

# Identità narrativa e memoria autobiografica: prospettive per un dialogo interdisciplinare

Martino Feyles

## 1. I fondamenti della teoria dell'identità personale di Ricoeur

La nozione di identità narrativa compare già in *Tempo e racconto* (Ricoeur 1999), ma viene sviluppata in modo più sistematico in *Sé come un altro*, l'opera in cui la riflessione di Ricoeur in intorno ai problemi del soggetto giunge alla sua formulazione matura. *Sé come un altro* è un testo complesso, che si offre a diverse letture, ma le tesi fondamentali alla base della riflessione di Ricoeur sono presentate fin dalle prime pagine in modo esplicito.

1) In primo luogo l'ermeneutica del sé evidenzia il carattere non immediato della posizione del soggetto: «la [inizio citazione] prima intenzione è di far risaltare il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto, quale si esprime alla prima persona del singolare “io penso, io sono”» (Ricoeur 2005).

Per le filosofie del soggetto classiche, l'io è un dato immediato. Come è noto, da Cartesio a Husserl, la sfera della coscienza è l'ambito dell'assoluta certezza proprio perché l'esperienza soggettiva è un dato che conosciamo senza mediazioni. Se l'io è dato in un atto di auto-coscienza sembrerebbe necessario concludere che il soggetto conosce se stesso direttamente. Dal punto di vista di Ricoeur, invece, *l'identità personale non è affatto già data nell'immediatezza dell'auto-coscienza, ma è il frutto di una mediazione riflessiva*. In questo senso si può dire che *l'io personale è costituito e in certo senso “costruito”*. Questa interpretazione si riflette nella differenza linguistica tra il pronome personale «io» e il pronome riflessivo «sé», che compare nel titolo dell'opera di Ricoeur. Mentre nelle filosofie

Martino Feyles, Pontifical Lateran University, Italy, martinofeyles@hotmail.com, 0000-0002-7280-5655

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Martino Feyles, *Identità narrativa e memoria autobiografica: prospettive per un dialogo interdisciplinare*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0045-5.10, in Fabio Ciotti, Carmela Morabito (edited by), *La narrazione come incontro*, pp. 129-139, 2022, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0045-5, DOI 10.36253/979-12-215-0045-5

del soggetto classiche, l'io è l'origine assoluta di ogni azione, l'ermeneutica del 'sé' situa l'identità personale sul versante oggettivo: il sé è innanzitutto l'oggetto di una conoscenza (conoscere 'sé') o di un processo costitutivo (costituire 'se stessi') e non il soggetto dell'atto conoscitivo ('io' conosco).

2) La seconda tesi è altrettanto esplicita: si tratta – spiega Ricoeur – di «dissociare le due principali significazioni dell'identità, a seconda che intendiamo per identico l'equivalente dell'*idem* o dell'*ipse* latino» (Ricoeur 2005, 76). Identità significa uguaglianza. La nozione di identità personale presuppone, dunque, una certa uguaglianza del soggetto con se stesso.

La filosofia postmoderna, da Nietzsche in poi (Nietzsche 2003), ha moltiplicato gli argomenti contro questa auto-uguaglianza del soggetto con se stesso. La grande letteratura del Novecento, da Pirandello e Proust, ha scandagliato in profondità gli infiniti mutamenti dell'io individuale nel corso di un'esistenza. Ma soprattutto, all'interno della scuola fenomenologica, pesa l'autorità di Heidegger, che demolisce l'antica concezione metafisica dell'anima. In *Essere e tempo*, in effetti, la nozione di soggetto viene ricondotta alla categoria della «semplice presenza». Pensare il soggetto come una «sostanza spirituale» che permane identica nel mutare dei vissuti, significa pensarlo come un ente semplicemente presente che ha delle proprietà. Ma se è così, allora il soggetto non è diverso dagli oggetti mondani. Solo gli oggetti hanno delle proprietà e possono essere pensati come sostanze. La nozione di soggetto – che secondo Heidegger accomuna tutta la psicologia, l'antropologia e persino la fenomenologia di Husserl e Scheler – comporta, dunque, una reificazione del se stesso. Proprio per evitare questa reificazione, *Essere e tempo* caratterizza l'Esserci – e la parola 'soggetto' viene intenzionalmente abbandonata – come quell'ente che ha sempre ancora da essere (Heidegger 2002). Questo significa che l'essere dell'Esserci è sempre «aperto», a differenza dell'essere delle cose mondane. L'Esserci non è mai semplicemente 'questo' o 'quello', perché non è un oggetto a cui si possano applicare dei predicati in modo definitivo. Ma se è così, bisogna allora rinunciare a ogni identità? Se l'Esserci ha sempre ancora da essere, se la sua esistenza è sempre aperta, ha ancora senso descriverlo in termini di 'identità'? L'Esserci non sarà piuttosto un flusso in perenne mutamento?

La distinzione che Ricoeur propone tra «*idem*» e «*ipse*» è una risposta a questi interrogativi. Il paradigma dell'identità «*idem*» si applica agli enti semplicemente presenti e implica la possibilità di individuare un'identità oggettuale, basata sulla permanenza nel tempo di un insieme di proprietà. Questo paradigma non può essere applicato al sé, se non al prezzo di una sua reificazione. Ma per Ricoeur esiste un altro modello di identità, che è individuato dal termine latino «*ipse*» e che è fondato non sulla permanenza di qualità o proprietà, ma sul mantenersi di una decisione esistenziale. L'identità definita dal termine «*idem*» è un'identità stabile e cosale. L'identità definita dal termine «*ipse*» è mobile e ha un fondamento etico-esistenziale.

3) La terza tesi mette l'accento sul legame costitutivo tra identità e alterità espresso in modo sintetico dal titolo *Sé come un altro*:

Il nostro titolo suggerisce un'alterità che non è – o non è soltanto – un termine di paragone, un'alterità quindi che possa essere costitutiva dell'ipseità stessa. *Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra – come diremmo nel linguaggio hegeliano. Al “come” vorremmo anettere la significazione forte, legata non soltanto ad una comparazione – se stesso somigliante ad un altro –, ma ad una implicanza: sé in quanto... altro (Ricoeur 2005, 78).

In questo modo Ricoeur situa la sua teoria al di là dei problemi a cui andava incontro la fenomenologia husserliana concependo l'ego in modo solipsistico. Una volta operata la riduzione fenomenologica, il soggetto guadagna un accesso sicuro alla sfera dei vissuti immanenti, il cui contenuto è indubitabile. L'esperienza immanente è sempre caratterizzata da un costitutivo 'esser mio': è sempre un'esperienza 'in prima persona'. Ma uno dei problemi fondamentali che Husserl si trova ad affrontare è di spiegare in che modo, all'interno di questa sfera soggettiva, si costituisca il rapporto con l'alterità dell'altro (Husserl 2002). I vissuti dell'altro non sono mai dati in modo immediato, non sono mai veramente 'miei'. Tuttavia è un fatto che noi siamo sempre in rapporto con altri soggetti, li comprendiamo e in una certa misura possiamo conoscere la loro esperienza. Lo statuto di questa esperienza del rapporto con l'altro rimane problematico, all'interno del sistema teorico husserliano.

Nella prospettiva di Ricoeur, invece, *l'alterità è inclusa fin da subito nella definizione dell'identità personale*. Questo significa che il soggetto conosce anche se stesso come un altro e che, dunque, l'accesso all'esperienza 'propria' non è del tutto differente all'accesso all'esperienza altrui<sup>1</sup>. Ma significa anche che l'alterità entra in gioco fin da subito nei processi di costituzione del sé. In questo modo Ricoeur riesce a tenere insieme diverse esigenze teoriche: a) rende ragione dei dati empirici che la *psicoanalisi* di Freud evidenzia. Di fatto il nostro io empirico, nelle sue disposizioni fondamentali, nei suoi meccanismi pulsionali, nelle sue strategie di ricerca della soddisfazione, si costituisce nel rapporto con l'alterità di altri soggetti, primi fra tutti i genitori; b) rende ragione del ruolo costitutivo del *linguaggio* nella strutturazione dell'esperienza. Il linguaggio che parliamo, dà forma a ogni nostra esperienza, ma questa lingua non è un'invenzione soggettiva; è la 'mia' lingua, ma è anche nello stesso tempo la lingua degli altri, una lingua di cui mi sono appropriato e che mi è stata consegnata da 'fuori'; c) accoglie come un dato acquisito le analisi heideggeriane relative al *con-Esserci* (Heidegger 2002). *Essere e tempo* mostra che l'essere-nel-mondo è sempre necessariamente un essere-con-altri. Questo rapporto con gli altri appare ad Heidegger – e Ricoeur lo segue – più originario rispetto ai processi che portano l'io ad individuarsi nella sua unicità: per potersi distinguere, bisogna presupporre un

1 Questo punto è evidenziato e argomentato in una prospettiva fenomenologica soprattutto da Sartre 2011.

rapporto con gli altri e dunque affinché il soggetto possa costituire il ‘proprio’ sé bisogna innanzitutto che sia in relazione con altri.

4) Infine *Sé come un altro* si presenta come un tentativo di mediazione. Le grandi filosofie del soggetto – Ricoeur pensa soprattutto a Cartesio, Kant e Husserl – pongono l’io come fondamento assoluto della realtà. Contro questa *assolutizzazione dell’io* si levano le voci dei grandi contestatori del soggettivismo moderno (soprattutto Hume, Nietzsche e Freud) che *denunciano il carattere illusorio del soggetto*. Si delinea così un’alternativa tra la divinizzazione dell’io e la sua destituzione, in quanto mistificazione senza fondamento. Rispetto a questa alternativa insoddisfacente, Ricoeur individua *una via intermedia*: l’io non è semplicemente un agglomerato caotico di vissuti che non hanno alcun centro; ma non è nemmeno il soggetto assoluto, perfettamente trasparente e autocosciente, che funge da fondamento di ogni sapere. «L’ermeneutica del sé si situa ad eguale distanza e dall’apologia del cogito e dalla sua destituzione» (Ricoeur 2005, 79).

## 2. Argomenti filosofici a sostegno della teoria dell’identità narrativa

In che modo la teoria dell’identità narrativa risponde alle quattro esigenze teoriche che Ricoeur segnala all’inizio di *Sé come un altro*?

1) In primo luogo è chiaro che l’identità narrativa è un’identità costruita e non un dato immediato che il soggetto avrebbe già da sempre a disposizione. Ovviamente gli eventi che sono significativi nel racconto di una vita non possono essere anticipati a priori e hanno un carattere di radicale contingenza. Questo significa che la singolarità dell’identità personale dipende da una serie di accadimenti che solo in virtù di un’operazione di configurazione narrativa, cioè solo in virtù di una mediazione, acquistano il loro significato. Ricoeur paragona questa operazione di configurazione all’immaginazione narrativa grazie alla quale il narratore, nei racconti di finzione, costruisce i suoi personaggi. Ma l’accento cade innanzitutto sulla priorità dell’intreccio: «il personaggio, diremmo, è esso stesso costruito nell’intreccio» (Ricoeur 2005, 234). Dunque non c’è ‘prima’ un personaggio dotato di una certa personalità e ‘poi’ le vicende che gli accadono, quasi come se si trattasse di eventi che accidentalmente si riferiscono ad un io già costituito. Al contrario *l’identità del personaggio dipende dall’intreccio, cioè dalla trama degli eventi e delle azioni*. Allo stesso modo l’identità personale non precede gli eventi di una vita, ma risulta da un’operazione in un certo senso successiva, che è volta trovare un senso, a ‘costruire’ una coerenza, in una serie di accadimenti di per sé contingenti.

La grande differenza tra la narrazione di finzione e il racconto autobiografico è data dalla posizione dell’autore. Nel caso delle narrazioni di finzione il narratore – anche quando finge di non essere onnisciente – è sempre nella posizione dell’autore, cioè nella posizione di colui che produce – inventandoli o raccontandoli – gli eventi stessi. Invece nel caso del racconto autobiografico il soggetto è narratore e personaggio; ma non è nella posizione dell’autore. Si delinea così una sorta di attività nella passività: «Elaborando il racconto di una vita di cui non sono l’autore quanto all’esistenza, me ne faccio coautore quanto al senso»

(Ricoeur 2005, 255). *Gli accadimenti che definiscono l'ipseità del sé non sono nelle mani del soggetto* e in questo modo l'io non è più in una posizione di dominio, nemmeno quando si tratta di ciò che gli è più proprio e più intimo, vale a dire la sua stessa personalità. Nello stesso tempo, *non potendo decidere la trama della sua vita, il soggetto può però farsene in qualche modo 'coautore', configurandone il senso.*

2) In secondo luogo è chiaro che *questo processo di configurazione del senso di una vita è per principio aperto.* Da una parte questo significa che, fino a quando l'individuo esiste, nuovi accadimenti possono intervenire, ridisegnando la trama di un'esistenza. Dall'altra parte il carattere aperto dell'identità narrativa dipende dalla possibilità di *riraccontare in modo diverso la propria storia.* Come accade, in fondo, quando il paziente lavora con lo psicoanalista: una serie di eventi passati, una serie che appare chiusa, viene riraccontata e ricompresa in modo diverso. Questa ricomprensione modifica l'identità narrativa del paziente che si conosce in modo diverso. In questo caso non si tratta semplicemente di riconoscere l'imprevedibilità dei destini umani, sempre aperti all'inaspettato; piuttosto si tratta di riconoscere che una storia apparentemente già scritta può essere riscritta.

Ora quello che vale nel contesto della psicoanalisi, vale in realtà per ogni racconto autobiografico: «sul percorso noto della mia vita, posso tracciare molteplici itinerari, tessere trame di più intrecci, in breve raccontare svariate storie, nella misura in cui, a ciascuna manca il criterio della conclusione» (Ricoeur 2005, 254). In questo modo la teoria dell'identità narrativa risponde alle esigenze teoriche fatte valere da Heidegger. Proprio perché l'Esserci non è una sostanza, le cui proprietà possano essere definite una volta per tutte, il soggetto deve sempre ancora diventare se stesso. Questo incessante aver da essere, questa incompiutezza esistenziale è il fondamento dell'apertura dell'identità narrativa. Poiché la mia storia non è mai compiuta, la mia identità può sempre essere riconfigurata altrimenti.

3) In terzo luogo la teoria dell'identità narrativa implica l'evidenziazione del ruolo costitutivo dell'alterità a diversi livelli. Ad un primo livello, il più evidente, è chiaro che *la mia storia è sempre intrecciata alla storia degli altri;* esattamente come la vicenda del protagonista di un romanzo, che non potrebbe nemmeno svilupparsi senza gli antagonisti e i coprotagonisti: «le storie degli uni sono involuppate nelle storie degli altri. Intere fette della mia vita fanno parte della storia della vita altrui, dei miei genitori, dei miei amici, dei miei compagni di lavoro e di tempo libero» (Ricoeur 2005, 254). In questo senso l'alterità degli altri soggetti è parte essenziale della mia identità narrativa e dunque della mia personalità (Gallagher, Zahavi 2009).

Ma a un livello più radicale è tramite la mediazione del linguaggio e della cultura che l'alterità costituisce l'identità narrativa. Come ho già avuto di notare, la lingua che parlo, che è anche la lingua in cui mi racconto, è una lingua di cui mi approprio. Con la nozione di identità narrativa questa dinamica di appropriazione si radicalizza. *Il soggetto che si racconta interpreta la propria vicenda sulla base di modelli culturali e storici che riceve dal mondo della finzione narrativa* – nel senso più ampio che questa espressione può avere. Questo significa che ognuno si sceglie i propri eroi o i propri modelli etici di riferimento sulla base di un

repertorio che ha una carattere contingente e storico (i modelli di vita che ho a disposizione io, non sono quelli che poteva avere una donna nel mondo greco). Ma significa anche che la costruzione del senso della coerenza di una vita si avvale delle risorse che la finzione letteraria mette a disposizione del soggetto (Bruner 2017): così, per esempio, la vicenda di Edipo insegna cosa vuol dire un'esistenza 'tragica', quella di padre Kolbe cosa vuol dire il 'sacrificio', ecc. In ogni caso, quali che siano i modelli etici e i paradigmi narrativi a cui facciamo riferimento nel costruire la nostra storia, è certo che questi modelli e questi paradigmi ci raggiungono dall'esterno, non sono una produzione spontanea di un soggetto etico che dà a se stesso le proprie norme.

4) Infine la teoria dell'identità narrativa rappresenta un tentativo di mediare tra gli opposti estremismi del soggettivismo forte e del nichilismo della persona. Da una parte è chiaro che, costruendo la propria identità, *il soggetto si comprende e dà un senso tendenzialmente coerente alla propria vicenda*: in questo modo l'idea che l'io sia solo un fascio caotico di sensazioni viene rigettata. Dall'altra parte la nozione di identità narrativa implica l'idea che la personalità sia una costruzione e che la sua stabilità sia relativa. È significativo a questo proposito che un fenomenologo come Gallagher consideri la teoria dell'identità narrativa come una riproposizione della critica alla soggettività proposta da Hume (Gallagher 2000)<sup>2</sup> e che Dennett (1992) abbia utilizzato l'idea di identità narrativa per negare che il sé abbia un'esistenza reale. Se l'io ha un'identità narrativa, significa *che la sua esistenza è finzionale, dipende da un'immaginazione narrativa*. Nella prospettiva di Ricoeur l'immaginazione è una facoltà che ha un valore cognitivo e gli oggetti finzionali non sono semplicemente degli oggetti senza alcuna realtà; però è chiaro che sono oggetti che non hanno una realtà 'obbiettiva'.

### 3. La memoria autobiografica: problemi aperti

Dopo aver analizzato gli argomenti filosofici che si possono portare a sostegno della teoria dell'identità narrativa vorrei considerare anche gli argomenti empirici con i quali la si può supportare. A questo proposito la prospettiva di un dialogo tra fenomenologia e scienze cognitive sembra particolarmente feconda. All'interno del vasto campo degli studi scientifici sulla memoria, la nozione di «memoria autobiografica» si è affermata da diversi anni. La memoria autobiografica viene generalmente definita come quella funzione mnestica «che concerne i ricordi che abbiamo su noi stessi e sulle nostre relazioni con il mondo che ci circonda» (Baddeley 2011, 177). In altre parole, la memoria autobiografica è la memoria che è legata al sé e all'identità personale. I neuroscienziati e gli psicologi della memoria hanno prodotto innumerevoli ricerche sperimentali intorno

2 «Hume suggests that the self consists of a bundle of momentary impressions that are strung together by the imagination. In effect, an extended self is simply a fiction, albeit a useful one because it lends a practical sense of continuity to life, but a fiction nonetheless. The narrative theory of self is a contemporary reading of this view» (Gallagher 2000, 19).

a questa specifica funzione mnemonica, tanto che ormai si può dire che lo studio della memoria autobiografica è un ramo specializzato all'interno del più generale campo teorico della psicologia della memoria. Nonostante ciò, la definizione della nozione di 'memoria autobiografica' rimane per molti versi problematica, anche all'interno della comunità scientifica. Baddeley, una delle voci più autorevoli quando si tratta di psicologia della memoria, lo ha notato più volte: «I do have qualms about the amorphous nature of the concept of autobiographical memory» (Baddeley 1992, 13). Si può addirittura dubitare – secondo Baddeley – che la memoria autobiografica abbia «sufficient coherence to be regarded as a topic in itself» (Baddeley 1992, 17).

Il problema da cui nascono queste perplessità è chiaro: *la memoria autobiografica è una funzione cognitiva specifica? è diversa dalle altre forme di memoria?* Attualmente non sembra che ci siano evidenze sufficienti per dimostrare che esiste un'area cerebrale specifica a cui possa essere attribuita questa funzione in particolare. Per molti versi la memoria autobiografica sembra coincidere con la memoria episodica. Tulving – a cui viene riconosciuta la paternità della distinzione tra memoria episodica e memoria semantica – più volte associa la parola «autobiographical» alla memoria episodica: mentre la memoria semantica sarebbe caratterizzata dalla «cognitive reference», la memoria episodica sarebbe definita dalla «autobiographical reference» (Tulving 1972). La memoria semantica non ha una dimensione soggettiva: 'ricordarsi' il nome della capitale della Svezia equivale a 'sapere' qual è questo nome. Questo sapere non è legato in modo necessario a una particolare esperienza soggettiva. Quando ho scoperto che la capitale della Svezia è Stoccolma? Non lo ricordo, ma 'ricordo', cioè 'so', che le cose stanno così. Al contrario tutti i ricordi episodici ('mi ricordo l'incontro con Tizio, ieri') hanno una dimensione percettiva e implicano un riferimento soggettivo, perché implicano soggetto percipiente<sup>3</sup>. Ora, questo riferimento soggettivo può essere interpretato come un riferimento autobiografico?

La domanda non è così semplice come potrebbe sembrare e produce un certo imbarazzo anche tra gli scienziati. I problemi in particolare sono due:

a) In primo luogo non tutti i ricordi episodici sembrano avere rilevanza dal punto di vista autobiografico. Questa considerazione, apparentemente banale, conduce a quello che vorrei chiamare – se mi si concede l'irriverenza – 'il paradossale del dentifricio'. Tutte le mattine io mi lavo i denti. Da almeno un mese uso lo stesso dentifricio. Ho dunque percepito almeno trenta volte il tubetto del dentifricio e l'ultima volta poche ore fa. Eppure in questo momento non sono in grado di ricordare con certezza se la marca del dentifricio che uso è Mentadent o Colgate. Come è possibile? La risposta – ovvia – è che si tratta di un episodio del tutto irrilevante. Ma questa irrilevanza pone un serio problema: come si stabilisce che un'esperienza è 'irrilevante' o, al contrario, 'rilevante'? È esattamente intorno a questa domanda che si costruisce la differenza tra memoria episodi-

3 Ho analizzato la distinzione tra memoria episodica e memoria semantica dal punto di vista fenomenologico in Feyles 2012.

ca e memoria autobiografica. *I ricordi autobiografici non sono quelli che hanno un riferimento soggettivo (tutti i ricordi episodici ce l'hanno), ma quelli che hanno una 'rilevanza' nel processo di costituzione dell'identità individuale.*

b) Il secondo problema è che, per quanto il legame posto da Tulving tra memoria episodica e memoria autobiografica appaia intuitivo, *ci sono alcuni elementi della memoria autobiografica che sembrano avere una dimensione semantica più che episodica.* Come si chiama mia moglie? Qual è l'indirizzo di casa mia? Come si chiama l'università per cui lavoro? Una persona che non fosse in grado di rispondere a queste domande sarebbe un soggetto che ha nello stesso tempo dei deficit di memoria e dei deficit identitari. È chiaro però che la risposta a queste domande non mette in moto la memoria episodica, ma la memoria semantica. La memoria autobiografica, dunque, non può essere concepita semplicemente come un sottoinsieme della memoria episodica, e nemmeno come un sottoinsieme della memoria semantica, perché sembra piuttosto situarsi all'incrocio tra le due.

Viewed in this way, autobiographical memory is not a special system, but rather refers to the use of general memory processes to store and retrieve information about the rememberer. This need not of course necessarily be so; it is an empirical question as to whether the same or separate systems are involved when remembering events about oneself (Baddeley 1992, 20).

La questione empirica se la memoria autobiografica sia il prodotto di un sistema mnestico separato rimane aperta. Ma rimane aperta anche la questione circa la specificità dal punto di vista funzionale della memoria autobiografica: «è un tipo di memoria a sé stante? Sì e no. Essa è basata sui sistemi di memoria episodica e semantica di cui abbiamo già parlato» (Baddeley 2011, 177).

#### 4. Memoria autobiografica e identità narrativa

I due problemi che ho evidenziato individuano il terreno di un possibile dialogo tra la teoria fenomenologica dell'identità narrativa e lo studio sperimentale della memoria. La posizione delineata da Ricoeur in *Sé come un altro* e soprattutto in *Tempo e racconto* si fonda su una rilettura della teoria aristotelica del racconto. La *Poetica* spiega chiaramente che *la differenza che passa tra un semplice resoconto di fatti e un racconto vero e proprio è legata alla capacità del narratore di scegliere gli eventi che sono significativi.* In questo senso Omero è un grande narratore innanzitutto perché sa scegliere quello che è 'rilevante' e quello che non lo è. Infatti Omero non racconta *tutto* quello che è accaduto a Ulisse nella sua vita, a differenza di quei poeti mediocri che hanno creduto che per raccontare le vicende di Ercole o Teseo fosse necessario riportare l'elenco completo dei fatti noti sulla loro esistenza (Aristotele 2010, 65). La capacità narrativa si configura così – per Ricoeur che legge Aristotele – come una funzione cognitiva fondamentale che scopre e in un certo senso produce un senso in una serie altrimenti casuale di accadimenti.

Questa teoria della narrazione risolve in partenza il problema della distinzione tra memoria autobiografica, memoria semantica e memoria episodica.

Invece di postulare un sottosistema localizzabile a livello cerebrale o una funzione mnestica specificamente diversa, che registra e codifica alcuni elementi e non altri, si potrebbe ipotizzare che la memoria autobiografica sia una costruzione basata da una parte sulla capacità narrativa dell'immaginazione e dall'altra sul materiale fornito dalla memoria episodica e dalla memoria semantica. Questa costruzione, essendo narrativa, sarà necessariamente il risultato di una selezione orientata in vista di un certo scopo pratico. L'identità di un soggetto è definita (anche) dagli scopi pratici che il soggetto si pone. Ognuno di questi obbiettivi esistenziali mobilita l'intelligenza narrativa che lavora su differenti materiali mnestici. In questo senso la domanda 'chi sono io?' ammette risposte diverse se lo scopo pratico che prendo in considerazione è la soddisfazione affettiva o la realizzazione lavorativa. In un caso sarà rilevante il racconto delle vicende che hanno portato al concorso che mi ha attribuito il titolo di 'professore'; nell'altro caso sarà rilevante la vicenda dell'incontro con la donna che poi ho sposato. Lo stesso materiale mnestico episodico e semantico sarà dunque riorganizzato in due narrazioni differenti e l'identità personale del soggetto sarà ogni volta ridefinita in relazione ai diversi contesti in cui il soggetto avverte l'esigenza di comprendere se stesso e dunque di raccontarsi. Questo approccio, lo si vede bene, si sottrae al 'paradosso del dentifricio'. Rispondere alla domanda 'chi sono io?' o 'chi sei tu?', significa sempre raccontare una storia; ma un individuo che rispondesse a tale domanda cominciando il suo racconto dalla marca del suo dentifricio sarebbe – al netto del possibile umorismo – un soggetto con evidenti problemi di identità. Il suo deficit, però, non sarebbe innanzitutto un deficit della memoria episodica o semantica, ma un deficit di quella che Ricoeur chiama «intelligenza narrativa» (Ricoeur 2005, 234). Il problema dunque si risolve perché si sposta: la questione non è più comprendere in che modo distinguere la memoria autobiografica dalla memoria episodica e semantica, ma *comprendere che cos'è l'intelligenza narrativa* e che basi può avere questa facoltà dal punto vista della psicologia e della neuroscienza.

D'altra parte se la teoria dell'identità narrativa può contribuire a chiarire alcuni problemi legati alla nozione di memoria autobiografica, è vero anche il contrario e cioè che la psicologia della memoria ci offre argomenti empirici cogenti per correggere alcuni limiti della posizione di Ricoeur. Vorrei menzionare brevemente due argomenti che mi sembrano significativi. In un articolo ormai classico, Neisser, distingue cinque tipi di «self-knowledge» corrispondenti ad altrettanti «essentially different selves»: «ecological self, interpersonal self, extended self, private self, conceptual self» (Neisser 1988, 35). Non posso discutere il problema della corrispondenza tra questa articolazione e il punto di vista fenomenologico, perché sarebbe necessario un articolo a parte. Mi interessa però rilevare l'allargamento di orizzonte che l'articolo suggerisce in relazione alla teoria dell'identità narrativa. Nell'articolazione proposta da Neisser la memoria autobiografica corrisponde all'*extended self*. Ma questo livello, che è specificamente narrativo, non è l'unico livello in cui il problema dell'identità si pone. Accanto all'*extended self*, c'è un *ecological self* che corrisponde al soggetto come centro dell'esperienza percettiva, un *private self* che corrisponde al sogget-

to come intreccio di sentimenti privati e un *interpersonal self* che corrisponde al soggetto come interlocutore di una relazione affettiva.

Questo suggerisce che *la dimensione narrativa non è l'unica dimensione in cui l'identità si costituisce*. La risposta alla domanda 'chi sono io?' implica certamente una narrazione in cui io sono il protagonista. Ma implica anche un corpo vivo che percepisce in un certo contesto ambientale, che sente se stesso, che prova piacere, dolore, sentimenti, che è il centro di una trama di relazioni affettive. Quello che è significativo è che queste esperienze si situano a un livello diverso rispetto all'identità narrativa, perché rimandano a una dimensione preverbale. Su questo punto *la teoria di Ricoeur non è del tutto convincente, perché tende a spostare la questione dell'identità su un piano in cui la soglia del linguaggio è già stata varcata*. Possiamo dire che la posizione di *Sé come un altro* rimane per certi versi *logocentrica*.

In realtà l'io che percepisce, che sente se stesso, che si relaziona agli altri non è un io che si conosce tramite la mediazione di un linguaggio verbale (anche se ovviamente percezioni, sentimenti e relazioni possono essere espressi *anche* in un linguaggio verbale). Per questo nei più recenti sviluppi della fenomenologia si tende a integrare la posizione delineata da Ricoeur, affiancando al sé narrativo un *minimal self*, che in qualche modo riassume le dimensioni della personalità evocate da Neisser. Quello che è essenziale è che *questo minimal self non è costruito tramite la mediazione del linguaggio verbale ed è un io che è dato nel presente*, mentre l'identità narrativa implica sempre una continuità temporale:

Although continuity of identity over time is a major issue in the philosophical definition of personal identity, the concept of the minimal self is limited to that which is accessible to immediate self-consciousness (Gallagher 2000, 15).

Probabilmente è qui, in questo *minimal self*, che si può trovare *l'ultimo appiglio ontologico della teoria del sé*. Il corpo vivo, con le sue emozioni, i suoi impulsi, la sua singolare esperienza percettiva, resta il luogo in cui l'identità narrativa si articola. Questa è la ragione ultima per cui non posso decidere in modo del tutto arbitrario in che modo voglio raccontare la mia storia: in teoria potrei anche raccontare agli altri che io sono Napoleone, ma rimane il fatto che il mio corpo non ha percepito alcuna scena della battaglia di Waterloo; potrei anche raccontare agli altri che sono una bella ragazza nel fiore degli anni, ma il mio corpo smentisce questo racconto; infine potrei convincermi di essere una persona mite come San Francesco, ma le mie emozioni continuerebbero a raccontare un'altra storia. In questo senso *l'identità narrativa è certamente una costruzione fittizia, ma la libertà dell'immaginazione narrativa è saldamente ancorata alla realtà di un corpo che sente e percepisce, prima ancora di potersi dire*.

#### Riferimenti bibliografici

Aristotele. 2010. *Poetica*, traduzione a cura di D. Guastini. Roma: Carocci.

- Baddeley, Alan. 1992. "What is Autobiographical Memory?" In *Theoretical Perspectives on Autobiographical Memory*, edited by Martin Conway, David Rubin, H. Spinnler, and W. Wagenaar, 13-30. Dordrecht: Springer.
- Baddeley, Alan. 2011. *La memoria*. Bologna: il Mulino.
- Bruner, Jerome. 2003. *La fabbrica delle storie*. Roma-Bari: Laterza.
- Cometa, Michele. 2017. *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*. Milano: Raffaello Cortina.
- Dennett, Daniel. 1992. "The Self as a Center of Narrative Gravity." In *Self and Consciousness Multiple Perspectives*, edited by F. S. Kessel, P. M. Cole, D. L. Johnson, and Milton D. Hakel, 103-15. Hove-London: Lawrence Erlbaum Associate.
- Feyles, Martino. 2012. *Studi per la fenomenologia della memoria*. Roma: FrancoAngeli.
- Gallagher, Shaun, e Dan Zahavi. 2009. *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*. Milano: R. Cortina.
- Gallagher, Shaun. 2000. "Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science." *Trends in Cognitive Sciences* 1.
- Heidegger, Martin. 2002. *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.
- Husserl, Edmund. 2002. *Meditazioni cartesiane*. Milano: Bompiani.
- Neisser, Ulrich. 1988. "Five kinds of self-knowledge, Philosophical." *Psychology* 1: 35-59.
- Nietzsche, Friedrich. 2003: "Al di là del bene e del male." In *Opere filosofiche*, II, a cura di S. Giametta. Torino: UTET.
- Ricoeur, Paul. 1999. *Tempo e racconto*, III: *Il tempo raccontato*. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur, Paul. 2005. *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book.
- Sartre, Jean Paul. 2011. *La trascendenza dell'ego*. Milano: Marinotti.
- Tulving, Endel. 1972. "Episodic and Semantic Memory." In *Organisation of Memory*, edited by Endel Tulving, Wayne Donaldson, 381-402. New York-London: Academic Press.