detto sopra, con la differenza che, mentre nello stato confusionale tale destruttura-

zione è sottesa generalmente da una sofferenza cerebrale, nel sogno avviene col risveglio una repentina *restitutio ad integrum*. Nel delirio schizofrenico primario, da definirsi lucido in termini di orientamento spazio-temporale, si verifica invece un disturbo più sottile e pervasivo dell'esperienza vissuta, implicante un attentato a ciò che, sulla scia di Jaspers, Kurt Schneider (1959) definisce "meità" (cioè "concernente il mio", vale a dire possesso pieno e attivo dei propri atti mentali).

Questo attentato comporta un sentimento angosciante di perplessità, per superare il quale il soggetto è costretto a delirare, a riportare cioè il tutto ad una partita fra soggetti. È una partita che si svolge facendo uso di meccanismi scissionali, i quali prospettano da una parte gli altri che assediano, fanno intrusione, perseguitano, spiano, leggono il pensiero, si inseriscono nel pensiero, lo rubano, influenzano volontà ed azioni, dall'altra il soggetto stesso che è costretto a subire tutto ciò passivamente e con angoscia.

A differenza del sogno e della confusione, dove il soggetto galleggia su questa passività e su questa rottura dei confini dell'io, nella psicosi schizofrenica tale situazione è vissuta con lancinante sofferenza e con senso di perplessa impotenza.

Il percorso che va dalla dimensione sospesa e tremolante della perplessità a quella assertoria e relativamente securizzante del delirio, è stato ampiamente puntualizzato e scandito dagli allievi di Kurt Schneider appartenenti alla cosiddetta "scuola di Bonn". Questi autori hanno elaborato fra l'altro una teoria, "teoria dei sintomi di base", che prevede il passaggio da situazioni di "vulnerabilità" schizofrenica a situazioni di scompenso psicotico conclamato. Alcuni degli stessi autori hanno anche allestito una scala di valutazione per i sintomi di base (Gross, Huber, Klosterkötter e Linz, 1987). In Italia si sono estesamente occupati dell'argomento soprattutto Ballerini, Rossi Monti e Stanghellini (vd. Stanghellini, 1992; Rossi Monti e Stanghellini, 1999; Maggini *et al.*, 1994).

Il disturbo della meità comprende implicitamente l'erosione dei confini dell'io, cioè della distinzione fra interno ed esterno. Tutto ciò conferisce al mondo, oltre che all'io, una qualità di estraneamento rispetto ai significati consueti che Jaspers (1959) aveva definito *Wahnstimmung*, stato d'animo per il delirio. In queste condizioni, la mente non può tollerare la perplessità che deriva da tale sospensione di significati ed è quasi automaticamente costretta ad attribuire significati nuovi, vale a dire deliranti, dove il soggetto ritrova, come si diceva, se stesso in una partita con altri soggetti che in genere sono persecutori.

Il prezzo che lo schizofrenico paga per rientrare in questa partita è quindi quello di essere consegnato ad un mondo di persecuzione. In tale

mondo il paziente trova però una sua centralità ed una sua grandiosità. Assistiamo paradossalmente al passaggio da un vissuto di impotenza, rappresentato da un senso di spossessamento, ad un vissuto di onnipotenza dove la soggettività dello psicotico si trova a giganteggiare in una dimensione di centralità. La grandiosità e l'onnipotenza che ineriscono questo tipo di vissuto sta nel fatto che, se tutto il mondo riguarda il soggetto, ciononostante riguarda "proprio lui". Questo amplifica implicitamente la sua portata e lo fa sentire grande.

Klaus Konrad (1958) definisce *anastrofè*, rivolgimento, questa riconversione del mondo. Molto incisivamente Ballerini (2002), commentando il concetto di *anastrofè*, scrive: «Non solo dal mondo emerge una marea di significati inusuali, ma essi sono là per il soggetto, lo riguardano, parlano in qualche modo di lui. La persona si vive al centro di un interessamento generale, al limite al centro del mondo, in una regressione per così dire tolemaica, pre-copernicana, con la centralità del soggetto nell'Universo». Non meno interessante è quanto Ballerini afferma nel prosieguo: «È da osservare che la connotazione di *appello* e di *chiamata* dell'esperienza autenticamente delirante è una nozione classica della psicopatologia che anche per questo avvicina la vicenda del delirio propriamente detto ad una declinazione antropologica della *rivelazione*. Ogni rivelazione è qualcosa che si rivolge a qualcuno e lo mette in questione, lo sollecita personalmente. La persona coinvolta passa dall'incredulo stupore, dalla perplessità, dall'angoscioso sgomento, all'assoluta adesione».

Questa lunga citazione di Ballerini sul dispositivo antropologico, che da Ballerini stesso in altri articoli e saggi viene indicato come una caratteristica attestante la primarietà (nel senso di Jaspers) e la qualità tipicamente schizofrenica del delirio, ci riporta a radicalizzare il discorso oltre la stretta cornice della psicopatologia. Vogliamo dire che ci appare ineludibile, a questo proposito, il richiamo a quanto precedentemente detto sulla mente bicamerale, sulla mente sciamanica, sulla mente profetica, per non parlare delle menti "ispirate", singole o collettive, che hanno redatto i grandi testi sacri dell'umanità.

Si tratta, in tutti questi casi, a nostro parere, di un potente rinforzo della soggettività, che la colloca in un ruolo di grandiosa centralità e di testimonianza privilegiata rispetto ad entità che la trascendono. Riportandoci invece più modestamente alla psicopatologia, pensiamo che certe esperienze vadano lette non tanto e non solo in termini di psichiatria clinica, quanto di slatentizzazione di valenze fondative della mente⁴.

⁴ Già Freud aveva sottolineato come il delirio, in quanto reinvestimento sulla realtà, implichi la ricostruzione di una realtà su misura per il soggetto in una sorta di

A proposito del delirio inteso come recupero di senso si impone un'altra considerazione di fondo. In certi casi come nelle situazioni neurologiche di *split brain* o di eminegletto, o come nei fenomeni dissociativi, la soggettività si riaggiusta ricorrendo ad una sorta di autoinganno sotto la spinta di determinate processualità inconse, sia che si tratti d'inconscio cognitivo (neurologia), o d'inconscio dinamico (fenomeni dissociativi). Nel delirio invece, e segnatamente nel delirio schizofrenico e nelle situazioni psicopatologicamente correlate (come nei cosiddetti "sintomi di primo rango"), si tratta di risposte non automatiche, ma rappresentanti punti di arrivo di un travaglio profondamente angosciante, sotteso dal crollo psicotico. È un crollo che implica la caduta delle certezze fondative e familiari che sostengono la continuità esistenziale, certezze magari modeste, ma securizzanti.

XIV. LA SOGGETTIVITÀ MELANCONICA

Come si diceva, la temporalità è l'elemento che tende a dare consistenza narrativa e come tale rappresenta uno dei contributi più significativi, se non il più significativo, nella costituzione del soggetto e dell'identità personale. La più classica delle analisi concettuali sulla temporalità è quella prospettata da Sant'Agostino che divide il presente in "presente del presente", "presente del passato" e "presente del futuro", considerando così, dal punto di vista mentale, solo il presente, che altro non è se non la consapevolezza di esistere, ponte dialettico obbligatorio fra passato e futuro. In questa prospettiva al futuro, o meglio al presente del futuro, è riservata quella dimensione di slancio o di protensione che è l'essenza della vita.

Come è noto a chi si occupa di psicopatologia, Binswanger (1960) ha ripreso la triplice articolazione di Agostino e parla di *retentio*, *protentio* e *presentatio* come coordinate per definire la temporalità melanconica, la quale sarebbe ancorata e immobilizzata nella *retentio*, congelata nella *presentatio* ed amputata nella *protentio*. Il melanconico cioè è bloccato e rimuginante su un passato che vive come fallimentare e come gigantesca occasione mancata, congelato in un eterno presente

rimbalzo narcisistico. Anche Binswanger fa notare, a proposito della passività del delirio schizofrenico, la contraddizione fra lo spossamento del soggetto, che si trova "consegnato al mondo", e l'onnipotenza quasi megalomantica dell'autoriferimento. Non va neppure dimenticato il concetto binswangeriano di "sproporzione antropologica" fra l'"altezza" smisurata di certe tematiche deliranti e l'incapacità mentale di contenerla.

di sofferenza ed incapace di una qualsivoglia forma di speranza, di slancio e di progettualità verso il futuro.

A volte, e per fortuna raramente, l'evoluzione conseguente di questa situazione può implicare la morte totale della vita mentale che, in chiave clinica, è stata definita "delirio di negazione" o di Cotard, col quale il soggetto afferma di essere già morto. Il delirio di Cotard è chiamato delirio di negazione perché il soggetto molte volte non si limita a dire di essere morto, ma dice anche che il mondo non esiste più. Paradossalmente, dietro a questa convinzione strabiliante, dobbiamo intendere l'ovvia quanto radicale conferma della prospettiva fenomenologica: se il soggetto muore come coscienza intenzionante, non esisterà più il mondo come oggetto intenzionato, o meglio, se cessa il "fenomeno mondo", cessa il mondo.

Riportiamo per esteso, perché fornita di drammatica incisività, la descrizione di un caso di Cotard presentato dal grande psichiatra francese Henri Ey (1954): «C'est ainsi qu'un des nos mélancoliques prétendait n'avoir plus de nom, ses parents n'étaient plus ses parents, tout le monde est mort, la terre ne produit plus rien, il n'y a plus personnes sur la terre, plus de blancs, plus de nègres, plus d'Afrique, plus d'Amérique, plus d'étoiles, plus d'arbres, plus de printemps, plus d'hiver, plus de saisons. Les arbres sont bien des arbres, mais ils ne sont plus comme avant: ils sont morts. Plus d'années, plus de siècles, il n'y a rien, il n'y a plus qu'elle qui existe».

A questo punto in alcuni casi può verificarsi un singolare fenomeno: il viraggio da delirio di negazione a delirio di enormità. Il paziente cioè, convinto di essere morto e che il mondo non esista più, ma autopercependosi ovviamente vivo, trae la seguente conclusione: «Se sono morto vuol dire che sono *già* morto». Pensa cioè di aver già attraversato il faticoso punto di non ritorno e di trovarsi nell'Aldilà. La soggettività lancia così un estremo urlo di vittoria, una capovolgente impennata di grandiosità.

Si tratta di un'impennata narcisistica? Il richiamo al narcisismo ci sembra in questo caso uno psicologismo riduttivo. In realtà la cognizione umana si trova in difficoltà a trattare l'infinità. Ne sanno qualcosa i fisici teorici nell'affannosa ricerca di una "teoria del tutto", perché sono a conoscenza che, quando si tratta di grandezze infinite, la computabilità viene a mancare e che occorre, in termini tecnici, "normanizzarle" per renderle computabili ed operative.

Il concetto di soggetto, di io o, se si vuole, di anima, così apparentemente vicino ed alla portata della comune intuizione, forse esorbita dalle comuni distinzioni di mondo interno e mondo esterno, di affettivo e cognitivo, di spazio e di tempo, di durata ed eternità, di finito ed infi-

nito, per inoltrarsi nei territori della non rappresentabilità. Il filosofo inglese Colin Mc Ginn (1991), di fronte ai problemi di filosofia della mente, non esita a situarsi in una dimensione misterica.

Probabilmente la soggettività è un'ineludibile costruzione che la mente umana riserva a se stessa per situarsi nei territori del senso e del significato. La psicopatologia, con le sue paradossali antinomie in proposito, costituisce una preziosa sonda antropologica per inoltrarsi in questi territori.

BIBLIOGRAFIA

- Adornetti I.: *Origine del linguaggio*. APhEx, Portale italiano di Filosofia Analitica, www.aphex.it, n. 5 gennaio 2012
- Baars B.J.: *In the Theatre of Consciousness: the Workspace of the Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1997
- Ballerini A.: *Psicopatologia fenomenologica: percorsi di lettura*. CIC, Roma, 2002
- Barbour J.: *The end of Time. The next Revolution in Physics* (1999). Trad. it.: *La fine del tempo*. Einaudi, Milano, 2006
- Binswanger L.: *Melanconia e mania. Studi fenomenologici* (1960), trad. it. Borinighieri, Torino, 1971
- Biuso G.A.: *La mente temporale*. Carocci, Roma, 2009
- Block N.: *On Confusion about Function of Consciousness* (1955). BEHAVIOURAL SCIENCES, 18: 227-287, 1995
- Chalmers D.: *The Conscious Mind* (1996). Trad. it.: *La mente cosciente*. Mc Grow Hill, Milano, 1999
- Clark A.: *Being There*. MIT Press, 1997. Trad. it.: *Dare corpo alla mente*. Mc Grow Hill, Milano, 1999
- Corballis M.: *From Hand to Mouth: the Origin of Language*. Princeton University Press, Princeton, 2002
- ... : *The Recursive Mind. The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*. Princeton University Press, Princeton, 2011
- Damasio A.: *Self comes to Mind. Constructing Conscious Brain* (2010). Trad. it.: *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*. Adelphi, Milano, 2012
- Dennet D.C.: *The intentional Stance* (1987). Trad. it.: *L'atteggiamento intenzionale*. Il Mulino, Bologna, 1993
- ... : *Consciousness explained*. Little, Brown and Company, New York-Boston-London, 1991. Trad. it.: *Coscienza. Che cosa è*. Laterza, Roma-Bari, 2009
- Di Francesco M.: *Introduzione alla filosofia della mente*. Carocci, Roma, 2005

- Di Francesco M., Marraffa M. (a cura di): *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*. Bruno Mondadori, Milano, 2009
- Di Francesco M., Piredda G.: *La mente estesa*. Mondadori Università, Milano, 2012
- DSM-IV: *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, trad. it. Masson, Milano-Parigi-Barcellona, 1996
- Edelman G.M.: *The remembered Present. A logical Theory of Consciousness* (1989). Trad. it.: *Il presente ricordato. Una teoria biologica della coscienza*. Rizzoli, Milano, 1991
- Eliade M.: *Discorso al Congresso di Storia delle Religioni Boston*, 1968 (cit. da Ries J.: *Le vie della semantica storica*. Jaka Book, Milano, 2007)
- Ey H.: *Etudes psychiatriques*, Vol. III. Desclée de Brouwer, Paris, 1954
- Fodor J.A.: *The Language of Thought*. Crowell, New York, 1975
- ... : *Psycosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. MIT Press, 1987. Trad. it.: *Psicosemantica. Il problema del significato in filosofia della mente*. Il Mulino, Bologna, 1990
- Gazzaniga M.: *Who's in Charge? Free Will and Science of the Brain* (2011). Trad. it.: *Chi comanda? Scienza, mente e libero arbitrio*. Codice, Torino, 2013
- Gigerenzer G.: *Why the Distinction between Single-Event Probabilities Frequencies is Important for Psychology (and viceversa)*, in G. Wright e P. Ayton (eds.): *Subjective Probability*. John Willey, New York, 1994
- Gross G., Huber G., Klosterkötter J., Linz M.: *Bonner Skala für die Beurteilung von Basissymptomen*. Springer, Berlin, 1987
- Jaspers K.: *Allgemeine Psychopathologie*. Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1959. Trad. it.: *Psicopatologia generale*. Il Pensiero Scientifico, Roma, 1959
- Jaynes J.: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (1976). Trad. it.: *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*. Adelphi, Milano, 1984
- Jervis G.: *Presenza e identità*. Garzanti, Milano, 1984
- Kock C.: *Consciousness. Confessions of Romantic Reductionist*. MIT, 2012. Trad. it.: *Una coscienza. Confessioni di uno scienziato romantico*. Codice, Torino, 2013
- Konrad K.: *Die beginnende Schizophrenie*. Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1958
- Laplanche J., Pontalis J.B.: *Vocabulaire de la psychanalyse*. PUF, Paris, 1967. Trad. it.: *Enciclopedia della psicoanalisi*. Laterza, Bari, 1968
- Libet B.: *Mind Time. The temporal Factor in Consciousness*. Harvard University Press, 2004. Trad. it.: *Mind Time. Il fattore temporale della coscienza*. Cortina, Milano, 2007
- Magini C., Dalle Luche R., Salvatore P., Gerhard A.: *Sintomi di base e delirio nella schizofrenia*, in P. Pancheri e M. Biondi (a cura di): *Il Delirio*. Il Pensiero Scientifico, Roma, 1994

- Marraffa M.: *L'io opaco a se stesso*, in M. Di Francesco e M. Marraffa, op. cit., 2009
- Manson N.: *A Tumbling-Ground for Whimsies? The History and Contemporary Role of the Conscious/Unconscious Contrast*, in T. Crane, S. Patterson (eds.): *The History of the Mind-Body Problem*. Routledge, London, 2000 (cit. da Di Francesco M., Marraffa M., op. cit.)
- Mc Ginn C.: *The Problem of Consciousness*. Basic Blackwell, Oxford, 1991
- Mithen S.: *The Singing Neanderthals*. Weindenfeld and Nicholson, London, 2005. Trad. it.: *Il canto degli antenati*. Codice, Torino, 2007
- Nagel T.: *What is to be a Bat*. PHILOSOPHICAL REVIEW, 83: 435-450, 1974
- Paternoster A.: *Il soggetto cosciente*, in M. Di Francesco, M. Marraffa, op. cit., pp. 83-117, 2009
- Premack D., Woodroff G.: *Does the Chimpanzee have a Theory of Mind*. BEHAVIOURAL AND BRAIN SCIENCE, 4: 515-526, 1978
- Putnam H.: *Mind, Language and Reality*. PHILOSOPHICAL PAPERS, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1975. Trad. it.: *Mente, linguaggio e realtà*. Adelphi, Milano, 1987
- Rossi Monti M., Stanghellini G.: *Psicopatologia della schizofrenia*. Cortina, Milano, 1999
- Schneider K.: *Psicopatologia clinica* (1959). Città Nuova, Roma, 1983
- Soon C.S., Brass M., Heinze H.J., Haynes J.D.: *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*. NATURE NEUROSCIENCE, 11: 543-545, 2008
- Stanghellini G.: *Verso la schizofrenia. La teoria dei sintomi di base*. Idelson-Liviana, Napoli, 1942
- Vygotsky L.S.: *Thought and Language*, a cura di E. Hanfmann e G. Vakar. MIT Press, Chicago, 1962. Trad. it.: *Pensiero e linguaggio*. Giunti-Barbera, Firenze, 1966

Dott. Pier Enrico Turci
Via Livorno, 12/a
I-35142 Padova