

LA MEMORIA COME AMBITO PRIVILEGIATO DELLA COSCIENZA DEL SÉ

DOI: 10.7413/18281567077

di Emanuela Civilini

Università degli Studi dell'Insubria, Varese – Como

Memory as a privileged sphere of self-consciousness

Abstract

Today there are new and interesting reasons to read again the complex philosophical thought of Henri Bergson; socially we see, in fact, a renewed interest for a border problem that has both philosophical values that scientific values concerns the link between the mind, like ego responsible to noetic activity, and the brain, understood as a physical organ responsible for physiological activity.

Keywords: memory, brain, time, Bergson, Blanke.

Oggi ci sono nuovi e interessanti motivi per rileggere il complesso pensiero di Henri Bergson; assistiamo, infatti, a livello sociale, a un rinnovato interesse per un problema di confine che ha sia valenze filosofiche che valenze scientifiche ovvero quello della relazione tra la mente, preposta all'attività noetica dell'io, e il cervello, inteso come organo fisico preposto all'attività fisiologica.

La durata della coscienza e il valore della memoria

Gli sviluppi tecnologici introdotti dall'avvento dei computer e della realtà virtuale hanno, inoltre, aperto una feconda stagione di ricerche, dando origine a nuove ipotesi che hanno coinvolto la filosofia del linguaggio e le psicologie cognitive con l'intento di rendere più comprensibili alcuni fenomeni dell'attività percettiva e noetica dell'uomo. Da queste nuove ipotesi e da questi nuovi strumenti tecnologici si sono, inoltre, generate ulteriori terre di confine ancora da esplorare.

Una di queste è il territorio delle neuroscienze che sconfina nella medicina da un lato e nella psicologia dall'altro, utilizzando a piene mani il potenziale tecnologico offerto dalle nuove scoperte informatiche e scientifiche.

La relazione tra spirito e materia trova, infatti, oggi come nell'antichità, ancora diversi nodi da sciogliere e, nonostante l'attuale proliferazione di modelli epistemologici, la filosofia contemporanea fatica a individuare i confini del proprio indagare.

La riflessione di Bergson, allora, si ripresenta oggi più attuale che mai e potrebbe fornirci un modello di pensiero che possa essere utilizzato anche per indagare filosoficamente questa terra di confine chiamata neuroscienza poiché Bergson sviluppa una filosofia della *durata interiore* e della *percezione pura* muovendo da un interesse specifico per i fondamenti della fisica e della medicina; approderà all'idea straordinaria della memoria come ambito privilegiato della coscienza del sé che trova il suo fondamento nella concezione della natura dinamica dell'io e della realtà stessa.

La memoria, infatti, assume, in questa prospettiva, il valore di coscienza indivisa della propria *durata*, del proprio mutare e anche coscienza immediata del divenire delle cose. Senza memoria, dunque, non ci potrebbe essere nemmeno intuizione della *durata*, cioè dell'esistenza e dello scorrere della vita psichica.

Sappiamo che Bergson parte da una considerazione tutt'altro che banale: la *percezione* non è *contemplazione*, ovvero, la percezione è l'atto con cui s'inserisce un'immagine all'interno del nostro corpo per poi collegarla a tutte le altre immagini già in nostro possesso.

Non solo, Bergson accede a una nuova concezione biologica della percezione che ne mette in risalto sia il ruolo pratico sia il ruolo vitale.

La tesi centrale del saggio *Materia e memoria*, è quella che dovrebbe garantire l'approccio sperimentale allo spirito; è l'affermazione del ruolo pratico e non solo teoretico della percezione, fenomeno che esprime le relazioni che intercorrono tra una persona e l'ambiente circostante.

La prima considerazione da fare, seguendo questo sentiero, è una considerazione sul concetto di tempo: se la percezione del tempo trae origine dallo sviluppo del movimento nello spazio, il movimento si caratterizza e si definisce solo attraverso la velocità e l'accelerazione; concetti, questi, che richiedono in via preliminare la definizione di tempo.

Ci troviamo, dunque, in partenza, nella condizione viziosa di poter definire il tempo solo attraverso il movimento e di poter definire il movimento solo attraverso il tempo.

Per trasformare questo circolo vizioso in un circolo virtuoso è necessario guardare con attenzione al concetto di *durata* ovvero di un tempo che non si può quantificare in termini meccanici di minuti e ore (quindi un tempo estensivo), bensì un tempo che può essere solo vissuto in modo soggettivo e qualificato, semmai, in termini d'intensità, di emozioni e sentimenti (quindi un tempo intensivo). Si tratta, più semplicemente, del fluire ininterrotto di una serie eterogenea di stati che caratterizzano il nostro io, la nostra coscienza; stati che non si distinguono l'uno dall'altro, semplicemente *durano*.

La *durata* reale è, dunque, la forma che la successione dei nostri stati interiori viene ad assumere quando il nostro io, la nostra coscienza raziocinante, si distacca dalle cose concrete della vita e riesce a non separare lo stato presente da quelli anteriori; quando riesce, cioè, grazie all'intuizione, a percepire sé stessa come la somma armonica di tutte le emozioni vissute.

L'immagine che il filosofo francese utilizza per rappresentare la *durata pura* dell'io è quella delle note di una melodia musicale. Sebbene si tratti di una successione di note, la melodia è l'insieme di tutte loro, armonicamente amalgamate e impossibili da percepire separate le une dalle altre.

Così è la *durata reale* della coscienza; l'uomo è l'insieme delle emozioni, delle sensazioni, delle esperienze che ha vissuto, amalgamate sapientemente dalla memoria in modo che, nella coscienza, l'io non possa ravvisare una distinzione del Sé dal proprio vissuto.¹

E' attraverso questa straordinaria riflessione che Bergson offre un tempo differente dalla famosa, e già citata, grandezza fisica fondamentale e, parallelamente, indica anche la natura di questa diversità, ponendo la questione del tempo su due livelli: uno interno alla nostra coscienza, un tempo irrazionale, e uno esterno, un tempo razionale.

Non vi sono dubbi sul fatto che solo grazie alla memoria e al ricordo la coscienza è in grado di organizzare le esperienze per farne narrazione; per esse, in qualche modo, creiamo una dimensione aggiuntiva che noi chiamiamo tempo ma che non ha *durata* in quanto si tratta di un semplice allineamento logico-deduttivo allineato con lo spazio (ciò che è accaduto prima, ciò che è accaduto dopo).² Semplice giustapposizione.

Riassumendo, il tempo della coscienza del sé, ovvero la *durata reale*, è molteplicità qualitativa di stati che si compenetrano, successione senza giustapposizione; ma poiché dove c'è coscienza di

¹ H. Bergson [1889], trad. it. pp. 67-68

² Ibid., p. 73

qualcosa c'è anche memoria (quindi il sorgere di un prima e di un dopo) la *durata reale* è l'intensità dell'esperienza immediata percepita dalla coscienza.

E' questa intensità che permette, nel linguaggio comune, di definire la percezione di un tempo più lungo o più corto rispetto allo scorrere oggettivo del tempo degli orologi.

Tuttavia, l'aspetto che più ci interessa del pensiero di Bergson risiede in un piano più profondo, di non semplice individuazione; un piano metafisico che, sebbene solo indicato, non poteva non essere suggerito dal nostro:

“il nostro io – dice il filosofo – è a contatto con il mondo esterno attraverso la sua superficie; le nostre sensazioni successive, sebbene si fondano le une sulle altre, trattengono qualche cosa dell'esteriorità reciproca che, oggettivamente, ne caratterizza le cause; [...] Ma il carattere simbolico di questa rappresentazione diviene sempre più singolare nella misura in cui penetriamo nella profondità della coscienza; l'io interiore, quello che sente e si appassiona, quello che delibera e decide, è una forza i cui stati e le cui modificazioni si compenetrano intimamente [...] dal momento che questo io del profondo non è che una stessa persona con l'io superficiale, necessariamente essi sembrano durare nello stesso modo”.³

Bergson distingue dunque, da una parte, un Io superficiale a diretto contatto con lo spazio; dall'altra, un Io profondo che delibera ed è quindi il centro della persona, il luogo della libertà, i cui stati si compenetrano intimamente poiché la dimensione dell'io è essenzialmente diversa da quella dello spazio. Anzi, di spazio non ne occupa, affatto.

Dopo aver accertato che il medesimo Io vive al contempo a fianco dello spazio anzi, ne partecipa, e, tuttavia, vive a un livello diverso, più profondo e infinitamente distante dalla spazialità, possiamo osservare come Bergson ci informi che il centro della coscienza è il luogo irraggiungibile in cui risiede l'istante più puro della durata interna e questo istante non può essere percepito pienamente perché esso s'identifica con il principio stesso del tempo, cioè l'eternità.⁴

³ Ibid. p. 83

⁴ Ibid., p. 91

Quanto detto sino a ora ci permette di formulare un'ipotesi circa la struttura della coscienza. Il tempo esiste solo nel momento in cui percepiamo la nostra durata interiore; diversamente, come nel paziente psicotico o nel nevrotico, in cui il rapporto tra Io e coscienza è alterato dalla malattia, il tempo assume valori e misure differenti; non necessariamente più o meno attinenti al reale poiché per il paziente psicotico, o per il nevrotico, il reale corrisponde a ciò che percepisce il suo Io ed è, semplicemente, di qualità differente.

Lo stesso può essere osservato per la formazione del ricordo. Se non può esservi durata senza memoria, allora il problema della formazione del ricordo deve essere analizzato con la massima profondità possibile perché solo così si potrà tentare di formulare una risposta alla questione della realtà e della natura del tempo al di fuori della coscienza.

A questa esigenza sembra rispondere, sebbene in maniera non completamente esaustiva, proprio *Matière e memoire*. “Questo libro - dice Bergson – afferma la realtà dello spirito, la realtà della memoria, e tenta di determinare il rapporto dell'uno con l'altra con un esempio ben preciso, quello della memoria”.⁵

Le due forme di memoria e la localizzazione dei ricordi

Abbiamo appena osservato che per Bergson occorre distinguere due modi diversi attraverso i quali il passato sopravvive e si conserva come passato; dunque bisogna distinguere due forme radicalmente distinte di memoria.

La prima modalità, che propriamente non conserva immagini, si realizza attraverso dei meccanismi motori ed è definita come “l'abitudine illuminata dalla memoria”.⁶ Il ricordo qui è costituito dalla riproposizione dei dati attraverso sistemi che presiedono a determinati meccanismi di scomposizione e ricomposizione delle immagini. La seconda modalità è, invece, quella attraverso la quale il passato si conserva come passato e si manifesta al nostro presente sotto forma di ricordi indipendenti e puri; l'immagine rievocata non dipende dall'automatismo e si presenta letteralmente

⁵ H. Bergson [1896], trad. it. p. 5

⁶ Ibid., p. 68

“come un avvenimento della mia vita la cui caratteristica essenziale è quella di portare una data e, di conseguenza, di non potersi ripetere”.⁷

Esiste, insomma, una specie di memoria che potremmo chiamare fisiologica, che corrisponde alla capacità di reazione automatica del sistema nervoso nei riguardi delle sollecitazioni che provengono dell’ambiente esterno. Questa forma di memoria consente tanto l’adattamento quanto la sopravvivenza della parte biologica dell’essere umano. La seconda forma di memoria, invece, è legata all’attenzione, all’apprendimento esperienziale e alla formazione dei flussi di coscienza.

Distinte le due forme di memoria è necessario precisare il ruolo svolto da ciascuna di esse all’interno della stessa esperienza. Questo aspetto è colto da Bergson attraverso l’esame del riconoscimento o, per dirla con le stesse parole del filosofo francese, del sentimento del “già visto”. Si tratta di un’analisi d’importanza rilevante, poiché da un lato risalta la modalità con cui il nostro passato si conserva, dall’altro si solleva il difficile problema della localizzazione fisica della memoria. Un breve esempio potrà essere esplicativo del problema. La prima volta che ci viene mostrato un oggetto, ad esempio una matita, ci viene indicato come usarlo. L’impatto primario è di tipo visivo e successivamente tattile, infatti dopo aver visto la matita proviamo a prenderla con le dita per poterla utilizzare. Dopo un po’ di esercizio, cioè di ripetizioni di determinati movimenti, riusciamo a utilizzare l’oggetto nel modo corretto e in modo automatico. Qui ben si evidenzia un preciso rapporto tra la percezione di un oggetto e le immagini del passato che costituiscono la nostra vita psichica.

Si apre, in questo modo, la strada a un’interessante conseguenza: dovremo considerare l’eventualità di casi in cui pur non essendoci riconoscimento la memoria non è comunque distrutta, bensì è recuperabile. Ciò che verrebbe leso e reso non più funzionale, quindi, sarebbe il collegamento tra la percezione e i rispettivi movimenti abituali.

Di qui l’esigenza di affrontare la questione della localizzazione dei ricordi ossia in che senso e fino a che punto i ricordi possono svanire e come sono legati alla percezione fisica e alla generazione dei flussi coscienziali.

Teorie di spicco sottolineano l’importanza delle percezioni corporee per la determinazione dell’auto-coscienza, ma non è ancora noto al momento se la percezione corporea si basa su segnali

⁷ Ibid., p. 65

enterocettivi o esteroceettivi oppure su segnali integrati da questi sistemi anatomicamente distinti. Nella ricerca che abbiamo analizzato, sono stati proposti e uniti due tipi di esperimenti basati sull'analisi di comportamenti e reazioni di partecipanti sottoposti a distorsioni nelle informazioni esteroceettive visive e sul loro battito cardiaco.

L'esame condotto si pone il problema di accertare l'effettivo ruolo dei ricordi nei confronti della percezione, ossia stabilire il tipo di rapporto che sussiste tra la memoria e il cervello. Infatti, una cosa è affermare che la percezione determina l'apparizione del ricordo, un conto, invece, è attribuire ai ricordi una certa spontaneità per la quale essi sono in grado di proiettarsi liberamente sulla percezione.

Detto in altri termini, se la memoria è subordinata all'attività della percezione, il ricordo si riduce a essere una percezione indebolita e, dunque, una mera funzione del cervello: a una lesione cerebrale corrisponderà la distruzione di quella parte di ricordi in essa contenuta.

Se, invece, la memoria ha un ruolo attivo, come Bergson sembra sostenere, il ricordo si differenzierà nettamente dalla percezione e una lesione cerebrale non colpirà i ricordi bensì quei sistemi motori attraverso i quali l'esperienza del nostro passato si attualizza nel movimento.

Dati emersi da esperimenti neurologici e psicologici hanno evidenziato l'importanza della percezione corporea ai fini dell'elaborazione di un modello neurobiologico del sé e della soggettività.

Ispirati dalle prime ricerche sullo schema del corpo,⁸ risalenti ai primi decenni del '900,⁹ ricercatori clinici hanno recentemente descritto alterazioni del sé nel caso di disturbi multisensoriali integrati; in particolare ci riferiamo proprio agli studi del Prof. Olaf Blanke sviluppati dal 2004 al 2014.¹⁰

Si è evidenziato come alterazioni multisensoriali conflittuali possano influire non solo sulla percezione di parti isolate del corpo come, ad esempio, dita, mani, braccia, viso, ma possono anche

⁸ Schema corporeo: è un concetto utilizzato in diverse discipline, tra cui la psicologia, neuroscienze, filosofia, medicina dello sport e robotica. Originariamente definito come un modello posturale del corpo che organizza attivamente le impressioni prodotte da impulsi sensoriali in modo tale che la sensazione finale di "corpo" sorge nella coscienza. Oggi, con schema corporeo si definisce una rappresentazione cognitiva della posizione e dell'estensione del corpo nello spazio. Come modello posturale che tiene traccia della posizione dell'arto, svolge un ruolo importante nel controllo dell'azione.

⁹ 1911: il neurologo inglese Henry Head ha condotto un lavoro pionieristico sul sistema somatosensoriale e sui nervi sensoriali insieme al neurologo britannico Gordon Morgan Holmes.

¹⁰ Blanke, Landis, Spinelli e Seeck [2004]; Heydrich e Blanke [2013]; Heydrich, Dieguez, Grunwald, Seeck e Blanke, 2010;

indurre cambiamenti nella percezione di tutto il corpo. In effetti, durante l'analisi degli esperimenti del prof. Olaf Blanke è anche emerso che in un soggetto privato di alcune sensazioni corporee e del movimento, la percezione del tempo è profondamente distorta così come la propria localizzazione nello spazio.

Durante questi esperimenti veniva, di fatto, generata nei pazienti un'illusione visiva e tattile: i partecipanti potevano vedere il proprio corpo da un punto prospettico situato posteriormente alle proprie spalle mentre la loro schiena veniva fisicamente toccata. Si è osservato che i partecipanti s'identificavano con il corpo virtuale e delocalizzavano se stessi verso il punto in cui il corpo virtuale era stato visto.

In questi studi sul sé corporeo, i ricercatori manipolavano solo fonti e informazioni esteroceettive riguardanti il corpo tuttavia, è stata presentata una prova che le rappresentazioni del cervello degli stati corporei interni erano ugualmente, o addirittura più importanti, per la consapevolezza del sé. Sebbene recenti lavori con pazienti con lesioni della corteccia anteriore o della corteccia insulare bilaterale hanno suggerito che segnali esteroceettivi e enteroceettivi possono essere integrati, finora nessuno ha investigato su come questi segnali interagiscono per poter influenzare congiuntamente l'autocoscienza corporea. Pertanto, il Prof. Blanke ha sviluppato un'impostazione sperimentale per investigare se un conflitto tra un segnale enteroceettivo (il battito cardiaco) e un segnale esteroceettivo (la visuale in prima persona) potrebbe modulare l'autocoscienza corporea e se questo conflitto cardio-visivo potrebbe anche alterare un'estero-percezione (percezione tattile).

È stato sperimentato che i partecipanti, in condizioni di sincronicità, si sono auto localizzati più verso il corpo virtuale che lampeggiava al ritmo del battito cardiaco del paziente così come anche gli stimoli tattili sono stati localizzati sempre verso il corpo virtuale. In condizioni di asincronicità, invece, l'effetto di auto localizzazione verso il corpo virtuale era inferiore.

In conclusione, la nostra coscienza tende a riconoscere come propri elementi corporei che hanno un ritmo sincrono con il battito cardiaco interno, dando ad esso una priorità su qualsiasi altro stimolo.

L'esposizione dei risultati neuro scientifici riportati qui sopra ci conduce a una conclusione di carattere generale e prospetta alcune conseguenze di carattere particolare.

Dal punto di vista generale emerge la conferma che il nostro passato è attivo e in virtù di tale attività il ricordo si mescola con la percezione del presente mettendo in luce la complessità della nostra vita psicologica.

Dal punto di vista particolare, se la memoria gode di una effettiva indipendenza nei riguardi della percezione, allora, si dovrà mostrare che il ricordo non ha una localizzazione fisica propriamente detta; inoltre dovremo giungere a stabilire una distinzione netta tra il ricordo puro e la percezione pura.

In forza del percorso compiuto sin qui possiamo affermare che il nostro presente è, al contempo, sensazione e movimento: è sensazione in quanto immediato passato percepito ed è movimento perché la nostra azione è orientata verso il futuro e si sviluppa nello spazio.

Sappiamo, dunque, che il nostro presente è sostanzialmente azione; ma sappiamo anche che l'inserimento del passato in questo presente, cioè la modalità attraverso la quale il ricordo tende a confondersi con la percezione, è limitato dall'utilità richiesta dall'azione imminente.¹¹

Tuttavia, questo farsi presente del passato non è più il nostro passato puro, bensì l'immagine che prende forma dalla commistione tra il ricordo puro e la percezione.

Questo è ciò che, a nostro sostegno, riporta Bergson:

“L'immagine è uno stato presente, e non può partecipare del passato che attraverso il ricordo da cui è uscita. Il ricordo, al contrario, impotente finché rimane inutile, resta puro da ogni mescolanza con la sensazione, senza relazione con il presente”.¹²

La nostra vita psichica, la cui complessità, è illustrata da Bergson attraverso la figura del cono rovesciato,¹³ si svolge tra due estremi: quello dell'automatismo che delinea la traccia sulla quale si inserisce l'immagine-ricordo e quello della memoria che si proietta con l'intera massa dei ricordi sulla percezione.

Da qui deriva che la memoria non può essere ridotta alla sola conservazione automatica del passato. Essa non può che derivare da una trasformazione qualitativa sia della formazione del ricordo che dell'evocazione del ricordo stesso. Insomma, perché ci sia coscienza, dunque memoria, è necessario

¹¹ Ibid., p. 207

¹² Ibid., p. 119

¹³ L'immagine del cono rovesciato proposta da Bergson sta a simboleggiare che tanto più, in superficie, la nostra attenzione alla vita è ampia, tanto più i ricordi che vengono a formarsi sono profondi e si radicano all'interno della nostra coscienza. Cfr. H. Bergson [1896], trad. it. p. 129

che il dato percettivo sia sottoposto a un cambiamento strutturale e questa necessaria trasformazione si realizza proprio attraverso la *durata*, ovvero il tempo della coscienza.

Se la memoria è parzialmente conservazione del passato, questo *passato conservato* può essere reso presente solo grazie alla tensione del tempo della coscienza ed è proprio la coscienza, dunque, a illuminare, in ogni momento, quell'immediata parte di passato che, proteso sul futuro, lavora per realizzarlo e trasformare in ente ciò che è ancora niente.

Il tempo della coscienza è, allora, un tempo composito. Con questa consapevolezza giungiamo al crocevia tra tempo razionale e tempo irrazionale; un'intersezione indispensabile affinché i nostri flussi di coscienza diventino *azione* e l'azione diventi *esperienza vissuta*.

Meno che mai, però, si potrà mettere l'esperienza in conto alla coscienza. Anzi, la coscienza *emerge* nel processo dell'esperienza; non si ottiene aggiungendola dal di fuori, piuttosto si ottiene attraverso una sorta di ripiegamento dell'esperienza su se stessa che da origine a una sorta di percezione cosciente del mondo.

È attraverso questo percorso tematico, dunque, che la nostra tesi trova sostegno e ci permette di affermare che solo la consapevole integrazione della dimensione razionale del tempo con quella irrazionale è in grado di generare un flusso cosciente ricco di memoria, cioè di esperienza vissuta, in grado, in fine, di manifestarsi come piena identità psichica.

Coscienza e identità psichica alla confluenza tra Io e Sé

Nel percorso tematico articolato sin qui abbiamo cercato di esaminare come il tempo, nelle sue due dimensioni, sia un elemento costitutivo dell'esperienza umana e come quest'ultima contribuisca alla formazione della coscienza della persona e della sua identità psichica, formata da un conscio e da un inconscio. Non è, infatti, paradossale affermare che soltanto gli esseri coscienti, intesi come coloro che hanno sviluppato una coscienza del senso, possono possedere anche un inconscio.

Questo, allora, ci permette di affermare, ora con certezza, che le due forme temporali esistono solo per l'essere umano poiché dotato, appunto, di una dimensione conscia cui è propria la dimensione razionale del tempo e una dimensione inconscia cui è propria un flusso temporale irrazionale.

La sostanza di questo breve paragrafo conclusivo, però, vuole essere focalizzato su altre due considerazioni problematiche che riguardano sia la coscienza che l'inconscio e che sono, spesso, oggetto di discussione.

La prima considerazione che suscita polemiche è che esiste in ogni uomo una certezza della coscienza immediata ma questa certezza non è considerata un *sapere* vero e proprio di per se stesso; e l'altro assunto problematico: non si può comprendere l'inconscio a partire da ciò che si sa della coscienza.

Il primo assunto è nodale per tutte le discipline che fondano la certezza del proprio sapere su prove sperimentali ovvero per tutte le discipline di base scientifica. Medicina compresa.

In effetti, c'è una certezza inespugnabile della propria coscienza e della propria esistenza e, in parte, ce ne aveva già parlato Cartesio nei suoi *Principi*: “con la parola pensiero intendo tutto ciò che accade in noi con nostra consapevolezza e in quanto ve n'è coscienza”;¹⁴ tuttavia, questa certezza è nient'altro che un'esperienza individuale che ciascuno può vivere in sé senza, di fatto, poterla dimostrare concretamente in alcun modo.

La coscienza, allora, è tanto oscura quanto lo è l'inconscio e questo va a sostegno del secondo assunto che abbiamo appena esposto ovvero che non si può comprendere l'inconscio partendo da ciò che si sa sulla coscienza.

Bisogna allora concludere che su coscienza e inconscio non c'è più nulla da dire?

Quello che sappiamo con certezza, anche se non è dimostrabile, è che esiste almeno una realtà che cogliamo completamente dal nostro interno - per intuizione - ed è una realtà assolutamente autoreferenziale e sufficiente a se stessa. Si tratta della nostra stessa esistenza nel suo scorrere attraverso il tempo; il nostro io che dura.

Si tratta, se vogliamo, della percezione psichica del tempo della vita; sappiamo, tuttavia, che per cogliere il fluire del tempo psichico, il tempo irrazionale, è necessario che la nostra memoria nutra la nostra coscienza affinché la percezione del vissuto diventi esperienza; dunque, generi altra memoria.

Infatti, l'esistenza che percepiamo svolgersi nel flusso temporale non è solo la banale sensazione di qualcosa che si svolge, come un rotolo di pergamena su un tavolo; si tratta piuttosto della percezione di un “avvolgimento continuo”, come un filo sul proprio gomito, cosicché il nostro passato s'ingrandisce continuamente del presente che raccoglie sul suo cammino.

¹⁴ R. Descartes [1644], trad. it p. 59

Tuttavia, quest'immagine metaforica può essere fuorviante poiché lo svolgersi della nostra durata interiore e della nostra vita psichica somiglia sì, sotto certi aspetti, a un movimento unico che progredisce in modo omogeneo ma, sotto altri, è un insieme di varietà di qualità di istanti; è continuità di progresso e molteplicità di direzione. Non può essere rappresentata per immagini, può solo essere intuita nel proprio intimo.

Da quanto abbiamo detto sin qui si potrebbe già banalmente riassumere dicendo che la coscienza è la consapevolezza, più o meno chiara, che l'uomo ha dei propri stati mentali, delle proprie percezioni, delle proprie idee e dei propri sentimenti; insomma, è la consapevolezza che il soggetto ha di sé in quanto soggetto.

Tuttavia, abbiamo visto che esiste un livello d'interpretazione un po' più profondo e complesso poiché il termine coscienza, così come lo abbiamo analizzato in questo lavoro, ha lasciato emergere un altro significato ovvero la relazione intrinseca che l'uomo sviluppa tra la propria interiorità, la propria mente e la propria memoria.

Attraverso la coscienza, quindi, l'uomo non solo può percepirsi e conoscersi ma può anche giudicarsi, trasformarsi e manifestarsi all'alterità attraverso la sua opera.

La coscienza, dunque, informa l'uomo della propria identità che, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, si costruisce costantemente e, attimo dopo attimo, si arricchisce e si trasforma grazie all'esperienza che diventa memoria.

E in realtà la definizione d'identità, per come viene data in psicologia, presuppone l'unicità dell'io grazie al suo costante mutamento legato al tempo vissuto, proprio come Eugène Minkowski ci ha magistralmente insegnato.

Significative, a questo proposito, sono le parole usate da Lewis Carroll in *Alice nel paese delle meraviglie*:

“Chi sei tu”? Chiese il bruco.

“Io... ecco io ora come ora non so se lo so... cioè, so di sicuro chi ero questa mattina quando mi sono svegliata, ma poi credo di essere cambiata un sacco di volte”.

Questo ci dice che l'esperienza per diventare coscienza e, quindi, frammento d'identità psichica, non può semplicemente essere vissuta nella banalità del quotidiano, deve essere esperita

nell'intimo, deve essere assaporata e interiorizzata; solo così l'esperienza partecipa significativamente sia alla formazione dell'Io - la nostra identità psichica coscienziale - che alla formazione del Sé - la nostra identità psichica più estesa e complessa - la totalità di conscio e inconscio.

L'Io, dunque, inscritto nel Sé, è la struttura psichica che ci consente la percezione in prima persona della materia e ci dà la certezza di ciò che è esterno a noi; così, in rapporto a ciò, siamo in grado di distinguere in modo netto e chiaro ciò che, invece, è interno a noi e ci appartiene.

Questo ci basta per poter affermare che, percependo la nostra durata interiore, siamo anche in grado di affermare – e dimostrare di conseguenza – la nostra esistenza, senza necessità ulteriori di provare sperimentalmente il primo assunto sopra esposto, cioè che la percezione della coscienza non è un sapere vero di per sé.

Anzi, aggiungiamo noi, la coscienza è l'unico sapere vero e certo che ogni uomo ha di se stesso poiché è attraverso di essa – e solo attraverso di essa – che si può esperire l'immanenza della vita.

Questo ci riporta al secondo assunto esposto sopra. Se il conscio ci permette di percepire la materia, l'inconscio ci permette di percepirne l'essenza. Naturalmente, proprio come ci ha insegnato Bergson, non è mai corretto desumere qualcosa da qualcos'altro, dunque è un errore di fondo piuttosto grossolano cercare di desumere l'inconscio da ciò che sappiamo della coscienza.

Inoltre, come abbiamo proprio ora osservato, conscio e inconscio appartengono a due dimensioni psichiche identitarie differenti, hanno flussi temporali differenti e coesistono con pesi diversi in ciascun essere umano, caratterizzandone l'unicità e l'irripetibilità. In effetti, è proprio in questa unicità e irripetibilità, identitaria e coscienziale, che l'alterità diventa un tesoro incredibilmente prezioso che, sicuramente, custodisce elementi esperienziali che nessun altro può trasmetterci.

Dunque, secondo il nostro pensiero, conscio e inconscio devono essere, ovviamente, approfonditi e conosciuti – per quanto possibile – con strumenti e approcci nettamente differenti, con l'obiettivo finale di risvegliare in se stessi quell'archetipo tanto caro a Jung che rappresenta la totalità del Sé; l'archetipo del *vecchio saggio*.¹⁵

¹⁵ Cfr. C.G. Jung [2004]

Bibliografia

Bergson Henry Luis

Opere originali

[1889] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Œuvres*, édition du centenaire, PUF, Paris 1959

[1896] *Matière et mémoire*, *Œuvres*, édition du centenaire, PUF, Paris 1959

Traduzioni italiane

[2002] *Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. it. F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano.

[2011] *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, trad. it. A. Pessina, Laterza, Roma-Bari.

Blanke Olaf

[2012] *Multisensory brain mechanisms of bodily self-consciousness*, *Nature Reviews. Neuroscience*, 13(8), 556–571. doi:10.1038/nrn3292

Blanke O., Arzy S. & Landis T.

[2008] *Illusory reduplications of the human body and self*, *Handbook of Clinical Neurology*, 88, 429–458. doi:10.1016/S0072-9752(07)88022-5

Blanke O. & Metzinger T.

[2009] *Full-body illusions and minimal phenomenal selfhood*, *Trends in Cognitive Sciences*, 13(1), 7–13. doi:10.1016/j.tics.2008.10.003

Blanke O., Landis T., Spinelli L. & Seeck M.

[2004] *Out-of-body experience and autoscapy of neurological origin*, *Brain*, 127, 243-258. doi: 10.1093/brain/awh040

Descartes René

[1644] *Principia Philosophiae*, trad. It. Dentice di Accadia, *I principi della filosofia*, Laterza, Bari 1928

Jung Carl Gustav

[2004] *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, trad. di Elena Schanzer e Antonio Vitolo, Bollati Boringhieri, Torino.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.