



# L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

# 10

## psicoanalisi e università

ISSN 2499-8729

Luca Bagetto / Sergio Benvenuto / Andrea Colombo / Micaela Cuccaro / Claudio D'Aurizio / Antonio Di Ciaccia / Riccardo Galiani / Giulia Guadagni / Luca Lupo / Giorgio Mattana / Stefania Napolitano / Ettore Perrella / Roberto Pozzetti / Pietro Rizzi / Arianna Salatino / Emiliano Sfara / Eugenio Tescione / Sarantis Thanopoulos / Silvia Vizzardelli



UNIVERSITÀ  
DELLA CALABRIA

**L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**  
**N. 10 - Psicoanalisi e Università**  
**Dicembre 2020**

Rivista pubblicata dal  
Dipartimento di Studi Umanistici  
dell'Università della Calabria  
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -  
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR  
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)  
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il  
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2000

ISSN 2499-8729

# **L'inconscio.**

## **Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**

**N. 10 – Psicoanalisi e Università**  
**Dicembre 2020**

### **Direttore**

Fabrizio Palombi

### **Comitato Scientifico**

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

### **Caporedattrice**

Deborah De Rosa

### **Segretario di Redazione**

Claudio D'Aurizio

### **Redazione**

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Emiliano Sfara

### **Responsabile della comunicazione**

Nello Maruca

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review*



# Indice

## *Editoriale*

*Forse all'Unical... Riflessioni filosofiche  
su psicoanalisi e università*

Luca Lupo, Fabrizio Palombi.....p. 8

## **Psicoanalisi e Università**

*La psicoanalisi e l'università.*

*Intervista ad Antonio Di Ciaccia*

Fabrizio Palombi.....p. 30

*Intervista a Sarantis Thanopoulos*

Silvia Vizzardelli.....p. 51

*Lacan e il discorso universitario*

Sergio Benvenuto.....p. 64

*Psicoanalisi e ricerca universitaria:*

*tra antinomie e possibili affinità*

Riccardo Galiani, Stefania Napolitano,

Eugenio Tescione.....p. 84

*L'irriducibilità della psicoanalisi*

*e la relazione con le neuroscienze*

Giorgio Mattana.....p. 103

*Fra l'informazione e la formazione.*

*La psicanalisi nelle università*  
Ettore Perrella.....p. 128

*Psicoanalisi e Università*  
Pietro Rizzi.....p. 150

## **Inconsci**

*Sovranità globale.*  
*La questione dell'emancipazione in Eric L. Santner*  
Luca Bagetto.....p. 169

*L'oggetto e la psicoanalisi*  
Roberto Pozzetti.....p. 194

## **Atelier**

*Nei panni dell'altro. Sosia, Anfitrione, Edipo e le disavventure dell'io nel Seminario II di Jacques Lacan*  
Arianna Salatino.....p. 214

## **Note critiche**

*Verso la «linea stregata» del divenire.*  
*Note sulla traduzione italiana di David Lapoujade*  
Andrea Colombo.....p. 230

<i>Il mito di Narciso: dal fiore alla psicoanalisi, a partire da</i> Nel regno di Narciso. Fiore, profumo e pianta di un mito antico <i>di Giuseppe Squillace</i>	
Micaela Cuccaro.....	p. 243
<i>Attraverso l'estetica.</i>	
<i>Sulla riedizione di un testo di Emilio Garroni</i>	
Claudio D'Aurizio.....	p. 251
<i>Filosofia della memoria.</i>	
La Fabbrica del ricordo <i>di Felice Cimatti</i>	
Giulia Guadagni.....	p. 263
<i>Freud: vita ed erranza. A proposito di un saggio di</i> <i>Élisabeth Roudinesco</i>	
Emiliano Sfara.....	p. 272
<b>Notizie biobibliografiche sugli autori.....</b>	<b>p. 285</b>

# L'irriducibilità della psicoanalisi e la relazione con le neuroscienze

Giorgio Mattana

## 1. Opportunità del confronto e nuovi strumenti concettuali

È mia opinione che il confronto interdisciplinare, in particolare con discipline “limitrofe” come le neuroscienze, sia essenziale per riconquistare alla psicoanalisi una posizione di primo piano nel dibattito scientifico-filosofico contemporaneo. La psicoanalisi non è solo una pratica terapeutica, ma anche uno specifico e insostituibile metodo di conoscenza del soggetto umano: riaffermarlo non significa soltanto difendersi dalla concorrenza delle altre psicoterapie, ma anche e soprattutto reinserirsi nel vivo della cultura contemporanea. A tal fine è necessario poter dialogare con le altre discipline, evitando chiusure pregiudiziali così come sottomissioni ingiustificate, con l'obiettivo di fare emergere e argomentare in modo chiaro la specificità della psicoanalisi. Sullo sfondo del discorso che propongo vi sono quelle che considero le più valide acquisizioni della sensibilità postmoderna, emendata dalle sue derive più accentuatamente scettiche e nichiliste. La prima è l'idea del carattere relativo e prospettico di ogni attività conoscitiva, che è cosa ben diversa dal relativismo, poiché all'interno di ogni disciplina sussistono precisi criteri di referenzialità e validazione, e la seconda è quella della complessità e “stratificazione” del reale: esse ci chiamano a fare il lutto della verità unica, della spiegazione definitiva di positivista memoria e del connesso ideale di una gerarchia delle scienze.



Alla definizione di tale prospettiva può contribuire la filosofia della mente, che mette a disposizione della psicoanalisi un ventaglio di posizioni e categorie per pensare la relazione mente-corpo molto più raffinate, articolate e chiaramente definite di quelle che erano a conoscenza del fondatore della psicoanalisi, che più di ogni altro, sebbene in maniera non sistematica e “oscillante”, si è dedicato all’argomento. La filosofia della mente può permettere alla psicoanalisi non tanto di risolvere il secolare problema mente-cervello, come in epoca moderna si declina perlopiù il problema mente-corpo, ma di definirlo e inquadrarlo con una precisione e una coerenza che prima della sua nascita erano impensabili. A partire dal secolo scorso essa si è progressivamente costituita come disciplina autonoma, riproponendo il tradizionale problema dell’essenza del mentale e della relazione mente-cervello in un contesto scientificamente aggiornato e con il rigore logico proprio della tradizione filosofica analitica. In un periodo caratterizzato dall’imponente sviluppo delle neuroscienze e dalla non infrequente tendenza ad assolutizzarne i risultati, la filosofia della mente può aiutare la psicoanalisi a pensare la relazione mente-cervello e di conseguenza quella psicoanalisi-neuroscienze nel modo a essa più consono, più in linea con il suo modo di sentire e di operare. Ciò significa poter definire senza ambiguità, evitando le contraddizioni in cui tendono a cadere i discorsi filosoficamente poco approfonditi, lo “spazio logico-epistemologico” della psicoanalisi, come disciplina caratterizzata da un suo specifico metodo e da un altrettanto specifico sistema concettuale e linguistico, irriducibili a quelli delle altre discipline e adeguati alla conoscenza di un oggetto che può essere raggiunto solo tramite essi.

## 2. Ambiguità del “monismo” psicoanalitico

Molto spesso gli psicoanalisti si dichiarano *monisti* apparentemente senza riflettere a fondo sul significato del termine. Quando infatti di due “cose” come la mente e il cervello, e per esteso il corpo, si dice che sono la *stessa cosa*, o si intende che la prima si riduce alla seconda, o la seconda alla prima, o entrambe a una terza più fondamentale. Quando gli psicoanalisti si dicono monisti non sembrano in realtà avere in mente nessuna di queste possibilità. Né dunque il monismo idealista che riduce l’essere al pensiero, né quello materialista che riduce la mente al cervello e che viene generalmente etichettato come *rozzo*, né il monismo metafisico spinoziano che riconduce gli attributi del pensiero e dell’estensione a una “sostanza” più fondamentale. Un discorso a parte andrebbe fatto per il *monismo neutrale* machiano, secondo Assoun e Bezoari (cfr. Assoun, 1981; Bezoari, 2003) potenzialmente in linea con le vedute di Freud, ma *prima facie* non supportato dall’insieme delle sue affermazioni. L’ontologia machiana delle sensazioni, recentemente rivalutata da Rovelli perché in sintonia con la visione del mondo emergente dalla fisica quantistica (cfr. Rovelli, 2020), può ciò nondimeno rimanere sullo sfondo del presente discorso come soluzione “metafisica”, da approfondire come cornice metateorica della psicoanalisi indipendentemente dagli espliciti pronunciamenti freudiani.

È altrettanto chiaro che gli psicoanalisti, che non perdono occasione di sottolineare la stretta interrelazione tra la mente e il corpo, rigettano nella loro maggioranza il classico *dualismo* cartesiano. Tale posizione, sebbene in linea con un senso comune impregnato di cristianesimo, con la credenza nell’immortalità dell’anima e nella sua indipendenza ontologica dal corpo, ha incontrato fin dalla sua nascita una serie di gravi obiezioni. La più spinosa e secondo alcuni insormontabile è sicuramente quella dell’interazione: come fanno due “sostanze” per natura così diverse come la mente e il corpo ad agire l’una

sull'altra? Come fa qualcosa di incorporeo ad agire su qualcosa di corporeo? Il misterioso «salto» dalla mente al corpo (Freud, 1909, p. 8) fa dunque parte di un “salto” ancora più grande. Non è solo nella conversione isterica che c'è il “mistero”, non è solo quando il pensiero è inconscio, ma tutte le volte che alziamo un braccio, che decidiamo di metterci a camminare o di fare qualsiasi altra cosa coinvolga il nostro corpo, tutte le volte che la mente “agisce” sul corpo e viceversa. L'“occasionalismo” di Malebranche e la “armonia prestabilita” di Leibniz (origine del “parallelismo psicofisico”) cercavano di preservare il dualismo aggirando l'ostacolo dell'interazione, chiamando in causa nientemeno che Dio: in maniera “occasionale” o “prestabilita” dall'inizio del mondo, l'intervento divino assicurava la perfetta corrispondenza, senza alcuna reale interazione, tra eventi mentali ed eventi corporei (cfr. Mattana, 2017).

Quando parlano di monismo molti psicoanalisti sembrano avere in mente una forma di *dualismo interazionista* moderato e scientificamente aggiornato del genere di quello di Popper e Eccles (cfr. Eccles, Popper, 1977). Essi infatti sottolineano spesso la dipendenza della mente dal corpo-cervello, sempre meglio attestata dal progresso delle neuroscienze, mentre attraverso l'uso di termini come “psico-somatico”, “somato-psichico”, “somatizzazione” e simili sembrano alludere alla relazione tra due ordini diversi. Essi dunque sostengono contro il dualismo cartesiano la genesi della mente dal cervello, ma al tempo stesso invece di *identificarla* con esso, come avviene nelle più rigorose formulazioni del *materialismo* o *fisicalismo riduzionista*, sembrano considerarla come da esso distinta e capace di retroagire su esso, posizione oggi molto difficile da sostenere tanto sul piano logico quanto su quello empirico (cfr. Nannini, 2002).

Meno probabile è che essi aderiscano al dualismo *non interazionista* che rivive oggi nell'*epifenomenismo* e più recentemente, secondo alcuni, nei concetti di *emergenza* e di

*sopravvenienza* del mentale “dal” o “sul” fisico, quando quest’ultimo raggiunge, come nel caso dell’organizzazione cerebrale, sufficienti gradi di complessità. Anche in queste versioni, che sottolineano la dipendenza della mente dal cervello, ma che al tempo stesso evitano di *identificare* o *ridurre* la prima al secondo, il dualismo deve fare i conti con obiezioni piuttosto ardue, come quelle che nascono dal recentemente molto dibattuto problema della *causalità mentale*. Che senso ha ipotizzare una mente che, come propongono i neuro-scienziati Sperry e Varela (cfr. Sperry, 1991; Varela, 2002), “emerge” dal corpo, o come sostengono alcuni filosofi “sopravviene” a esso, ma è priva di qualsiasi efficacia causale, non solo sul corpo ma anche su sé stessa, essendo la causalità tra eventi mentali sempre e comunque mediata dal cervello (cfr. Di Francesco, 2002; Mattana, 2017; Paternoster, 2002)?

### **3. Il modello della conversione isterica e le incertezze freudiane**

Il modello del *dualismo interazionista* inconsapevolmente abbracciato da molti psicoanalisti sembra essere l’idea della relazione mente-corpo contenuta negli *Studi sull’isteria* (1892-1895) di Breuer e Freud, dove la conversione isterica rappresenta quel “salto” dallo psichico al somatico cui Freud nel 1909 si riferirà come a qualcosa di “misterioso”. Come abbiamo visto, se si aderisce a una sorta di più o meno inconsapevole dualismo, il “mistero” è molto più ampio e riguarda l’interazione a due vie tanto inconscia quanto conscia tra la mente e il corpo come “sostanze” distinte sul piano ontologico, con tutte le difficoltà logiche ed empiriche conseguenti. Affermazioni di sapore dualistico sono riscontrabili anche nel precedente scritto sulle afasie del 1891, ove sembrerebbero prendere la forma del parallelismo psicofisico (cfr. Mancina, 1987), di cui Holt considera Freud un convinto assertore successivamente transitato a un arrischiato

dualismo interazionista (cfr. Holt, 1994). Ciò contrasta tuttavia con l'impressione che le vedute freudiane sull'argomento si siano evolute da un iniziale e rigido "riduzionismo neurobiologico" a posizioni sempre più decisamente mentaliste, caratterizzate da una sempre più accentuata affermazione dell'autonomia e dell'irriducibile specificità del linguaggio psicologico. Secondo questa opinione, Freud avrebbe dato inizialmente un'interpretazione strettamente neurobiologica e ontologicamente riduzionista del concetto di scientificità riferito alla psicologia.

Come base di questo punto di vista può essere riportata la dichiarazione iniziale del *Progetto di una psicologia* (1895): «L'intenzione di questo progetto è di dare una psicologia che sia una scienza naturale, ossia di rappresentare i processi psichici come stati quantitativamente determinati di particelle materiali identificabili» (Freud, 1895, p. 201). A tale affermazione teorica sembrerebbe contrapporsi nel modo più netto la seguente dichiarazione del 1915: «Tutti i tentativi di scoprire [...] una localizzazione dei processi psichici, tutti gli sforzi intesi a stabilire che le rappresentazioni sono accumulate in cellule nervose e gli eccitamenti viaggiano lungo le fibre nervose sono completamente falliti» (Freud, 1915, p. 57). Ma già nel 1913 Freud scriveva che

Assumendolo nella sua relazione con il conscio, con il quale ha tante cose in comune, l'inconscio può essere facilmente descritto e seguito nelle sue evoluzioni. Accostarsi ad esso dal punto di vista dei processi fisici sembra invece per ora assolutamente impossibile. Dunque è bene che l'inconscio rimanga oggetto della psicologia (Freud, 1913, p. 261).

A questo punto di vista Freud rimarrà fedele anche dopo *L'Io e l'Es* (1922), in seguito all'introduzione della seconda topica, con la sua suddivisione dell'apparato psichico in Es, Io e Super-io, come risulta dalla seguente affermazione del *Compendio di psicoanalisi* (1938):

Possiamo ipotizzare in base a ciò che siamo avvezzi a supporre di altre scienze naturali, che nella vita psichica sia operante una specie di energia; non abbiamo però alcun punto di riferimento per accostarci alla conoscenza di essa tramite analogie con altre forme di energia (Freud, 1938, p. 590).

Sulla base dei passi sopra riportati, l'evoluzione del pensiero freudiano dall'iniziale riduzionismo neurobiologico del *Progetto* a posizioni via via più decisamente mentaliste sembrerebbe un fatto accertato. Si tratterebbe inoltre di un'evoluzione molto precoce, dato che fin dall'ultimo capitolo dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) la rappresentazione «topica» dell'apparato psichico sarebbe stata consapevolmente effettuata in «una terminologia spaziale che però non implica un riferimento all'anatomia cerebrale vera e propria» (Freud, 1924, p. 100). Ne risulta confermata l'ipotesi che negli anni immediatamente successivi al *Progetto* il fondatore della psicoanalisi abbia in realtà abbandonato ogni aspirazione a una riduzione globale e senza residuo della psicologia alla neurobiologia. Il che sembrerebbe confermato da quella che appare come un'inequivocabile reinterpretazione in chiave mentalista del lessico fisicalista dell'opera, come quando l'eccitamento o “carica” di un neurone diviene nel 1899 l'investimento di un'idea o di un ricordo, con la conseguenza che una successione di pensieri sarà ora descritta come un flusso di energia *psichica* investita nelle rappresentazioni mentali degli oggetti.

Consapevole della difficoltà del problema, dell'“abisso” fenomenologico che separa la mente dal corpo, e verosimilmente lontano dalla posizione del *Progetto*, il Freud della maturità non sembra tuttavia mai seriamente inclinare verso concezioni dualiste o spiritualiste anche moderate, rivendicando anzi ripetutamente la legittimità di ipotizzare la natura spaziale dell'apparato psichico:

Lasciemo da parte il punto di vista essenzialistico per non prendere in considerazione che quello spaziale. Ci rappresentiamo l'apparato ignoto che serve per l'esecuzione delle operazioni psichiche proprio come uno strumento costruito con più parti - che diciamo istanze - ciascuna delle quali ha una sua particolare funzione; esse presentano fra loro una stabile connessione spaziale (Freud, 1926, p. 362).

Relativamente a tale «strana anatomia dell'anima», Freud precisa che certo «si tratta di uno schema ipotetico, come ce ne sono tanti altri nella scienza», ma sottolinea con forza «come noi in psicoanalisi prendiamo sul serio i concetti spaziali. L'Io è per noi veramente la superficie, e l'Es il profondo, considerato dall'esterno naturalmente» (*ivi*, p. 363). E pochi anni prima:

Poiché la coscienza fornisce essenzialmente percezioni di eccitamenti che provengono dal mondo esterno, nonché sensazioni di piacere e dispiacere che possono solo derivare dall'interno dell'apparato psichico, si può assegnare al sistema P-C una collocazione spaziale. Esso dovrà trovarsi al confine tra l'esterno e l'interno, essere rivolto al mondo esterno e includere gli altri sistemi psichici. Osserviamo che queste nostre ipotesi non rappresentano affatto un'audace novità, ma si ricollegano all'anatomia cerebrale, che localizza la "sede" della coscienza nella corteccia, e cioè nello strato superiore e più esterno dell'organo centrale, quello da cui gli altri strati sono avvolti (Freud, 1920a, p. 210).

Proseguendo nella sua descrizione dell'apparato psichico, Freud parla degli altri "sistemi" mantenendo una terminologia spaziale certamente ipotetica e provvisoria, ma verosimilmente non metaforica.

#### 4. Tra dualismo e riduzionismo neurobiologico

L'*impasse* in cui sembra essere caduto Freud, bene esemplificata dal concetto di pulsione, definito nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) come al limite tra psichico e somatico, poteva difficilmente essere superata sulla base delle categorie dell'epoca. Essa sembra così riassumibile: come è possibile sostenere la natura spaziale ed estesa dell'apparato psichico senza confondere la mente con il cervello? Consapevole dell'implausibilità logica ed empirica del modello interazionista degli *Studi sull'isteria* abbracciato poi in maniera non riflessa da molti psicoanalisti, Freud ha continuato in modo costante sebbene non sistematico a interrogarsi sulla relazione mente-cervello, alla ricerca di una "terza via" tra riduzionismo neurobiologico e dualismo. Essa doveva essere rispettosa dell'autonomia epistemologica della psicoanalisi e compatibile con la visione scientifica del mondo, che allora come oggi escludeva l'esistenza di sostanze disincarnate non contemplate dall'ontologia della fisica. L'apparente contraddizione delle affermazioni di sapore dualista degli *Studi* e dello scritto sulle afasie con le tesi pressoché coeve del *Progetto*, può essere spiegata attribuendole prime a quello che lo psichiatra Schneider ha definito come «dualismo empirico»:

Le nostre considerazioni si pongono sul piano di un dualismo *empirico*. Non si prende qui posizione circa l'interpretazione metafisica del rapporto anima-corpo. Anche se sul piano metafisico non si è dualisti, ci si dovrà esprimere, nel caso per esempio della paralisi progressiva, che qui una ben determinata alterazione del cervello ha "causato" una demenza, o, per lo meno, che all'alterazione anatomica "corrisponde" la demenza. Non possiamo esprimere diversamente queste relazioni (Schneider, 1946, p. 24).

Le dichiarazioni del Freud clinico e psicopatologo devono insomma essere distinte da quelle del Freud metapsicologo,



preoccupato di fondare la psicoanalisi e di integrarla nel contesto scientifico dell'epoca.

Sembra da escludere che Freud abbia mai condiviso un punto di vista assimilabile all'odierno *materialismo eliminativo* (cfr. Feyerabend, 1963; Rorty, 1970; Churchland, P. S. 1986; Churchland, P. M. 1989): dal fondatore della psicoanalisi l'esistenza di stati e processi mentali non è mai stata seriamente revocata in dubbio, rappresentando al contrario il presupposto costante della sua indagine. Freud sembra piuttosto aver preso le mosse da una versione *ante litteram* della *teoria dell'identità* (cfr. Feigl, 1958; Place, 1956; Smart, 1963; Armstrong, 1968) che afferma che stati, eventi e processi mentali esistono, ma sono rigorosamente *identici* a stati, eventi e processi cerebrali. Da tale *fisicalismo riduzionista* egli sembra tuttavia essersi molto presto allontanato, evolvendo verso posizioni atte a garantire una sempre maggiore autonomia del mentale.

Che tale evoluzione abbia avuto luogo è difficilmente negabile, a partire dall'abbandono del lessico neurobiologico del *Progetto* e dalla sua sostituzione con categorie inequivocabilmente psicologiche e mentali. Come afferma Civita, in quell'opera Freud

compie precisamente il tentativo di fornire una descrizione dell'apparato psichico e del suo funzionamento dal punto di vista dell'anatomia e della fisiologia del sistema nervoso centrale. In seguito Freud abbandonò questo livello d'analisi [...] si rese conto che con le conoscenze e con gli strumenti concettuali della neurobiologia era impossibile cogliere i processi psichici in tutta la loro inesauribile complessità e finezza. L'indagine psicologica richiedeva un altro tipo di approccio, richiedeva concetti, metodi e stili d'indagine completamente diversi, appropriati alla realtà psichica in quanto tale (Civita, 1995, p. 147).

È l'abbandono di un programma che inclina verso la versione "forte" della teoria dell'identità o identità dei *tipi* (cfr.

Armstrong, 1968), che afferma che ogni *tipo* di stato mentale è *identico* a (non è niente altro che) un determinato *tipo* di stato cerebrale. La tassonomia degli stati, dei processi e delle “strutture” mentali sarebbe pertanto *identica* a quella degli stati, processi e strutture cerebrali, come la descrizione altamente astratta del sistema nervoso contenuta nel *Progetto* sembrava suggerire.

Si parla a questo proposito di “fallimento” dell’opera, notoriamente “dimenticata” da Freud e pubblicata postuma; ma di che genere di fallimento si è trattato? Non sembra troppo azzardato sostenere che lo scritto debba essere considerato un’opera di natura essenzialmente speculativa, e che dunque si debba parlare di un “fallimento” speculativo o in senso lato filosofico. Il *Progetto* non contiene infatti osservazioni o esperimenti e prescinde da qualsiasi tentativo di localizzazione spaziale dei sistemi ipotizzati, da qualsiasi prova empirica della correlazione tra processi psichici e processi neurobiologici. Si tratta piuttosto di un tentativo metaempirico di sostenere la traducibilità di termini e concetti squisitamente mentali come “idea” o “rappresentazione” in un linguaggio strettamente fisicalista basato su concetti come quelli di massa ed energia. Parlare di “fallimento” del *Progetto* significa parlare del fallimento di un programma filosofico, non della smentita di ipotesi o teorie scientifiche a opera di osservazioni o esperimenti. Le difficoltà in cui si è imbattuto Freud non sembrano pertanto dovute allo stato della neurobiologia dell’epoca, come a volte si sostiene sulla base di qualche suo passo che inclina verso il riduzionismo, ma alla non riducibilità di *principio* del metodo, dei concetti e del linguaggio della psicoanalisi a quelli della neurobiologia.

## 5. Dal fisicalismo moderato al pluralismo epistemologico

Alle preoccupazioni antidualistiche e antiriduzionistiche di Freud si allineano gli analisti successivi, che generalmente avversano il dualismo e parimenti rifuggono dal riduzionismo, poiché tengono troppo alla mente per identificarla senza residuo con il cervello, ma qualificano come “monismo” una riedizione dell’interazionismo o del parallelismo psicofisico. Essi scambiano la capillarità del rapporto, quella stretta “commistione” o *mélange* tra la mente e il corpo alla quale già si riferiva il tutt’altro che sprovveduto Cartesio, con l’unità (cfr. Di Francesco, 2002). Più adeguata alle loro esigenze sembra invece essere la risposta del *funzionalismo*, che permette di salvaguardare l’autonomia epistemologica della psicoanalisi e il suo specifico potere conoscitivo senza ipotizzare “sostanze” spirituali e ricadere nelle difficoltà logiche ed empiriche del dualismo.

Il funzionalismo introdotto da Putnam e sviluppato da Fodor (cfr. Putnam, 1975; Fodor, 1975; Id. 1983; Id. 2000) prospetta un’interessante “terza via”, strettamente legata al paradigma dell’elaborazione dell’informazione, tra dualismo e materialismo, tanto quello riduzionista della teoria dell’identità quanto quello eliminativo, che considera chimerica la realtà mentale e auspica la sostituzione della terminologia psicologica con una terminologia neurobiologica. Secondo questa concezione la mente non sarebbe altro che il *software* che “gira” nel nostro cervello e la relazione mente-cervello sarebbe analoga a quella tra *software* e *hardware*. Una soluzione “ingegnosa” e capace a detta dei più di evitare il riduzionismo (e l’eliminativismo) senza ricadere nel dualismo. Il *software* infatti non può essere identificato con l’*hardware*, potendo in linea di principio lo stesso *software* essere implementato da *hardware* diversi, e soprattutto richiede una descrizione linguistica e concettuale completamente diversa da quella del sostrato materiale. Eppure nessun *software* può “realizzarsi” senza

*hardware*, proprio come non esiste alcuna mente indipendente dal cervello, da esso “emergente” o a esso “sopravveniente”, anche se ha senso (molto) parlare della mente (del *software*) a prescindere dall’*hardware* cerebrale che la realizza.

Il funzionalismo si accorda con il *materialismo non riduzionista* o moderato della teoria dell’identità delle *occorrenze* (cfr. Fodor, 1974), secondo la quale non esistono (come nell’identità dei *tipi*) “generi naturali” neurologici, configurazioni neurali specifiche a cui ridurre quelli psicologici in base a una corrispondenza “punto a punto”, anche se ogni stato o processo mentale è sempre e comunque uno stato o processo fisico. Identità dunque non tra *tipi* o classi di eventi mentali e cerebrali, ma tra loro singole *occorrenze*: desiderare una vacanza al mare non significa necessariamente per tutti, e per lo stesso individuo in momenti diversi, essere nello stesso *tipo* di stato cerebrale “xyz”, ma significa necessariamente (è identico a) essere in un determinato stato cerebrale. La soluzione funzionalista dà indubbiamente sostegno alla concezione della psicoanalisi come disciplina autonoma, dotata di un suo specifico metodo e di un suo specifico sistema concettuale e linguistico, adeguato alla conoscenza dell’oggetto o livello di realtà da essa indagato e irriducibile ai metodi e ai costrutti di altre discipline.

L’assenza all’epoca di Freud di tale modello rende ragione delle sue incertezze nel perseguire l’autonomia epistemologica della psicoanalisi nel quadro della visione scientifica del mondo, della sua esitazione ad affermare che la psicoanalisi e le neuroscienze sono discipline che si occupano del soggetto da punti di vista diversi, che possono dialogare, ma che sono tra loro irriducibili. Risolvendo le ambivalenze freudiane al riguardo, il modello funzionalista rende poco congruente con tale concezione della psicoanalisi anche l’idea che i progressi delle neuroscienze permetteranno di fondare le sue teorie e concetti a livello neurobiologico e/o di decidere «ciò che è vivo e ciò che è morto» in essa. Queste considerazioni inducono naturalmente

anche a un ripensamento della funzione della *neuro-psicoanalisi*, qualora la si intenda come tentativo di pervenire appunto a tale fondazione istituendo una corrispondenza biunivoca tra le strutture e i processi ipotizzati dalla psicoanalisi e quelli neurobiologici. Eppure anche il funzionalismo, non diversamente dalle altre posizioni della filosofia della mente, si espone a diverse obiezioni, non ultima quella di essere una forma di “criptodualismo”, ma la più significativa delle quali è forse quella dei teorici dell’*embodiment*: Edelman e Damasio contestano dal punto di vista empirico l’analogia tra cervello e *computer*, mostrando come la realtà neurobiologica del primo imponga vincoli imprescindibili, che rendono perlomeno dubbia l’utilità di paragonarlo a un *computer* digitale come nel cognitivismo classico, o anche analogico come nel caso del connessionismo con la sua modellizzazione dell’attività cerebrale in termini di reti neurali (cfr. Edelman, 1992; Damasio, 2010).

Non è certo questa la sede per un dibattito sul funzionalismo, che a giudizio di Di Francesco ha ancora molti argomenti a suo favore (cfr. Di Francesco, 2002), ma da questo indirizzo la psicoanalisi può indubbiamente trarre spunto per argomentare la propria specificità rispetto alle neuroscienze. Al di là dell’analogia cervello-*computer*, l’ontologia funzionalista del mentale, basata sulla negazione della corrispondenza tra “generi” psicologici e neurobiologici, induce a ricondurre le conoscenze delle due aree a vertici di osservazione diversi, che in vista di una conoscenza sempre più approfondita e completa possono essere fra loro integrati, ma non assimilati. Nella stessa linea si colloca il *monismo anomalo* di Davidson, anch’esso basato sull’identità delle *occorrenze*, ma non legato al modello dell’elaborazione dell’informazione, che afferma l’irriducibile “eterogeneità” del mentale e ne sottolinea caratteristiche come l’“olismo”, in base al quale non è possibile attribuire a un soggetto uno stato mentale senza attribuirgliene infiniti altri (cfr. Davidson, 1980). Muovendo da considerazioni di questo

genere, Davidson nega la possibilità di “leggi psicofisiche” che correlino in maniera biunivoca stati mentali e stati cerebrali. Entrambe le posizioni contengono validi argomenti a favore dell'autonomia epistemologica del mentale, che al di là e più radicalmente dell'ontologia non universalmente condivisa che ne rivendicano, inducono a riguardare il rapporto psicoanalisi-neuroscienze alla luce del paradigma postmoderno della pluralità dei punti di vista e della molteplicità dei livelli di descrizione della realtà.

All'enfasi sulla molteplicità degli approcci sembra a tratti profilarsi come contrappunto il ritorno all'ideale positivista della verità unica e definitiva. È questa l'impressione che a volte si ricava dal rinnovato interesse della psicoanalisi per le neuroscienze, dalle ricerche sui sistemi di memoria alle recenti acquisizioni sui neuroni specchio, sulla coscienza e sul Sé. La presenza nella psicoanalisi contemporanea di diversi modelli teorici, non essendosi ancora trasformata in una molteplicità organizzata, con individuazione delle aree di maggiore o minore validità teorica ed efficacia terapeutica, di compatibilità, incompatibilità o sovrapposizione, può favorire il volgersi ad altre discipline in cerca di quell'ordine e di quelle certezze che mancano nella propria. Se dunque il dialogo interdisciplinare può essere finalizzato a mettere in luce la specificità della psicoanalisi nella conoscenza e nella cura del soggetto, esso rischia anche di essere subordinato a un'impostazione epistemologica superata e apportatrice di un rimedio peggiore del male. Il confronto con le neuroscienze può essere reciprocamente stimolante a condizione di essere un confronto alla pari, tra discipline che si occupano del soggetto da diversi punti di vista, con sistemi osservativi, linguistici e concettuali diversi. Esso in questa prospettiva non serve a legittimare una disciplina con i metodi dell'altra, ma ad approfondire l'articolazione del reale e la relatività delle conoscenze, in vista di un'integrazione problematica e complessa che ne rifletta un'immagine sempre più adeguata.

## 6. Difficoltà e cortocircuiti della fondazione neurobiologica del Sé

La concezione che propongo è eminentemente epistemologica, e dunque non è intesa a suggerire una soluzione del problema mente-cervello in termini ontologico-essenzialistici. Essa è relativa al rapporto tra discipline e mira a contenere il “narcisismo disciplinare”, la pretesa di un settore del sapere di elevarsi al di sopra degli altri e di farsi portatore della verità, in nome della molteplicità degli approcci e della complessità del reale. È vero che ciò implica una sorta di metafisica “kantiana” relativa all’inafferrabilità della “cosa in sé”, ma più come ideale regolativo desunto dalla consapevolezza del carattere relativo e contestuale della conoscenza che come affermazione “forte” sull’essenza della realtà. L’utilità di inquadrare i rapporti tra la psicoanalisi e le neuroscienze all’interno di una visione pluralista dei livelli di descrizione della realtà può essere illustrata da una breve riflessione sulle difficoltà di pervenire alla fondazione neurobiologica del Sé. Esse evidenziano a livello più generale l’ingente perdita di realtà e di conoscenza contenuta nell’obiettivo di ridurre i concetti e teorie di una disciplina a quelli di un’altra.

Quella del Sé è una nozione elusiva e sfuggente, oggetto di diverse elaborazioni teoriche bene illustrate dalla voce *Self* dell’*Inter-Regional Encyclopedic Dictionary of Psychoanalysis* (cfr. AA.VV., 2017), che la psicoanalisi condivide, a un livello di elaborazione molto maggiore con la psicologia ordinaria o del senso comune. Tale concetto, largamente implicito nella teorizzazione freudiana e sempre più centrale in quella successiva a partire da Winnicott e Fairbairn, per quanto difficile da definire si presenta come un presupposto irrinunciabile della psicoanalisi. È pur sempre al Sé, al soggetto o all’Io – inteso come equivalente dei primi due e non come istanza della seconda topica – che si rivolge la psicoanalisi come disciplina teorico-clinica. È sempre di un Sé o di un soggetto,

che per essa non coincide con l'autocoscienza, che la psicoanalisi predica affetti, desideri e difese, tanto che esso sia concepito come coeso e integrato, quanto come scisso, dissociato o embrionale.

Tra le concezioni neurobiologiche del Sé è stata particolarmente influente la tesi della “dissoluzione” del soggetto, ritenuta da alcuni la logica conseguenza della sempre più approfondita conoscenza della struttura e del funzionamento del cervello. Esiste un'autorevole linea di pensiero in base alla quale il Sé a livello cerebrale letteralmente si “dissolverebbe”, sostituito da moduli, strutture e circuiti altamente specializzati, spesso largamente autonomi e indipendenti, operanti in maniera parallela e distribuita. Massimo rappresentante di tale “nichilismo” verso il soggetto è Dennett, filosofo della mente particolarmente vicino negli ultimi anni alle neuroscienze. Ecco quanto egli afferma nel brano ritenuto più rappresentativo della sua posizione:

Nel nostro cervello c'è un'aggregazione un po' abborracciata di circuiti cerebrali specializzati, che, grazie a svariate abitudini indotte in parte dalla cultura e in parte dall'auto-esplorazione individuale, lavorano insieme alla produzione più o meno ordinata, più o meno efficiente, più o meno ben progettata di una macchina virtuale, la *macchina joyciana* [...]. Questa macchina virtuale, questo software del cervello [...] crea un comandante *virtuale* dell'equipaggio (Dennett, 1991, p. 256).

Così commenta Di Francesco:

Dennett nega quindi che una parte *più profonda* della mente (il sé centrale) osservi, apprenda e riferisca qualcosa dei contenuti di un'altra parte [...]. Il “comandante” dunque non sarebbe un individuo unitario [...]. L'*illusione* di una continuità e coerenza di questo soggetto virtuale deriverebbe da una particolarità della nostra specie, quella di “tessere”, “filare” ma anche “secernere” (*to spin*) un sé [...] noi non siamo i produttori, ma il prodotto di queste storie (Di Francesco, 2002, pp. 229-230).



Alla linea “nichilista” si contrappongono recentemente diversi tentativi di fondazione neurobiologica del Sé. Damasio propone una teoria della sua genesi a partire dal «proto-Sé», situato a livello del tronco encefalico superiore e consistente nella mappatura delle condizioni fisiologiche di base dell’organismo, origine di quei «sentimenti primordiali» che rappresentano il primo embrione della soggettività (cfr. Damasio, 2010). Al secondo livello si colloca il «Sé nucleare», legato all’azione e coincidente con le sensazioni evocate a livello del «proto-Sé» dall’incontro con gli oggetti, presupposto di una rappresentazione del Sé come distinto dall’ambiente. Al terzo livello appare il «Sé autobiografico» fondato sulla memoria, sul linguaggio e sulla relazione interpersonale, espressione dell’autocoscienza umana adulta pienamente sviluppata. Fondamentale in questa visione è il lavoro di continua «mappatura» cerebrale delle condizioni interne dell’organismo, dell’ambiente circostante e dell’attività cerebrale stessa da parte di altre aree cerebrali. Non molto diversamente da Damasio, Panksepp avanza l’ipotesi che il nucleo primario del Sé nasca a livello sottocorticale, là dove sono radicati i sistemi emotivo-motivazionali di base che l’uomo condivide con gli altri mammiferi (cfr. Biven, Panksepp, 2012).

Decisamente centrato sul ruolo della corteccia è invece il concetto del Sé proposto da Edelman attraverso la sua teorizzazione di due diverse forme di coscienza. La «coscienza primaria», che presumibilmente condividiamo con alcuni animali privi di linguaggio, è la consapevolezza immediata degli eventi, cui non si associa la sensazione di essere una persona con un passato e un futuro. La «coscienza di ordine superiore» comporta il riconoscimento dei propri atti e dei propri sentimenti, implica un senso dell’identità personale e della sua continuità nel tempo. È specificamente umana, è fondata sul linguaggio, che permette di “categorizzare” i processi della coscienza primaria, ed è radicata a livello corticale: può essere

definita come la «coscienza di essere coscienti» (cfr. Edelman, 1992).

Berpohl e Northoff propongono un modello fondato sulle Cortical Midline Structures (CMS), una serie di strutture corticali filogeneticamente antiche, tra loro strettamente interrelate e caratterizzate da analoghi *pattern* di collegamento con altre regioni cerebrali (cfr. Berpohl, Northoff, 2004; Northoff 2016) Be. Questo complesso e articolato *network* si sovrappone al Default Mode Network (DMN), una rete neurale che include regioni a prevalenza corticale che si attiva nella condizione di riposo intesa come relativa libertà dagli stimoli, associata all'attività introspettiva, al recupero di ricordi autobiografici e all'immaginazione progettuale. Nell'insieme, le CMS e il DMN vengono considerati come centrali per la fenomenologia del Sé.

Le difficoltà evidenziate dalla rassegna dei diversi modelli neurobiologici del Sé sono di due tipi. La prima è "empirica" e consiste nella constatazione che non esiste un modello condiviso cui ricondurre il Sé della psicoanalisi, che peraltro contiene una fondamentale componente inconscia generalmente assente dai modelli considerati, a eccezione dell'ultimo che fa riferimento a un inconscio "sub-personale" molto lontano da quello psicoanalitico. Si contrappongono tra loro tre diverse impostazioni *prima facie* inconciliabili: la tesi "nichilista" dell'assenza di correlati cerebrali del Sé, la posizione che lo radica a livello sottocorticale e quella ne individua l'origine nella corteccia. Nel loro insieme i modelli sembrano soprattutto segnalare le incongruenze, le sfasature e gli scarti che si nascondono dietro il desiderio di trovare una "perfetta" sovrapposizione tra il Sé della psicoanalisi e quello delle neuroscienze, quando non la totale incompatibilità delle prospettive nel caso queste ultime siano ritenute non legittimamente l'esistenza. Affidare a un imprecisato futuro l'integrazione di tali approcci o l'affermazione dell'uno sugli

altri è certamente legittimo, ma rientra nel campo del desiderio e non costituisce un argomento scientificamente valido.

La seconda difficoltà è più profonda e di ordine concettuale. Nell'ipotesi di riuscire a fondare neurobiologicamente il Sé, di poterlo identificare con una struttura o un processo cerebrale, verrebbe a realizzarsi una correlazione «punto a punto» tra esso e la realtà cerebrale, ma tale correlazione “perfetta”, permettendo la completa traduzione del linguaggio psicoanalitico in quello neurobiologico, è la premessa della *riduzione* del primo al secondo. Ne è una riprova il fatto che la principale obiezione empirica contro la teoria dell'identità dei *tipi* è la difficoltà di trovare correlazioni «punto a punto» tra mente e cervello. Escluso il dualismo nelle sue varie accezioni, l'obiettivo inconsapevole di tale ricerca è l'identificazione sul piano ontologico della mente con il cervello e la completa *traduzione-riduzione* del linguaggio psicoanalitico a quello neurobiologico. Esso è avvicicabile a quello dell'identità dei *tipi* ed è in contraddizione con la rivendicazione freudiana e postfreudiana dell'autonomia epistemologica della psicoanalisi, in base alla quale essa permette una conoscenza del soggetto peculiare e irriducibile a quella delle neuroscienze. La specificità teorico-clinica della psicoanalisi rientra viceversa nel paradigma della complessità del reale e del carattere relativo e prospettico di ogni conoscenza. All'interno di tale cornice il nesso con le neuroscienze, che indagano il soggetto con altri metodi e strumenti concettuali e linguistici, va approfondito in vista della composizione dei vertici e dell'integrazione dei diversi livelli della realtà. Andando non tanto alla ricerca di semplici isomorfismi fondativi, di facili correlazioni “punto a punto” con la realtà cerebrale, ma valorizzando quelle differenze, quelle sfasature o quelle opposizioni che attestano la specificità e la non riducibilità della psicoanalisi. Non si tratta di una soluzione in termini ontologico-essenzialistici del problema mente-cervello, ma dell'adozione di un pluralismo epistemologico che riconduce l'osservazione del piano mentale

all'adozione di uno specifico e insostituibile punto di vista. Quest'ultimo si identifica con il metodo e il sistema concettuale e linguistico della psicoanalisi, oggi declinato in una molteplicità di modelli teorici a tratti disorientante, che tuttavia è molto più utile "fondare" sul loro proprio terreno, che è quello clinico, che non su quello di un'area disciplinare che indaga la realtà da un altro punto di vista e ne coglie un altro livello.

## Bibliografia

- AA.VV. (2017), *Self*, in *IPA Inter-Regional Encyclopedic Dictionary of Psychoanalysis*, pp. 412-486. Online alla pagina: <https://online.flippingbook.com/view/544664/1/>.
- Armstrong, D.M. (1968), *A materialist theory of mind*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Assoun, P.-L. (1981), *Introduzione all'epistemologia freudiana*, tr. it., Theoria, Roma-Napoli 1988.
- Benkirane, R. (a cura di) (2002), *La teoria della complessità*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Bermpohl, F., Northoff, G., (2004), *Cortical midline structures and the self*, in *Trends in cognitive sciences*, n. 8, pp. 102-107.
- Bezoari, M. (2003), *Freud e l'ornitorinco. Pensieri sulla specificità della psicoanalisi come scienza e terapia*, in Id., Palombi (a cura di), pp. 29-46.
- Id., Palombi, F. (a cura di) (2003), *Epistemologia e psicoanalisi: attualità di un confronto*, Centro milanese di psicoanalisi, Milano.
- Biven, L., Panksepp, J. (2012), *Archeologia della mente*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2014.
- Churchland, P. M. (1989), *La natura della mente e la struttura della scienza*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1992.
- Churchland, P. S. (1986), *Neurophilosophy*, MIT Press, Cambridge.

- Civita, A. (1995), *Commento critico* di Freud (1920b).
- Damasio, A. (2010), *Il sé viene alla mente*, tr. it., Adelphi, Milano 2013.
- Davidson, D. (1980), *Azioni ed eventi*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1992.
- Davis, K. L., Panksepp, J. (2018), *I fondamenti emotivi della personalità*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2020.
- Dennett, D. C. (1991), *Coscienza*, tr. it., Rizzoli, Milano 1993.
- Descartes, R. (1641), *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1978.
- Di Francesco, M. (2002), *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma.
- Eccles, J. C., Popper, K. R., (1977), *L'Io e il suo cervello*, tr. it., Armando, Roma 1981.
- Edelman, G. (1992), *La materia della mente*, tr. it., Adelphi, Milano 1993.
- Feigl, H. (1958), *The «mental» and the «physical»*, in Id., Maxwell, Scriven (a cura di) (1958), pp. 370-497.
- Id., Maxwell, G., Scriven, M. (a cura di) (1958), *Minnesota studies in the philosophy of science. II. Concepts, theories, and the mind-body problem*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Feyerabend, P. K. (1963), *Materialism and the mind body problem*, in Borst, C.V. (a cura di), *The mind/brain identity theory*, Macmillan, New York 1970.
- Fodor, J. (1974), *Special sciences and the disunity of science as a working hypothesis*, in *Synthes*, 28, pp. 77-115.
- Id. (1983), *La mente modulare*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1988.
- Id. (2000), *La mente non funziona così*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2001.
- Freud, S. (1891), *L'interpretazione delle afasie*, tr. it., SugarCo, Milano 1980.
- Id. (1895), *Progetto di una psicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. II.

- Id. (1899), *L'Interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.
- Id. (1909), *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (caso clinico dell'uomo dei topi)*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VI.
- Id. (1913), *L'interesse per la psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VII.
- Id. (1915), *L'inconscio*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
- Id. (1920a), *Al di là del principio di piacere*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
- Id. (1920b), *Al di là del principio di piacere*, tr. it., Mondadori, Milano 1995.
- Id. (1922), *L'Io e L'Es*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
- Id. (1924), *Autobiografia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Id. (1926), *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Id. (1938), *Compendio di psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XII.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino
- Giorello, G., Strata, P. (a cura di) (1991), *L'automa spirituale. Menti, cervelli e computer*, Laterza, Roma-Bari.
- Holt, R. R. (1989), *Ripensare Freud*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- Mancia, M. (1987), *Il sogno come religione della mente*, Laterza, Roma-Bari.
- Mattana, G. (2017), *Psicoanalisi e filosofia della mente: il problema mente/cervello e il rapporto con le neuroscienze*, in *Rivista di Psicoanalisi*, vol. 1, pp. 75-94.
- Nannini, S. (2002), *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari.
- Northoff, G. (2016), *La neurofilosofia e la mente sana*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2019.
- Place, U. T. (1956), *Is consciousness a brain process?*, in *British Journal of Psychology*, vol. 47, pp. 44-50.

- Putnam, H. (1975), *Mente, linguaggio e realtà*, tr. it., Adelphi, Milano 1987.
- Rorty, R. (1970), *Mind-body identity, privacy, categories*, in *The review of metaphysics*, n. 19, vol. 1, pp. 24-54.
- Rovelli, C. (2020), *Helgoland*, Adelphi, Milano.
- Schneider, K. (1946), *Psicopatologia clinica*, tr. it., Città Nuova Editrice, Roma 1983.
- Smart, J. J. C. (1963), *Philosophy and scientific realism*, Routledge, London.
- Sperry, R. W. (1991), *Il problema della coscienza a una svolta: un nuovo paradigma per la causazione*, in Giorello, Strata (a cura di) (1991), pp. 97-117.
- Varela, F. (2002), *Autopoiesi ed emergenza*, tr. it., in Benkirane (a cura di) (2002), pp. 122-134.

## **Abstract**

### **The irreducibility of psychoanalysis and its relationship with neurosciences**

Through the interdisciplinary confrontation psychoanalysis can regain a leading position in the contemporary scientific-philosophical debate as an irreplaceable method of knowledge and care. The psychoanalysis-neurosciences relationship may be framed within the postmodern paradigm of the complexity of reality and of the relative and perspective nature of any knowledge. The empirical and conceptual difficulties of the neurobiological foundation of Self show the limits of reductionism, inducing to adopt a pluralist epistemological view and to mourn the ultimate truth and the definitive explanation.

**Keywords:** Complexity; Knowledge; Reductionism; Self; Truth.