

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE
E STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea Magistrale in
Scienze del Servizio Sociale



IL SÉ OLTRE L'OBLIO.
IDENTITÀ NARRATIVA, AUTOBIOGRAFIA E
RELAZIONE DI CURA

Relatore: Prof. GIOVANNI GRANDI

Laureanda: SOFIA PAVAN

Matricola N. 1084664

A.A. 2015/2016

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
-------------------	---

Parte prima. L'ermeneutica del Sé

CAPITOLO I

PAUL RICOEUR

1. La vita e le idee.....	15
2. “Cogito spezzato” e volontà.....	18
3. L'ermeneutica del Sé	20
3.1 Dal testo all'azione.....	24

CAPITOLO II

ALLE ORIGINI DEL RACCONTO

1. Il circolo mimetico	29
1.1 Mimesis 1: Prefigurazione.....	31
1.2 Mimesis 2: Configurazione	33
1.3 Mimesis 3: Rifigurazione	36
2. Racconto storico e racconto di finzione	39
3. Obiezioni al circolo mimetico.....	41

CAPITOLO III

L'IDENTITÀ NARRATIVA

1. Ipseità e medesimezza.....	46
2. La costruzione dell'intreccio narrativo.....	48
3. Il sé e l'altro tra etica e racconto	51
4. La narrazione identitaria tra sociale e interiore	53

CAPITOLO IV

VERITÀ NARRATIVA E VERITÀ STORICA: UN DIALOGO TRA SFERE DI REALTÀ

1. Psicoanalisi e identità narrativa	59
2. Verità narrativa e verità storica	61
3. Costruzione dell'identità tra storia e creatività	63

CAPITOLO V

UNA PROSPETTIVA EPISTEMOLOGICA

1. Triangolo epistemico: asserzione, credenza, referenza	67
2. Riflessioni operative.....	72

Parte seconda. L'ermeneutica dell'oblio

CAPITOLO I

LA FUNZIONE TERAPEUTICA DELL'AUTOBIOGRAFIA

1. Dalla memoria alla narrazione autobiografica	78
1.1 Il desiderio di raccontarsi	81

2. Molteplici sé.....	82
3. Le età dell'autobiografia	85
4. La cura nella solitudine	88
5. L'autobiografia contro l'oblio	91

CAPITOLO II

IDENTITÀ E DEMENZA

1. Le questioni aperte sulle demenze.....	96
2. Origine delle demenze e decadimento cognitivo	98
3. La perdita del sé.....	100
4. I caregiver: co-costruzione del sé e relazione con la persona demente.	103
5. Implicazioni etiche	108
6. Un riconoscimento possibile.....	110

CAPITOLO III

STRATEGIE OPERATIVE PER IL SUPPORTO DELL'IDENTITÀ NELLA DEMENZA

1. Il modello protesico <i>Gentlecare</i>	117
2. La felicità come fine, l'autonomia come mezzo	121
3 L'approccio conversazionale.....	123
4 L'approccio capacitante	129

CONCLUSIONE	135
-------------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	145
-------------------	-----

Sitografia.....	149
-----------------	-----

Introduzione

Questo lavoro prende in esame la posizione filosofica di Paul Ricoeur come base di partenza per l'analisi dell'identità narrativa dei soggetti in condizione di demenza. Il centro dell'analisi è la situazione in cui il soggetto, non più memore di sé, pone sia grandi interrogativi filosofici (“è la stessa persona di prima?”, “è ancora una persona?”), sia grandi domande pratiche e riflessive a chi lo assiste (“è possibile un Sé oltre l'oblio?”, “come riconoscerlo?”). Se da un lato queste domande riguardano, sotto il profilo della prassi, tanto la persona amata che assiste quanto il *caregiver* professionale, sotto il profilo della riflessività costituiscono una grande sfida identitaria per i parenti e le persone amate: la domanda diviene duplice, assumendo la forma: “ora che non ci sei più come ti conoscevo, e che non mi rispondi più, chi sei tu? E chi sono io?”. Il percorso si snoda a partire dall'ermeneutica del Sé, nell'incontro con i suoi limiti pratici e nella considerazione delle possibili risposte operative, per poi fare ritorno alla filosofia ricoeuriana, toccando le tematiche della morale e del riconoscimento.

La prima parte è costituita dall'analisi del pensiero ricoeuriano in merito a racconto e identità, e successivamente dall'ampliamento di questa tematica attraverso il contributo di altri autori.

Nel capitolo primo, dopo un'introduzione biografica in cui vengono presentati la vita, la formazione, la carriera e gli interessi del filosofo francese, a cui si riconosce il merito di aver gettato un ponte tra la filosofia (soprattutto nelle sue declinazioni fenomenologiche ed ermeneutiche) e le scienze sociali, si passa all'analisi della proposta di Ricoeur nella sua collocazione entro i confini del pensiero ermeneutico e all'esplicitazione dei presupposti teoretici di tale proposta. Ci concentreremo, pertanto, sull'ermeneutica del Sé, a partire dall'importanza della semantica come orizzonte interpretativo del senso della persona. Quella di Ricoeur viene definita *ermeneutica del sospetto*, poiché si svincola

dall'impostazione cartesiana di una conoscenza immediata del sé, per articolarsi in un percorso ("la via lunga") in cui il senso di ciascuno è in continuo divenire e si svela nell'interpretazione riflessiva della propria storia di vita. Così come le parole, le opere sono il simbolo della nostra volontà, dell'essere agenti attivi, e disegnano le ragioni del nostro essere e del nostro agire a cui facciamo ritorno in un secondo tempo richiamati dalla necessità di riordinare gli eventi e i fatti della nostra vita. Qui avverrà la lettura del senso che non poteva esserci nel momento medesimo dell'azione. Ricoeur sottolinea come il cammino ermeneutico avvenga nel mondo dei segni degli altri. Questo avviene perché il racconto di una storia prevede una relazione dialogica tra un narratore e un ascoltatore. Tali ruoli possono essere anche incarnati dalla medesima persona, ma si parla di "segni degli altri" poiché anche nel dialogo interiore, quando immaginiamo o ricordiamo qualcosa, il soggetto non è per forza lo stesso narratore, e qualora lo fosse, opera una distanziamento dal sé mediante l'immaginazione, che lo porta a vedere e a parlare di quella storia come se appartenesse ad un altro. Quando invece l'ascoltatore non è lo stesso soggetto che racconta, la distanziamento è già intrinseca nella relazione dialogica, e il soggetto si muove nel racconto dell'altro accogliendo la proposta di senso che gli giunge dal testo, ma orientandosi poi verso i suoi significati, muovendo il senso del racconto nella direzione del proprio sé (attuale o potenziale). Alla fine del capitolo verrà trattato il concetto epistemologico di *attestazione*, che rimanda all'idea di testimonianza intesa come compromesso tra la *doxa* (l'opinione) e l'evidenza assoluta di Cartesio. L'attestazione della propria esistenza è tutto ciò cui, secondo il filosofo, si può giungere, riaffermando in questo modo l'ermeneutica del sospetto sul *cogito*.

In seguito, nel secondo capitolo, si procede all'analisi della struttura del pensiero ricoeuriano in merito al suo snodo essenziale: la natura narrativa della nostra esperienza, e la natura narrativa dell'identità del sé in rapporto alle identità degli altri, per come espresse in due delle maggiori opere di Ricoeur, *Tempo e racconto* e *Sé come un altro*. Qui viene descritto il circolo della *Mimesis*, che definisce la dinamica con cui viene costruito l'intreccio, nella tripartizione e nel continuo rimando tra i suoi momenti, che sono: la *prefigurazione*, ovvero la precomprensione simbolicamente mediata di ciò che è oggetto della nostra conoscenza; la

configurazione, la costruzione dell'intrigo con cui diamo vita ai nostri mondi, possibile mediante la distanziamento riflessiva del narratore, e dalla finzione poetica; e la *rifigurazione*, come ritorno all'oggetto iniziale di conoscenza risignificato dalla metafora, riconducibile all'atto di lettura dell'intreccio. Tale intreccio (o intrigo) che si determina nel circolo mimetico dà luogo a una verità che è in continua costruzione, ed è mediata dall'interpretazione nella circolarità tra narratore e testo e tra testo e lettore.

Queste premesse portano all'identificazione, nel capitolo terzo, di un'idea di identità che dà risalto alla dimensione interiore della persona, dove, nella capacità di riformulare le esperienze della propria vita mediante il processo ermeneutico, si tesse la trama unitaria del sé, tra medesimezza e cambiamento: l'identità narrativa. Ciascuno possiede una molteplice natura, che Ricoeur definisce a livello macro in due dimensioni prevalenti: l'identità *idem*, che riguarda il carattere, le caratteristiche che restano immutate nel corso di una vita e ci rendono riconoscibili agli altri, e l'identità *ipse*, che si fonda proprio sulla nostra capacità di muoverci nel nostro tempo interiore e di rimodellarci in nuovi sé. La persona è attore attivo e passivo della propria esistenza, ma può decidere in che direzione orientarsi, nella sua ipseità, per mezzo del mantenimento della parola data. La promessa identifica l'uomo nella sua volontà, nel suo essere agente al di là del tempo e al di là dei limiti del suo carattere. A questo punto giungiamo alla spiegazione della costruzione dell'intreccio, nella forma del romanzo. L'intreccio si presenta come sintesi dell'eterogeneo, unità intellegibile degli elementi dell'intrigo (l'incontro tra personaggi, peripezie, scelte, cause e conseguenze in cui il protagonista agisce e patisce), e può darsi nei modi del racconto storico e di finzione.

Nei due capitoli successivi, il pensiero ricoeuriano viene ulteriormente analizzato attraverso altri contributi, inerenti alle dimensioni psicoanalitiche che trattano di verità storica e di verità narrativa, e alle categorie epistemologiche di Asserzione, Credenza, Referenza. Nel capitolo quarto ritroviamo la riflessione dello psicoanalista Donald Spence, con cui comprendiamo meglio la natura del racconto storico e di finzione, mediante la lettura dei concetti di verità narrativa e verità storica. In questo contesto comprendiamo come l'importanza ai fini della

costruzione dell'identità narrativa non stia tanto nella corrispondenza tra le proposizioni degli uomini e la realtà dei fatti, ma dal valore metaforico del linguaggio, che conferisce alla parola nuovo senso, e che apre l'uomo a nuovi mondi di significazioni.

Nel capitolo quinto, infine, potremo comprendere la collocazione dell'identità storica e di quella narrativa anche in ambito epistemologico: il triangolo epistemologico Asserzione-Credenza-Referenza ci consente di conoscere meglio e di attribuire importanza sia alla verità narrativa, sia al problema della referenza nel lavoro dell'assistente sociale.

Nella seconda parte del lavoro si procede nell'applicare lo schema teorico delineato nella dimensione operativa, declinandolo man mano sempre più verso gli aspetti di intervento. Il discorso si articola a partire dalle considerazioni relative dell'autobiografia in età avanzata (capitolo primo), passando attraverso una breve presentazione della natura delle varie forme di demenza e del loro impatto sui *caregiver* (capitolo secondo) per giungere, infine, alle strategie di supporto all'identità per la persona immemore di sé (capitolo terzo). Inoltrandosi in questa seconda parte emergeranno alcuni i limiti dell'ermeneutica ricoeuriana e le relative problematiche di ordine etico e pratico.

Nel capitolo primo si prende in esame il pensiero di Duccio Demetrio, che, in linea con prospettiva filosofica ricoeuriana, propone l'autobiografia come forma di narrazione e di costruzione del sé. In essa Demetrio scorge un carattere curativo, dato dalla possibilità di riconciliarsi con la propria storia di vita e in essa con le persone che ne hanno fatto parte. Ciò è significativo sia nel momento in cui si è eredi di un passato difficile e doloroso, sia quando si vive in una situazione di serenità e si vuole mantenere vivo l'esercizio alla riflessività che è sinonimo di crescita e di scoperta dei propri molteplici sé. Il raccontarsi si pone come un'urgenza interiore nella persona, e ne segna il passaggio alla maturità, all'essere capace di compiere scelte significative nella propria vita. Nelle diverse età della vita tale necessità assume sfumature diverse. Nell'anziano vedremo che l'autobiografia rappresenta un'arma contro l'oblio, distruttore di significati e di

identità, e la risposta al desiderio di riprendersi per lasciare una traccia di sé agli altri.

Il secondo capitolo nasce proprio dalla problematica relativa al rapporto tra memoria e identità. Quando l'oblio si cronicizza, l'identità della persona è messa a dura prova: è il caso del deterioramento cognitivo e della relativa perdita delle capacità mnestiche che inizia con l'insorgere della demenza. Nel capitolo sono presentate le forme di demenza più comuni e le implicazioni sulla persona e sui familiari. Successivamente verranno sollevate alcune questioni etiche relative all'identità e al concetto di "persona", che alcune correnti di pensiero tendono a racchiudere nelle capacità di razionalità e di autoscienza. Emergono due soggetti coinvolti nel mantenimento di un'identità del sé: la persona demente e il *caregiver*, nella cui relazione può continuare ad avverarsi l'identità dell'anziano.

Il terzo capitolo esamina tre modalità di cura delle persone con demenza: il modello *Gentlecare*, l'approccio conversazionale e l'approccio capacitante. Vedremo come tutte e tre sono intrinsecamente correlate tra loro: la prima crea il migliore contesto possibile per la realizzazione dell'approccio capacitante, che a sua volta si fonda sul Conversazionalismo. La realizzazione della felicità possibile della persona nel suo ambiente di relazioni, mediante la messa in pratica degli approcci conversazionali e capacitanti, permette al *caregiver* di scorgerne il sé, oltre l'oblio dato dalla malattia, e di instaurare un'alleanza con la stessa che parta dal rispetto della sua persona e il riconoscimento e la valorizzazione delle sue capacità.

Parte prima
L'ermeneutica del Sé

Capitolo I

Paul Ricoeur

1. La vita e le idee

Ciò che più distinse Ricoeur dagli altri filosofi del Novecento fu la sua vocazione al dialogo e al confronto intellettuale, che non permise di inquadrarlo in una specifica corrente filosofica. Egli si muoveva dietro all'indagine sui problemi con un andamento che allo stesso tempo era lento e dinamico, come la sua natura: pratica e riflessiva, in continua evoluzione. La sua voce era sempre accompagnata da quella di altri autori, ed era rivolta all'uomo e alla società. In Ricoeur la centralità dell'analisi non è mai stata inombata da eccessi d'ego o di convinzione, ma sempre esaltata e celebrata nell'interazione con gli altri. Nelle prime pagine del suo *La natura e la regola* (1999), si definisce con semplicità e chiarezza. Scrive:

«Ritengo di appartenere a una delle correnti della filosofia europea che si lascia essa stessa caratterizzare da una certa diversità di etichette: filosofia riflessiva, filosofia fenomenologica, filosofia ermeneutica. Riguardo al primo termine – riflessiva –, l'accento è posto sul movimento attraverso il quale la mente umana tenta di recuperare la propria capacità di agire, di pensare, di sentire, capacità in qualche modo nascosta, perduta, nei saperi, nelle pratiche, nei sentimenti che l'esteriorizzano rispetto a se stessa. Jean Nabert è il maestro emblematico di questo primo ramo della corrente comune. Il secondo termine – fenomenologica – designa l'ambizione di andare alle 'cose stesse', cioè alla manifestazione di ciò che si mostra all'esperienza, priva di tutte le costruzioni ereditate dalla storia culturale, filosofica, teologica; quest'intento, diversamente dalla corrente riflessiva, porta a mettere l'accento sulla dimensione intenzionale della vita teorica, pratica, estetica, ecc. e a definire ogni tipo di coscienza come 'coscienza di...!'. Husserl rimane l'eroe eponimo di questa corrente di pensiero. Riguardo al terzo termine – ermeneutica – ereditato dal metodo interpretativo applicato in un primo tempo ai testi religiosi (esegesi), ai testi letterari classici (filologia) e ai testi giuridici (diritto), l'accento è posto sulla pluralità delle inter-

pretazioni legate a ciò che si può chiamare la lettura dell'esperienza umana. Sotto questa terza forma la filosofia mette in questione la pretesa di ogni altra filosofia di essere priva di presupposti. I maestri di questa terza tendenza si chiamano Dilthey, Heidegger, Gadamer»¹.

Credo che leggendo la storia di questo autore sarà più semplice comprendere il motivo per cui ho deciso di cercare nel suo pensiero le chiavi di lettura da utilizzare in questa trattazione.

Paul Ricoeur, che insieme a Hans Georg Gadamer è considerato uno dei più grandi maestri dell'ermeneutica filosofica del Novecento, nacque a Valence il 27 febbraio 1913, e morì a Châtenay-Malabry il 20 maggio 2005. Visse in un secolo di continui sconvolgimenti, che gli diede l'amara possibilità di guardare da molto vicino la crisi dell'uomo. Le atrocità delle guerre mondiali, del colonialismo e della guerra fredda condussero gli uomini a una necessaria riflessione sulla propria identità, nella speranza di darle un senso nuovo e una nuova prospettiva. Tale riflessione, però, sembrò non dare particolare rilevanza ad un elemento determinante per la natura umana: il bisogno delle persone di vivere con e per l'altro. «Non si può essere politici, non si può essere cittadini se prima non si ha consapevolezza di essere umani»². Questo pensiero rappresenta una delle premesse fondamentali del filosofo francese, che, attraverso i suoi studi, desiderò risollevere il valore del rispetto dell'altro e della relazione tra le persone. Più che un intento filosofico questa fu una vera e propria urgenza interiore per il giovane Ricoeur, che in tenera età visse la scomparsa di entrambi i genitori: la madre morì pochi mesi dopo la sua nascita, mentre il padre fu ucciso allo scoppio della Prima guerra mondiale. Crebbe coi nonni paterni e, nonostante le molte difficoltà, dimostrò grande interesse e dedizione per lo studio: frequentò prima all'Università di Rennes, poi alla Sorbona, dove passò l'*agrégation*. Nel 1939, durante la Seconda guerra mondiale, Ricoeur venne fatto prigioniero in Germania, a Pomerania; in

¹ J. P. Changeux, P. Ricoeur, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser* (1998); tr. it: *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1998, pp. 2-3.

² D. Fortini, *Paul Ricoeur: violenza, giustizia e amore. La crisi dell'uomo del XX secolo*, in "InStoria", LXXX, n. 49, gennaio 2012.

quegli anni si interessò allo studio della filosofia tedesca, con particolare interesse per quella di Husserl. Nei primi anni dell'attività filosofica si dedicò unque all'esistenzialismo e alla fenomenologia; più avanti il suo interesse si orientò verso la filosofia ermeneutica, con particolare riferimento alla poetica, al mito e al linguaggio della religione. Il filo rosso che lega tutte le sue trattazioni filosofiche è la persona. Pertanto possiamo parlare di un'antropologia ermeneutica, che si sviluppò intorno alle questioni relative al discorso e all'azione, al soggetto *capable*, alla temporalità, all'identità e alla narrazione, alla memoria personale e quella collettiva, all'etica e alla politica. L'indagine interiore divenne un *habitus* nella ricerca filosofica di Ricoeur, il quale volle trovare nelle contraddizioni dell'animo umano le origini della violenza, generatrice della sofferenza dell'uomo.

Insegnò inizialmente presso un istituto superiore, poi ottenne la cattedra di Filosofia morale all'Università di Strasburgo e successivamente quella di Storia della filosofia presso La Sorbona. Fu discepolo di Gabriel Marcel e amico di Emmanuel Mounier, grazie a cui si accostò al movimento personalista e collaborò con la rivista *Esprit*. Negli anni Sessanta insegnò presso l'Università di Nanterre (di cui fu anche rettore) e presso la Divinity School dell'Università di Chicago, dove ritornerà ad insegnare nel 1980 dopo un'esperienza presso l'Università di Lovanio.

Fin da ragazzo fu consapevole dell'importanza della società, dell'etica e della politica: sullo sfondo della ricerca del Sé sviluppò le riflessioni sulla giustizia, il governo, le istituzioni, la società e la reciprocità. Egli riteneva che la strada che conduce a noi stessi sia mediata dagli altri: essi ci rammentano che siamo un "Sé" proprio perché in relazione con l'altro, di cui non possiamo fare a meno. Da queste relazioni imprescindibili prende forma e sostanza la società, che va guidata e coordinata col fine di garantire a ciascuno ciò che gli spetta in quanto cittadino: una giustizia distributiva e non egualitaria, che si ponga l'obiettivo di sviluppare ed ottimizzare le differenze che rendono ogni persona capace nel proprio ambito. Questa responsabilità appartiene alle istituzioni, che devono sempre considerare le persone come fine in sé, mai come mezzo.

In ogni passo dei suoi scritti, è possibile percepire la tensione del filosofo verso la comprensione del senso etico della vita umana. Il discorso di Ricoeur porta a intendere che questo fine possa essere racchiuso nella bontà e nella dignità, oltre che nella riflessione costante sulla propria storia e le proprie azioni. Un discorso senza fine, quello del filosofo, che desidera rimanere incompiuto, aperto ad altre riflessioni e ad altri interlocutori. Il dono e il perdono, rappresentano nella filosofia ricoeuriana gli elementi necessari per una vita buona, e fondativi di una reciprocità che faccia da guida per la giustizia. Ricoeur afferma che, forse, la voce della propria coscienza proviene proprio dall'altro, dalla persona che gli sta dinanzi. Senza il confronto con l'alterità l'uomo resta disorientato in un terreno deserto in cui viene meno il significato di giustizia, amore, libertà. Un luogo dove resta solo l'*ego*, mentre l'uomo perisce.

2. “*Cogito spezzato*” e volontà

Ricoeur applica alla sua indagine filosofica ciò che, nella stessa, “predica”: una mediazione continua tra elementi (concetti, come verità e metodo o comprensione e spiegazione, e correnti filosofiche) che sarebbero stati presi in considerazione solo in termini di dicotomie o antitesi. Ne emerge una filosofia generativa, che non divide, ma unisce, dando vita a significati nuovi. Ermeneutica, fenomenologia e teoria del testo sono al servizio dell'indagine sulla persona, soggetto attivo e passivo della propria vita, che cresce nella riflessione e discussione delle proprie esperienze. Al centro della sua riflessione filosofica sta dunque l'uomo, che si interroga su se stesso, e muovendo il suo pensiero verso se stesso si coglie nel momento della risposta. È una conoscenza di sé in divenire, che si colloca nell'ambito della filosofia riflessiva che trae origini da Cartesio ma che si distanzia dalla logica del *cogito ergo sum*. Tale filosofia, secondo Ricoeur, riguarda «la possibilità della *comprensione di sé* come il soggetto delle operazioni di conoscenza, di volizione, di apprezzamento, e così via. «La riflessione è questo atto di

ritorno su di sé mediante il quale un soggetto ritrova nella chiarezza intellettuale e nella responsabilità morale il principio unificatore delle operazioni tra le quali si disperde e si dimentica come soggetto»³. Il soggetto, dunque, non si coglie e si verifica immediatamente nel suo pensiero: la conoscenza di sé non conosce immediatezza. Tale soggetto, però, non va nemmeno inteso come quello annichilito di Nietzsche.

Tra soggetto esaltato e soggetto umiliato, ciò che deve rimanere, per Ricoeur, è il soggetto, inteso come «luogo *àtopos* della riflessione, ad onta o grazie alla contraddittorietà dei termini»⁴. Se l'immediatezza è considerata da Ricoeur «il paradiso perduto della fenomenologia»⁵, la sua filosofia si adagia sull'uomo, entra nel suo tempo e cerca di coglierne il senso attraverso l'interpretazione delle sue azioni⁶. Quello rivisitato da Ricoeur è un «*Cogito* spezzato», dove il Sé si coglie nella relazione con gli altri e vive in un dis-corso⁷ che esiste già da prima della sua nascita e procederà anche dopo alla sua morte⁸. L'uomo sta nel mondo e appartiene ad una categoria dell'Essere più grande, che comprende tutti gli uomini, e in cui può realizzarsi il proprio riconoscimento in relazione all'alterità. Nell'Altro posso vedere al contempo me stesso e il mondo altro da me: esso rappresenta lo strumento conoscitivo privilegiato dell'uomo, nonché la mediazione necessaria alla sua riflessione per vivere una vita degna di essere vissuta.

La fenomenologia ricoeuriana si fonda sul volontario e sull'involontario: tali strutture vengono considerate nel loro continuo rapportarsi nella vita umana, che è caratterizzata dalla contraddittoria dialettica tra attività e passività, finito e infinito. Tali elementi non sono in antitesi, come nella dualistica rappresentazione

³ Ricoeur, *Du texte à l'action* (1986); tr. it.: *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 25.

⁴ D. Iannotta, *Alterità nel cuore dello stesso*, introduzione a Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 13.

⁵ Ricoeur, *Dal testo all'azione*, p. 26.

⁶ Dove per "azione" si intende l'agire della persona in termini sia di atti discorsivi che pratici.

⁷ Il termine "dis-corso" qui vuole rimandare sia al discorrere della vita nelle diverse generazioni, sia al racconto che si tramanda e si genera tra di esse.

⁸ Dice Ricoeur: «Il soggetto che si interpreta interpretando i segni non è più il *Cogito*: è un esistente, che scopre mediante l'esegesi della sua vita, che è posto nell'essere prima ancora di porsi e possedersi» in Iannotta, *Alterità nel cuore dello stesso*, p. 13.

del corpo e dell'anima cartesiana, ma anzi suggeriscono una soggettività di base, comune a tutti, dove l'unità dell'uomo sta proprio nella sua ricerca della stessa nell'alternarsi di agire e patire, scoprendosi infine come mistero di se stesso. La ricerca fenomenologica sfoglia le pagine del volontario e dell'involontario, ovvero delle possibilità fondamentali dell'uomo, in una lettura infinita in cui grazie all'ermeneutica si intraprende un percorso archeologico verso l'inconscio. Questo lento movimento ci avvicina alla coscienza di sé (e prima ancora alla coscienza di qualcosa), intesa come costruzione di senso, ed è dato dall'intenzionalità. Il Cogito diventa qui il luogo della complessità umana, in cui partecipano finitudine e infinito, che mettono l'uomo in «cammino tra il già e il non ancora, fra l'atto e la potenza, che modulano il suo esser-così in un mondo già dato, già detto, già agito prima di lui perché egli possa dare, dire, agire a sua volta»⁹.

Dalla riflessione sull'inafferrabilità di un senso originario si determina la necessità di una ricerca del sé nei luoghi dove lo stesso si realizza storicamente. Da qui si genera la "via lunga" di Ricoeur, dove il riconoscimento della storicità dell'esperienza porta l'uomo a comprendersi nel suo contesto, tra il suo essere già e il suo potenzialmente infinito divenire, mediante l'attraversamento dei suoi segni.

3. L'ermeneutica del Sé

Ricoeur diede un importante contributo in numerosi ambiti filosofici (logica, morale, metafisica...) ma quelli che più ci interessano per i fini di questa trattazione, sono proprio quelle correnti in cui lui stesso si è riconosciuto maggiormente: la filosofia riflessiva, la filosofia fenomenologica e la filosofia ermeneutica. Nell'ermeneutica ricoeuriana è coniugata anche la filosofia riflessiva e quella fenomenologica. Si parla infatti di un tentativo di innesto da parte del filosofo fran-

⁹ Iannotta, *Alterità nel cuore dello stesso*, p. 18.

cese dell'ermeneutica alla fenomenologia, tentativo precedentemente compiuto da Heidegger, nella critica a Husserl. Della fenomenologia egli conserva l'apertura all'universo di senso, che l'ermeneutica gli permetterà di realizzare. L'idea di fondo è che non sia possibile accedere a una conoscenza pura del mondo, così come non si può giungere a una conoscenza originaria dell'io, poiché esso è sempre dato in una realtà che mi precede, quindi già oggettivata, con cui necessariamente mi rapporto nella conoscenza di me. In questo senso, come vedremo, acquisire coscienza di se stessi è già acquisire coscienza dell'altro. Dunque si passa dall'idea husserliana di intuizione a quella di conoscenza, per cui ciò che conosco è mediato dalla lettura storico temporale, e il suo senso è determinato proprio da tale interpretazione. Si affaccia l'esigenza di un'ermeneutica (interpretazione dei testi), che permetta di comprendere un senso che non può essere colto dall'intuizione.

Dicevamo che Ricoeur riprende il lavoro di Heidegger e lo articolerà servendosi del contributo delle scienze del linguaggio, per realizzare un'ermeneutica ontologica che declini il senso a un livello di significato. Mentre Heidegger percorse quella che Ricoeur definì la "via corta" dell'interpretazione, che «si colloca immediatamente sul piano di un'ontologia dell'essere finito, per ritrovarvi il comprendere non più come un modo di conoscenza, ma come modo d'essere»¹⁰, il filosofo francese si impegnò a percorrere la "via lunga": un'interpretazione che si focalizza sull'analisi del linguaggio e percorre le vie della riflessione e della semantica. Posto come soggetto dell'indagine il senso dell'essere, in accordo con Heidegger, secondo Ricoeur occorre cercare gli strumenti interpretativi nello stesso piano in cui si attua la comprensione, cioè nel linguaggio¹¹. Il linguaggio può

¹⁰ Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p 20, cit. in G. Fornero, S. Tassinari, *Le filosofie del Novecento II*, Mondadori, Milano 2002, p. 1042.

¹¹ Daniela Ianotta, nel saggio introduttivo all'opera *Sé come un altro*, scrive: «Dobbiamo, comunque, sottolineare che questa via del linguaggio, questo riconoscimento della dicibilità dell'esperienza [...] non significa per Ricoeur assolutizzazione del linguaggio né dichiarazione di un suo primato nell'ambito dell'ermeneutica. Il linguaggio rimanda a un livello pre-linguistico dell'esperienza, la cui struttura costituisce "il principale presupposto fenomenologico dell'ermeneutica". Torna il primato dell'intenzionalità come "movimento della coscienza verso il

definirsi tale quando rimanda a qualcosa; tale rimando crea a sua volta un «intervallo tra esperienza e linguaggio in cui si attesta il mondo, quel mondo stesso che sottende al testo e che tanta parte ha nell'ermeneutica ricoeuriana»¹². La messa tra parentesi di una ricerca naturalista porta Ricoeur ad utilizzare un'epistemologia dell'interpretazione, e di muovere, in prospettiva fenomenologica, la coscienza in direzione del senso.

Abbiamo già parlato dello spirito filosofico di Ricoeur, sempre volto al superamento delle dicotomie (per lo più sterili nell'ambito della realizzazione della conoscenza); prenderemo ora in considerazione il rapporto dialogico tra comprensione e spiegazione (che rimanda al dibattito filosofico su verità e metodo), con cui il filosofo dà vita all'arco ermeneutico. Considerata l'impossibilità dell'uomo di giungere a una conoscenza originale di sé, egli deve necessariamente giungere alla consapevolezza di essere posto in un contesto predeterminato, in cui la comprensione di sé è determinata dal modo in cui si articolano le domande e le risposte. Nella sua "via lunga" il passaggio attraverso il metodo, l'epistemologia e il confronto con le discipline dell'interpretazione, è necessario per dimostrare la complementarità di spiegazione e comprensione, o meglio dell'atto di spiegare e di quello di comprendere. Ciò che guida il filosofo nella ricomposizione dell'obiettivo dell'ermeneutica è l'idea che spiegare di più aiuti a comprendere meglio. Nella dialettica spiegare/comprendere si attua l'interpretazione, attraverso cui è possibile giungere al senso del testo. La spiegazione rappresenta la parte metodica di tale dialettica, e la mediazione necessaria per la comprensione, che, invece, rappresenta «il polo non metodico, dialetticamente opposto al polo della spiegazione in ogni scienza interpretativa, e [...] l'indizio [...] veritativo della relazione ontologica di appartenenza del nostro essere agli esseri e all'Essere»¹³.

senso", al cui interno si può "inquadrare la significazione logica" che è "contemporanea delle 'espressioni' logiche del nostro linguaggio"» p. 25.

¹² *Ivi*.

¹³ Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (1990); tr. It. : *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 174-175.

Ricoeur sa che ogni coscienza è sempre anche una falsa coscienza e, dai maestri del sospetto, Nietzsche, Marx e Freud, prenderà spunto per dar vita a una "ermeneutica del sospetto" basata sull'interpretazione. Ancora, un'ermeneutica di valore esistenziale poiché il comprendere viene inteso come «orizzonte del già là al cui interno ci interroghiamo sull'io, sul mondo». In questo modo sarà possibile mettere in dialogo spiegare e comprendere in una circolarità virtuosa, e non viziosa, dove i due termini sono complementari, e non opposti, che si attua nell'interpretazione dei testi.

Il testo rappresenta lo strumento privilegiato per la fissazione di un dialogo che può realizzarsi a distanza. Tale distanza si realizza nella scrittura e conferisce al testo autonomia e possibilità di essere ripreso e reinterpretato nel momento della lettura. Al lettore giunge una testimonianza e una proposta di senso, in cui ha la possibilità di com-prendersi come essere-nel-mondo¹⁴ e in rapporto alla realtà creata dal testo. Parliamo di distanza perché nel testo si incarna il discorso, che scioglie il suo legame di dipendenza dallo scrittore, per darsi al lettore, alla sua interpretazione e alla sua soggettività. Il testo si pone, dunque, come intervallo tra scrittura e lettura: scrittore e lettore non entrano in relazione tra loro. Mentre l'intento dello scrittore è quello di mettere nero su bianco i suoi significati, il lettore permette al testo di compiersi nella sua autonomia semantica e si orienta nell'interpretazione dello scritto attraverso la dinamica della spiegazione/comprendimento. Nell'esplorare il mondo del testo il lettore si muove alla ricerca dei suoi personali significati. Questo dialogo (non con lo scrittore, dunque, ma con il testo stesso) permette a chi legge di incamminarsi nella direzione in cui lo guida il testo, per giungere alla conoscenza di sé.

La potenza della scrittura è anche nella sua permanenza nel tempo (oltre che nell'accessibilità a chiunque sappia leggere), per questo il testo rappresenta «un archivio a disposizione della memoria individuale e collettiva»¹⁵ in cui ci comprendiamo come parte del «movimento dialettico della distanziamento e della

¹⁴ Ricoeur, *Dal testo all'azione*, p. 110.

¹⁵ *Ivi*, p. 135.

appropriazione»¹⁶. Nel testo solo l'interpretazione è al servizio del lettore: esso propone una direzione lungo la quale poi il lettore si muove liberamente. Ritorna il principio di volontario e involontario, in cui l'essere nel testo è metafora di essere-nel-mondo, e dove esercitiamo la nostra possibilità di agire e patire. Possiamo perciò dire che, rispetto alla porzione di mondo che l'opera letteraria mi pone di fronte, io scelgo come muovermi e svilupparmi: mediante la distanza mi approprio del senso di me. La distanziamento mi offre la possibilità di essere critico e di comprendermi nel mondo, mentre l'appropriazione mi consente di entrare nel mio universo simbolico e seguire gli stimoli che il testo mi offre. «Il testo diviene così il medium attraverso cui noi comprendiamo noi stessi in quanto esso vive attraverso l'entrata in scena della soggettività del lettore»¹⁷.

Così come il linguaggio trascende il tempo e lo spazio e ci permette di raggiungere luoghi e tempi a noi lontani, la letteratura, mediante i suoi elementi costitutivi della finzione e della poesia, ci distacca dalla realtà quotidiana e ci permette di conoscere il nostro modo di essere nel mondo. Attraverso questi elementi il testo permette al lettore non solo di potersi ritrovare nel mondo ma gli offre una "possibilità" nuova di essere-nel-mondo: un poter essere diversamente da come si è nella realtà quotidiana, un sé altro dall'io. Tale operazione prenderà il nome di "variazione immaginativa".

3.1 Dal testo all'azione

Abbiamo visto che il fine della lettura è quello di prestare attenzione al testo, mettendosi in contatto con esso attraverso un dialogo a distanza. Il messaggio della scrittura viene perciò riattualizzato dal lettore che si incammina verso «l'oriente del testo»¹⁸. La letteratura, dunque, rappresenta una proposta di senso,

¹⁶ *Ivi.*

¹⁷ Fornero, Tassinari, *Le filosofie del Novecento II*, p. 1047

¹⁸ Ricoeur, *Dal testo all'azione*, p. 151.

proposta veicolata dalla variazione immaginativa e che si realizza solo nell'incontro tra testo e lettore. L'opera letteraria amplifica la nostra realtà, ci trasporta in un mondo metaforico in cui ci scorgiamo nelle nostre possibilità di essere e in cui ritroviamo il nostro quotidiano dandogli nuova forma e senso. Nella rilettura della nostra storia, mediante l'immaginazione creatrice, è possibile riprendere quei momenti che nel tempo fisico sarebbero altrimenti andati perduti, riordinarli e dare loro senso. Ricoeur definisce questo momento "sintesi dell'eterogeneo", il quale ci permette di capire la forte relazione che il filosofo riconosce tra temporalità e narrazione. Il racconto riprende le fila del vissuto nel tentativo di realizzare un intreccio il cui disegno sia coerente, e che leghi insieme passato, presente e futuro. La trama è in continuo divenire e la sua continuità dipende dalla volontà del soggetto di mettersi alla ricerca del senso. Nell'opera d'intreccio (e talvolta di disfacimento) di questa tela, ovvero nella lettura e reinterpretazione del proprio vissuto, il soggetto plasma la sua identità personale e lo fa all'interno del suo contesto culturale e del suo tempo.

Il percorso ermeneutico di Ricoeur si sposta dal testo alla domanda sull'interpretabilità dei luoghi concreti che, nel testo, sono descritti. Egli vuole riattualizzare il modello del testo nell'ambito dell'azione. Secondo il filosofo il valore espresso dal modello del testo (della sua scrittura, lettura ed interpretazione) presenta un significato paradigmatico che è possibile estendere all'azione umana e sociale. Il testo nasce come replica della realtà, come *Mimesis* delle azioni umane, per cui possiamo figurarci le stesse azioni come momento di scrittura di un testo, da leggere e interpretare. Attraverso tale lettura avviene la costruzione di sé. Per quanto riguarda il contenuto di senso di un atto linguistico, Ricoeur ci ricorda che esso si dà nell'incontro tra il contenuto proposizionale (ciò che viene detto), che rende un'azione atto locutorio (cioè che dice qualcosa), e l'atto illocutorio (ciò che si intende dicendo qualcosa). Nella coerenza tra dire e fare emerge la significazione dell'azione, che si fissa come sintesi dell'evento. Da un punto di vista sociale, però, così come il testo si distacca dal suo autore rendendosi autonomo, anche l'agire umano si comporta allo stesso modo: esso può essere letto in un modo del tutto indipendente rispetto alle intenzioni dell'agente. L'azione, una volta "messa al mondo" entra in dialogo con chi la osserva, la legge, la interpreta e le dà signi-

ficati nuovi. In questo fatto troviamo la dimensione sociale dell'azione, che si inserisce in un disegno più grande di azioni in cui ciascuna è interconnessa ad altre. L'azione si fissa nella memoria delle persone, così come fa il testo nella scrittura, e mediante la memoria l'agire trascende il tempo e lo spazio e genera significazioni nuove attraverso il processo di riattualizzazione, riflessione e discussione. La memoria diventa archivio di senso, che da individuale può diventare collettivo, e, ancora, storico. Un bagaglio sociale da scoprire e in cui riscoprirsi. Grazie alla memoria l'azione può essere letta come «un'opera aperta – scrive Ricoeur – «la cui significazione rimane in sospeso»¹⁹, come un luogo del possibile, che può essere visitato da chiunque in qualunque luogo o momento.

Così come il testo è in attesa di essere rivelato nei suoi significati e alla generazione di referenze nuove, anche all'agire spetta la stessa sorte. Nel momento dell'azione l'io si vede: dall'idea, dal discorso di sé, giunge al desiderio e infine alla possibilità di realizzarsi. Nella prassi si rivela «l'impegno ontologico – della persona, dove – l'appartenenza al contesto è iniziativa responsabile, cioè risposta agli appelli e alle aperture dettate dal contesto stesso»²⁰. Nell'azione il sé si fonde con l'altro da sé e può essere letta nella dimensione individuale dell'intenzione e in quella sociale della motivazione, per cui ciò che si desidera viene espresso nelle modalità dettate dalle norme sociali, che rappresentano il contesto di mediazione simbolica. Quello eseguito dall'azione è un movimento mai concluso, di soggetto in soggetto, da agente a interprete, in un gioco di prassi, influenze e ricontestualizzazioni, in cui il sé si ritrova in mezzo agli altri.

Dall'ermeneutica del testo all'ermeneutica dell'azione, dove davanti al testo della propria vita l'io si riconquista come Sé. Il legame mimetico tra narrare e agire si sviluppa intorno all'uomo, alle sue esperienze, al suo agire e patire. È un'ermeneutica permeata da uno spirito etico, che vede gli uomini in circolo, la cui tensione verso il senso è generatrice di vita e possibilità. Secondo Ricoeur la finitudine umana è un elemento indispensabile per mantenere viva questa tensio-

¹⁹ D. Iannotta, *Alterità nel cuore dello stesso*, p. 38.

²⁰ *Ivi*, p. 40.

ne, perché nell'altro trovo un complemento di me, uno scambio, ed è possibile il circolo ermeneutico tra spiegare e comprendere. Una ricerca ontologica, la sua, che analizza il dialogo e la continuità tra gli uomini, in cui, vedremo in seguito, sé e altro si fondono in unico, continuo divenire.

Ricapitolando brevemente gli ultimi paragrafi, Ricoeur giunge ad un'idea di identità come risultato di un lungo cammino ermeneutico nel mondo dei "segni" degli altri²¹. La persona appartiene a questo mondo, all'Essere, prima ancora di nascere e fa propria questa consapevolezza nell'arco della sua esistenza, nella coesistenza con gli altri. Il percorso di identificazione di sé si realizza per il soggetto proprio nel prendere coscienza di ciò: che nei segni degli altri si può scorgere un unico e totalizzante "sforzo e desiderio" di esistere²², che costituisce il fondamento della natura umana. Ricoeur, in opposizione all'inafferrabile *Cogito* cartesiano, oppone il mondo storico della vita in cui l'uomo si realizza attraverso le proprie espressioni (si parla, qui, di "*Cogito* integrale"²³).

Alla base dell'ermeneutica del sé vi è l'idea che ogni storia può essere codificata come testo, e in quanto testo essa rimane aperta alle svariate interpretazioni. Anche l'azione, che è parte dei segni con cui si esprime l'uomo, può essere considerato sotto forma di testo, in cui il soggetto trova la sua identificazione nell'interpretazione cui giunge attraverso la lettura. Nel mondo in cui è stato dato l'uomo solo attraverso il circolo ermeneutico della spiegazione e comprensione può giungere alla conoscenza. Da questa riflessione Ricoeur dà vita ad un nuovo concetto epistemologico: l'attestazione. Essa rimanda alla testimonianza e si colloca in posizione mediana tra la *doxa* (l'opinione) e l'evidenza assoluta di Cartesio. Alla base di questa nuova categoria sta l'idea, che abbiamo già visto precedentemente, che l'io non può cogliersi originariamente, per cui il livello di affidabilità massima cui può aspirare è la sua medesima testimonianza di esistenza, in

²¹Per "segni" Ricoeur intende ogni espressione tramandabile dall'essere umano, ogni sua opera che ne fissi l'essenza: il linguaggio di una determinata cultura e tradizione, le istituzioni, la morale, il sapere, tutti i segni storici attraverso i quali il soggetto umano oggettiva se stesso.

²² Il riferimento qui è al concetto di *conatus* di Spinoza.

²³ "Integrale" in quanto struttura instabile ma coesa e narrativamente configurata.

quanto soggetto che agisce e patisce in un contesto in cui è stato “gettato” e a cui dunque non ha scelto di partecipare.

Capitolo II

Alle origini del racconto

1. Il circolo mimetico

Secondo Ricoeur esiste una relazione necessaria tra l'attività di raccontare una storia e la temporalità dell'esperienza umana; egli prende in considerazione il problema dell'aporia del tempo facendo riferimento a due grandi pensatori dell'antichità: Aristotele e Agostino. Il tempo di Aristotele descritto nella *Fisica* è un tempo cosmologico: il tempo dell'istante sempre simile a se stesso, che non è un paradigma umano. Il tempo della coscienza di Agostino, invece, è il tempo della presenza, della *distentio animi* che non può essere coniugato a quello della fisica. Ricoeur problematizza l'aporia del tempo senza porsi l'obiettivo di risolverla, ma cercando di trovarle una replica nel racconto. Il filosofo articola una riflessione filosofica che si appoggia al discorso poetico (narrativa e lirica) al fine di non condannare il tempo a una circolarità viziosa o a un altrettanto insensata interruzione improvvisa. Ricoeur affida all'ermeneutica il compito di «ricostruire l'insieme delle operazioni grazie alle quali un'opera si eleva sul fondo opaco del vivere, dell'agire e del soffrire per essere data dall'autore ad un lettore che la riceve e in tal modo muta il suo agire»²⁴. In uno delle sue opere più importanti, la trilogia *Tempo e racconto*, Ricoeur considera ermeneuticamente tutte le sfaccettature del tempo (quello interiore, quello fisico, quello storico...) dà vita ad un terzo tempo che si colloca in una prospettiva abitabile dall'uomo e interpretabile attraverso lo strumento narrativo. Il racconto, a sua volta, in tutte le sue forme espres-

²⁴ Ricoeur, *Temps et récit I* (1983); tr. it.: *Tempo e racconto I*, Jaca Book, Milano 1986, p. 92.

sive, può essere compreso solo se strutturato in paradigmi temporali. Scrive Ricoeur: «[...] il tempo diviene umano nella misura in cui viene espresso un modulo narrativo e [...] il racconto giunge alla sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale»²⁵.

In altre parole le persone hanno bisogno di raccontare storie, d'invenzione o verosimili, proiettate verso il futuro, il presente o verso un passato antecedente anche alla loro persona, al fine di comprendersi in un flusso temporale coerente. Perciò troveremo una costante interconnessione tra tempo e racconto, che ci porterà, in seguito, a parlare di "identità narrativa". Nell'identità narrativa l'uomo si riconcilia con la propria storia, ricostruendo narrativamente le proprie vicende di vita, le esperienze, le emozioni. In tale ricostruzione avviene la già citata "sintesi dell'eterogeneo, dove nella ricomposizione e nel riordino degli elementi del proprio vissuto si tende al senso della propria storia di vita. Tale concezione dell'identità, figlia della riflessione ricoeuriana sull'ermeneutica del Sé, permette di superare le aporie legate al tempo e ai cambiamenti che ci accompagnano dalla nascita alla morte.

Ho desiderato fare questa breve premessa sullo studio della temporalità in Ricoeur perché rappresenta un elemento fondamentale per la comprensione di quanto segue (il circolo mimetico viene pensato come mediazione tra temporalità e narrazione²⁶). Occorre specificare, però, che per la nostra trattazione oltre alla temporalità è importante soffermarsi sugli aspetti simbolici e strutturali trattati nelle tre figurazioni mimetiche. Di particolare rilevanza sarà l'analisi della costruzione dell'intrigo (ossia la configurazione testuale dell'opera che vedremo in *Mimesis 2*) che il filosofo descrive come mediazione tra la prefigurazione del campo pratico e la sua rfigurazione attraverso la ricezione del testo. La tendenza delle persone a realizzare intrighi permette di riconfigurare le esperienze temporali che altrimenti risulterebbero incoerenti e confuse, prive di senso e parola.

²⁵ *Ivi* p. 91.

²⁶ «La funzione mimetica dei racconti si esercita [...] nell'ambito dell'azione e dei suoi valori temporali» *Ivi*, p. 10.

In breve il ciclo della *Mimesis* si articola in tre parti: il quasi racconto della prefigurazione delle nostre diverse esperienze del mondo della vita, la configurazione propriamente narrativa di tali esperienze consistenti in una sintesi dell'eterogeneo che conducono a un tutto intellegibile, e infine la rfigurazione di questa sintesi nella sua attualizzazione all'interno delle nostre esperienze del mondo della vita.²⁷In ciò che segue offrirò una lettura più strutturata di ciascuna figurazione e delle loro interconnessioni, a cominciare dalla prefigurazione di *Mimesis* 1.

1.1 *Mimesis* 1: Prefigurazione

La prima delle tre fasi mimetiche in cui si dispiega la mediazione tra temporalità e narrazione prende il nome di prefigurazione. In essa, come anticipavamo, sono discussi gli elementi della precomprensione pratica che rfigurandole modalità con cui la narrazione si manifesta nella sua intellegibilità nella vita quotidiana.

Ricoeur, in linea con Aristotele, sostiene che «la frase narrativa minima è una frase d'azione – poiché – i racconti hanno per tema l'agire e il soffrire»²⁸. Per raccontare un'azione²⁹ occorre avere una conoscenza preliminare di tale azione che è data da quella che Ricoeur chiama “comprensione pratica”, e che implica la capacità di individuare e governare le caratteristiche strutturali (la semantica), le mediazioni simboliche e gli elementi temporali dell'azione. Tale comprensione

²⁷«Seguiamo quindi il percorso da un tempo prefigurato ad un tempo rfigurato, attraverso la mediazione di un tempo configurato» *Ivi*, p. 93.

²⁸ *Ivi*, p. 96.

²⁹ Ricoeur si riferisce all'azione nei termini di “dispositivo concettuale”, «per sottolineare il fatto che il termine stesso di *azione*, preso nel senso stretto di ciò che uno fa, ricava il suo significato proprio dalla sua capacità di essere utilizzato in congiunzione con uno qualunque degli altri termini che compongono l'intero dispositivo. Le azioni implicano dei *fini* [...], rimandano a dei *motivi* che spiegano perché uno fa o ha fatto una certa cosa, [...] hanno degli *agenti* che fanno e possono fare delle cose che vengono ritenute appunto le loro opere [...], che agiscono e soffrono all'interno di *circostanze*. [...] Inoltre agire è sempre agire con altri: - in - *interazione*. [...] infine *l'esito* dell'azione può essere un mutamento di fortuna verso la felicità o la disgrazia» *Ivi*, p. 95.

costituisce un'unica rete concettuale che lega insieme i fini, le motivazioni, gli agenti, le circostanze, le interazioni e gli esiti, che in questa interconnessione rendono possibile l'espressione delle categorie umane dell'agire e del patire.

La narrazione fa ricorso alla rete concettuale dell'azione, trasformandola: nella narrazione i contenuti della rete, che dapprima sono correlati pragmaticamente e sincronicamente, e quindi sono fondamentalmente non strutturati, successivamente si inscrivono in un ordine sintagmatico e la storia raccontata acquisisce carattere diacronico³⁰. Prassi e narrazione, così, si incontrano, ma la narrativizzazione dell'azione è possibile solo in quanto essa è «già articolata in segni, regole, norme: essa è da sempre *mediata simbolicamente*»³¹. Secondo la filosofia e l'antropologia³² il termine "simbolo" ha valenza prevalentemente pubblica, dice Clifford Geertz: «la cultura è pubblica perché è pubblico il significato»³³. Il simbolismo è un significato incorporato nell'azione e decifrato dagli altri nel gioco sociale (di un determinato ambiente culturale), e conferisce all'azione una prima leggibilità. Dunque questo livello simbolico, che agisce in modo implicito già nelle forme più elementari degli atti intenzionali, permette all'agente di appoggiarsi ad un sistema di convenzioni per comprendere contestualmente frasi o azioni dotate di significato: prima di essere un testo, la mediazione simbolica possiede una trama, che ci permette di leggere e contestualizzare le azioni. La trasformazione di questo quasi testo in un testo vero e proprio, avviene poi ad opera della narrazione in *Mimesis 2*.

³⁰ Ordine paradigmatico e sintagmatico in semiotica.

³¹ *Ivi*, p. 98. Ricoeur parla di mediazione simbolica «per distinguere, tra i simboli di natura culturale, quelli che soggiacciono all'azione al punto di costituirne il significato primo, prima che si separino dal piano pratico degli insiemi simbolici autonomi che dipendono dalla parola o dalla scrittura. In questo senso si potrebbe parlare di un simbolismo implicito o immanente, in contrapposizione ad un simbolismo esplicito o autonomo». Il simbolo, in Ricoeur, va letto in chiave sociologica e antropologica, ponendo l'accento sul carattere pubblico dell'espressioneificante.

³² Ricoeur prende a riferimento, in particolare, il filosofo Cassirer e l'antropologo Geertz.

³³ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, cit. in Ricoeur, *Tempo e racconto I*, p. 98.

Dopo aver parlato della semantica dell'azione e delle mediazioni simboliche giungiamo ora al terzo asse parte della prefigurazione inerente ai «caratteri temporali sui quali il tempo narrativo innesta le sue configurazioni»³⁴. In sintesi, Ricoeur riprende gli studi sulla *intentio* e *distentio animi* e definisce “induttori di racconto” quegli elementi che rimandano al tempo e che possiamo ritrovare nell'azione pratica. Secondo Ricoeur occorre porre l'attenzione su come «la *praxis* quotidiana ordina uno in rapporto all'altro il presente del futuro, il presente del passato, il presente del presente. È infatti questa articolazione pratica che costituisce il più elementare induttore narrativo»³⁵. Il tempo è qualcosa a cui ci riferiamo attraverso un sistema linguistico (nella grammatica è possibile utilizzare gli avverbi o le coniugazioni verbali), ma va anche considerato secondo la categoria di Heidegger di “intratemporalità”, ovvero «ciò che noi diciamo e facciamo nei confronti del tempo»³⁶ (poiché stiamo nel tempo).

In sintesi, la fase prefigurativa rimanda alle “storie di vita” in cui quotidianamente la persona cerca di codificare linguisticamente ciò che accade nel mondo. I tre fattori su cui si basa la comprensione pratica (struttura, simbolismo e temporalità) costituiscono la prefigurazione della *Mimesis* 1. Sulla base di questa pre-comprensione si configura la narrativizzazione della prefigurazione, ossia la costruzione dell'intrigo di *Mimesis* 2, dove la comprensione pratica diviene “comprensione narrativa”.

1.2 *Mimesis* 2: Configurazione

A questo punto si giunge alla costruzione dell'intrigo, alla creazione di un “mondo del testo”, nell'ambito del “come se”³⁷, poiché fa riferimento alla verità narrativa del soggetto. *Mimesis* 2 è il momento di connessione tra il contesto pre-

³⁴ *Ivi*, p. 102.

³⁵ *Ivi*..

³⁶ *Ivi*, p 105.

³⁷ *Ivi*, p. 108.

narrativo (il quasi testo che abbiamo visto in *Mimesis* 1) e gli effetti della narrazione del mondo del testo nel mondo del lettore (la post-comprensione che vedremo in *Mimesis* 3). Il carattere dinamico, magmatico della configurazione, ci porterà a parlare di costruzione dell'intrigo (e non di semplice intrigo). Esso attinge dal contesto pre-narrativo gli elementi utili alla costruzione della storia (eventi, personaggi, situazioni etc.) e gli darà forma, combinandoli in un unico insieme sensato. In questo modo la configurazione narrativa si pone come mediatrice tra gli eventi e la storia, e attinge dal suo contesto per creare un mondo del testo, una sfera di significato con un proprio senso del tempo. La strutturazione dell'intreccio, dicevamo, è dinamica perché gli elementi in gioco, le possibilità di intreccio e di declinazione sono infiniti: anche se nella costruzione dell'intrigo vi è sempre l'uso di strutture archetipiche o modelli tipici, la creatività apre una finestra a configurazioni potenzialmente sempre nuove.

L'intrigo svolge una funzione mediatrice in tre ambiti: tra gli eventi individuali e la storia (che rappresenta il tutto intellegibile e temporalmente unificato) che abbiamo anticipato sopra; nella congiunzione di fattori eterogenei (agenti, fini, contesti...); nei suoi caratteri temporali (che ci consentono di definire l'intrigo come sintesi dell'eterogeneo).

L'atto di costruzione dell'intrigo riunisce i fattori eterogenei che compongono la già citata rete concettuale dell'azione, l'iscrizione di questi fattori in un ordine sintagmatico e i caratteri temporali della trama. L'intrigo organizza due dimensioni temporali: un tempo cronologico, dove gli eventi si manifestano l'uno dopo l'altro, in maniera episodica, dando forma ad una narrazione lineare, e un tempo non cronologico, sinottico, proprio della dimensione configurante che unisce le azioni particolari in un'unica unità temporale (la storia). La dimensione temporale configurante è molto importante nell'interazione tra le persone. Si prenda il caso dell'assistente sociale che chiede a un utente di raccontarsi: se il suo racconto seguisse un ordine perfettamente cronologico risulterebbe ben poco interessante per il suo uditore. Il modo in cui riorganizziamo gli avvenimenti, invece, parla del modo in cui percepiamo un'esperienza. In un'intervista o in un dialogo, un utente potrà raccontare la sua storia a partire da una data, e procedere in

modo cronologicamente lineare, oppure partire da un'emozione o un evento simbolico. In questo modo la storia acquisisce senso (sia per chi narra che per chi ascolta). La messa in successione degli eventi in un tutto intellegibile ad opera dell'intrigo mostra al lettore una «storia che deve essere seguita»³⁸. Scrive Ricoeur: «seguire una storia vuol dire avanzare in mezzo a contingenze e peripezie sotto la guida di un'attesa che trova il suo compimento nella *conclusione*. Questa conclusione non è logicamente implicata in talune premesse anteriori. Essa fornisce alla storia un "punto finale", il quale, a sua volta, fornisce il punto di vista dal quale la storia può essere colta come formante un tutto»³⁹. Ne segue che, per capire una storia, occorre capire in che modo e perché la successione degli episodi conduca in fine a questa conclusione, che, «lungi dall'essere prevedibile, deve essere congrua con gli episodi del racconto»⁴⁰. Quindi la *followability*⁴¹ della storia, la sua capacità di farsi seguire, trasforma il paradosso del tempo in poetica viva. Questo vuole dire che il senso di unità temporale è dato dalle caratteristiche temporali della narrazione. Il tempo, paradossale, della vita quotidiana diviene unità temporale nella misura in cui la narrazione configura un inizio, un momento mediano e una fine. Se da un lato, nella dimensione episodica, gli eventi del racconto si dispongono in ordine sequenziale, nella dimensione configurante ciò può non accadere.

Possiamo dire che, mentre la prima dimensione temporale (quella cronologica) rimanda al "percorso di vita", il cui svolgimento avviene in modo diacronico, la seconda (quella non cronologica) rimanda al concetto di "storia di vita", la cui ricostruzione può avere qualunque configurazione temporale. Infatti, la costruzione dell'intrigo nel momento della configurazione non ruota attorno tanto alla cronologia degli eventi, quanto all'idea, al tema che ha stimolato la costruzione della trama: essa vive in un «tempo narrativo, che media tra l'aspetto episodico e

³⁸ *Ivi*, p. 111.

³⁹ *Ivi*, p. 112

⁴⁰ *Ivi*.

⁴¹ Termine che Ricoeur riprende da W. B. Gallie, in *Philosophy and the Historical Understanding*, Schoken Book, New York 1964, in *Tempo e Racconto I*, p. 111.

quello configurante»⁴². Ancora, la successione degli accadimenti del racconto, come abbiamo già visto, è sempre vincolata (tranne nel caso del vero e proprio flusso di coscienza) dal “punto finale”, nel quale si ricostruisce il senso della storia. Va ricordato che Ricoeur sottolinea come quando una storia è già conosciuta e viene riraccontata (si pensi ai miti, o alle storie popolari) il punto finale sia già noto e il senso vada ricercato nella lettura degli eventi in quanto capaci di condurre a quella fine. Quest’ultimo punto è molto importante ogni volta che ci si voglia riferire alla narrazione di memorie collettive, e soprattutto alle versioni istituzionali di queste memorie.

Si può dire che Ricoeur riflette e al contempo “risolve” le aporie del tempo attraverso l’utilizzo della modalità narrativa: attraverso la combinazione di tempo cronologico con una dimensione di tempo non cronologico, dove alcuni eventi cronologicamente riconoscibili determinano la configurazione di una storia, quindi di un’unità temporale (rappresentante la dimensione non cronologica), egli ripropone il paradosso agostiniano; nell’operazione che avviene ad opera dell’intrigo di tramutare gli eventi in storia e ad agire, in questo senso, in modalità configurante, egli scioglie tale paradosso.

L’azione configurazionale di *Mimesis 2* rende intellegibile l’amorfo ed eterogeneo quasi-testo di *Mimesis 1*. Tale configurazione dev’essere a sua volta attualizzata nella rfigurazione di *Mimesis 3*, che ora vedremo, chiudendo il cerchio della *Mimesis*.

1.3 *Mimesis 3: Rifigurazione*

L’ultima figurazione del circolo mimetico riconduce alla dialettica tra mondo del testo e mondo del lettore (o ascoltatore): tra «il mondo configurato del poema e – il – mondo nel quale l’azione effettiva si dispiega e dispiega la sua spe-

⁴² *Ivi*, p. 112.

cifica temporalità»⁴³. Una fusione di orizzonti in cui il lettore, nella ricezione dell'opera, sperimenta un allargamento della propria identità, sceglie e agisce, influenzando a sua volta il mondo pratico e la vita di ogni giorno. In questo consiste la rfigurazione di *Mimesis* 3, con cui Ricoeur chiude il cerchio mimetico incorporando nel discorso un elemento extralinguistico: il mondo referenziale. Si ritorna al mondo che si era conosciuto in *Mimesis* 1, attraverso la comprensione pratica, portando con sé l'esperienza delle proprie configurazioni.

Risignificare il mondo nella sua misura temporale attraverso la narrazione rappresenta l'obiettivo della triplice *Mimesis*. Dalla prefigurazione dell'esperienza temporale eterogenea e paradossale si giunge alla configurazione di tale esperienza nella sintesi dell'eterogeneo mediante la costruzione dell'intreccio, e infine alla rfigurazione di questa sintesi in una fusione di orizzonti tra mondo del testo e mondo del lettore. La rfigurazione comprende in sé prefigurazione e configurazione, "completando" il circolo mimetico.

Il passaggio di transizione dalla configurazione alla rfigurazione avviene nell'atto della lettura. La rfigurazione è la rappresentazione metaforica del reale operata mediante la narrazione che avviene nell'atto della lettura.⁴⁴ Essa, perciò, rappresenta il passaggio di transizione dal momento configurativo a quello rfigurativo. Nella lettura il racconto si offre al lettore con una proposta di senso e la richiesta di essere completato attraverso la sua interpretazione. Il lettore vive le storie che sono raccontate attraverso la mediazione della finzione narrativa, e li trova nuove possibilità del suo essere e nuovi significati nell'ambito dell'azione. Per questo motivo attraverso la lettura l'intrigo influenza l'esperienza del lettore: tutto ciò che di nuovo il soggetto acquisisce si riproporrà come nuovo preconetto acquisito e spendibile nella spirale mimetica. L'apertura dell'uomo all'opera letteraria diviene una delle più forti testimonianze testimonianza della sua oggettivazione, poiché in essa si ricerca in una mediazione infinita.

⁴³ *Ivi*, p. 117.

⁴⁴ Ricoeur, *Tempo e Racconto III*, pp. 10-11.

Ad ampliare l'esperienza del lettore, in *Mimesis* 3, troviamo anche il dialogo tra innovazione e sedimentazione, che caratterizzano la tradizionalità. La tradizionalità arricchisce la comprensione narrativa, in quanto si regge su schematismi riconoscibili e origina a paradigmi, ossia a tipologie tipiche di costruzione dell'intrigo che ci permettono di strutturare delle attese rispetto al testo (ad esempio siamo in grado di riconoscere il genere di un film, o il regista, o l'origine dalla visione di pochi frammenti; allo stesso modo siamo in grado di orientarci nel discorso delle persone grazie all'ascolto di pochi elementi della sua narrazione, perché ci sono delle regole che culturalmente conosciamo). Sono proprio questi paradigmi a determinare la *followability* della storia; al contempo nella lettura la storia si configura. Seguire una storia, allora, significa attualizzarla nell'azione di lettura, nel cui procedere la storia stessa si realizza. Anche qui attività e passività si giocano tra lettore e testo.

Come dicevamo, l'interpretazione del testo è affidata al lettore. A lui il compito di compiere l'opera, di riempire le falle narrative, di riallacciare gli eventi, dare forma e colore ai personaggi. Per questo motivo, quando ci capita di vedere un film dopo averne letto il libro rimaniamo il più delle volte fortemente delusi: la pellicola ci impone una realtà sopra a quella che già noi avevamo costruito. La lettura è uno straordinario atto creativo, dove non è importante se quanto è scritto è vero o meno, o se la mia configurazione sia verosimigliante. La lettura è un gioco bellissimo. Se capiamo questo possiamo accettare di confrontare la nostra realtà con la realtà di un altro narratore. Pensiamo di nuovo all'*Ulisse* di Joyce: in questo caso potremmo quasi dire che al lettore è affidata l'effettiva costruzione dell'intrigo, la configurazione del testo è continua, quasi esasperante. Questo perché tale opera, in particolare, si pone nei modi propri del flusso di coscienza, comune a tutte le persone, ovvero del discorso interiore che aspetta di essere articolato.

In linea generale, comunque, il testo pone dei limiti interpretativi entro cui il lettore può muoversi con più o meno creatività. Va ricordato, inoltre che un testo diviene opera solo nel momento in cui viene letto.

2. Racconto storico e racconto di finzione

Sulla base di queste ultime premesse comuni si articolano due diversi approcci: quello volto all'*Atto di lettura* e quello che guarda all'*Estetica della ricezione*.

L'estetica della ricezione, che possiamo tradurre come il piacere di ricevere il testo, deve affrontare sia il problema della comunicazione e con quello della referenza. L'evento dialogico completo consiste fatto che un soggetto preda la parola e voglia condividere con gli altri la propria esperienza. Tale esperienza ha come orizzonte il mondo pratico; «referenza e orizzonte come sono correlati come lo sono la forma e il contenuto»⁴⁵. Secondo Ricoeur il linguaggio non costituisce un mondo a se stante, slegato dal mondo pratico: ciò che noi comunichiamo tramite il linguaggio è sempre riferito, influenzato, spinto dalle nostre esperienze nel e del mondo. Lo stesso spirito di condivisione è dato dalla nostra natura umana, che è una realtà imprescindibile per il linguaggio. Questo rappresenta il «presupposto ontologico della referenza»⁴⁶.

Un secondo presupposto riguarda le opere letterarie: esse portano a linguaggio un'esperienza e in tal modo vengono al mondo come ogni altro discorso. La referenza non va intesa come un elemento extralinguistico. Nella lettura si può scegliere se affrontare o meno il problema del vero, del falso e della menzogna contenuti nel testo, ma il problema se vi sia o meno attinenza tra mondo del testo e mondo del lettore sussiste comunque. In altri termini l'opera d'arte non può essere pensata solo all'interno del linguaggio, ma anche in termini di referenza. Es-

⁴⁵ Ricoeur, *Tempo e racconto I*, p. 127.

⁴⁶ *Ivi*, tale presupposto non è condiviso dalla semiotica né dalla linguistica, si colloca però in ambito sociologico.

sa, come noi, non solo descrive il mondo, ma anche vi appartiene così come vi appartiene il lettore. Se fosse vero che il linguaggio è solo un problema di senso confinato nell'opera letteraria staremo eliminando dal discorso l'atto ermeneutico che pone in essere il lettore. Nel momento in cui io leggo qualcosa che rimanda al mondo che conosco ho delle reazioni perché vivo in questo mondo. Anche se l'opera si pone come racconto di finzione, scaturisce in me delle emozioni che riguardano la realtà. Scrive Ricoeur «il fare narrativo ri-significa il mondo nella sua dimensione temporale, nella misura in cui raccontare, recitare, vuol dire rifare l'azione seguendo l'invito del poema»⁴⁷. Nell'opera vengono posti dal narratore dei limiti all'interpretazione, dipendenti dalla sua intenzione di senso, che non si possono forzare; nonostante ciò essa rimane comunque un'aperta all'interpretazione del lettore, che si muove entro una proposta di senso.⁴⁸

Nel terzo presupposto postulato da Ricoeur egli si domanda se «la capacità referenziale delle opere narrative deve poter essere sussunta in quella delle opere poetiche in genere»⁴⁹. In *Mimesis 1* la comprensione pratica è caratterizzata dalla familiarità con le mediazioni simboliche e con le risorse pre-narrative proprie degli uomini. Per cui, nella narratività si parla sempre di qualcosa che è precompreso, ma si può farlo in due modi: mediante la storiografia, oppure mediante il racconto di finzione. È chiaro che tra le due tipologie narrative esiste una forte asimmetria in termini di referenzialità: solo la storiografia può rivendicare una referenzialità empirica (ossia l'intenzionalità storica riguardo avvenimenti che hanno effettivamente avuto luogo). Per ora dovremo accontentarci di questo breve accenno al racconto storico e di finzione, più avanti riprenderemo questo tema più dettagliatamente.

⁴⁷ *Ivi*, p. 131.

⁴⁸ Per approfondire questo argomento nell'ambito della semiotica rimando ai testi di Umberto Eco *Opera aperta*, 1962 e *I limiti dell'interpretazione* 1990.

⁴⁹ Ricoeur, *Tempo e racconto I*, p. 131.

3. Obiezioni al circolo mimetico

Un'obiezione che potrebbe essere sollevata rispetto al circolo mimetico riguarda la stessa circolarità del discorso, secondo cui è possibile che questo assuma i caratteri di un circolo vizioso, in cui può verificarsi una "violenza dell'interpretazione" o una "ridondanza" del discorso.

Si parla di violenza dell'interpretazione in quanto si può pensare che il racconto conferisca consonanza laddove c'è, invece, solo dissonanza: nell'impresa operata dalla narrazione di dare forma a ciò che è informe (il vissuto, che di per sé non è strutturato), ne segue che la consonanza narrativa imposta alla dissonanza temporale generi una proprio una violenza interpretativa. In risposta a ciò Ricoeur rammenta che la consonanza non è propria unicamente del racconto, così come la dissonanza non è propria solo della temporalità: il rapporto tra tempo e racconto, infatti, è dialettico (si ripensi all'esempio dell'intervista ad opera dell'assistente sociale) ed è segnato, perciò, da una concordanza-discordante.

Tutto ciò che è stato codificato dalla narrazione del racconto, nei suoi diversi modi (miti, saghe, cronache, romanzi...) riconduce il discorso ad un'unità nella distensione temporale degli eventi. Ricoeur fa qui un'osservazione interessante. Abbiamo parlato, prima, di come l'intreccio renda intellegibile l'amorfo, e a ciò aggiungiamo che abbiamo estremamente bisogno di codificare ciò che non ha senso, struttura, poiché in qualche modo ci fa paura. Scrive Ricoeur: «occorre preservare il paradosso del tempo dal livellamento prodotto dalla sua riduzione alla semplice discordanza. Bisognerebbe piuttosto chiedersi se la difesa di una esperienza temporale radicalmente informe non sia, essa stessa, il prodotto di una seduzione dell'informe e questo è uno degli aspetti della modernità»⁵⁰. Dunque ab-

⁵⁰ *Ivi*, p. 120.

biamo paura di questa mancanza di forma, eppure, dice Ricoeur, in qualche modo ne siamo attratti.

Tra l'Ottocento e il Novecento, nell'arte, avviene un cambiamento fondamentale: viene meno la linearità, la chiarezza espressiva delle forme. Nella letteratura viene meno lo svolgimento episodico, cronologico (si pensi all'*Ulisse* di Joyce), così anche la pittura perde il proprio carattere raffigurativo e la musica i suoi canoni. Ciò accade conseguentemente a due grandi eventi della modernità: l'avvento della metropoli, un luogo dove centro e periferia sono un tutt'uno indistinguibile, informe e in continua mutazione, e la Grande Guerra, dove per la prima volta masse di uomini vennero impiegati in uno scontro violentissimo e in cui la morte giungeva in modo nuovo: dall'alto (attraverso i bombardamenti aerei), da lontano (attraverso l'utilizzo di armi automatiche e a lunga gittata) e invisibile (per mano dei gas). Ecco giustificata la "seduzione da parte dell'informe" menzionata da Ricoeur. Nella massificazione del vivere e del morire affiorava l'idea dell'insensatezza della vita, pensiero che ha influenzato l'arte e lo stile narrativo, verso un rifiuto della forma. In ogni caso l'ordine non è mai stato l'unico principio a guidare il racconto, poiché anche in esso, in forza della struttura dinamica dell'intreccio, tutto può ribaltarsi e ricomporsi in modi del tutto inaspettati⁵¹, mantenendo però, sempre una dimensione temporale. Il rifiuto del paradigma episodico dell'intreccio (che vediamo in letteratura nell'anti-romanzo) deriva dal paradosso della concordanza, e soddisfa «ad un tempo la tradizione che mettono in crisi e le esperienze discordanti che finiscono per imitare a forza di non imitare i paradigmi ormai consolidati»⁵².

L'altra obiezione legata a quella del circolo vizioso, è quella inerente alla sua possibile ridondanza, che ci riporta a *Mimesis* 1, in quanto si basa sul presupposto che se non c'è esperienza umana che non sia già mediata a livello simbolico, e tra questi dai racconti, sembrerebbe inutile dire che l'azione è alla ricerca di un racconto. Per rispondere a ciò occorre ricordare che l'esperienza ha una struttu-

⁵¹ Si pensi alla *peripeteia* della tragedia greca.

⁵² *Ivi*, pp. 120-121.

ra pre-narrativa, che chiede di essere raccontata. Noi vediamo nella connessione di molti episodi della nostra vita delle “storie non (ancora) raccontate”, quindi delle storie potenziali. Ma è possibile parlare di storie non ancora raccontate? Questo porterebbe il soggetto a una posizione di passività rispetto al suo racconto, dice Ricoeur che il soggetto è *implicato* nella storia. Tale implicazione risulta come «la preistoria della storia raccontata il cui inizio è scelto dal narratore. Questa preistoria è ciò che connette la storia a un tutto più vasto e gli conferisce un retroterra»⁵³, il quale fa sì che le storie raccontate emergano da esso, così come anche il soggetto implicato. Tali affermazioni si pongono su un piano psicoanalitico⁵⁴: quando un paziente si rivolge ad uno psicoanalista desidera ricomporre la propria identità attraverso il racconto di frammenti di sé. La sua narrazione si muove dalle storie note, già raccontate, a quelle che non sono ancora state ricostruite. Tale tensione verso il ricongiungimento di sé, operato attraverso la costruzione di storie, mantiene il circolo mimetico una spirale in continuo movimento.

⁵³ *Ivi*, p. 123.

⁵⁴ Ricoeur è stato un grande interprete di Freud, cui dedicò il libro *De l'interprétation* (1965) dove prende in esame la dimensione dell'inconscio. Gli attribuì (e con lui anche a Marx e Nietzsche) l'appellativo di “maestro del sospetto”, per la sua opposizione alla razionalizzazione dell'io,

Capitolo III

L'identità narrativa

Abbiamo visto come Ricoeur sposti l'analisi filosofica da un soggetto che si autopone a un Sé che si comprende attraverso la riflessione e la lettura dei suoi segni. Seguendo l'ermeneutica ricoeuriana questo procedimento interpretativo si divide in tre momenti, che esistono e agiscono in un movimento circolare aperto: la spirale del circolo mimetico. In questo capitolo vedremo più dettagliatamente come si costruisce l'identità del Sé tra permanenza e mutamento mediante la teoria narrativa.

Il tempo trasforma le cose e le persone, le rifigura. Così vediamo i nostri cari, gli amici, i compaesani, invecchiare: i loro colori si fanno via via più spenti, la loro voce si affievolisce e i loro visi sono solcati da rughe nuove, sempre più profonde. Il tempo dipinge e scolpisce i corpi, ma non solo: esso è anche il luogo dell'esperienza, dello scorrere dell'interiorità. L'evoluzione, così come l'involuzione, delle persone genera un cambiamento qualitativo nelle stesse; nonostante ciò ci riconosciamo nel cambiamento poiché nella nostra natura magmatica permane un'identità immutabile.

I mondi della persona sono perciò soggetti al cambiamento dovuto al tempo e anche alla lettura e interpretazione dei testi. In un gioco di specchi e di rimandi tra mondo e testo queste realtà si compenetrano e si plasmano, diventando reciprocamente comprensibili. Quella di "abitare" il mondo dipinto dal testo, però, non è per il lettore un'adesione passiva, bensì una scelta esistenziale, in cui egli rischia di imbattersi in problemi concreti. Ricoeur riconosce il problema per cui la realtà richiamata dal testo non sia realizzabile e possa rappresentare una semplice illusione. Ciò che importa è dunque la possibilità di una reale applicazione di ciò che viene interpretato: il lettore giudica il testo che riceve e decide di far propri, o meno, i suoi significati, seguendo un principio di attestazione con cui cerca di

provarne la veridicità. L'attestazione è per il filosofo una categoria epistemologica secondo cui la persona non considerare tanto l'assoluta certezza di quanto viene asserito, bensì la fiducia che si può porre su di essa in base alla propria esperienza. Tale concetto ci è utile per introdurre e comprendere meglio il discorso sull'identità narrativa, fulcro di questo capitolo. Tale identità narrativa trova fondamento nella dimensione in cui le persone si comprendono e si costituiscono in relazione al mondo circostante: ciò che la persona attesta, infatti, rappresenta la scelta che apre alle interpretazioni possibili di sé.

1. Ipseità e medesimezza

L'identità narrativa di cui parla Ricoeur affonda le sue radici nel discorso etico: in essa il processo di costruzione dell'intreccio rappresenta lo strumento mediante il quale la persona può costruire il senso della propria vita e giungere alla comprensione (e realizzazione) del "vivere bene". L'attestazione rappresenta il momento in cui si supera il mondo del testo per inoltrarsi nel proprio mondo interiore portando con sé i nuovi significati acquisiti. È il momento della volontà, dove ciascuno esprime l'impegno a dare forma alle proprie possibilità. Ricoeur parla perciò di identità narrativa nei termini di una composizione poetica attestata e plasmata dal lettore. Essa rappresenta la risoluzione poetica del circolo ermeneutico, dove l'interpretazione giunge dalla parola alla volontà di viverla.

In *Sé come un altro* Ricoeur propone due diverse interpretazioni dell'identità: l'identità come medesimezza e l'identità come ipseità (rispettivamente *l'idem* e *l'ipse* latini). Entrambi i concetti definiscono delle modalità di persistenza nel tempo dell'essere: mentre la medesimezza rimanda alla natura immutabile della persona, quelle caratteristiche che la rendono pubblicamente riconoscibile e sempre identificabile come "lo stesso", l'ipseità rimanda alla continua rinarrazione del sé operata dalla persona in cui comunque permane un carattere di

immutabilità. In entrambe le concezioni d'identità ritroviamo dunque la permanenza esistenziale del soggetto.

Ricoeur considera gli studi precedenti sull'identità personale e chiarisce l'importanza di riconoscere la temporalità di tale identità: la persona da cui dipende l'azione è "storica" poiché essa è e dipende dalla sua storia.⁵⁵ Pertanto non è possibile affrontare la problematica del Sé nei termini di pura enunciazione di carattere puntuativo. Ancora una volta Ricoeur decide di percorrere una via lunga, in cui l'analisi del Sé deve affrontare le aporie del tempo e le contraddizioni dell'identità. L'identità personale si regge, infatti, sulla medesimezza della persona, ma il nostro filosofo ritiene che per giungere ad un'indagine più completa sul Sé occorra anche considerare l'ipseità e le sue caratteristiche. Prendendo in esame i concetti di tempo, narrazione, identità personale e ipseità e giunge infine al nuovo concetto di identità narrativa. Per capire come, occorre prima riprendere brevemente i concetti di *ipse* e *idem*.

Nell'ipseità la temporalità si manifesta in due modi: nel *carattere* e nella *fedeltà alla parola data*. Il carattere è costituito dall'insieme di *disposizioni* permanenti grazie a cui un soggetto viene riconosciuto come tale, e «tende a rendere indistinguibile *ipse* e *idem*»⁵⁶ (poiché il carattere è costitutivo anche della medesimezza). Le disposizioni del carattere possono dipendere dalla *contrazione soggettiva di un'abitudine* o dall'*interiorizzazione di identificazioni acquisite*. Tramite esse il carattere assicura alla persona *identità numerica, identità qualitativa, continuità nel cambiamento e permanenza nel tempo*. Tutto ciò, oltre ad essere una parte costitutiva dell'ipseità, determina interamente la medesimezza della persona. Nella medesimezza il focus si sposta dalla domanda iniziale "chi sono io?" alla domanda "che cosa sono io?" in quanto il carattere rappresenta il "che cosa?" del "chi?".

La fedeltà alla parola data, che Ricoeur chiama anche con il termine "promessa", determina il secondo modo con cui il tempo si manifesta nell'ipseità. Il mantenimento

⁵⁵ Ricoeur, *Sé come un altro*, p. 202.

⁵⁶ *Ivi*, p. 207.

della promessa (rivolta al futuro) rappresenta la differenza tra le due identità; dice infatti Ricoeur che essa costituisce «un altro modello di permanenza del tempo rispetto a quello del carattere. [...] In tale *mantenimento*, vedo la figura emblematica di un'identità particolarmente opposta a quella del carattere. La parola mantenuta dice un *mantenersi* che non si lascia inscrivere, come il carattere, nella dimensione del qualcosa in generale, ma unicamente in quella del *chi*? [...] Una cosa è il perseverare del carattere; un'altra la perseveranza nella parola data.»⁵⁷. La promessa, dunque, si erge da un atto di volontà autonomo rispetto al carattere, talvolta anche in contrasto con esso, e definisce chi sono e chi voglio essere.

Tra il mantenimento nel tempo di carattere e fedeltà alla parola data, si «apre un intervallo di senso che resta da colmare»⁵⁸, e in cui si iscrive l'identità narrativa della persona. La mediazione tra queste possibilità permette la continuità della persona, l'unicità della sua identità tra permanenza e cambiamento, tra agire e patire, tra tempo, carattere e volontà. In questo modo ciascuno ha la possibilità di dar vita a un'interpretazione originale del testo, diversa da quella degli altri e costruire continuamente il proprio Sé.

2. La costruzione dell'intreccio narrativo

Abbiamo visto come il Sé si componga di due elementi in dialogo tra loro: da una parte la medesimezza, ovvero il carattere della persona che ne rende possibile l'identificazione nel tempo, e dall'altra l'ipseità, che si rivela nel cambiamento ed è caratterizzata dal tener fede alla promessa, come superamento dei limiti che tempo e carattere impongono alla persona. Dall'intreccio tra *ipse* e *idem* si realizza l'identità narrativa degli individui, che si impegna nell'interpretazione della storia della vita di ciascuno per conferire senso laddove, altrimenti, ci sarebbero solo contraddizioni, e che si mantiene sempre aperta all'intreccio delle storie

⁵⁷ *Ivi*, p. 212.

⁵⁸ *Ivi*, p. 214.

altrui. In questa trama passato (il ricordo) e futuro (l'anticipazione) stanno insieme nel dialogo presente. Infatti l'identità narrativa non si costituisce solo sul racconto e l'esperienza del passato: Ricoeur propone una dimensione teleologica dell'identità dove nella narrazione il nostro sguardo è rivolto tanto al passato quanto al presente e al futuro, e a partire da ciò deriva la nostra tendenza a narrare (ciò che speriamo, intuiamo, o temiamo) e a fare progetti. Attraverso la poetica costruiamo effettivamente la nostra vita, in modo creativo e originale.

Ricoeur osserva, infatti, che il nostro modo di raccontarci agli altri è del tutto somigliante al modo con cui raccontiamo una fiaba. Decide perciò di riprendere gli elementi del racconto (personaggio, intreccio, evento, peripezia...) per spiegare come, attraverso la narrazione, diamo forma al nostro sé e allo stesso tempo attestiamo la nostra permanenza nel cambiamento. La costruzione dell'intreccio operata dal narratore, infatti, integra attraverso lo svolgimento e l'improvviso accadere delle sue peripezie la permanenza nel tempo con l'instabilità e la discontinuità; attraverso l'intreccio, inoltre, è possibile generare quella dialettica interiore del personaggio tra ipseità e medesimezza, in cui si sviluppa la sua identità.

Come sosteneva già in *Tempo e racconto* l'identità (sul piano dell'intreccio) «viene caratterizzata, in termini dinamici, attraverso il concorso di un'esigenza di concordanza e dell'ammissione di discordanze che, fino alla fine del racconto, mettono in pericolo questa identità – dove per concordanza si intende – il principio di ordine che presiede a quella che Aristotele chiama la “composizione dei casi” – mentre per discordanza si intendono – i rovesci della fortuna che fanno dell'intreccio una trasformazione regolata che va da una situazione iniziale fino ad una situazione terminale»⁵⁹. La composizione tra concordanza e discordanza dà vita alla configurazione che abbiamo visto in *Mimesis 2*, ovvero la sintesi dell'eterogeneo. Gli eventi che costituiscono l'intreccio e la storia di vita della persona sono perciò fonte di discordanza (in quanto giungono *ex novo* e comportano cambiamenti o nuove possibilità) e fonte di concordanza (poiché fan-

⁵⁹ *Ivi*, p. 232.

no progredire la storia e ne determinano il senso). L'evento diviene parte integrante della storia solo "a cose fatte": viene compreso a posteriori, alla fine della totalità temporale, e viene trasfigurato dalle necessità narrative. L'opera narrativa dunque sviluppa un'identità dinamica che concilia identità e diversità, e, passando dall'azione al personaggio, entriamo in una concezione narrativa dell'identità personale.

La struttura narrativa congiunge due procedimenti di costruzione dell'intreccio: la costruzione dell'azione, e la costruzione del personaggio. «Quando si passa dall'azione al personaggio si compie il passo decisivo verso una concezione narrativa dell'identità personale. È il personaggio colui che compie l'azione del racconto. La categoria del personaggio è, dunque, essa stessa una categoria narrativa e il suo ruolo nel racconto dipende dalla medesima intelligenza narrativa dell'intreccio stesso»⁶⁰. Dall'incontro tra azione e personaggio si realizza una dialettica interna allo stesso: come concordanza egli trae la sua singolarità dall'unità della sua vita, mentre in quanto discordanza la totalità del tempo è continuamente minacciata dall'imprevedibilità degli eventi. La sintesi dialettica dei due fa sì che la contingenza dell'evento contribuisca alla necessità retroattiva dell'identità del personaggio. Il personaggio, perciò, nella costruzione dell'intreccio è a sua volta costruito nell'intreccio.

Nel racconto l'identità del personaggio si fonda su permanenza del carattere e fedeltà alla parola data e media tra medesimezza ed ipseità. Tale mediazione è attestata dalle variazioni immaginative dell'identità. Scrive Ricoeur che contrariamente a quanto accade nella vita quotidiana dove carattere e mantenimento della promessa si confondono «nella finzione letteraria, lo spazio delle variazioni aperto per i rapporti fra le due modalità è immenso»⁶¹. Il personaggio, nella fiaba, così come nel romanzo tradizionale, è al servizio dell'intreccio, del suo costruirsi, e la sua identità si mantiene la medesima nonostante il cambiamento.

⁶⁰ *Ivi*, p. 234.

⁶¹ *Ivi*, p. 241.

Lo stesso non avviene nel romanzo moderno (ricorro nuovamente all'esempio dell'*Ulysses* di Joyce) dove è l'intreccio a costruire il personaggio. «Ma allora, l'identità di quest'ultimo, sfuggendo al controllo dell'intreccio e del suo principio di ordine, è veramente messa alla prova. Si attinge il polo estremo della varianza, in cui il personaggio ha cessato di essere un carattere»⁶². Il romanzo moderno spoglia il personaggio della sua medesimezza, il suo carattere, e il racconto del suo fine. Tale forma mette in discussione la versione narrativista dell'identità personale. In verità, come vedremo nella seconda parte, l'identità narrativa si adegua al racconto soggettivo di ciascuno, fino al momento in cui non può che essere raccolta dalle mani amorevoli dell'Altro.

3. Il Sé e l'Altro tra etica e racconto

Inizialmente abbiamo accennato al fatto che l'identità narrativa affondi le sue radici nell'etica. Più precisamente, possiamo dire che la teoria narrativa fa da cerniera fra la teoria dell'azione e la teoria etica. Vediamo ora il problema del mantenimento della promessa. Abbiamo detto che l'identità narrativa si colloca nel mezzo tra ipseità e medesimezza (tra la permanenza del carattere e la promessa). La questione che solleva il filosofo riguardo a ciò è come si possa contemporaneamente denunciare la propria precarietà (domandandosi "chi sono io?") e rispondere "eccomi!" alla domanda "dove sei?" formulata da colui a cui ho fatto una promessa. La precarietà è dovuta alla problematicità del carattere, mentre il mantenimento della promessa si basa sul carattere assertivo dell'*ipse*. Tra mutevolezza e radicamento faccio una scelta: mi riconosco come soggetto di imputazione morale.

Facendo una promessa e tenendo fede alla parola data la persona segna un punto d'arresto nell'erranza etica. Certamente mi riconosco come un essere preca-

⁶² *Ivi*, p. 240.

rio, in teoria posso essere qualunque cosa, ma all'atto pratico «qui, io mi arresto!». L'angosciante “chi sono io?” può stare dentro all'” io mi fermo” e così, scrive Ricoeur «la questione diventa: “Chi sono io, così versatile, perché, nondimeno, tu conti su di me?” Lo scarto tra la questione nella quale si inabissa l'immaginazione narrativa e la risposta del soggetto, reso responsabile dall'aspettativa dell'altro, diventa faglia segreta nel cuore stesso dell'impegno».⁶³ Il punto di una filosofia dell'ipseità è il primato dell'altro sul sé: l'altro irrompendo nel soggetto spezza la chiusura del medesimo e il sé si apre all'altro da sé.

Ricoeur parla dello spazio di vita e d'azione come qualcosa di predeterminato che non abbiamo scelto: il mondo in cui siamo stati gettati. La capacità d'azione della volontà umana fonda perciò le sue radici su un atto involontario: il ritrovarsi nella situazione di esistere in una realtà senza averlo scelto, e a convivere in questo panorama con altre persone. I rapporti interumani sono perciò imprescindibili nel corso della vita, e in essi si attua la capacità umana. Alla base dell'ermeneutica ricoeuriana sta l'idea di un Sé in rapporto costitutivo con l'Altro, dove ciascuno è considerato un fine in sé.

La coscienza di sé non solo è il frutto mai definitivamente colto di un camminare nel tragitto che il nostro stesso agire ci segna: essa rappresenta per l'uomo un vero e proprio *compito*. Data la nostra natura sociale, condividiamo tale compito con gli altri, assieme ai quali articoliamo il nostro vissuto a livello di azione e interpretazione. Insieme agli altri i nostri orizzonti si allargano: nella condivisione di esperienze e di saperi arricchiamo la nostra conoscenza pratica (punto di partenza del circolo mimetico che porterà allo sviluppo della conoscenza narrativa), che determina nuove possibilità di configurazione e di rfigurazione. L'allargamento dello spettro esperienziale di ciascuno non avviene solo attraverso la condivisione, osservazione e azione dell'agire volontario, la dimensione umana dell'involontario, allo stesso modo, è molto importante: in essa ritroviamo quelle emozioni che aprono ad una conoscenza di sé sommersa. I segni del patire offrono

⁶³ *Ivi*, p. 262.

una lettura più grezza, arcaica del sé, che ci risulta, però di più difficile interpretazione.

4. La narrazione identitaria tra sociale e interiore

Uno dei problemi dell'analisi dell'identità risiede nella polisemia del termine. Non sempre è chiaro a quale livello ci si stia riferendo, e se si tratti di un'identità "identificativa", di un'identità "maschera", di un'un'identità attribuita da altri, o dal soggetto a se stesso. Il linguaggio usato dal sociologo canadese Erving Goffman può essere d'aiuto per specificare meglio le categorie di cui ci stiamo occupando.

In *Stigma* (1963) Erving Goffman parla dei modi in cui la società discrimina le persone che non considera "normali" e contribuisce alla definizione della loro identità in termini normativi. In questo saggio egli descrive tre livelli di identità (validi per tutti al di là delle situazioni stigmatizzanti): l'identità dell'Io, l'identità personale e l'identità sociale. Possiamo scorgere un parallelo tra l'identità frutto dell'intreccio di *idem* e *ipse* di Ricoeur, con l'identità descritta da Goffman, frutto dell'incontro tra identità e identità.

Egli considera l'identità sociale come la percezione che si può avere di un soggetto in base a ciò che di lui appare e "si sa" non possedendo informazioni su di lui come persona. Quando incontriamo qualcuno per strada abbiamo, verso di lui, un approccio categoriale per cui, in base a com'è vestito, al colore della pelle, al suo stato di salute apparente, lo collochiamo in una categoria piuttosto che in un'altra (un benestante, un senza tetto, un drogato...). In questo caso il rischio d'errore è molto alto.

L'identità personale rappresenta qualcosa di proprio della persona: i suoi tratti specifici che ne permettono il riconoscimento e gli conferiscono unicità. Goffman ne parla nei termini di una «combinazione unica degli elementi della sua

vita che viene ad essere attribuita all'individuo con l'aiuto di questi segni della sua identità» e continua dicendo che «l'identità personale è legata alla supposizione che l'individuo possa differenziarsi da tutti gli altri e che intorno a questo modo di differenziarsi si possa collegare una storia continua di fatti sociali che costituiscono la sostanza appiccicosa a cui si attaccano tutti gli altri fatti biografici»⁶⁴. Tale identità ci appartiene e possiamo decidere o meno di palesarla alle persone, che dunque possono realizzare una sorta di *dossier* sulla nostra persona sulla base della conoscenza del nostro corpo, del nostro nome, del nostro carattere e della nostro percorso di vita. L'identità personale si fonda su informazioni esatte di noi, sulla verità storica della nostra vita. Questa seconda dimensione d'identità rimanda all'*idem* ricoeuriano, un'identità permanente in cui si esprime la nostra unicità.

Infine l'identità dell'Io è «quel senso soggettivo della propria situazione e della propria continuità e carattere che un individuo arriva ad avere come risultato delle sue esperienze sociali»⁶⁵. In quest'ultimo caso è lo stesso sguardo del soggetto a riflettersi su di sé e a definirsi rispetto alla propria percezione di sé, raccontando la propria verità narrativa. Nell'identità dell'Io si cela la storia di vita della persona, e rimanda all'*ipse* ricoeuriano. A differenza del percorso di vita che costituisce l'identità personale, e che si compone di eventi cronologicamente disposti, la storia di vita che ritroviamo nell'identità dell'Io è data dal processo ermeneutico con cui riprendiamo le nostre esperienze e le riorganizziamo in modo personale perché acquisiscano linearità e senso.

In Goffman comprendiamo come nella conoscenza tra le persone vengano meno le reazioni stereotipiche. Dal contatto impersonale su cui si fonda l'identità sociale, si giunge alla persona nella sua medesimezza e ipseità: dal parlare dello straniero si giunge al parlare di Ndiaje, il ragazzo dagli occhi grandi che si è trasferito qui due anni fa e lavora come muratore per mandare qualche soldo alla famiglia in Senegal. Con l'instaurazione di rapporti più stretti «l'approccio categoriale regredisce e gradualmente viene sostituito da comprensione, solidarietà e dà

⁶⁴ E. Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity* (1963); tr. It.: *Stigma. L'identità negata*, Ombre Corte, Verona 2003, p. 74.

⁶⁵ *Ivi*, p. 133.

un giudizio realistico delle qualità personali». ⁶⁶ Occorre però ricordare che in questo gioco di riflessi e di condizionamenti la capacità di scelta dell'uomo, la volontà, rappresenta un elemento fondamentale nella negoziazione del significato di Sé; l'uomo può scegliere se rimanere passivo e cristallizzarsi in ruoli sociali fissi, o giocare un ruolo attivo, attraverso un'interpretazione e un agire creativo.

Dunque, nella riflessione sul rispecchiamento delle identità, possiamo intravedere una continuità tra l'identità autopercepita ⁶⁷ che noi riconosciamo come propria, originale e l'identità che ci viene attribuita (che comunque conosciamo). In questa continuità si cela l'interazione tra sé e l'altro, che avviene simultaneamente, in un reciproco rispecchiamento, che permette un riconoscimento dialogico. Tale dialogo si regge su un delicato equilibrio in cui si esprime il desiderio di incontro dell'altro, desiderio intrinsecamente umano. Al di là delle influenze, della necessità di affermazione e di negazione l'interazione con gli altri offre la possibilità di dialogo e riconoscimento reciproco e rappresenta il punto di partenza per il riconoscimento di sé.

Come già abbiamo visto, Ricoeur attribuisce grande rilevanza alla potenzialità del linguaggio. Secondo il nostro filosofo la ricerca del sé avviene nel perseguire la strada dei segni dell'azione e della narrazione. Mediante il racconto le persone organizzano le proprie esperienze, riflettono e le esaminano per ricomporre il significato che sfugge nel momento presente in cui si sono realizzate, e nel futuro privo di analisi. Questa riorganizzazione ha due fini: comprendere se stessi, certo, ma anche farsi comprender dagli altri.

Abbiamo già conosciuto l'idea ricoeuriana di un'identità eterogenea, che si realizza nell'equilibrio dinamico tra ipse e idem e che prende forma nell'identità narrativa. Il filosofo sottolinea l'apertura dell'identità, nel dialogo con l'alterità e con sé, che in entrambi i casi conduce ad un allargamento delle possibilità di poter essere. Il sé mediato, raccontato, riflesso, ampliato, in ogni caso è costitutivo della

⁶⁶ *Ivi*, pp. 68-69.

⁶⁷ D. Cozzi, D. Nigris, *Gesti di cura. Elementi di metodologia della ricerca etnografica e di analisi socioantropologica per il nursing*, Colibrì, Paderno Dugnano 1996, pp. 339-343.

persona umana e ne caratterizza l'originalità. Per Ricoeur ciò che unisce gli uomini e li spinge a quella relazione "buona" è il senso di responsabilità: la responsabilità ci riunisce in un unico Sé, dove la sorte di ciascuno è indiscutibilmente legata all'altro. Una responsabilità reciproca, in cui la vita delle persone si intreccia per formare una rete di solidarietà. Il senso di responsabilità non va però inteso come principio morale, un patto sociale collettivamente costituito; Ricoeur lo definisce piuttosto come una "identità etica" in cui ciascuno deve rispondere delle proprie azioni, in quanto consapevole di sé e libero di agire.

Il legame sociale che ci tiene uniti come esseri umani rappresenta possibile luogo d'incontro tra il sé e l'altro, dove conoscersi e riconoscersi. Anche nell'incontro con l'altro è possibile ritrovare, come dicevamo nel capitolo sull'ermeneutica, una sorta di distanza. Lo spazio fisico che divide i due soggetti, così come le differenti esperienze, o i diversi contesti sociali rappresenta un intervallo fondamentale perché avvenga un reciproco riconoscimento: nella distanza si incontrano identità e alterità, senza distanza questo incontro non potrebbe verificarsi. La distanza contrassegna le differenze tra me e l'altro e paradossalmente, come abbiamo visto, mi consente di percepirlo. Essa però non dev'essere troppo accentuata: ciò conduce all'incomunicabilità, così come alla creazione di stereotipi o allo sviluppo di un sentimento di paura. In questo senso la distanza rappresenta un deterrente per una buona relazione. L'uomo ha in sé un desiderio di vicinanza che gli permette di tenere in equilibrio le sue relazioni tra distanza e prossimità. Tale desiderio nasce dalla percezione della propria dimensione finita e al tempo infinita.

In noi vive un infinito desiderio d'infinito⁶⁸, per cui tendiamo ad avvicinarci alle persone e ad abbracciarle, per riempire l'infinito che è in noi e che non potrebbe essere soddisfatto in nessun altro modo. La prima persona che risponde a questo nostro desiderio è certamente la madre: nello sguardo materno veniamo riconosciuti per la prima volta, veniamo abbracciati nella nostra totalità, siamo su-

⁶⁸ F. Turollo, *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, pp. 115-129.

bito amati per come siamo. Il nostro desiderio di infinito viene soddisfatto da quella relazione di amore e riconoscimento.⁶⁹ Similmente Ricoeur e Gadamer rimandano all'idea di amicizia, come fondamento di una società umana solidale e responsabile.

Mediante un approccio volto a comprendere l'altro, riconoscendolo nella sua autenticità e tutelando la sua identità si pongono le basi per la realizzazione di quella terra comune, dove ciascuno può camminare liberamente, alla ricerca del sé e dell'Altro, nel desiderio di vicinanza e consapevoli del legame che ci unisce.

⁶⁹ *Ivi.*

Capitolo IV

Verità narrativa e verità storica: un dialogo tra sfere di realtà

1. Psicoanalisi e identità narrativa

La tematica dell'identità narrativa è stata ampiamente trattata in un ambito diverso, ma molto vicino al pensiero di Ricoeur, che ne fu un insigne esegeta, e cioè nel campo degli studi psicoanalitici. Così come avviene in ambito filosofico anche la psicoanalisi abbandona la pretesa di una conoscenza originaria del sé, orientando la ricerca verso la costruzione del senso di sé, mediante un percorso ermeneutico-narrativo. Allo stesso modo vediamo anche la caduta dell'idea freudiana dell'analista-archeologo, che si inoltra nella ricerca di quel nocciolo di verità utile a rendere efficace l'interpretazione. Se anche così fosse non sapremmo come distinguere questo barlume di verità dal resto del racconto, per cui questa ipotesi sembra non essere né plausibile, né funzionale. La ricerca di una verità storica induce narratore e ascoltatore a una distorsione di quanto veramente accaduto, nel tentativo di contestualizzare e risignificare l'esperienza ricordata. Inoltre si cade in un errore ancora più grave: l'eclissi del valore della verità narrativa; scrive Spence «venire a contatto con il passato reale può essere molto meno significativo che creare un resoconto coerente e unitario di una data serie di eventi»⁷⁰. Insomma nell'ambito della cura della persona viene spostato il focus dalla verità storica, verso la verità narrativa.

⁷⁰ D. P. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth* (1982); tr. it.: *Verità narrativa e verità storica. Significato e interpretazione in psicoanalisi*, Psycho, Firenze 1987, p. 25.

Contemporaneamente assistiamo anche ad un cambiamento di prospettiva operato attraverso l'introduzione dell'approccio sistemico-relazionale: si comincia a lavorare sulla rete familiare, sulla sua struttura e sulle sue relazioni. Il superamento di un atteggiamento paternalistico da parte dell'esperto (ormai ingiustificato a causa della nuove consapevolezza) e l'instaurazione di un legame con la famiglia ha favorito l'espressione narrativa dei soggetti coinvolti. Tali soggetti rivestono ora un ruolo attivo nella cura di sé: ad essi viene riconsegnata la responsabilità del proprio cambiamento. Alla responsabilità del proprio agire si accompagna la possibilità di ri-raccontare l'agire e il patire passato, le esperienze vissute, per poter costruire il senso di Sé.

Il linguaggio è lo strumento privilegiato per operare il racconto della propria storia di vita: parliamo di ciò di cui abbiamo esperienza, e nel farlo ridisegniamo i contorni di tali esperienze e l'essenza di noi stessi. Mediante il linguaggio possiamo descrivere il mondo e costruirlo da capo. Che fine fa, a questo punto, la realtà? In quest'ambito è importante ridefinirla attraverso una nuova chiave di lettura: la realtà è dinamica, in divenire, poiché non è libera dalle interpretazioni del soggetto che la esperisce.

Il linguaggio unisce le persone, mette in dialogo le loro esperienze e le loro identità, gettando ponti tra i diversi mondi possibili e innescando una moltiplicazione di realtà e di significati. Il nostro linguaggio riflette il nostro mondo, pertanto i nostri limiti linguistici rappresentano i limiti della nostra realtà. Non un unico linguaggio, ma molteplici linguaggi, con cui dobbiamo interagire per realizzare una convivenza solidale e responsabile. La potenza del linguaggio va dunque studiata, approfondita, riconsiderata; esso è uno degli strumenti utili per raggiungere la felicità, nella relazione di riconoscimento reciproco. Occorre dunque pensare a un modo per far incontrare linguaggi diversi. Vedremo come, in certi casi, anche la comunicazione tra persone che provengono dallo stesso ambiente, dalla stessa famiglia e si vogliono bene possa diventare a un tratto apparentemente impossibile. Se la narrazione rappresenta la chiave di volta del riconoscimento di Sé e dell'Altro, occorre riconoscere il valore dei tasselli che la compongono: le parole. Quando la comunicazione perde efficacia nel gettare un ponte tra due mondi che

ormai sono troppo distanti, non dobbiamo perdere fiducia nella forza della parola, ma dobbiamo trovare alla stessa una nuova applicazione e significazione.

2. Verità narrativa e verità storica

Un importante testo teorico che considera la costruzione narrativa del sé in ambito psicoanalitico è *Verità narrativa e verità storica* (1982) di Donald Spence. In esso Spence problematizza l'idea di verità storica mettendola a confronto con la verità narrativa: nella cura della persona attraverso il racconto autobiografico dobbiamo ricordare che l'unica verità in gioco è quella narrativa, che Spence definisce come «il criterio che usiamo per decidere se e quando un'esperienza è stata colta e fermata con nostra soddisfazione [...]. Verità narrativa è quello che abbiamo in mente quando diciamo che questo o quello è un buon racconto, [...] convincente. [...] Una volta che una certa costruzione ha acquisito verità narrativa, diventa non meno vera di qualunque altro tipo di verità»⁷¹. Essa vive ad opera della ricostruzione creativa, ed è connotata da uno stile espressivo che ne determina l'estetica.

Ma il racconto non è solo volto all'interpretazione, nel nostro intento storiografico desideriamo anche riportare con fedeltà il passato, gli avvenimenti, le memorie. In questo senso il narratore vuole agire come uno storico. Lo strumento cognitivo con cui cerchiamo di realizzare quest'opera è la memoria. Ciò che, però, non viene considerato sono gli “strati multipli di memoria” che possono rimandare a come il passato si fonda con il presente dando forma a qualcosa di nuovo e svincolato dal tempo. La verità storica è invece naturalmente vincolata al tempo e al principio di corrispondenza. Il discorso non dev'essere per forza coerente, ma deve riportare esattamente quanto accaduto, ma noi possiamo solo tendere a questo fine, senza mai realizzarlo completamente. Ciò che importa è che ci sia una

⁷¹ *Ivi*, p. 29.

«garanzia che i pezzi inseriti nel puzzle appartengano anche a un certo tempo e un certo luogo e che questa appartenenza possa essere corroborata con qualche sistematicità»⁷². Il ritorno all'originario non è perciò fattibile: occorre pensare in maniera distinta e approfondita alla tradizione storica e narrativa, esplorandone potenze e limiti, per giungere alla realizzazione di una teoria solida e generalizzabile.

Secondo Spence la verità storica, il passato, è liquido: fluisce nella direzione delle nostre interpretazioni, condizionate a loro volta dal contesto e dalle passioni, acquisisce forme nuove, dipendentemente dal contenitore di senso con cui "entra" in contatto. Nella relazione tra paziente ed analista, inoltre, il modo di fare di entrambi può deviare la percezione dei significati nel trasferimento dall'uno all'altro.

Spence considera la memoria fallibile, plasmabile nel momento del suo recupero e condivisione. Egli, nell'analisi delle ambiguità che si celano nel racconto-ascolto tra paziente e analista, e rimanda al rapporto tra testo letterario e lettore proposto nell'ermeneutica ricoeuriana. Nel passaggio che avviene tra il momento configurativo e quello rfigurativo del circolo mimetico, operato tramite la lettura, il lettore deve eseguire una ricostruzione della trama: il testo non può riportare fedelmente tutto ciò che è nella mente dell'autore, così il lettore immagina la scena descritta probabilmente ambientandola in un luogo di cui non si era scritto, o colorando le immagini a proprio piacimento. Per quanto la trama dell'opera possa essere solida e convincente e le descrizioni accurate, lo scrittore non riuscirà mai a decrittare nella scrittura l'immagine nella sua testa, e il lettore, a sua volta, troverà delle falle descrittive che riempirà per mezzo della sua fantasia. Anche questo rappresenta un punto a sfavore per la tesi dell'autobiografia come ricerca archeologica di sé. Il lavoro analitico (o in questo caso anche semplicemente autobiografico) si basa sulla costruzione di un racconto inerente al proprio passato, che nella mediazione linguistica diviene un resoconto in cui narratore e ascoltatore cercano di ricostruire con coerenza i fatti accaduti, lavorando parallelamente alla costru-

⁷² *Ivi*.

zione del senso di sé (e dell'altro). Tale resoconto «assume una verità narrativa che ha una sua propria organizzazione, contribuendo in maniera significativa al processo di cura».⁷³

3. Costruzione dell'identità tra storia e creatività

Abbiamo visto come si ponga un errore sistemico nella riemersione della verità storica: nel recupero del ricordo, nell'oggettivazione della comunicazione e infine nell'interpretazione del lettore o ascoltatore. Dunque come sfuggire a questa ambiguità che può addirittura portare a pensare a una coincidenza tra verità storica e verità narrativa? Se Freud pensava inizialmente che nel ripercorrere a ritroso la biografia personale si sarebbe giunti al sé, Spence assume che dall'abbandono di questa pretenziosa ricerca di verità ci si possa dedicare con la giusta attenzione alla verità narrativa, in cui non è importante giungere alla realtà dei fatti ma alla costruzione di sé in un percorso interpretativo di volontà e creatività. Il focus dell'autobiografia diviene l'interpretazione creativa che esce dall'interiorità della persona per lavorare nella direzione del suo benessere e si realizza nella sua utilità. L'analista passa da archeologo a ermeneuta.

Secondo Ricoeur il lavoro creativo dell'ascoltatore permette di creare nuovi punti d'appoggio per il narratore richiamando in lui vecchie tematiche, aprendo il discorso verso nuovi orizzonti e significati. Una parte fondamentale dell'ascolto attivo è la restituzione dei significati espressi dal narratore da parte dell'ascoltatore: in questo modo l'ascoltatore chiede un feedback da parte dell'altro che gli permette di capire se ha compreso il suo discorso. Tale richiesta di conferma o disconferma dell'ascoltatore, però, può rappresentare anche una minaccia per la comunicazione, nel momento in cui chi ascolta introduce costantemente le sue associazioni private (in questo caso diventerebbe un'interferenza e

⁷³ *Ivi.*

non ci sarebbe la possibilità di comprensione dell'altro). L'ascoltatore (professionista o non) non deve perdere il filo del discorso, soprattutto delle interpretazioni involontarie.

Per Ricoeur il fine dell'analista è di partecipare alla restituzione di senso della narrazione, e di innalzare la «storia del caso a quel tipo di intelleggibilità narrativa che normalmente ci aspettiamo in un racconto»⁷⁴. Questo ci invita a parlare del concetto di “corrispondenza narrativa” che ci farà capire come anche il filosofo francese, studioso di Freud, si discosti dal suo modello archeologico. Scrive Ricoeur: «le relazioni psicoanalitiche sono una sorta di biografie e autobiografie, la cui storia letteraria è parte della lunga tradizione che fa capo alla trasmissione orale dell'epica fra i greci, i celti e i germani. È tutta questa tradizione di racconti che fornisce una relativa autonomia al criterio dell'intelleggibilità narrativa. [...] Interpoliamo una spiegazione quando il processo narrativo si blocca e allo scopo di ‘andare avanti’. Queste spiegazioni sono accettabili nella misura in cui possono innestarsi sugli archetipi del narrare che sono stati elaborati dalla cultura e governano la nostra attuale competenza nel seguire nuovi racconti»⁷⁵. Il procedere nel racconto avviene facendo luce sugli enigmi, spiegando, analizzando, colmando le falle discorsive: riportando insomma un resoconto coerente. Secondo Sherwood (1969) la narrazione analitica deve soddisfare i criteri di “adeguatezza” (che definisce la verità narrativa), per cui il discorso dev'essere coerente, coeso ed esaustivo, ed “esattezza” (che definisce la verità storica), in cui ogni asserzione deve corrispondere a ciò che emerge nella narrazione e avere valore di verità. Verità narrativa e verità storica sono dunque complementari: interpretazione e realtà sono i tasselli per la ricostruzione di sé, imprescindibili nel lavoro autobiografico. Sherwood, sottolineando l'importanza dei fattori di esaustività e coerenza per la realizzazione di una narrazione significativa rimanda alla tradizione del racconto ricoeuriano. Bisogna però osservare come l'esigenza di creare un

⁷⁴ Ricoeur *La sémantique de l'action. I. Le discours de l'action*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, p. 896, cit. in Spence, *Verità narrative e verità storica*, p. 166.

⁷⁵ *Ivi*.

buon racconto spesso entri in conflitto con la volontà di essere storicamente veritieri. Entra in crisi il binomio adeguatezza-esattezza proposto da Sherwood.

Capita di giungere nel racconto a un ricordo o un'associazione che subito interpretiamo come la chiave di lettura che immediatamente chiarisce la nostra narrazione: a quell'elemento che appare immediatamente coerente e affidabile sia il narratore che l'ascoltatore attribuiscono valore di verità. In questo modo si cade nell'errore di chiudere il cerchio narrativo, poiché non c'è bisogno di ulteriori verifiche o approfondimenti. «La costruzione che è partita come un contributo alla coerenza della narrazione (primo insieme di criteri di Sherwood) viene ad acquistare per gradi un valore di verità in proprio ed è ritenuta conforme ai criteri dell'esattezza (secondo insieme di Sherwood). Non appena compiuto questo passo la *costruzione* diventa *ricostruzione*: un frammento del passato che è dato per reale come il nome del padre del paziente e della sua data di nascita»⁷⁶. La difficoltà sta nel fatto che il nostro desiderio di ricostruzione di senso ci porta a trovare più elementi risolutivi della narrazione, piuttosto che invalidanti. Dice Spence che la narrazione «ha un'elasticità quasi infinita, – una – flessibilità quasi imbarazzante»⁷⁷ che deriva in buona parte dalla riproposizione cronologica degli avvenimenti raccontati, che consente di arricchire la narrazione di elementi che per la loro collocazione temporale contribuiscono alla coerenza discorsiva.

Nei nostri discorsi tendiamo perciò a una coerenza narrativa, che sia da un punto di vista emotivo che sintattico e di più facile realizzazione rispetto a una non corrispondenza narrativa. La flessibilità narrativa rappresenta però anche un problema nel processo di cura della persona. A questo proposito Spence scrive che «se l'idoneità in ordine alla narrazione è usata per giustificare il valore di verità di una particolare costruzione, ecco allora che i criteri di adeguatezza (verità narrativa) possono a volte essere scadenti surrogati dei criteri di esattezza (verità

⁷⁶ Spence, *Verità narrative e verità storica*, p. 168.

⁷⁷ *Ivi*.

storica), poiché un numero quasi infinito di elementi può essere inserito senza difficoltà in qualunque cronologia fornita»⁷⁸.

Sinora sia in Spence che in Ricoeur, abbiamo attribuito all'interpretazione un carattere di creatività, una "creazione artistica e pragmatica" orientata al futuro.⁷⁹ Per quelli che sono i nostri fini abbiamo capito che l'attenzione dev'essere rivolta alla verità narrativa piuttosto che alla validazione storica dell'interpretazione. Di conseguenza dall'idea di ricerca archeologica si passa all'idea di costruzione, considerando «l'interpretazione come una dichiarazione pragmatica che non ha alcun referente necessario nel passato»⁸⁰. Insomma le interpretazioni possono essere efficaci senza essere vere. Ma quale racconto può ritenersi vero? In ciascun racconto ci sono elementi di verità, ma non per questo è possibile parlare di verità storica. Un racconto storiografico cerca di riportare gli avvenimenti per come sono accaduti: è verificabile, ma poco utile in quest'ambito. Il mondo di senso in cui tali avvenimenti sono accaduti, o avrebbero potuto accadere, rappresenta il buio backstage di cui non abbiamo traccia e che è interessante per noi ricostruire. Così la persona ricostruisce i pezzi della sua storia dando senso a sé, in un percorso lungo una vita.

⁷⁸ *Ivi*, p. 169.

⁷⁹ *Ivi*, p. 270.

⁸⁰ *Ivi*, p. 271.

Capitolo V

Una prospettiva epistemologica

1. Triangolo epistemico: asserzione, credenza, referenza

Appurato che il nostro centro d'interesse sia la verità narrativa che emerge nel racconto, sembra utile focalizzare l'attenzione sul triangolo epistemologico di Nigris, costituito da *asserzione, credenza e referenza*.

Nelle scienze umane e nella sua applicazione nel lavoro con le persone è normale trarre informazioni dal dialogo con le persone, mediante un ascolto attivo delle loro asserzioni: medici, psicologi, assistenti sociali *etc.* realizzano il proprio lavoro nella conoscenza, mediazione, scambio e negoziazione con l'altro. Nessuna scienza sociale si sottrae al principio secondo cui «i fenomeni umani di carattere simbolico, culturale e psicologico prendono corpo nella –e sono comunicati dalla– narrazione di coloro che li vivono.»⁸¹. Insomma, per comprendere l'attore sociale occorre entrare in dialogo con lui e interrogarlo rispetto alle informazioni che vogliamo conoscere e che lui possiede in modo particolare. Se la semplice osservazione dell'agire della persona non è sufficiente per comprendere l'intenzione che ha mosso quell'azione e il significato che gli attribuisce il suo autore⁸², occorre perciò domandare a lui in prima persona una spiegazione. Anche in questo caso esistono però delle difficoltà: la dichiarazione della persona può essere, consciamente o inconsciamente,⁸³ diversa o distorta. Per una conoscenza il più efficace possibile occorre pertanto un'integrazione di ascolto e osservazione. Inoltre ciò

⁸¹ D. Nigris, *Come osservare, ascoltare, leggere il mondo. Esercizi etnografici*. Franco Angeli, Milano 2013 p. 103.

⁸² Nello stesso modo in cui, secondo Ricoeur, mediante la lettura di un testo possiamo solo intravedere l'intento dello scrittore ma non possiamo conoscerlo originariamente.

⁸³ Scrive Nigris: «Noi non possiamo in linea di massima sapere mai se l'errore fattuale è un errore cognitivo oppure una menzogna deliberata», *Come osservare, ascoltare, leggere il mondo*, p. 107.

che una persona afferma è il risultato di un processo di selezione e interpretazione della sua conoscenza. Quindi il vero “dato” della sua esperienza si oggettiva in ciò di cui parla (escludendo altre cose dal discorso) e nel modo in cui ne parla. Dunque vediamo due possibili sovrapposizioni cui prestare attenzione: «la sovrapposizione tra quello che un soggetto crede di pensare e quello che il soggetto pensa effettivamente [...] e la confusione tra quello che un soggetto afferma e il contenuto dell’affermazione».⁸⁴

Le affermazioni delle persone si dividono in tre livelli:

- quelle derivanti da un’esperienza diretta (una conoscenza del mondo esperita in prima persona);
- quelle derivanti da conoscenza mediata (la persona viene a conoscenza dell’esperienza vissuta in prima persona da un altro che gliel’ha riferita);
- quelle derivanti da un’esperienza immaginata (la persona racconta dell’esperienza di un altro in base alla sua conoscenza di quella persona o ai suoi preconetti su di essa ma senza che vi sia stata una narrazione intercorrente tra i due).

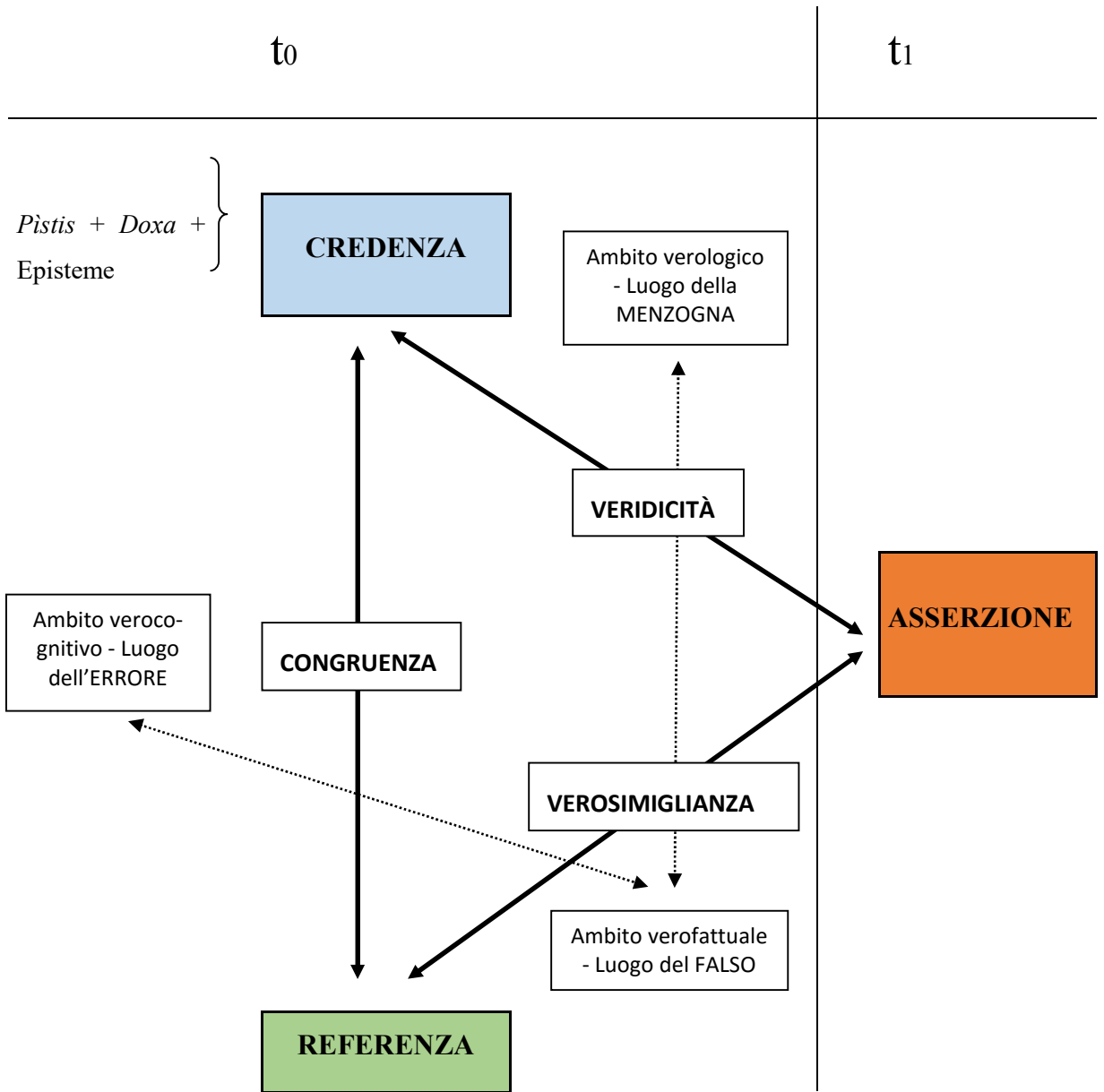
Il discorso epistemologico si è da tempo allontanato dalla semplice dicotomia tra vero e falso. Questo per diversi motivi: le affermazioni rappresentano per lo più l’interpretazione di qualcosa, oppure l’opinione che si possiede su qualcosa (in entrambi i casi dipendono dal proprio carattere, dalla situazione, dal contesto di riferimento *etc.*); nel recupero dei ricordi che operiamo durante la narrazione, la nostra memoria si mostra imprecisa, dinamica: i ricordi si fondono tra di loro e al presente, generando distorsioni e memorie inventate; la selezione che operiamo nell’atto stesso dell’osservazione genera un errore alla base della memoria.

Come abbiamo visto non è sempre possibile fare affidamento a ciò che la persona ci dice, rischiando di incorrere nelle due sovrapposizioni di cui ho parlato prima e mancando di considerare gli elementi epistemologici di asserzione, cre-

⁸⁴ *Ivi*, p.103.

denza e referenza. Tali elementi, come anticipavano, ci permettono di conoscere il discorso delle persone uscendo dalla logica vero-falso. Riporto lo schema proposto da Nigris, in cui è rappresentato il triangolo epistemologico di credenza-referenza-asserzione. «Queste tre dimensioni sono legate da tre relazioni, che costituiscono, prese a coppie, i due domini della verità narrativa, e di quella storica. Chiameremo queste relazioni *congruenza, veridicità e verosimiglianza*».

Fig. 1. Tre dimensioni, tre relazioni



Fonte: D. Nigris, *Come osservare, ascoltare, leggere il mondo. Esercizi etnografici* Franco Angeli, Milano 2013, p.110

Quando pensiamo a qualcosa la nostra riflessione si muove simultaneamente tra la referenza (lo stato di cose che il soggetto conosce e di cui parla) e la sua credenza (ciò di cui il soggetto è convinto a proposito della referenza). Credenza e referenza si rapportano tra di loro in termini di congruenza: se tale congruenza tra i due venisse meno, ha luogo l'*errore*. La dimensione della congruenza si riferisce a uno stato esterno del soggetto, ma appartiene al mondo delle cognizioni, quindi del mondo interno del soggetto.⁸⁵ L'uscita dal mondo interno verso il mondo esterno avviene in un secondo momento, mediante l'asserzione (ossia l'affermazione).

Nell'azione della parola vengono messe in gioco le dimensioni di veridicità e verosimiglianza: la veridicità rappresenta la concordanza tra credenza e asserzione, quando questa concordanza viene meno (e ciò dipende dalla decisione della persona) ha luogo la menzogna. Si mente quando si afferma qualcosa che non si crede, anche nel caso in cui la propria credenza fosse errata (nel caso in cui, perciò, non ci fosse congruenza tra credenza e referenza). Paradossalmente una persona può mentire pur dicendo una cosa fattualmente vera: il focus in questo caso è rivolto sulla volontà del soggetto di mentire o meno.

L'ultima dimensione che dobbiamo considerare per completare la lettura del triangolo di Nigris è quella della verosimiglianza, che definisce il rapporto tra referenza e asserzione. La mancanza di verosimiglianza⁸⁶ tra referenza e asserzione dà luogo al falso; in questo caso non bisogna guardare alla volontà del soggetto, ma al contenuto di ciò che afferma: può avere ragione oppure torto. Dopo aver considerato come l'epistemologia apra a queste nuove dimensioni possiamo ritornare con strumenti nuovi al problema della conoscenza tra mondo interno ed esterno al soggetto.

⁸⁵ La credenza rappresenta infatti «una convinzione rispetto ad un proprio stato interno, o viceversa uno 'stato delle cose' situato nel mondo esterno. Chiameremo questo stato di cose referenza, e cioè quello cui il soggetto 'si riferisce'». Nigris, *Come osservare, ascoltare, leggere il mondo*, p. 108.

⁸⁶ Si consideri che, per leggerezza espositiva ho usate espressioni "venire meno" o "mancanza" per riferirmi alla dimensione della congruenza, della veridicità e della verosimiglianza: esistono invece delle sfumature tra congruenza e mancanza di congruenza, così anche si può essere una parziale verosimiglianza e veridicità.

2. Riflessioni operative

Ricapitolando brevemente quanto detto finora ricordiamo che la verità narrativa rimanda alle interpretazioni del soggetto, al suo mondo interno, mentre la verità storica si riferisce ai fatti, collocati nel mondo esterno. Per l'assistente sociale questi due concetti sono di particolare interesse perché deve cercare di entrare il più possibile nel mondo interiore della persona e contestualmente cercare dei riscontri effettivi che gli consentano di capire la storia della persona senza doversi affidare esclusivamente alle sue affermazioni. «Non conta in questi casi il soggetto come interprete, con la più ampia libertà di simbolizzare il suo vissuto e rielaborarlo attraverso la narrazione di sé, ma il soggetto come testimone di sé (o di qualcosa esterno a sé) dentro la società»⁸⁷. Questa affermazione ci rinvia immediatamente al nostro triangolo epistemologico. La verità storica che abbiamo analizzato richiama le dimensioni di congruenza e verosimiglianza (il focus è posto sul contenuto del discorso). Dall'altra parte la verità narrativa richiama le dimensioni di congruenza e veridicità (l'attenzione è rivolta alla credenza del soggetto, che può essere rivelata o camuffata, e può riferirsi alla referenza con più o meno congruenza). Nel primo caso il mondo esterno ci offre un'unità di misura con cui verificare il contenuto espresso, nel secondo caso no.

Nel lavoro dell'assistente sociale si interagisce quotidianamente con persone che, per vari motivi, possiedono delle credenze incongruenti alla referenza: in questo caso è importante capire velocemente quali altri fonti possono essere valide per ottenere le informazioni che ci occorrono; così anche si incontrano persone che mentono, e in questo caso è interessante cercare di capire quando lo fanno e per quale motivo. In questi casi ci muoviamo nell'instabile dominio della verità

⁸⁷ *Ivi*, p. 107.

narrativa. Di più facile lettura è sicuramente la verità storica, che possiamo verificare nell'ambito della referenza.

Lavorando con gli anziani ci si accorge che una mancata congruenza tra credenza e referenza può dipendere dall'inizio di una demenza, che certe volte la mancanza di veridicità rappresenta una richiesta di attenzioni, e che il venir meno della dimensione della verosimiglianza può dipendere dall'avanzare di limitazioni percettive (ad esempio visive). Ci sono poi delle situazioni dubbie: Nigris riporta il caso di un anziano ospite di una RSA che dice a un suo familiare di venire maltrattato⁸⁸. In questi casi è necessario verificare la coerenza narrativa del discorso, ponendo domande volte a conoscere la dimensione referenziale, che appartenendo al mondo interno del soggetto, non può essere verificata in nessun altro modo (a meno di effettivi maltrattamenti fisici). Così sarà importante domandargli cosa intende con "maltrattamento", e seguire con attenzione il filo del discorso per ricostruire lo stato di cose di cui parla.

Nell'ambito delle scienze sociali e dei loro campi applicativi, dove il lavoro si basa sulle persone e le loro espressioni, si affrontano anche questi problemi epistemologici. Ogni giorno l'assistente sociale deve confrontarsi con molteplici affermazioni: affermazioni riportate, da verificare, inverificabili, frammentarie, omesse etc. e con i conseguenti problemi relativi alla veridicità e alla verosimiglianza delle asserzioni. Per riuscire a dare forma a un progetto deve quindi mettere in azione tutti gli strumenti di ricerca e interpretazione di cui dispone per poter lavorare su dati (relativamente) sicuri. «E per questo – scrive Nigris – a meno di non voler sostenere che 'tutto è interpretazione', tesi sulla quale molti dubbi sono leciti, è bene che le affermazioni di chi ascoltiamo trovino dei riscontri di un qualche tipo, o dentro il soggetto stesso, o nel mondo»⁸⁹.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 105-107

⁸⁹ *Ivi*, p. 113.

Parte seconda

L'ermeneutica dell'oblio

Capitolo I

La funzione terapeutica dell'autobiografia

Nella prima parte abbiamo discusso del processo ermeneutico mediante il quale intraprendiamo la costruzione del Sé, conoscendoci nella permanenza e nel mutamento e tessendo la nostra molteplicità mediante la nostra capacità autoriflessiva e narrativa. Seguendo il filo del pensiero di Paul Ricoeur siamo giunti ad una formulazione nuova del concetto d'identità: l'identità narrativa. Tale identità consiste nella – e dipende dalla – nostra capacità di rammemorare i pensieri e le esperienze della nostra vita.

Nella crescita della persona ciò che sancisce il passaggio alla maturità è la capacità di scelta. Certo, si potrebbe obiettare che sin dalla nascita possediamo questa facoltà, da quando scegliamo in base al principio di piacere/dolore, e che, in altre forme ancora, ci accompagnerà per tutta la vita. La capacità di scegliere cui mi riferisco, però, è da pensarsi non tanto come la capacità di desiderare e optare per qualcosa, bensì come l'esclusione delle infinite alternative che ci troviamo dinnanzi. La capacità di dare delle svolte alla nostra vita, come protagonisti attivi, coscienti e responsabili. Giungendo alla maturità iniziamo a tracciamo il nostro sentiero nelle sterminate praterie del possibile, un sentiero unico ma in continuo divenire. Di questo sentiero irregolare e imprevedibile è certo solo il tratto già percorso. Certo perché necessario e imprescindibile: tutti gli eventi che ci hanno fatto giungere fino al nostro presente sono qualcosa di immutabile, permanente su cui non possiamo più rimettere mano, anche se qualche volta ne avremo il desiderio.

La scelta (prima) e l'azione (poi) ci identificano come agenti responsabili. Tale responsabilità segna per noi una rinascita: dall'essere gettati al mondo senza

averlo chiesto, diventiamo soggetti attivi e consapevoli. Seppur non possano pretendere di considerarci i soli autori della nostra storia, ci identifichiamo come i protagonisti di tale storia. Non solo protagonisti e co-autori, siamo anche i lettori privilegiati del nostro racconto. Ciò implica che, attraverso lo sguardo autoriflessivo, possiamo giungere all'identificazione dei tanti sé che siamo stati, e alla comprensione di chi vogliamo essere, attraverso lo sforzo di riorganizzare in maniera sensata i pezzi della nostra storia.

Nel prossimo capitolo vedremo come il racconto autobiografico rappresenti la risposta a quel desiderio, quell'urgenza interiore di riprendere la propria vita e ricomporne il significato. Seguiremo il pensiero di Duccio Demetrio, che, in linea con l'ermeneutica del Sé di Ricoeur propone una nuova chiave di lettura del racconto di sé. In particolare faremo riferimento all'opera *Raccontarsi*, in cui Demetrio parla della componente curativa dell'autobiografia, e sostiene che mediante essa si può giungere ad uno stato di benessere derivante dalla conciliazione con se stessi.

1. Dalla memoria alla narrazione autobiografica

Possiamo definire la memoria autobiografica come «la memoria degli avvenimenti della propria vita, ricordati dall'unica prospettiva del Sé in rapporto con gli altri»⁹⁰. Essa si basa su due fattori: uno implicito, in cui non vi è consapevolezza rispetto alle esperienze vissute, che non sono state registrate a livello semantico (immagini, sensazioni che abbiamo acquisito e ci portiamo dietro senza averne coscienza); l'altro esplicito, o dichiarativo, che può essere suddiviso a sua volta in

⁹⁰ K. Nelson, R. Fivush: *The Emergence of Autobiographical Memory: A Social Cultural Developmental. Psychological Review*, 111 (II), 2004, pp. 486-511 in A. Smorti, *La famiglia come sistema di memorie e lo sviluppo del Sé*, in "Rivista Italiana di Educazione Familiare", n. 1 - 2008, p. 69.

episodico e semantico: nel primo caso si possiede il ricordo di un determinato evento, nel secondo si sa che tale evento è accaduto o si possiedono altre informazioni sullo stesso.

Nella *teoria della doppia rappresentazione* di Brewin, Dalgleish e Joseph⁹¹ parlano di due sistemi fondamentali relativi alla distinzione tra memoria esplicita ed implicita, i quali agiscono in momenti diversi, seppur in modo parallelo: il sistema Verbally Accessible Memory (VAM) e il sistema Situationally Accessible Memory (SAM). Il VAM «è un sistema accessibile verbalmente» dove le informazioni vengono «recuperate in modo intenzionale, [...] sono rappresentate all'interno di un contesto temporale completo e sono recuperabili»⁹². Il SAM, invece, «è un sistema accessibile "situazionalmente". Le informazioni vengono innescate involontariamente attraverso rimandi situazionali. È costituito da elaborazioni a livello percettivo più basso (suoni e visioni). Contiene dati sulla personale risposta corporea, e i ricordi sono accompagnati dalle emozioni primarie e sono difficilmente recuperabile»⁹³.

Pertanto, nella memoria autobiografica, registriamo fatti di cui abbiamo avuto esperienza diretta o che ci sono stati riferiti da terzi, e, inconsapevolmente, acquisiamo informazioni di cui non siamo consapevoli di possedere. Ma in che modo ciò che conosciamo implicitamente può assumere una forma dichiarativa? Scavare nella propria memoria autobiografica, come vedremo, è un lavoro impegnativo e al contempo molto fruttuoso nei termini di costruzione della propria identità e di benessere psichico. Tuttavia occorre esplicitare che, nella maggior parte dei casi, la memoria degli eventi affiora spontanea nei momenti più inaspettati.

Un'immagine, un profumo, un sogno possono stimolare un ricordo assopito che non consideravamo da lungo tempo, oppure una memoria implicita che per la prima volta si palesa nella nostra mente. In questi casi lo stupore è molto forte:

⁹¹ C. R. Brewin, T. Dalgleish e S. Joseph, *A dual representation theory of posttraumatic stress disorder*, 1996, cit. in Smorti, *La famiglia come sistema di memorie e lo sviluppo del Sé*, pp. 72.

⁹² Smorti, *La famiglia come sistema di memorie e lo sviluppo del Sé*, pp. 72.

⁹³ *Ivi*.

dapprima dubitiamo di aver appreso realmente quell'informazione, poi se vogliamo recuperarla, cerchiamo di ricostruirne il contesto: la situazione, il periodo, le cause e gli effetti... Mediante uno sforzo mnemonico diamo una struttura semantica a quello che dapprima poteva essere anche solo un flash, e lo inseriamo nella nostra storia come il tassello mancante di un puzzle.

La memoria autobiografica è il luogo dove avviene la ricerca ermeneutica del Sé e la costruzione della propria identità narrativa. È il luogo del senso, dell'unità, della comprensione del cambiamento e dell'azione della variazione immaginativa. In essa costruiamo il nostro vissuto e lo verbalizziamo, dando vita al racconto della propria storia, da condividere con gli altri in una domanda e restituzione di senso reciproca.

Nella narrazione autobiografica la memoria autobiografica diventa linguaggio. «Questa trasformazione è un processo molto complesso che comporta una linearizzazione dei ricordi [...], una loro linearizzazione secondo il linguaggio (secondo cioè forme convenzionali conosciute) e», come abbiamo visto in Ricoeur, «secondo un genere narrativo e autobiografico»⁹⁴ dove sia presente un protagonista (che è anche narratore) che si muove nell'intreccio della storia procedendo, tra le varie peripezie, in una direzione, il cui senso è conoscibile solo alla fine.

L'autobiografia è l'intima narrazione interiore in cui ripercorriamo i passi del nostro vissuto, e a cui decidiamo di dare voce e di condividerla con un interlocutore al di fuori di noi. Essa può assumere la forma del testo⁹⁵ o del discorso orale. In questo modo ci mostriamo al mondo, mettiamo a nudo la nostra identità, e dando corpo alla nostra storia la osserviamo come spettatori esterni, da nuove angolazioni. Ci raccontiamo anche per ottenere delle restituzioni sulla nostra identità, per trasmettere agli altri le nostre esperienze e conoscenze, per ricevere comprensione o un consiglio, o semplicemente per il piacere terapeutico di essere

⁹⁴ *Ivi*, p. 73.

⁹⁵ Nel caso del testo scritto non sempre è finalizzato ad una condivisione con gli altri, si pensi ad esempio al diario intimistico.

ascoltati e riconosciuti. Per il desiderio di relazione, di sentirsi accolti nelle mani dell'altro.

1.1 Il desiderio di raccontarsi

«C'è un momento, nel corso della vita, in cui si sente il bisogno di raccontarsi in modo diverso dal solito. [...] Tale bisogno, i cui contorni sfumano, e che tale può restare per il resto dell'esistenza come una presenza incompiuta, ricorsiva, insistente, è ciò che prende il nome di pensiero autobiografico»⁹⁶

Quando ci raccontiamo (agli altri o a noi stessi, nella forma del monologo interiore) componiamo la nostra storia nei modi del romanzo. Strutturiamo un intreccio sorretto da personaggi, eventi, peripezie, protagonisti con gli elementi che abbiamo a disposizione mediante la nostra memoria e la nostra immaginazione.

La comunicazione non rappresenta solo un bisogno per l'uomo, ma anche un desiderio. Il riconoscimento reciproco cui tendiamo quando si vuole parlare di sé agli altri è probabilmente il motore più potente che ci spinge ad interagire tra noi. Come vedevamo nella prima parte, però, non è solo nell'altro che giungo ad una conoscenza di me: il desiderio ancora più intimo e silenzioso è quello di una sincera introspezione. Ci si domanda chi si è, a che punto e in che luogo della propria esistenza si è giunti, e in che direzione si sta andando. La ricerca stessa della risposta rappresenta un momento di crescita e benessere, seppur non sia affatto semplice da affrontare.

L'ermeneutica del Sé ci ha insegnato che per rispondere alla domanda "chi sono?" occorre guardare ai segni che abbiamo lasciato nel corso della nostra esistenza, e da essi costruire un'interpretazione del proprio Sé. L'autobiografia è lo strumento che ci permette di raccoglierci e riordinarci per mezzo della narrazione e ciò implica necessariamente un prendersi cura di sé, con amore e responsabilità.

⁹⁶ D. Demetrio, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 9.

Dicevamo che è generatrice di benessere perché la costruzione di sé prevede una necessaria riconciliazione con la nostra storia, con i sé che siamo stati, con le persone che ci hanno accompagnato per brevi o lunghi tratti, e con tutto ciò che nostro malgrado ci è capitato. Accettare ciò che è stato significa fare pace con gli eventi negativi e non chiudersi nel rimpianto di quelli positivi.

Nella costruzione narrativa della propria identità, poi, troviamo la passione e gli strumenti migliori per vivere il futuro: la composizione di un senso genera il desiderio di proseguire nel proprio cammino con gioia, alla ricerca di nuovi significati, nuove possibilità, nuovi sé.

2. Molteplici Sé

L'autobiografia apre ad un'analisi attenta di se stessi, che ci libera dagli impliciti e dai condizionamenti rispetto alla percezione della nostra stessa identità, e ci invita a riconciliarci con noi stessi e con gli altri, a noi vicini.

Tale riconciliazione si realizza quando il pensiero autobiografico esce dalla sua dimensione individualistica e diviene altro: in quel momento riusciamo a coglierci, contemporaneamente, nei panni di autori e spettatori della nostra storia. A quel punto noi diventiamo attori e spettatori della nostra vita. Ciò che vedremo sarà una storia che non è solo nostra, perché sempre caratterizzata da relazioni e intrecci con le storie degli altri, e desidereremo dividerla consentendo nuovamente alle persone che vorranno ascoltare di entrare nel nostro racconto.

Tutto ciò può avvenire soltanto attraverso una presa di distanza da noi stessi, che consenta di cambiare prospettiva nell'osservazione della propria storia, guardando a noi come a un altro, lontani il più possibile dalla nostra inevitabile parzialità. L'essere lettori delle nostre storie attraverso la memoria, implica infatti il ricorso alla selezione di certi avvenimenti che riteniamo più significativi, e siamo coinvolti dall'emozione del momento passato che si sta ripercorrendo (o me-

glio, dalla sua rielaborazione). Per questo e per tutte le conoscenze che abbiamo di noi stessi non è possibile parlare di uno sguardo puro, imparziale. Ma è proprio questo sguardo imparziale che ci interessa, quello che riordina gli eventi secondo una propria scala di priorità, e che ricorre non solo alla verità storica ma alla più eloquente verità narrativa.

L'arte con cui componiamo i pezzi della nostra identità rappresenta il sé particolare che siamo in quel momento. Nella nostra soggettività rincorriamo il nostro essere magmatici, la nostra ipseità.

Come diceva Ricoeur, non siamo solo la nostra medesimezza, il nostro carattere: ci è possibile giungere alla comprensione di noi stessi proprio guardando ai cambiamenti che viviamo; la non linearità del nostro esistere tanto ci turba, quanto ci permette di andare avanti. Nell'irregolarità del nostro sentiero troviamo l'unicità del nostro essere attori attivi e passivi della vita; nelle scelte ed azioni compiute ritroviamo uno dei molteplici sé che vive in noi; la fedeltà alla parola data sfida il carattere e attesta chi vogliamo essere. Mediante la narrazione, e l'autobiografia in particolare, ridimensioniamo l'*Ivi*, quell'*Io dominante*⁹⁷, lasciandoci raccontare dalla tessitura della nostra molteplicità. L'interpretazione della nostra storia è dinamica quanto la storia stessa e origina infiniti sé possibili.

Entrare nelle proprie memorie può essere talvolta difficile e doloroso ma «la vera cura di sé, il vero prendersi in carico facendo pace con le proprie memorie inizia probabilmente quando non più il passato bensì il presente, che scorre giorno dopo giorno aggiungendo altre esperienze [...] entra in scena. E diventa luogo fertile per inventare o svelare altri modi di sentire, osservare, scrutare e registrare il mondo dentro e fuori di noi»⁹⁸.

Il racconto autobiografico nasce in età giovanile, aprendo un dialogo con se stessi, indagando i fatti che costellano la nostra ancora breve storia e la trasforma in esperienza viva, costruttrice di futuro. L'autobiografia, infatti, unisce passato, presente e futuro con un intento teleologico: il rafforzarsi della nostra

⁹⁷ *Ivi*, p. 14.

⁹⁸ *Ivi*, p. 15.

identità, evento dopo evento, osservazione dopo osservazione, ci racconta in che direzione vogliamo andare, attribuisce senso e valore al tempo andato, vissuto e atteso.

La ricapitolazione di sé non rappresenta un voler chiudere i conti. È, invece, desiderio di conoscenza dei molti che sono stato, in cerca di unità. È l'andare alla ricerca dei momenti significativi e sottrarli al flusso caotico del divenire; è il voler tornare in quegli spazi ombrosi dell'esistenza che nel momento in cui si sono realizzati non potevano essere compresi o considerati. È desiderio di essere ancora altro.

Come Ricoeur, anche Demetrio non pone particolare enfasi sul carattere storico della biografia, interessandosi piuttosto al suo essere *teatro dell'immaginario*⁹⁹, momento costruttore di senso, vita e speranza. Scrive Demetrio «c'è dunque uno spazio poetico e letterario dentro di noi che – pur nell'impotenza materiale e oggettiva di continuare ad essere in tanti entro uno solo – ci permette di sentire che la nostra mente continua a pensare al plurale grazie al sogno»¹⁰⁰. Dalla costellazione dei ricordi giungiamo, mediante l'immaginazione e la narrazione, al Sé.

Quando ci narriamo in terza persona operiamo una traduzione della nostra storia: la rilettura, infatti, avviene sempre in un linguaggio differente dall'originale. Una sorta di traduzione del discorso di un sé passato che operiamo per riattualizzarne i contenuti. La memoria si muove continuamente da dentro di noi a fuori di noi: il focus si sposta dal centro (noi) allo sfondo (l'altro e gli altri da noi). Infatti, tanto abbiamo bisogno di pensare a noi, quanto ne abbiamo di pensare agli altri. Allo stesso modo mette a fuoco i nostri desideri (ciò che ci manca) e i nostri appagamenti, mantenendo viva la nostra tensione a vivere nel tempo. Essa è testimone del nostro mutamento, e per questo motivo può generare confusione e smarrimento. Per questo è necessario tessere insieme la pluralità che è in noi in un'identità narrativa.

⁹⁹ *Ivi*, p. 17.

¹⁰⁰ *Ivi*.

Ecco che ciascuno, mediante lo strumento autobiografico, ha l'occasione di fuggire la possibile dispersione e riconciliarsi con sé. Dal coraggio di fare luce sul passato si giunge alla volontà responsabile¹⁰¹ di cercare la propria identità riconoscendo le proprie stesse alterità.

3. Le età dell'autobiografia

Il desiderio autobiografico ci coglie sin da piccoli, ma è nel momento in cui si ha la possibilità di dare delle svolte alla propria vita che la biografia si realizza concretamente, e ci permette di giungere all'attribuzione di senso della nostra storia. Il momento della responsabilità, dell'autonomia che si realizza nel passaggio dalla giovinezza all'età adulta. Quando le nostre scelte comportano delle conseguenze per la nostra vita ne siamo responsabili e, per questo, siamo tenuti ad accettarle. È la scelta, dunque, a renderci adulti e a scaturire il bisogno di tornare indietro, alle origini delle nostre azioni per definirne i nessi e le concordanze. Nell'età adulta abbiamo abbastanza materiale per operare i primi bilanci di una storia ricca di potenziale.

Mediante l'autobiografia si supera la sterile tendenza (quando è fine in sé) di guardare al passato, con il rischio di venire inghiottiti. Demetrio sostiene che, mentre per il giovane possiamo dire che il tempo da vivere sta nel presente e nel futuro, per la persona adulta e per quella anziana il tempo su cui ci si orienta è quello dell'istante e del passato¹⁰². È effettivamente necessario volgere il proprio

¹⁰¹ Mentre Ricoeur, come abbiamo visto nella prima parte, lo considerava un dovere morale.

¹⁰² Scrive Demetrio «Il presente e l'istante non sono la stessa cosa. L'oggi e l'ora, o il minuto, differiscono in relazione al bisogno di riempire una giornata di novità, scoperte e nuove emozioni o viceversa di ripetizioni», *Raccontarsi*, p. 24. Anche se Demetrio in quest'opera, tende a riferirsi ad un adulto maturo non posso che trovarmi in disaccordo con l'autore nel far rientrare anche la persona adulta in questa dimensione temporale: essa quotidianamente rivolge il suo sguardo al futuro, continuando a coltivare progetti e speranze. In ogni caso, possiamo certamente affermare

sguardo all'indietro per fare realizzare una narrazione di sé, ma in che modo dobbiamo farlo? Demetrio risponde a questo quesito chiamando in causa la curiosità dell'uomo, e scrive «il presente dell'adulto o dell'anziano maturi, ancora giovani dentro, è quindi abitato dalla ricerca – anche – di piccole novità giornaliere che implicano scelte, sforzi, progetti; mentre la fretta dell'ora e del minuto, nella frenesia o nella noia, sospende il fluire della temporalità e la coscienza di esistere»¹⁰³. La curiosità che ci invita alla ricerca dell'unità della nostra vita è lo stimolo per guardare ad un passato anche amaro dalla giusta distanza, nel desiderio del futuro. Infatti «il passato ci cura soltanto quando è, almeno, la promessa di ulteriore futuro per la mente, e in quanto molteplice – dentro e fuori di noi – è una risorsa.»

Demetrio parla di *tregua autobiografica* riferendosi allo spazio silenzioso in cui ci riprendiamo per mano mediante la narrazione. La persona (che è e si percepisce come narratore, co-autore e protagonista della propria storia) ha due macro possibilità di raccontarsi: nella modalità orale e in quella scritta. Entrambe prevedono lo sforzo della memoria e dell'immaginazione e sono sicuramente terapeutiche (sia nel caso meno strutturato di uno sfogo parlando con un amico, che quello più metodico e riflessivo della scrittura quotidiana di sé, ad esempio in forma diaristica). Sia nelle forme dell'oralità o della scrittura, dell'emotività o del metodo, raccontarci fa bene.

Nella scrittura della propria autobiografia, però, si può giungere a quella distanziamento necessaria dall'Io per cui riesco ad avere una proiezione di me, nero su bianco nel foglio di carta. È qualcosa che resiste alle mie dimenticanze o alle distorsioni con cui, nel tempo, potrei riproporre gli episodi che ho riportato. Puntare lo sguardo su di noi innalzandoci sopra noi stessi e ai nostri contesti, ci permette di osservarci in movimento e in mutamento, di entrare nei nostri desideri e scorgere la direzione che stiamo prendendo. «Il lavoro autobiografico evidenzia [...] quanto ancora c'è da fare, almeno agli effetti di nuove pagine che vien voglia

che, l'adulto, e ancora di più l'anziano, pensi al passato con maggiore frequenza rispetto al giovane.

¹⁰³ *Ivi*, p. 24.

di scrivere grazie alle connessioni inventate o scoperte per caso, tra le mille storie fatte affiorare»¹⁰⁴.

Come una nascita, o un primo amore, finalmente ci conosciamo. E non è mai una conoscenza finita, è un continuo divenire: uno spazio di cui non conosciamo i confini che ci inoltra nella maturità, chiedendoci di rimanere fedeli allo spirito della nostra giovinezza.

Quando l'età è quella anziana e il mutamento in noi rallenta, sbiadisce la nostra molteplicità (sia nella memoria che nella nostra capacità di azione) e il futuro si fa sempre più limitato. Anche in questo caso l'autobiografia è uno strumento importante, vedremo come nei capitoli successivi, quando tratteremo la tematica delle demenze come limitazione della propria identità. Nel frattempo possiamo dire che, nel momento in cui la memoria è uno strumento ancora abbastanza affidabile, è possibile ritrovarsi riconoscendo che la molteplicità che ci ha accompagnato nel tragitto resta parte di noi per sempre ed è chi siamo ancora oggi. Quando si hanno molti anni si vive in una selezione dei sé possibili, senza inutili ridondanze. Anche il declino è parte della nostra identità, e va compreso e accettato per poter guardare oltre, alle capacità e potenzialità che, seppur più limitate rappresentano il nostro foglio bianco. Abbiamo ancora la possibilità di scegliere di che cosa vogliamo riempirlo, ricordando che oltre alla memoria possediamo anche l'immaginazione. «La maturità si rivela in tal modo una conversazione intima e tutta personale, tra la consapevolezza dei propri limiti e la fantasia del loro superamento»¹⁰⁵.

Tale tematica trova talvolta un'attuazione spontanea e di grande vastità in casi in cui persone profondamente autoriflessive e orientate alla narrazione danno vita a un vero e proprio *corpus* materiale da lasciare ai propri amici e discendenti. Posso citare un caso che sta nella mia esperienza, che rientra in questa tipologia. Il Signor Aldo è un mio compaesano di novantadue anni, che fino a pochi anni fa è stato il sagrestano della mia parrocchia e che tutti conoscono come Nello.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 34.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 41.

Quest'anno, con mia grande sorpresa, ho ricevuto da lui un biglietto in cui allegava la fotocopia di una lettera che gli avevo scritto da piccola. Non potevo credere che la conservasse ancora, così, pochi giorni dopo sono andata a fargli visita nella sua vecchia e curatissima casa. In quell'occasione ho scoperto che, da quasi vent'anni, Nello sta realizzando un vero e proprio archivio consistente (per ora) in tre tomi, in cui raccoglie le sue lettere, le foto di quando era soldato e della sua famiglia, le sue riflessioni, gli articoli di giornale che parlano di lui, le sue poesie e le sue preghiere. Nello ha affidato a quelle pagine tutta la sua storia, fissando non solo i momenti belli, ma anche quelli più dolorosi (in particolare la scomparsa della moglie e la guerra in Russia, a cui è dedicato quasi un intero tomo). Sfolgiando le molte pagine ho pensato che, quella di realizzare una raccolta così ampia e dettagliata, sia stata una scelta coraggiosa: ogni volta che vuole aggiungere o rivedere qualcosa si trova a ripercorrere un passato (talvolta dolce, talvolta amaro) che in ogni caso non può più ritornare. Sorridendo, mi dice: «proprio per questo in questi giorni sto cercando di fare un indice», e poi aggiunge «e se ci riesco bene, se no non importa. Mi fa star bene».

4. La cura nella solitudine

Come riassunto nel titolo della sua opera, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Demetrio considera i risvolti terapeutici della narrazione autobiografica e pone cinque condizioni per star bene con la propria storia.

La prima risiede nel potere della *dissolvenza*, ossia nel piacere di ricordare qualcosa, seppur dai contorni sfumati. La nostra disponibilità a rileggere certi avvenimenti risiede nella loro distanza da noi, che li rende innocui e costruttivi. Ciò che è stato è stato e questo rappresenta una sicurezza infrangibile, e ci allontana dalle paure e dalla sensazione di smarrimento del presente e della prefigurazione di quanto deve ancora avvenire. In questo spazio viviamo in uno stato d'ansia (più o meno sottile) di non ottenere quanto desideriamo o di perdere ciò

che di caro abbiamo. La rassicurante consapevolezza che quanto è avvenuto non può modificarsi ci permette di accettare il passato, anche nei suoi momenti dolorosi, e di trasformare il ricordo. Nella distanza, perciò, risiede una proprietà curativa della rimemorazione autobiografica.

La seconda condizione è quella della possibilità di *convivenza*: dall'intimo e silenzioso ricordare entriamo nel mondo della condivisione, in cui cerco e offro, al di fuori di me, riconoscimento e ascolto. Questo rappresenta un momento di gioia, di soddisfazione di un desiderio tipicamente umano. Non sempre però è facile o desiderabile, quando ad esempio si sta male o non ci si sente presentabili. Questo è il momento che, più degli altri, necessiterebbe di una riflessione su chi si è, sulla propria storia complessiva. Rientrare in sé ci dà il coraggio di uscire nel mondo e spesso sono gli altri a imporci questa sfida. Nella relazione con gli altri risiede il «potere comunicativo della convivenza necessaria»¹⁰⁶.

Il terzo presupposto considera il potere di *ricomposizione*, quella sensazione di ritrovarci, mediante il racconto di sé, in un tutto unico, come le pagine di un libro che infine vengono rilegate in un unico volume. Avvertiamo il bisogno di mettere in dialogo tra loro i nostri ricordi mediante la narrazione, e la composizione finale (seppur provvisoria) conferisce a noi stessi proprio quel senso di unità, e, come naturale conseguenza, di benessere. La tendenza a ricordare e a mettere in collegamento logico le nostre esperienze ci fa sentire come tanti e uno, identico e potenzialmente sempre altro. Nella comprensione della nostra totalità e nella capacità di mettere insieme i pezzi della storia ci sentiamo padroni di noi stessi. Tutto ciò conferisce un senso di pienezza ed appagamento alla persona che vorrà cimentarsi nell'ardua impresa ermeneutica.

La quarta condizione è l'*invenzione*, quella creatività che ci permette di sentirci artefici della nostra vita: essa ci contiene e allarga allo stesso tempo i nostri orizzonti di possibilità. Per tenerci insieme, come abbiamo già detto, occorre ricorrere all'allontanamento da sé: un distanziamento creativo che attuiamo mediante la scrittura della propria verità narrativa. Ciò che emergerà sarà un *immagi-*

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 50.

nario autobiografico in cui in ogni momento può avvenire un cambiamento stilistico o interpretativo. Le rappresentazioni che originiamo, infatti, sono continuamente soggette a modificazioni, così come (e proprio perché) lo siamo anche noi. Le associazioni sono più che mai libere, e potrà capitare che scriviamo di un altro pensando a noi, «tutto è illusorio: purché si condivida questo gioco di specchi, non si sa più in quale luogo siano finiti il volto o il corpo materiale di chi si rifrange, quando quelle azioni diventano quelle di un altro»¹⁰⁷. In questo brano più che mai comprendiamo come il focus sia la verità narrativa dell'individuo. Si può pensare che queste dissociazioni in cui non solo occorre dividersi tra lettore, co-autore e protagonista ma ci si può perdere nei confini delle esistenze degli altri, reali o immaginari, portino alla spersonalizzazione della persona. È proprio qui, però, che risiede «il segreto del composito potere dell'autobiografia»¹⁰⁸ nella cura di sé: offrire la possibilità di tessere una rete narrativa che raccolga e unisca tutti i sé.

La quinta possibilità per convivere pacificamente e costruttivamente con la propria storia è individuata da Demetrio proprio nella *spersonalizzazione*, poiché non può esserci cura se non si ha la capacità di uscire dal nostro unico sguardo. La spersonalizzazione avviene «quando siamo disposti a fare ricerca (autobiografica naturalmente) con metodi e strumenti più sofisticati occupandoci delle storie altrui»¹⁰⁹. Quando, insomma, la nostra curiosità ci spinge ad entrare a fondo nelle vite degli altri e a tessere con loro l'intreccio della loro storia.

Tutte queste premesse a un'autobiografia felice sono poteri che noi già possediamo e attuiamo senza renderne conto. Conoscenze e poteri taciti che agiscono per noi quando desideriamo metterci in discussione nel campo della ricerca (o meglio della costruzione) del nostro Sé.

Demetrio offre una chiave di lettura terapeutica del percorso ermeneutico teorizzato da Ricoeur, applicandolo al genere particolare dell'autobiografia, in cui la cura può avvenire solo quando il passato diventa una risorsa per la persona, tra-

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 55.

¹⁰⁸ *Ivi*.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 57.

sformandosi in promessa per il futuro. In linea con il filosofo francese, scrive: «l'esito del lavoro autobiografico più felice resta comunque la realizzazione di un *testo*»¹¹⁰. Nel testo, infatti, prendiamo le dovute distanze da noi stessi e tracciamo la continuità tra le azioni che sono state e quelle che saranno, fuggendo la dispersione e cogliendoci nella nostra (dinamica) interezza.

«Dare un testo alla propria vita o della propria realtà è dare un testo non della storia, bensì della propria presenza che è appunto quel testo»¹¹¹. La cura, il beneficio dello scrivere la nostra storia, sta nel ritrovarci in essa: ci troviamo ad essere e a poter ancora essere, e abbiamo la possibilità di cogliere la coerenza del nostro vivere.

5. L'autobiografia contro l'oblio

Il desiderio di scrivere le pagine della propria storia attingendo dalla memoria del passato è una spinta vitale che ci permette di riemergere e di farci riemergere dal buio della dimenticanza. È lo slancio ad appartenersi fino in fondo, a comprendersi nella propria interezza. Anche nelle proprie paure.

Il discorrere dei luoghi, degli avvenimenti, delle emozioni della nostra esperienza, crea una sospensione del tempo presente, l'intreccio della nostra vita presente viene meno rispetto al ricordo del passato, soprattutto nel ricordo di avvenimenti che per noi sono particolarmente importanti. In quegli attimi siamo completamente tesi verso il passato, profondamente immersi nella nostra memoria, proprio come quando stiamo leggendo un libro molto coinvolgente.

Ma la tensione a generare la propria identità superando l'oblio, specialmente quando dovuto alla rimozione, è un impegno che necessita anche di rigore e

¹¹⁰ *Ivi*, p. 58.

¹¹¹ A. G. Gargani, *Il testo del tempo*, Laterza, Roma-Bari 1992 p. 8, in Demetrio *Raccontarsi*, p. 58.

severità. «Ogni singolo ricordo» scrive Demetrio «è un segno; un *signum* che ha graffiato la nostra vita, ma ogni ricordo appartiene a una rete di rimembranze e si trasforma ben presto ora in una scena, ora in una storia»¹¹². Dalla lettura di Ricoeur sappiamo che tutto ciò che conosciamo è perché lo conosciamo già nella fase prefigurativa, ma la ricostruzione del senso di ogni cosa avviene nel momento in cui si passa «dal momento evocativo a quello interpretativo»¹¹³.

Dalla significazione del nostro passato giungiamo a quell'attribuzione di senso che è per noi slancio vitale e ci permette di vivere fino alla morte. Per questo Demetrio afferma che «il ricordare è azione contro il dimenticare, per la riaffermazione della vita contro l'ineluttabilità della morte. Pur non potendo essere vinta, essa può essere allontanata; con la conseguenza che, in questo differimento, trova la sua prima gestazione il pensiero che si prende cura della vita individuale attraverso la descrizione di ciò che si è vissuto e del vivente, che così si istituisce, e riconosce»¹¹⁴.

L'autobiografia, come processo ermeneutico di costruzione d'identità e cura di sé, può svilupparsi in molte forme scritte, come il *diario intimo*, le *lettere*, i *saggi*, le *memorie etc.* In ogni forma ciò che conta è la verità personale dell'autore, la verità narrativa appunto, e il fatto che venga costruito un dialogo tra i vari sé interiori, che cambiano nel tempo, mediante l'autoriflessione. In *Raccontarsi* Demetrio cita Lejeune, che sostiene: «scrittore autobiografico non è chi dice la verità su se stesso, ma chi dice di dirla»¹¹⁵.

La rammemorazione, la riflessione e l'interpretazione delle proprie esperienze è un esercizio che va coltivato in gioventù, se non si vuole giungere in età avanzata senza possedere gli strumenti per dare vita a un'autobiografia che è costruzione e cura di sé. Tale costruzione avviene nello spazio tra la memoria e l'oblio. Occorre sfuggire alla tentazione dell'oblio e la narrazione offre una solu-

¹¹² Demetrio, *Raccontarsi*, p. 60.

¹¹³ *Ivi.*

¹¹⁴ *Ivi*, p. 65

¹¹⁵ P. Lejeune, *Il patto autobiografico*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 33, in Demetrio, *Raccontarsi*, p. 63.

zione a questa alternativa: riuscire ogni giorno a dedicarsi del tempo per uscire dal momento presente, e annotare un pensiero, un ricordo non è solo utile per la ricomposizione di sé, ma «è anche un rimedio contro l'angoscia di essere dimenticati dagli altri»¹¹⁶.

Cosa resta, dunque, della persona se svanisce la sua memoria? Se la capacità di ricordare rappresenta lo strumento indispensabile per la costruzione della propria identità e, come abbiamo visto in questo capitolo, anche del proprio benessere? L'autobiografia, il raccontarsi, è la finestra con cui ci apriamo al mondo degli altri. Nel silenzio dell'introspezione e del racconto giungiamo alla conoscenza di noi, ma questo non ci basta. Abbiamo bisogno di un silenzio nuovo, quello dell'ascolto, a cui affidarci e consegnarci.

Quando le nostre capacità di accedere e trasmettere le nostre memorie e i nostri significati cessa, la nostra identità passa in custodia nelle mani dell'altro. La persona anziana, nei suoi molti anni, ha visto perire tante persone amate. Ascoltandola possiamo ritrovarle nei suoi ricordi: sono un argomento ricorrente e fortemente sentito, perché quelle persone sono state i co-autori della sua storia, personaggi primari o secondari con cui ha condiviso momenti significativi di amore, sofferenza, felicità, crescita.... Nel suo parlare di loro la persona sceglie di mantenerne viva l'identità, come se dovessero mantenere fede ad una promessa fatta. Le persone anziane conoscono bene l'importanza di questo scambio,

Nel prossimo capitolo approfondiremo queste tematiche, parlando dell'età anziana, delle generazioni cognitive in essa implicate, e, ancora, del Sé e dell'Altro.

¹¹⁶ Demetrio, *Raccontarsi*, p. 66.

Capitolo II

Identità e demenza

Quanto detto finora ci consente di immaginare la memoria come l'impalcatura su cui si regge la nostra identità¹¹⁷ e ci permette di vivere in maniera attiva il nostro rapporto con il tempo. Ciò che è accaduto nelle nostre vite non può più essere cambiato, ma può essere letto (e riletto) in modo tale da attribuirgli significati nuovi. La significazione (e risignificazione) delle nostre esperienze rappresenta una spinta, ben orientata, verso il futuro, e ci raccoglie in un Sé unico. Una funzione teleologica, dell'ermeneutica, ma anche pedagogica e morale: se decidiamo di impegnare la nostra volontà ci è possibile apprendere dall'analisi delle nostre esperienze e dei nostri errori, ed incamminarsi verso quella che Ricoeur definiva la "vita buona".

Il tempo è il luogo di ogni esperienza umana e attraverso la memoria l'uomo si coglie nella sua dimensione temporale. Egli si trova a vivere, agire e partire il/nel tempo, in un movimento dinamico tra passato, presente e futuro. Mentre la sua fisicità implica un movimento monodirezionale nel fluire del tempo, la sua capacità immaginativa e di rammemorazione gli consentono di muoversi tra queste tre dimensioni a piacimento. Questa seconda possibilità ci permette di comprendere che, oltre al tempo aristotelico, della fisica, scandito dallo scorrere dei giorni e degli anni e che è uguale per tutti e trascende le nostre possibilità di scelta, vi è anche un tempo dell'interiorità, soggettivo, che si plasma sui nostri stati d'animo e sui nostri desideri. Indeterminabile, in esso progettiamo, ricordiamo, evadiamo dal presente, dilatando i confini del tempo stesso.

¹¹⁷ Ci riferiamo all'identità narrativa di Ricoeur, ma anche all'identità dell'Io, personale e sociale di Goffman, trattate nella prima parte del lavoro.

Dalla memoria, in quanto sguardo retrospettivo, cogliamo lo stimolo per avanzare e aprirci ai mondi possibili del sé, in cui realizzare da protagonisti il nostro piano di vita. L'interpretazione della memoria autobiografica ci offre uno specchio in cui ci vediamo riflessi: vediamo chi siamo e come appariamo e questo ci permette di evolverci, mutare nella direzione che desideriamo. L'immagine è quella del Sé. Il ricordo, è lo strumento necessario per vivere il nostro tempo interiore e costruire la nostra identità, attribuendo un senso unitario al flusso cronologico delle nostre esperienze.

Ma come può una persona che ha perduto la capacità di accedere al proprio passato comprendere il suo presente e orientarsi verso il futuro? Con la perdita di questa capacità cognitiva, che costituisce il "collante" tra i suoi sé passati, il suo sé attuale e i suoi possibili sé, la persona si sgretola, insieme alla percezione del proprio senso, della propria identità. Come conciliare, a questo punto, le teorie del Sé e della memoria con l'universo della demenza, che comporta la compromissione delle funzioni mnestiche di un numero sempre crescente di persone (specialmente di quelle anziane) e la conseguente perdita d'identità?

1. Le questioni aperte sulle demenze

Quando parliamo di demenza va precisato che essa non è una malattia, bensì una «sindrome, ossia un insieme di sintomi e disfunzioni neurologiche, causato da vari disordini neurali»¹¹⁸. Pertanto possiamo parlare di demenza nei termini di «uno stato di progressivo decadimento delle funzioni cognitive riconducibile

¹¹⁸ M. Reichlin, *Etica e neuroscienza. Stati vegetativi, malattie degenerative, identità personale*, Mondadori Università, Milano 2012, p. 59.

ad una patologia organica che porta il paziente ad una progressiva perdita dell'autonomia funzionale»¹¹⁹.

Il World Alzheimer Report 2015 segnala che nel mondo vi sono 46,8 milioni di persone affette da demenza, e la previsione è di un raddoppiamento di tale cifra nei prossimi 20 anni. In Italia i costi diretti per l'assistenza ai soli malati di Alzheimer, che costituiscono la frangia numericamente più significativa delle persone affette da demenza (il 60%)¹²⁰, superano oggi gli 11 miliardi di euro, di cui tre quarti della spesa è a carico delle famiglie, che sempre più si affidano a soluzioni private per prendersi cura della persona cara.¹²¹ La tendenza demografica attuale, che va nella direzione di un progressivo aumento della vita media delle persone, fa sì che i casi di Alzheimer nel nostro paese abbiano toccato la soglia di 600 mila persone. E il dato è destinato a crescere.¹²²

Da quanto emerge nell'articolo redatto dal Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB) nel giugno 2014 gli interrogativi etici in discussione sono: l'identità personale e la percezione di sé, la relazione terapeutica, le cure sintomatiche comprensive del tema dell'alimentazione, l'assistenza socio-sanitaria e le nuove tecnologie, l'informazione e la formazione sociale.¹²³

Ai fini di questa trattazione ci interessa considerare e approfondire il problema della perdita d'identità, ossia del «venir meno della capacità dell'individuo di integrare i contenuti della propria esperienza cosciente in una struttura coerente e coordinata»¹²⁴.

¹¹⁹ Comitato nazionale per la bioetica, *Le demenze e la malattia di Alzheimer, considerazioni etiche*, 2014 (http://presidenza.governo.it/bioetica/pdf/demenze_malattia_Alzheimer.pdf).

¹²⁰ M. Trabucchi, *Le demenze*, Utet, Torino 2005, cit. in Reichlin, *Etica e neuroscienza...* p. 59.

¹²¹ Dato Censis 2016.

¹²² *Ivi*.

¹²³ Comitato nazionale per la bioetica, *Le demenze e la malattia di Alzheimer, considerazioni etiche*, 2014 (http://presidenza.governo.it/bioetica/pdf/demenze_malattia_Alzheimer.pdf).

¹²⁴ Reichlin, *Etica e neuroscienza*, p. 57.

2. Origine delle demenze e decadimento cognitivo

Le demenze rientrano nell'insieme delle malattie neurodegenerative, nonostante ciò non tutte le malattie neurodegenerative implicano la compromissione delle capacità mentale delle persone. La sclerosi amiotrofica laterale (SLA) o il morbo di Parkinson, che colpiscono i neuroni motori, nel primo caso, e il troncoencefalo, nel secondo, conducono a una progressiva riduzione della mobilità (anche se nelle fasi avanzate della malattia si arriva alla demenza da Parkinson). La sclerosi multipla, invece, comportando un'inflammazione che colpisce il sistema nervoso centrale, implica il progressivo decadimento di molteplici funzioni: motorie, sensoriali, linguistiche e cognitive (il 60% delle persone che ne sono affette presenta deficit di memoria e della funzione esecutiva) e può comportare l'insorgere di demenze.¹²⁵

Le demenze rappresentano quindi quella parte di disturbi neurodegenerativi in cui si presentano disfunzioni neurologiche che compromettono le funzioni mnestiche e comunicative della persona, e mettono a rischio la coscienza di sé e la costruzione e il mantenimento della propria identità. Tali patologie emergono prevalentemente nell'età anziana, e la probabilità di esserne colpiti aumenta nelle donne, in particolare, e con il progressivo aumentare dell'età, in generale.

Tra le demenze troviamo il morbo di Alzheimer, la più comune forma di demenza negli anziani le cui cause, però, non sono ancora ben note. L'Alzheimer pare dipendere dalla «formazione di *placche amiloidi* e di ammassi *neurofibrili* nel cervello: si tratta in sostanza di accumuli di proteine [...] all'interno delle cellule cerebrali. Le cellule coinvolte non possono più funzionare adeguatamente, proprio perché "occupate" da proteine inefficienti e non gradite.»¹²⁶. Ne deriva una riduzione dell'acetilcolina, il neurotrasmettitore che consente lo scambio elettrolitico tra i neuroni e una conseguente atrofia corticale.

¹²⁵ *Ivi*, pp. 57-58.

¹²⁶ *Ivi*, p. 61.

Al secondo posto tra le demenze più comuni troviamo la demenza vascolare ischemica (nota anche come demenza multifartuale), in cui il circolo del sangue verso il cervello è rallentato o interrotto a causa della comparsa di uno o più ictus cerebrali.

Infine abbiamo citato la demenza a corpi di Lewy, che rappresenta la terza forma di demenza più comune nelle persone anziane. Anche in questo caso, come nel precedente, la causa della patologia risiede nell'accumulo di proteine insolubili (detti corpi di Lewy) che però si depositano all'interno dei neuroni.¹²⁷

Tutte e tre queste patologie (le più importanti nell'ambito delle demenze) sono degenerative e attualmente in fase di studio. Tali demenze sono caratterizzate dallo «sviluppo di un evidente compromissione della memoria e dell'alterazione [...] delle seguenti funzioni cognitive: linguaggio, abilità prassiche, capacità di riconoscimento di oggetti e funzioni esecutive. La gravità di questi disturbi deve essere tale da provocare una compromissione sostanziale del funzionamento lavorativo e sociale e rappresentare un deterioramento rispetto al livello di funzionamento precedente l'insorgenza della condizione»¹²⁸. La diagnosi delle specifiche demenze spesso risulta difficile, poiché si manifestano gli stessi sintomi di una più generica demenza senile.

Nel caso dell'Alzheimer, i primi segnali di un declino cognitivo iniziano a presentarsi quando la persona si sente disorientata in ambienti e pratiche quotidiane. In particolare la persona che ne è colpita comincerà a manifestare una perdita della memoria: «in particolare, di quella autobiografica, ossia relativa a episodi della propria vita, quella anterograda, che consente di acquisire nuovi ricordi, e quella prospettica, che consente di ricordarsi di fare certe cose nel futuro»¹²⁹.

Nell'evoluzione della malattia, oltre ai deficit mnestici, si può notare un progressivo cambiamento della personalità dell'anziano, che può manifestare at-

¹²⁷ <http://www.alzheimer.it>

¹²⁸ Comitato nazionale per la bioetica, *Le demenze e la malattia di Alzheimer, considerazioni etiche*, 2014 (http://presidenza.governo.it/bioetica/pdf/demenze_malattia_Alzheimer.pdf).

¹²⁹ C. Papagno, *Come funziona la memoria*, Laterza, Roma-Bari 2003 in Reichlin, *Etica e neuroscienza*, pp. 62-63.

teggiami di aggressività (verbale e/o fisica), paranoie e allucinazioni; viene meno l'autonomia della persona che non riesce più a provvedere alla cura di sé, a muoversi e camminare sostenendosi unicamente sulle proprie gambe; si perde la memoria semantica e la capacità comunicativa. Le abilità della persona, più o meno lentamente, si indeboliscono fino a spegnersi, e con esse la forza fisica: nella maggior parte dei casi la morte della persona avviene a causa della polmonite, poiché la sindrome di Alzheimer comporta il deterioramento del sistema immunitario e la perdita di peso, che accrescono il pericolo di infezioni alla gola e ai polmoni.

Nella fase iniziale della malattia, quando la persona si rende conto di ciò che gli sta capitando, può vivere uno stato di sofferenza psicologica determinata «dalla consapevolezza della progressiva perdita di autonomia e dignità, dal timore della dipendenza, dalla paura di essere un peso per gli altri e di non valere più nulla»¹³⁰.

3. La perdita del sé

La memoria ospita in sé la temporalità e l'identità dell'individuo. Ne consegue che la perdita di questa facoltà dissolva «il senso della continuità nel tempo» e distrugga «la base dell'identità dell'individuo: il fluire temporale del malato sembra essersi arrestato diversi anni addietro; egli, incapace di acquisire nuove informazioni a causa del vuoto della propria memoria, sembra vivere e non sperimentare alcun avvenimento nuovo ed alcun cambiamento così che passato e futuro cessano di essere le coordinate che dirigono il vivere quotidiano e tutto si cri-

¹³⁰ G. Agich, *Dependency and Autonomy in Old Age: An Ethical Framework for Long-Term Care*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, in Reichlin, *Etica e Neuroscienza*, p. 64.

stallizza in un presente apparentemente senza radici»¹³¹ Estraneo al proprio divenire e incapace di ricondursi ad un senso, la persona, con la memoria, perde se stessa.

L'anziano affetto da Alzheimer, o da demenze più in generale, vive un'involuzione particolarmente difficile da accettare per le persone che gli sono vicine. Pensiamo a una persona che conosciamo bene, schietta, orgogliosa, forte o simpatica, le cui spalle, magari, hanno dovuto supportare il peso di un'intera famiglia, a cui ha dato un tetto, istruzione, dignità. Si pensi ora che questa persona abbia settant'anni, e gli occhi vuoti. È seduto sulla carrozzina ai margini del salone della casa di riposo, le mani giunte appoggiate al grembo, le pantofole ai piedi. Aspetta. Non sa nulla: non sa chi sia la persona seduta accanto a lui, così simile a lui, non ricorda di avere un pannolone per l'incontinenza, non sa che giorno sia, o perché sia lì. Vive in un non luogo, immerso in un presente continuo, senza tempo o confini. Senza nemmeno rendersene conto, aspetta.

Con la demenza l'anziano entra inizia a perdere il filo del suo stesso racconto, la sua storia si sfalda, spogliandosi via via dei ricordi, da quelli appena acquisiti o relativi alle pratiche quotidiane, fino a toccare quelli più remoti e importanti. Non c'è più la possibilità di retrospezione, di distanziamento o di interpretazione. Nell'oscurità di una memoria, che diviene sempre di più oblio, sfuma la percezione di sé, del proprio senso d'identità. Egli si sente un estraneo nel mondo esteriore: in lui sfuma la capacità di riconoscere i luoghi e le persone, di significare oggetti e azioni, di comunicare. Il mondo interiore, invece, sia fa sempre più silenzioso. Per queste ragioni possiamo dire che egli è "come un altro" da sé.

Eppure, quando andiamo a trovare una persona cara, presso la residenza sanitaria in cui è ospite o nella sua abitazione, la riconosciamo. Nonostante, i cambiamenti di personalità, la persona resta la stessa: anche se l'identità qualitativa

¹³¹ G. Cipriani, G. Borin, N. Taglialegna, A. Bani, *Temporalità ed identità nella malattia di Alzheimer*, in *Psicogeriatría*, rivista ufficiale Associazione Italiana Psicogeriatría, anno V, numero 2, gennaio-settembre 2010 (www.academia.edu).

va cambia, non vi è cambiamento numerico.¹³² Il suo corpo, così come la sua identità, si è trasformata con il passare degli anni, ma noi l'abbiamo conosciuta in questo cambiamento e possiamo sempre riconoscere qualcosa di immutato. Uno sguardo, un modo di sorridere, o di muovere la mano... basta poco per ritrovare la persona che conosciamo. Nella corporeità della persona si arrocca la sua identità.

Sottolineando la rilevanza di questo aspetto, Merleau-Ponty parla di *body-subject*¹³³ ("soggetto corporeo") per definire come esistano degli elementi dell'identità che non possano prescindere dalla corporalità umana. Il concetto di *body-subject* implica che la vita della persona emerga da «un'esistenza corporea pre-personale»¹³⁴, per cui è possibile dire che, senza il nostro corpo, noi non esisteremmo, pertanto l'esistenza del nostro corpo va considerata come espressione della nostra individualità.

Al di là dei modi sofisticati della cognizione linguistica e dell'esperienza richiamata cosciente, perciò, l'identità si esprime anche nelle cose più piccole e semplici, come il linguaggio del corpo, i comportamenti fisici, i gesti, i modi di fare corporei etc. In un paziente con Alzheimer avanzato si possono sempre cogliere quei modi di fare in cui lo riconosciamo (come dicevamo prima, anche

¹³² Al riguardo dei cambiamenti identitari della persona con demenza, Reichlin chiarisce i concetti di identità numerica e qualitativa (già visti in Ricoeur), scrive: «La distinzione – tra identità numerica e identità qualitativa – [...] è tipicamente utilizzata per discernere tra l'identità che una cosa possiede con se stessa, e che permane a scapito delle differenze qualitative che possono insorgere, e l'identità che una cosa può avere con le altre cose, ossia l'indistinguibilità di due o più cose che sono numericamente diverse» e continua lasciando in sospeso la questione del cambiamento numerico in soggetti con demenza: «la teoria psicologica dell'identità personale ritiene [...] che, stante il carattere non sostanziale delle persone e la centralità delle capacità mentali superiori, una consistente cesura sul piano qualitativo, ossia sul piano dei contenuti mentali, non possa non mettere in questione l'identità numerica», *Etica e Neuroscienza*, pp. 79-80.

¹³³ «Il termine ovviamente ha due parti: "corpo", che si riferisce al fatto che le persone sono essenzialmente creature biologiche; e "soggetto", che indica che esse sono anche creature capaci di pensiero, riflessione, e comunicazione» (trad. propria) di E. Matthews, *Dementia and the identity of the person*, in J. C. Huges, S. J. Louw, S. R. Sabat, *Dementia. Mind, meaning, and the person*, Oxford University Press, New York 2006, p. 172.

¹³⁴ Hughes, Louw, Sabat, *Dementia*, p. 174.

semplicemente in uno sguardo). Per chi conosce la persona e provvede a lei, questi elementi rimarranno sempre gli stessi.

Tali elementi rappresentano la sedimentazione all'interno di certi habitus, che, se da un lato mantengono vivo il legame di intersoggettività che il familiare, o il *caregiver*, percepisce di avere con la persona demente, dall'altro rappresentano un aspetto della «tragedia della demenza: tali elementi sopravvissuti dell'identità dell'individuo sono sufficienti a farci sentire che loro sono ancora qui con noi»¹³⁵, gli stessi di come li abbiamo sempre conosciuti.

Questo spiega il senso di perdita devastante che possono provare i *caregiver* di persone con demenza, tanto più forte proprio perché alcuni elementi della persona sono ancora presenti. Da una parte troviamo dunque l'impossibilità di riconoscere l'identità adulta della persona con demenza, dall'altra troviamo la corporeità del soggetto che si manifesta continuamente nei modi che abbiamo appena considerato, e che, in certi momenti, ci fanno pensare “sei ancora tu”, ma nell'attimo immediatamente successivo ritroviamo l'oblio.

4. I caregiver: co-costruzione del sé e relazione con la persona demente

Nel corso della malattia la relazione tra *caregiver* e la persona con demenza viene duramente messa alla prova. Scrive Luciana Quaia: «è il momento del dolore e della difficoltà a instaurare una relazione con l'Altro e con gli altri. L'Altro è il malato, distante smarrito, muto; gli altri sono il mondo intorno, con il suo ritmo, i suoi impegni. La sua velocità. E inchiodato tra l'Altro e gli altri è il familiare caregiver, con il suo tormento, la sua rabbia, la sua impotenza»¹³⁶.

¹³⁵ *Ivi*, p. 175.

¹³⁶ L. Quaia, *Alzheimer e riabilitazione cognitiva. Esercizi, attività e progetti per stimolare la memoria*, Carocci Faber, Roma 2006, p. 115.

Il familiare caregiver vive nella cassa di risonanza della malattia della persona con demenza: egli impegna tempo, energie, affetto e risorse economiche per curare nel modo migliore il proprio congiunto, ma la malattia peggiora comunque di anno in anno, il malato progressivamente perde la sua autonomia, si deteriora e si allontana sempre di più dalla realtà fino a non riconoscere più o a disconoscere chi lo cura. Per questo motivo, anche livello di Welfare, è necessario attivare una rete di servizi che garantisca adeguate forme di assistenza rispetto al crescente numero di persone anziane affette da demenza, ivi compreso un supporto relazionale e psicologico da assicurare ai familiari.

I familiari, oltre alle spese e agli sforzi impegnati nella cura del proprio caro, assistono ad un cambiamento sostanziale della sua personalità. Il riconoscimento reciproco vacilla e la relazione affettiva è messa a dura prova. Sofferenza, frustrazione, senso di colpa e di inadeguatezza tormentano il *caregiver*, che non riesce più a comunicare con l'altro, a entrare nel suo mondo che diventa sempre più lontano e inaccessibile.

L'identità di ciascuno può e dev'essere selettiva, dopotutto è un costrutto fatto di auto-percezioni, anche influenzate dalle aspirazioni individuali (ognuno vuole vedersi in una certa maniera). Gli altri limitano la nostra visione del sé, dandoci conferme o disconferme rispetto a chi crediamo di essere, necessarie per non cadere nella costruzione (e mantenimento) di un'identità di sé scollegata dalla realtà. Le possibili versioni di sé selezionate nella costituzione di una narrazione interiore coerente e significativa non sono completamente idiosincratiche e neanche illimitate: esse sono «parte di una ragnatela culturale di narrazioni ognuna delle quali è disponibile all'individuo»¹³⁷.

Abbiamo visto con Merleau-Ponty che è possibile parlare di sopravvivenza dell'identità del soggetto; ora però occorre interrogarsi su quali siano gli attributi che ci permettono di dire che qualcosa della persona sopravvive nel tempo: per-

¹³⁷ S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992, p. 56, (trad propria), in J. Radden, J. M. Fordyce, *Into the darkness: losing identity with Dementia*, in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia...* p. 75.

mane in essa una coerenza, una singolarità, un'unicità anche quando questa è colpita da demenza?

Gli elementi di cui abbiamo già parlato, che sopravvivono nonostante la degenerazione mnestica, corrispondono all'*idem* di Ricoeur. La medesimezza, in quanto sopravvivenza di certi attributi, è l'anello di congiunzione tra la persona che si conosceva e quella che oggi ci appare così diversa nella demenza. Parfit sottolinea che tale sopravvivenza non è da considerarsi come una scoperta, ma come il frutto di una decisione. «Noi possiamo scegliere di riconoscere quella X persona sopravviva o sia la stessa nella sua nuova condizione di malattia, anche se si mantengono solo le sue buone maniere e il sorriso di scusa»¹³⁸.

Le caratteristiche di una persona, gli *habitus* individuali, abitudini, gusti, abilità, energie e i ritmi possono essere profondamente colpiti in demenza. Alcuni cambiamenti, che in apparenza sembrano banali e non riconducibili a certi comportamenti, possono dar vita ad atteggiamenti molto bizzarri nella persona demente. Ad esempio, la regione responsabile del senso dell'olfatto viene colpita già all'inizio della malattia: questo può comportare una mancanza di interesse verso il cibo, o il fatto che si voglia mangiare solo una cosa, magari insaporendola con lo zucchero piuttosto che con il sale. Questi atteggiamenti, che possono sembrare innocui, o semplicemente strampalati, contribuiscono fortemente al senso di alienazione nel vivere con un estraneo che viene sperimentato dalle famiglie.¹³⁹

Pertanto è importante, per i familiari e i curatori professionisti, considerare anche il corpo attraverso il quale il paziente vive e le maniere in cui il sé corporeo si modifica nella demenza. Riconoscere che certi comportamenti dipendono dalla patologia e non dal carattere della persona è importante anche per preservarne il sé.

Se una parte della nostra identità personale dipende dalla cura autoriflessiva, l'altra si costruisce nel mutuo riconoscimento tra le persone: «tanto meglio

¹³⁸ Radden, Fordyce, *Into the darkness*, (trad. Propria) in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia ...* p. 78.

¹³⁹ C. Oppenheimer, *I am, thou art: personal identity in dementia*, in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia*, p. 198.

due persone si conoscono tanto più sapranno fornire dei fondamenti alle loro identità reciproche. Quando la demenza si porta via la capacità di linguaggio, di coordinazione e di memoria, come un'immagine che va in pezzi, la conoscenza reciproca preservata nella relazione può permettere che i vuoti vengano almeno parzialmente colmati»¹⁴⁰. Quando si conosce qualcuno al punto da percepirne l'umore con una sola occhiata, di capire cosa pensa o vuole dire, di prevedere le sue reazioni a determinati eventi, è perché nel tempo si è formato insieme un bagaglio di esperienze condivise, che ci lega l'un l'altro, ci permette di sentirci come l'altro. In questa intersoggettività è racchiusa una forza emotiva che permette di superare situazioni anche molto stressanti.

Nella famiglia è tanto più grande questa forza potenziale, perché i suoi componenti rappresentano l'uno per l'altro i più importanti mantenitori dell'identità di ciascuno. Quando un elemento di questo nucleo perde la capacità di costruire e mantenere il proprio sé, gli altri continuano a raccontare le sue storie, e in questa rinarrazione comprendono cosa fosse importante per lui, nelle sue vite precedenti. Se ne ricordano le preferenze, i modelli di pensiero, e in questo modo si dà vita ad un dialogo a distanza con lui, con la sua identità che ravviviamo nel nostro ricordo.

Come si fa con le persone che non ci sono più, si continua a condividere il ricordo per mantenerne intatto il senso. Se, come abbiamo detto, la memoria consente un'autoriflessione che mette in scena un dialogo tra vari sé interiori, diversi nel tempo, possiamo aggiungere che, nel ricordo dell'altro essa rappresenta una soluzione per inscenare un dialogo con l'altro che ora è assente.

La necessità di questo mantenimento di senso non va letta solo in chiave esistenziale, essa rappresenta una nuova risorsa ermeneutica per il custode dell'identità dell'altro. La rammemorazione di una persona cara, con cui si è instaurato un rapporto di intersoggettività, non è mai solo una ricostruzione dell'altro, quanto piuttosto un dialogo con l'altro che è in me, con la sua assenza e le tracce che egli ha tracciato nella mia coscienza. Nella sua distanza fisica, nella

¹⁴⁰ Oppenheimer, *I am, thou art*, (trad. propria), in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia*, pp. 199-200.

sua perdita del sé, o nella sua definitiva scomparsa, possiamo lasciare che la persona che amiamo o che abbiamo amato entri a tal punto nel nostro sé, da prendere la forma di un *alter ego*.

«In genere i *carer* professionali considerano una persona che entra nella dimensione di *care* -nell'accesso a una residenza sanitaria per anziani o di un ospedale- "per com'è"¹⁴¹, per come la vedono in quel momento. Nel tempo saranno i parenti a cercare di informare lo staff sull'identità del familiare. Può capitare che, nonostante questo scambio, i parenti sentano che lo staff non faccia alcuna attenzione alla vera identità della persona.

Il rispetto del ruolo sociale precedente della persona è certamente un'impresa problematica. Le residenze sanitarie oggi si assicurano che i parenti compilino una scheda in cui venga riportata la storia del paziente (di quella clinica si occuperà il medico, mentre di quella sociale l'assistente sociale). Le strutture migliori, poi chiedono che venga letteralmente scritta la storia del paziente, che gli vengano forniti degli album di foto o altri oggetti personali che possano essere utili per la conoscenza della persona e poi per contribuire al processo di nidificazione della stessa nella struttura¹⁴².

La competenza di un *carer* professionale sta nella capacità di comprensione, che ciò che vede del paziente non sempre è riconducibile all'identità della persona, ma che è la conseguenza della demenza. Allo stesso modo, anche la lettura di certe situazioni particolari, in cui, ad esempio, risulta difficile comprendere quali siano i reali bisogni dell'ospite, possono qualificare il *carer*. È normale, infatti, che una persona che è appena stata ricoverata in una struttura per anziani, manifesti di non essere affatto disposta ad accettare l'assistenza, perché non si percepisce come una persona che abbia bisogno di aiuto. «Lo staff esperto è in grado di ricostruire anche questo rifiuto dell'aiuto come un bisogno in sé»¹⁴³.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 201.

¹⁴² *Ivi*, p. 202.

¹⁴³ *Ivi*.

5. Implicazioni etiche

È necessario naturalmente dare una risposta alle domande etiche che avevamo lasciato in sospeso. In primis ci domandavamo cosa rimanesse della persona quando questa perdesse la coscienza di sé e del mondo, e se sia è ancora possibile parlare di “persona”. La seconda questione, che ora analizzeremo, è quella relativa all’identità numerica e qualitativa della persona. Infine vedremo alcuni problemi di natura pratica nel mantenimento della relazione con la persona malata da parte dei *caregiver*.

Massimo Reichlin, in *Etica e Neuroscienza*, riporta la tesi del *personalismo essenziale*¹⁴⁴ nella cui direzione verte la maggior parte dell’attuale discussione filosofica. Secondo tale tesi si ritiene che debba esserci corrispondenza tra *identità essenziale*, costituita da dalle nostre «capacità mentali superiori [...] ossia ciò che non può venir meno senza che noi stessi cessiamo di esistere»¹⁴⁵, e lo statuto di *persona*, intesa come «individuo autocosciente e razionale»¹⁴⁶.

Dunque l’identità essenziale della persona si esaurisce nel momento in cui le capacità mentali della stessa vengono meno in modo irreversibile, mentre «la cessazione irreversibile della capacità di avere coscienza di sé come un soggetto di stati mentali, invece, equivarrebbe alla perdita della “personalità”, ossia di ciò che ci fa essere quel che siamo e che dà valore alla nostra vita»¹⁴⁷.

In questa prospettiva, la morte coinciderebbe con la cessazione irreversibile delle funzioni corticali. Nonostante le capacità residue delle persone con demenza, pertanto, con la perdita dell’autocoscienza e dello statuto di soggetto di stati mentali, egli non può più essere considerato una persona, se non su un piano

¹⁴⁴ Termine introdotto da D. DeGrazia, *Advance Directives, Dementia and ‘the Someone Else Problem’*, «Bioethics», 13 pp. 373-391 in Reichlin, *Etica e Neuroscienza*, p. 75.

¹⁴⁵ Reichlin, *Etica e Neuroscienza*, p. 75.

¹⁴⁶ M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford University Press, Oxford, 1983 in Reichlin, *Etica e Neuroscienza*, p. 75.

¹⁴⁷ Reichlin, *Etica e Neuroscienza*, p. 75.

sociale. Questo implica, a livello normativo, un passaggio da soggetti autonomi a oggetti di “beneficenza”.

Ritengo che le teorie del personalismo essenziale possano portare, come radicale conseguenza, a un’opinabile attribuzione di dignità a questi soggetti da parte delle “persone”. Quando si parla di “persona” in senso sociale, infatti, ci si riferisce all’attribuzione di significato che un gruppo di soggetti attribuiscono al referente. Questo può implicare numerose conseguenze possibili, ai cui estremi troviamo un riconoscimento effettivo della persona, che viene accettata nella sua condizione e tutelata, oppure un disconoscimento della stessa, che viene giudicata secondo un metro valoriale inapplicabile alla vita umana.

Con questo non è in discussione il fatto che sia importante il riconoscimento di una perdita di autonomia e autocoscienza, nell’ambito del diritto, ad esempio, così come in quello della cura (in campo medico, sociale, familiare etc.). Il rischio sta nell’affondare nella bio-politicizzazione della vita, fino a giungere a un giudizio di valore dipendente unicamente dagli argomenti delle scienze mediche.

Quando una persona viene dichiarata interdetta (nei casi più estremi, oggi più comunemente le viene attribuito un amministratore di sostegno), questo avviene proprio perché la si vuole tutelare in quanto persona, titolare dei suoi diritti, della sua storia e della sua dignità. Si sceglie per lei, la si prende in carico, perché la si riconosce come persona. Altrimenti non si farebbe nulla, la si lascerebbe in balia degli eventi, del suo destino, abbandonandola all’unica cosa che le si riconosce: la possibilità di patire.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Giorgio Agamben in *Homo Sacer, Il potere sovrano e la nuda vita* (1995) parla dell’attribuzione e della negazione del valore della vita che nei secoli, giustificata dalla legge degli uomini, ha condotto tra Ottocento e Novecento, alle stragi che hanno segnato la storia europea. Nello sviluppo di tali tematiche egli riprende la nozione latina di Homo Sacer, che nel diritto romano indicava le persone che, ritenute responsabili di aver recato offesa agli dei, venivano disconosciute dalla società e che chiunque poteva uccidere rimanendo impunito, se avesse agito nei modi consentiti dal rito. Scrive l’autore «ogni società – anche la più moderna – decide quali siano i suoi “uomini sacri”», p. 154.

Occorre inoltre riconoscere che la possibilità di una regressione (come la degenerazione cognitiva dovuta da demenza) è insita della natura umana, e per questo motivo è parte dell'essere persona.

In Italia il Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB) ha manifestato una posizione decisamente diversa da quella del personalismo essenziale. In una pubblicazione del 2014 il CNB scrive che «il malato di demenza vada riconosciuto come persona in ogni fase della malattia, a prescindere dal mutamento delle condizioni cognitive, gradualmente o immediatamente o del mutamento della personalità e di comportamenti: tale riconoscimento giustifica la doverosità di trattamenti di cura e di assistenza, da parte dei medici, della famiglia e della società. La condizione di perdita graduale di consapevolezza e la difficoltà relazionale non devono essere usate come giustificazione per una considerazione etica di inferiorità e una diminuzione del riconoscimento della dignità»¹⁴⁹. Il CNB giustifica questa posizione mettendo in luce che un pensiero contrario al riconoscimento di ciascuno come persona incorre nel rischio di eventuali discriminazioni violanti il principio di uguaglianza, che è alla base dei diritti umani, e che «riconosce pari dignità ad ogni essere umano sulla base dell'essere e non del fare o del possesso di determinate capacità»¹⁵⁰.

6. Un riconoscimento possibile

La discussione su questo punto è, tra i filosofi, molto articolata. Secondo Taylor, le fonti del Sé sono rappresentate da coscienza e intenzionalità. Taylor argomenta in favore della natura narrativa dell'identità: noi siamo *agency*, sé empirici e fascio di facoltà con cui prendiamo scelte e modifichiamo conseguentemente

¹⁴⁹ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Le demenze e la malattia di Alzheimer: considerazioni etiche*, giugno 2014 (http://presidenza.governo.it/bioetica/pdf/demenze_malattia_Alzheimer.pdf).

¹⁵⁰ *Ivi*.

la nostra identità.¹⁵¹ Andando oltre, Agneska Jaworska sostiene che «l'essere umano non consiste solamente di memoria, ha sentimenti, volontà, sensibilità, ed è un essere morale»¹⁵². Quello che noi possiamo chiamare *identità pratica* non coinvolge necessariamente il dover analizzare il racconto di un'intera vita, può anche semplicemente avere a che fare con l'essere un *valutatore*, ovvero una persona che fa delle scelte. «La possibilità di scelta rimane intatta molto a lungo nella persona che soffre d'Alzheimer: essa valuta, apprezza le esperienze, con almeno qualche livello di intensità e dando l'impressione che ci sia della razionalità dietro a ciò»¹⁵³. Tale capacità, secondo Jaworska, è parte dell'*agency* ed è anche parte dell'essere una persona. «Come valutatore se non come un ricordante del proprio racconto sulla propria vita, la persona sopravvive all'effetto della malattia d'Alzheimer»¹⁵⁴.

Sappiamo, però, che anche la capacità di valutare verrà infine dissolta dalla demenza. L'anziano all'inizio non potrà più camminare senza assistenza, poi non potrà più sedere senza assistenza, poi non potrà più sorridere e poi non riuscirà più a tenere alta la testa. Molto dopo che abilità più complesse dipendenti dalla memoria, sono state perdute, e perfino dopo che il valutatore è scomparso, «il paziente continua a muoversi come un tutto coordinato e ordinato»¹⁵⁵. L'unità della coordinazione del corpo è molto lontana dalla piena *agency*, e rimanda a quelli che la Jaworska chiama i *margini dell'agency*.

Si è considerato inoltre come la nostra coscienza del sé dipenda anche dalle nostre relazioni, quelle che McMillan chiama *web interlocutions*¹⁵⁶ (ragnatele di interlocuzione), per cui ciò che so di me non dipende solo dalla mia autoperce-

¹⁵¹ J. McMillan, *Identity, self, and dementia*, (trad. propria) in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia*, p. 63.

¹⁵² Radden, Fordyce, *Into the darkness*, (trad. propria) in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia*, p. 78.

¹⁵³ A. Jaworska, *Respecting the margins of agency: Alzheimer's patients and the capacity to value*, *Philosophy and Public Affairs*, p. 120 (trad. propria), cit. in Radden, Fordyce, *Into the darkness*, in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia*, p. 78.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 79.

¹⁵⁵ McMillan, *Identity, self, and dementia*, in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia*, p. 63.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 66.

zione, ma anche dal rimando che mi danno gli altri. In queste ragnatele di relazione si verificherà la produzione un *resoconto narrativo*¹⁵⁷ autorevole da parte delle persone con cui l'anziano con demenza ha condiviso nel corso degli anni la sua autopercezione, il suo sistema valoriale e le sue emozioni. Il senso di chi lui sia stato è una componente fondamentale della loro relazione e quando questo senso cambia è a rischio la ragnatela di relazione.

Talvolta, però, i cambiamenti identitari della persona sono così radicali che, nel caso di un congiunto, può essere eccessivamente impegnativo pensare di mantenere il rapporto. Esso vede sgretolarsi le basi su cui si fondava la loro relazione e questo può insinuare il pensiero di non avere l'obbligo di stargli vicino. McMillan riporta il caso del signor D., una persona che la demenza ha letteralmente trasformato. La moglie di D. ha visto la persona di cultura, dolce e premurosa che conosceva, diventare in brevissimo tempo aggressiva, scontrosa, e volgare, capace di importunare le donne con commenti osceni. La moglie, oltre a temere per la propria sicurezza, non riconosce più D., e non riesce più a tollerare questa situazione, di umiliazione e frustrazione.

Il signor D., certamente da un punto di vista qualitativo, è *come un altro*. Per quanto riguarda la sua identità numerica McMillan lascia aperta la questione, ma per quanto abbiamo detto finora, inerentemente alla medesimezza del sé nei tratti di quegli elementi (riconoscibili nella dimensione corporale), vogliamo escludere un cambiamento numerico. Certamente, però, oltre al cambiamento qualitativo, vi sono anche delle implicazioni morali, come la scelta se continuare o meno a stare insieme ad una persona compromessa quando le basi su cui si fondava una relazione sentimentale vengano minate.

Quando i deficit della demenza erodono aspetti della memoria e dell'autocoscienza della persona questo atteggiamento verrà ad includere la fornitura di espliciti elementi di ricognizione di identità, in cui si cerca di rammentare alla persona chi essa sia: le si mostrano foto, oggetti, le si ricordano i nomi dei parenti e le esperienze che ha vissuto. Questo, però, implica dei problemi: «il più

¹⁵⁷ *Ivi*.

importante è forse» quello relativo al «senso di falsità e sconforto»¹⁵⁸ che le persone che devono curare qualcuno cominciano a provare: è di fatto un supporto macchinoso (in quanto esageratamente esplicito) alla costruzione del sé della persona malata. Normalmente, infatti, nella vita quotidiana, i rimandi che diamo agli altri avvengono in modo implicito e discreto. Mentre qui cerchiamo di realizzare il nostro fine dando un rimando esplicito e progettato, oltre che decisamente ripetitivo.

Un altro problema, questa volta di tipo teorico, sta nel non riconoscere e allontanarsi dal difficile compito di sostenere la caratterizzazione dell'identità della persona con demenza. Ciò suggerisce l'incapacità del caregiver di riconoscere il punto fondamentale di co-costruzione dell'identità e del modo in cui le persone si aiutano in questo.

La natura della persona è magmatica e imprevedibile: nell'arco della vita ciascuno è soggetto all'evoluzione e al declino corporeo e cognitivo, e imprevedibili sono le soluzioni e le modalità con cui tali cambiamenti si manifestano. Certo è che nella relazione affettiva tra le persone (nel matrimonio, nel rapporto di filiazione o di fratellanza, ma anche nell'amicizia) quello che unisce le persone è un patto esistenziale dove le parti sono consapevoli del fatto che le sventure e il declino facciano parte della vita umana. Ciò è di poco conforto per chi ha in carico la cura di una persona con demenza o che, per altre ragioni, ha perso la propria autonomia, ma questo punto è fondamentale per ritrovare quella promessa di amore e solidarietà fatta implicitamente o esplicitamente all'altro.¹⁵⁹

Dunque siamo partiti dall'idea di un Sé come autore dell'identità narrativa del sé, fino a giungere alle implicazioni etiche e pratiche dell'erosione di questo soggetto narrante causata dal progredire della demenza. Possiamo concludere di-

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 81.

¹⁵⁹ A. H. Lesser, *Dementia and personal identity*, in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia*, pp. 59-61.

cendo che «l'assenza tragica di un'identità narrativa nella demenza richiede “una nozione del Sé narrativo più lasca, minimizzata”»¹⁶⁰.

La teoria dell'identità narrativa di Ricoeur ha il limite di rappresentare solo la situazione delle persone normali, senza compromissioni cognitive che abbiano intaccato la facoltà mnemonica e del linguaggio. «Nella psicopatologia della demenza [...] ogni elemento è indebolito e ridotto. Inoltre la riduzione del concetto di narrazione [...] ha come conseguenza la disaggregazione del ruolo dell'autore e della temporalità»¹⁶¹, che rappresentano le caratteristiche fondamentali per la narrazione del sé.

Per la stessa diminuzione del narratore e della narrazione dovuta alla demenza Gerrit Glass osserva che «rimane il senso profondo per cui anche quando tutta la capacità di raccontare se n'è andata, rimane una persona residuale che non dovrebbe venir in nessun modo violata»¹⁶². Questa dimensione di impersonalità trascende la sfera dell'autodeterminazione e vede il soggetto da un punto di vista di seconda persona, ovvero nella prospettiva di chi io sono agli occhi degli altri.

Se parliamo di Sé narrativo impliciamo, che lo si voglia o no, un'idea di Sé autocosciente. La nostra nozione dell'identità resta tarata sulla dimensione della sanità, che è lo stesso motivo per cui facciamo fatica a parlare con la persona che dice cose per noi incoerenti (con problema mentale, perché non riconosciamo quella che per noi è la razionalità e viviamo quel tempo come tempo perso).

Ma esiste la possibilità di entrare in comunicazione con persone con demenza, il cui mondo semantico ci sembra incomprensibile.

¹⁶⁰ J. Phillips, *Psychopathology and the narrative self*, in *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 10: 312-28, 2003, p. 326 (trad. propria), cit. in Radden, Fordyce, *Into the darkness*, in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia*, p. 84.

¹⁶¹ Radden, Fordyce, *Into the darkness*, in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia*... p 84

¹⁶² G. Glass, *Idem, ipse and loss of the self*, in *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 10: 347-52, 2003, p. 349, (trad. propria), cit. in Radden, Fordyce, *Into the darkness*, in Hughes, Louw, Sabat, *Dementia*, p. 84.

Capitolo III

Strategie operative per il supporto dell'identità nella demenza

Fino ad ora abbiamo visto come la lettura e la rilettura ermeneutica della propria storia dia luogo alla costruzione di sé, ci conferisca senso e serenità. In certi casi, però, non è possibile accedere a tale ricostruzione poiché il deterioramento cognitivo legato alle demenze ha privato la persona dello strumento fondamentale: la memoria.

Si sono osservate alcune tra le risposte a questo problema, considerando che, nei legami più forti di relazione tra le persone, chi non può più essere il custode della propria identità la affida all'Altro. L'Altro è prima di tutto una persona amata: il coniuge, il figlio, il fratello, l'amico. Come abbiamo visto, però, anche a questo punto insorgono dei problemi, questa volta di natura pratica. Nonostante il forte sentimento che lega il familiare *caregiver* all'anziano, i cambiamenti di personalità determinati dalla demenza possono minare le basi della loro relazione, e originare situazioni altamente stressanti per il familiare. Egli diviene portatore di innumerevoli bisogni. Come vedremo il problema principale alla base della frustrazione del *caregiver* è il fatto di percepirsi inadeguati rispetto alla situazione che, loro malgrado, si trovano ad affrontare.

In questo capitolo considereremo tre soluzioni operative per la cura di persone con demenza presso le R.S.A. e nell'ambiente domestico: il modello protesico *Gentlecare* di Moyra Jones¹⁶³, l'approccio capacitante di Pietro Vigorelli¹⁶⁴ e l'approccio conversazionale di Gianpaolo Lai¹⁶⁵.

¹⁶³ Terapista canadese.

¹⁶⁴ Medico e psicoterapeuta italiano, co-fondatore del Gruppo Anchise.

¹⁶⁵ Medico e psicoanalista conversazionalista italiano.

Il *modello Gentlecare* si definisce “protesico” perché si pone come obiettivo quello di realizzare un ambiente di vita (a livello di attività, organizzazione degli spazi, e di relazione con i *carer*) che supplisca ai limiti cognitivi e motorii delle persone anziane, specialmente di quelle con demenza.

L'*approccio capacitante* è una modalità d'intervento che ha per obiettivo quello di valorizzare le capacità residue della persona anziana con deficit cognitivi, stimolandola all'attività e aiutandola a liberarsi delle paura di sbagliare. La novità di questo approccio sta proprio nel fatto che si focalizza non tanto su ciò che l'anziano ha perduto, nel tentativo di ripristinarlo, bensì sulle abilità di cui la persona ancora dispone, invitandola a fare ciò che riesce, nei modi in cui può.

Tale approccio si basa sul riconoscimento delle Identità Molteplici della persona e delle sue Competenze Elementari e, associato ad alcune tecniche del Conversazionalismo, permette l'espressione ed il mantenimento di tali competenze.

L'*approccio conversazionale* si basa sull'uso consapevole della parola con il fine di instaurare una conversazione felice con la persona con demenza. Si parla di “Conversazionalismo” perché nella persona affetta da degenerazione cognitiva si spegne via via la capacità di significazione e di scambio simbolico propria della comunicazione; a quel punto resta lo stimolo della parola, che, nella forma della conversazione può essere un prezioso strumento per risollevarla la relazione tra anziano e *carer*.

Tutti e tre questi approcci prevedono un lavoro di formazione dei *carer* (familiari e professionisti), in modo tale che dalle nuove conoscenze acquisite sia possibile sviluppare una relazione il più possibile serena con l'anziano. Il fine è che le persone, pur nel disorientamento temporale causato dalla demenza, si ritrovino a vivere quell'unica dimensione temporale che riescono a percepire, il presente, con felicità. Per realizzare questo fine è fondamentale che ci sia uno scambio di informazione da parte dei *carer*: in particolare i familiari dovranno cercare di fornire un resoconto il più dettagliato possibile sulla persona in cura, che permetta ai professionisti di muoversi nel rispetto dell'identità della persona anziana.

Partiremo con il parlare del modello *Gentlecare*, che per la sua strutturazione offre un valido contesto di applicazione dell'approccio capacitante e dell'approccio conversazionale, i quali non possono definirsi del tutto autonomi e hanno la necessità di appoggiarsi a un altro modello di cura. Le intersezioni tra il modello *Gentlecare*, approccio conversazionale e approccio capacitante sono molte: in tutti e tre i casi è previsto che vengano messe in pratica ventiquattro ore su ventiquattro le conoscenze e le pratiche di riferimento, inoltre il modello *Gentlecare* pone grande importanza all'ambiente, inteso sia come luogo di relazione con le persone (e in questo si sposa perfettamente con i principi della capacitazione e del Conversazionalismo, da cui può attingere nuove risorse), sia come spazio fisico (un'attenzione che manca ai due approcci e che li arricchisce). Nonostante il *Gentlecare* sia incentrato sulla sfera funzionale della persona, mentre gli approcci di Lai e Vigorelli si focalizzano sulla sua felicità, in tutti e tre i casi troviamo il riconoscimento della persona, nella valorizzazione delle sue capacità residue e nel rispetto della sua volontà.

I tre modelli, pertanto, sono perfettamente integrabili tra loro. Ritengo, anzi, che il loro utilizzo combinato offra, attualmente, la migliore risposta ai bisogni sia della persona con demenza che del *caregiver*.

1. Il modello protesico *Gentlecare*

Dalla crescente consapevolezza di un necessario superamento delle logiche meramente assistenzialistiche si è giunti al ripensamento delle relazioni di assistenza e di cura degli anziani fragili secondo un'ottica «di una più globale e approfondita conoscenza di ogni singolo anziano»¹⁶⁶. Focalizzando l'attenzione sul-

¹⁶⁶ M. Fumagalli, F. Arrigoni, *Dove l'acqua si ferma: la cura e il benessere degli anziani fragili con il metodo Gentlecare*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna 2013, p. 31.

la biografia delle persone e sulle loro capacità residue si desidera procedere in un percorso di presa in carico in cui lo strumento fondamentale sia l'alleanza tra persona e carer, e tra carer familiari e professionali. «Per raggiungere questi obiettivi occorre superare la logica dell'operare per prestazioni specifiche e troppo spesso "di nicchia", per acquisire invece una comune metodologia basata sull'approccio multidimensionale, coinvolgendo tutti i livelli di operatività, impegnati, ciascuno per la propria area di competenza, a perseguire obiettivi condivisi»¹⁶⁷.

In risposta a questa nuova impostazione vediamo sorgere nel campo dell'assistenza agli anziani presso strutture residenziali il modello *Gentlecare*, un modello di assistenza protesica che ha come punto di forza la promozione del benessere del malato grazie alla combinazione di luogo di vita, attività e persone di cura. Quello del *Gentlecare* è un metodo di cura e sostegno alla persona affetta da demenza giunto in Italia nel 1990 con Moyra Jones, che lo sperimentò presso l'Istituto Golgi di Abbiategrasso. Dopo un'analisi dello stato della demenza della persona, in cui si valutano le abilità che sono state perdute e quelle che sono state mantenute, si lavora al fine di realizzare gli obiettivi del *Gentlecare*. Tali obiettivi sono:

- La promozione del benessere della persona, inteso come il miglior livello funzionale possibile in assenza di condizioni di stress;
- La risoluzione e il controllo dei problemi comportamentali;
- La riduzione dello stress del caregiver e, in generale, di chi assiste la persona;
- La riduzione dell'utilizzo di mezzi di contenzione fisica e/o farmacologica¹⁶⁸.

L'idea è che, com'è possibile ripristinare parzialmente le funzioni

¹⁶⁷ *Ivi*.

¹⁶⁸ www.alzheimer.it

di un arto amputato attraverso l'impianto di una protesi, così anche nel caso della perdita delle abilità cognitive che affliggono la persona con demenza sia possibile realizzare una sorta di "protesi" (tanto più complessa quanto più è avanzato il deterioramento cognitivo). L'intervento protesico si realizza mediante l'azione sull'ambiente di vita della persona, sui programmi da svolgere e attraverso le persone responsabili della cura della persona¹⁶⁹.

Per quanto concerne lo spazio, questo deve garantire oltre alla sicurezza anche il comfort del paziente, e deve presentare elementi terapeutici, elementi personali, ed elementi che permettano di riconoscere con facilità l'ambiente in cui si trova, e che lo facciano sentire il più possibile a casa sua. Questo è indispensabile per rendere più semplice la vita a persone, come quelle affette da demenza o Alzheimer, che con il passare del tempo si sentono sempre più disorientate, nel tempo e nello spazio¹⁷⁰.

La serenità degli ospiti della struttura, oltre ad essere un fine in sé, agevola gli operatori e ciò influisce positivamente nel loro lavoro di cura: una spirale positiva dove tanto più gli ospiti vivono in un ambiente familiare tanto più saranno sereni e ben seguiti. Maggiore è il controllo che la persona ha sul suo ambiente di vita, minori saranno le ansie, le frustrazioni e le crisi derivanti dalla sensazione di estraneità. In questa situazione l'ambiente è anche ambiente di relazione: la sola gestione degli spazi non basta a far sentire una persona come a casa propria, il *carer* deve avere l'interesse e la capacità di entrare in contatto con gli ospiti. Questa attenzione, centrale nel lavoro degli operatori, rappresenta un elemento fondamentale perché avvenga un reciproco riconoscimento tra anziano e *carer*, che renda possibile una relazione più soddisfacente per entrambi.

Ciò che si vuole realizzare è un ambiente che permetta il massimo grado di libertà (che tenga conto dei desideri, delle abilità e alle abitudini degli ospiti) e garantisca il massimo grado di sicurezza. L'ambiente del reparto diventa qui un "ambiente amico",

¹⁶⁹ M. Jones, *Gentlecare. Un modello di assistenza per l'Alzheimer*, Carocci, Roma 2013.

¹⁷⁰ E. Bortolomol, L. Lionetti, E. Angiolini, *Gentlecare cronache di assistenza. Soluzioni, modalità e idee di applicazione del metodo*. Erickson, Trento 2015.

semplificato, per rispondere alle esigenze degli ospiti e con spazi dedicati alle attività d'interesse¹⁷¹.

I programmi previsti dal *Gentlecare* tengono conto delle attività di base della vita quotidiana, ma anche dei contenuti relazionali ed affettivi; essi nascono dall'incontro tra la teoria del modello protesico e le richieste emergenti dall'ambiente. Le giornate degli ospiti devono essere il più possibile rilassanti e le attività proposte sono rivolte alla ricostruzione dell'identità individuale, che, assieme alla memoria, spesso l'ospite perde.

Nell'attuazione di questo modello sono coinvolte tutte le persone che si occupano della cura degli ospiti, sia in modo diretto sia indirettamente, attraverso la progettazione e la direzione della struttura. È fondamentale che tra lo staff si instauri un'alleanza terapeutica in cui si realizzi nel migliore dei modi la condivisione delle informazioni sugli ospiti, delle esperienze e dei saperi.

Come detto, è fondamentale che si instauri un buon dialogo tra i familiari e i professionisti della struttura: i primi devono fornire una descrizione dettagliata

¹⁷¹ Nel corso del mio tirocinio universitario ho potuto osservare direttamente una R.S.A. gestita secondo il modello *Gentlecare*. Il nucleo Alzheimer della Residenza Santa Margherita di Fossalta di Portogruaro, dove è avvenuta la mia esperienza, è uno spazio gestito in modo tale da essere riconosciuto dagli ospiti come uno spazio proprio, in cui in certi punti è possibile fare delle cose, e in altri farne altre. Oltre all'indicazione del senso del luogo di vita, il nucleo offre uno spazio ampio in cui muoversi liberamente anche con le sedie a rotelle, e oggetti che stimolino la persona. Naturalmente tutto è pensato per garantire la sicurezza delle persone che vi vivono. Inizialmente, all'interno del nucleo Alzheimer era stata allestita una cucina: ognuno poteva partecipare alla preparazione del pranzo, chi cucinando, chi apparecchiando la tavola. Inizialmente il progetto dava dei buoni frutti, ed era stato affiancato dall'attività di coltivazione dell'orto. Tali iniziative, però, col tempo, persero di efficacia: i nuovi ospiti che entravano nel nucleo erano sempre più anziani, e il loro stato di salute fin dall'ingresso era già gravemente compromesso. L'orto e la cucina, a quel punto, non rappresentavano più un elemento terapeutico per le persone: la perdita di memoria relativa alle pratiche quotidiane portava gli ospiti a non riconoscere, nelle loro funzioni, l'orto e la cucina, che venivano distrutti. A causa dello stato sempre più compromesso degli ospiti, le attività della struttura sono state via via costantemente monitorate e adattate alle nuove esigenze degli anziani. Il *Gentlecare*, infatti, prevede l'utilizzo di elementi stimolanti più semplici, come la bambola. Nel nucleo Alzheimer fu allestita una nursery per la cura di una bambola di pezza, che gli ospiti riconoscevano come una vera bambina: la coccolavano e la cullavano, il che per loro rappresentava un'attività tra le più rilassanti.

del futuro ospite, soprattutto nella definizione dell'identità personale dell'anziano (cos'ha fatto nella vita, quali sono i suoi interessi, come si relaziona con le persone). Un ruolo importante è anche quello della formazione dello staff: le conoscenze relative agli anziani, alle demenze e all'Alzheimer, al metodo *Gentlecare* e al contesto di cura sono fondamentali, e permettono di muoversi in maniera efficace per rispondere alle variegata esigenze degli ospiti.

In sintesi, le linee guida del modello *Gentlecare* si possono riassumere così:

- la cura deve basarsi sulla conoscenza della malattia e sull'individuazione dei deficit;
- il compito del *caregiver* consiste nel fornire una protesi là dove c'è un deficit, attraverso le persone, (le persone sono la terapia), i programmi e i luoghi (con attenzione all'architettura e agli arredi)¹⁷².

Tale modello si rivela essere un ottimo ambiente dove attuare l'approccio capacitante e quello conversazionale, che non possono considerarsi autonomi da un punto di vista applicativo.

2. La felicità come fine, l'autonomia come mezzo

Secondo l'OMS, l'obiettivo d'intervento nella riabilitazione della persona con infermità inabilitante, è la restituzione della «capacità di occupare, con i propri mezzi, una posizione la più normale possibile nella società»¹⁷³. Nel caso della persona anziana ci si riferisce alla restituzione del miglior grado possibile di autonomia, obiettivo molto difficile da raggiungere nel caso specifico delle persone affette da demenza, la cui compromissione cognitiva si fa progressivamente più

¹⁷² Vigorelli, *L'approccio capacitante. Come prendersi cura degli anziani fragili e delle persone malate di Alzheimer*, Franco Angeli, Milano, 2011, p. 173.

¹⁷³ *Ivi*, p. 63.

grave e comporta la perdita graduale delle capacità cognitive e motorie, fino a giungere ad uno stato di assoluta dipendenza.

Negli approcci conversazionale e capacitante, la felicità possibile dei pazienti e quello dei loro familiari caregiver rappresenterà il punto focale dell'intervento, e avrà come conseguenze secondarie il miglioramento globale dello stato di salute della persona.

In queste due ottiche «si è passati da un concetto funzionale di riabilitazione, tutto centrato sul recupero delle *performance*, a un concetto più “esistenziale”, centrato sulla persona e sul suo modo di vivere in un determinato contesto»¹⁷⁴. Dall'approccio riabilitativo, ad esempio, centrato sull'autonomia dell'anziano come fine della terapia, si è giunti all'idea, più realistica, di considerare l'autonomia dell'individuo (le sue capacità residue) non tanto come fine, ma come mezzo del lavoro con la persona. Nel primo caso il lavoro di cura si poneva un obiettivo per lo più utopico data la progressiva degenerazione del malato, obiettivo che spesso comportava stress e frustrazione sia nella persona che nel *carer*. Questo ribaltamento di prospettiva comporta per l'anziano e per chi lo assiste uno stato di maggior benessere nell'affrontare la situazione nel suo inevitabile progredire.

Mettendo al centro la felicità della persona, piuttosto che il recupero delle sue funzionalità, si passa dall'idea di “riabilitazione” a quella di “capacitazione”. La felicità di cui ci parla Vigorelli si avvicina al concetto di Quality Of Life (QOL), definito come la «percezione operata da un individuo della sua posizione nella vita, nel contesto sia della cultura che dei sistemi di valore nei quali egli vive e in relazione ai suoi obiettivi, alle sue aspettative, ai suoi standard e interessi»¹⁷⁵. La felicità è, insomma, parte di quella verità narrativa strettamente soggettiva, intrinsecamente legata al contesto, i valori e le esperienze della persona. È la serenità possibile nel momento attuale, «uno stato non certo permanente ma neanche

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 64.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 65.

aleatorio»¹⁷⁶. Il presente, infatti, è l'unico tempo veramente importante per la persona con demenza che, a un certo punto della sua malattia, non ha più cognizione del passato e del futuro.

Nell'ottica di questo obiettivo occorrerà ripensare il modo con cui si vede e ci si rapporta con la persona con demenza. Spesso occorrerà chiudere un occhio (certe volte tutti e due), per non concentrarsi troppo sulle frasi o sui gesti bizzarri del malato, e per potersi focalizzare su «come il paziente vive l'incontro con noi nel momento in cui si realizza»¹⁷⁷. La capacità di percepire i gesti e le parole della persona con occhi e orecchie nuovi è di estrema importanza per muoversi nella direzione del nostro obiettivo. L'ascolto e l'osservazione sono i primi strumenti per entrare in contatto con l'emotività della persona; la registrazione dei discorsi, inoltre, permette di individuare gli strumenti comunicativi migliori per dare vita a metodi e tecniche finalizzate alla felice relazione tra *carer* e persona con demenza.

Ma come ascoltare? E come osservare? Come partecipare, insomma, al dialogo con una persona demente se si desidera giungere a uno scambio felice? L'approccio conversazionale offrirà le adeguate risposte a questi interrogativi.

3. L'approccio conversazionale

«L'evoluzione dei disturbi del linguaggio del malato demente porta alla situazione limite di una conversazione senza comunicazione. Questa situazione innesca una serie di fenomeni che conducono alla perdita dell'uso della parola, al silenzio e all'isolamento. L'approccio conversazionale alla demenza ha per scopo di tener vivo l'uso della parola rispondendo a un unico principio normativo: cercare di realizzare delle conversazioni felici, in cui il paziente parli, parli il più a lungo possibile e il più felicemente possibile. Le tecniche principali adottate per raggiungere lo scopo sono le seguenti: il terapeuta non fa

¹⁷⁶ *Ivi.*

¹⁷⁷ *Ivi.*

domande; non completa le frasi che il paziente lascia in sospeso; non interrompe le frasi del paziente; restituisce al paziente il motivo narrativo, cioè il tema, del suo dire; somministra frammenti della propria autobiografia»¹⁷⁸.

Giampaolo Lai nei primi anni Ottanta dà origine all'approccio conversazionale. Tale approccio nasce nel contesto della conversazione terapeutica, e dal 1999 verrà utilizzato nella formazione dei *caregiver* e nella cura degli anziani fragili, in particolare nella terapia di persone con morbo di Alzheimer. Così Lai definisce tale approccio:

«Il Conversazionalismo è un dispositivo, concettuale e pratico, che parte dal testo, in particolare dai microframmenti di conversazioni professionali registrate e trascritte, e che al testo ritorna. [...] Il Conversazionalismo si è svincolato dall'autobiografismo del soggetto psicologico per approdare al soggetto grammaticale, all'io delle frasi declinato nei singoli e mutevoli predicati che gli afferiscono. [...] Il Conversazionalismo attende l'emergere istantaneo dell'anima nelle sequenze delle parole. [...] La frammentazione del testo, l'avvento del soggetto grammaticale nella forma che nasce e muore a ogni suo dirsi, hanno dissolto il gioco tradizionale dell'identità totale e immutabile che pretende continuità di conoscenza e memoria»¹⁷⁹.

Oltre Taylor, dunque, ma anche oltre Demetrio, lo sguardo di Lai guarda all'effettività della situazione che ogni persona, a un certo punto della vita, può trovarsi ad abitare.

Quando il deterioramento cognitivo porta alla perdita delle capacità linguistiche lo scambio di significati proprio della comunicazione viene meno. A questo punto si vuole cercare di mantenere (o di ravvivare) l'uso della parola «nella convinzione che conservare l'uso della parola il più a lungo possibile sia un obiettivo terapeutico significativo [...] e strettamente correlato col mantenimento della dignità e della felicità del malato di Alzheimer e dei suoi conviventi, almeno per quanto possibile con la malattia»¹⁸⁰. Mantenere viva la parola nella forma della

¹⁷⁸ Vigorelli, *Comunicare con il demente: dalla comunicazione inefficace alla conversazione felice*, in "Giornale di Gerontologia", numero 5, volume LIII, 2005; 53:483-487.

¹⁷⁹ Vigorelli, *L'approccio capacitante*, p. 66.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 67.

conversazione è una modalità di prevenzione rispetto al rischio di isolamento della persona, e all'aggravarsi del deterioramento cognitivo. In queste situazioni, infatti, è comune che si sviluppino stati di depressione non direttamente determinati dalla malattia, ma dalle ripercussioni di una cattiva relazione della persona con il suo ambiente. Per questo stesso motivo, i benefici che si manifestano nella persona a livello funzionale e di salute, rappresentano una conseguenza positiva dell'approccio conversazionale, proprio perché lavora sulle relazioni e sulla felicità della persona.

Ci sono due conoscenze fondamentali nel Conversazionalismo: la prima è relativa ai modi con cui uscire dalle situazioni in cui la relazione si fa più stressante per tornare a una situazione di equilibrio con l'altro; la seconda è la felicità come criterio guida.

Muoversi secondo una logica di felicità rappresenta a sua volta anche la risposta alla domanda "come esco da questa situazione?". Il problema è: come misurare, valutare, questa felicità, che è così soggettiva e personale? Nel momento della relazione con il nostro interlocutore la felicità non appartiene mai solo all'uno o all'altro (se c'è un minimo di empatia e interesse tra noi), pertanto «spostare l'attenzione ora sulla felicità del paziente, poco verificabile, ora sulla nostra felicità personale, ci tiene ancorati alla realtà che stiamo vivendo e ci fornisce come una cartina di tornasole per dirigere e scegliere i nostri interventi e verificarne la correttezza»¹⁸¹.

Nel Conversazionalismo «le parole vengono considerate per quello che sono, indipendentemente dal contesto, dalla biografia del paziente, dal linguaggio non verbale», si tratta di registrare le conversazioni della persona e successivamente trascriverle. «In questo modo – nella rilettura delle conversazioni – ci allontaniamo dall'io psicologico parlante e mettiamo in primo piano le parole». Questo sistema ci permette di distanziarci dalla persona, trasformando la conversazione in oggetto di studio. Il movimento costante tra l'approccio clinico attuato nella conversazione e la ricerca operata per mezzo della trascrizione rendono il

¹⁸¹ *Ivi*, p. 68

Conversazionalismo «una delle tendenze più moderne della psicologia clinica, che considera fondamentale la verifica e lo studio scientifico dei risultati terapeutici ottenuti».

Le tecniche del Conversazionalismo si sviluppano, perciò, a partire dallo studio delle registrazioni fatte. Si pone l'attenzione su quali siano i momenti (*turni*) in cui la conversazione appare piacevole per entrambi gli interlocutori, a quel punto si individuano le parole precedenti a quella situazione che possono averla generata. Si cerca poi di standardizzare questo risultato cercando in altre conversazioni la comparsa della stessa dinamica.

Si è notato, ad esempio, che le domande mettono in grande difficoltà la persona anziana con demenza. Quando si va a trovare il familiare in RSA o nella sua abitazione, è comune chiedere che cosa abbiano fatto durante il giorno, non tanto per effettivo interesse, quanto più perché vogliamo tenerci aggiornati rispetto al progredire della demenza. Nulla di peggio: l'incapacità di rispondere alla domanda rattrista la persona e la demotiva a continuare la conversazione. Da qui la regola del Conversazionalismo "Non fare domande". Tale regola è la prima dei cosiddetti *Dodici Passi* per giungere a una conversazione serena con la persona demente. Le altre sono: non correggere, non interrompere, ascoltare, accompagnare con le parole, rispondere alle domande, comunicare con i gesti, riconoscere le emozioni, rispondere alle richieste, accettare che faccia quello che fa, accettare la malattia, occuparsi del proprio benessere.

L'approccio conversazionale nella cura della demenza cerca di adattarsi all'*eccesso di disabilità* della persona, inoltre tiene conto dell'importanza della *motivazione* della persona, creando per lei condizioni di *facilitazione*.

Il concetto di *eccesso di disabilità* ci permette di comprendere che il rendimento funzionale della persona (inteso qui come la capacità di comprendere e parlare) cambia nel corso delle giornate. Il *deficit* va oltre il danno cerebrale e si iscrive nella relazione dell'individuo con il suo ambiente (inteso sia come ambiente fisico, che come ambiente di interazione con le persone). L'approccio conversazionale punta alla riduzione di tale eccesso, intervenendo proprio su questi fattori.

La depressione è una delle possibili espressioni di questo eccesso di disabilit : essa accelera il progredire della malattia, in una spirale di infelicit  e perdita di autonomia. Anche il *caregiver*, per il forte stato di stress a cui   sottoposto, pu  iniziare a soffrire di ansia e depressione. «Il malato per primo, poi anche i curanti e i familiari, arrivano a un punto in cui pensano che non ci sia pi  niente da fare, che bisogna rassegnarsi a un destino buio e penoso»¹⁸². Mediante il Conversazionalismo l'attenzione dei *carer* (e, di riflesso, dello stesso anziano) si sposta dalle disfunzioni alle capacit  conversazionali della persona, e arricchisce la vita di entrambi di momenti sereni, o perlomeno, riduce le situazioni conflittuali. La *motivazione* deriva dal fatto che ci si ponga un obiettivo possibile, e che si senta di avere gli strumenti giusti per attuarlo. Da una parte l'anziano sente di poter parlare liberamente, come riesce, senza sentirsi giudicato e senza la percezione di essere in errore, mentre il *carer* acquisisce le competenze per diventare un curante esperto, e anche in lui si allenta il senso di inadeguatezza.

Possedere gli strumenti per realizzare un reciproco riconoscimento tra i due, ri-scoprendo una conversazione possibile realizza la felicit  di entrambi e il caregiver ha la possibilit  di ritrovare la persona, oltre la malattia. Il terzo fattore, molto importante nell' approccio conversazionale,   la cura dell'ambiente e dei modi con cui avviene la relazione. Prima abbiamo visto le regole per una buona conversazione, che creano non contesto in cui lo scambio avviene pi  agevolmente. Si tratta di una modalit  di *facilitazione* dell'ambiente di relazione, coordinato dai *carer*, e volto a mettere a proprio agio le persone con demenze.

I meccanismi con cui agisce l'approccio ideato da Lai sono:

- Una *relazione favorevole* tra persona e terapeuta, che preveda l'utilizzo non solo del linguaggio verbale, ma anche di quello non verbale e paraverbale, che consentono al *carer* di assumere un atteggiamento accogliente nella conversazione, nei toni e nei gesti;
- Il riconoscimento delle *identit  molteplici* della persona con demenza: con il progredire della malattia tutte le identit  della persona, i suoi ruoli socia-

¹⁸² *Ivi*, pp. 70-71.

li e il sé autopercepito, si disgregano e si confondono, e questo risulta molto frustrante per il *caregiver*, che non riconosce più il congiunto e vorrebbe poter vedere sempre nell'anziano quella stessa identica persona che conosceva, immutata. «L'approccio conversazionale invece origina dal punto di vista della disidentità, riconosce cioè accoglie le Identità molteplici del paziente così come si manifestano»¹⁸³;

- Le identità molteplici sono lo specchio dei *mondi possibili* che la persona sperimenta nel corso della malattia e che ricorda (spesso in maniera confusa) di aver vissuto nel suo passato. È importante essere accoglienti rispetto a queste realtà, in parte per mettere a proprio agio la persona, assecondandola sempre quando possibile (o patteggiando nei modi previsti dall'approccio capacitante) assecondando così la sua autopercezione di adeguatezza nella relazione; in parte perché in questo modo la persona, «nonostante la malattia, può vivere una situazione nuova, che tiene vivo il mondo dei suoi ricordi e delle sue emozioni. È un'esperienza tanto diversa dalla vita quotidiana e tanto rassicurante che la ricorda a lungo. Anche se – il ricordo – è molto deteriorato [...] la traccia che è rimasta nella memoria è comunque una traccia positiva e gratificante, una traccia che (ri)costruisce l'identità»¹⁸⁴.

L'approccio conversazionale ha riscontrato notevoli successi nel campo della cura delle demenze, ma perché sia effettivamente efficace va inserito in un approccio più ampio, che si muova nella stessa direzione e che consideri e valorizzi tutte le capacità residue delle persone. L'approccio capacitante di Vigorelli è nato dagli studi sull'approccio di Lai e ne conserva i medesimi obiettivi, pertanto è da ritenersi il miglior “ambiente” di applicazione del Conversazionalismo.

¹⁸³ Ivi, p. 73

¹⁸⁴ Ivi, p. 74.

4. L'approccio capacitante

«L'obiettivo è sempre lo stesso: creare le condizioni per cui la persona possa essere felice, anche se fragile e malata»¹⁸⁵.

Vedevamo prima come, nell'approccio capacitante, la persona debba essere messa nelle condizioni di fare ciò che desidera nei modi in cui ne è capace. Ciascuno di noi deve poter vivere la propria vita nei modi in cui desidera, altrimenti rischia di “spegnersi”. Anche quando, nostro malgrado, siamo fortemente limitati nelle nostre scelte e possibilità, dev'esserci garantito il diritto di orientare la nostra vita nei modi che preferiamo, anche semplicemente nelle piccole cose, quando le piccole cose sono tutto ciò che possiamo fare.

L'approccio capacitante mira, pertanto, alla comprensione e al mantenimento delle Competenze Elementari dell'anziano, che sono:

- competenza a parlare, cioè la competenza a produrre parole, indipendentemente dal loro significato;
- competenza a comunicare, mediante il linguaggio verbale, paraverbale e non verbale;
- competenza emotiva, cioè la competenza a provare emozioni, a condividerle e a riconoscere quelle dell'interlocutore;
- competenza a contrattare sulle cose che ci riguardano nella vita quotidiana (un'espressione di questa competenza la si osserva nella contrattazione del motivo narrativo durante gli scambi verbali);
- competenza a decidere, anche in presenza di deficit cognitivi e in contesti di ridotta libertà decisionale (espressioni estreme di questa competenza sono rappresentate dai comportamenti di opposizione, di chiusura relazionale, di isolamento dal mondo).¹⁸⁶

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 75.

¹⁸⁶ www.formalzheimer.it

L'approccio capacitante, come suggerisce l'ultima competenza citata, si pone l'obiettivo di riconoscere il desiderio di *effettività* della persona, ovvero il fatto che da sempre essa si ponga come decisore, agente protagonista della sua vita. Questo rappresenta un diritto inviolabile, perché, come sottolineato seguendo la riflessione di Jaworska, una persona non consiste solo di memoria: essa è un essere morale, capace di percezione di sensazioni, e ciò implica l'essere un valutatore, caratteristica che rimane a lungo intatta nella persona malata di Alzheimer. Tale capacità non solo va rispettata, ma va mantenuta viva il più a lungo possibile.

L'approccio capacitante, così quello conversazionale, è rivolto ai *carer* (professionisti e familiari), fornendo loro gli strumenti per occuparsi dell'anziano fragile. È un «modo di essere e di relazionarsi che è sotteso ad ogni tipo di intervento che il curante mette in atto nelle interazioni della vita quotidiana»¹⁸⁷. Anche in questo caso, perciò, ci si focalizza sulla relazione tra *carer* e anziano. Le azioni capacitanti attuate dagli operatori o dai familiari hanno origine nell'ascolto della persona e dal riconoscimento, in essa, di un *io sano* (la persona nella sua razionalità residua e nei suoi desideri) e di un *io deficitario* (irrazionale, figlio della situazione clinica della persona). L'atteggiamento nei confronti dell'anziano, pertanto, non è mai giudicante, ma sempre accogliente. La felicità della persona è il fine in sé di questo approccio, inoltre rappresenta la più grande risorsa disponibile all'uomo per l'attivazione cognitiva e il mantenimento delle proprie funzionalità.

Le persone anziane con demenza, nella loro lentezza, e a causa dei deficit cognitivi, vivono in una sensazione di costante inadeguatezza. In ambienti di cura in cui sono continuamente monitorati e valutati a livello fisico e cognitivo, questa sensazione diviene ancora più pressante. Come se il peso di un occhio clinico che non li perde mai di vista non bastasse, spesso anche i familiari iniziano inconsapevolmente a manifestare questo stesso atteggiamento. La persona con cui si è condivisa una vita, che si ha amato e accudito, che si è vista crescere e con la quale si è cresciuti ora ci guarda... e non ci vede più. Lo sguardo accogliente e affet-

¹⁸⁷ *Ivi*.

tuoso in cui ci siamo sempre sentiti riconosciuti non riesce a vedere oltre la nostra malattia, quest'ingombrante presenza che eclissa la nostra persona. Ci chiede come stiamo per sentire se parliamo ancora bene, ci chiede cos'abbiamo mangiato per verificare se ce lo ricordiamo ancora. Negli occhi in che in ogni istante ci facevano da specchio, ora, anche noi, vediamo riflesso solo l'Alzheimer.

Come effetto collaterale rispetto a questa situazione, vi è la chiusura da parte dell'anziano in uno stato di silenzio e di apatia¹⁸⁸. Certo, è importante che anche i familiari conoscano la malattia e che prestino attenzione ai suoi sviluppi nella persona cara, ma è altrettanto importante farlo nei giusti modi, non dimenticandosi chi si è l'uno per l'altro e quale sia il proprio ruolo nella relazione con la persona demente. In questa situazione ciascuno deve fare ciò che sa fare meglio: al medico si lasci il camice e la cartella clinica, i familiari devono continuare a prendersi cura della persona, della sua felicità.

Il rispetto per l'altro, per le sue esperienze soggettive e per la sua situazione è fondamentale. «Il paziente demente perde parti della sua identità, parti di sé; tuttavia, a volte, anche se temporaneamente, ritrova condizioni di coscienza di sé, facendo ricorso alla sua creatività che non è altro che un modo per vedere, interpretare il mondo esterno e per comunicare il mondo interiore, la sua soggettività: quindi, mentre la parte cognitiva lentamente e progressivamente si estingue, una parte dell'apparato psichico, quella che fa riferimento alla dimensione affettivo-emotiva e alla creatività, in parte vive ancora. Progredendo il declino, si assiste allora a una riorganizzazione creativa delle funzioni psichiche, secondo una sorta di riadattamento cognitivo verso schemi meno evoluti e semplificati, ma essenziali per mantenere l'integrazione delle parti di identità residue»¹⁸⁹. A seguito della perdita di memoria, perciò, la persona cerca nuove soluzioni per la riorganizzazione del Sé, una nuova trama, un nuovo modo di esistere, e lo fa servendosi

¹⁸⁸ Questo stato di inattività porta a una più veloce degenerazione cognitiva e motoria dell'anziano.

¹⁸⁹ S. Garolfi, S. Lerda, *L'identità oltre i ricordi perduti: la demenza di Alzheimer*, in "Rivista di Psicologia Individuale", 2013, n. 74: 69-95 (http://www.sipi-adler.it/wp-content/uploads/2014/07/074_Sabrina-Garolfi_Silvana-Lerda_ITA)

dell'immaginazione. Essa, nell'istante in cui si racconta agli altri e percepisce di non ricordare chi sia, ha due alternative: farsi silenziosa, oppure, se invitata a comunicare nei modi di una conversazione felice, cerca di ricostruire la continuità narrativa della sua storia collegando frammenti di memorie, anche del tutto distanti tra loro, utilizzando talvolta la fantasia come collante, «nel tentativo di mantenere la continuità del sé nel tempo, condizione essenziale per il senso di sé»¹⁹⁰.

Accettare ciò significa riconoscere la persona senza pretendere di conoscerla in tutti i suoi aspetti. Significa camminare insieme a lei nei luoghi in cui vorrà condurci, farle compagnia, mentre cerca quella continuità che sente di non possedere più del tutto. L'identità non è mai del tutto perduta se ancora c'è il desiderio di ricostruirla, e l'anziano va incoraggiato a fare ciò, muovendosi nei suoi mondi possibili. Questi mondi, per l'anziano, sono importanti perché ricchi di significato, infatti «tutti noi viviamo nel mondo dei significati e ciò vale pure per i soggetti affetti da demenza di Alzheimer, anche in fase avanzata di malattia, indipendentemente dal fatto che si riesca o meno a giungere alla comprensione/decifrazione di ciò che fanno e che dicono»¹⁹¹.

Vigorelli ritiene che, anche nella complessa realtà della cura degli anziani con demenza, occorra instaurare un'alleanza terapeutica tra il medico e la persona anziana. Tale alleanza rappresenta un «fattore della relazione da considerare con grande attenzione per il suo valore in sé, in quanto riconosce al malato la sua dignità, e un valore secondario, in quanto favorisce la *compliance* del paziente»¹⁹². Perché avvenga tale relazione occorre che il professionista sia in grado di distinguere, nel malato, l'io deficitario e l'io sano, componenti essenziali delle Identità Molteplici della persona. «L'io deficitario è quello che dipende dalle alterazioni neurofunzionali e che si manifesta con comportamenti bizzarri, carenti e disfunzionali. L'io funzionale è quello correlato con i funzionamenti cerebrali ancora efficienti e, dal punto di vista psicologico, con la storia della persona e con il suo

¹⁹⁰ *Ivi.*

¹⁹¹ *Ivi.*

¹⁹² Vigorelli, *L'approccio capacitante*, p. 51.

mondo emotivo. Entrambi sono compresenti ma sono concettualmente distinti, talvolta è l'uno che si manifesta con maggior evidenza, talvolta l'altro»¹⁹³

Riuscire a comprendere e a servirsi dell'io funzionale per rispondere alle richieste dell'io deficitario che si esprime nella persona è fondamentale per poter conversare con la persona anche nelle situazioni più stressanti, e per riuscire a patteggiare con lei quando le sue richieste non possono essere soddisfatte. «La distinzione tra io deficitario e io funzionale è un artificio descrittivo: la persona infatti, semplicemente, in ogni momento è quella che è»¹⁹⁴.

L'atteggiamento di chi rifiuta che il suo caro si comporti in certi modi sgradevoli o faccia affermazioni strampalate o volgari, non riuscirà a prendere le redini della situazione (nei limiti in cui è possibile farlo) e sfruttare tutte le risorse che ha a disposizione, perché, banalmente, non riuscirà a vederle. Chi, invece, riesce ad accettare l'evidenza saprà ricondurre certi atteggiamenti alla malattia, altri alla persona, con cui cercherà un'alleanza per affrontare al meglio la malattia del proprio caro. In questo modo, inoltre, mantiene viva dentro di sé la persona: riconoscendola ne preserva l'identità, non solo nel ricordo, ma nella pragmaticità del rapporto quotidiano, fatto di conversazioni, di gesti a lei rivolti. Quando è difficile fare leva anche sull'io funzionale, la cosa migliore da fare è riconoscere e restituire dell'emozione della persona cara, mediante le modalità proposte dal Conversazionalismo. Questo riduce la dissimmetria relazionale tra le due parti e realizza uno scambio felice.

Come nell'approccio conversazionale, anche qui ha molta importanza il riconoscimento delle Identità Molteplici della persona. Con gli anziani fragili, soprattutto per quelli istituzionalizzati, si corre nel rischio che vi sia l'identificazione della persona in un'unica identità (il signor Mario, ad esempio, diventa *il ricoverato*). Il problema della monoidentità rappresenta un limite molto forte per l'attuazione dell'approccio capacitante, poiché nega l'effettivo riconoscimento

¹⁹³ *Ivi*.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 144.

della persona, e della sua ricchezza identitaria, rendendo impossibile il percorso di valorizzazione della stessa.

Vigorelli ritiene il riconoscimento un elemento immancabile nella relazione di cura: sia nell'approccio conversazionale che in quello capacitante ogni istante del lavoro del *caregiver* con le persone anziane è mosso dal riconoscimento dell'altro. Riconoscere le identità molteplici, le Competenze Elementari e i mondi possibili di qualcuno, significa riconoscere la persona. In questo modo si risponde a un desiderio fondamentale della persona, offrendole un luogo sicuro e accogliente in cui poter abitare dentro di noi.

Sentirsi accolti per come si è rappresenta uno slancio vitale che ci rende più attivi e partecipi nei nostri modi, e nei nostri mondi. Come avviene per tutti gli individui, quando l'anziano «ottiene il riconoscimento (positivo), lo sviluppo si realizza nel modo migliore, quando il riconoscimento manca o è distorto, anche lo sviluppo è carente o disfunzionale»¹⁹⁵. L'operatore, il *carer* che comprende ciò, adegua il suo modo di relazionarsi all'altro.

A questo punto il suo lavoro diviene davvero significativo, poiché «va oltre gli aspetti tecnici del lavoro stesso e [...] investe profondamente l'essere persona, sia dell'operatore che dell'anziano»¹⁹⁶. L'approccio capacitante, è, effettivamente, un modo d'essere, e le sue pratiche non possono essere attuate se non si giunge a questa consapevolezza.

¹⁹⁵ Vigorelli, *L'approccio capacitante*, p. 157.

¹⁹⁶ *Ivi*.

Conclusione

Marco Polo descrive un ponte, pietra per pietra.

- Ma qual è la pietra che sostiene il ponte? - chiede Kublai Kan.

- Il ponte non è sostenuto da questa o da quella pietra, - risponde Marco, - ma dalla linea dell'arco che esse formano.

Kublai Kan rimane silenzioso, riflettendo. Poi soggiunge: - Perché mi parli delle pietre? È solo dell'arco che m'importa.

Polo risponde: - senza pietre non c'è arco.

Italo Calvino, *Le città invisibili* (1972)

Dallo studio dell'ermeneutica ricoeuriana possiamo dire che ogni uomo è la sua storia, fatta di azione e patimento, di volontà e peripezie, di relazioni, di riflessi. Di molti sé e di molti altri.

L'identità di ciascuno è custodita nella sua memoria, questo specchio magmatico che ci tiene in dialogo con le esperienze vissute, e ci tiene uniti in un unico Sé individuale. L'identità dipende dalla possibilità di tessere insieme le interpretazioni a cui siamo giunti guardando al nostro passato con sguardo riflessivo. Immaginazione e ricordo si intrecciano nel recupero dei nostri vissuti, per darli forma, continuità e significato. Le nostre esperienze sono solo eventi prima che il nostro pensiero faccia ritorno ad esse, e gli dia una nuova vita narrativa.

Tutto quello che ci capita si trasforma in memoria, in essa raccogliamo, spesso senza esserne consapevoli, i significati della nostra storia: mediante un approccio ermeneutico possiamo dispiegare questi significati dando continuità al nostro tempo passato, presente, e futuro. La distanza dal tempo dell'esperienza, e dalla persona che eravamo in quel momento, ci permette di comprendere le ragioni, il senso di quanto abbiamo vissuto. Ritornare a un ricordo lontano significa rielaborarlo secondo il nostro attuale modo d'essere, con le nuove consapevolezze di

cui abbiamo preso coscienza, in un modo che non possiamo dire essere migliore o peggiore, ma semplicemente diverso.

Senza la memoria il passato è un buio silenzio lontano, dove muore ciò che siamo stati: le emozioni, i pensieri, le azioni... tutto ciò che è storicamente accaduto resta immobile, e tace. Senza la memoria la trama del nostro essere si disperde, e con essa anche la prospettiva futura. Ci troviamo disorientati in questo tempo che non riusciamo più a significare, di cui non siamo più agenti né testimoni.

Nel nostro percorso evolutivo ciò che siamo si fonda su ciò che abbiamo appreso nella rilettura delle nostre esperienze e sui ritorni che ci provengono dalle persone vicine, in termini di co-costruzione dell'identità. Il desiderio di ciascuno risiede nella possibilità di percepirsi come unità significativa, anche in relazione al proprio ambiente; la speranza è quella di riformarsi nella direzione dell'identità che si sceglie per il proprio futuro. Non è un percorso lineare, e proprio questo ci determina nella nostra responsabilità di persone. La vita ci propone un apprendimento continuo, e chiede di adattarci alle nuove situazioni e ai nuovi contesti, anche relativi al nostro essere mutevoli.

In molti momenti del nostro cammino sentiamo l'esigenza di riprenderci per mano e di raccontarci, trasformando in esperienza reale le cronologiche successioni del nostro vissuto. È il momento in cui ci fermiamo, usciamo dal nostro tempo e ci domandiamo chi siamo, in che luogo della nostra vita siamo giunti, e come sempre, ancora, ci domandiamo in che direzione stiamo andando.

La persona anziana in cui è maturo l'esercizio riflessivo e che vive una situazione di serenità, e in condizione fisica e cognitiva favorevole, rivede il suo cammino dalla vetta dei suoi anni, e ancora impara dalle sue esperienze presenti e passate, ancora agisce, vive fino alla morte. L'orizzonte degli anni avvenire si fa via via più limitato, ma il desiderio di raccontare e di raccontarsi è più forte che mai.

La memoria permette alla persona di trovare i propri significati, di comprendersi nel suo cambiamento e nella sua permanenza, in un'apertura verso il futuro. Quando un ricordo appartiene a un passato remoto, la memoria opera in ma-

niera selettiva rispetto alle informazioni raccolte, e talvolta, per mezzo della fantasia, ne sovrappone alcune o ne completa altre. Più il nostro ricordo è nitido più è probabile che sia stato importante per noi e che la nostra attenzione in quel momento fosse molto alta. Allo stesso tempo, però, tendiamo a rimuovere o a impoverire il ricordo di certi avvenimenti, talvolta perché troppo dolorosi, talvolta perché non hanno più, oggi, la stessa importanza che gli attribuivamo un tempo. I ricordi che perdiamo sono tasselli della nostra esistenza che ci abbandonano, ma, come dicevamo, questo avviene per opera di una selezione che non solo è normale, ma anche necessaria.

Quando, invece, la memoria si sgualcisce a causa di una malattia, ecco che la nostra stessa identità viene messa in crisi. La demenza estrania la persona dalla sua vita, dal suo sé, spogliandola più o meno rapidamente di tutti i suoi ricordi e delle acquisizioni che l'hanno portata ad essere chi è oggi. Nella fase iniziale della malattia, quando le viene comunicato ciò che le sta capitando, essa si svuota. Nella prospettiva della perdita dei suoi ricordi, dell'impossibilità di partecipare attivamente alla propria vita e alle proprie relazioni, la persona già sa che tutto ciò significherà la perdita di se stessa, e già da quel momento essa può lasciarsi andare. Abbandonando il desiderio di essere, viene colpita da un profondo senso di angoscia e smarrimento. I progetti, le aspettative, le speranze rivolte al futuro, dapprima perdono di senso, poi sbiadiscono fino a che non vengono dimenticate. Il tempo di queste persone diventa l'istante, il momento attuale.

Un approccio di cura che metta al centro la persona e la sua felicità può rispondere al bisogno di benessere della persona anziana e dei suoi *carer*. Identità e memoria, infatti si sviluppano parallelamente anche all'interno del contesto familiare e sociale di ciascuno, e in relazione dialettica con esso: quanto più questo sarà un ambiente adeguato alle capacità della persona, che la valorizzi e che risponda al suo desiderio di riconoscimento, tanto più anche una persona anziana affetta da demenza manterrà vivi i propri desideri e il proprio sé. Pertanto un ambiente relazionale e di vita che curi la dimensione emotiva dell'anziano, accompagna la persona verso una possibile serenità e la stimola a continuare a dar luogo a quello scambio tra sé e gli altri, come può e nei modi che preferisce.

Gli approcci di cura proposti rappresentano una possibile chiave d'accesso per ritornare alla persona, accettando la malattia e aprendoci all'ascolto sincero dell'altro. Sono degli strumenti preziosi che mettono al centro la felicità possibile dell'anziano: permettono al caregiver familiare di trasformare il sentimento d'amore per la persona con demenza in pratiche di cura efficaci e in riconoscimento reciproco, e di allentare il peso della cura e le frustrazioni nella relazione; per il caregiver professionale, sono lo strumento per giungere ad una relazione con l'altro più serena, e per offrirgli un aiuto guidato da obiettivi realistici. Viene instaurato con l'anziano un'alleanza in cui lo stesso ci aiuterà a ritrovarlo nella sua identità.

L'ascolto, la conversazione guidata dalle tecniche del Conversazionalismo, il riconoscimento e la valorizzazione delle capacità e della volontà della persona, tengono aperta quella finestra sull'altro in cui la sua identità rimane viva. La possibilità di riconoscere la medesimezza della persona, mediante l'attenzione al suo io funzionale e al suo io deficitario concretizza la possibilità e il desiderio del familiare di ri-conoscere la persona che conosceva, proprio perché riesce a identificare l'influenza della malattia sulla stessa. Nell'ascolto e nelle osservazioni delle espressioni della persona, inoltre, non bisogna limitarsi a classificare qualcosa «come sintomo di malattia, ma bisogna cercare un senso personale di quel sintomo, basato sulla situazione che il paziente sta vivendo in quel momento e sulla sua storia»¹⁹⁷. Nella comprensione di questa dualità il familiare segue consapevolmente il cambiamento che vive l'anziano, nella crescente dissimmetria tra queste sue identità, tendendo la mano a ciò che resta immutato della sua personalità, fino a che la malattia glielo consente.

In questo modo è nell'alleanza con la persona stessa che lei ci permette di guardare alla sua identità, e per cui possiamo continuare ad essere per lei uno specchio in cui riconoscersi.

¹⁹⁷ Vigorelli, *Alzheimer. Come favorire la comunicazione nella vita quotidiana*, Franco Angeli, Milano 2015, p. 70.

In ambienti istituzionalizzati i familiari rappresentano una grande risorsa per i *carer* professionali: raccontando loro della persona che è il malato, gettano le basi per la realizzazione di possibili legami che si ripercuotono positivamente nella cura. Tali legami, certo, non restituiscono alla persona le sue funzionalità, obiettivo che abbiamo escluso fin dall'inizio, ma gli permettono di vivere in una dimensione di ascolto e di riconoscimento. La storia che si fa della persona, inoltre, diventa una traccia importante da seguire nel lavoro di cura quando l'anziano non può più fornirla agli operatori. In questo modo l'identità della persona viene ripresa da chi ne ha cura e diviene una storia a più voci. La formazione dei *carer* familiari e professionali, e il dialogo tra loro e con l'anziano, pertanto, rappresenta la premessa fondamentale per poter dare luogo, all'interno e all'esterno delle istituzioni, a una dimensione umana della cura.

Il limite che abbiamo contestato all'ermeneutica ricoeuriana è quello di una costruzione della propria identità operata da un soggetto sano, normale, e (secondo Demetrio) possibilmente capace di scrittura. Tale prospettiva non può essere utilizzata dalle persone che, a causa della presenza di deficit cognitivi, non abbiano accesso alla propria memoria e non siano totalmente liberi agenti della propria vita, nemmeno dal punto di vista del racconto di sé.

Al di là delle proposte di metodo rimane ancora aperta la questione se la medesimezza numerica può essere considerata tale nel momento in cui la malattia stravolga la personalità dell'anziano, rendendolo irriconoscibile, e se l'idea di "persona" si conservi nel momento in cui viene meno la cognizione di se stessi. Si tratta di una problematica di tipo ontologico, che andrebbe affrontata con ulteriori strumenti e riflessioni. Per ora ci accontentiamo di considerare tali interrogativi traendo nuovamente spunto dall'ermeneutica e dalla morale ricoeuriana.

Dalle considerazioni sul concetto di alterità e di mutuo riconoscimento di Paul Ricoeur, e sulla base delle considerazioni fatte nel corso di tutta la trattazione, apriamo alla possibilità di un'accoglienza unilaterale dell'altro da parte del *carer*, in nome di una memoria narrativa, o meglio in nome di una fedeltà ad un nucleo personale che, anche quando diviene irrintracciabile a causa della malattia, coloro che assistono continuano a riconoscere. Tale riconoscimento viene affer-

mato e rivendicato in base alla radice affettiva del rapporto tra le persone, ma anche in nome di quell'ipseità che il *carer* conserva. Da un punto di vista morale, dunque, troviamo il rispetto della promessa -implicita- che facciamo al nostro caro; da un punto di vista esistenziale, invece, si conferma il desiderio di continuità del sé nell'ambito di un'ontologia dell'umano in cui ciascuna storia, e ciascuna identità, è indissolubilmente intrecciata a quella degli altri.

In questo particolare momento storico, di cambiamenti sociali e stravolgimenti geopolitici legati all'imperativo economico, ritengo sia di particolare interesse riprendere coscienza del significato di "persona" e dei principi su cui si essa si fonda. Thomas Merton scrisse «nessun uomo è un'isola», e ognuno è in relazione con tutti in una solidarietà di destino. Per rilanciare la meditazione sulla persona non basta un'esclusiva riflessione morale, occorre entrare nell'area dell'ontologia e cercare le radici della persona, per essere pronti alle nuove sfide offerte da un panorama in continuo mutamento.

Quando si parla di persona, occorre fare particolare attenzione al concetto: alcune posizioni tentano di dissolverlo, riportandolo a illusione, convenzione linguistica o ne limitano la portata. Secondo certe correnti sussiste una differenza insuperabile tra essere umano e persona, per cui solo una parte dei primi può entrare nella "categoria persona". Senza entrare in delicate questioni bioetiche che richiederebbero una trattazione sconfinata e non rappresentano il focus del discorso, vorrei soffermarmi sul fatto che dalla possibilità di operare determinate scelte, derivino possibilità sempre più articolate, in cui si rischia di perdere proprio il senso della persona.

Così i confini tra essere e non essere si spostano sempre di più, portandoci a commettere degli errori che escono dalla sfera del pensiero e si riversano in quella dell'azione. I nostri anziani si fanno sempre più anziani e le qualità per cui li conosceamo vengono via via meno, con anche le loro forze. Se la senilità porta ad una perdita di contatto con la realtà alcune disabilità, più o meno gravi, condannano alcune persone a vivere sin dalla nascita in un mondo altro, lontano dal nostro e per questo incomprensibile. Tutti loro sono certo esseri umani, ma cresce

l'inquietante e sempre meno implicito pensiero che non siano ancora, o non più, persone.

L'uguaglianza e il rispetto per l'altro diventano referenti privi di significato, quando, pur tendendo la mano all'uomo, decidiamo di uccidere la persona. È impossibile sottovalutare questo problema, sia in ambito etico che in campo operativo. Il passo successivo dev'essere allora nella direzione opposta. Diversamente, saranno gli interessi politici, geografici, sociali ed economici a determinare quale sia il modo giusto di pensare la cosa. Allora sarà "persona" solo chi converrà classificare come tale. La storia ci ha insegnato che con i giusti mezzi e un po' di carisma pochi uomini possono sconvolgere il sistema valoriale di intere nazioni, e influenzare il credo dei propri cittadini fino a un punto che non avremmo mai creduto possibile.

L'aumento dell'incidenza delle demenze, in generale, e dell'Alzheimer in particolare, nelle persone anziane pare volerci mettere in guardia sull'importanza della memoria, e sulla memoria delle nostre responsabilità individuali e sociali. Dall'oblio della persona all'esercizio di una cultura. Il rammemorare fornisce, secondo Ricoeur, quello slancio verso il futuro nella direzione che sentiamo essere quella giusta, di una vita buona. Ma se ci si lascia piegare dalle nuove e sempre più complesse situazioni di disagio che colpiscono gli anziani e di cui essi, loro malgrado, sono portatori, si perde molto. Allontanarsi dalla relazione con l'anziano fragile significa rinunciare ad identificarsi in lui, nella sua storia, nei suoi significati e in questo modo perdiamo uno strumento prezioso per guardare al nostro futuro, dirigerlo verso gli orizzonti che desideriamo e per riconoscere le naturali conseguenze dell'invecchiamento.

La memoria degli anziani rappresenta un grande archivio di senso e di sapere, ma al di là di ciò, è nella relazione tra narratore e ascoltatore che troviamo il valore più prezioso. Questa prospettiva ci permette di guardare a un'identità della persona che, nel caso della demenza, ci risultava problematica. L'identità *ipse* dà luogo, infatti, alla dialettica tra il sé e l'altro: secondo Ricoeur tale alterità non rappresenta tanto un luogo di confronto del sé, bensì ciò che gli permette di co-

struirsi. Qui troviamo quella continuità che esce dall'*ego* e dalle sue possibilità e si attesta come patrimonio collettivo.

La dinamica che troviamo nella relazione tra narratore e ascoltatore si ripete da secoli, di generazione in generazione. Una condivisione del sapere che genera una conoscenza dinamica, non solo nel passaggio da un soggetto ad altri, ma anche nello stimolare la riflessione di chi ascolta, che a sua volta trasforma i suoi sé e le sue percezioni del mondo in maniera strettamente personale. Nello scambio di identità che avviene mediante il racconto e il riconoscimento reciproco, ritroviamo un'identità più grandi in cui siamo naturalmente coinvolti.

La capacità di raccontarsi va allenata nel tempo, non solo per poi giungere a un benessere individuale, ma per darsi la possibilità di costruire la nostra continuità e per il valore sociale di cui siamo custodi. Questa reciprocità è per Ricoeur una questione di ordine morale, piuttosto che una sorta di patto sociale mosso dai principi della convenienza¹⁹⁸. Pertanto, quando qualcuno, suo malgrado, perde la capacità di partecipare a questo dialogo, non va misurato nei termini di una svalutazione della persona, ma si è spinti a raccogliere la sua storia e, insieme, continuare a tramandarla. È l'altro a chiedercelo, l'altro che ci appare così irriconoscibile, distante, e non ci risponde più. Ma l'altro non è tanto colui che risponde, quanto colui che chiama¹⁹⁹. L'altro ci chiama all'appello della nostra responsabilità, ma per sentirlo non dobbiamo dimenticarlo.

«La difesa della dignità, del senso etico della vita, la tutela dei diritti dell'uomo, specie quando si trova in difficoltà, il desiderio della scoperta e dell'incontro con chi eravamo e con chi saremo rappresentano la forza e lo spirito del riconoscimento e della conoscenza»²⁰⁰.

Ricoeur considera l'ontologia come apertura del sé all'altro, che riconosce i limiti delle parti e si fa dono. Un'ontologia che non si esaurisce in se stessa, ma

¹⁹⁸ Ricoeur, *Percours de la reconnaissance* (2004); tr. it.: *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano, 2005, pp.185-194, 247-274.

¹⁹⁹ J. Derrida, *Il tempo degli addii*, (a cura di) Graziella Berto, Mimesis, 2006, p. 72.

²⁰⁰ G. Cesa-Bianchi, C. Cristini, P.Pirani, A. Solimeno Cipriano, *Uno sguardo sulla memoria dei vecchi*, Turismo e Psicologia II, 2009, p. 279.

che rimane in dialogo costante con l'esistenza nelle sue mutevoli espressioni. Un'ontologia "progressiva" «fondata sulla nozione di "persona potenziale", con la quale il filosofo cerca di salvare l'irriducibilità della persona alla cosa e, allo stesso tempo, di ammettere diritti differenti della persona proporzionati ai diversi gradi di attuazione»²⁰¹. Nell'incontro tra Sé e Altro, per Ricoeur, si realizza quel mutuo riconoscimento in cui ciascuno identifica sé come un altro²⁰². Ricoeur sostiene che è proprio nella nostra passività, nel nostro essere soggetti alle diverse alterità (che identifica nella forma della carne, delle altre persone, e della coscienza), che il sé riconosce l'altro, nell'accettazione dei limiti del proprio agire avviene quel reciproco riconoscere ed essere riconosciuti nelle loro essere²⁰³. È chiaro che questo mutuo riconoscimento si allontana grandemente dal concetto di conoscenza, che prevede una riduzione dell'altro al sé, e rimanda a un'idea di chiusura e rigidità, mentre nel riconoscimento avviene l'apertura a un potenziale infinito²⁰⁴. Se l'ipseità della persona con demenza viene meno, sta a noi, in quanto capaci di tener fede alla parola data ai nostri cari, il compito di rispondere all'appello dell'altro e mantenere viva l'identità dell'altro e di proseguire nella relazione di riconoscimento con lei. Le persone anziane, lo fanno continuamente: raccontano di chi non può più raccontare la propria storia, «perché – come dice Nello, senza dare troppe spiegazioni, – è importante». Forse avranno capito qualcosa che noi, ancora non riusciamo a comprendere.

²⁰¹ M. T. Russo, *Per un'etica del giudizio medico e del gesto di cura: la proposta di Paul Ricoeur*, in *Paul Ricoeur e «les proches». Vivere e raccontare il Novecento*, (a cura di) V. Busacchi e G. Costanza, Effatà, Torino 2016, p. 227.

²⁰² Ricoeur usa la somiglianza per definire il rapporto tra sé e altro, scrive "il sé come un altro" e non "il sé è l'altro". Sé e altro non sono identici, non vi è rapporto fusionale: l'altro fa parte del sé come potenziale di senso mai completamente dato. È proprio nel rapporto di prossimità e distanza che si gioca il mutuo riconoscimento.

²⁰³ Ricoeur, *Sé come un Altro*, pp. 444-460.

²⁰⁴ Scrive Graziella Berto nel raccontare Jaques Derrida nel momento in cui diede il suo ultimo saluto all'amico Lévinas: «[...] e il desiderio insistente di afferrarlo, di trattenerlo a sé. [...] Sembrava di capire che l'angoscia venisse piuttosto da un senso di soffocamento dovuto all'assenza di esteriorità, alla chiusura di un soggetto che pretende di dominare l'altro da sé, vede in esso il simile o l'assimilabile, e ne cancella così l'alterità». Derrida, *Il tempo degli addii*, p. 72.

Bibliografia

- AGAMBEN G., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda verità*, Einaudi, Milano 1995;
- ARCHER M., *Structure, Agency and The Internal Conversation* (2003); tr. it.: *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Torino 2006;
- BERGER P. L., LUCKMANN T., *The Social Construction of Reality*, (1966); tr. it.: *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1997.
- BORTOLOMIOL E., LIONETTI L., ANGIOLINI E., *Gentlecare cronache di assistenza. Soluzioni, modalità e idee di applicazione del metodo*. Erickson, Trento 2015;
- BUSACCHI V., COSTANZO G., *Paul Ricoeur e «les proches». Vivere e raccontare il Novecento*, Effatà, Torino 2016;
- CALVINO I., *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1972;
- CESA-BIANCHI G., CRISTINI C., PIRANI P., SOLIMENO CIPRIANO A., *Uno sguardo sulla memoria dei vecchi*, Turismo e Psicologia II, 2009, p. 276-283.

- CHANGEUX J. P., RICOEUR P., *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser* (1998); tr. it: *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1998;
- CNB (Comitato nazionale per la bioetica), *Le demenze e la malattia di Alzheimer, considerazioni etiche*, 2014;
- COZZI D., NIGRIS D., *Gesti Di Cura. Elementi di metodologia della ricerca etnografica e di analisi socioantropologica per il nursing*, Colibri, Paderno Dugnano 1996;
- DEMETRIO D., *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano 1996;
- DERRIDA J., *Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou* (1988), tr. it: *Il tempo degli addii. Heidegger (letto da) Hegel (letto da) Malabou*, (a cura di) Graziella Berto, Mimesis Edizioni, 2006;
- ECO U., *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.
- FORNERO G., TASSINARI S., *Le filosofie del Novecento II*, Mondadori, Milano 2002;
- FORTINI D., *Paul Ricoeur: violenza, giustizia e amore. La crisi dell'uomo del XX secolo*, in "InStoria", LXXX, n. 49, gennaio 2012;
- GAROLFI S., LERDA S., *L'identità oltre i ricordi perduti: la demenza di Alzheimer*, in "Rivista di Psicologia Individuale", 2013, n. 74: 69-95.

- GOFFMAN E., *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity* (1963); tr. it.: *Stigma. L'identità negata*, Ombre Corte, Verona 2003;
- GRANDI G., *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla «Moralis Consideratio» di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Meudon, Portogruaro 2015;
- HUGES J. C., LOUW S. J., SABAT S. R., *Dementia. Mind, meaning, and the person*, Oxford University Press, New York 2006;
- JONES M., *Gentlecare. Un modello positivo di assistenza per l'Alzheimer*, Carocci Faber, Roma 2005;
- NIGRIS D., *Come osservare, ascoltare, leggere il mondo. Esercizi etnografici*. Franco Angeli, Milano 2013;
- QUAIA L., *Alzheimer e riabilitazione cognitiva. Esercizi, attività e progetti per stimolare la memoria*, Carocci Faber, Roma 2006;
- REICHLIN M., *Etica e neuroscienza. Stati vegetativi, malattie degenerative, identità personale*, Mondadori Università, Milano 2012;
- RICOEUR P., *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen* (1998); tr. it.: *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, il Mulino, Bologna 2004;
- RICOEUR P., *Du texte à l'action* (1986); tr. it.: *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989;
- RICOEUR P., *Percours de la reconnaissance* (2004); tr. it.: *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano, 2005;

- RICOEUR P., *Soi-même comme un autre* (1990); tr. It. : *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993;
- RICOEUR P., *Temps et récit I* (1983); tr. it.: *Tempo e racconto I*, Jaca Book, Milano 1986;
- RICOEUR P., *Temps et récit III* (1985); tr. it.: *Tempo e Racconto III*, Jaca Book, Milano 1988;
- RUSSO M. T., *Per un'etica del giudizio medico e del gesto di cura: la proposta di Paul Ricoeur*, in *Paul Ricoeur e «les proches». Vivere e raccontare il Novecento*, (a cura di) V. Busacchi e G. Costanza, Effatà, Torino 2016;
- SCLAVI M., *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Mondadori, Milano 2003;
- SMORTI A., *La famiglia come sistema di memorie e lo sviluppo del Sé*, *Rivista Italiana di Educazione Familiare*, n. 1 – 2008 69-77;
- SPENCE D. P., *Narrative Truth and Historical Truth* (1982); tr. it.: *Verità narrativa e verità storica. Significato e interpretazione in psicoanalisi*, Psycho, Firenze 1987;
- TUROLDO F., *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, Cittadella Editrice, Assisi 2011;
- VIGORELLI P., *Alzheimer. Come favorire la comunicazione nella vita quotidiana*, Franco Angeli, Milano 2015;

- VIGORELLI P., *Comunicare con il demente: dalla comunicazione inefficace alla conversazione felice*, in “Giornale di Gerontologia”, numero 5, volume LIII, 2005; 53:483-487
- VIGORELLI P., *L’approccio capacitante. Come prendersi cura degli anziani fragili e delle persone malate di Alzheimer*, Franco Angeli, Milano, 2011.

Sitografia

- <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/#3.1>
- http://presidenza.governo.it/bioetica/pdf/demenze_malattia_Alzheimer.pdf
- http://turismoepsicologia.padovauniversitypress.it/system/files/papers/2009_1_17

9_1_17

- <http://www.academia.edu>
- <http://www.alzheimer.it>
- <http://www.formalzheimer.it>
- <http://www.furpress.net>
- <http://www.geriatriarivista.org/wp-content/uploads/2010/n.3%20-%202010.pdf#page=11>

- http://www.instoria.it/home/paul_ricoeur.htm
- [http://www.sipi-adler.it/wp-content/uploads/2014/07/074_Sabrina-](http://www.sipi-adler.it/wp-content/uploads/2014/07/074_Sabrina-Garolfi_Silvana-Lerda_ITA)

[Garolfi_Silvana-Lerda_ITA](#)

Ringrazio la mia famiglia, il mio specchio più grande, per avermi dato la possibilità di giungere a questo traguardo, il professor Giovanni Grandi per la cura e l'energia con cui mi ha seguito in questo percorso, i miei amici e il mio fidanzato per la pazienza dimostrata in questi mesi. Ringrazio Nello, per avermi mandato quel biglietto, senza il quale non avrei mai scritto questa tesi.