

L'IDENTITÀ È IL DESTINO DELL'UOMO

Silvano Tagliagambe

1. *L'io come
soggetto
collettivo*

Nella sua *Introduzione* a un recente, bel libro di Dorato¹, sul quale avremo occasione di ritornare, Bodei ricorda un enigmatico frammento di Eraclito (119 DK), secondo cui *ethos anthropo daimon*, "il carattere dell'uomo è il [suo] destino".

Forse questo passo, bellissimo e incisivo, può oggi apparirci meno oscuro, qualora si tengano presenti alcuni degli esiti cui è recentemente approdata l'analisi del problema dell'identità personale e della natura dell'io e della coscienza. A cominciare dalla posizione recentemente assunta da Derek Parfit, il quale prende le mosse dalla idea che ciò che l'io è veramente possa essere più facilmente compreso «se suddividiamo la vita di una persona in quella di molteplici io» successivi e coesistenti. Per calarsi in un contesto del genere basta pensare, ad esempio, a situazioni nelle quali si verifichi una marcata attenuazione della connessione psicologica tra le diverse fasi o i diversi aspetti della nostra esistenza. «Una volta che tale attenuazione abbia avuto luogo, il mio io precedente può sembrare estraneo al mio io attuale e se questo non si *identifica* con quello, in qualche modo io penso quello come una persona diversa da me. Qualcosa di simile possiamo dire dei nostri io futuri»².

Posta in questi termini la questione dell'identità personale può dunque essere vista come il problema

dei rapporti tra più stadi-persona, per cui ciò che comunemente chiamiamo "persona" risulta essere un processo, un succedersi di eventi (*person-stages*). In questo quadro l'identità può essere considerata come la soluzione di un problema che può essere formulato nei termini seguenti:

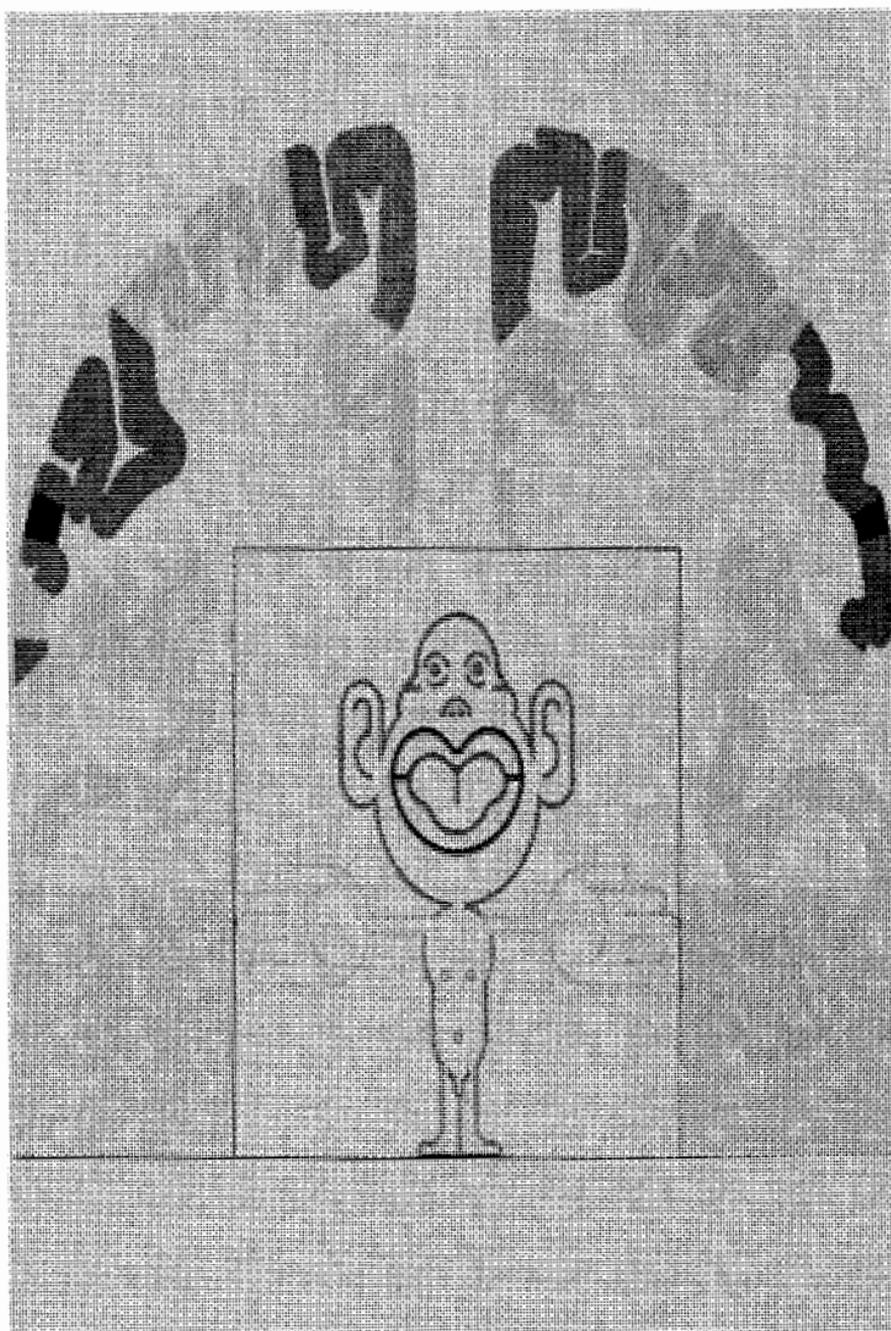
«come possiamo affermare che Y nell'istante di tempo T2 è identico a X nell'istante precedente T1?».

Per risolvere questo problema occorre preliminarmente distinguere fra due diversi significati possibili del termine "identità": l'identità *qualitativa*, con la quale si indica il rapporto fra due entità qualitativamente identiche, e quella *numerica*, con cui ci riferiamo al fatto che due entità, osservate in istanti di tempi diversi, pur non essendo identiche sotto il profilo qualitativo sono tuttavia la stessa entità. Possiamo, ad esempio, dire di una persona: «Dopo l'incidente non è più la stessa». Questa affermazione riguarda entrambi i tipi di identità. Quel che diciamo è che la persona, pur essendo di fatto la stessa, ora non appare più quella di prima. Non siamo affatto in presenza di una contraddizione. Quel che intendiamo dire è semplicemente che il carattere di questa persona è cambiato; una persona numericamente identica ora è qualitativamente diversa.

Secondo Parfit il tipo di identità che è effettivamente in gioco nelle questioni concernenti l'identità personale è sicuramente il secondo, cioè quello numerico, in quanto è in riferimento a esso che ci si può chiedere se e in che misura stadi-persona diversi siano riconducibili ad una stessa entità. A questo riguardo in *Reasons and Persons* viene proposta la formula seguente:

Y in T2 è identico a X in T1 se e solo se:

1. Y in T2 è continuo con X in T1;
2. questa continuità ha un certo tipo di causa op-



pure ogni causa può essere considerata come valida (vi sono differenti versioni di questa formula);

3. questa continuità non ha assunto una forma “ramificata”, tale da creare situazioni di intransitività.

Una proprietà importante del concetto di identità è infatti quella di *transitività*: se A è identico a B e quest'ultimo a C, ne segue che lo stesso A deve essere identico anche a C.

Ora le condizioni 1 e 2 non sembrano sollevare difficoltà particolari, mentre la terza (“*nonbranching condition*”, cioè condizione di non ramificazione) si scontra con i problemi sollevati da alcune malattie cerebrali, in particolare dalla *split brain syndrome*, descritta da Sperry e Gazzaniga³. Si tratta di un caso estremo delle “sindromi da disconnessione”, che risulta dalla sezione chirurgica della principale commessura esistente fra i due emisferi del cervello, il corpo calloso. Lo studio attento dei pazienti con *split brain* sembra suffragare l'ipotesi che in questi soggetti vi siano *due flussi separati di coscienza*. Questo dato emerge chiaramente nel corso di alcuni esperimenti appositamente studiati e realizzati, ma è probabilmente un dato costante nella vita psichica di questi soggetti, anche se il loro comportamento globale non mostra anomalie grossolane. In questi casi se chiamiamo B e C i due processi mentali indipendenti che emergono dopo l'intervento e A il sistema mentale del soggetto prima di quest'ultimo, si realizza una situazione del tipo $A=B$ e $A=C$, il che è assurdo, se assumiamo che B sia diverso da C. Ne deriva l'impossibilità di operare la reidentificazione in conformità alla condizione 3.

Se rifiutiamo il concetto di “sostanza mentale” come fondamento dell'identità personale e adottiamo una prospettiva “riduzionista” possiamo appellarci a due possibili criteri di reidentificazione: un criterio *fisico* e un criterio *psicologico*. Il primo fa ap-

pello, come condizione necessaria per reidentificare Y in T2 con X in T1, alla continuità fisica del corpo e del cervello. Attualmente, però questa condizione appare troppo forte e non necessaria, dato che le crescenti possibilità nel campo dei trapianti di organi evidenziano che la continuità del corpo nella sua interezza non costituisce certamente un presupposto senza il quale non si possa dare la reidentificazione e che il punto effettivamente rilevante è la continuità del cervello. E, d'altro canto, per quanto riguarda specificamente quest'ultimo, l'esperienza quotidiana nei reparti neurologici dimostra che anche ampie lesioni distruttive dell'encefalo sono compatibili con la conservazione dell'identità personale.

Tenendo conto di queste precisazioni il criterio fisico assume dunque la forma seguente: «Y oggi è la stessa persona di X nel passato se e solo se una quantità sufficiente del cervello di X continua a esistere e se questa continuità non ha assunto una forma ramificata». Ma anche questa versione debole del criterio fisico va incontro a obiezioni significative. Come rileva infatti Defanti⁴, il riferimento a «una quantità di cervello sufficiente per essere il cervello di una persona vivente» è opinabile e si mostra carente per quanto riguarda la possibilità effettiva di fare da supporto all'identità personale. Basta, per convincersene, pensare a una condizione morbosa quale lo Stato Vegetativo Persistente (Svp), nel quale manca qualsiasi attività mentale riconoscibile. Ma a parte ciò, vi sono altre obiezioni, come quella che emerge dall'esperimento mentale del "brain zap" proposto da J. Perry⁵, che postula la possibilità di cancellare completamente, mediante un'opportuna tecnologia, i ricordi di una persona senza danneggiarne il cervello, allo stesso modo in cui si cancellano, ad esempio, i dati immagazzinati su un supporto magnetico. Commenta Defanti: «In questo caso è evidente che il



criterio fisico di identità personale fallirebbe; la continuità fisica non assicura la conservazione dell'identità personale. In realtà questo esperimento, ancorché teoricamente interessante, non è biologicamente realistico: non è verosimile che si possano cancellare i ricordi di una persona senza alterare, anche se in modo lieve (ultrastrutturale), il cervello. L'esperimento sembra comunque dimostrare un punto cruciale: non è sufficiente che vi sia continuità di (parte del) cervello e che il cervello sia capace di fungere da base di stati mentali; è altresì necessario che siano conservati (parte dei) ricordi propri della persona. Formulato in questo modo, il *criterio fisico* si avvicina moltissimo al *criterio psicologico*»⁶.

Quest'ultimo criterio viene definito da Parfit attraverso il riferimento a due tipi di relazione:

a) la *psychological connectedness* (connessione o concatenazione psicologica) che indica il persistere di nessi psicologici diretti fra X e Y;

b) la *continuità psicologica*, che è il verificarsi di catene embricate di connessioni grazie alle quali sussistono sufficienti collegamenti diretti tra una fase e l'altra.

Sulla base di queste definizioni preliminari Parfit così definisce il criterio psicologico: «(1) c'è *continuità psicologica* se e solo se ci sono catene intercollegate di connessioni forti. X oggi è la medesima persona che Y era in un momento passato se e solo se (2) X è in continuità psicologica con Y, (3) tale continuità ha il giusto tipo di causa, e (4) non esiste un'altra persona che sia anch'essa in continuità psicologica con Y. (5) L'identità personale nel tempo consiste proprio nel ricorrere di fatti come (2), (3) e (4).

Del criterio psicologico ci sono tre versioni che si differenziano in rapporto al problema di quale sia il *giusto* tipo di causa. Secondo la versione *rigida*, essa dev'essere la causa *normale*. Secondo la versione ampia può essere *una qualsiasi causa attendibile*. Secondo la versione *amplissima*, può essere una *causa qualsiasi*⁷.

Se ci si riferisce alla causa normale, il criterio psicologico non è lontano dalla versione "sofisticata" del criterio fisico, in quanto questo tipo di causa si identifica, sostanzialmente, con l'esistenza continuata del cervello. Se invece, come Parfit fa, si assume che ogni tipo di causa sia valido, per cui l'identità personale potrebbe essere mantenuta anche dopo un ipotetico esperimento di "teletrasporto", nel quale il cervello e il corpo sarebbero distrutti per essere poi ricostruiti, in una replica esatta, in un luogo diverso, per esempio in un altro pianeta, il criterio in questione rappresenta una grossa rottura con il senso comune.

È importante notare, in via preliminare, che l'identità personale, intesa in questo senso, non conosce salti, per cui secondo Parfit non è corretto affermare (in termini tutto-o-niente) che c'è o non c'è,

che la si possiede oppure no. Essa è, invece, una questione di gradi: fra gli stadi successivi di una stessa persona (fra "me" come sono oggi e un "me futuro") possono cioè sussistere legami più o meno forti. Da questo punto di vista possiamo vivere il rapporto tra il mio "io" di oggi e quello di ieri o di domani alla stessa stregua e con le medesime modalità di come viviamo la relazione tra me e un'altra persona qualsiasi. Dunque, in questa prospettiva, ciò che chiamiamo "io" non è un'entità singola e indivisibile, ma un soggetto collettivo, proprio come lo sono lo Stato, la Nazione, la Chiesa, il Partito, ecc., che si costituisce come collezione di elementi diversi, a ciascuno dei quali corrisponde, come detto, una fase o un aspetto della mia vita. E come non ha senso dire che «Tutti i parenti di una persona sono *ugualmente* suoi parenti» o che «Tutte le parti della storia di una nazione sono *ugualmente* parti della storia di questa nazione» o, ancora, che all'interno di qualunque soggetto collettivo (ad esempio lo Stato), i rapporti che sussistono fra gli individui che ne fanno parte, e cioè i cittadini, sono tutti *ugualmente* stretti, così, una volta che si sia convenuto che anche l'"io" è un soggetto collettivo, non pare ragionevole asserire che i nodi che compongono la sua complicata rete debbono essere collegati da archi di uguale peso e importanza. Appare anzi come un obiettivo che non può in nessun modo essere dato per scontato, ma che va invece perseguito con il massimo impegno, quello di conferire il più alto grado possibile di omogeneità a questo insieme, facendo in modo che tra le sue parti si stabiliscano la massima estensione e il più elevato grado possibile di *connessione* e di *continuità*. Solo in questo modo quel particolare soggetto collettivo che è l'"io" potrà acquisire un buon livello di stabilità e un soddisfacente equilibrio.

L'io, da questo punto di vista, si presenta pertan-

to come un sistema fundamentalmente incompleto, e dunque "aperto", una collezione indistinta di eventi dai contorni labili e porosi, che può venire di volta in volta e provvisoriamente percepita e assunta come un "insieme conchiuso" di variabili soltanto in virtù di una specifica "decisione" metodologica da parte del soggetto interessato, che può a tal fine operare sul complesso delle proprie esperienze selezionando quelle che, in una determinata fase della sua vita, considera le più incisive e pertinenti ai fini della migliore definizione della propria identità e collegandole tra loro attraverso una fitta rete di relazioni di connessione.

In questo modo comincia a emergere una "forma", attraverso la quale si conferisce una specifica norma agli eventi e si dà ad essi una struttura. Si tratta di quel processo magistralmente descritto da Diano come ricorrente risposta difensiva, comune virtualmente a tutti gli individui e a tutte le civiltà, alla sfida all'«emergere del tempo e aprirsi dello spazio creati dentro e d'intorno dall'evento [...] Ciò che differenzia le civiltà umane, come le singole vite, è la diversa chiusura che in esse vien data allo spazio e al tempo dell'evento, e la storia dell'umanità, come la storia di ciascuno di noi, è la *storia di queste chiusure*. Tempi sacri, luoghi sacri, tabù, riti e miti non sono che chiusure di eventi»⁸.

2. *L'io come
prodotto
di una
"chiusura
operazionale"*

Il concetto di chiusura a cui fa riferimento Diano sembra essere dello stesso tipo di quello descritto da Jung, attraverso il suo riferimento ai contenuti concettuali condensati in alcuni concetti-chiave della sua psicologia analitica, come quelli di "circumambulazione", di "temenos", di "mandala", di "centro"⁹. Il primo termine citato, e cioè *circumambulazione*, tratto dall'alchimia, designa propriamente la costruzione di un recinto, o *temenos*, che istituisce

un'area per il sacro con la funzione di recipiente trasformativo. In senso traslato passa a significare la capacità di tenere insieme qualcosa che altrimenti si disperderebbe, cioè il movimento di contenere per raccogliere elementi facilmente soggetti a una forza centrifuga.

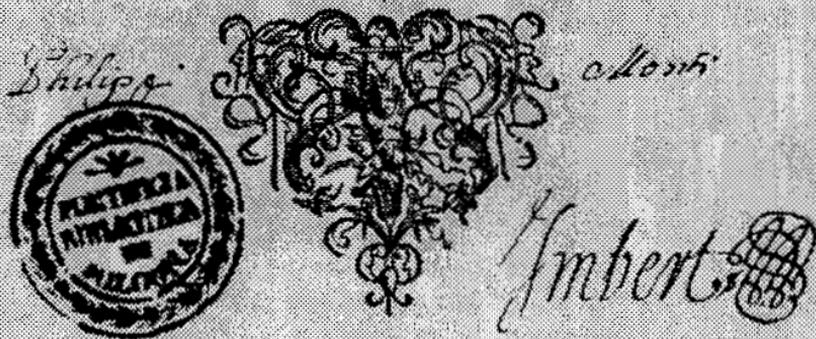
Inteso come simbolo il *temenos* non è soltanto forma espressiva, ma esercita un'azione, quella di tracciare un "magico solco" intorno al centro della personalità più intima, al fine di evitarne la dispersione o di proteggerla da incursioni e influenzamenti dall'esterno, cioè di tenerla al riparo dall'attrazione della "pluralità".

Il processo attraverso cui viene all'espressione la totalità psichica a partire dalla condizione di dispersione in cui si trova il soggetto è, secondo Jung, ben reso e rappresentato dalle diverse figure designate dalla parola "*mandala*", che in sanscrito indica propriamente il cerchio, e che è utilizzata genericamente per indicare diverse situazioni e configurazioni, caratterizzate dalla presenza di un centro organizzante, e da un quadrato, cui viene assegnata la capacità di delimitare e nello stesso tempo configurare uno spazio sacro. Dal punto di vista psicodinamico, il *mandala* è quindi inteso come l'emblema della possibilità di raccoglimento e conciliazione degli elementi contrari alla coscienza, divenuti tali proprio perché quest'ultima non poteva essere in grado di armonizzarli. Sicché la figura del *mandala* che compare nel processo di individuazione è interpretata come una proiezione e talora come una personificazione o della totalità indivisa e indiscriminata della personalità, oppure come una totalità divisa e discriminata, ma in cui le stesse parti distinte e opposte, in quanto risultano "cinte" e "racchiuse", possono intanto iniziare una qualche interazione tra loro.

Il riferimento a questi concetti e figure evidenzia

L'HOMME
DE RENE
DESCARTES
ET VN TRAITTÉ
DE LA FORMATION DV FOETVS
DV MESME AVTHEVR.

*Avec les Remarques de LOVYS DE LA FORGE,
Docteur en Medecine, demeurant à la Fleche,
Sur le Traitte de l'Homme de RENE' DESCARTE'S,
& sur les Figures par luy inventées.*



A PARIS,
Chez THEODORE GIRARD, dans la grand' Salle
du Palais, du costé de la Cour des Aydes, à l'Enuic.

M. DC. LXIV.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

come in psicologia analitica decada il concetto di un "centro della psiche", costituito dall'Io, al quale subentra l'idea alternativa di un "centro potenziale" della psiche che non è identico all'Io e attorno al quale, invece, quest'ultimo ruota. Viene infatti esplicitamente affermato che proprio perché il centro è da considerarsi come un luogo importante della psiche, non si può pretendere che esso venga occupato in modo esclusivo o preferenziale dall'Io. Quest'ultimo è il centro della sola coscienza, mentre il centro come luogo dell'attività psichica in generale è il punto mediano della coscienza medesima e del complesso degli elementi psichici a essa contrari, cioè dell'inconscio.

In psicologia analitica, dunque, si parla di centro come di una immagine psichica della stessa psiche, e cioè come di una immagine di completezza, totalità e globalità che è sempre il prodotto di una costruzione psichica a partire dal senso di incompletezza e parzialità della coscienza. Questo centro viene indicato con il termine "Sé", inteso quindi essenzialmente come una immagine senza spazio e senza tempo, che emerge non attraverso un salto fisico o metafisico del soggetto, bensì proprio a partire dalla condizione in cui questi si trova, ovvero attraverso il suo prendere veramente coscienza di essere situato e limitato nello spazio e nel tempo, per cui nella sua psiche viene ad attuarsi la capacità creativa di trascendere queste barriere. Proprio per tali definizioni, la psiche è intesa come un sistema *centrato* rispetto al Sé e *acentrato* rispetto all'Io, cioè come un sistema organizzativo all'interno del quale ogni componente non viene a sottostare, per così dire, "gerarchicamente" alla situazione globale, ma dispone localmente di una certa intelligenza e si muove, altrettanto localmente, in funzione di una determinata informazione.

Jung mette quindi in crisi il paradigma fonda-

mentalmente centrista degli psicologi della coscienza e ricorre alla circumambulazione per spiegare le modalità e il processo di costruzione della psiche come sistema di tipo acentrato. Tra gli altri significati di questo termine vi è, infatti, anche quello di un percorso di tipo rituale, il cui movimento disegna una spirale che viene a rappresentare la congiunzione di elementi periferici e locali (parti che sono esistenti, e quindi già distinte e ben visibili) e il loro approssimarsi verso un elemento centrale e globale, che è inesistente, e quindi non ancora distinguibile razionalmente se non come elemento trascendente le singole parti già preventivamente "fissate" e percepite.

Ciò ci riporta al problema dei confini dell'io e alla loro labilità e provvisorietà, di cui parla Diano. Riferendoci al problema dell'identità personale possiamo considerare «l'emergere del tempo e l'aprirsi dello spazio, creati dentro e d'intorno dall'evento», a cui egli fa riferimento, come il complesso di elementi e fattori che fanno capo all'intenzionalità immediata dell'azione del soggetto, al suo "vissuto contestuale", cioè a ciò che egli vive "in presa diretta" nel momento t rispetto alla situazione x . Questo complesso, magmatico e informe, e proprio per questo ancora non passibile di alcuna forma o modalità di "rappresentazione", viene sottoposto a un primo processo di chiusura nel momento in cui il soggetto seleziona una sorta di autorappresentazione routinaria di sé, un nucleo cosciente e routinariamente accessibile della sua identità, risultato del precipitato storico dei "vissuti di sé" (e degli eventi di cui è stato partecipe, nella sua "interpretazione" soggettiva). Questa "forma embrionale" viene via via integrata e rafforzata attraverso il profilo che lentamente si delinea e man mano emerge dai fatti che il soggetto racconta a se stesso e agli altri nel momento in cui si narra e narra interminabilmente una storia di se stesso nel mondo,

dalle sensazioni e dai sentimenti da lui descritti, dai vissuti manifestati, dai ricordi rievocati, cioè dal processo di autorappresentazione complessa, che egli accredita, e che si nutre di tratti "ufficiali", riconosciuti, e di tratti "ufficiosi", non riconosciuti o francamente inconsci.

Il fatto che il soggetto si manifesti "decentrato rispetto a se stesso" rende tuttavia vano qualsiasi tentativo di attribuire il valore di rigide "linee di demarcazione" ai confini che consentono di differenziare lo spazio interno di questa "forma" dai tratti che non ne fanno parte, in quanto non rientranti nel processo di autorappresentazione complessa appena descritto, e che vengono di conseguenza relegati nell'extra-sistematico.

Proprio per questo ciò che chiamiamo "io" appare come qualcosa la cui natura può essere correttamente percepita e intesa solo se non viene considerato come un "sistema chiuso" e a sé stante, da indagare unicamente nei suoi nessi e nei suoi legami interni, bensì come un insieme complesso, la cui genesi va intesa come autocostruzione nel quadro delle esperienze di relazione, esito di un continuo lavoro di "assemblaggio", mediante il quale pezzi di storia vissuta, selezionati e prescelti, vengono riutilizzati per costruire l'organizzazione psichica e la "narrazione personale", le strategie di base, che guidano la visione di sé e il comportamento.

Un insieme di questo genere è caratterizzato da quella che può essere chiamata "chiusura operativa", che consente all'io di trattare l'ambiente in funzione della propria struttura interna e che ha in qualche modo a che fare con l'autonomia del mondo interiore, a sua volta definita come la sua capacità di subordinare i suoi cambiamenti alla conservazione dell'invarianza della propria organizzazione strutturale. Per comprendere appieno questo discorso è uti-

le fare almeno qualche rapido cenno alla distinzione generale tra “sistema isolato”, “sistema chiuso”, “sistema aperto” quale si presenta all'interno della teoria dei sistemi termodinamici, ponendo poi in correlazione questi concetti con quello di “sistema operazionalmente chiuso”, da applicarsi ai problemi in esame. Un sistema termodinamico si definisce *aperto* se scambia materia ed energia con l'ambiente esterno, *chiuso* se scambia solo energia ed *isolato* se non scambia né materia né energia. Un sistema biologico vivente è il più tipico esempio di sistema aperto. Un termostato contenente un composto chimico mantenuto a temperatura costante è un tipico esempio di sistema chiuso che scambia energia termica con il termostato. Infine possiamo considerare un *thermos* contenente ad esempio ghiaccio come un sistema isolato. Ciò a prescindere dai processi fisici o chimici che si verificano all'interno del sistema.

Ora a differenza, appunto, di un sistema isolato, che cessa di avere gli essenziali interscambi con l'ambiente, e di un sistema chiuso, che scambia solo energia con esso, un sistema operazionalmente chiuso vive invece dei suddetti interscambi e, proprio sulla base di essi, instaura con il contesto in cui è immerso un rapporto di co-determinazione e di co-evoluzione. La “chiusura operazionale”, dunque, si riferisce al fatto che il risultato di un'operazione o di un processo cade ancora entro i confini del sistema medesimo, e non al fatto che il sistema non ha interazioni (il che sarebbe, appunto, isolamento). In questa prospettiva metodologica l'autonomia è la chiave di un discorso nell'ambito del quale la spiegazione di ciò che accade a un sistema non va ricercata tutta o in parte preponderante nelle condizioni esterne ma nella “morfologia intrinseca” che lo connota. Le domande cruciali, in tal caso, non sono più del tipo: «quali processi esterni causano i fenomeni x che si ri-

scontrano all'interno del sistema?», ma diventano le seguenti: «quali sono i processi intrinseci che sono in grado di conferire, contemporaneamente, al sistema stabilità e resistenza alle perturbazioni (*organizzazione*) e plasticità, cioè *flessibilità strutturale*, così da metterlo in condizione di mutare di continuo pur mantenendo una propria identità riconoscibile?».

Questo discorso vale a farci capire che la condizione "normale" dell'io non è la completezza, e che l'autonomia è cosa ben diversa da una ipotetica autosufficienza. Ciascun io, ovviamente, vive delle interazioni con gli altri e con l'ambiente in cui opera, queste interazioni entrano a far parte in modo non fittizio o artificioso della sua personalità, la "completano" e fanno sì che ciascuno viva in un rapporto di effettiva dipendenza nei confronti dell'altro. La sensazione di chiusura, e l'illusione di "completezza" che ne deriva, sono, come si è visto, gli effetti contingenti di una particolare decisione "metodologica" che dà loro corpo, e che deve essere rivista ed, eventualmente, revocata se, per qualche ragione, quest'ultima si rivela insoddisfacente o comunque non risulta più sostenibile.

In questo senso l'autonomia, come viene qui definita, presuppone per un verso una chiara percezione di sé, da non intendersi soltanto come fattore conoscitivo, ma anche e soprattutto come schema di azione; per l'altro l'apertura verso l'ambiente che è un correlato imprescindibile di questa autonomia, in quanto il sistema trae il senso stesso della propria identità dalla differenza tra se stesso e il contesto in cui è inserito. Possiamo chiamare "apertura autoreferenziale" questo processo di identità che deriva proprio da questa "opposizione" nei confronti dell'ambiente e dalla percezione della differenza tra la propria organizzazione interna e quella degli altri "io" e del contesto di riferimento.

3. *L'interpretazione in chiave simbolica dell'identità*

Il passaggio dal concetto di "centro della psiche", costituito dall'Io, all'idea alternativa di un "centro potenziale" che non è affatto identico all'Io e attorno al quale, invece, quest'ultimo ruota, ha conseguenze rilevanti per quanto riguarda l'intero discorso riferito all'identità. Esso sta infatti a significare che quest'ultima non può più essere il risultato di un "processo di rappresentazione", basato sul tentativo di enuclearne gli aspetti e le "proprietà" qualificanti, ma va concepita in modo del tutto differente. Vediamo di capire in che cosa consista questa alternativa.

Se l'Io è il centro della sola coscienza, mentre il centro come luogo dell'attività psichica in generale è il *punto mediano* della coscienza medesima e del complesso degli elementi psichici a essa contrari, cioè dell'inconscio, e oltretutto un centro puramente potenziale, qualunque tentativo di "raffigurarsi mentalmente" un centro siffatto va considerato quanto meno problematico. Questa sensazione di problematicità è confermata e rafforzata dal fatto che, secondo Jung, ciò che viene indicato con il termine "Sé" è, come si è visto, una immagine senza spazio e senza tempo, che emerge attraverso il prendere coscienza, da parte del soggetto, di essere situato e limitato nello spazio e nel tempo, per cui nella sua psiche viene ad attuarsi la capacità creativa di trascendere queste barriere.

A partire da queste premesse il "centro della psiche" di cui parla la psicologia analitica appare come un qualcosa nella cui costruzione svolge un ruolo fondamentale l'interpretazione in chiave simbolica intesa e letta, in particolare, attraverso la metafora junghiana della gravidanza. Quest'ultima, come rileva Mario Trevi, sottolinea come il simbolo sia anche "cifra", «vale a dire qualcosa che, racchiudendo un significato dentro di sé, rivela bensì la presenza di

questo, ma nasconde al contempo e perennemente la sua natura. In tal senso il simbolo rimanda bensì a qualcosa, ma non nella modalità con cui un significante rimanda a un significato, bensì nella modalità con cui un significante avverte l'interprete della presenza di un significato nascosto. *Aliquid obscure aliquid in se ipsum abdit*¹⁰.

E sempre Trevi osserva come il simbolo inteso in questa accezione, come un qualcosa caratterizzato da intransitività semantica, nel senso che il significato è trattenuto dentro di esso, non esplicitabile, non separabile dall'espressione del simbolo stesso, abbia «il carattere della sinteticità o, per meglio dire, della "composizione", ove a questo termine si dia il significato di "porre insieme", "mantenere uniti" (*componere*). Ciò che, nel simbolo, viene tenuto assieme sono gli opposti che il pensiero razionale e dirimente mantiene legittimamente separati e, nella mutua esclusione, disgiunge e distanzia. Questo carattere di tale tipo di simbolo, messo particolarmente in luce dai romantici, rende il simbolo stesso inaccessibile al raziocinio e lo configura come il prodotto di un'intuizione che attraversa e lacera il tessuto logico dell'ordine normale e razionale del pensiero. In questo senso il simbolo esprime tensione e antinomicità creatrice, ma anche unione e collegamento»¹¹. Gli opposti che il linguaggio simbolico riesce a "*componere*", pur mantenendo intatto lo stato di tensione antinomica e di distanza che sussiste tra di essi, sono appunto l'"io" e il "sé", tra i quali sarebbe vano cercare una integrazione dalla quale possa scaturire un'immagine capace di restituirci il senso di entrambi.

Proprio per questi caratteri, così limpidamente esposti e sintetizzati, i simboli che Trevi chiama "pragmatici", per sottolineare il fatto che, pur esenti da transitività semantica, essi hanno però capacità di agire sulla struttura psichica che li percepisce, pro-

vocando in essa trasformazioni integratrici e sviluppi evolutivi, sono uno strumento che ben si presta a evidenziare l'intimo collegamento, per un verso, e l'incolmabile distanza, per l'altro, che sussiste tra la coscienza e il complesso degli elementi psichici a essa contrari, o, semplicemente, non ancora ospitabili da essa. «Questi simboli, indicando allusivamente ciò che non può essere espresso in termini razionali e semplicemente coscenziali, sono portatori di un progetto non ancora ospitabile dalla coscienza, ove a progetto si dia il senso generico di anticipazione delle possibilità proprie di una determinata situazione. Questi simboli non sono assoggettabili ad un'interpretazione produttrice di comprensioni esaustive. Non per questo rifiutano l'attività interpretativa, ma solo a patto che ogni comprensione possibile sia riconosciuta come non esaustiva del contenuto celato nel simbolo stesso e inesauribilmente rinvi, per ciò stesso, ad altre comprensioni possibili»¹².

Se dunque il proposito che si persegue non è quello di fare il punto su se stessi, di precisare tutto ciò che si sa sulla propria identità in quanto oggetto di conoscenza "statico", bensì quello di prospettare ed evidenziare il carattere dinamico e di fatto "inesauribile" del processo di costruzione di questa identità e di anticipare i possibili sbocchi della situazione in essere, il linguaggio simbolico appare uno strumento molto più adatto all'esigenza di quello che fa appello al vero o presunto "effetto di trasparenza" del segno. E, come sottolinea Trevi, la caratteristica del simbolo che risulta particolarmente efficace e funzionale allo scopo anche in questo caso è il suo essere "pragmatico", nel senso di capacità di agire sulla struttura psichica che lo percepisce, facendola salire a un livello più elevato di consapevolezza.

4. *Le modalità di costruzione del "sé neurale" e le zone di convergenza*

Chi ritenesse obsoleto o comunque non accreditabile sul piano scientifico il discorso jungiano può utilmente riferirsi alle conclusioni che il neurologo A.R. Damasio ha recentemente tratto nel suo libro *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, nel quale, come lo stesso titolo lascia intuire, viene messa radicalmente in discussione la separazione drastica fra emozione e intelletto, che per secoli è stata un criterio ispiratore della filosofia e della ricerca scientifica nonché un principio speculativo da non violare. In quest'opera il discorso verte sulle modalità di costruzione di quello che, anche in questo caso, in mancanza di un termine migliore, viene chiamato il "sé", attraverso un processo che coinvolge non la sola mente, bensì l'intero organismo, vale a dire il cervello e anche il corpo, il cui contributo, secondo l'autore, non si riduce agli effetti modulatori o al sostegno delle operazioni vitali, ma comprende anche un *contenuto* che è parte integrante del funzionamento della mente normale. E l'idea che viene avanzata è che questo "sé" sia non un'entità risiedente in un unico sito cerebrale, bensì "uno stato biologico ripetutamente ricostruito"¹³, risultato di una prospettiva coerente e stabile, le cui sorgenti sono la struttura e il funzionamento – in larghissima misura invariante – dell'organismo e gli elementi in continua evoluzione dei dati autobiografici.

A parere di Damasio la base neurale del sé sta in una reiterata e incessante riattivazione di almeno due insiemi di rappresentazioni. Il primo riguarda la rappresentazione di elementi chiave dell'autobiografia di un individuo, sulla base dei quali si può ricostruire ripetutamente una nozione di identità, mediante la combinazione di ricordi del passato, quelli che meglio concorrono a definire la nostra persona, di una raccolta di eventi vicini nel tempo ritenuti, anch'essi, particolarmente significativi, e di un certo

numero di eventi immaginari, di natura progettuale, che intendiamo far accadere o ci aspettiamo che accadano, e che possono essere chiamati "memoria del possibile futuro".

Il secondo insieme di rappresentazioni sottese dal sé neurale è dato dalle rappresentazioni primitive del corpo, a loro volta articolate in due sottoinsiemi diversi: quelle riguardanti le modalità che caratterizzano il corpo come è stato in generale, nella sua specifica continuità, e quelle concernenti lo stesso corpo come è stato *ultimamente*, appena prima del processo attivato da un *input* qualunque che interviene a modificarne e a perturbarne lo stato, in seguito alle risposte date dal cervello alla sua comparsa.

«Lo stato del sé viene costruito da cima a fondo in ogni momento; è uno stato di riferimento evanescente, di continuo *ricostruito* con tale coerenza che il possessore non se ne accorge mai, a meno che durante questo rifacimento qualcosa non vada per il verso sbagliato. Il sentimento di fondo di adesso, o il sentimento di un'emozione di adesso, insieme con i segnali non corporei di adesso, toccano il concetto di sé quale è rappresentato nell'attività coordinata di molteplici regioni cerebrali. Ma il nostro sé (o meglio il nostro metasé) "impara" riguardo a quell'"adesso" solo un istante più tardi [...] Il presente non è mai qui. Noi siamo irrimediabilmente in ritardo, per la coscienza»¹⁴.

Ora che cosa accade quando questo stato del sé viene perturbato dal fatto che nelle cortecce sensitive di ordine inferiore si formano immagini corrispondenti a un oggetto qualunque *X* appena percepito, alle quali il cervello reagisce? In seguito a questa irruzione si produce una serie di cambiamenti nello stato dell'organismo che alterano in un istante l'immagine corporea, e in tal modo turbano la caratterizzazione *presente* del concetto del sé. Secondo

Damasio è del tutto corretto e conforme ai dati disponibili e ai risultati delle ricerche più avanzate ipotizzare che quando l'organismo è perturbato dalla rappresentazione dell'oggetto *X* il cervello foggi uno stato del sé nel processo di cambiamento dovuto alla risposta dell'organismo all'oggetto, stato nel quale confluiscono segnali provenienti sia dalla rappresentazione dell'oggetto esterno, sia dalla rappresentazione dell'organismo che risponde all'oggetto medesimo. Questi tre ingredienti «sono tenuti simultaneamente nella memoria operativa e sono seguiti (l'uno accanto all'altro, o in rapida interpolazione) nelle cortecce sensitive di ordine inferiore. Io suggerisco che la soggettività emerga nel corso dell'ultimo passo, quando il cervello produce non solo immagini di un oggetto, non solo immagini delle risposte dell'organismo all'oggetto, ma immagini di un terzo tipo, cioè immagini di un organismo nell'atto di percepire un oggetto e di rispondervi. Credo che la prospettiva soggettiva scaturisca dal contenuto delle immagini di questo terzo tipo. Il dispositivo neurale minimo capace di produrre soggettività richiede allora: cortecce visive di ordine inferiore, ivi incluse quelle somatosensitive; regioni di associazione corticali, sensitive e motorie; nuclei subcorticali (in particolare talamo e gangli basali) con proprietà di convergenza, capaci di agire come insiemi di "terza persona"»¹⁵, vale a dire come insiemi di strutture neurali, che non è quello che supporta l'immagine di un oggetto, e nemmeno quello che supporta le immagini del sé, ma che è interconnesso con entrambi, nei due sensi, e che quindi funge da confine e da interfaccia con essi. «Tale dispositivo non richiede il linguaggio. La costruzione del metasé che io propongo è puramente non verbale: una vista schematica dei principali protagonisti secondo una prospettiva che è esterna a entrambi. In effetti, questa costituisce, momento per

momento, una documentazione narrativa non verbale di quel che accade a quei protagonisti. Si può realizzare la narrazione senza linguaggio, usando gli strumenti elementari di rappresentazione dei sistemi sensitivo e motorio nello spazio e nel tempo. Non vedo ragione per cui animali privi di linguaggio non dovrebbero esserne capaci. Agli esseri umani, il linguaggio offre la capacità di una narrazione del secondo ordine: esso può produrre narrazioni verbali, a parte quelle non verbali, ed emergerebbe da tale processo la raffinata forma di soggettività che ci caratterizza. Il linguaggio forse non costituisce la sorgente del sé, ma di certo è la sorgente dell'«io»¹⁶.

Gli insiemi di neuroni di “terza persona” vengono da Damasio chiamati “zone di convergenza”. Si tratta, in sostanza, di aree cerebrali in cui l'informazione viene assemblata e “collegata” in termini neurali; ad esempio nel riconoscimento dei volti, molte caratteristiche individuali di uno specifico volto devono essere collegate insieme e “montate” per costruirne la forma gestaltica completa. L'ipotesi delle zone di convergenza (IZC) è corroborata dalle ricerche basate sulle tecniche di tomografia a emissione di positoni e sulla risonanza magnetica, la cui introduzione ha mostrato che capacità come appunto il riconoscimento dei volti, che possono andare distrutte o venire fortemente compromesse a causa di lesioni localizzate, comportano l'attivazione di varie porzioni del cervello e non solo delle regioni che, se lesionate, fanno perdere queste capacità. Questa ipotesi ci dice che il collegamento di tali caratteristiche avviene “temporalmente”, e cioè attraverso l'attivazione *simultanea* di tutte le diverse regioni cerebrali responsabili della loro elaborazione. Esistono delle connessioni neurali che provengono dalle aree in cui esse vengono elaborate e che si dirigono verso un livello più elevato, dove si trova un complesso

neurale il cui compito è quello di guidare il collegamento di queste caratteristiche differenziate. Secondo la teoria, una lesione della zona di convergenza determina la distruzione della funzione di collegamento. Ma in assenza di lesioni l'elaborazione può essere eseguita in regioni del cervello anche lontane fra loro. La zona di convergenza è quella in cui viene coordinata l'attivazione di funzioni differenziate, ma non è il luogo in cui tali funzioni vengono eseguite effettivamente. Non esiste, infatti, nel cervello umano un'unica regione attrezzata per elaborare simultaneamente le rappresentazioni provenienti da tutte le modalità sensoriali che sono attive quando noi, per esempio, facciamo esperienza simultanea di suono, movimento, forma e colore, in perfetta coincidenza temporale e spaziale. Lungi dall'essere "localizzate", le computazioni che caratterizzano le funzioni cerebrali sono distribuite ampiamente attraverso tutto il cervello e vengono coordinate da svariate zone di convergenza. «Per il modo in cui è fatto il cervello, l'estesa conoscenza necessaria dipende da numerosi sistemi che si trovano in regioni cerebrali relativamente separate, piuttosto che in un'unica regione. Larga parte di tale conoscenza viene richiamata sotto forma di immagini in molti siti cerebrali, anziché in uno solo. Anche se è comune l'illusione che ogni cosa confluisca in un unico teatro anatomico, recenti risultati suggeriscono che non è così»¹⁷.

Da che cosa scaturisce, allora, il nostro forte senso di integrazione della mente? Secondo Damasio esso è «creato dall'azione concertata di sistemi a larga scala mediante la *sincronizzazione* di insiemi di attività neurali in regioni cerebrali separate – è una questione di tempismo. Se l'attività avviene in regioni cerebrali anatomicamente separate, ma approssimativamente entro la medesima *finestra temporale*, è ancora possibile collegare le parti che stanno dietro

la scena, per così dire, e creare l'impressione che tutto accada nello stesso luogo. Si noti che ciò non spiega in alcun modo come il tempo operi il collegamento, ma piuttosto suggerisce che la temporizzazione è una parte importante di tale meccanismo. L'idea di una integrazione tramite il tempo è emersa nel decennio scorso, e oggi appare con molto rilievo nel lavoro di un certo numero di scienziati teorici.

Se davvero il cervello per mezzo del tempo integra processi separati in combinazioni dotate di significato, si ha una soluzione sensata e semplice, ma non esente da rischi e difficoltà. Il rischio principale è quello di errori di temporizzazione. Qualsiasi difetto nel funzionamento del meccanismo di temporizzazione creerebbe, probabilmente, un'integrazione impropria, o addirittura *disintegrazione*. Forse è quello che accade negli stati di confusione causati da lesioni alla testa, o in alcuni sintomi di schizofrenia e di altre malattie. Il problema fondamentale creato dal collegamento temporale riguarda l'esigenza di mantenere a fuoco l'attività in siti diversi per tutto il tempo che occorre affinché si formino combinazioni dotate di significato e affinché ragionamento e decisione abbiano luogo. Il collegamento temporale richiede meccanismi efficaci e potenti di *attenzione* e di *memoria operativa*; sembra che la natura abbia acconsentito a fornirli»¹⁸.

Questa ipotesi di integrazione tramite il tempo è di straordinario interesse, e merita un ulteriore approfondimento. Così come è degno di particolare attenzione ciò che si produce all'interno delle zone di convergenza come risultato dei collegamenti di retroazione con gli altri due siti di attività cerebrale (la rappresentazione esplicita dell'oggetto X, cioè dell'entità che provoca la risposta, da una parte, e quella dello *stato corporeo presente*, dall'altra) che mantengono l'attività e il fuoco dell'attenzione, e dei se-

gnali scambiati tra i tre attori, che serrano l'insieme in un'attività relativamente sincrona, per un breve periodo. In queste zone, che operano come un mediatore "terzo" usando le connessioni di retroazione e di *feedforward* con le sorgenti di *input*, ciò che si produce è una rappresentazione dell'*azione causativa*, cioè del preciso legame causa-effetto tra l'*entità causativa* (l'oggetto X) e lo stato corporeo su cui essa interviene e agisce. Non dunque l'immagine di una qualsivoglia "entità", bensì di uno schema di attività, di un'azione basata su una relazione di causalità, i cui protagonisti, pur essendo localizzati in siti cerebrali diversi, sono presenti durante la finestra temporale nella quale viene appunto rappresentata l'azione in questione.

5. *Il problema del tempo e l'ipotesi dell'integrazione tramite un collegamento temporale*

Sofferamoci dunque sull'introduzione del concetto di "finestra temporale" e sull'uso che ne viene fatto da Damasio per spiegare come la mente non sia un "sistema integrato" nel senso della convergenza in un unico luogo di segnali provenienti da molte differenti aree sensitive, ma costruisca un senso di integrazione attraverso l'azione concertata di sistemi a larga scala mediante la sincronizzazione di insiemi di attività neurali in regioni cerebrali separate. Questa impostazione consente di richiamare una tesi, difesa a suo tempo da James e Husserl, sulla cui importanza richiama giustamente l'attenzione Dorato in una pregevole opera sul tempo: si tratta dell'idea «secondo la quale *una successione di esperienze o di percezioni coscienti non equivale all'esperienza cosciente o alla percezione di una successione*. Mentre una successione di esperienze è caratterizzata dalla *continuità*, i singoli atti che accompagnano l'esperienza di successione sono *atti di sintesi, che legano in un'unica percezione parti che si riferiscono a istanti fisici diversi e temporalmente successivi*. Ecco allora

spiegata, almeno in parte, la duplicità dell'esperienza del presente, ovvero il contrasto tra il fluire continuo che caratterizza la successione di sensazioni e la *quasi-staticità* che caratterizza il contenuto degli atti di sintesi che, unendo in un unico atto percezioni successive, ritagliano all'interno del fiume di sensazioni un *quantum* nel quale le entità non sembrano fluire¹⁹.

In questo contrasto si riassumono le due diverse concezioni del tempo alle quali ci si può riferire e che sono presentate con grande chiarezza nell'opera in questione, quella *dinamica* e quella *statica*. La prima propone un modello dinamico e aperto delle strutture temporali, disposte secondo la cosiddetta "A-serie" di determinazioni "tensionali" di passato, presente e futuro, nella quale da ciò che è stato partono le molte vie dei futuri possibili, irreali finché non si attualizzano nel presente, il quale cambia però di continuo, situandosi in istanti di tempo successivi. La seconda si basa invece sulle determinazioni "atensionali" delle "B-serie", articolate dal "prima" e dal "dopo". Esse sono statiche, parmenidee, in quanto, come spiega Bodei nell'*Introduzione* all'opera di Dorato, «non presuppongono né il venire all'attualità nel presente di ciò che era soltanto possibile o irreali, né l'arretramento nel passato e nel non-essere di quanto ora è. In base a tali determinazioni, la realtà possiede dunque un carattere sostanzialmente atensionale e il futuro risulta altrettanto determinato del passato. I fatti atensionali di cui si compone il mondo sono, in quest'ottica, indipendenti dal tempo, e il futuro è reale come il passato. Tale temporalità statica viene talvolta spiegata dai suoi fautori mediante l'analogia con i singoli fotogrammi di una pellicola cinematografica, che esistono simultaneamente pur venendo proiettati in successione. Anche in termini logici, gli enunciati di tipo atensionale esprimo-

no verità immutabili che trascendono il tempo di asserzione, sia in modo onnitemporale, ossia valido in ogni tempo, sia in modo atemporale, valido fuori dal tempo. Ad essi si applica il "principio di bivalenza", per cui qualsiasi proposizione al tempo futuro o passato è vera o falsa a prescindere dal momento dell'enunciazione. Gli enunciati tensionali del genere "sono le ore 8:00" assumono, al contrario, un valore di verità in rapporto al momento in cui vengono pronunciati, in quanto subito prima o subito dopo sono falsi. È proprio questa, per inciso, la falsa "certezza sensibile" di cui Hegel ha mostrato l'autodissoluzione nel capitolo iniziale della *Fenomenologia dello spirito*.

Dorato si schiera a favore della teoria statica o atensionale del tempo, mostrando, attraverso un'argomentazione incalzante, serrata e rigorosa, come essa sia, a differenza di quella dinamica, compatibile con la relatività speciale congiunta alle correlazioni quantistiche a distanza. E assume, come ulteriore supporto a favore di questa sua scelta, proprio la distinzione tra la capacità di esperire una successione di percezioni e quella di avere una percezione di successione, cui attribuisce, giustamente, un'importanza fondamentale, «perché la seconda capacità è in grado di spiegare come sia possibile che esperienze quasi-simultanee e appartenenti ad un unico atto percettivo unifichino eventi che nel tempo fisico sono successivi. L'esperienza della successione di percezioni coscienti è data da un atto di sintesi cosciente che include sempre il passato nel presente, e dunque spiega sia il nostro senso di identità personale nel tempo che il senso soggettivo dello scorrere del tempo»²⁰.

Come si vede, una prospettiva analoga a quella proposta da Damasio, il che costituisce un fatto di estremo interesse, in quanto ci consente, contrariamente a molte e assai diffuse impostazioni, di ritrova-

re una piena convergenza e compatibilità del concetto di tempo quale emerge dalle teorie fisiche (in particolare dalla teoria della relatività e dalla meccanica quantistica) e di quello psicologico e fenomenologico. E questa convergenza è ulteriormente corroborata da un altro elemento di grande rilievo, e cioè il ritrovare, nel cuore di entrambi i concetti, la causalità. Per quanto riguarda Damasio, si è già avuto occasione di sottolinearlo. Dorato, da parte sua, rileva, sulla scia di Hugh Mellor: «è vero che quando sentiamo il *Do* prima del *Re* noi non percepiamo una terza cosa, oltre alle due note, che corrisponda alla loro successione, ma dovrebbe essere chiaro che il "ritenere" in senso husserliano il *Do* mentre ascoltiamo il *Re* è necessario affinché si possa giudicare che l'una nota è prima dell'altra. In linguaggio psicologista e dunque non husserliano, si può dire che se non si avesse traccia mnestica del *Do* mentre si percepisce il *Re* (se non si ritenesse il *Do* mentre si ascolta il *Re*), non si potrebbero nemmeno giudicare le note corrispondenti come temporalmente ordinate da "prima di". Dato però che il linguaggio che fa riferimento alla nozione di "traccia" è di tipo causale – una traccia è in realtà nient'altro che un effetto di una causa – allora si deve ammettere con Mellor che l'influsso della percezione precedente su quella che abbiamo successivamente è anch'esso di tipo causale»²¹.

Sulla base di queste premesse possiamo dunque ammettere che sia proprio l'esistenza di un legame causale tra due percezioni successive e della sua simmetria (la ritenzione di quella che viene prima, influenza la nostra percezione di quella che viene dopo) a dare fondamento alla differenza percepita tra ciò che è prima e ciò che è dopo e a imprimere, di conseguenza, direzionalità al tempo: «Postulando questa asimmetria della causalità, si comprende subito perché abbiamo tracce del passato e non del fu-

turo (*asimmetria delle tracce*); se ci fosse la retrocausalità, e dunque le cause non precedessero sempre gli effetti, avremmo anche tracce del futuro, e l'asimmetria delle tracce non si darebbe. Grazie a quest'ultima asimmetria, possiamo anche spiegare perché conosciamo più il passato del futuro (*asimmetria della conoscenza*), dato che nel presente abbiamo tracce del passato ma non del futuro. Se l'asimmetria della conoscenza dipende da quelle tracce, e quest'ultima solo dalla causalità, l'asimmetria causale spiega anche, indirettamente, quella epistemica. Inoltre se "spiegare" significa in parte *addurre cause*, comprendiamo anche perché eventi presenti vengono spiegati adducendo eventi passati e non eventi futuri (*asimmetria della spiegazione*). Infine, postulando l'asimmetria causale spieghiamo anche perché si agisce per cambiare il futuro e non il passato (*asimmetria dell'azione*). Se si ipotizza che la direzione del tempo sia data dalla causalità, e che quest'ultima sia concepita come ciò che ci permette di agire nel mondo influenzando il corso futuro degli eventi, si ritrova così anche il legame stretto tra la libertà, la sua condizione necessaria, che è la causalità intesa come ciò che porta in essere l'effetto, e la direzione del tempo»²².

Oltre a saldare la prospettiva del tempo psicologico e fenomenologico con quella del tempo fisico questa analisi fornisce un solido fondamento alla concezione di Parfit, su cui ci siamo in precedenza soffermati, relativa alle modalità di costruzione progressiva del senso di identità e al ruolo che viene svolto in questo processo dalla *psychological connectedness* e dalla *continuità psicologica*, cioè dal verificarsi di catene embricate di connessioni, grazie alle quali sussistano sufficienti collegamenti diretti tra una fase e l'altra "garantiti", per così dire, proprio dalla presenza di un legame causale. Si tratta di una convergenza significativa che, se convenientemente

esplorata, può dar luogo a sviluppi significativi, anche perché consente di guardare al problema del tempo e delle dimensioni in cui si articola in modi innovativi, che ci proiettano al di là di schemi collaudati e di risposte consolidate. Lavorando attorno ad essa potremmo, ad esempio, riuscire a “nutrire” di sostanza e contenuto un “presente” che rischia altrimenti di apparire del tutto volatile e “impalpabile” e a dare conto del protendersi dell’io nel passato e nel futuro attraverso una “sintesi temporale” con queste due dimensioni. Se infatti ha ragione Damasio quando dice che alla base del nostro forte senso di integrazione della mente vi è un collegamento di tipo temporale e, dunque, un processo di temporizzazione, è *l’identità, intesa come capacità di connettere sintetizzando in un’unica “finestra temporale” eventi tra loro successivi*, a essere alla base del proiettarsi dell’io nel futuro attraverso l’azione e a costruire il fattore esplicativo delle nostre scelte. All’interno di questa finestra le entità non sembrano fluire, in quanto essa consiste proprio nella capacità di ritagliare all’interno di un unico orizzonte ristretto e di fissare in un unico atto percezioni ed esperienze appartenenti a diverse dimensioni temporali. Ancora: come si è visto, ciò che viene “rappresentato” all’interno di questa finestra è un preciso legame causa-effetto, cioè la relazione tra un complesso di entità causative e uno stato presente con le relative modificazioni che le prime producono nel secondo.

L’identità così concepita è il nostro presente in tutta la sua complessità, risultato del trasferimento nello spazio sincronico della “finestra temporale” di ciò che, dal punto di vista del senso soggettivo dello scorrere del tempo, appariva organizzato sull’asse diacronico della successione. Proprio per questo essa interviene (e non si vede come potrebbe non intervenire) come elemento determinante delle nostre

scelte e delle azioni che ne conseguono, per cui ha poco senso chiederci come ci comporteremmo se, *attualmente*, fossimo diversi. Ecco ciò che può dare senso trasparente e plausibilità all'interpretazione del frammento di Eraclito ricordato all'inizio: *ethos antropo daimon*, «il carattere dell'uomo [ma, a questo punto, potremmo benissimo tradurre, senza tradire lo spirito e la lettera del testo, "l'identità dell'uomo"] è il [suo] destino».

¹ M. DORATO, *Futuro aperto e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

² D. PARFIT, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989, pp. 407-408.

³ R.W. SPERRY, M.S. GAZZANIGA, J.E. BOGEN, *The neocortical commissures: syndrome of hemispheric disconnection*, in P.J. VINKEN, G.W. BRUYN (eds), *Handbook of Clinical Neurology*, vol. 4, cap. 4, North-Holland, Amsterdam, 1969.

⁴ C.A. DEFANTI, *L'identità personale e i disturbi mentali organici*, in E. AGAZZI, (a cura di), *Bioetica e persona*, Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 196-209.

⁵ J. PERRY, *The problem of personal identity*, in J. PERRY (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, 1975.

⁶ C.A. DEFANTI, *L'identità*

personale e i disturbi mentali organici, cit., p. 202.

⁷ D. PARFIT, *Ragioni e Persone*, cit., pp. 266-267.

⁸ C. DIANO, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, Neri Pozza, Vicenza, 1968, p. 20.

⁹ Traggio l'analisi di questi concetti dal *Dizionario junghiano* di P.F. PIERI, in preparazione per l'editore Bollati Boringhieri, il cui dattiloscritto l'autore mi ha cortesemente inviato.

¹⁰ M. TREVI, *Instrumentum symboli*, in «Metaxù», 1 (1986), p. 55.

¹¹ *Ibidem*, p. 50-51.

¹² *Ibidem*, p. 51.

¹³ A.R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano, 1995, p. 309.

¹⁴ *Ibidem*, p. 326.

¹⁵ *Ibidem*, p. 329.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 329-330.

¹⁷ *Ibidem*, p. 135.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 148-149 (i corsivi sono miei). L'importanza dell'aspetto temporale nella classificazione di varie malattie nervose e psichiche è stata sottolineata da F. MELGES in *Time and the inner future*, Wiley, New York, 1982.

¹⁹ M. DORATO, *Futuro aperto*

e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo. In corso di stampa, Laterza, Roma-Bari, 1997. La citazione è alle pp. 251-252 del dattiloscritto, che ho potuto leggere grazie alla cortesia dell'autore.

²⁰ *Ibidem*, p. 252.

²¹ *Ibidem*, p. 252.

²² *Ibidem*, p. 253.