

# Identità corporea e identità narrativa

*Massimo Marraffa*

*English title* Bodily self and narrative self

*Abstract* In this article, a case will be made for the hypothesis that the most minimal form of self-consciousness is bodily self-consciousness, the capacity to construct an analogical and imagistic representation of one's own body as an entire object, simultaneously taking this representation as a subject, that is, as an active source of the representation of itself. Consciousness of the body as one's own body is necessary in order to construct self-consciousness as psychological self-awareness, and then narrative identity. Psychological self-description hinges on physical self-description, evolving from it through an interplay of mentalizing capacities, autobiographical memory and socio-communicative skills modulated by cultural variables.

*Keywords* bodily self-consciousness, minimal self, narrative identity, psychological self-consciousness, social identity.

In questo articolo viene formulata l'ipotesi che la coscienza del corpo come corpo proprio sia premessa necessaria per il formarsi ulteriore della capacità di riconoscere la presenza di uno spazio esperienziale interno: un'autocoscienza psicologica che nella sua forma più avanzata si configurerà come identità narrativa. Con ciò s'intende prendere le distanze sia dalle teorie di matrice socio-costruttivista che ignorano il ruolo della corporeità nel costituirsi dell'identità narrativa, sia dall'ipotesi di matrice fenomenologica che pone a fondamento dell'identità narrativa un'autocoscienza preriflessiva intesa come una forma di autocoscienza primitiva, propriocettiva, esistente fin dalla nascita.

*L'autocoscienza corporea*

Il concetto di autocoscienza è duplice, in quanto implica almeno due livelli di complessità. Al livello (relativamente) più semplice, l'autocoscienza è coscienza di sé in quanto è rappresentazione consapevole dell'unità del proprio corpo. A un livello, invece, massimamente evoluto, l'autocoscienza è qualcosa di più complesso: è il riconoscimento introspettivo della presenza dello spazio "interiore" virtuale della mente, separato dagli altri due spazi esperienziali primari, ossia lo spazio corporeo e quello extracorporeo.

La distinzione fra autocoscienza corporea e autocoscienza psicologica è il risultato di una sinergia fra chiarimenti concettuali e dati sperimentali: i primi legati in particolar modo ad alcuni aspetti della filosofia fenomenologica e alla riflessione teorica di Jean Piaget; i secondi prodotti soprattutto dalla tradizione di ricerca che ha avuto inizio negli anni Settanta, con gli studi di Gordon Gallup sulla coscienza di sé negli scimpanzé. Forti di questi chiarimenti, siamo oggi in condizione di affermare che una scimmia non antropomorfa (un macaco o un babbuino) è cosciente del mondo ma non del proprio corpo, uno scimpanzé è cosciente anche del proprio corpo, e un bambino di 3-4 anni può cominciare a essere cosciente anche del proprio mondo interiore, cioè può iniziare a prendere per oggetto quelle rappresentazioni che già un macaco o un babbuino hanno ma non sanno di avere.

Solo negli esseri umani e in pochissimi altri animali si arriva a essere autocoscienti in quanto capaci di istituire una separazione netta fra il proprio corpo e il mondo ambiente. Ciò richiede la capacità di costruire una rappresentazione di sé stessi in quanto unità fisica agente. Sentirsi esistere significa qui percepire un'identità fisica.

Da oltre quarant'anni il "test della macchia" è considerato un indicatore attendibile della presenza o meno della coscienza di sé in quanto autocoscienza corporea. Il viso di un animale è, a sua insaputa, macchiato con un colore. Dopodiché l'animale è posto di fronte a uno specchio: se tocca la macchia, è segno che riconosce la corrispondenza fra il proprio viso e quello riflesso nello specchio. Tra le scimmie antropomorfe supera certamente il test lo scimpanzé, che non solo posto di fronte allo specchio tocca immediatamente la macchia sul proprio viso, ma anche usa lo specchio per fare delle smorfie o per esplorare parti

nascoste del corpo. Al di fuori del gruppo delle grandi scimmie l'auto-riconoscimento allo specchio è senz'altro assente oppure oggetto di dibattito (è il caso di elefanti e delfini).<sup>1</sup>

Il bambino diviene cosciente di sé in quanto cosciente di avere un corpo proprio (da lui riconoscibile come proprio) nel secondo anno di età.<sup>2</sup> Prima di allora egli può costruire rappresentazioni di parti del corpo separate, come le mani o i piedi o il sommo della testa, ma non è affatto in grado di coglierle come parti di uno spazio corporeo globale. In quel periodo, infatti, se posto davanti a uno specchio, vi scorge solo un altro bambino, e vedendosi riflesso non tocca mai la parte del corpo (il naso, la fronte, la guancia, una gamba) su cui è stata apposta la macchia di colore. La situazione muta radicalmente intorno alla metà del secondo anno: il bambino supera il test della macchia essendo ora in grado di costruire un'immagine corporea di sé come *oggetto* (intero) considerando al tempo stesso questa immagine come *soggetto*, cioè come fonte attiva della rappresentazione di sé.

Ma si noti: il bambino di 18-24 mesi si è impadronito dello spazio soggettivo-oggettivo del corpo ma non ancora dello spazio virtuale della mente; ovvero egli non riesce a oggettivare la propria soggettività, sapendo che è la *propria* soggettività, così come intorno a un anno e mezzo aveva oggettivato il proprio corpo, sapendo che era il *proprio* corpo. Il bambino, per esempio, non riesce ancora a "collocare" i sogni: li considera o eventi reali, o visioni "mandate da fuori", che hanno popolato la sua stanza da letto.<sup>3</sup>

E tuttavia l'acquisita coscienza del corpo in quanto corpo proprio è la premessa necessaria per dotarsi di quella scoperta di sé, o se vogliamo di quella elementare riflessività, che ci fa sapere di esistere. L'autocoscienza corporea è lo scoprire che fra tutti gli oggetti possibili esiste un oggetto particolare che è il proprio corpo. Si può supporre

<sup>1</sup> J.R. Anderson, G.G. Gallup, "Which primates recognize themselves in mirrors?", in «PLoS Biology», 9, 3, 2011.

<sup>2</sup> M. Lewis, J. Brooks-Gunn, *Social cognition and the acquisition of the self*, Plenum Press, New York 1979; M. Nielsen, T. Suddendorf, V. Slaughter, "Mirror self-recognition beyond the face", in «Child Development», 77, 2006, pp. 176-185.

<sup>3</sup> J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, Alcan, Paris 1926, cap. 3.

che, in una prima fase, l'autocoscienza corporea del bambino, al pari di quella dello scimpanzé, sia strutturata da una rappresentazione di sé a carattere analogico e non-verbale; ma ben presto essa inizia a essere mediata dallo scambio verbale con l'adulto, con il *caregiver*. In altre parole, l'autocoscienza puramente corporea, stile scimpanzé, nella nostra specie è quasi subito sopravanzata e inglobata da una forma di autocoscienza descrittiva strettamente legata agli strumenti linguistici e ai meccanismi della cognizione sociale.

In ragione di ciò, intorno al terzo e quarto anno di vita avviene qualcosa che è dato osservare solamente nella specie umana: il bambino scopre di avere una "interiorità", ossia diviene in grado di identificare e oggettivare la propria soggettività. Qui l'esperienza soggettiva vissuta prende a oggetto non solo il mondo esterno (come avviene in tutti gli animali), non solo il mondo del corpo (come avviene nello scimpanzé o nel bambino di 15-18 mesi), ma anche sé medesima per quella parte che è accessibile all'introspezione (in quale misura accessibile lo si dirà più avanti). È questo il fondamento della coscienza umana nel senso lockeano del termine: l'autocoscienza in quanto *identità di persona*.

Questa forma progredita di autocoscienza è resa possibile da una serie di funzioni psicologiche su cui ora diremo qualcosa.

### *L'autocoscienza psicologica*

L'ontogenesi dell'autocoscienza psicologica può essere compresa solo a partire da una prospettiva in cui biologia (individuale) e relazionalità (sociale) sono inscindibili: l'individuo è preorganizzato al rapporto interpersonale fin dalla nascita. Questa è del resto la concezione dell'individuo umano propria di una psicologia dinamica imperniata sulla doppia tematica delle relazioni oggettuali primarie e del legame di attaccamento. Ogni individuo viene qui visto come portatore di una serie molto complessa di motivazioni; e queste sono sempre e fin dall'inizio *relazionali* e danno luogo a situazioni complesse di compromesso fra due macro-sistemi motivazionali: il primo dedito all'auto-assertività e alla competizione, il secondo volto alla pro-socialità e alla cooperazione. L'essere umano è naturalmente por-

tato alla competizione, e talora alla distruttività, ma anche a forme di socialità, di cooperazione, e perfino di altruismo.<sup>4</sup>

Nel quadro di questa filosofia antropologica, l'intelligenza umana non può che essere concepita come un'intelligenza primariamente sociale: ovvero una capacità in larga misura dedicata all'analisi e alla rielaborazione di rapporti interpersonali complessi. È più che legittimo supporre, allora, che la psicologia ingenua, in quanto elemento essenziale della nostra intelligenza sociale, si sia evoluta per fornire un vantaggio adattivo sia nel perseguimento delle finalità del sistema competitivo, come è asserito (oramai da più di vent'anni) dai sostenitori della cosiddetta «ipotesi dell'intelligenza machiavellica»,<sup>5</sup> sia in ottemperanza alle richieste del sistema cooperativo, come si è più recentemente proposto.<sup>6</sup>

In questo quadro, possiamo fare delle ipotesi. Dal punto di vista filogenetico, possiamo ipotizzare che la nostra capacità di fare psicologia ingenua si sia evoluta come capacità di comprendere la mente altrui, e solo in un secondo momento sia stata riorientata su sé stessi, dando luogo ai meccanismi di introspezione. In quest'ottica, la mentalizzazione "in prima persona" è un sottoprodotto dell'evoluzione della mentalizzazione "in terza persona".

Passando dal piano filogenetico a quello ontogenetico, potremo allora supporre che la descrizione mentalistica di sé si costituisca nell'atto di volgere su sé stessi la capacità di lettura della mente altrui. Questo atto – si noti – avviene in un contesto interpersonale, ovvero nel rapporto col *caregiver*; il "costruirsi" del bambino è, fin dall'inizio, contestuale e interattivo.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> J.D. Lichtenberg, *Psychoanalysis and motivation*, Analytic Press, Hillsdale (NJ) 1989; G. Jervis, *Psicologia dinamica*, il Mulino, Bologna 2001.

<sup>5</sup> R. Byrne, A. Whiten (a cura di), *Machiavellian intelligence*, Oxford University Press, Oxford 1988; A. Whiten, R. Byrne (a cura di), *Machiavellian intelligence II*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

<sup>6</sup> P. Richerson, R. Boyd, *Not by genes alone*, University of Chicago Press, Chicago 2005; S. Hrdy, *Mothers and others*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009.

<sup>7</sup> M. Marraffa, C. Meini, *L'identità personale*, Carocci, Roma 2016, cap. 3.

L'autocoscienza psicologica nasce nel bambino nel suo rapporto con il *caregiver* a partire dagli scambi protocomicativi preverbal per progredire ben presto in un rapporto fatto di parole, descrizioni, designazioni, valutazioni di persona. Attraverso il dialogo col *caregiver* (e successivamente con i pari) il bambino fabbrica sé stesso costruendo la propria identità, sia oggettiva (ossia per gli altri) che soggettiva (ossia per sé). E seguendo la lezione dell'interazionismo simbolico, diremo che l'identità per sé discende in larga misura dall'identità per gli altri; ossia l'individuo vede e definisce sé stesso attraverso l'interiorizzazione dei modi in cui lo vedono e lo definiscono gli altri. Questa ipotesi formulata da Mead è uno schema che non ha cessato di costituire il fondamento stesso del problema del rapporto fra differenziazione individuale e appartenenza sociale.<sup>8</sup> Tuttavia, ha anche avuto l'inconveniente di sottovalutare la complessità, il travaglio, gli aspetti creativi e i rischi del meccanismo di interiorizzazione.<sup>9</sup> È stato nell'ambito della psicologia sociale e della psicologia dello sviluppo che lo schema di Mead è stato corretto, e reso più complesso, e anche più fecondo.

L'identità soggettiva è il sentirsi esistere come individuo diverso dagli altri; è il modo in cui ognuno di noi esperisce sé stesso come persona, definendosi come persona di un certo tipo e ricostruendo una propria continuativa identità di persona attraverso il tempo e lo spazio. L'identità soggettiva è, insomma, un ritrovarsi fra le intermittenze della coscienza: «Chiunque di noi destandosi dice: ecco di nuovo il mio vecchio me stesso, al modo in cui dice: ecco il mio vecchio letto, la stessa vecchia stanza, lo stesso vecchio mondo».<sup>10</sup>

Cogliere sé stessi come un'unità che persiste nel tempo è una conquista cognitiva complessa, resa possibile dalla piena operatività di un

<sup>8</sup> G.H. Mead, *Mind, self, and society*, University of Chicago Press, Chicago 1934.

<sup>9</sup> G. Jervis, "Identità", in F. Barale *et al.* (a cura di), *Psiche. Dizionario storico di psicologia, psichiatria, psicoanalisi, neuroscienze*, Einaudi, Torino 2006, vol. 1, p. 508.

<sup>10</sup> W. James, *Principles of psychology* (1890), Dover, New York 1950, vol. 1, p. 334. Cfr. anche G. Jervis: «La mia identità (...) è ciò che mi fa dichiarare, con variabili sentimenti di soddisfazione o insoddisfazione: rieccomi» (*La conquista dell'identità*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 14).

sistema di memoria autobiografica. I bambini devono cioè conseguire la capacità di percepire la loro identità in quanto situata nella memoria; devono essere in grado di rappresentare non soltanto il “che cosa”, il “dove” e il “quando” di un evento passato, ma anche sé stessi quali soggetti che hanno esperito quell’evento. Questa percezione di un’identità situata nella memoria sarà progressivamente razionalizzata in termini di autobiografia.

La memoria autobiografica può essere definita in termini di memoria episodica: i ricordi autobiografici sono una particolare sottoclasse di ricordi episodici, ossia quei ricordi episodici che contengono un riferimento a me stesso o sono di particolare rilevanza per me stesso. In Tulving questo *autoriferimento* è incorporato nella nozione stessa di memoria episodica.<sup>11</sup> La memoria episodica è associata alla coscienza *autonoetica*, la quale fornisce un’esperienza rievocativa infusa di un senso di sé esteso nel tempo. I ricordi episodici si caratterizzano allora per il vivido riesperire sensoriale e percettivo di un evento, comprese le percezioni, i pensieri e le emozioni in prima persona che hanno accompagnato l’esperienza originaria. La memoria semantica, invece, è associata alla coscienza *noetica*, la quale fornisce la conoscenza di vari aspetti della propria vita senza esperienza rievocativa. Entrambi i tipi di memoria autobiografica includono un riferimento a me stesso nel senso che i loro contenuti rinviano al “mio” passato; e tuttavia è la memoria episodica a essere intimamente connessa a un senso di sé in quanto associata alla sensazione immediata, intima, diretta che “io” ho esperito quell’evento.<sup>12</sup> Con le parole di Tulving, «la memoria episodica differisce da altre forme di memoria in quanto le sue operazioni richiedono un sé. È al sé che si impegna nell’attività mentale che si fa riferimento con l’espressione “viaggio mentale nel tempo”: non vi può essere un viaggio senza viaggiatore».<sup>13</sup> Di qui il

<sup>11</sup> E. Tulving, “Episodic memory: from mind to brain”, in «Annual Review of Psychology», 53, 1, 2002, pp. 1-25.

<sup>12</sup> M.A. Wheeler, D.T. Stuss, E. Tulving, “Toward a theory of episodic memory: the frontal lobes and autonoetic consciousness”, in «Psychological Bulletin», 121, 3, 1997, pp. 331-354.

<sup>13</sup> E. Tulving, “Episodic memory”, cit., pp. 14-15.

passo è breve a spiegare la memoria episodica in base alla nozione di “autocoscienza preriflessiva”.<sup>14</sup>

Il passo è in effetti compiuto da Prebble, Addis e Tippett: queste studiosi considerano il ricorso all’autocoscienza preriflessiva una «soluzione elegante» al classico problema della continuità dell’identità nel tempo o «unità diacronica». <sup>15</sup> È l’autocoscienza preriflessiva («l’inconfondibile qualità fenomenologica della meità nel tempo») <sup>16</sup> a essere la precondizione della memoria autobiografica episodica; questa, in virtù delle proprietà della coscienza autoonotica e del “viaggio mentale nel tempo”, costituisce a sua volta una precondizione dell’esperienza dell’unità nella mia esperienza soggettiva dell’egoità nel tempo o “continuità fenomenologica”. La capacità di ricordare episodicamente risolve il problema dell’unità diacronica nella misura in cui trasmette «la “meità” intrinseca dell’esperienza originale al momento presente». <sup>17</sup> Il successivo passo evolutivo consisterà nel guadagnare un senso di “continuità narrativa”, che si fonda principalmente sulla memoria autobiografica semantica.

E tuttavia, il ricorso all’autocoscienza preriflessiva ci porta nella direzione sbagliata. Innanzitutto, la precondizione della memoria autobiografica è l’autocoscienza corporea.

La maggior parte delle teorie dello sviluppo della memoria autobiografica è stata costruita come spiegazione dell’amnesia infantile, il fenomeno per cui gli adulti non riescono a ricordare la maggior parte delle loro prime esperienze infantili. Secondo Howe e Courage, ciò è dovuto al fatto che, prima del periodo prescolare, il bambino non possiede

<sup>14</sup> Centrale nella nozione di autocoscienza preriflessiva è la tesi che agli stati di coscienza d’oggetto non concettuali è sistematicamente associata una caratteristica, elusiva ma ben presente, che potremmo qualificare come un senso di proprietà dell’esperienza. Questo senso di appartenenza dell’esperienza al soggetto, variamente connotato come *mineness* o *ownership*, non va tuttavia caratterizzato come una relazione tra il soggetto e l’esperienza stessa: la caratteristica in questione è già dentro l’esperienza, non qualcosa che si aggiunge. Vedi M. Marraffa, A. Paternoster, *Sentirsi esistere*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 95.

<sup>15</sup> S.C. Prebble, D.R. Addis, L.J. Tippett, “Autobiographical memory and sense of self”, in «Psychological Bulletin», 139, 2013, pp. 815-840.

<sup>16</sup> Ivi, p. 829.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 818-819.



un quadro di riferimento cognitivo o socio-cognitivo che gli permetta di codificare e immagazzinare i ricordi in modo tale che in seguito possano essere recuperati in quanto pertinenti a sé stessi.<sup>18</sup> Questo quadro di riferimento è l'*autocoscienza* come viene comunemente misurata mediante il compito di autoriconoscimento allo specchio. La consapevolezza di sé è perciò responsabile dell'attivazione della memoria autobiografica: infatti, ora che il "sé" ha caratteristiche riconoscibili, esso può servire a organizzare e strutturare le esperienze nella memoria. Prima di allora, le esperienze sono rievocate semplicemente come eventi che sono accaduti, eventi che sono scarsamente integrati in tracce relativamente frammentarie. Con l'avvento dell'autocoscienza, gli eventi esperiti divengono "personali" nel senso che ora sono eventi che sono accaduti a questo "io", eventi che sono accaduti a "me".<sup>19</sup>

Vi sono prove robuste in favore della tesi secondo cui l'autocoscienza misurata mediante il compito di autoriconoscimento allo specchio è il fattore più importante nello sviluppo della memoria autobiografica. Tuttavia, Howe e Courage interpretano il referente fisso come un «concetto di sé cognitivo», e questa è un'interpretazione troppo ricca dell'autoriconoscimento allo specchio.<sup>20</sup> L'interpretazione più plausi-

<sup>18</sup> M.L. Howe, M.L. Courage, "On resolving the enigma of infantile amnesia", in «Psychological Bulletin», 113, 1993, pp. 305-326; Id., "The emergence and early development of autobiographical memory", in «Psychological Review», 104, 1997, pp. 499-523; M.L. Howe, M.L. Courage, M. Rooksby, "The genesis and development of autobiographical memory", in M. Courage, N. Cowan (a cura di), *The development of memory in infancy and childhood*, Psychology Press, Hove 2009, pp. 177-196; M.L. Howe, *The nature of early memory*, Oxford University Press, Oxford 2011; Id., "The co-emergence of the self and autobiographical memory", in P.J. Bauer, R. Fivush (a cura di), *The Wiley handbook on the development of children's memory*, Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ) 2014, pp. 545-567.

<sup>19</sup> Id., "The co-emergence of the self and autobiographical memory", cit., p. 552.

<sup>20</sup> Vedi D.J. Povinelli, "The unduplicated self", in P. Rochat (a cura di), *The self in infancy*, Elsevier, Amsterdam 1995, pp. 161-192. Questo autore critica in modo assai convincente tutti quegli studiosi che legano l'autoriconoscimento allo specchio a dimensioni psicologiche e temporali del *self*. Vedi per esempio J.P. Keenan, *The face in the mirror: the search for the origins of consciousness*, Ecco, New York 2003, cap. 4. Secondo Keenan, l'agente supera il test della macchia solo se è in grado di riflettere sui propri stati mentali privati; se cioè possiede un'autocon-

bile del compito di autoriconoscimento allo specchio è che esso costituisca un indicatore della presenza/assenza di una forma *corporea* di autocoscienza. In quest'ottica, il senso di me stesso nel tempo si radica nell'insorgenza di una forma *fisica* di autodescrivibilità: la rappresentazione non verbale, analogica, dell'identità corporea, costruita nel secondo anno di vita, funge da referente fisso intorno al quale i ricordi di eventi esperiti personalmente cominciano a essere organizzati. Nei termini di James, il "me" a cui il bambino inizia ad assegnare ricordi episodici è il "sé materiale".

In secondo luogo, Prebble, Addis e Tippett ritengono di poter integrare in un unico quadro teorico la loro concezione della memoria episodica in termini di autocoscienza preriflessiva e il modello dell'interconnessione di sé e memoria elaborato da Martin Conway.<sup>21</sup> Ma questa integrazione è impossibile: vediamo perché.

Nel modello cognitivo-motivazionale di Conway, i ricordi autobiografici sono generati all'interno di un complesso sistema neurocognitivo denominato «sistema memoria-sé», che consiste nell'interazione tra un «sé operativo» e un «sé a lungo termine». Il sé operativo è guidato dal compito e focalizzato su scopi a breve termine. Esso scambia informazioni con un sistema di memoria episodica che produce ricostruzioni sensoriali ed emozionali dell'esperienza passata. Queste immagini mnestiche transitorie sono disponibili per l'uso da parte del sé operativo al fine di una possibile integrazione nel sé a lungo termine. Quest'ultimo consta di due componenti: la «base di conoscenza autobiografica» e il «sé concettuale». La base di conoscenza autobiografica è una struttura gerarchica che immagazzina esperienze passate a livelli crescenti di astrazione: gli eventi generali, i periodi dell'esistenza e lo schema di storia di vita. All'interno di ciascuna di queste finestre temporali, si possono ricercare e recuperare ricordi autobiografici più stringati o specifici che possono essere collegati a immagini mnestiche più specifiche appartenenti al sistema della memoria episodica.

sapevolezza di tipo introspettivo e un concetto di sé inscindibilmente legato alla comprensione degli stati mentali intenzionali altrui.

<sup>21</sup> M.A. Conway, "Memory and the self", in «Journal of Memory and Language», 53, 4, 2005, pp. 594-628.

L'altro componente del sé a lungo termine, il sé concettuale, è costituito da schemi costruiti socialmente che contribuiscono a definire sé stessi, gli altri e le tipiche interazioni con gli altri e col mondo circostante – per esempio, *scripts* personali, sé possibili, unità “sé-con-l'altro”, aspetti concettuali dei modelli operativi interni, schemi relazionali, *self-guides*, atteggiamenti, valori e credenze. Tutte queste conoscenze astratte concernenti sé stessi sono contestualizzate nella vita di una persona dalla conoscenza autobiografica e fondate nei ricordi episodici di esperienze specifiche.<sup>22</sup>

Il punto che qui ci interessa è che i ricordi episodici sono conservati in modo duraturo solo se vengono collegati alla conoscenza autobiografica concettuale; in caso contrario, si dissipano rapidamente. Nel sistema memoria-sé, perciò, la memoria autobiografica non è più definita in termini di memoria episodica; ora essa è un magazzino di informazioni che il soggetto possiede su sé stesso, di cui la memoria episodica è solamente un possibile aspetto o caso.<sup>23</sup> È l'organizzazione *concettuale* dei ricordi episodici all'interno del sistema memoria-sé che li trasforma in memoria autobiografica e consente loro di svolgere un ruolo nella costruzione e nel mantenimento di una rappresentazione mentale di sé coerente e stabile nel tempo.

Dunque, mentre per Tulving il ricordare eventi passati stabilisce il senso di continuità di sé nel tempo in virtù di una specifica qualità fenomenica (ossia il sentire immediato che “io” ho esperito l'evento ricordato), per Conway è il sé concettuale (il “me” presente) che seleziona e anche distorce i ricordi personali così da accrescere il senso di continuità personale. Di conseguenza, la continuità di sé nel tempo non è de-

<sup>22</sup> «Thus, an individual who held a view of himself as “practical” instead of “intellectual” might have a lifetime period representation of his time at university as being largely negative. General event and specific episodic memories might be preferentially available to confirm this belief» (M.A. Conway, J.A. Singer, A. Tagini, “The self and autobiographical memory: correspondence and coherence”, in «Social Cognition», 22, 2004, p. 500).

<sup>23</sup> C. Hoerl, “Episodic memory, autobiographical memory, narrative: on three key notions in current approaches to memory development”, in «Philosophical Psychology», 20, 2007, p. 637, nota 4.

terminata dall'identità dell'io che ricorda, bensì dalla somiglianza percepita fra il me presente e il me passato.<sup>24</sup>

In conclusione, la continuità fenomenologica non può essere teoricamente ed empiricamente separabile dalla continuità narrativa, come affermano Prebble, Addis e Tippett.<sup>25</sup> La mia esperienza dell'egoità nel tempo è il sentire di esserci in un certo modo, in un rappresentare a sé stessi la propria persona in quanto persona di un certo tipo.

### *La dissociazione tra l'identità corporea e l'identità psicologica*

È bene notare tuttavia che il passaggio dall'autocoscienza fisico-sociale all'autocoscienza psicologica non è garantito.

Il primatologo Daniel Povinelli (2001) ha indagato lo sviluppo di un senso di sé esteso nel tempo approntando una variante del test dell'autoriconoscimento allo specchio.<sup>26</sup> Mentre alcuni bambini di 2, 3 e 4 anni erano intenti a giocare, lo sperimentatore applicava loro sulla testa, senza che se ne accorgessero, un adesivo colorato. La scena veniva videoregistrata e tre minuti dopo ogni bambino la rivedeva in video. Nessuno dei bambini di 2 anni e solo il 25% dei bambini di 3 anni portò la mano alla testa per rimuovere l'adesivo; ciò malgrado, quando al video si sostituì uno specchio, essi si sbarazzarono immediatamente dell'adesivo. Il 75% dei bambini di 4 anni, invece, se lo tolse subito dopo aver visto il video differito: non ebbero cioè difficoltà a integrare la rappresentazione di sé passata con quella presente.

L'interpretazione che Povinelli ha proposto di questi dati procede dall'ipotesi di un mutamento generale per dominio delle capacità

<sup>24</sup> T. Habermas, C. Köber, "Autobiographical reasoning is constitutive for narrative identity: the role of the life story for personal continuity", in K.C. McLean, M. Syed (a cura di), *The Oxford handbook of identity development*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 153.

<sup>25</sup> S.C. Prebble, D.R. Addis, L.J. Tippett, "Autobiographical memory and sense of self", cit., p. 818.

<sup>26</sup> Per una rassegna, vedi D.J. Povinelli, "The self: elevated in consciousness and extended in time", in C. Moore, K. Lemmon (a cura di), *The self in time: developmental perspectives*, Erlbaum, Mahwah (NJ) 2001, pp. 75-95.

rappresentazionali del bambino. Intorno alla metà del secondo anno il bambino è in grado di costruire una rappresentazione di sé esplicita che rispecchia la sua capacità di costruire una singola rappresentazione (o modello del mondo) che può essere posta a confronto con uno stato di cose percepito qui e ora. Ciò gli consente di riconoscersi allo specchio: un unico modello di sé (in quanto concetto di sé a carattere prevalentemente cinestesico) è posto a confronto con l'immagine speculare. A questa età, tuttavia, il bambino non è ancora in grado di costruire un concetto di sé di ordine superiore che gli consentirebbe di collocare gli stati di sé passati in una relazione temporale e causale con lo stato di sé presente. È solo intorno ai 4 anni, allorché diviene capace di prendere simultaneamente in esame una pluralità di rappresentazioni contraddittorie dello stesso stato di cose, che i meccanismi deputati alla rappresentazione di sé possono iniziare a integrare i ricordi concernenti gli stati di sé (fino ad allora irrelati) in una organizzazione temporale e causale coerente, imperniata su un concetto di sé diacronico. La disponibilità di un concetto di sé esteso nel tempo consente al bambino di 4-5 anni di valutare l'impatto causale dei propri stati passati sul suo stato presente, e quindi di fare la seguente inferenza causale: «se pochi minuti fa un adesivo era collocato sulla mia testa (come mostra il video), è probabile che il mio stato attuale sia influenzato da quell'evento passato; è perciò probabile che l'adesivo sia ancora sulla mia testa».

Il difetto di questa ipotesi di Povinelli è che viene proposta come una tesi sullo sviluppo di un'identità *psicologica* continuativa nel tempo. Se il compito dell'autoriconoscimento differito fosse una misura valida della comprensione di sé in quanto *self* psicologico, dovrebbe risultare impervio per i soggetti portatori di disturbi autistici. Ciò però non accade: i bambini con disturbi dello spettro autistico si riconoscono nell'immagine differita al pari dei bambini di 4-5 anni dallo sviluppo tipico.<sup>27</sup> Ciò fa supporre che il riconoscimento di sé nel video differito sia sì indice della capacità di stabilire nessi causali e temporali fra uno stato di sé passato e uno stato di sé presente, ma che il *self* in questione sia quello fisico, e non già quello psicologico.

<sup>27</sup> S. Lind, "Memory and the self in autism. A review and theoretical framework", in «Autism», 14, 5, 2010, pp. 430-456.

Si può supporre allora che i bambini con disturbi dello spettro autistico abbiano una rappresentazione coerente dei loro corpi nel tempo; tuttavia, a causa della compromissione delle capacità mentalistiche, essi non possono effettuare la transizione dall'autodescrizione fisica a quella introspettiva che ha luogo in virtù dell'intergioco di *mindreading*, memoria autobiografica e capacità sociocomunicative. Questi dati inducono a ipotizzare che la consapevolezza dell'identità fisica e la consapevolezza dell'identità psicologica si fondino ciascuna su un proprio sistema rappresentazionale dedicato.<sup>28</sup>

L'ipotesi di una dissociazione tra l'aspetto corporeo e l'aspetto psicologico dell'autocoscienza è congruente con alcuni dati della psicologia culturale e dell'etnopsichiatria che attestano il prevalere in molti esseri umani adulti di un'autocoscienza di tipo fisico e sociale piuttosto che psicologico. Si riscontra infatti, in soggetti adulti analfabeti, semianalfabeti e illetterati appartenenti a culture preindustriali, una grave difficoltà a rappresentarsi uno spazio interno. In questa situazione psicologico-culturale, i sogni (in modo simile a quanto accade al bambino prima dei tre anni) vengono considerati come visioni notturne collocate nello spazio esterno al corpo; le emozioni e le passioni sono oggettivate come eventi fisici che colpiscono il soggetto nei visceri o negli arti; il pensare viene confuso col parlare ("io penso" significa qui essenzialmente "io dico" o "io mi dico"); e anche i propri progetti e le proprie fantasie vengono oggettivati solo parzialmente e quindi presi in esame con difficoltà. Questi eventi sono comunque sempre discontinui, cioè non legati fra loro, in quanto non integrati causalmente in uno spazio fenomenologico unitario; e l'individuo se ne sente solo molto parzialmente responsabile.

I primi dati sulla difficoltà dei soggetti illetterati nel cogliere l'esperienza psichica furono raccolti da Aleksandr Lurija nel contesto di due spedizioni in Uzbekistan, nel 1931 e nel 1932.<sup>29</sup> La prospettiva di Lurija era quella della scuola storico-culturale, espressione con cui si designa un insieme variegato di teorizzazioni il cui referente principa-

<sup>28</sup> D. Williams, "Theory of own mind in autism. Evidence of a specific deficit in self-awareness?", in «Autism», 14, 5, 2010, pp. 474-494.

<sup>29</sup> A. Lurija, *Storia sociale dei processi cognitivi* (1974), Giunti-Barbera, Firenze 1976.

le è l'opera di Vygotskij. In questo quadro teorico, la costruzione della coscienza introspettiva di sé richiede che ai meccanismi neurocognitivi propri della nostra specie si accompagnino una serie di strumenti concettuali, e inscindibilmente lessicali, di tipo astratto. Dove questi sono carenti, come accade appunto nelle culture preindustriali, si rileva una grande difficoltà a rappresentarsi riflessivamente e oggettivamente un universo interiore a carattere virtuale.<sup>30</sup> Tra i fattori all'origine di tale carenza vi è certamente il predominio in questi contesti sociali di un'intelligenza "pratica" piuttosto che "analitica" e "creativa". L'intelligenza pratica riguarda compiti ripetitivi e il semplice "saper fare" empirico; è un'intelligenza che non fa ipotesi, prevede poco, non pianifica, non va molto più in là del dato materiale immediato. Invece, l'intelligenza analitica e quella creativa si legano alla possibilità di astrarre e di usare modelli mentali.<sup>31</sup>

Il ricorso esclusivo a un'intelligenza di tipo pratico produce allora una sfera soggettiva che alimenta concezioni somatico-pragmatiche, e non già psicologiche, dell'individuo. Con la conseguenza che il soggetto si concepisce essenzialmente come identità fisica; ed è l'identità fisica a strutturare l'identità sociale. L'individuo si considera allora responsabile in quanto è *socialmente* ritenuto responsabile per le sue azioni, siano esse passate, presenti o future. Per contrasto, egli non è mai bene in grado di riappropriarsi (responsabilmente e autocriticamente) dei prodotti della propria mente, data la sua difficoltà a costruire lo spazio esperienziale interno. Insomma, nell'idioma di William James, questi soggetti possiedono un sé materiale e un sé sociale ma sono privi di un sé spirituale. Gli atti (compresi quelli linguistici) vengono bensì "prodotti", e l'individuo se ne ritiene proprietario, poiché il corpo ne identifica con chiarezza l'origine e la continuità; e tuttavia sogni, fantasie, progetti, passioni, ansie, furori, tristezze, sono difficilmente identificabili e concettualizzabili,

<sup>30</sup> I dati di Lurija furono replicati in Africa occidentale da Michael Cole, Sylvia Scribner e i loro collaboratori. Vedi M. Cole *et al.*, *The cultural context of learning and thinking*, Basic Books, New York 1971; S. Scribner, M. Cole, *The psychology of literacy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1981.

<sup>31</sup> Vedi R.J. Sternberg, "Intelligence", in «WIREs Cognitive Science», 3, 2012, pp. 501-511.

perché ne è oscura l'origine e la sede fenomenologica. Manca quindi anche una concettualizzazione piena dell'intenzionalità, quale essa si è espressa non solo in emozioni, ma anche in fantasie e progetti. In questi casi, pertanto, le fantasie (intese come scenari compensativi e irrealistici derivanti da esigenze emotive) e i progetti (intesi come modelli derivanti da esami realistici delle proprie possibilità) vengono sempre confusi fra loro, dato che non ne può mai venir rintracciata l'origine rispettiva. Da tutto ciò discendono una serie di importanti e gravi limitazioni sia nella pianificazione delle attività future del soggetto, sia nella valutazione di quelle passate.

In questa situazione psicologico-culturale è del tutto conseguente che questi individui siano inclini alla *scissione isterica*. Il soggetto si "disappropria" dell'azione (che consiste nel muoversi o nel paralizzarsi del corpo); e lo stato psichico, essendo vissuto come un evento oggettivo e non soggettivo (cioè una cosa che non è prodotta dalla mente ma che "capita"), è imputato ad accidenti causali del corpo:

È esperienza comune osservare che nei contadini analfabeti esiste una notevole difficoltà a esprimere e descrivere sintomi psichici come ansia, depressione, preoccupazione, nevralgia con termini appropriati, specie se astratti: al contrario esiste una netta tendenza a somatizzare questi disturbi (soprattutto l'ansia) in psichestesie complesse o disfunzioni isteriche di qualche parte del corpo. Questi disturbi possono comprendere comuni cefalee nevrotiche come boli isterici, "dolori" e fastidi gastrici, ma anche lamentele immaginarie come "blocco degli intestini" (...), "vermi" nella testa o nello stomaco, e così via. Tutti questi disturbi vengono oggettivati in qualche parte dell'organismo, e quindi (...) quasi proiettati fuori della personalità del soggetto e in ogni caso espulsi dalla sfera del controllo volontario: il disturbo psichico assume una "rappresentazione" corporea spesso simbolica e non di rado contrastante con la logica, viene vissuto nel corpo, agito all'esterno, e mimato in una irrequietezza vistosa o in una immobilità impotente senza apparente giustificazione.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> G. Jervis, *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, a cura di G. Corbellini, M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 94-122.



Jervis fece queste osservazioni nel contesto di uno studio sul tarantismo pugliese condotto insieme a Ernesto De Martino alla fine degli anni Cinquanta.<sup>33</sup>

In altri casi gli stati di sofferenza psicologica reificati sono percepiti come effetti di possessione da parte di qualche forza o entità che viene dall'esterno:

La possessione come manifestazione isterica è una sindrome che prende a prestito dal bagaglio ideologico-culturale dell'ambiente determinati elementi tradizionali (demoni, spiriti, santi, tarante) per dar corpo a una serie di manifestazioni caratterizzate sempre dal fatto che la *causa* di esse viene oggettivata all'esterno liberando in modo pressoché totale il soggetto (l'isterico) dalla responsabilità per le proprie azioni: il soggetto, scindendo da sé stesso una parte della responsabilità per i propri atti e proiettando questa parte in una entità dotata di attributi di comodo, compie al tempo stesso un processo tipico di dissociazione isterica (per cui trova il modo di *non sapere ciò che sta facendo*) e un processo altrettanto tipico di oggettivazione magica.<sup>34</sup>

Ipotizziamo, dunque, che l'universo sociale in cui i membri delle culture preindustriali si trovano a vivere promuova un'intelligenza di tipo eminentemente pratico, priva delle risorse necessarie per realizzare il passaggio da un'autocoscienza di tipo fisico a una di tipo psicologico: l'autocoscienza introspettiva di *noi* soggetti "colti" appartenenti a una cultura urbana e industriale. Ma questa separazione fra il "primitivo" (incapace di introspezione) e il "civilizzato" (in grado di compiere questa operazione) mostra subito i suoi limiti. Non è inconsueto infatti che, di fronte alla responsabilità di aver compiuto un atto grave in piena lucidità, anche l'individuo "istruito" si rifugi in meccanismi di scissione: la formulazione banale «non ero in me» (come si dice ubbidendo a un certo tipo di retorica, «non ero in me perché accecato dall'ira», o «dalla passione») trapassa con facilità in un «non ero io» e addirittura

<sup>33</sup> E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, il Saggiatore, Milano 1961.

<sup>34</sup> G. Jervis, *Il mito dell'interiorità*, cit., p. 112. Cfr. anche G. Jervis, "Contributo allo studio dell'isteria: psicopatologia della crisi di possessione", in «Il lavoro neuropsichiatrico», 37, 3, 1969, pp. 555-572.

in un: «qualcosa agiva in me». Di qui all'isteria il passo non è lungo. Inoltre, anche nella nostra cultura è pervasiva la tendenza a considerare i sogni come una modalità di accesso a un mondo che non è affatto intrapsichico e individuale, cioè prodotto dal soggetto, ma impersonale o transindividuale. Per molti, i simboli del sogno «sono già là», depositati in una dimensione arcana a cui il soggetto attinge durante il sonno.<sup>35</sup>

Ciò detto, è importante prendere in considerazione anche la tesi di Anthony Giddens secondo cui i contesti “post-tradizionali” emergenti dal dinamismo della modernità hanno contribuito a plasmare persone caratterizzate da un accresciuto livello di *autoriflessione*. Giddens sostiene che la tarda modernità è «un ordine post-tradizionale nel quale alla domanda “Come intendo vivere?” occorre dare ogni giorno risposta nel decidere come comportarsi, come vestirsi e cosa mangiare; oltre che in molte altre cose. Il “come vivere” va interpretato da ciascuno nello sviluppo, attraverso il tempo, della propria immagine di sé».<sup>36</sup> In altre parole, l'identità della tarda modernità è «un progetto riflessivo – una interrogazione più o meno continua del passato, del presente e del futuro».<sup>37</sup>

Nel prossimo paragrafo esamineremo, dunque, «l'identità in quanto intesa riflessivamente da ognuno in base alla propria biografia».<sup>38</sup>

### *L'identità narrativa*

La costruzione dell'autocoscienza psicologica procede nel quadro di un complesso intergioco fra mentalizzazione, memoria autobiografica e capacità sociocomunicative, il tutto modulato da variabili culturali. Il bambino che fra i 2 e i 4 anni ha rivolto su sé stesso la facoltà di mentalizzazione, fra i 5 e i 6 anni inizia a comprendere che gli stati psicologici perdurano nel tempo e hanno un'influenza causale sul comportamento

<sup>35</sup> Id., *Fondamenti di psicologia dinamica*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 216.

<sup>36</sup> A. Giddens, *Modernity and self-identity*, Polity Press, Cambridge 1991, p. 14.

<sup>37</sup> Id., *The transformation of intimacy*, Polity Press, Cambridge 1992, p. 30.

<sup>38</sup> Id., *Modernity and self-identity*, cit., p. 53.

nel presente.<sup>39</sup> È a quel punto che il bambino comincia a razionalizzare la propria identità in termini di autobiografia; inizia cioè a integrare il ricordo di stati psicologici – i quali in precedenza non erano connessi in una organizzazione causale e temporale coerente – in un concetto di sé esteso nel tempo. Questa rappresentazione di sé autobiografica organizzata, coerente e unificata è l'*identità narrativa*.

A partire dalla metà degli anni Ottanta, Dan McAdams ha elaborato una teoria dell'identità narrativa che si situa all'intersezione tra psicologia della personalità, studi sul ciclo di vita e psicologia culturale. Forte della distinzione jamesiana tra *I* e *Me*, della concezione dell'identità di Erik Erikson e della tradizione degli "Study of Lives", McAdams ha proposto una teoria dello sviluppo dell'identità in cui l'identità narrativa è una struttura cognitiva volta a garantire quel senso di identità e continuità nel tempo che Erikson considerava una caratteristica definitoria dell'identità.<sup>40</sup> All'incirca nello stesso periodo, Katherine Nelson approntava una teoria del primo sviluppo della capacità narrativa che in seguito è stata frequentemente associata alla teoria di McAdams.<sup>41</sup>

Secondo McAdams, l'identità narrativa è la storia di vita di una persona, l'ampia narrazione del *Me* che l'*I* compone, edita e su cui non cessa di lavorare. Questa narrazione autobiografica deve infondere all'intrico di ricordi autobiografici «una parvenza di unità, scopo e significato».<sup>42</sup> In altre parole, l'individuo conferisce un senso alla propria vita facendo del *Me* un "testo interiorizzato", completo di un'ambientazione, di scene, personaggi, trama e temi ricorrenti.

Le origini evolutive dell'identità narrativa risiedono nello strutturarsi della memoria autobiografica nella prima infanzia e nello sviluppo della capacità di *ragionamento autobiografico* nella tarda infanzia e nel

<sup>39</sup> Vedi K.H. Lagattuta, "Linking past, present, and future", in «Child Development Perspectives», 8, 2, 2014, pp. 90-95.

<sup>40</sup> D.P. McAdams, *Power, intimacy, and the life story*, Dorsey Press, Homewood (IL) 1985.

<sup>41</sup> K. Nelson, *Narratives from the crib*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989.

<sup>42</sup> D.P. McAdams, B.D. Olson, "Personality development: continuity and change", in S. Fiske, D. Schacter, e R. Sternberg (a cura di), in «Annual review of psychology», 61, 2010, pp. 517-542, p. 527.

corso dell'adolescenza. Il ragionamento autobiografico è un processo di pensiero o di discorso che intreccia eventi della propria vita fra loro e con l'identità nello sforzo di mettere in relazione l'identità nel presente con il passato e il futuro.<sup>43</sup> Le competenze socio-cognitive alla base di questo processo sono la capacità di conferire un ordine temporale agli eventi passati (coerenza temporale), la capacità di spiegare mutamenti o sviluppi dell'identità nel tempo (coerenza causale-motivazionale) e la capacità di riassumere e interpretare temi all'interno delle storie e applicare questi temi alla propria vita (coerenza tematica).

Uno studio di Habermas e de Silveira ha mostrato che una narrazione di vita inizia a comparire nella tarda infanzia e che la sua coerenza (in tutte e tre le sue dimensioni) aumenta nel corso dell'adolescenza.<sup>44</sup> Lo studio ha analizzato con metodi quantitativi le storie di vita narrate da 102 soggetti di età compresa fra gli 8 e i 20 anni. Prima di impegnarsi nella narrazione della loro storia di vita, i partecipanti erano invitati a scrivere sette ricordi giudicati i più importanti sul piano personale; questi ricordi dovevano poi essere integrati nella storia narrata. Sebbene i partecipanti di 8 anni abbiano svolto questo compito fornendo una prestazione al di sopra del caso, è stato solo a partire dai 12 anni che sono stati in grado di riunire i singoli eventi in una trama causale; e il ragionamento causale e biografico di cui si sono avvalsi è risultato più complesso e coerente all'aumentare dell'età.<sup>45</sup> Questo studio è stato poi esteso longitudinalmente per indagare lo sviluppo della

<sup>43</sup> T. Habermas, C. Köber, "Autobiographical reasoning in life narratives buffers the effect of biographical disruptions on the sense of self-continuity", in «Memory», 23, 5, 2015, p. 3. Vedi anche T. Habermas, "Autobiographical reasoning: arguing and narrating from a biographical perspective", in «New Directions for Child and Adolescent Development», 131, 2011, pp. 1-17.

<sup>44</sup> T. Habermas, C. de Silveira, "The development of global coherence in life narratives across adolescence: temporal, causal, and thematic aspects", in «Developmental Psychology», 44, 2008, pp. 707-721.

<sup>45</sup> Vedi anche P.J. Bauer *et al.*, "Using cue words to inform the distribution of autobiographical memories in childhood", in «Psychological Science», 18, 2007, pp. 910-916; E. Reese *et al.*, "Emerging identities: narrative and self from early childhood to early adolescence", in K.C. McLean, M. Pasupathi (a cura di), *Narrative development in adolescence*, Springer, New York 2010, pp. 23-44.

coerenza globale nelle storie di vita dalla tarda infanzia all'età adulta.<sup>46</sup> Ne è risultato che le misure della coerenza temporale e della coerenza causale-motivazionale aumentano durante l'adolescenza fino alla prima età adulta; lo stesso si verifica con la coerenza tematica, la quale però continua a svilupparsi per tutta la fase intermedia dell'età adulta.

Si noti che Habermas e Köber sostengono che il ragionamento autobiografico è *costitutivo* dell'identità narrativa.<sup>47</sup> Esso immerge i ricordi personali in una storia di vita coerente sotto il profilo tematico, causale, temporale e culturale. In tal modo, il formato della storia di vita stabilisce e ristabilisce la continuità diacronica del sé. Più specificamente, il ragionamento autobiografico è un meccanismo deputato a compensare le minacce portate alla discontinuità del sé. In periodi di relativa stabilità, la continuità del sé è assicurata dal meccanismo proposto da Conway: il sé ricordato è sottoposto a una distorsione sistematica che lo assimila automaticamente al concetto di sé attuale; la somiglianza tra il sé presente e il sé ricordato è amplificata in modo da preservare lo propria identità concettuale. Tale meccanismo, però, non è in grado di produrre la continuità del sé quando il soggetto registra un cambiamento.<sup>48</sup> In un periodo di cambiamenti e di "rottture" biografiche, la continuità del sé può essere assicurata (*buffered*) dal ragionamento autobiografico, che mette in campo argomentazioni che traggono il soggetto oltre il cambiamento, il quale viene integrato in un contesto di storia di vita più ampio.

### *Osservazioni conclusive*

La tesi secondo cui l'autocoscienza psicologica nella sua forma più avanzata si costituisce per mezzo di una storia di vita, in virtù della quale si consegue un'unità diacronica, è una tesi empirica sull'ontologia

<sup>46</sup> C. Köber, F. Schmiedek, T. Habermas, "Characterizing lifespan development of three aspects of coherence in life narratives: a cohort-sequential study", in «Developmental Psychology», 51, 2015, pp. 260-275.

<sup>47</sup> T. Habermas, C. Köber, "Autobiographical reasoning is constitutive for narrative identity", cit.

<sup>48</sup> Ivi, p. 155.

genesi dell'identità. Una teoria *narrativista* dell'identità personale fa di questa tesi empirica una tesi sull'identità *pratica* (ossia sull'identità personale considerata nella sua connessione con i nostri interessi morali, come avviene nella teoria della persona di Locke). La tesi è che noi ci costituiamo come *persone* (ossia come agenti moralmente responsabili) creando e impiegando narrazioni autobiografiche. L'unità di una persona è pertanto un particolare tipo di unità psicologica: l'unità di una narrazione autobiografica.<sup>49</sup>

In taluni casi le teorie narrativiste dell'identità personale sono caratterizzate in opposizione a quella che è stata, almeno fino a poco tempo fa, la concezione più popolare dell'identità personale: una versione significativamente corretta del criterio della memoria di Locke.<sup>50</sup> In questo quadro, il problema riguarda la *reidentificazione*: che cosa rende una persona al tempo  $t_2$  la stessa persona al tempo  $t_1$ ? Ma quando muoviamo dai rompicapi metafisici della persistenza degli oggetti complessi (come la nave di Teseo) alla relazione fra identità e interessi di ordine pratico e valutativo, il problema diviene un problema di *caratterizzazione*: quali credenze, valori, desideri e altre caratteristiche psicologiche mi rendono la persona che sono? Dunque, se il problema della reidentificazione concerne l'identità in quanto relazione logica, il problema della caratterizzazione riguarda l'identità nel senso di ciò che, seguendo Erikson, possiamo definire una «crisi di identità».<sup>51</sup>

Secondo i sostenitori della concezione narrativista, una soluzione al problema della caratterizzazione richiede il riconoscimento del fatto che nell'identità personale vi è molto di più della mera continuità psicologica. Il semplice fatto che la persona *A* in un tempo  $t_1$  e la persona *B* in un tempo successivo  $t_2$  sono connesse psicologicamente non

<sup>49</sup> Vedi A. MacIntyre, *After virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984; C. Taylor, *Sources of the self*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989; M. Schechtman, *The constitution of selves*, Cornell University Press, Ithaca 1996; D. DeGrazia, *Human identity and bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

<sup>50</sup> Per una rassegna, vedi D. Shoemaker, "Personal identity and ethics", in E.N. Zalta (a cura di), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-ethics/>).

<sup>51</sup> M. Schechtman, *The constitution of selves*, cit., p. 2.

comporta la presenza di quelle attività di *interpretazione* e *creazione* di sé che sono centrali nella nostra esperienza di essere persone. Ed è la costruzione di una narrazione di sé ciò che consente a una persona di essere un agente che attivamente interpreta e crea sé stesso.<sup>52</sup>

Ora, si può senz'altro riconoscere che le teorie canoniche dell'identità personale che sottolineano la continuità psicologica non colgono le attività di interpretazione e creazione di sé fondamentali per l'esperienza di essere una persona. E tuttavia, in questo contesto che cosa significa "autointerpretazione"? Filosofi come Alisdair Macintyre e Charles Taylor concepiscono la persona come un'entità che *si interpreta* in un senso derivato dalla tradizione ermeneutica. In questa tradizione «il *self* non è una cosa; non è qualcosa di fisso e immutabile, bensì qualcosa che si sviluppa, che si realizza in virtù del suo progettarsi, e che pertanto può essere compreso solo alla luce del suo interpretarsi».<sup>53</sup> Troviamo qui alcune intuizioni a cui una teoria dell'identità personale non può rinunciare. Ma dobbiamo procedere con cautela nell'impiegare idee che appartengono a una tradizione di pensiero che è estranea ai nostri impegni naturalistici. Sulla scorta di recenti sviluppi teorici in psicologia della personalità, abbiamo definito l'identità narrativa come la capacità di costruire una storia di sé in grado di conferire alla propria vita una qualche misura di significato, unità e scopo. E in un quadro naturalistico, questo processo attivo di autointerpretazione è una riappropriazione narrativa dei prodotti dell'inconscio neurocognitivo. La persona è dunque un'entità che si interpreta in un senso naturalistico affatto estraneo alla tradizione ermeneutica.

Questa cautela nei confronti dell'ermeneutica è, del resto, una lezione freudiana. L'ipotesi freudiana di una componente biologica ineliminabilmente costitutiva della vita psichica è precisamente ciò che garantisce alla teoria psicoanalitica il suo più tipico contenuto di obiezione sistematica nei confronti della pretesa di autolegittimazione della

<sup>52</sup> Vedi C. Mackenzie, "Introduction", in K. Atkins, C. Mackenzie (a cura di), *Practical identity and narrative agency*, Routledge, New York 2008, pp. 1-28; J.W. Schroer, R. Schroer, "Getting the story right: a reductionist narrative account of personal identity", in «Philosophical Studies», 171, 2014, pp. 445-469.

<sup>53</sup> D. Zahavi, "Phenomenology of self", in T. Kircher, A.S. David (a cura di), *The self in neuroscience and psychiatry*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 59.

coscienza razionale: pertanto, è il fondamento del concetto di inconscio. L'ipotesi freudiana, nella misura in cui considera la consapevolezza umana continuamente giocata e spiazzata dalla propria biologicità, nega con forza che la vita psichica possa ritrovare il proprio centro nella libera intenzionalità della coscienza e dell'autocoscienza. Viceversa, ci ha spiegato Jervis, un'ermeneutica psicoanalitica tutta volta a insistere sulla tematica del significato, cioè sulla finalizzazione intenzionale della coscienza (per esempio nel "dare senso" all'oggetto dell'interpretazione), a scapito della tematica "cieca" e "biologica" delle dinamiche pulsionali, rischia di reintrodurre surrettiziamente l'immagine tradizionale e prefreudiana del soggetto cosciente come soggetto primario: «La soggettività proposta dagli ermeneuticisti è infatti inevitabilmente intenzionante, anziché intenzionata dalle astuzie dell'inconscio e del sottofondo biologico della psiche».<sup>54</sup>

Certamente, anche se noi caratterizziamo naturalisticamente l'autointerpretazione come una riappropriazione dei prodotti dell'inconscio neurocognitivo, l'autonarrazione *non* è semplicemente il risultato dello sviluppo di un sistema psicobiologico. Abbiamo visto sopra come le variabili socioculturali possono modulare la costruzione dell'autocoscienza psicologica. L'unità narrativa è necessaria per plasmare quella forma di interiorità caratterizzata da un elevato livello di riflessività a cui fa riferimento Giddens.

E tuttavia, mentre la concezione narrativista dell'identità personale considera l'identità narrativa situata socialmente e storicamente, noi abbiamo avanzato la tesi opposta, sostenendo che essa si dà sul fondamento dell'identità corporea. Per citare nuovamente Jervis:

Questa nostra vita non astratta ma reale, la nostra vita, non è soltanto biografia sociale, e costruzione di cultura, e mondo di idee: bensì in primo luogo, e anzi in modo assai più forte, è storia di un corpo (...). Il corpo determina il nostro *esserci*, domina la nostra vita, precede la nostra coscienza di esistere, influenza le nostre esperienze mentali, si impone con le sue esigenze e i suoi limiti, resiste a tutti i tentativi di sublimarlo: in sintesi, mantiene il suo carattere *primario*.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> G. Jervis, *La psicoanalisi come esercizio critico*, Garzanti, Milano 1989, p. 164.

<sup>55</sup> Id., *La conquista dell'identità*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 129.



*Riassunto* In questo articolo si avanza l'ipotesi che la forma più originaria di autoscienza sia l'autoscienza corporea, intesa come la capacità di costruire una rappresentazione analogica del proprio corpo preso come un oggetto intero, al tempo stesso considerando questa rappresentazione come soggetto, ossia come fonte attiva della rappresentazione di sé. La coscienza del corpo come corpo proprio è necessaria per la costruzione dell'autoscienza psicologica, e quindi dell'identità narrativa. Questa autodescrizione psicologica si incardina sull'autodescrizione corporea, sviluppandosi da questa in virtù di un intergioco fra mentalizzazione, memoria autobiografica e capacità sociocomunicative, modulato da variabili culturali.

*Parole chiave* autoscienza corporea, autoscienza psicologica, identità narrativa, identità sociale, sé minimale.

*Massimo Marraffa* Insegna Filosofia della mente presso l'Università Roma Tre. Tra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano il libro, scritto insieme ad Alfredo Paternoster, *Sentirsi esistere. Inconscio, coscienza, autoscienza* (Roma-Bari 2013) e la curatela del libro di Giovanni Jervis, *Contro il sentito dire. Psicoanalisi, psichiatria e politica* (Torino 2014).