



Soggettività e costruzione dell'identità Qualche spunto dalla biologia darwiniana

di

GIULIA IANNUCCI

In *Identità e persona* il curatore, Massimo Marraffa, offre ai suoi lettori un percorso a più voci che si propone di indagare concetti quali l'*identità personale*, il *sé* o *self*, la *soggettività* e l'*io* in una prospettiva che intreccia il punto di vista prettamente filosofico con riflessioni e ricerche empiriche provenienti dai campi più disparati della psicologia. Fin dall'introduzione, prendendo a prestito le parole di Giovanni Jervis, Marraffa chiarisce la dipendenza reciproca di tali termini, che seppure non possano essere detti né sinonimi né interscambiabili si collocano in un'area semantica affine: infatti l'*identità* è «in primo luogo la qualificazione primaria della persona *rispetto agli altri*, cioè la sua riconoscibilità», e il *sé* designa «la persona nel suo autoriconoscimento concreto, così come questo è colto attraverso l'autocoscienza»¹. Più avanti, l'*identità* è definita un «ritrovarsi fra le intermittenze della coscienza», o riprendendo William James, quello che al risveglio ci fa dire «ecco il mio vecchio me stesso» nel medesimo modo in cui diciamo «ecco il mio vecchio letto, la stessa vecchia stanza, lo stesso vecchio mondo»². È bene precisare che il *sé* non è qui pensato come una sostanza *cartesiana*, un *datum* chiaro ed evidente, bensì come un *qualcosa* che sembra caratterizzare la nostra esperienza di «esserci» come «esserci in un certo modo»³ e che necessita di una chiarificazione esplicativa. Proprio per rimarcare la non definitezza della soggettività, Marraffa – seguendo

¹ M. Marraffa (ed.), *Identità e persona*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2017, p. 7.

² Ivi, p. 109.

³ Cfr. G. Jervis, *Presenza e identità: Lezioni di psicologia*, Garzanti, Milano 1984, p. 49.

ancora Jervis – afferma di preferire il termine inglese *self*, caratterizzato da «un significato che è banalizzato, pragmatico, laico, empiricamente introspettivo, quasi del tutto scevro da implicazioni sostanzialistiche e spiritualistiche» a differenza della sua traduzione italiana che con l'articolo *il* dinanzi a *sé* «definisce ipso facto una entificazione»⁴.

Il primo saggio, *Strategie e aporie dell'identità: Tra Agostino e Proust*, firmato da Marco Piazza⁵, è caratterizzato da una cifra maggiormente storicistica rispetto ai quattro che seguono. Il *focus* principale è quello di mostrare come i suddetti concetti siano stati problematizzati da autori diversi nel corso della storia del pensiero, filosofico e letterario, dell'Occidente: da Aurelio Agostino a Marcel Proust – come recita il sottotitolo – passando per John Locke, David Hume e Friedrich Nietzsche. A prescindere dalla peculiarità delle varie posizioni, che non si ha qui lo spazio di indagare, è interessante rilevare come alcuni temi che permeano i differenti modelli analizzati da Piazza compaiano anche nelle analisi contemporanee, tra questi: a) la memoria, b) la continuità della coscienza nel tempo e c) la narratività. Ciò è spiegabile con il fatto che gli autori citati rappresentano dei punti di riferimento per chiunque si interroghi sulla natura dell'identità o del *sé/self*, e, al tempo stesso, forniscono delle intuizioni che si dimostrano ancora oggi un terreno fertile per la ricerca, come emerge dai saggi successivi della raccolta. Così, Cristina Meini⁶, in *Identità senza memoria*, si è concentrata su casi clinici di soggetti amnesici che, nonostante abbiano parzialmente perso la capacità di ricordare, sembrano tuttavia mostrare la persistenza di una certa identità psicologica. Massimiliano Napoli⁷ in *Teatri del sé: memoria autobiografica e soggettività*, tramite l'ausilio della filosofia analitica di John Searle, delle ricerche psicologiche di Jerome Bruner e del cognitivismo di Ulric Neisser, fa lavorare insieme tutti e tre i suddetti elementi e, prediligendo la narratività come capacità specificamente umana, protende per una soluzione in cui l'identità è raffigurata come «esito di una strutturazione dell'esperienza semio-narrativa, tesa a costruire storie di personaggi, luoghi, momenti, figure, valori, sentimenti, atmosfere, ecc., entro cui la soggettività in un certo senso assume una specifica “figuratività”»⁸.

⁴ G. Jervis, *Il mito dell'interiorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 47-48.

⁵ M. Piazza, *Strategie e aporie dell'identità: Tra Agostino e Proust*, in M. Marraffa, *Identità e persona*, cit., pp. 15-51.

⁶ C. Meini, *Identità senza memoria*, in M. Marraffa, *Identità e persona*, cit., pp. 53-70.

⁷ M. Napoli, *Teatri del sé: Memoria autobiografica e soggettività*, in M. Marraffa, *Identità e persona*, cit., pp. 71-89.

⁸ Ivi, p. 88.

Giulia Piredda in *Identità personale e mente estesa*⁹ si occupa, invece, di mostrare come l'accettazione di due assunti – a) che la memoria rivesta un ruolo fondamentale per l'identità del soggetto; b) che questa non sia racchiudibile nella sola scatola cranica, bensì che anche oggetti come libri, taccuini, fotografie, tablet, computer, ecc., e altri soggetti possano essere ritenuti parte della memoria del soggetto, come la concezione dalla mente estesa suggerisce – modifichi il nostro modo di concepire il sé. La sua indagine non è tanto interessata al carattere teoretico di una nuova definizione esternalista di persona quanto piuttosto ai suoi effetti sulla riflessione in bioetica e nei casi dell'etica applicata: che fare quando un soggetto la cui memoria biologica è compromessa, ad esempio per malattie degenerative o per demenza senile, inizia a contraddire quello che aveva stabilito nel testamento biologico, stilato nel pieno possesso delle proprie facoltà cognitive? E come considerare, rispetto alla nostra integrità personale e alla sua tutela giuridica, le violazioni, manomissioni o distruzioni di dati nei nostri dispositivi tecnologici?

Questo brevissimo e incompleto *excursus* sulle principali tematiche del libro – e sulle differenti metodologie e posizionamenti con cui autrici e autori le affrontano – vuole porre in evidenza come il dialogo messo in atto da Marraffa non sia soltanto tra filosofia e psicologia, ma si arricchisca anche del contributo della letteratura (Marcel Proust) e delle scienze (oltre alle psicologiche, le neuroscienze e la neurobiologia *in primis*). Quel che ci proponiamo di fare in questo spazio è di inserire nella conversazione il punto di vista della biologia, o piuttosto della filosofia della biologia di impronta darwiniana. A tal proposito, si possono sollevare due ordini di ragioni che giustificano questa operazione:

- a. È possibile leggere l'intero itinerario proposto come l'applicazione di una metodologia naturalizzata di marca pluralista orientata a spiegare il *self* o l'*identità personale* ancorandosi alla sola dimensione empirica, intesa non soltanto nei termini di evidenze sistematizzate dalla pratica scientifica, ma estesa a qualunque fonte esperienziale che non faccia esplicito riferimento a enti o cause sovranaturali¹⁰. Questa cornice empirica

⁹ G. Piredda, *Identità personale e mente estesa*, in M. Marraffa, *Identità e persona*, cit., pp. 125-150.

¹⁰ Relativamente a ciò che va qui inteso con il termine *naturalismo*, sono necessarie quantomeno due precisazioni: 1) ci si riferisce a un naturalismo metodologico (che rappresenta uno specifica *modalità di indagare ciò che c'è nel mondo*) e non a un

includerebbe, dunque, tra le altre cose, alcuni modi di praticare la riflessione filosofica, ma anche l'esperienza personale, la letteratura, le arti, le scienze storiche e sociali¹¹. Seppure né il curatore, né gli altri autori, dichiarino di abbracciare una posizione naturalizzata in questo testo, e dunque tale affermazione si pone come una interpretazione di chi scrive, ci sembra plausibile immaginare un beneplacito quantomeno da parte di Marraffa, il quale altrove ha più volte espresso di procedere nella sua indagine a partire da un approccio naturalistico – inteso nel senso di empiricamente fondato – e di abbracciare un pluralismo esplicativo¹². In tale quadro, i dati provenienti dalle scienze biologiche si profilano come uno tra gli elementi utili alla descrizione del sé da una prospettiva naturalizzata e *dal basso (bottom-up)* che si propone di analizzare la soggettività partendo da «ciò che è più semplice, primitivo, meno strutturato, per raggiungere ciò che è più complesso, più strutturato, filogeneticamente e ontogeneticamente successivo»¹³.

- b. Già Giovanni Jervis¹⁴, fonte a cui il pensiero di Marraffa attinge copiosamente, vedeva nelle premesse darwiniane uno strumento fertile per studiare le capacità psicologiche umane. Infatti, Gilberto Corbellini nella *Postfazione a Il mito dell'interiorità* – opera postuma di Jervis curata da Corbellini e Marraffa –

naturalismo metafisico (che consiste in una posizione ontologica sullo *statuto di ciò che c'è nel mondo*): per approfondimenti sulla distinzione tra i due, cfr. D. Papineau, *Naturalism*, in E. N. Zalta (ed.), «The Stanford Encyclopedia of Philosophy»: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/> [10.04.2019]; 2) una definizione minimale piuttosto condivisa del termine è quella offerta da Barry Stroud (*The Charm of Naturalism*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association» 70/2 (1996), pp. 43-55, p. 44): «Naturalism on any reading is opposed to supernaturalism. [...] By “supernaturalism” I mean the invocation of an agent or force which somehow stands outside the familiar natural world and so whose doings cannot be understood as part of it».

¹¹ Sul tema del naturalismo pluralista o esteso o liberalizzato, cfr. M. De Caro-D. Macarthur (eds.), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2004 (trad. it. di L. Greco-G. Pellegrino, *La mente e la natura: Per un naturalismo liberalizzato*, Fazi, Roma 2005).

¹² Cfr. M. Marraffa-A. Paternoster, *Disentangling the Self. A naturalistic approach to narrative self-construction*, «New Ideas in Psychology», 40 (2016), pp. 115-122; M. Di Francesco-M. Marraffa-A. Paternoster, *Real Selves? Subjectivity and the Subpersonal Mind*, «Phenomenology and Mind» 7 (2014), pp. 119-133.

¹³ M. Marraffa-A. Paternoster, *Disentangling the Self*, cit., p. 115 (trad. mia).

¹⁴ Cfr. G. Jervis, *Presenza e identità*, cit., cap. V.

scrive: «per Jervis la psicologia individuale e sociale dell'uomo, e quindi anche il comportamento sociale umano in generale, non possono essere compresi appieno prescindendo dal contesto del pensiero evuzionistico darwiniano»¹⁵. Ugualmente, nell'*Introduzione* di Marraffa alla stessa opera, a proposito del merito che lo psichiatra italiano attribuisce al lavoro di Charles Darwin, si legge:

Negando qualsivoglia salto metafisico tra l'animale e l'uomo, Darwin prescrive alla psicologia scientifica il cammino inverso: la psiche umana va studiata *a partire dal basso*, ossia prendendo le distanze dall'autoconoscenza introspettiva e attingendo a tutte quelle discipline che si sforzano di ricostruire il processo che dalle funzioni psicologiche più elementari conduce a quelle funzioni psicologiche più complesse che rendono possibile l'autoconsapevolezza e il mondo socialmente evoluto¹⁶.

Pertanto, ci prefiggiamo di utilizzare il «contesto del pensiero evuzionistico darwiniano» in due direzioni: 1) *in primis* accenneremo al punto di vista di un filosofo della biologia, Peter Godfrey-Smith, che al fine di poter affermare qualcosa sulla storia evolutiva della soggettività si occupa di osservare direttamente il mondo degli animali non umani; 2) *in secundis* esamineremo i tratti principali della proposta di Rossella Guerini e Massimo Marraffa¹⁷ – così come emerge nell'unico saggio della raccolta a cui non abbiamo fatto finora riferimento, ossia *Costruzione e difesa dell'identità* – provando a porre in risalto i punti di convergenza con l'attuale dibattito interno alla teoria dell'evoluzione rispetto alla rilevanza dell'eredità extra-genetica per il dispiegamento e la comprensione dei processi ontogenetici.

1) Sulla falsariga del celebre articolo *What It is Like To Be a Bat?* di Thomas Nagel¹⁸, che denunciava l'irriducibilità dell'esperienza soggettiva in termini oggettivi domandando provocatoriamente “cosa si prova a essere un pipistrello?”, Peter Godfrey-Smith si chiede: «che cosa si prova a essere un polpo? E una medusa? Ma poi: si prova davvero qualcosa?

¹⁵ G. Corbellini, *Postfazione*, G. Jervis, *Il mito dell'interiorità*, cit., p. 229.

¹⁶ M. Marraffa, *Introduzione*, G. Jervis, *Il mito dell'interiorità*, cit., p. XXIV.

¹⁷ R. Guerini-M. Marraffa, *Costruzione e difesa dell'identità*, in M. Marraffa, *Identità e persona*, cit., pp. 91-124.

¹⁸ T. Nagel, *What It is Like To Be a Bat?*, «The Philosophical Review» 83/4 (1974), pp. 435-450.

Quali furono i primi animali che provarono qualcosa a essere ciò che erano?»¹⁹. Nagel voleva evidenziare che seppure *si prova qualcosa* a essere un pipistrello, questo *qualcosa* non sarà lo stesso che essere nei panni di un umano. Godfrey-Smith, allo stesso modo, non vuole sostenere che *l'esperienza di essere qualcosa* dell'umano sia la medesima del pipistrello o dei polpi che incontra nei fondali oceanici durante le immersioni subacquee narrate in *Other Minds*, il suo ultimo libro. Tuttavia, egli ritiene che – come per ogni altra capacità mentale – vi sia una *continuità* tra l'esperienza soggettiva umana e quella degli altri animali e che sia possibile identificare nelle soggettività animali dei *precursori* della soggettività umana: «la storia della vita è una storia di forme intermedie, di zone d'ombra e aree grigie»²⁰. Innanzitutto, l'autore distingue tra soggettività e coscienza: la seconda è una modalità specifica di esperienza soggettiva, ma non l'unica possibile. Ciò significa che l'esperienza soggettiva è una categoria più ampia rispetto alla coscienza. Infatti, si può, secondo Godfrey-Smith, *provare qualcosa* senza esserne consapevoli, ossia senza autocoscienza: «se ad essere un calamaro o un polpo si prova qualcosa, allora vuol dire che questi sono esseri *senzienti*»²¹. In altre parole, «there might be some sort of very diffuse *feeling* present in the activity of a system, which is distinct from consciousness»²². Il dolore è un buon esempio; ci si domanda, infatti, se un polpo avverta *qualcosa di negativo* se ferito e non se ne sia consapevole. Lo stesso può dirsi per altre *emozioni primordiali*, come ad esempio la fame o la sete, che segnano i bisogni fisiologici legati alla sopravvivenza e pongono il soggetto in un *certo stato soggettivo* o, per usare un termine classico, incarnano dei *qualia*²³. A prova di ciò, il filosofo fa riferimento a cosa significhino per noi le *emozioni primordiali*: un dolore improvviso, la mancanza d'aria o la sete, compaiono come delle «intrusioni» nei processi mentali più complessi e dominano su ogni altro esperire²⁴. Inoltre, Godfrey-Smith nota che l'esperienza soggettiva non può essere semplicemente definita come il lato qualitativo della cognizione in generale, poiché persino negli

¹⁹ P. Godfrey-Smith, *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*, Farrar Straus and Giroux, New York 2016 (trad. it. di I. C. Blum, *Altre menti: Il polpo, il mare e le remote origini della coscienza*, Adelphi, Milano 2018, p. 97).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 99.

²² P. Godfrey-Smith, *Mind, Matter, and Metabolism*, «The Journal of Philosophy» 113 (2016), pp. 481-506, p. 493.

²³ *Ibidem*.

²⁴ P. Godfrey-Smith, *Other Minds*, cit. (trad. it. di I. C. Blum, *Altre menti*, cit., p. 116).