

L'identità personale fra costruttivismo ed ermeneutica

Renato Proietti

*Scuola di Specializzazione in Psicoterapia Cognitiva ad indirizzo Costruttivista, ATC
Studio Multiverso, Roma e Cagliari*

La formulazione della teoria dell'autopoiesi da parte di Maturana e Varela, nella seconda metà degli anni Ottanta del secolo scorso, non ha avuto conseguenze solo nel campo scientifico-biologico ma, quello che più ci interessa, ha rivoluzionato i rapporti fra sapere scientifico e sapere filosofico o meglio, per quello che più direttamente ci interessa parlando di teorie dell'identità, fra *sapere epistemologico* e *sapere ermeneutico*. Infatti l'ipotesi ermeneutico-fenomenologica di una "autoreferenzialità generalizzata" trova conferma a livello delle Scienze della Natura, riconfigurando i termini stessi della dicotomia diltheyana e segnando il passaggio da una visione naturalistica a una costruttivista della scienza dove diventa un dato essenziale la logica circolare (*ermeneutica*) fino ad allora contrapposta, in un paradigma naturalistico, alla logica lineare (*epistemologica*). Viene quindi meno la nozione di *incommensurabilità* e (ri)prende campo la nozione di *complementarità* fra i due saperi. L'Autore usa questa chiave di lettura per una disamina critica del costruito di identità personale nelle concezioni costruttivista ed ermeneutico-fenomenologica, attraverso una rivisitazione di analogie e differenze nel concetto di Sé.

Parole chiave: *Sé, identità personale, autopoiesi, comprensione, spiegazione, narrazione*

The formulation of the theory of autopoiesis as conceived by Maturana and Varela in the Eighties of the last century did not only have consequences in scientific-biological ground of studies but, more interesting for psychologists, has deeply changed the relation between scientific and biological knowledge, i.e. between epistemological and hermeneutic knowledge. The hermeneutic-phenomenological hypothesis of a "generalized self-referencing" finds a strong support in the field of Natural Sciences as conceived by Dilthey, going beyond Dilthey's dichotomy and marking the passage from a naturalistic vision of science to a constructivist one, where essential becomes the circular (hermeneutic) logic in a new dialogue with the linear (epistemological) logic. The notion of *incommensurability* becomes therefore out-of-date, and is replaced by means of the one of *complementarity*. The Author uses this key of lecture for a critical examination of the construct of personal identity and of the concept of Self in both constructivist and hermeneutic-phenomenological traditions.

Keywords: *Self, personal identity, autopoiesis, understanding, explanation, narrative*

Introduzione. Metodi a confronto

La formulazione di alcuni concetti fondamentali per ciò che riguarda la svolta costruttivista nel campo del pensiero scientifico ha ridisegnato in maniera profonda anche i rapporti fra il pensiero scientifico e il pensiero filosofico: in estrema sintesi, si può dire che prima di questa svolta il mondo della filosofia poteva essere diviso in due grandi filoni. Il mondo della filosofia analitica, a grandi linee di stampo americano – anglosassone, e quello della filosofia continentale, più legato alla tradizione europea, in particolare franco-germanica (pur con notevoli figure italiane). Il primo più ispirato a un modello di speculazione basato sul confronto con le Scienze Naturali (*Naturwissenschaften*), il secondo più ispirato alle Scienze Umane (*Geisteswissenschaften*) secondo la classica partizione di Dilthey: la filosofia analitica privilegia dunque una riflessione *esplicativa* mirante alla ricerca delle cause ultime mentre la filosofia continentale, considerando l'essere indagante come parte attiva dell'indagine, segue il metodo della *comprensione* ponendosi in ultima analisi il problema dell'indagine dell'esperienza vissuta. Fu Husserl a concepire, ne “La Crisi delle Scienze Europee”, la separazione fra queste due tradizioni di ricerca fino a sancirne l'incommensurabilità: d'altronde il campo di quelle che solevano definirsi Scienze della Natura era ancora fortemente legato all'ipotesi naturalistica per cui si sarebbe riusciti ad arrivare, per apposizione progressiva di conoscenze, alla scoperta di quelle leggi invariabili che regolano il mondo della Natura. La filosofia continentale (che secondo alcuni arriva proprio per questo ad autodefinirsi come l'unica filosofia “pura”) pone invece l'accento sull'irriducibilità dell'esperienza umana come punto sia di partenza che di arrivo di qualsiasi osservazione, affermando quindi la necessità della comprensione di tale esperienza (si veda la nozione di “circolo ermeneutico”) come fonte di qualsiasi conoscenza (D'Agostini, 1997).

La questione si fa ancora più complicata quando l'oggetto dell'osservazione è quello che dovrebbe essere l'oggetto di studio della psicologia, ovvero l'essere umano non solo in quanto organismo vivente impersonale ma nel suo modo stesso di vivere, pensare, congetturare, immaginare, sperimentarsi... appare subito chiara una discrasia per la quale nessuna esperienza personale, proprio in quanto personale, è generalizzabile secondo i dettami del naturalismo e d'altronde ogni raggruppamento secondo criteri standardizzabili e riproducibili difficilmente può riprodurre il singolo individuo nella sua unicità ed irripetibilità. E qui inizia l'interminabile dibattito, a tutt'oggi vivo, fra psicologia scientifica e psicologia del significato, così come in campo filosofico si andò allargando lo iato fra visione epistemologica, propria anche della prima fenomenologia, e visione ermeneutica della conoscenza umana.

Però, in un cammino che si può dire iniziò con l'analisi strutturale di Piaget, pian piano il paradigma di linearità inizia ad essere rivisto e sostituito da termini come circolarità, riflessività, autoreferenzialità (Bocchi e Ceruti, 1985; von Foerster, 1987) che entrano a far parte del campo delle Scienze della Natura, aprendo nuove prospettive di dialogo fra tradizioni di ricerca usualmente contrapposte. L'affermazione di Humberto Maturana per cui si ha la necessità di “mettere l'oggettività fra parentesi” (Maturana, 1993) per privilegiare lo studio dell'esperienza umana va proprio nella direzione, cui sopra si accennava a proposito dell'indirizzo della filosofia continentale, di un nuovo e diverso incontro fra Scienze Umane e Scienze della Natura.

Il modo umano di esperire e conoscere può essere quindi studiato *sia* seguendo il metodo analitico-descrittivo *sia* seguendo il metodo ontologico-costitutivo, metodi probabilmente *irriducibili* l'uno all'altro ma non *incommensurabili*. È seguendo quest'ottica che cercherò di analizzare, attraverso una disamina dei concetti di Sé e identità personale, similitudini e differenze fra gli ultimi sviluppi delle Scienze della cognizione in chiave costruttivista e riflessione filosofica continentale (ermeneutica), mettendo in luce come, in ultima analisi, i due metodi rappre-

sentino il riflesso culturale, intersoggettivo, del modo umano di conoscere: un modo in cui varie dimensioni, irriducibili l'una all'altra, *cooperano continuamente*.

Autoorganizzazione ed autoreferenzialità dei sistemi biologici

È con Maturana e Varela che l'ipotesi tutta fenomenologica, insita nella nozione di "circolo ermeneutico", di una autoreferenzialità generalizzata trova conferma in ambienti di ricerca fino ad allora affatto estranei alla logica circolare (Maturana e Varela, 1985, 1993; Varela et al, 1993). Ricordiamo comunque che Maturana deve parte della sua formazione alla collaborazione col *Biological Computer Laboratory* diretto da Heinz von Foerster, che fu l'estensore dei principi della seconda cibernetica, e quindi uno dei primi ad introdurre nel mondo scientifico il concetto di *autoorganizzazione* nonché di *autoreferenzialità* dei sistemi biologici (von Foerster, 1985). Un sistema biologico, secondo von Foerster, non riceve passivamente informazioni dall'esterno bensì in qualche maniera le *elabora* (von Foerster non segue comunque la metafora computazionale) in maniera tale però che i cambiamenti che avvengono nel sistema a seguito delle perturbazioni dell'ambiente non distruggano la sua organizzazione, che viene anzi continuamente rinnovata ed arricchita da queste interazioni. Questa organizzazione rappresenta l'elemento di *coerenza interna* del sistema, la sua *identità* che presenta comunque aspetti di invarianza nonostante i cambiamenti dovuti alle interazioni che si verificano all'interfaccia con l'ambiente (Varela, 1985; von Foerster, 1985).

Si fanno quindi spazio, nella ricerca scientifica, concetti del tutto inusuali: con il superamento del concetto piagetiano di "chiusura cognitiva", che era stato comunque necessario ad avviare le riflessioni sull'autoorganizzazione, e mettendo in maggiore evidenza la complementarità dell'apertura e della chiusura di uno stesso sistema biologico, Maturana e Varela danno spazio a temi da sempre campo d'indagine della speculazione filosofica: i sistemi viventi sono infatti chiusi in quanto *organizzazioni*, sistemi dotati di permanenza e identità, ma sono altresì aperti al mondo in quanto *strutture*, ossia specifiche "*incarnazioni*" di una data organizzazione in relazione alle circostanze temporali: si apre quindi a temi come la contingenza, la temporalità e la storicità dell'esperienza.

La comunicazione come "perturbazione": accoppiamento strutturale e intersoggettività

Come è noto, la seconda cibernetica mette in evidenza come non si possa parlare in alcun modo di comunicazione "istruttiva" all'interfaccia individuo-ambiente: la pressione ambientale si manifesta piuttosto attraverso variazioni nel sistema che sono concettualizzate come *perturbazioni*, variazioni strutturali che innescano processi di ri-organizzazione del sistema, ma che sono anche funzione dello stato del sistema in un particolare momento della sua storia (Von Foerster, 1985, 1987; Luhmann, 1990): da questo processo di riorganizzazione il sistema, pur non intaccato nella sua organizzazione identitaria, uscirà arricchito in complessità, e questa complessità costituirà l'*apriori* delle esperienze successive (Luhmann, 1990) esercitando inoltre pressioni al cambiamento (strutturale) nell'ambiente stesso. Attraverso questo meccanismo, che viene denominato *accoppiamento strutturale* si dà consistenza ad alcune intuizioni fenomenologiche: innanzitutto, la conoscenza viene riportata al soggetto conoscente ("ogni cosa detta è detta da un osservatore") sancendo una volta per tutte l'appartenenza dell'individuo al proprio ambito di indagine, proprio quello che Husserl prima e Heidegger e Gadamer poi affermavano attraverso il concetto della *precomprensione*, (il concetto per il quale nessuno di

noi può essere un osservatore neutrale, ma ha già una certa “comprensione” del fenomeno che osserva). Un osservatore non può cogliere la *cosa-in-sé* (*Ding an sich*), bensì la coscienza è da sempre *presso le cose*.

La nozione di accoppiamento strutturale ridisegna inoltre i rapporti fra soggetto-osservatore-conoscente e oggetto-osservato-conosciuto (Chiari & Nuzzo, 2010) nel senso di una *codeterminazione*: ma se io osservo l'oggetto partecipando alla sua stessa costituzione, che dipende strettamente dalle mie possibilità di percepirlo, e questo significa aprire al concetto della *precomprensione*, allora si apre un'apparente contraddizione rispetto alla nozione di soggetto. Se per le scienze della Natura, “dure”, il soggetto era un luogo privilegiato di osservazione oggettiva, nel costruttivismo sembra avere un ruolo debole, sciogliendosi nella codeterminazione intersoggettiva, ma allo stesso tempo un ruolo forte, così forte da specificare anche l'osservazione.

Questa apparente contraddizione può però essere superata se non si considera il soggetto come una categoria ipostatizzata e sempre uguale a sé stessa, ma prendendo invece in considerazione lo svilupparsi di un senso di soggettività, identificabile col senso di identità personale, che deve però tener conto anche della matrice interpersonale (*intersoggettiva*). Diventa quindi interessante comprendere lo sviluppo dell'identità nelle due tradizioni costruttivista ed ermeneutica.

Identità personale: il concetto di Sé

Molti Autori costruttivisti si rifanno al concetto di Sé delineato dal pragmatismo americano, in particolare da William James (1890) e sensibilmente arricchito da George Herbert Mead (1934) che ne esaminò i meccanismi di sviluppo, intimamente legati all'interazione sociale, tanto che questa concettualizzazione è stata spesso criticata dagli Autori di matrice psicoanalitica (Ammanniti, 1989; Galimberti, 1992) proprio in quanto rischierebbe di lasciare in ombra la categoria del soggetto e le sue qualità. Ma la caratteristica del pensiero di Mead è proprio questa: nei suoi lavori (o meglio nei lavori a lui attribuiti visto che, a quanto sembra, le sue opere sono raccolte di appunti scritte dai suoi allievi mentre lui non ha mai scritto nulla di suo pugno) non si trova traccia di una netta distinzione tra “soggetto” e “ambiente” nella genesi del Sé. Mead giunge anzi a conclusioni che non sono “idealiste” né “deterministe”: si concentra piuttosto sull' “atto sociale” definito come “unità dell'esistenza”. Prendendo in esame le idee di Darwin e James sulle emozioni, ne mette in luce il valore simultaneo di esperienza privata (vissuto) da un lato e di “gesto”, di atto comunicativo dall'altro. Mentre un individuo “si sente” vivere le situazioni concrete che gli accadono “nel mondo che è lì” (“in the world that is there”), al tempo stesso comunica la sua esperienza, immergendosi quindi in una rete di relazioni.

“La realtà si configura pertanto non come un insieme statico di individui e cose, ma come un processo dinamico di relazioni forma-ambiente tra loro intersecantesi, un complesso in continua trasformazione di relazioni fra relazioni. Nell'esperienza immediata, al di qua cioè della sfera della consapevolezza, l'organismo e il suo ambiente non sono contrapposti l'uno di fronte all'altro ma sono invece coinvolti in una relazione pratica, l'atto, che è l'istituirsi stesso di una prospettiva entro cui essi si determinano reciprocamente ed evolvono parallelamente” (Bombarda, 1996).

La discontinuità come base della temporalità

C'è da notare poi come questa rete di relazioni non si svolga in un contesto dato e stabile, bensì nel rapporto con un mondo continuamente cangiante: l'individuo si trova quindi a declinarsi temporalmente in una dialettica incessante fra continuità e discontinuità dell'esperienza di sé. Mead (o chi per lui) affrontò questo tema in *The Philosophy of the Act*, attraverso il concetto di emergenza: l'emergenza (evento emergente) consiste in una *rottura di continuità*, senza la quale non ci potrebbe essere esperienza ma un puro passaggio di eventi, che non costituirebbe un cambiamento. Il cambiamento insorge con un distacco dalla continuità, ma non comporta una totale dimenticanza della continuità: ci deve essere un "contenuto persistente" rispetto al quale un evento emergente è esperito come cambiamento. La stessa continuità non può essere sperimentata finché non venga interrotta; ossia, la continuità non è un oggetto dell'esperienza finché non diventa problematica, e la continuità diventa problematica come risultato dell'emergenza di eventi discontinui. La discontinuità, quindi, è una condizione fondamentale dell'esperienza, e l'esperienza dell'emergente è esperienza della temporalità. In questi termini è proprio la discontinuità, e non la continuità, che ponendosi a fondamento dell'esperienza del tempo è fondamento dell'esperienza stessa¹.

Sé, intersoggettività e linguaggio

Quindi il Sé, inteso come centro di attribuzione dell'identità personale (Sparti, 2000), non è un qualcosa di dato e statico, ma è continuamente negoziato in un contesto intersoggettivo. Con l'emergenza del linguaggio parlato, poi, l'individuo acquisisce la capacità sia di trasformare i "gesti" in "simboli significanti" sia di trasformare l'esperienza preriflessiva in racconto di sé: il Sé ha la caratteristica di essere sia soggetto dell'esperienza ("the I") che oggetto a sé stesso ("the Me"). Il "the I" rappresenta l'immediatezza antepredicativa dell'esperienza, il "the Me" la sua riconfigurazione narrativa, simbolica.

Sempre secondo Mead, una conversazione fatta di "simboli significanti" rende possibile sia il fatto che l'individuo si accorga di avere una mente (quella che oggi chiameremmo auto-coscienza riflessiva) sia del fatto che altri possano avere una mente separata dalla sua (quello che oggi chiameremmo mentalismo): viene perciò a cadere ogni dualismo fra soggetto e ambiente e anzi, nel gioco di relazioni il linguaggio è fondamentale per lo sviluppo di una soggettività che, pur dovendo essere intesa come conseguenza ontologica del nostro essere individui (Proietti, 2003) si costituisce nell'interazione sociale al punto tale che l'individuo ha bisogno di crescere in un contesto di buone interazioni sociali per sviluppare un senso di sé ben demarcato. In quest'ottica il senso della soggettività è *complementare*, non alternativo al senso dell'alterità.

Grosso e Locatelli (1996) mettono in evidenza come, grazie all'emergenza del linguaggio, la coscienza umana vada incontro a un drammatico cambiamento (che potremmo interpretare come *l'incremento di complessità* proprio dei sistemi autopoietici) per cui il genere umano *produce cultura* e, allo stesso tempo, *ne viene influenzato*, demarcando sempre di più uno spazio interno: "È possibile parlare [...] di un nuovo utilizzo dello spazio mentale in cui l'elemento culturale diventa dominante. Il modo in cui si soddisfa un certo bisogno non costituisce più una risposta immediata e istintiva, ma diventa qualcosa di acquisito, maneggiato e differenzia un gruppo culturale da un altro. Il linguaggio è lo strumento principale di questo

¹ Mead riprende in questo passo la distinzione operata da James, nella descrizione dello *stream of consciousness*, del succedersi di *stati di coscienza transitivi e intransitivi*.

processo culturale, attraverso la creazione di significati, la loro condivisione e la loro trasmissione nel tempo”.

Per riassumere, l'emergenza del linguaggio comporta cambiamenti lenti ma drammatici sia nei meccanismi di conoscenza individuale che nelle possibilità di comunicazione: a livello intrapersonale la percezione delle perturbazioni ambientali non è affidata solo alle strutture percettive ed emotive, ma questa esperienza, attraverso dei meccanismi di *decontestualizzazione* (Denny, 1995) viene riordinata in sequenze regolari con la comparsa di rappresentazioni mentali coscienti dalle prime “immagini mentali” fino al pensiero simbolico e allo stesso tempo, a livello interpersonale, la possibilità di avere una vasta gamma di rappresentazioni semantiche introduce possibilità più complesse di condivisione dell'esperienza attraverso la comunicazione, e questo processo arricchisce in maniera circolare l'esperienza in un processo circolare e ricorsivo, permettendo la costruzione sociale di modelli culturali.

È ancora valida la dicotomia di Dilthey?

Si è quindi apprezzato come la svolta costruttivista determini, per così dire, una sorta di “movimento” verso campi di riflessione propri, almeno fino al superamento del paradigma naturalistico-lineare, della speculazione filosofica. Nonostante Heidegger si sia scagliato contro “la furia matematizzante e razionalizzante” della cibernetica, la metateoria costruttivista ridisegna il panorama delle scienze fino al sorgere del paradigma della Complessità: Ceruti (1985) mostra come la scienza moderna si sia sempre caratterizzata per la ricerca di *leggi* stabili ed invarianti, per il raggiungimento di un “luogo fondamentale” di osservazione. Nella scienza contemporanea “... Non viene asserita soltanto l'inattingibilità di fatto di questo luogo fondamentale (...) Ciò che viene messo in discussione, più radicalmente, è l'idea stessa che la scienza si costituisca secondo un processo asintotico di avvicinamento a un luogo fondamentale di spiegazione e di osservazione. Per la conoscenza degli uomini, la conoscenza degli dei e dei demoni non ha alcun valore euristico”. E più avanti, “La prima fase di questo itinerario consiste in una reinterpretazione di tutto ciò che in precedenza era considerato come un semplice *residuo* (...) e che invece si propone come *irriducibile* (...) L'*esclusiva* attenzione della scienza per ciò che è generale e ripetibile lascia il passo a una presa in considerazione *anche* di ciò che è singolare, irripetibile, contingente, tutti aspetti considerati residuali dalla grammatica categoriale del luogo fondamentale di osservazione”. Elementi propri del singolare, del metodo della comprensione entrano a far parte integrante del processo di spiegazione. Si riconosce una volta per tutte il fatto che Scienze Umane e Scienze della Natura rappresentano i due modi di riflessione, narrativo e logico-matematico, che Bruner (1992) mette in evidenza, modi in nessun modo contrapponibili l'uno all'altro ma, benché irriducibili, continuamente co-operanti.

L'ermeneutica e il problema dell'identità: Paul Ricoeur

D'altronde, anche l'ermeneutica ha compiuto lo stesso cammino di avvicinamento: se Husserl aveva sancito l'incommensurabilità dei due metodi e quindi delle due tradizioni di ricerca, se Heidegger era andato oltre mettendo precomprensione e circolo ermeneutico in aperta antitesi al determinismo lineare e quindi alla non circolarità del pensiero scientifico e Gadamer non si era scostato da questa linea, il pensiero di Paul Ricoeur “può essere considerato il tentativo di recuperare un buon rapporto con la scienza (e in particolare con quella che Dilthey chiamava la spiegazione /.../)” (D'Agostini, 1997).

Ricoeur cerca cioè di recuperare la frattura fra ermeneutica ed epistemologia apertasi con la critica husserliana dell'oggettivismo scientifico interpretata poi da Heidegger come rifiuto della problematica epistemologica, e portata da Gadamer alla separazione fra il modo ontologico-costitutivo e quello analitico-descrittivo del conoscere, radicalizzando la bipartizione diltheyana: secondo Ricoeur tale contrapposizione non ha luogo di esistere, c'è una consequenzialità naturale e pertanto un'ovvia integrabilità dei due modi, che trova riscontro come vedremo nella sua teoria dell'identità narrativa. (Iannotta, 1993)

In polemica con Gadamer, l'Autore affronta il nodo del rapporto fra spiegazione e comprensione opponendosi a "un'ontologia separata che abbia rotto il dialogo con le scienze". Ricoeur non condivide la tensione fra Verità, momento della comprensione, e Metodo, momento della spiegazione. Egli teorizza piuttosto una circolarità nella dialettica fra comprensione e spiegazione, in cui si fonda l'*arco ermeneutico*, per cui "spiegare di più" aiuta a "comprendere meglio": quindi la dimensione *ontologico-ermeneutica* del comprendere e quella *epistemologica* dello spiegare non si riassumono in un concetto di reciproca esclusione ma si articolano in modo nuovo e fecondo (Fusaro, s.d.)².

L'identità narrativa

Ricoeur introduce infatti elementi ermeneutici nella riflessione epistemologica sull'identità, in un dialogo critico con la filosofia analitica. Questa si muove nella contraddizione di un'identità concepita come permanenza dell'*identico*, di un soggetto identico a sé stesso nonostante l'evidenza della diversità dei suoi stati oppure, come nella prospettiva heideggeriana e nietzscheana, del ritenere tale identità un'illusione sostanzialista, la cui eliminazione lascia apparire un puro universo di cognizioni, emozioni, volizioni... secondo Ricoeur, il dilemma scompare se all'identità intesa come permanenza nella *continuità* (che lui chiama *medesimezza* o identità idem) accoppiamo una nozione di identità intesa come *variabilità, cambiamento, contingenza* (che chiama, con Sartre, *ipseità* o identità ipse). La medesimezza risponde alla domanda "che cosa?" e rappresenterebbe gli elementi che devono rimanere classicamente invariati (sostanzialmente gli elementi di continuità e invarianza della coscienza dell'Io di Jaspers) mentre l'ipseità, con un gioco di parole, potrebbe essere considerato il "Chi?" di questo "che cosa?". Sarebbe cioè il modo effettivo, contingente, storico e temporale di presentarsi al mondo del Sé³.

L'identità personale va compresa come dialettica fra queste due polarità in cui si declina temporalmente: comprendere la vita umana come un'unità richiede uno sforzo di sintesi fra il polo della permanenza e quello del cambiamento, senza che l'uno abbia la prevalenza sull'altro. Si ha la necessità quindi di integrare variabilità, discontinuità e instabilità all'interno della permanenza di sé (che quindi giocoforza non è affatto identica e immutabile nel tempo, per quanto mantenga elementi di continuità): questa capacità è affidata alla *narrazione*, al rac-

² A rigore, solo la spiegazione è metodica. La comprensione è piuttosto il momento non metodico che, nelle scienze dell'interpretazione, si compone con il momento metodico della spiegazione. A sua volta, la spiegazione svolge analiticamente la comprensione

³ Se in un primo momento di *Sé come un altro* Ricoeur sembra optare per una definizione più restrittiva del Sé, che sarebbe costituito solo dalla funzione riflessiva (ma lo fa nell'ambito di una discussione sulla permanenza del soggetto ipostatizzato), più avanti, parlando dell'ipseità, ne parla come di un momento di *immediatezza* della conoscenza che comunque consente di attribuire una data esperienza a sé stessi: un sentimento cioè di *mietà* antepredicativo che comporta, comunque, un certo grado di riflessività (appare paragonabile all'autocoscienza preriflessiva dei fenomenologi). L'Autore ne deduce che "con il Sé siamo alla presenza di una sorta di essere che può prestarsi a una duplice identificazione, in quanto persona oggettiva e in quanto soggetto riflettente".

conto di sé. Quasi tutta l'opera di Ricoeur è dedicata ad argomenti come la narrazione e l'analisi del testo: qui ci interessa più che altro rimarcare come l'Autore si smarchi dalle contraddizioni della filosofia analitica. Quella filosofia che vorrebbe anche il racconto (con Parfit) come racconto di fatti, oggetti, eventi alla quale Ricoeur oppone la narrazione di una vita vissuta, delle esperienze vissute nell'ipseità e sedimentate nella medesimezza, fatta quindi più dei caratteri della *narrazione* che non della *cronaca*.

Secondo Ricoeur, quindi, l'identità personale non coincide con un oggetto, ma consiste in un'attività di costituzione di sé che si sviluppa lungo tutto l'arco del ciclo di vita, continuamente sottoposta a pressioni e rimodellamenti nella dialettica interna fra ipseità e medesimezza, nella quale l'ipseità si pone quasi come mediatrice fra Sé e alterità: le pressioni del mondo sono vissute nell'ipseità, e questo innesca quell'attività di riflessività che consentirà di integrare le discrepanze dell'ipseità nella medesimezza. Il soggetto non sarebbe quindi il punto di partenza, essendo totalmente codeterminato con il mondo, quanto il punto di arrivo di un processo.

L'ipseità dunque, in quanto esperienza vissuta dall'individuo, si pone al centro della costruzione dell'identità: ma se l'ipseità innesca il processo riflessivo e quindi la narrazione, come si svolge l'esperienza? Ricoeur parla in effetti di uno sperimentare l'esperienza come mia, come capacità di autodesignazione. E lo fa attraverso il concetto del *corpo proprio*, una sorta di rielaborazione del *corpo-che-sono* di Merleau-Ponty. (Ricoeur, 1993)

Il mio corpo è, secondo Ricoeur, allo stesso tempo un corpo qualunque situato fra i corpi (il *corpo-che-ho* di Merleau-Ponty) e un aspetto del Sé, la sua maniera di essere al mondo. Il mio corpo è l'unico corpo che sperimento in maniera differente dagli altri corpi, e che mi fornisce quindi il sentimento di *mietà* dell'esperienza. Nell'atto riflessivo, narrativizzando quest'esperienza, contribuisco a farla mia articolandola e rendendola coerente con la mia storia di vita, ma il pensiero giunge a rielaborare l'esperienza che vivo mediante il corpo. Ne esce quindi come corollario che il *cogito cartesiano* va quanto meno rivisitato, e che la conoscenza appare come conoscenza incarnata⁴.

Riflessioni e conclusioni

Al di là delle differenze di linguaggio, le tradizioni costruttivista (derivata dall'epistemologia pragmatista nordamericana) ed ermeneutica presentano oggi vari punti in comune che meritano di essere approfonditi nel prosieguo della ricerca.

Innanzitutto la nozione di Sé non come un'entità definita, stabile e sempre identica a sé stessa ma piuttosto come un *processo* di costituzione dell'identità personale derivante dalla continua dialettica fra *continuità e discontinuità* dell'esperienza di sé all'interfaccia con il mondo, dalla questione aperta da James con la descrizione degli stati *transitivi e intransitivi* di coscienza fino alla dialettica tra *ipseità e medesimezza* di Ricoeur. Non si può fare a meno di notare, a questo proposito, la stringente analogia fra l'ipseità e l'*apertura strutturale* dei sistemi autopoietici di Maturana e Varela.

La *centralità dei processi impliciti*, dell'esperienza incarnata è un altro punto di contatto: nonostante Ricoeur ponga la massima attenzione agli aspetti narrativi, riflessivi dell'identità (e usi il termine Sé come contrapposto a Io proprio per sottolineare l'importanza della riflessività)

⁴ Cfr Varela, Thompson e Rosch, *La via di mezzo della conoscenza*, sul concetto di enazione come conoscenza basata sull'*embodiment*, quello che comunemente traduciamo come *conoscenza incarnata*.

abbiamo visto come attraverso la nozione di corpo proprio egli indichi chiaramente l'esperienza incarnata.

L'importanza del *linguaggio*, in particolare della dimensione narrativa con le sue caratteristiche di viabilità come contrapposta a verità, per la riorganizzazione autocosciente dell'esperienza antepredicativa incarnata. In entrambi gli approcci il Sé ha quindi la caratteristica di viverci come soggetto dell'esperienza e di riconoscersi come oggetto a sé stesso.

L'*autoreferenzialità generalizzata* dei processi conoscitivi (che in questo lavoro è stata solo adombrata nella parte iniziale) lascia invece aperta la questione dell'*intersoggettività* sia come fonte di negoziazione dell'identità personale, con il rimando agli studi sulla dinamica identità/alterità, sia come metodo di accordo fra studiosi in filosofia della scienza.

La *temporalità*, la *contingenza* e la *storicità* della persona, intesi come elementi costitutivi nell'integrarsi o meno nella permanenza di sé come continuità a discapito di *identità e invarianza*. Rimane però qui aperta la questione del "cosa rimane come medesimo?" cioè di quegli indubbi aspetti di costanza di sé che mi consentono di riconoscermi sempre come lo stesso nel dipanarsi degli eventi, facendo del mondo "esperienza mia e soltanto mia" e che trovano espressione probabilmente nella *chiusura organizzativa* dei sistemi autopoietici, nella *continuità* di Mead e nella *medesimezza* di Ricoeur. Qui occorrerebbero probabilmente ulteriori riflessioni sull'organizzazione emozionale, intesa sia come teoria delle emozioni che come *emozionarsi*, vivere le emozioni come esperienza incarnata.

Si ravvisa quindi, per concludere, la necessità di superare anacronistici dualismi per continuare questo appassionante lavoro di ricerca, sempre al confine della circolarità fra spiegazione epistemologica e comprensione ermeneutica del fenomeno della vita.

Riferimenti bibliografici

- Ammaniti, M. (a cura di). (1989). *La nascita del Sé*. Bari-Roma: Laterza.
- Bocchi, G., e Ceruti, M. (a cura di). (1985). *La sfida della complessità*. Milano: Feltrinelli.
- Bombarda, C. (1996). Saggio introduttivo. In G. H. Mead, *La voce della coscienza*. Milano: Jaca Book.
- Ceruti, M. (1985). La hybris dell'onniscienza e la sfida della complessità (pp. 25-48). In G. Bocchi e M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*. Milano: Feltrinelli.
- Chiari, G., & Nuzzo, M. L. (2010). *Constructivist psychotherapy: A narrative hermeneutic approach*. London: Routledge.
- Denny, J. P. (1995). Il pensiero razionale nella cultura orale e la decontestualizzazione nell'alfabetizzazione. In D. R. Olson e N. Torrance (a cura di), *Alfabetizzazione e oralità* (pp. 71-95). Milano: Cortina.
- Foerster, H. von (1985). Cibernetica ed epistemologia: storia e prospettive. In G. Bocchi e M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità* (pp. 112-140). Milano: Feltrinelli.
- Foerster, H. von (1987). *Sistemi che osservano*. Roma: Astrolabio.
- Fusaro, D. (s.d.). Paul Ricoeur. <http://www.filosofico.net/ricoeur.htm> (17/06/2014).
- Galimberti, U. (1992). *Dizionario di psicologia*. Torino: UTET.
- Grosso, M., e Locatelli, M. C. (1996). *Mente e cultura*. Milano: Cortina.
- Iannotta, D. (1993). L'alterità nel cuore dello stesso. Saggio introduttivo. In P. Ricoeur, *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book.
- James, W. (1950). *Principles of psychology*. New York: Dover. (op. orig. 1890)
- Luhmann, N. (1990). *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*. Bologna: Il Mulino.
- Maturana, H. R. (1993). *Autocoscienza e realtà*. Milano: Cortina.

L'identità personale fra costruttivismo ed ermeneutica

- Maturana, H. R., e Varela, F. J. (1985). *Autopoiesi e cognizione*. Venezia: Marsilio.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self and society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1938). *The philosophy of the act*. Chicago: University of Chicago Press.
- Proietti, R. (2003). Language, communication and development of the Self. In C. B. Grant (Ed.), *Rethinking communicative interaction*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Ricoeur P. (1993). *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book.
- Sparti, D. (2000). *Identità e coscienza*. Bologna: Il Mulino.
- Varela, F. J. (1985). Complessità del cervello ed autonomia del vivente (pp. 141-157). In G. Bocchi e M. Ceruti, (a cura di), *La sfida della complessità*. Milano: Feltrinelli.
- Varela, F. J., Thompson E., e Rosch E. (1991). *La via di mezzo della conoscenza*. Milano: Feltrinelli.

L'Autore

Renato Proietti, psichiatra e psicoterapeuta, laureato in Medicina e Chirurgia nel 1987 e specialista in Psichiatria dal 1992, insegna nella scuola di Psicoterapia Cognitiva ad orientamento costruttivista di Cagliari dal 2005. Dopo una formazione prevalentemente clinica si è specializzato in Psicoterapia sotto la guida di Vittorio Guidano, con il quale fece parte dei primi gruppi di studio sul post razionalismo ed iniziò come co-trainer l'attività didattica. È autore di diversi articoli pubblicati su riviste e libri nazionali ed internazionali.

Email: renatoproietti@teletu.it



Citazione

Proietti, R. (2014). L'identità personale fra costruttivismo ed ermeneutica. *Costruttivismi*, 1, 186-195. doi: 10.23826/2014.02.186.195