



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 una 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).

umani non tutti i processi cognitivi contemplano un sentire soggettivo. Infatti, i processi sottocorticali che sono implicati nella visione hanno indubbiamente un carattere subpersonale, ovvero non sono avvertiti dal soggetto. Di conseguenza, secondo l'autore, il *sentire soggettivo* è pertinente soltanto a uno specifico sottoinsieme di processi cognitivi.

Una domanda interessante da porsi concerne quali siano tali processi e per quale ragione evolutiva si siano "colorati" soggettivamente. Godfrey-Smith legge la filogenesi dell'esperienza soggettiva come legata ai processi di controllo senso-motorio. Infatti, una volta che nel corso della storia evolutiva gli organismi multicellulari hanno raggiunto, grazie al sistema nervoso che li *tiene insieme* (*pull together*), una certa unità di azione e di mobilità, si è accentuato il problema delle *riafferenze*, termine con cui si indicano gli effetti delle proprie azioni sui propri sensi. In tali organismi multicellulari, il non riuscire a distinguere tra i cambiamenti causati da fattori esterni – potenziali pericoli – e quelli generati dalla propria azione potrebbe aver spinto in direzione della selezione di meccanismi in grado di compensare le *riafferenze*, ovvero capaci di "avvertire" l'agente di ciò che egli stesso sta facendo mentre reagisce a uno stimolo. Godfrey-Smith ritiene che qualche forma prototipica di *esperienza soggettiva* possa essere legata proprio a tali meccanismi di sorveglianza (o meglio auto-sorveglianza) dei *feedback* tra percezione e azione²⁵. È bene precisare che quella che l'autore costruisce è una storia di cambiamento graduale, di *trasformazione*: nel momento in cui sensibilità, azione e memoria diventarono più complesse nell'evoluzione animale, lo diventò anche la sensazione dell'esperienza soggettiva. Ciò significa che fenomeni emersi tardivamente nella storia evolutiva, tra cui l'integrazione dei sensi, la memoria di lavoro (*working memory*) e il linguaggio, non hanno posto in essere il sentire soggettivo, quanto piuttosto hanno riplasmato il modo di esperirlo²⁶. Così, nell'ipotesi di Godfrey-Smith, il *pensiero di ordine superiore* (di cui il discorso interiore è un esempio, pur se non l'unico), con il quale lavoriamo sui nostri stessi stati mentali è in realtà uno di quei meccanismi con cui il cervello avverte se stesso di quello

²⁵ P. Godfrey-Smith, *Individuality, Subjectivity, and Minimal Cognition*, «Biology and Philosophy», 31 (2016), pp. 775-796. Per una storia per certi versi simile che si concentra tuttavia su come a partire da questo meccanismo di autocontrollo possa essere emersa la coscienza, cfr. N. Humphrey, *Seeing Red: A Study in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2006 (trad. it. di E. Filoramo, *Rosso: Uno studio sulla coscienza*, Codice Edizioni, Torino 2007).

²⁶ P. Godfrey-Smith, *Other Minds*, cit. (trad. it. di I. C. Blum, *Altre menti*, cit., p. 109).

che sta facendo per compensare la confusione che può creare il fenomeno della *riafferenza*, utilizzato però in termini “positivi”, dunque non per evitare che accada qualcosa di “negativo”, ma sfruttato come opportunità per pianificare e valutare la propria azione²⁷.

Per porla nei termini di Marraffa e Jervis, sarebbero questi strumenti evoluti successivamente, ma pur sempre spiegabili all'interno di un quadro *continuista*, che rendono possibile agli umani – e forse a pochi altri animali – di non rimanere totalmente immersi nella pura soggettività, ma di oggettivarla in qualche immagine di sé, o forma di identità “descrivibile”²⁸.

2) Di questo processo di oggettivazione della soggettività si occupano propriamente Guerini e Marraffa. I due autori avviano il loro saggio con la teoria del *self*, così come presentata nei *Principles of Psychology* (1890) di William James, per il quale «*I* non è una cosa, e

²⁷ Ivi, pp. 178-188.

²⁸ Guerini e Marraffa non si occupano direttamente della soggettività animale ma ne fanno riferimento parlando di quella dei lattanti. Gli autori definiscono lo studio del sé nel neonato simile a quello degli animali, quindi si può inferire cosa pensano della soggettività dei secondi a partire da ciò che scrivono della soggettività del primo: «Non si vuole asserire che la mente neonatale sia priva di soggettività; si vuole affermare invece che, essendo il lattante immerso nella soggettività, non può oggettivarla. Egli è perciò un soggetto attivo nel senso di essere un centro funzionale di organizzazione dell'azione, ma non può 'avere' se stesso in quanto soggetto attivo» (R. Guerini-M. Marraffa, *Costruzione e difesa dell'identità*, in M. Marraffa, *Identità e persona*, cit., p. 95). Ciò appare coerente con quanto si può leggere in Jervis rispetto alle scimmie non antropomorfe: «questi animali non hanno idea della loro soggettività non perché ne siano privi, ma al contrario perché essendovi totalmente immersi non hanno gli strumenti concettuali per oggettivizzarla. [...] Per poter divenire consapevoli di sé dovrebbero essere in grado di sottrarsi a una parte del loro soggettivismo, restituendolo oggettivizzato alla coscienza». Di contro le grandi scimmie, come gli infanti umani a partire dai 18 mesi, sono in grado di superare il test della macchia allo specchio e dunque di riconoscere la propria immagine corporea, secondo Jervis ciò significa che il soggetto (umano o non) «riconosce un nuovo tipo di oggetto della coscienza: l'oggetto è il soggetto stesso, colto in primo luogo nella sua localizzazione spaziale» e dunque sarebbe in grado di raggiungere una forma di identità corporea (G. Jervis, *Presenza e identità*, cit., pp. 159-160). È doveroso aggiungere che in realtà molti studi empirici fanno dubitare che gli ominidi siano gli unici in grado di superare l'autoriconoscimento allo specchio: tra coloro che vi riuscirebbero quantomeno delfini ed elefanti, cfr. D. Reiss-L. Marino, *Mirror Self-Recognition in the Bottlenose Dolphin: A Case of Cognitive Convergence*, «Proceeding of the National Academy of Sciences» 98/10 (2001), pp. 5937-5942; J. M. Plotnik-F. B. M. de Waal-D. Reiss, *Self-Recognition in an Asian Elephant*, «Proceedings of the National Academy of Sciences» 103/45 (2006), pp. 17053-17057.

nemmeno una parte, un componente o un aspetto del *self*; è bensì un verbo – lo si potrebbe chiamare *selfing* o *I-ing* [...]. Il *Me* è invece il prodotto primario del processo di *selfing* [...]. Il *Me* esiste come descrizione di identità che emerge dal prodotto di *selfing*»²⁹. In tale prospettiva, la conquista dell'autocoscienza matura è vista come un itinerario che muove attraverso alcune tappe in cui sono incardinate forme di identità differenti: prima la corporea, poi la sociale e infine la psicologica – in termini jamesiani: *material self*, *social self*, *spiritual self*.

In questa ultima sezione ci proponiamo di tracciare un breve parallelismo tra la dinamica dell'ontogenesi dell'"interiorità"³⁰, così come è rappresentata da Guerini e Marraffa, e il modo in cui la *Teoria dei Sistemi di Sviluppo* (DST), proposta da Susan Oyama, descrive l'ontogenesi degli organismi e delle loro capacità psico-cognitive.

L'ipotesi di Guerini e Marraffa – ridotta qui all'osso, ma corroborata nel testo da un amplissimo numero di ricerche in psicologia sperimentale, dinamica, sociale e dello sviluppo³¹ – vede il neonato come inizialmente incapace di distinguere tra interno ed esterno, tra io, altro e mondo; ciononostante la sua relazione con gli altri, e in special modo con il *caregiver*, è molto ricca dal momento che «l'individuo è preorganizzato al rapporto interpersonale fin dalla nascita»³². Nel primo anno, il bambino diventa in grado di rappresentare parti isolate del proprio corpo; intorno ai due anni, di riconoscersi come identità corporea che gli permette di riferirsi a sé come fisicamente distinto dagli altri. Verso i quattro inizia a prendere corpo una sfera più "interiore", che si inaugura tramite la regolazione emozionale. Infatti, seguendo il modello del *biofeedback* sociale proposto da György Gergely e James S. Watson, il bambino è considerato capace,

²⁹ R. Guerini-M. Marraffa, *Costruzione e difesa dell'identità*, in M. Marraffa, *Identità e persona*, cit., pp. 92-93.

³⁰ Tralascieremo tuttavia una tesi, molto interessante ma al di fuori dei nostri temi, che è alquanto centrale nel saggio: infatti i due autori non offrono solo una teoria descrittiva, ma, alla stregua della letteratura sperimentale sulle psicopatologie dell'attaccamento, ipotizzano che il processo di costruzione e ricostruzione di identità solide e accettate sia necessario all'equilibrio psichico del soggetto, il quale avverte un «bisogno primario di consistere soggettivamente» che non essendo ripagato da un "io" ontologicamente sussistente lo costringe in qualche modo a «fabbricarselo» (M. Marraffa, *Identità e persona*, cit., p. 13).

³¹ Per una bibliografia ancora più ricca, cfr. M. Marraffa-C. Meini, *L'identità personale*, Carocci, Roma 2016.

³² R. Guerini-M. Marraffa, *Costruzione e difesa dell'identità*, in M. Marraffa (ed.), *Identità e persona*, cit., p. 98.

fin dalla nascita, di riconoscere e rispondere alle emozioni primarie manifestate dagli altri (come evidenziano anche gli studi avviati da Darwin e sistematizzati da Paul Ekman), ma non è ritenuto automaticamente in grado di differenziare le attivazioni propriocettive e viscerali che avverte in emozioni discrete. L'interazione prelinguistica con il *caregiver*, costituita da *pattern* facciali e vocali, rende però possibile la categorizzazione delle emozioni e la loro interiorizzazione. Successivamente, attraverso uno «*scaffolding* linguistico fornito dal *caregiver* che parla al bambino degli stati interni in un modo che è adeguatamente sintonizzato con i suoi pensieri e le sue emozioni»³³, il soggetto impara a riconoscere e ad attribuire – a sé e agli altri – anche stati mentali ed emotivi più complessi, arrivando a costruire una interiorità in cui riconoscersi:

Pertanto, l'autocoscienza psicologica nasce dal bambino nel suo rapporto con il *caregiver* a partire da scambi proto-comunicativi preverbalmente per progredire ben presto in un rapporto fatto di parole, di descrizioni, designazioni, valutazioni di persona. Attraverso il dialogo con il *caregiver* (e successivamente con i pari) il bambino fabbrica se stesso costruendo la propria identità, sia oggettiva (ossia per gli altri) che soggettiva (ossia per sé)³⁴.

Da ciò si evince che Guerini e Marraffa disegnano la costruzione dello spazio esperienziale interno alla mente, come: a) un processo a tappe, ognuna delle quali implica il passaggio precedente e getta le basi per quello successivo; b) che avviene all'interno di un ambiente che funge da "impalcatura" (*scaffolding*)³⁵; c) e che si articola attraverso un interscambio tra elementi neurobiologici e relazioni psicosociali³⁶. È bene rimarcare il fatto che siano chiamati in causa tutta una serie di meccanismi psicobiologici imprescindibili – che rimanevano totalmente in ombra nell'approccio sociologico culturalista con cui il XX secolo si è tipicamente approcciato al tema – e che, tuttavia, siano altrettanto necessari degli elementi sociali, incarnati dal *caregiver*, dai pari e dagli strumenti cognitivi offerti dalla cultura di appartenenza. Il soggetto non è preordinato dalla sua struttura psicobiologica, né

³³ Ivi, p. 106.

³⁴ Ivi, pp. 107-108.

³⁵ Ivi, p. 103.

³⁶ Ivi, p. 98; M. Marraffa-C. Meini, *L'identità personale*, cit., p. 9: «l'autocoscienza [...] è in effetti una complessa costruzione neurocognitiva e psicosociale».

tantomeno liberamente plasmato dalla società. Infatti, la prima detta alcune possibilità la cui espressione è regolata dal contesto micro e macro-sociale di riferimento che dà luogo a modalità differenti di esperirsi interiormente³⁷.

La relazione dinamica tra elementi “interni” ed “esterni” e il modo in cui lo stesso “interno” prende forma a partire dall’incontro con l’“esterno” getta un ponte sulle tematiche proprie della filosofia della biologia. Secondo la già citata *Teoria dei Sistemi di Sviluppo* (DST)³⁸, che sta attualmente accrescendo il suo consenso tra i teorici dell’evoluzione darwiniana, lo sviluppo dell’organismo avviene all’interno di un sistema in cui sono comprese un vastissimo numero di risorse, dette interagenti (*interactants*), di cui nessuna riveste un ruolo causale prioritario sulle altre, in quanto sono tutte necessarie al costituirsi dell’organismo. In questo bagaglio di sorgenti sono inclusi i geni, i meccanismi e le strutture cellulari extragenetiche (come i *pattern* di metilazione del DNA e il citoplasma, i mitocondri, le membrane, gli organelli), l’ambiente extracellulare, il contesto organico in cui è compreso anche quello uterino, le cure parentali, l’esposizione al linguaggio, i rapporti con i conspecifici, le interazioni con il mondo animato e inanimato. Dunque, a essere ereditato dall’organismo non è soltanto il patrimonio genetico – come vorrebbe l’ortodossia neodarwiniana

³⁷ A tal proposito, sono molto interessanti anche se probabilmente non più replicabili, alcune ricerche di psicologia culturale ed etnografia. M. Marraffa-C. Meini (*L'identità personale*, cit., pp. 109-111) fanno riferimento, ad esempio, agli studi di Aleksandr Lurija negli anni Trenta del '900 sulle popolazioni dell'Uzbekistan dove si stava verificando un processo di alfabetizzazione e industrializzazione che permetteva di comparare soggetti ancora immersi in una cultura contadina e illetterata con soggetti che stavano acquisendo nuovi strumenti cognitivi grazie alla scolarizzazione e al lavoro in fabbrica: i primi, ancorati a un tipo di intelligenza più “pratica” e “materiale” rispetto a quella più “analitica” e “astratta” dei secondi, mostravano «una grande difficoltà a rappresentarsi riflessivamente e oggettivamente un universo interiore a carattere virtuale». Inoltre, per un’analisi analoga sul rapporto tra culture e modelli di pensiero che distingue, senza gerarchizzare, tra un Occidente maggiormente analitico e un’Est Asia olistica, cfr. R. E. Nisbett-K. Peng-I. Choi-A. Norenzayan, *Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition*, «Psychological Review» 108/2 (2001), pp. 291-310.

³⁸ S. Oyama, *The Ontogeny of Information*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; id., *Evolution's Eye: A Systems View of the Biology-Culture Divide*, Duke University Press, Durham 1998, (trad. it di S. Ferraresi, *Locchio dell'evoluzione: Una visione sistemica tra biologia e cultura*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2004); P. E. Griffiths- R. D. Gray, *Developmental Systems and Evolutionary Explanation*, «The Journal of Philosophy» 91/6 (1994), pp. 277-304.

che rappresenta l'obiettivo polemico principale dell'approccio sistemico³⁹ – bensì tutta la gamma di risorse, endogene ed esogene, necessarie alla riproduzione del ciclo di vita dell'organismo, che possiamo chiamare nicchia di sviluppo ontogenetico (*ontogenetic developmental niche*) e che garantiscono, creando delle catene o cicli di contingenza vincolanti, una certa affidabilità nella ripetizione intergenerazionale. Alla luce di ciò, l'ontogenesi non può essere rappresentata come il semplice dispiegamento dell'informazione genetica in un dato fenotipo, ma va vista come un processo creativo e altamente contingente nel quale, al contrario, viene attribuito un "significato" all'informazione genetica. Inoltre, le nature fenotipiche che emergono nell'ontogenesi tramite tali interazioni multilivello hanno, a loro volta, un ruolo attivo sulla nicchia e dunque partecipano all'operazione di dar forma all'ambiente da cui sono costruite e selezionate⁴⁰. Appare, dunque, evidente che organismo e ambiente non sono due entità distinte che dopo essersi formate autonomamente entrano in relazione, ma si modificano e costruiscono a vicenda, secondo una relazione che il biologo Richard Lewontin ha chiamato di «interpenetrazione»⁴¹.

L'approccio dei sistemi di sviluppo si applica alle strutture morfologiche (tra cui ovviamente le cerebrali), alle capacità psico-cognitive e comportamentali⁴². Ciò significa aprirsi a un'alternativa tanto alla visione geno-centrica e pan-adattazionista, proposta dalla corrente maggioritaria della biologia evoluzionista nel corso del Novecento, quanto alla sua controparte in psicologia, ossia l'altrettanto internista e monista psicologia evoluzionista⁴³. Infatti, nella prospettiva sistemica

³⁹ Per un confronto tra l'approccio genocentrico e l'alternativa sistemica, cfr: K. Sterelny-P. E. Griffiths, *Sex and Death: An Introduction to Philosophy of Biology*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1999.

⁴⁰ K. N. Laland-J. Odling-Smee-M. W. Feldman, *Niche Construction, Biological Evolution, and Cultural Change*, «Behavioral and Brain Sciences» 23 (2000), pp. 131-175.

⁴¹ R. C. Lewontin, *Il sogno del genoma umano e altre illusioni della scienza*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁴² P. E. Griffiths, *Evo-Devo Meets Minds: Toward a Developmental Evolutionary Psychology*, in R. Sansom-R. M. Brandon (eds.), *Integrating Evolution and Development: From Theory to Practice*, MIT Press, Cambridge (MA) 2007; P. E. Griffiths-K. Stotz, *How the Minds Grow: A Developmental Perspective on the Biology of Cognition*, «Synthese» 122 (2000) pp. 29-51; K. Stotz, *Human Nature and Cognitive-Developmental Niche Construction*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 9/4 (2010), pp. 483-501.

⁴³ Per un approfondimento sulle tesi principali della psicologia evoluzionista, cfr. J. Tooby-L. Cosmides-J. H. Barkow (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, Cambridge (MA) 1992; S. Pinker,

– che è bene chiarire, rimane totalmente all'interno del paradigma evolutivista darwiniano – lo sviluppo delle capacità psico-cognitive è fortemente dipendente dal contesto ambientale, in cui si devono includere le relazioni affettive e sociali, i sistemi simbolici, cognitivi ed epistemici, le pratiche culturali, gli artefatti materiali, che rappresentano nel loro insieme un'impalcatura (*scaffolding*) che guida la strutturazione della vita mentale⁴⁴.

Tali considerazioni ci riportano alla problematica *interno-esterno* che possiamo declinare anche sotto forma di altre diadi, quali: *dentro-fuori*, *innato-acquisito*, *natura-cultura*, *biologia-ambiente*, *organismo-ambiente*, *individuo-società*. Alla luce delle osservazioni qui proposte, sia nel campo biologico che psicologico, si profila sempre più urgente un dissolvimento dei confini che polarizzano tali dicotomie a favore di analisi che si concentrano sul modo in cui ogni polo sfuma nell'altro. Infatti, non è possibile identificare una *nature* separabile da una *nurture*: la natura è sempre il prodotto di un processo anche culturale, e la culturalità è strutturata dalle nature *in fieri*.

Che senso ha domandarsi quanto siamo prodotti dei nostri geni e quanto dell'ambiente, quanto della biologia e quanto della società? Che dire del soggetto? Della persona? Della sua identità? Ci sembra che ciò che accomuna la proposta di Guerini-Marruffa e la prospettiva dei sistemi di sviluppo sia il primato della relazionalità e dell'intersoggettività sull'individualità. Tale primato vieta di guardare ai singoli organismi, soggetti o persone in modo irrelato da ciò che le circonda. Per dirla come il poeta John Donne: «Nessun uomo è un'isola, completo in se stesso»⁴⁵.

Sapienza Università di Roma
g.iannucci@uniroma1.it

How the Mind Works, Norton, New York 1997; per una critica, cfr. H. Rose-S. Rose (eds.), *Alas Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology*, Penguin, London 2000.

⁴⁴ Per uno studio recente sui deficit cognitivi, linguistici e comportamentali determinati dalla privazione di un ambiente adeguato, cfr. E. G. Spratt *et al.*, *The Effects of Early Neglect on Cognitive, Language, and Behavioral Functioning in Childhood*, «Psychology» 3/2 (2012), pp. 175-182.

⁴⁵ J. Donne, *Devozioni per occasioni d'emergenza*, Editori Riuniti, Roma 1994, pp. 112-113.