

Identità, valori, cultura

Piero Paolicchi

“Scientific” psychology, after great apparent successes, didn’t seem able to account for qualifying features of the human mind and action like those implied in the concept of identity. On the ground of contributions kept out of psychology’s mainstream, like Mead’s symbolic interactionism and Vigotsky’s action theory, some psychological theories were developed in which, on the contrary, identity stays as the essential feature of human beings embedded in historical contexts, but playing an active role inside them. Thus identity becomes a sort of litmus paper for any psychological theory, and not only opens new research directions, but also suggests ways for coming back critically onto psychology’s method and object and for reopening the fruitful exchanges of its beginnings with the other human sciences.

Nel 1992 Gardner, uno dei maggiori esponenti delle “scienze cognitive” che si andavano proponendo come eredi della psicologia scientifica, proponeva di celebrarne il funerale, motivando tale proposta con il fallimento della psicologia come scienza riguardo al nucleo centrale della propria impresa conoscitiva, definito da uno dei suoi padri fondatori, James, il “quartetto centrato sulla persona”: personalità, *self*, volontà e coscienza. Ma il tentativo di realizzare tale progetto mediante gli strumenti delle neuroscienze e delle scienze cognitive si scontra con la natura stessa degli “oggetti” proposti da James per la psicologia, che andavano dalla percezione e dalla coscienza all’arte e all’esperienza religiosa. Il comportamentismo aveva tradotto le esigenze di “oggettivazione” nell’esclusione di molte tra quelle manifestazioni dall’ambito dell’impresa “scientifica”, finendo per proporre quella che Bertalanffy (1963) definì un’immagine rattomorfica degli esseri umani. La nuova scienza della mente, d’altronde, si scontrava (e si scontra, nonostante le ripetute e anche recenti affermazioni di successo) con la fondamentale obiezione di Wittgenstein: noi semplicemente non sappiamo che esiste una connessione, causale o di altro tipo, tra processi fisici/cerebrali e mentali.

Geni e neuroni, come sosteneva anche un neuroscienziato come Sperry, non governano le idee, perciò tra le spiegazioni neurologiche e genetiche della

biologia e del cervello umani, da un lato, e dall'altro la nostra comprensione dell'agire umano nelle sue molteplici manifestazioni, rimane un gap che nessuno sviluppo ipotizzabile delle scienze cognitive può colmare. Per spiegare le condotte umane, in quanto comportamenti dotati di significato (Weber, 1961) occorre il riferimento a una comunità linguistica che utilizzi un universo di significati condivisi, una cultura. E la storia della psicologia dimostra come sia illusorio raggiungere una spiegazione soddisfacente a partire da posizioni teoriche fondate su immagini parziali e deformanti dell'essere umano, quali quelle derivanti dalla soluzione "separatista" di Wundt tra lo studio della mente individuale in laboratorio e quello della sua complessa fenomenologia sociale nella *Völkerpsychologie*.

Gli psicologi, in una succube adesione a un'idea del metodo come qualcosa al di là della storia, e della necessità di sostituire dati statistici ai singoli soggetti osservati, produssero una rappresentazione della realtà umana in cui entità individuali come coscienza, volontà, sé, identità, ed entità sociali come linguaggio, sistemi di credenze, miti, scomparvero dai progetti di ricerca in psicologia. Come afferma il filosofo della scienza Toraldo di Francia, in una interpretazione tecnologica della conoscenza, la cultura occidentale ha concettualizzato un «universo troppo semplice» (1990). E allo stesso modo la psicologia ha concettualizzato «una mente troppo semplice», con la conseguenza che, in psicologia sociale, questo rese «difficile identificare tanto la società quanto la mente» (Farr, 1990). Insieme con gli aspetti socio-culturali della vita umana, anche il soggetto divenne invisibile perfino in psicologia sociale, dando luogo a un quadro che ancora alla fine del secolo scorso appariva agli occhi di Billig quello di una «psicologia spopolata» (1994).

Un primo fondamentale errore fu il ricorso esclusivo alla fisica come modello di ricerca, non considerando la differenza essenziale tra il mondo delle relazioni fisiche tra entità come masse e forze, e i processi vitali con il nuovo essenziale elemento di un organismo che agisce sull'ambiente perseguendo un suo proprio progetto di vita. Un mondo in cui, come epigraficamente afferma Leontiev, «il lupo mangia carne di pecora, ma ne fa carne di lupo» (1976). Insieme a questo carattere dell'attività, un secondo non considerato è stato quello della singolarità, affermata in termini quasi poetici da Morin con riferimento a un qualsiasi evento vitale come il volo di un uccello: «Sì, l'uccello che vola nel cielo è determinato fisicamente, chimicamente, ecologicamente, geneticamente ... Ma è anche, in e attraverso le sue determinazioni ... un individuo vivente, un uccello che vola nel cielo. E noi dobbiamo cercare una descrizione, una spiegazione che *non solo non sopprima l'uccello, ma lo esprima*» (1987, p. 9).

Se l'individualità unica e irripetibile è intrinseca a qualsiasi essere vivente, a maggior ragione ciò vale per un essere umano. La sua impronta genetica possiamo ritenerla unica per semplici ragioni di statistica: si calcola che la

probabilità di una identica combinazione genetica siano pari a una su dieci alla ventesima potenza, talmente vicina allo zero che il biologo Cellérier (1976) suggerisce di scommettere tranquillamente tutti i propri averi che il fatto non sia mai accaduto e non accadrà per tutta la durata della nostra specie. Quanto alla vicenda di vita, quella di un essere umano è enormemente più complessa di quella di qualsiasi altro essere vivente, sia perché molto più complesso è il mondo con cui deve interagire, sia perché ha una molto maggiore capacità di intervenire attivamente su di esso. Anche per i gemelli monozigoti, nati con la stessa identità genetica, il percorso di vita non è mai identico; minime differenze potranno essere già presenti alla nascita, e altre seguiranno col procedere della loro storia. Questa sarà perciò assolutamente unica, irripetibile e non programmabile se non nel delirante progetto di qualche scienziato nazista cinematografico, anche se altrettanto delirante è l'idea di essere solo se stessi, in assoluta autonomia, autosufficienza e indipendenza dal mondo e dagli altri.

Per gli esseri umani, infine, una terza e non meno essenziale caratteristica veniva trascurata, la capacità non solo di testare ipotesi in base alla loro corrispondenza al mondo com'è, ma di creare una quantità di differenti mondi possibili nelle loro menti e attraverso le loro azioni sul mondo "reale". La maggior parte del mondo umano consiste dei prodotti di questa capacità. Sarebbe difficile spiegare la ricchezza di costruzioni matematiche con la necessità di contare oggetti; o le arti visive con lo scopo di condividere informazioni mediante rappresentazioni analogiche; o la musica con la spontanea espressione di emozioni di base; o i milioni di storie vissute e scritte, da Saffo ad Anna Karenina, con i processi di riproduzione biologica. La natura umana, una volta attivata da fattori e processi di selezione darwiniana, si è spinta molto oltre la necessità di adattamento.

Dopo le grandi rivoluzioni nelle scienze fisiche con Mach, Planck, Einstein ed altri, perfino la fisica, tuttavia, non si proponeva più come l'unica corretta rappresentazione del mondo, ma come una delle diverse possibili rappresentazioni del mondo, che consente utili operazioni su parti di esso. Il punto di vista dell'osservatore diventava una parte costitutiva della conoscenza e le relazioni causali si rivelavano in grado di spiegare solo un certo numero di fenomeni osservabili. Indeterminazione e incertezza non apparivano più come dovute ad errori o limitazioni negli strumenti, ma come aspetti essenziali della realtà stessa, del suo essere in fieri, in continuo mutamento. L'universo, invece di essere statico, infinito, privo di una sua propria vita, come immaginato nella fisica newtoniana, appariva «una struttura finita in cui tutto, spazio, tempo e materia muta continuamente» (Radicati di Brozolo, 2001).

Anche se più tardi, per il timore di non fare "Scienza", anche nel campo delle scienze umane si è finalmente diffuso il bisogno di spostarsi da una forma

di conoscenza basata su matematica ed esperimenti di laboratorio ad una in cui la conoscenza è il prodotto di un processo storico continuamente alimentato da soggetti impegnati attivamente nell'inventare e costruire nuovi modi di vivere nel mondo. Si fa così strada l'idea che il problema del rapporto tra soggetto e sociale non si risolve in modo soddisfacente ponendosi di fronte alla realtà umana da indagare con scelte alternative nell'una o nell'altra direzione, anziché in quella della loro complementarità o relazione essenziale. Soggetto e sociale, perduti insieme nella «foschia del metodo» (Allport, 1963) che sostituiva «soggetti sperimentali» e «analisi di dati» alle persone e ai processi di interazione, (Danziger 1990), possono riemergere solo insieme.

Questa consapevolezza si è affermata più decisamente in psicologia sociale, verso la fine del secolo scorso, col prodursi di un atteggiamento di riflessione critica sulle proprie basi epistemologiche a seguito di una delle numerose «crisi» attraversate da una disciplina che d'altronde già ai suoi inizi appariva a uno dei fondatori, Vigotsky, piuttosto come una grande arena in cui diverse scuole in competizione si confrontavano tra loro. E ancor più a seguito della ripresa di quegli intensi scambi con filosofia, storia, sociologia, antropologia, che avevano caratterizzato la psicologia ai suoi inizi, e si erano poi rarefatti con l'organizzazione della ricerca in funzione di rapporti tra gruppi accademici piuttosto che di impegno verso il progresso delle conoscenze, e col diminuire dell'interesse verso la sintesi teorica e l'analisi filosofica rispetto all'enorme impegno verso i laboratori, i computer, la raccolta e l'analisi dei dati. Con la conseguenza, secondo un critico particolarmente attento a tale deriva, di «una irriflessa accumulazione di pubblicazioni empiriche in campi di ricerca progressivamente ristretti ... posti per convenzione piuttosto che per esigenze teoriche». Tanto che «La psicologia come scienza non soffrirebbe probabilmente alcuna perdita se la stragrande maggioranza dei lavori empirici che sono attualmente pubblicati non vedessero la stampa» (Valsiner 2006). Ma già alcuni decenni prima, studiosi come Chein (1972) e Shotter (1975) avevano individuato i limiti dei modelli di soggetto posti alla base degli approcci dominanti in psicologia: il soggetto sperimentale e il soggetto epistemico. E gli stessi limiti si sono riproposti dopo il «linguistical turn», la svolta in senso «costruzionista» che ha spostato decisamente l'attenzione dal soggetto e dai processi mentali alle interazioni e ai processi comunicativi.

Anche la grande produzione cognitivista per molto tempo ha marcato eccessivamente la separazione tra i «processi mentali» e altri processi e livelli di organizzazione dell'esperienza e della condotta umana, rimanendo, secondo uno dei suoi protagonisti, Miller, in un certo senso vittima del suo stesso successo (cit. da Bruner, 1992, p. 21) nello studio dei processi mentali e della mente come computer. Uno dei risultati di tale lavoro sarebbe così, secondo lo stesso Gardner (1985) il «paradosso computazionale», o la convinzione che il

pensiero copre un'area di processi assai più vasta di quella della logica, e che per quanto complesse siano le 'logiche' che potranno essere introdotte in una 'macchina' esse potranno simulare solo molto parzialmente l'insieme di strategie che la gente usa per risolvere 'felicamente' i problemi reali; che «il pensiero umano nasce come confuso, intuitivo, soggetto a rappresentazioni soggettive, tutt'altro che un calcolo puro e immacolato»; e che «di conseguenza, dobbiamo far fronte alla possibilità che gli esseri umani siano un'amalgama di vari tipi di computer, o di modelli per computer, o che possano discostarsi da ogni tipo di computer finora descritto. I computer avranno un'importanza centrale nell'aiutarci a determinare quanto siamo simili a computer, ma il giudizio finale potrebbe essere: non moltissimo» (pp. 432-433).

Corpo, mente, soggetto, persona, o comunicazione, linguaggio, ruoli, norme, potere, sistema sociale, invocati alternativamente e in contrapposizione come supporto fondante esclusivo o primario di una teoria della condotta umana, manifestano limiti insuperabili nello svolgere tale funzione. In una teoria completa e organica delle funzioni psichiche, o di ogni altro aspetto della specificità umana, occorre dunque che rimanga spazio per tutti i molteplici fattori ricordati e altri ancora, da riformulare tuttavia non separatamente o in contrapposizione, ma nel contesto e in funzione di una loro essenziale relazione dialettica. Altrimenti, alle persone-entità assolute della psicologia tradizionale subentrano persone che risultano una contingente e labile organizzazione di risposte all'infinita varietà dei contesti locali attuali, anche se questi non sono più gli stimoli ambientali ma un sistema di natura simbolica come il discorso o le regole.

Ciò che scompare non è solo il soggetto epistemico con funzione fondazionale esclusiva, ma anche il soggetto agente di cui già Stern parlava come di una «esistenza in grado di far propri scopi socio-culturali (sovrapersonali) e quindi di agire intenzionalmente e finalisticamente in accordo, in opposizione o senza riferimento rispetto a tali fini sovrapersonali» (Lamiell 1992, p. 36). Resta di conseguenza difficile spiegare quelle «ribelli costruzioni della mente che possono liberare l'individuo in larga misura dai sistemi definitori della sua società» con cui una prospettiva costruzionista deve fare i conti anche secondo uno dei suoi fondatori (Berger 1963, p. 133). La critica verso il soggetto «self-contained» (Sampson, 1993), o la mente «platonica» (Shweder, 1990) rischia di tradursi in una strana psicologia in cui il soggetto, del pensiero o dell'azione, è totalmente risolto e dissolto nei processi della comunicazione-interazione.

Così, se una delle critiche ricorrenti del costruttivismo sociale alla psicologia tradizionale è quella di aver reso invisibili una serie di possibili oggetti e fenomeni come l'individuo unico, la *agency* razionale, gli artefatti culturali e il loro ruolo in relazione al carattere storico-sociale dell'essere umano (Shotter

1992), una delle critiche rivolte ai costruttivisti è che essi, con il loro riduzionismo sociale e il conseguente rifiuto di un soggetto come fonte e luogo di organizzazione intraindividuale di motivazioni e credenze, «sabotano i loro stessi criteri per l'identità personale e rendono impossibile sostenere un concetto di *persona*» con i necessari requisiti di unità, continuità, intenzionalità e *agency* (Fisher 1995, p. 324). Le oscillazioni tra l'individuo e il mondo esterno, e la non esaustività delle formulazioni orientate in modo esclusivo o dominante in un senso o nell'altro, sembrano dunque confermare che l'identità è definibile soltanto nel rapporto tra le due dimensioni che essa integra inseparabilmente, come qualcosa che tocca insieme il cuore dell'individuo e il cuore della cultura comune. La dicotomia tra uomo e mondo, individuo e società, va perciò superata in una visione realmente unitaria. Ma per farlo, occorre non fermarsi alla pura e semplice ipotesi di una reciproca influenza tra due realtà che esistono per se stesse, con le loro proprie caratteristiche strutturali e dinamiche autonome, e che solo in un secondo momento (in senso logico se non cronologico) vengono a interagire: si impone piuttosto una soluzione essenzialmente dialettica, in cui si diano non due realtà separate ma due poli identificabili solo in quanto termini del rapporto attraverso cui entrambi emergono e si definiscono (Paolicchi 2007).

Il termine stesso identità sottende un'ambivalenza di base dovuta all'apparente ovvietà di una distinzione primaria tra l'identità come evento individuale che insorge e si consuma, per così dire, all'interno dell'esperienza soggettiva, e identità come fatto intersoggettivo, collettivo; tra il senso di una continuità e originalità dell'individuo, e quello di una medesimezza partecipata con tutti coloro coi quali l'individuo si identifica, o comunque interagisce. Ma proprio per tale intrinseca ambivalenza, il problema dell'identità non si pone a livello dell'io o del fatto sociale, intesi come realtà autonome, ma a livello del rapporto io-mondo, io-altro, e implica sia l'irriducibilità dell'individuo al dato sociale, sia il carattere relazionale dell'essere uomo, che è sempre e soltanto essere nel mondo, in un mondo sociale.

L'identità non è quindi definibile senza tener conto del mondo del soggetto, in cui l'identità si costituisce e di cui si nutre, così che se tale mondo muta, anche l'immagine di sé è destinata a mutare. Ma al riconoscimento di sé nel mondo in cui la formazione dell'identità coincide con il processo di socializzazione, fa riscontro il momento della selezione, organizzazione, rielaborazione dei modelli di identificazione, in cui entra in gioco il margine di apertura e quindi di possibilità autonoma del soggetto. Ciò rende ragione anche dell'intreccio tra prospettive diverse come quella evolutiva, psicopatologica, sociale, su un problema come la "crisi d'identità" che, se da un lato fa riferimento all'esperienza soggettiva e alle vicende della biografia individuale, dall'altro, almeno in certi contesti sociali e culturali, è uscito da tali limiti per investire

l'area totale delle condizioni stesse del vivere e presentarsi, in un certo senso, come un "segno dei tempi".

Per tale complessità e problematicità, lo studio dell'identità è stato fortemente condizionato dall'impiego di modelli teorici che mettendo a fuoco l'uno o l'altro tra i suoi molti aspetti, hanno sempre mostrato inevitabilmente dei limiti, almeno se si analizzano in una prospettiva diversa da quella sorta di "storia dei vincitori" che sono rimasti a lungo i manuali di psicologia. In questa luce, gli studi sull'identità sono insieme una sorta di cartina di tornasole in grado di far emergere i limiti e i problemi di tutte le teorie fondate su un riduttivismo verso il basso o verso l'alto, verso l'interno o l'esterno, verso strutture stabili o processi di adattamento alla varietà dei contesti locali; e insieme il campo nel quale si sono prodotti contributi significativi per un progresso della conoscenza non solo su temi specifici, ma su questioni di fondo rilevanti per la psicologia e per tutte le scienze umane.

Già all'inizio del Novecento, Dewey (1901) affermava che la psicologia doveva fare i conti con i modi in cui gli individui sono culturalmente, storicamente, e istituzionalmente situati prima di poter capire molti aspetti del funzionamento mentale. E negli stessi anni Baldwin (1913) si impegnava con entusiasmo in un percorso di ricerca in prospettiva evolutiva nel quale la società come «massa di stati mentali e morali... si perpetua nelle persone singole, individualizzata nel sé personale». Il compito di articolare sul piano teorico tale polarità tra un sé personale e la società fu assunto con grande lucidità da Mead (1936/1964) che ne fissò le condizioni di possibilità nell'emergenza comune della mente, della coscienza e del sociale dall'interscambio comunicativo che si sviluppa nell'uomo come ulteriore livello di organizzazione e regolazione delle interazioni biologicamente regolate nelle altre specie "sociali". Essere oggetto di un atto comunicativo ci attribuisce un "significato", una posizione in un sistema di rapporti, e ci consente, mediante l'assunzione del ruolo dell'altro, di assumerci come "oggetto" a noi stessi, di sviluppare una mente che adotta tali schemi e un Sé come risultato della loro applicazione a quella parte di realtà che siamo noi stessi.

Anche in questo caso, le difficoltà a teorizzare la dualità intrinseca individuo-società, soggetto-mondo, riflessa nell'articolazione io-me di Mead, ha indotto, dopo l'abbandono del problema stesso da parte del comportamentismo, a soluzioni alternative nel senso dell'autonomia del soggetto-mente o a quella della sua riduzione al tessuto dei rapporti sociali. Alle "personologie" umanistiche incentrate sull'idea di auto-attualizzazione del soggetto, si contrappone, nelle versioni decisamente costruzioniste in senso sociale dell'interazionismo meadiano, un soggetto ridotto ad istanziazione di "modelli culturali", "copioni", sistemi di norme che lo determinano dall'esterno.

Al di sotto della produzione accademica più diffusa, generalmente intesa a validare in modo sempre più sofisticato ipotesi di breve raggio e a costruire

teorie settoriali, relative a singoli processi o insiemi limitati di fenomeni, persisteva comunque in alcuni psicologi la sensazione che in tal modo sfuggano aspetti e intere aree di importanza centrale per una disciplina che, affermava già Murphy (1947), ha per oggetto «l'uomo come una regione nodale, un campo organizzato all'interno di un più vasto campo, una regione di interazione perpetua, una reciprocità di energie tra due poli» (p. 7). Il dubbio che il lavoro condotto secondo gli approcci dominanti risultasse nella raccolta di dati scarsamente rilevanti per la spiegazione della condotta umana percorre al fondo un po' tutto l'arco della ricerca nel secolo scorso. Già Lewin scriveva che di fronte alla «ricca e vasta regione di strani avvenimenti» che si apre all'osservazione della realtà umana, le descrizioni più complete e concrete ci sono state date da scrittori come Dostojewski. «Tali descrizioni hanno raggiunto ciò che le caratterizzazioni statistiche non sono riuscite a dare, cioè un quadro da cui risultino in modo preciso i rapporti tra i vari elementi dell'ambiente individuale e tra questi e l'individuo stesso» (1936, p. 13).

Un primo passo avanti decisivo nel tentativo di mantenere in evidenza entrambi i versanti dell'identità è stato compiuto con la proposta di teorie che combinano tra loro la dimensione clinica e quella sociale nello sviluppo degli esseri umani. L'esempio più noto è quello di Erikson (1966), in cui l'identità è teorizzata come: a) una risposta alla domanda “chi sono io”; b) risposta che consiste generalmente in una nuova unità tra gli elementi del proprio passato e le aspettative circa il proprio futuro, c) dando origine a un senso di fondamentale medesimezza e continuità; d) considerando la propria cultura e specialmente la sua ideologia, e le aspettative avanzate dalla società, e) ma mettendo contemporaneamente in questione la validità sia della cultura che della società e la correttezza delle percezioni e aspettative degli altri.

Alle posizioni di Erikson si accosta, sul versante sociologico ma con attenzione a nuclei propri della psicologia evolutiva e clinica, il contributo di Habermas (1990), in cui la centralità del nesso individuo-società appare a sua volta incentrato sui valori come elemento di connessione. L'identità lega strettamente tra loro le due dimensioni individuale e collettiva, secondo l'intuizione di Mead che le persone, come soggetti capaci di linguaggio e azione, possono costituirsi come individui solo attraverso la via della socializzazione. Per Habermas, in questo processo formativo l'identità dell'individuo e quella della collettività a cui appartiene sorgono e sono mantenute con uguale primarietà. E quanto più procede l'individuazione, tanto più il soggetto individuale è preso in una sempre più densa e nello stesso tempo più sottile rete di dipendenze reciproche e bisogni espliciti di protezione.

Questo induce nelle persone una cronica suscettibilità a quella che egli definisce una “identità vulnerabile”, per difendere la quale sono previste le morali: «Poiché le morali sono ritenute compensare la vulnerabilità di creature viventi

che attraverso la socializzazione sono individualizzate in modo tale che non possono mai affermare la loro identità per se stesse da sole, l'integrità degli individui non può essere preservata senza l'integrità del mondo di vita che rende possibile i loro legami interpersonali e le loro relazioni di mutuo riconoscimento» (1990, p. 243). Di conseguenza, nuclei centrali dell'identità individuale e del 'mondo di vita' in cui essa si costituisce sono i valori. I valori culturali, incarnati in forme totali di vita o storie totali di vita, permeano la fabbrica della vita comunicativa quotidiana così pervasivamente e sono così importanti nel modellare la vita di una persona e assicurare la sua identità da rendere impossibile per essa come soggetto agente di distanziarsi da loro" (1985, p. 8).

L'analisi di Habermas si caratterizza per l'individuazione di alcuni elementi particolarmente rilevanti e 'nucleari' che definiscono specificamente l'identità in quanto la loro messa in dubbio costituisce un attacco alla stessa sopravvivenza psicologica del soggetto così come all'esistenza della comunità. Da un punto di vista psicologico, tuttavia, la definizione di tali elementi appare fortemente orientata in senso socioculturale, finendo per non evidenziare altre possibili modalità soggettive, esperienziali, di costruzione dell'identità individuale. In tal senso, la proposta di Habermas si accosta a quella di Erikson per la sottolineatura, da alcuni criticata, dell'aspetto dell'integrazione sociale rispetto a quello della costituzione di un'identità come sistema autonomo in relazione dinamica, e quindi anche potenzialmente 'polarizzata', con il sistema di significati e valori del gruppo sociale. Anche nella teoria di Erikson, la tensione verso l'individuazione come continuità, integrazione interna, differenza, originalità, centrali in una prospettiva clinica che tende a ricostruire una vicenda assolutamente personale, non bilancia il fatto che il suo modello di sviluppo tende verso un punto di equilibrio ultimo in cui la progettualità individuale e il riconoscimento sociale coincidono.

La psicologia clinica è stata comunque l'area privilegiata di dibattito sui dilemmi posti dal tema dell'identità, per i suoi due caratteri essenziali: *olistico*, o il suo essere vincolata al soggetto considerato nella sua interezza e complessità, e *storico*, o il suo impegno a ricostruire il quadro attuale nel suo prodursi ed evolvere nel tempo. Per il primo, in essa si mantiene in primo piano la spinta alla concretezza e alla particolarità, all'intervento su problemi concreti di esseri umani anziché al distaccato studio di ratti in un labirinto o di partecipanti alle situazioni altrettanto artefatte degli esperimenti in laboratorio. Per il secondo, attraverso il contatto diretto con persone nella loro concreta realtà, nel loro contesto di vita e di relazioni, si afferma l'esigenza di una prospettiva "storica" che Wallon indicava decisamente come l'unica via d'uscita dalla metafisica; sia quella della psicologia filosofica, sia quella degli strumenti del laboratorio. La dimensione "storica" diventa la chiave per interpretare, descrivere e studiare l'identità combinando le sue diverse e apparentemente

contrapposte dimensioni in un quadro coerente, in cui ciascuna può essere approfondita in ricerche specifiche, ma tutte ricondotte all'unità di un soggetto autonomo ma calato nel mondo.

Il primo e più importante contributo in tal senso è certamente quello di Vigotsky, rimasto ai margini rispetto al *mainstream* in psicologia per parecchi decenni, per assumere poi una rilevanza centrale verso la fine del secolo scorso e in questo, in campi che vanno dalla psicologia evolutiva e clinica e dalla pedagogia, alla psicologia sociale e culturale. Gli esperimenti di Koehler sulla soluzione di problemi nelle scimmie avevano dimostrato per Vigotsky un elemento comune agli esseri umani, e cioè la possibilità di azione mediata da strumenti; e insieme un elemento di profonda diversità nella possibilità specifica dell'uomo di utilizzare strumenti simbolici mediante i quali il problema viene rappresentato con ampia indipendenza dal contesto senso-motorio a cui invece l'animale è rigidamente vincolato. Gli effetti di tale differenza, pur nella contiguità evolutiva che fa delle scimmie i nostri parenti più prossimi, sono riscontrabili nell'evoluzione storica degli strumenti stessi, sia materiali che immateriali, di cui l'essere umano si serve, e nella diminuzione di importanza dell'evoluzione e della selezione naturale per la specie umana, rispetto ai fattori storico-culturali del suo divenire.

Le funzioni psichiche nell'essere umano presentano pertanto un profondo e persistente legame con la matrice sociale e culturale in cui, e attraverso cui, esse sono esercitate. La funzione strutturante esercitata per Piaget sul pensiero dal mondo fisico con cui il soggetto si relaziona in un continuo gioco di assimilazione della realtà alle proprie strutture già formatesi, e di accomodamento o modificazione delle strutture stesse nell'impatto con quella, è svolta per Vigotsky dalla società e dalla cultura. L'individuo è un "agente-con-strumenti di mediazione", attivo ma determinato nel suo agire dall'essere concretamente e storicamente situato nell'insieme di strumenti di mediazione prodotto e utilizzato da un gruppo sociale.

Sullo strumento principe costruito dalla specie umana, il linguaggio, si incentra con maggiore evidenza la polarità tra dimensione evolutiva e storica, individuale e sociale, che la psicologia deve mettere a fuoco per cogliere l'essenza della condotta umana. Il linguaggio vivente, strumento del pensiero, è infatti sempre «sul confine tra sé e l'altro», come affermava Bakhtin o, nei termini di Vigotsky, oscilla continuamente in tensione tra i due poli del senso e del significato: «Il senso di una parola [...] è l'aggregato di tutti i fatti psicologici emergenti nella nostra coscienza con quella parola [...] pertanto viene ad essere una formazione dinamica, fluttuante, che ha varie zone con diversa stabilità. [...] Per converso, il suo significato è quel punto fisso e immutabile che rimane stabile durante tutti i cambiamenti di senso nei diversi contesti» (1962, p. 305).

Tale aspetto dinamico della parola dipende non solo dal fatto che ciascuno di noi la usa con senso inevitabilmente variabile, ma anche dal fatto che essa, prima di essere usata, non viveva nella rigida definizione di un vocabolario (essa stessa legata a un particolare linguaggio, quello degli esperti di lingua), ma nei contesti in cui ci è pervenuta, negli usi che ne hanno fatto gli altri; è quindi segnata intrinsecamente delle loro intenzioni e punti di vista, risultando, più che un 'segno' astratto con valore referenziale generale, una 'voce' carica di tutto ciò che gli altri parlanti vi hanno introdotto. Con l'acquisizione appena iniziale del linguaggio, già un bambino manifesta un'immediata tendenza sia al suo uso 'tecnico', strumentale, come mezzo per risolvere i suoi problemi con indicazioni e commenti nel soliloquio con cui accompagna le sue azioni, sia al suo uso creativo, ludico, con giochi di parole, assonanze, variazioni tonali, sia infine a quello interattivo, col quale stabilisce e negozia i rapporti con gli altri (basti pensare al notissimo 'no' di cui fa un uso spesso considerato disturbante dai genitori).

L'aspetto dialettico della relazione tra soggetto e mondo, individuo e società, agente e strumenti, è ancora più chiaro nel pensiero di Wallon, in cui il rapporto tra i due versanti implica non solo armonia ma disarmonia, opposizione e conflitto. Per dirla con le sue parole, (1946), già l'iniziale relazione simbiotica con la madre è *reciproca, complementare e antagonistica*, e tale carattere persiste a tutti i livelli di relazione io-mondo successivi: l'altro è il "perpetuo partner dell'Io", ma di tale partnership deve essere meglio evidenziato il carattere di complementarità/opposizione dialettica. Coerentemente, anche il processo di mediazione, riferito spesso all'azione degli strumenti materiali e culturali sulle funzioni psichiche, è indissolubilmente connesso con un soggetto che *agisce* per mezzo di tali strumenti e pertanto non è mai totalmente riducibile ad essi, al loro uso canonico condiviso. E la psicologia assume effettivamente come proprio oggetto il processo dialettico del "divenire persona", concentrandosi «sulla confluenza delle azioni reciproche che si esercitano tra l'organico e il sociale, tra il fisico e il mentale, *attraverso la mediazione dell'individuo*» (Wallon 1938, 8-04-05). Un individuo che "appropriandosi" dei sistemi di relazione e di simboli sarà in grado di "polarizzarsi" con la società e la cultura in cui (non da cui) emerge, come esito del conflitto "tra l'Io e l'Altro, tra la passata organizzazione delle azioni e le forze squilibranti dei nuovi adattamenti prodotti dallo sviluppo stesso, tra l'inconscio della biologia iscritto nell'organismo e l'inconscio della società interiorizzato attraverso apprendimenti e identificazioni irriflessi" (Wallon, 1930/1959, p. 160).

Il soggetto di questa psicologia è quindi il luogo bio-psico-culturale materiale, concreto, dell'intersezione tra i livelli e i processi che organizzano l'azione, da quelli psicobiologici a quelli psicoculturali. E la dimensione storica è l'unica adeguata per comprendere tale intersezione, in cui *agisce* un soggetto

sempre situato ma sempre in qualche misura esterno ad entrambe le dimensioni, biologica e sociale, dal cui conflitto emerge, riuscendo a porsi come esterno (e-sistente) rispetto a ciascuna di esse in funzione dell'altra. È nel conflitto tra le "due servitù" a cui l'essere umano è assoggettato che si produce il suo spazio di libertà (Morin, 1987); o meglio, il suo restare sempre non-finito, aperto, e quindi il suo potersi riconoscere e affermare come "luogo di possibilità" (Malrieu, 1979).

Come la presenza attiva dell'uomo nella natura è testimoniata dal suo porsi contro la natura, così la presenza attiva dell'individuo nella società è testimoniata dal suo porsi contro la società. Il che è possibile in quanto il soggetto non si limita ad interiorizzare passivamente le tecniche di dominio della realtà esterna, i modelli di comportamento interpersonali, e gli orientamenti di valore, così come gli vengono offerti, e ad organizzarli ed armonizzarli in un certo modo: egli può invece anche rielaborarli, rifiutarli, e inventarne di nuovi. La capacità simbolica dell'uomo, pur fondata su un codice stabilito socialmente, è infatti praticamente senza limiti: l'uomo può immaginare la norma e il suo contrario, la regola e l'antiregola.

L'espressione artistica, dalle forme più elementari del motto di spirito e dell'umorismo a quelle più elevate, documenta tale capacità di soluzioni originali, e così pure l'attività scientifica e ogni attività creativa. Ma in realtà tutta la storia umana si spiega soltanto assumendo il soggetto non solo come prodotto della cultura ma anche come produttore di cultura, a livello sia individuale che di gruppo, anche se tale carattere si esprime in misura variabile quanto al grado di innovatività e creatività. La capacità di progettarsi come altro, di assumere nella percezione della realtà la dimensione del possibile e finanche dell'irreale, sta alla base dell'esperienza umana intesa come dialettica tra adattamento e creatività, tra integrazione e innovazione, in un mondo che non è mai tutto preconstituito, ma che è invece sempre aperto alla speranza progettuale.

Comprendere un essere umano per quello che è significa quindi ricostruire la storia del suo divenire, che come ogni storia è «intreccio in corso di eventi multiformi e complessi, ciascuno dei quali porta a un altro, ciascuno è influenzato da altri collaterali, e in cui diversi agenti si impegnano in azioni per soddisfare i loro bisogni e far fronte ai loro obblighi» (Sarbin, 1986, p. 6). Vi è contenuta l'idea di un continuo mutamento delle situazioni e delle posizioni degli attori in esse, non secondo uno sviluppo lineare e prevedibile ma in modi che producono effettive 'novità', dipendenti sia dalle situazioni che si determinano in ogni momento, sia dall'intervento degli attori stessi al loro interno.

La dimensione narrativa presenta una particolare potenzialità esplicativa nei confronti di numerosi insiemi di fenomeni e problemi in prospettiva cli-

nica e sociale. Le persone danno, e si danno, conto di ciò che accade intorno a loro, e ricostruiscono ciò che è accaduto, esattamente nei termini di eventi intesi come storie, con accadimenti e imprevisti così come con le azioni che gli agenti svolgono in esse, in una trama unitaria e compiuta che dà un senso d'insieme alle parti. Praticamente tutti gli aspetti della vita umana hanno una struttura narrativa: i nostri ricordi, sogni, fantasie, sono storie o drammi rappresentati interiormente a livello conscio o inconscio; i miti e le leggende di tutti i popoli raccontano i fatti importanti delle origini e della vita; i riti li evocano in forma simbolico-narrativa; le nostre speranze e i nostri progetti, e perfino i nostri amori e odi hanno una struttura narrativa: «noi sogniamo in forme narrative, ricordiamo, presagiamo, speriamo, disperiamo, crediamo, dubitiamo, pianifichiamo, correggiamo, costruiamo, chiacchieriamo, impariamo, odiamo e amiamo attraverso forme narrative» (Hardy, 1968, p. 5).

La capacità di organizzare narrativamente la propria visione del mondo è tutt'altro che un esercizio di fantasia o una manifestazione di creatività individuale; essa fonda la particolare forma di adattamento vitale propria degli esseri umani, consistente nel produrre un mondo di significati il cui scambio è parte essenziale delle loro attività vitali e delle loro stesse possibilità di sopravvivenza. Nel mondo dei fatti umani entrano infatti in campo intenzioni, desideri, fantasie degli attori, i quali non agiscono semplicemente rispondendo in modo meccanico e prevedibile alle situazioni, ma introducono in esse elementi del tutto nuovi in funzione di capacità specificamente umane e centrali per la comprensione delle azioni: la capacità riflessiva che consente di rielaborare l'esperienza passata in funzione del presente e di connetterla con questo e con il futuro, dando allo svolgersi degli eventi il senso e la struttura di una storia, e la straordinaria capacità di elaborare alternative 'fantastiche' alle situazioni e ai fatti così come essi sembrano essere e svolgersi nell'immediato (Paolicchi 1994).

È per questo che il tentativo di applicare modelli totalmente formalizzati e specialmente di tipo causale all'agire umano appare destinato a lasciare irrisolti alcuni degli interrogativi principali che sorgono a tal riguardo, non potendo «cogliere la ricchezza sociale e personale delle esistenze all'interno di una cultura, né di sondare la loro profondità storica» (Bruner 1992). Siamo 'esseri storici' perché per capire che cosa accade nel mondo dobbiamo collocare azioni ed eventi in una sequenza che non è solo temporale ma dà a ciascuno il suo significato; per capire gli altri dobbiamo collocare le loro azioni in un contesto narrativo, come fanno gli storici; per capire noi stessi dobbiamo collocare le nostre azioni in una storia in cui la nostra vita assume un senso integrandosi intorno alla nostra identità culturale, storica e biografica. Non nel suo 'reale' sviluppo, quale potrebbe essere descritto 'oggettivamente' da un osservatore, ma nei modi in cui ciascuno la mantiene e rielabora continuamente per dare un senso ai suoi attuali rapporti con gli altri e ai suoi progetti

per il futuro. Marcuse (1969) intuì l'importanza di questa dimensione, quando parlò del «potenziale rivoluzionario della memoria» come strumento per un'opposizione del soggetto, con la sua personale storia, nei confronti delle spinte omogeneizzanti e repressive della società di massa.

Al potere delle storie condivise, canoniche, e alla loro verità, qualsiasi essere umano può contrapporre il suo potere di creare una sua storia, di 'dar vita' alla realtà e alla verità. L'osservazione dei bambini dimostra che questa è un'esperienza non meno spontanea e importante di quanto lo siano l'acquisizione della deambulazione o del linguaggio. Con la costruzione di storie, fino dall'infanzia, all'entusiasmante esperienza del disporre liberamente di materiali per creare si aggiunge così quella dell'affermare una propria identità e autonomia. Le 'sue' storie, e le storie su se stesso in particolare, divengono il fondamento della sua identità; il bambino deve difenderle perché l'eventuale attacco non è contro qualcosa che egli ha detto o fatto, ma contro la sua identità stessa. Del resto, per chiunque, perdere la propria storia (nel caso di un'amnesia) è perdere se stessi, ed altrettanto lo è perdere la possibilità di scrivere il proprio futuro, percepirlo come già scritto per volere del fato o degli altri. Anche se la produzione del passato di ciascuno di noi è svolta in larga misura in collaborazione con gli altri personaggi che l'animano e che ci forniscono le loro versioni del nostro stesso passato, soprattutto nell'infanzia, è indubbio che le esperienze organizzate nella memoria personale o 'narrate' negli incontri vitali in cui ci 'presentiamo' agli altri danno al personaggio che ne scaturisce una connotazione del tutto particolare rispetto a quelle che riceviamo dagli altri. Anche se qualsiasi storia su noi o sul mondo esterno viene a trovarsi di fronte al giudizio di altri più o meno competenti che ne giudicheranno l'accettabilità e affidabilità, su di essa sentiamo di avere una posizione privilegiata, che Shotter (1993) definisce di 'authorship'; nello stesso modo in cui, quando diciamo "ho fame" o "sono infelice" la possibilità di essere ritenuti "autori responsabili" di tali enunciati fonda il loro valore, la loro 'forza' e la nostra stessa qualità di soggetti.

Il carattere storicamente e culturalmente situato dell'identità richiede d'altronde di contestualizzare soggetti con i loro stati intenzionali, credenze, desideri, paure, fantasie, valori, entro un mondo intenzionale esistente fuori da essi, incarnato in artefatti, tecnologie, opere d'arte, istituzioni, sistemi di ruoli e di norme, codici comunicativi, sistemi di credenze, scopi, standard valutativi, valori. L'intreccio tra variabili individuali e sistemi di definizione culturale delle condotte, è estremamente fitto e praticamente inestricabile, come sempre più dimostrano ad esempio gli studi recenti sulle emozioni, che hanno certamente un fondamento nell'adattamento di specie ma il cui concreto manifestarsi in forme sia di esperienza che di espressione esterna è regolato da codici culturali profondamente variabili. Ad esempio, l'essere se stessi, la

sincerità, l'autenticità, appaiono sempre sia come bisogni 'profondi' del soggetto in certe culture, sia come atteggiamenti codificati e apprezzati in esse in quanto garantiscono il regolare fluire dei rapporti tra gli individui. La stessa idea di un'identità personale unitaria e stabile, se è fondata su alcuni aspetti del funzionamento mentale che hanno un diretto supporto biologico (si pensi al 'riconoscimento' da parte dell'organismo di qualcosa di estraneo che vi sia introdotto e alla sua azione di difesa, rigetto), è d'altra parte direttamente funzionale, nelle forme culturali che essa assume, alla complessità dei referenti in base ai quali viene definita e deve essere gestita la rete di rapporti che vincolano un essere umano agli altri e influenzano le sue possibilità di accesso a risorse necessarie per il suo inserimento e per la sua stessa sopravvivenza (lo status di figlio, ad esempio).

Il processo di costruzione dell'identità, come Ghiglione (1988) ha affermato più in generale per la comunicazione umana, è costruire la propria storia personale e insieme contribuire alla costruzione di un mondo consensuale. In quanto produzione discorsiva, narrativa, l'identità è interna all'organizzazione culturale di tali produzioni, si fonda sulle competenze culturali che ne consentono la formulazione e la comprensione. Ma allo stesso tempo è prodotto di un narratore che in essa esprime la sua versione del mondo e di sé in esso, a partire da un punto di vista 'situato' non solo nel sistema di coordinate culturali e storiche ma in quello della sua propria personale vicenda vissuta. Questo aspetto di coinvolgimento nella propria 'versione' della realtà personale in quanto costruita in funzione di scopi personali spiega anche, secondo Sarbin (1986), il fenomeno dell'autoinganno attraverso l'intreccio dei punti di vista del narratore e del protagonista quando essi coincidono, come nel caso di narrazioni autobiografiche; fenomeno a cui non sono sfuggiti neppure esploratori dell'inconscio come Freud e Jung (Steele, 1986). Il nesso tra esperienza soggettiva e 'discorso' socialmente partecipato diviene così un punto centrale anche in ambito clinico, in cui ad esempio secondo Habermas la psicanalisi può essere vista come metodo ermeneutico che consente di risimbolizzare in termini 'pubblici' un discorso 'privato' fatto di «cicatrici di un testo corrotto che si propone all'autore come incomprensibile» (1971, p. 219).

Tale ricostruzione è resa possibile non tanto da superiori capacità fornite dalla maturazione di strutture cognitive, ma da uno scambio comunicativo che libera il soggetto da una situazione in cui domina la "causalità del fato": quella struttura in cui i significati, motivi, relazioni sono filtrati simbolicamente e organizzati in una biografia vissuta che blocca il soggetto in una «invarianza della sua storia di vita dissolvibile solo col potere della riflessione» (McCarty, 1978, p. 201). La dimensione autobiografica perciò diviene «l'unità di calcolo più comprensiva per un approccio globale alla realtà umana» (Gusdorf, 1990, p. 841), in cui ogni singola vita è un caso particolare, anzi

unico, di ‘appropriazione’ di un patrimonio di vite possibili, suggerite da una cultura e rielaborate a partire da un punto di vista personale. E non solo nei casi drammatici in cui occorra rimettere insieme i pezzi di una vita privata di unità e di senso da un trauma come un abuso sessuale nell’infanzia (Crossley, 2000), o imprigionata nella ragnatela di una “storia incoerente” da “riparare” riscrivendola in una psicoterapia (Schafer, 1992), ma anche in quelli in cui la narrazione di sé è strumento fondamentale per la spinta al mutamento e alla crescita (McAdams, 1993).

A livello collettivo, anche il sorgere delle grandi religioni può essere interpretato come frutto di una sorta di ‘crisi d’identità’ o rottura del rapporto tra il sé e la realtà sociale (Bellah, 1964); così pure, è stata notata una quasi totale assenza di produzione autobiografica in periodi come il medio evo (Weintraub, 1978), e il carattere fortemente ‘esemplare’, generalizzato e idealizzato, di altre espressioni pur anticipatrici per certi aspetti di una sensibilità assai più ‘moderna’, come nel caso del Petrarca. La stessa espressione «conosci te stesso», così nota come emblematica di un nucleo centrale del pensiero classico, va interpretata certamente come espressiva di un atteggiamento del tutto diverso da quello che assume l’uomo moderno nei confronti della propria identità, e probabilmente assai più vicina, all’idea di una *identità come data e da preservare* che a quella di identità come progetto da gestire, propria invece delle società moderne (Berger, Berger e Kellner, 1973; Lasch, 1979). Non meno interessanti sono certe osservazioni sull’emergenza della dimensione del ‘privato’ nel mondo vittoriano, e sulla sua caratterizzazione positiva come sfera privilegiata e oasi sicura rispetto al mondo turbolento degli affari pubblici, del mercato o della politica (Sennett, 1974; Howe, 1976); un mondo in cui le funzioni economiche di sopravvivenza saranno progressivamente sostituite da quelle di offerta di relazioni significative affettivamente cariche. Nella stessa chiave, infine, la sottolineatura dell’aspetto dell’*impression management*, della *self-presentation* nella ricerca psicologica contemporanea, può essere letta come espressione di una predominante sensibilità, nella società attuale, verso l’essere come essere visibili, ed essere valutati da altri coi quali la relazione prevalente è quella strategica inevitabile nel gioco a somma zero della competizione sul «mercato della personalità» (Fromm, 1955).

Di conseguenza, il fatto che gli stessi modi in cui sono posti i problemi dell’identità sono storicamente determinati, e in qualche misura si riflettono sulla struttura dei fenomeni osservati, non può non rientrare oggi nel quadro in base a cui si costruiscono gli strumenti per lo studio ‘scientifico’ di tali fenomeni. Anche attraverso l’analisi del concetto d’identità e dei problemi che esso coinvolge risulta ulteriormente dimostrata l’ipotesi che un avanzamento delle conoscenze nel campo della psicologia è condizionato ormai decisamente non tanto dall’ulteriore accumulo di dati empirico-sperimentali quanto piuttosto dalla soluzione di problemi di fondo di natura epistemologica.

Bibliografia

- Allport G.W. (1963), The open system in personality theory, in *Modern system theory for the behavioral scientist*, ed. W. Buckley (Chicago: Aldine Pub. Co.), pp. 343-350.
- Baldwin J.M. (1913), *Social and ethical interpretations in mental development*, Macmillan, New York.
- Bellah R.N. (1964), Religious evolution, in «American Sociological Review», 29, pp. 358-374.
- Berger P.L. (1963), *Invitation to sociology: a humanistic perspective*, Anchor Books, New York.
- Berger P.L., Berger B., Kellner H. (1973), *The homeless mind*, Random House, New York.
- Bertalanffy (von) L. (1968), *General system theory*, Braziller, New York.
- Billig M. (1994), Repopulating the depopulated pages of social psychology, in «Theory & Psychology», 4(3), pp. 307-335.
- Bruner J. (1992), *La ricerca del significato*. Trad. it, Boringhieri, Torino.
- Cellérier G. (1976), *La spiegazione in biologia*; in AA.VV., *La spiegazione nelle scienze*, trad. it., Armando, Roma.
- Chein I. (1972), *The science of behavior and the image of man*, Tavistock. London .
- Danziger K. (1990), *Constructing the subject: Historical origins of psychological research*, Cambridge University Press, (trad.it. *La costruzione del soggetto*, Bari: Laterza, 1995).
- Dewey J. (1901), *Contributions to education, n. 2: Psychology and social practice*, Univ. of Chicago Press, Chicago.
- Erikson E.H. (1966), *Infanzia e società*, tr. it., Armando, Roma.
- Farr R. (1990), Waxing and waning of interest in societal psychology: a historical perspective; in Himmelweit H.T. & Gaskell G. (Eds.), *Societal psychology*, Sage, London, pp. 46-65.
- Fisher H. (1995). Whose right is to define the self? in «Theory & Psychology», vol. 5, n. 3, pp. 323-352.
- Fromm E. (1955), *The sane society*, Rinehart, New York (trad. it., *Psicanalisi della società contemporanea*, Ed. Comunità, Milano 1960).
- Gardner H. (1985), *La nuova scienza della mente*, tr.it., Feltrinelli, Milano,
- Gardner H. (1992), Scientific psychology: should we bury it or praise it? in «New Ideas in Psychology», vol. 10, n. 2, pp. 179-190.
- Ghiglione R. (1988), *La comunicazione è un contratto*, Liguori, Napoli.
- Gusdorf G. (1990), L'autobiographie, échelle individuelle du temps, in «Bulletin de Psychologie», Tome XLIII, n. 397, pp. 831-846.
- Habermas J. (1971), *Knowledge and human interests*, Beacon Press, Boston.
- Habermas J. (1985), Philosophical notes on moral judgment theory; in Lind G. et al. (Eds.), *Moral development and the social environment*, Chicago, Precedent Pub.
- Habermas, F. (1990) Justice and solidarity, in T. Wren (Ed.) *The Moral Domain*, MIT Press Cambridge, MA.
- Hardy B. (1968), Towards a poetics of fiction: an approach through narrative, in «Novel», vol. 2, pp. 5-14.
- Howe D.W. (1976), Victorian culture in America, in Howe D. (Ed.), *Victorian America*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Lamiell J.T. (1992), Persons, selves, and agency, in *Social discourse and moral judgment*, D.N. Robinson ed., Academic Press, New York, pp. 29-43.

- Lasch C. (1979), *The culture of narcissism*, Norton, New York (trad. it., *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981).
- Leontjev A.N. (1976), *Problemi dello sviluppo psichico*, tr. it., Ed. Riuniti, Milano.
- Lewin K. (1968), *Teoria dinamica della personalità*, Ed. Universitaria, Firenze. (Ediz. orig., *A dynamic theory of personality*, McGraw Hill, New York, 1936)
- Malrieu Ph. (1979), *Personne et personnalization chez Henri Wallon*, in «Enfance», n. 5, pp. 381-391.
- Marcuse H. (1968), *L'uomo a una dimensione*, tr.it., Einaudi, Torino.
- McCarthy T. (1978), *The critical theory of J. Habermas*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Mead G.H. (1966) *Mente, sé e società*, Giunti-Barbèra, Firenze. (Ediz. orig., *Mind, self and society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934).
- Morin E. (1987), *La vita della vita*, trad.it., Feltrinelli, Milano.
- Murphy G. (1947), *Personality: a biosocial approach to origins and structure*, Harper, New York.
- Paolicchi, P. (1994), *La morale della favola*, ETS, Pisa.
- Paolicchi P. (2007), *The Institutions Inside: Self, Morality and Culture*, in Valsiner I., Rosa A., *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology*, Cambridge University Press, New York, pp. 560-575.
- Radicati di Brozolo A. (2001), *L'evoluzione del concetto di tempo in fisica*, in A. Fabris (Ed.), *Il tempo dell'uomo e il tempo di Dio*, Bari, Laterza, pp. 120-129.
- Sampson E.E. (1993), *Celebrating the Other*, Harvester Wheatsheaf, New York.
- Sarbin T.R. (Ed.) (1986), *Narrative psychology*, Praeger Publishers, New York.
- Sennett R. (1974), *The fall of public man*, Cambridge Univ. Press, Cambridge (Ma).
- Shotter J. (1975), *Images of man in psychological research*, Methuen, London.
- Shotter J. (1992), *Social constructionism and realism*, in «Theory & Psychology», 2(2), pp. 175-182.
- Shotter J. (1993), *Cultural politics of everyday life*, Open University Press, Buckingham (UK).
- Shweder R.A., (1990), *Cultural psychology - what is it?*, in J.W. Stigler, R.A. Shweder, G. Herdt, eds., *Cultural Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Steele R.S. (1986), *Deconstructing histories: toward a systematic criticism of psychological narratives*, in Sarbin T. (Ed.), *Narrative psychology*, cit.
- Toraldo di Francia G. (1990), *Un universo troppo semplice*, Feltrinelli, Milano.
- Valsiner I. (2006), *Dangerous curves in knowledge construction within psychology*, in «Theory & Psychology», 16(5), pp. 597-612.
- Vigotsky L. (1965), *Pensiero e linguaggio*, trad it., Giunti-Barbèra, Firenze. (Ed. orig. 1934)
- Wallon H. (1930), *Science de la nature et science de l'homme: la psychologie*, in «Revue se Synthèse» [Reprinted in «Enfance», n. 3-4, 1959, pp. 156-161].
- Wallon H. (1938). *Introduction générale*, in *La vie mentale*, Encyclopédie Française, Tome VIII, Larousse, Paris.
- Wallon H. (1946), *Le rôle de "l'autre" dans la conscience du "moi"*, in «Journal Égyptien de Psychologie», vol. 2, n. 1 [Reprinted in «Enfance», XII, 1959, pp. 279-285].
- Weber M. (1961), *Economia e società*, Trad.it., Ed. Comunità, Milano. (Ed. orig. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tubingen, 1947)
- Weintraub K.J. (1978), *The value of the individual: self and circumstance in autobiography*, Univ. of Chicago Press, Chicago.