

SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA
RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

L'identità e i suoi confini



Firenze University Press

SOCIETÀ MUTAMENTOPOLITICA

RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

REDAZIONE

Gianfranco Bettin Lattes (direttore)
Lorenzo Grifone Baglioni
Carlo Colloca
Stella Milani (segretaria di redazione)
Andrea Pirni
Luca Raffini
Andrea Spreafico
Anna Taglioli
Lorenzo Viviani (caporedattore)

COMITATO SCIENTIFICO

Antonio Alaminos, Universidad de Alicante
Luigi Bonanate, Università di Torino
Marco Bontempi, Università di Firenze
Fermín Bouza, Universidad Complutense de Madrid, Spagna
Enzo Campelli, Università di Roma “La Sapienza”
Enrico Caniglia, Università di Perugia
Luciano Cavalli, Università di Firenze
Vincenzo Cicchelli, Université de la Sorbonne - Paris Descartes
Vittorio Cotesta, Università di Roma III
Gerard Delanty, University of Sussex
Antonio de Lillo †, Università di Milano-Bicocca
Klaus Eder, Humboldt Universität, Berlin
Livia Garcia Faroldi, Universidad de Malaga
Roland Inglehart, University of Michigan
Laura Leonardi, Università di Firenze
Mauro Magatti, Università Cattolica di Milano
Stefano Monti Bragadin, Università di Genova
Luigi Muzzetto, Università di Pisa
Massimo Pendenza, Università di Salerno
Ettore Recchi, Università “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara
M’hammed Sabour, University of Eastern Finland, Finlandia
Jorge Arzate Salgado, Universidad Autónoma del Estado de México, Messico
Ambrogio Santambrogio, Università di Perugia
Riccardo Scartezzini, Università di Trento
Roberto Segatori, Università di Perugia
Sandro Segre, Università di Genova
Sylvie Strudel, Université Panthéon-Assas Paris-II
José Félix Tezanos, Universidad Uned Madrid
Anna Triandafyllidou, European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies
Paolo Turi, Università di Firenze
Claudius Wagemann, Goethe University, Frankfurt

Registrato al Tribunale di Firenze
al n. 5771 in data 03/05/2010
ISSN 2038-3150

© 2013 Firenze University Press
Borgo Albizi 28
50121 Firenze
<http://www.fupress.com/> – journals@fupress.com
Printed in Italy

L'identità e i suoi confini

a cura di Enrico Caniglia e Andrea Spreafico

Indice

- 5 **Editoriale - I turning points sociologici dell'identità**
Gianfranco Bettin Lattes
- 23 **Introduzione: l'identità in questione**
Enrico Caniglia, Andrea Spreafico
- 35 **Identité et exploitation au travail**
Daniilo Martuccelli
- 49 **La percezione di sé: coscienza, autocoscienza ed emozioni**
Luigi Cimmino
- 77 **Identità individuale come immagine**
Andrea Spreafico
- 99 **Il problema dell'identità nel pensiero di Alfred Schütz**
Francesca Sacchetti
- 125 **Che cosa è l'identità collettiva? Denotazioni empiriche e/o ipotesi di ipostatizzazione del concetto**
Liana M. Daher
- 141 **Idea e identità collettiva. Alcune considerazioni sul pensiero di José Ortega y Gasset**
Tommaso Visone
- 157 **Mostrare l'identità. Il ruolo sociale degli emblemi alle origini del processo di individualizzazione**
Lorenzo Grifone Baglioni
- 179 **Identità versus identità. Una riflessione sulle identità e sulle rappresentazioni dell'Altro come supporto al pregiudizio e alla disegualianza nelle società "quasi-multietniche"**
Pierfranco Malizia
- 201 **Abbiamo veramente bisogno dell'identità? Alcune precauzioni per l'uso di un concetto ambiguo**
Enrico Caniglia

L'intervista

- 219 **Il carattere necessario e riduttivo delle identità. Un'intervista a Franco Crespi**
a cura di Enrico Caniglia e Andrea Spreafico

Il saggio

- 227 **Identità, valori, cultura**
Piero Paolicchi

Note critiche

- 245 **Indovina Chi: identità contemporanee da ri-conoscere**
Giada Sarra

Passim

- 265 **Il centrosinistra italiano alla prova delle primarie 2012. Bersani, Renzi e Vendola: modelli di leadership a confronto**
Marco Damiani

Tutte le immagini pubblicate in questo numero sono espressione della generosa genialità di Keith Haring (1958-1990) che ha reso migliori le strade delle nostre città.

Editoriale

I *turning points* sociologici dell'identità

Questo numero di *SMP* esplora l'universo identitario nelle sue diverse e discusse forme: personale/sociale, collettiva. Lo scopo è quello di svelare il mito sociologico dell'identità senza prescindere dalla sua complessità; dunque uno scopo che si può tentare di raggiungere ben sapendo che è difficile andare oltre la dimensione del tentativo. Nelle pagine che seguono vengono rivisitate teorie, note e meno note, e vengono suggeriti metodi di studio per interpretare la questione-identità anche nelle sue manifestazioni quotidiane. Il termine identità ha una radice etimologica che ne dichiara subito il significato non limpido. Identità nella lingua italiana è sostantivo femminile che si ritrova nel latino tardo (*identitas-identitatis*), come derivazione di *idem* «lo stesso, il medesimo» e come calco del greco ταυτότης (identità, l'essere lo stesso). Da Aristotele a Leibniz, da Kant ad Hegel la questione dell'identità rientra nella riflessione filosofica sulla logica del pensiero e sui principi che ne stanno a fondamento. Identità è una categoria che, invece, si affaccia nel dibattito delle scienze sociali, non a caso, abbastanza di recente. Appare alla fine degli anni Cinquanta del Novecento e si associa al termine crisi. Si parla allora di crisi di identità (*identity crisis*) alludendo ad uno stato soggettivo problematico, a fronte di alcuni processi di mutamento rapido e radicale che sconvolgono il quadro societario e la vita dei singoli in quasi tutto l'Occidente industrializzato. Identità è un concetto che potrebbe far parte di un dizionario interdisciplinare delle scienze sociali. Identità, infatti, è un termine che si situa in una zona analitica incerta, al crocevia di antropologia culturale, psicologia sociale, sociologia, scienza politica e storia.

Le scienze sociali hanno come obiettivo l'analisi delle dinamiche che formano la base identitaria e che ne sostengono lo sviluppo. L'identità si può concepire come l'esito instabile di un processo di autoconsapevolezza soggettiva che si traduce in una risorsa autocostruita. Tramite questa risorsa il soggetto soddisfa il suo bisogno di appartenenza e di integrazione e tenta così di dare senso alla sua vita. Un'identità negata equivale, molte volte, alla negazione della vita. Nella realtà tra gli estremi di un'identità pienamente realizzata e di

un'identità negata stanno le fasi critiche di discontinuità nel tempo biografico di un individuo che, ad esempio, in funzione dell'età (adolescente oppure anziano) può sperimentare la perdita della consapevolezza di sé. Quando emerge, questa esperienza di sofferenza può svolgersi anche in una forma discontinua e parziale ed accompagna comunque il vissuto identitario segnandone le vicende successive. Lo stesso stato di disagio può riguardare anche un gruppo e/o un'istituzione. La costruzione dell'identità non può prescindere né dal rapporto con l'ambiente sociale né da peculiari relazioni che il soggetto intrattiene nel corso della vita. L'identità è spesso vista come un universale culturale che trova le sue specificazioni sociali e che si relativizza in funzione del contesto esperito dal soggetto ma anche in funzione della contingenza storico-politica più generale. Nella modernità cade, infatti, l'antinomia tra identità e società per effetto delle dinamiche di trasformazione economiche, politiche e culturali. In sintonia con l'affermazione della modernità si fa strada l'esigenza di far evaporare la categoria del soggetto dall'ambito della teoria sociologica. Questa propensione acquista spessore con le diverse teorie dell'individualismo metodologico. L'individualismo metodologico si rifà ad un'idea di soggetto pervaso da razionalità che riprende l'uomo cartesiano rivisitato sulla scia dell'utilitarismo. L'individuo è un'entità essenzialmente capace di calcolo che vuole prendere le decisioni migliori per ottenere i massimi vantaggi come effetto del suo agire. L'individuo viene concepito come un centro autonomo di razionalità. Un insieme di individui che decidono di agire sulla base del principio della scelta razionale produce un dato tipo di società dove l'*homo sociologicus* e l'*homo oeconomicus* si sovrappongono quasi perfettamente, con effetti che fanno della modernità un'epoca dall'umanità impoverita. Questo resta un aspetto fondamentale per un'analisi che non può trascurare la complessità dell'interdipendenza tra la dimensione micro e la dimensione macrosociale. La questione dell'identità va collocata anche in tale interstizio.

Per avvicinare il lettore alla tematica dell'identità delineata in questo numero di *SMP* curato da Enrico Caniglia e da Andrea Spreafico con forte "identificazione" e, nella sostanza, con autentica passione di sociologi, può essere utile richiamare qui alcuni *turning-points* che segnano il percorso intrapreso dal concetto nelle scienze sociali, segnatamente nell'ambito del sapere sociologico. Va subito detto che questa panoramica teorica dimostra, non a caso, che tra i vari autori esistono dissonanze significative ma soprattutto che le varie teorie non si ripiegano su sé stesse e che non tendono ad autoscludersi in una forma radicale. Anzi, sarebbe importante una riflessione che tenda a comporre gli elementi di convergenza e di sovrapposizione tra i vari approcci¹.

¹ Sotto questo profilo si rinvia al brillante excursus di Andrea Spreafico, *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando editore, Roma, 2011.

In sintesi. Nel 1902 Charles H. Cooley aveva disegnato il meccanismo del *looking-glass-self*; nel 1934 George H. Mead, che non userà mai il termine identità, approfondisce questa idea e sistematizza una teoria del Sé. La caratteristica fondamentale del Sé è la riflessività. Il Sé non è un dato preesistente ai condizionamenti della società sull'individuo. Il soggetto sviluppa una sua capacità di autorappresentazione autonoma che è comunque integralmente legata alla molteplicità delle sue relazioni sociali. L'individuo matura la capacità di assumere il ruolo degli altri con i quali con-vive in un dato ambiente sociale. Tramite l'interazione, mediata dalla conversazione, l'individuo comunica con la sua interiorità cosciente percependosi così come gli altri lo percepiscono. L'individuo impara a guardare a sé stesso con gli occhi degli altri e conversa con sé stesso grazie alla conversazione con gli altri. Fondamentale è la distinzione meadiana del Sé tra "Io" e "Me". Ancora più importante, in termini politico-sociali, il concetto di "Altro generalizzato"². La storia del concetto di identità traguarda una tappa importante grazie ad Erik Erikson, psicanalista neofreudiano. Fin dal 1950 Erikson parla del senso di continuità personale in relazione alle chance di riconoscimento che l'individuo rintraccia nella relazione con diversi gruppi sociali. La molteplicità dei ruoli che gli viene imposta dal mondo che lo circonda trova una risposta nella loro gerarchizzazione, risposta utile per eliminare ogni tensione quando l'individuo ha maturato la dimensione dell'autoriconoscimento. L'interesse di ricerca di Erikson per i giovani, vale a dire per una soggettività in fieri necessitata dalla posizione nel ciclo di vita ad operare delle discontinuità rispetto alle identificazioni antecedenti, fa compiere dei passi avanti alla nozione di identità in una direzione sociologica. Il rischio della crisi di identità nei giovani si collega alla sperimentazione di nuovi stili di vita in una zona condizionata dagli effetti dello stato di moratoria psico-sociale in cui la società moderna ingabbia le giovani generazioni. La versione eriksoniana del concetto di identità agevola il superamento della teoria del ruolo e dei suoi aspetti statici e deterministici connaturati alla teoria struttural-funzionalista. Erikson, inoltre, influenza, senza che ciò gli venga riconosciuto, la corrente sociologica dell'interazionismo simbolico sottolineando la rilevanza della dimensione motivazionale del comportamento (trascurata anche da Mead). Erikson, comunque, non ha mai abbandonato l'idea che esista una struttura psichica profonda cui si àncora l'identità. L'interazioni-

² Il Me è frutto dell'acquisizione soggettiva degli atteggiamenti degli altri con i quali si interagisce. L' Io è una reazione al Me e non coincide con un'interiorità immutabile, precostituita e distinta dal Me. Si tratta di una "figura storica" intrecciata ed esperita con la memoria. L'elaborazione dell'Altro generalizzato fa del Sé un fulcro di comportamento del soggetto che dimostra (a sé e agli altri) di avere interiorizzato le aspettative normative caratteristiche dell'intera comunità di appartenenza.

simo simbolico sottolinea, invece, un concetto di identità sostenuto ed intrecciato in modo esclusivo con la processualità e con il riconoscimento sociale. Erikson scomparirà presto e non si trovano più sue tracce già nelle opere di Erving Goffman né tantomeno nelle riflessioni di Peter L. Berger e di Thomas Luckmann (1966). Questi ultimi introducono nella loro versione dell'identità la fenomenologia di Husserl nella rilettura di Alfred Schütz e rinvigoriscono altresì la teoria meadiana del Sé. Nella società esistono delle credenze sociali che il soggetto apprende; la società elabora dei modelli psicologici che permettono all'individuo di riconoscere sé stesso; è la società che prepara la realtà psicologica cui l'individuo aderirà tramite il processo di socializzazione.

Il precipitato dell'ipotesi di Erikson che vede l'identità come elemento sito nella struttura psichica interna e persistente nel soggetto ritorna, invece, nella teoria generale dell'azione di Talcott Parsons. In latente polemica con il contributo dell'interazionismo, la sociologia struttural-funzionalista edificata da Talcott Parsons utilizza il termine identità per designare "un aspetto strutturale della personalità dell'individuo, concepita come un sistema". Talcott Parsons vede l'individuo, in sintonia con la sua costruzione teorica, come un microsistema che si adatta alle stesse regole del macrosistema sociale e al quale si applica in modo efficace il modello AGIL. Lo struttural-funzionalismo parsonsiano ci propone un concetto di identità come componente fondamentale del sistema della personalità, strettamente connesso sia con il sistema sociale attraverso i ruoli sia con il sistema culturale mediante gli orientamenti di valore. L'identità viene definita come "il sistema dei codici di mantenimento del modello della personalità individuale". L'identità è una componente primaria della personalità che assume il carattere della stabilità, raramente reversibile, quando si perviene alla maturità. L'identità viene appresa nel corso della vita tramite il processo di socializzazione che coinvolge diverse istituzioni in una sequenza prevista: famiglia, scuola, lavoro, religione, etnia. L'attore si comporta in maniera congruente con le aspettative di comportamento culturalmente stabilite senza avere necessariamente consapevolezza del sistema di significati interiorizzato. L'identità è per l'individuo una risorsa indispensabile perché gli consente di orientarsi mentre sviluppa la sua azione nel territorio della società definito dai codici simbolico-culturali che gli pertengono. Il sistema della personalità nella organica costruzione teorica parsonsiana è composto da vari sottosistemi, uno dei quali è appunto l'identità. L'identità sovrintende ai sottosistemi dell'Id, dell'Ego e del Super-ego e rappresenta la cornice di senso più ampia legata ai valori che permette all'individuo di scegliere tra le possibili alternative di azione. È noto il dibattito attorno al tema sulle chance di libertà dell'individuo parsonsiano, ovviamente problematico all'interno di una teoria che fa del concetto di sistema una sua pietra angolare, ma in questa sede non è certo il caso di riprenderlo.

Non sembra paradossale rintracciare degli elementi di continuità non dichiarati tra la concezione parsonsiana dell'identità e quella propugnata dalla fenomenologia a partire dagli Anni Sessanta del Novecento per oltre cinque lustri. Il mondo intersoggettivo, che per i fenomenologi è il teatro naturale di espressione dell'identità, appare costituito dalla sedimentazione di mappe di significato che orientano l'azione nel vivere di ogni giorno. Il processo di socializzazione primaria ha trasmesso tali schemi di interpretazione agli individui, li ha radicati nella loro coscienza e ne ha fatto delle componenti della loro identità. Questa fase fondamentale della socializzazione familiare si compie in un itinerario formativo che prevede la congruenza tra l'identità – concepita come una struttura organizzativa cognitiva – ed il sistema culturale dei valori che diventano patrimonio della stessa identità e la rendono socialmente normale. Berger e Luckmann sottolineano la specificità della socializzazione secondaria proprio con riferimento alle chance (e alla propensione) che ha il soggetto di ridiscutere quanto è stato interiorizzato nella prima fase e dunque di ridiscutere la concezione che ha di sé. Con la conseguenza di reinterpretarsi nello svolgimento dei ruoli caratterizzanti. Il tema della complessità e delle possibili contraddizioni che accompagnano la costruzione identitaria acquisita nella prospettiva fenomenologica uno spazio crescente in sintonia con la crescente pluralizzazione dei mondi sociali. L'individuo è chiamato a definirsi su una base elettiva, riflessiva e sempre reversibile: l'identità è un meccanismo che intreccia una valenza integrativa individuale con una sua indispensabile funzione di bussola comportamentale.

Alfred Schütz concepisce il sé come un bilancio riflessivo che l'individuo compie delle proprie esperienze, attribuendo così un senso alle stesse. Dunque il self schütziano ha una valenza retrospettiva e questo carattere è cruciale perché prevede l'attribuzione di significato all'esperienza che si è compiuta nel passato, un'attribuzione che si realizza nell'adesso e da cui dipende la percezione di sé e le sue variazioni. L'identità secondo Schütz ammette, poi, un'altra specificazione, l'esperienza immediata dell'altro, in condizioni di co-presenza, dalla quale deriva anche il riconoscimento reciproco e quindi l'esperienza del noi. Il sé non è una risorsa dell'individuo sganciata dalla relazione con l'altro. La capacità di autoriflessione identitaria si sviluppa tramite la capacità di fare esperienza dell'altro grazie a un senso intersoggettivo comune: dunque l'identità schütziana ha una componente fondamentale di natura relazionale. La concezione dell'io, cioè di un soggetto che produce senso e che nel ricordo transita attraverso i suoi differenti sé, conferma gli aspetti della frammentarietà, della parzialità e della probabile incoerenza che dominano nella dimensione della soggettività come viene appunto disegnata da Schütz. Nonostante la pluralità dei mondi sociali di riferimento e la molteplicità delle province di significato e dei contesti di senso nei quali vive l'identità, il soggetto è in

grado di mantenere la consapevolezza della sua unità. La frammentarietà delle esperienze vissute non inibisce il senso unitario dell'identità nell'ambito della vita quotidiana grazie al fenomeno unificante del *working*. Gli io parziali svaniscono, resta un ego-agente che esercita una sua capacità cognitiva nella pragmaticità del tempo e dello spazio ove si manifesta il mondo della vita. Schütz ci parla del sé che agisce nel presente (un sé quotidiano ed irriflesso), che opera per realizzare un progetto e così agendo si autoesperisce come matrice dell'azione in corso, come sé indiviso e totale. Il sé perde la sua unità quando sviluppa un'attitudine riflessiva verso gli atti effettuati. Il rinvio ad un sistema di atti correlati al quale l'atto passato viene riferito tramite il ricordo e la riflessione rende parziale il sé e ne fa l'interprete del ruolo svolto, ovvero un Me alla Mead. La struttura fondamentale del mondo della vita quotidiana è data dalla *relazione frontale*: un campo interattivo, una comunità di tempo e di spazio ove un attore può vedere il sé dell'Altro attore a lui simile nella sua intatta totalità, "mentre al di fuori del presente in corso della relazione-Noi, l'Altro non appare se non come un Me, che interpreta un ruolo, ma non come un'unità". La relazione frontale appare come la forma più pura di comunicazione intersoggettiva che ci libera dallo stereotipo e dal pregiudizio. Il punto teorico centrale sull'identità nella prospettiva schütziana è che la consapevolezza identitaria dell'individuo che percepisce il suo sé come unitario si realizza nella ri-attualizzazione continua nella dimensione del *working*. Il soggetto si esperisce come espressione di un unico sé che è impegnato continuamente in un mondo che è il suo naturale territorio di progettazione e di azione conseguente. Quello di Schütz è un *turning point* decisivo sulla questione-identità ma, con le sue mille ombre, solleva mille problemi che, non a caso, hanno fatto proliferare i suoi esegeti.

Gli studi fenomenologici stimolati da Schütz hanno anche avuto il merito di dare avvio ad un'ulteriore riflessione sull'identità, quella *up-to-date* dell'etnometodologia, che larga parte trova anche nelle pagine di alcuni autori di questo numero di *SMP*. Prima di introdurre tale prospettiva è però necessario ricordare una figura esemplare per la riflessione sociologica sull'identità che sta al di sopra e, al tempo stesso, all'interno del dibattito postmoderno sulla questione: Erving Goffman. Goffman demolisce il principio dell'inaccessibilità del soggetto e articola una sua teoria del sé che lascia comunque aperta la questione sulla effettiva esistenza del sé come principio dell'azione. Il soggetto viene concepito come una maschera; il soggetto è privo di una intenzionalità attiva ed è strutturato dal contesto interattivo in cui si esprime oltreché essere condizionato dall'esterno da vincoli normativi. Il sé sociologico si sovrappone ai ruoli prodotti in una data società e non è il nucleo motore del nostro agire. Si parla di sé-personaggio: il sé è un effetto drammaturgico che emerge da una scena. Il contesto istituzionalizzato nel quale si interagisce delinea i personaggi

e li spinge a presentarsi in modo possibilmente coerente: abbiamo allora un sé tendenzialmente sovrapposto al ruolo. L'obiettivo dell'individuo-maschera nell'interazione è la presentazione di un'immagine di sé convincente, socialmente gradita, che comunica agli altri quello che possono aspettarsi mentre adottano un codice rituale comune. Si sviluppa allora una cooperazione rituale che mette in scena una condivisione della realtà da parte degli attori implicati. Le regole della buona educazione attribuiscono sacralità al sé altrui mentre ci comportiamo seguendo un'etichetta cerimoniale. Deviante è chi viola, ripetutamente ed in modo palese, i rituali cerimoniali che organizzano la rappresentazione della vita quotidiana. Va poi ricordato che Goffman propone una distinzione tra identità sociale, identità personale ed identità dell'Io. Tre dimensioni identitarie interdipendenti anche sotto il profilo analitico. L'identità sociale è l'identità pubblica assegnata dall'esterno ad un soggetto che grazie ad essa assume una visibilità che lo appresenta ad altri. L'influenza dei contesti sociali è determinante per stabilire con quali categorie di persone interagiamo con maggiore probabilità. L'identità personale, meno visibile, consente al soggetto di differenziarsi dagli altri sulla base di elementi strettamente biografici. Un insieme di informazioni personali, segni dell'identità di un individuo, è il frutto della pluralità di rappresentazioni di sé che comprova il desiderio del soggetto di offrire un quadro informativo coerente nonostante la mutevolezza delle immagini e la pluralità delle situazioni biografiche ed interattive. Gli elementi che consentono la costruzione dell'identità sociale e dell'identità personale agevolano per il soggetto l'autocostruzione riflessiva dell'identità dell'Io. Goffman sembra qui recuperare, suo malgrado, una concezione eriksoniana del soggetto ed elaborare uno strumento analitico che resta ambiguo nella sua essenza. Il Goffman maturo degli Anni Ottanta, in altri termini, non sembra respingere in toto l'esistenza (e l'operatività) di un sé minimo: il soggetto parlante si impegna in maniera duttile per assicurarsi, tramite la rappresentazione di sé, la collocazione più difendibile nella complessa cornice dell'interazione. La soggettività della persona non sarebbe del tutto sparita: la distanza dal ruolo è forse un indicatore dell'io "nudo" – ostico anche al processo di socializzazione – che rende l'attore capace di passare da un sé all'altro mettendolo in scena. Il sociologo canadese sottolinea come gli individui si conformino alla dimensione normativa tipica dell'interazione e cerchino di soddisfare il loro desiderio di rispettabilità dell'immagine di sé. Centrali nell'ordine dell'interazione dunque i rituali del tatto, della cortesia e della deferenza. Metodologicamente importante per lo studio del sé è sottolineare che il sé è un effetto discorsivo descrivibile tramite i codici culturali da cui emerge, in modo contingente, subendone l'influenza. La ripetitività delle performance suggerisce in modo illusorio la presenza di un sé psichico interiore che l'individuo rappresenta agli altri curando nei suoi comportamenti riti e gesti che gli assicurino, come si diceva, una

posizione di rispettabilità. Il self resta comunque una creazione, discontinua, dovuta al rituale-morale che organizza le conversazioni senza una corrispondenza effettiva in un'essenza. In estrema sintesi, per Goffman l'individuo non è altro che una maschera che sa muoversi in un modo più o meno conforme alla parte che gli è stata assegnata sul palcoscenico della vita sociale. Il soggetto recita i ruoli che la struttura gli prescrive e la rappresentazione è quasi sempre indolore a meno che il soggetto non incappi nei meccanismi della stigmatizzazione. L'individuo, in breve, viene concepito come un semplice *gancio* cui viene appesa la maschera prescelta e voluta da un'azione collettiva. Il meccanismo però non agisce in modo assolutamente rigido; gli attori non sono sempre e del tutto prevedibili nei loro comportamenti durante la recita pubblica perché a volte mantengono una certa distanza dai ruoli che sono stati a loro assegnati. In termini di metafora: si studia il derma per studiare il corpo umano ma il derma, pur importante per molte funzioni, non è certo il solo spazio di ricerca possibile ed esaustivo sul corpo umano.

Loredana Sciolla ha approfondito una riflessione fondamentale sul tema a partire dall'ormai lontano 1983³. Sciolla individuava allora tre dimensioni teoriche, portanti, del concetto di identità: locativa, integrativa e selettiva. L'individuo grazie alla dimensione locativa si colloca in un campo socialmente omogeneo con dei confini condivisi da altri. L'individuo moderno è costretto a ricoprire più ruoli ma, nel corso di questa esperienza densa di problemi di coordinamento cognitivo e di tensione, effettua delle scelte importanti. L'individuo traccia dei confini tra il "noi" che predilige e a cui appartiene (o, a volte, desidera appartenere) e gli altri estranei con i quali, per mille motivi dati certi ruoli che ricopre, è comunque costretto ad interagire. Questa mappatura indispensabile all'identità coinvolge, insieme ad aspetti cognitivi, anche aspetti valoriali ed affettivo-valutativi. L'individuo ha bisogno di organizzare le esperienze passate e presenti ed i suoi disegni per il futuro in un quadro dotato di senso. In questo modo si può districare nella complessità derivata dall'impegno in una pluralità di ruoli a volte mal compatibili. È la dimensione integrativa dell'identità, dimensione imprescindibile ma il cui *modus operandi* resta da decifrare meglio. Un compito al quale la sociologia sembra esser chiamata insieme ad altre discipline cugine. L'identità, infine, trova la sua terza dimensione nella dimensione selettiva. Questa dimensione permette all'individuo di metter ordine nelle proprie preferenze e così di poter scegliere, differire o rinunciare ad alcune alternative d'azione piuttosto che ad altre.

³ Tra i suoi contributi più significativi: *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg&Sellier, Torino, 1983; *Identità in Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1993; *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma, 2010.

Sciolla nelle fasi ulteriori del suo studio propone un approccio di ampio respiro che tenta di interpretare il processo di macromutamento che ha conferito all'identità un ruolo così rilevante nel XX secolo. Sciolla, come Zygmunt Bauman (1999), identifica il percorso di ricerca del Sé e di definizione dell'Io nei termini di un'«invenzione moderna». Bauman infatti ha rintracciato il processo evolutivo dell'identità tra la Modernità solida e la Modernità liquida. La transizione postmoderna è generata da una visione della definizione identitaria come un compito necessario se si vuole fuggire dall'incertezza di un mondo coinvolto e travolto da un'incomprensibile trasformazione. Si tratta di una nuova condizione che alimenta un clima ansiogeno per un individuo che non vuole abdicare ad una soggettività consapevole. Alla base del lavoro di Sciolla vi è appunto un nesso diretto tra formazione dell'identità e situazione storico-sociale. Esiste «un rapporto tra le principali trasformazioni sociali ed istituzionali (a livello macro-sociologico) e i meccanismi specifici attraverso cui l'identità di una persona o di un gruppo si forma (a livello micro-sociale)» (Sciolla 2010: 13). Nell'ultimo quarto di secolo l'identità ha patito un'ulteriore trasformazione. Le tradizionali identità politiche e di classe sono state affiancate e sostituite da identità incentrate soprattutto su elementi di dimensione collettiva come la nazione, l'etnia e le religioni. La globalizzazione, con la sua influenza pervasiva ha alimentato in tutte le società occidentali le pratiche culturali che hanno generato nuove forme identitarie. Il rapporto esistente tra identità personale e collettiva, legata anche a fenomeni come le cosiddette lotte per il riconoscimento delle identità di gruppo, è questione ancorata profondamente a più ampie situazioni politico-sociali che, nel corso dell'ultimo secolo, hanno contribuito a mutare e determinare l'identità soggettiva, a volte rimandandola direttamente al singolo, a volte al tutto.

Sciolla riafferma l'idea che l'identità ha una natura multidimensionale. L'identità rimane, sotto il profilo euristico una categoria idonea a descrivere sia l'attore sociale individuale sia l'attore collettivo. Esiste un rapporto tra identità personale, a cui si accompagna la dimensione sociale poiché «l'identità personale è sempre anche sociale», e identità collettiva propria di gruppi e organizzazioni. L'identità sociale può esser frutto di un'attribuzione esterna di ruoli sociali oppure essere l'esito di un processo di autodefinizione. Il prevalere dell'uno o dell'altro di questi percorsi incide in maniera rilevante sulla costruzione dell'identità personale che però non deve essere confusa integralmente con quella sociale. La contemporaneità tra personale e sociale che prende corpo nell'identità non ammette che il sociale diventi tout court l'identità anche se è ciò che la rende possibile. All'identità personale e sociale si accosta l'identità collettiva. Questo tipo di identità ha il suo fondamento (condizionato dalla contingenza storico-politica) nel «sentimento intersoggettivo e condiviso del “noi” che può derivare dall'esperienza diretta o solo im-

maginata dell'appartenenza a un gruppo» (*ivi*: 40). L'identità collettiva; è una forma aggregativa di più identità sociali che convergono in un tutto, un'entità alla quale gli individui si riferiscono per definire una parte della loro identità personale. Ma come negare a questa forma d'identità una sua autonomia ed un'influenza a volte dirompente sull'identità personale?

Anche nell'analisi di Sciolla risorge la questione del "riconoscimento" che accompagna da tempo la riflessione sull'identità. L'identità non corrisponde ad un individuo ipersocializzato ed eterodiretto ma è conseguenza di un processo formativo immerso in un confronto dialettico e a volte conflittuale con l'altro. L'approvazione e la disapprovazione degli altri modificano sostanzialmente, condizionandola, l'identità soggettiva poiché radicano nell'individuo un senso di dignità e di accettazione o, all'opposto, la percezione dell'esclusione e della negazione. L'identificazione esterna è il fondamento dell'auto-stima che attribuisce all'individuo una collocazione cosciente nella società. Il riconoscimento necessita anche di un procedimento interno: quello della coerenza tra il riconoscimento altrui e l'auto-riconoscimento. L'identità non si riduce al riconoscimento del proprio esserci come individuo, quanto piuttosto ad avere cognizione del proprio "valore personale" derivante da un'affermazione sociale della propria soggettività. Secondo Sciolla si possono rintracciare nella tradizione del pensiero sociologico differenti tipi di riconoscimento in connessione con la questione identitaria. Il meccanismo del riconoscimento costituito dal duplice processo di identificazione e di individuazione si articola, teoricamente, in quattro modelli che nella realtà non sono necessariamente alternativi, ed anzi potrebbero operare simultaneamente. Ad ognuno di questi modelli fa capo una concezione dell'identità. Il primo modello è quello dell'interiorizzazione ed è disegnato nel pensiero sociologico dallo struttural-funzionalismo di Talcott Parsons. Valori e norme sociali si trasformano tramite la socializzazione primaria e secondaria in una parte costitutiva della personalità dell'attore. Il riconoscimento si traduce in un'attività di valutazione di approvazione/disapprovazione espressa da chi rappresenta le istituzioni nei confronti delle prestazioni di un individuo; il riconoscimento è dunque un giudizio di conformità. Il secondo è il modello dello specchio e coincide con la prospettiva analitica prediletta dall'interazionismo simbolico. L'interazionismo simbolico, riprendendo Cooley, si concentra sul concetto dell'assunzione del ruolo che si svolge all'insegna di aspettative indefinite e contrastanti talché gli individui definiscono e ridefiniscono continuamente i ruoli che li implicano. Il riconoscimento diventa un meccanismo innescato dalla reciprocità e si traduce nella capacità di assumere il ruolo dell'altro con il quale si interagisce in una data situazione. L'identità assume allora una natura processuale e viene verificata e modificata nel corso dell'interazione. La teoria dell'identità legata al modello dello specchio prevede delle strategie di controllo delle dis-

sonanze tra i modi del riconoscimento sociale e quelli che derivano invece dall'autoriconoscimento. Il terzo modello, detto della conversazione, è legato esclusivamente al pensiero di Mead, in parte vero antecedente dell'interazionismo simbolico. Tramite il linguaggio e l'uso di gesti vocali il Sé (concetto meadiano che coincide con quello di identità) viene a costituirsi socialmente. «La capacità auto-riflessiva del soggetto – il suo Sé – deriva dall'aver imparato a evocare in se stesso il significato che un gesto vocale assume per l'altro con cui si comunica. Il Sé diventa una conversazione di gesti (vocali) interiorizzata». Il quarto modello fa capo ad un insieme di teorie ed autori diversi e distanti come l'etnometodologia, Goffman, Ch. Wright Mills e la fenomenologia sociale oltreché includere sul versante filosofico Wittgenstein e Foucault. Sulla scia di una suggestione di metodo di studio sociolinguistico dei motivi dovuta a Mills, il riconoscimento diventa un processo che opera tramite dei vocabolari di motivi verbalizzati che non sono un tratto interno della personalità bensì determinati da un'azione situata. Riconoscere significa denominare. Forse meglio detto, riconoscere significa classificare le persone e collocarle entro certe categorie definite socialmente sulla base di segnali che possono, o meno, accomunare culturalmente un attore con l'osservatore/detentore del potere di controllo. Qui all'identità viene attribuito un carattere meramente illusorio, ed artificiale, in relazione all'operare di agenti istituzionali che esercitano un potere di riconoscimento che, invece, per Goffman e per Foucault si configura in maniera impersonale ed è diffuso nella società. Questa concezione dell'identità come invenzione illusoria ha effetti teorici di peso, ovviamente, e non facili da recepire. Infatti il concetto di identità perde ogni valenza euristica e si spiega semplicemente riconducendolo alla cultura storico-politica della società che lo ha inventato.

Franco Crespi, nel libro *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea* (2004), intrecciando la questione-identità con la sua teoria dell'agire sociale, getta nuova luce sull'interdipendenza tra identità e riconoscimento. La sua ipotesi è che la richiesta di reciproco riconoscimento sia la motivazione di fondo di ogni agire individuale e collettivo. Si tratta di due facce della stessa condizione: senza riconoscimento altrui l'individuo non riconosce sé stesso. L'individuo, nella sua relazionalità costitutiva con gli altri esseri umani, con la cultura materiale e con il mondo simbolico costruisce un'identità consapevole utilizzando risorse culturali stratificate storicamente. La memoria delle esperienze fatte aiuta l'individuo a rispondere all'ineludibile interrogativo: chi sono io? La domanda ha una evidente connotazione metastorica e la ritroviamo in tutte le culture che hanno fatto la storia dell'umanità. Le risposte sono naturalmente differenziate e provvisorie. Nelle società pre-industriali lo status identitario era fondato sulla posizione che l'individuo occupava naturalmente con la sua nascita in un dato tipo di famiglia. Nelle società indu-

striali la struttura comunitaria e le tradizioni si sgretolano progressivamente; i vecchi ordini simbolico-normativi scompaiono e l'individuo perde dei punti di riferimento consolidati in una tradizione che svanisce in modo irreversibile. L'identità ascriviva viene sostituita da un'identità acquisitiva. Crespi individua una conseguenza molto importante di questa trasformazione ad un livello macrosociale:

Nel generale disorientamento circa i valori ed i modelli da seguire e circa i diversi ruoli da assumere con il conseguente aumento dell'incertezza circa la propria effettiva appartenenza ad una determinata società, a una comunità o a un gruppo, viene ad affievolirsi il senso della solidarietà sociale (*Ivi*: 7).

Un'osservazione che conferma il carattere relativo della distinzione tra identità personale ed identità sociale. L'analisi di Crespi segnala, poi, con straordinaria lucidità le conseguenze politiche di questa transizione:

Nella situazione di crisi delle identità individuali e collettive tradizionali e di perdita del controllo delle istituzioni politiche nazionali derivanti dal processo di globalizzazione, una spiegazione delle spinte di tipo particolaristico va, quindi, anche colta nella reazione psicologica che muove gli individui ed i gruppi a cercare forme di identità e di appartenenza più immediate ed emotivamente significative, di tipo etnico, religioso o comunque legate a dimensioni locali. Ciò spiega il ripiegamento verso forme di solidarietà familistiche, tribali, comunitarie, o comunque connesse a interessi di gruppo o di difesa di autonomie particolari. La dimensione emotiva spiega, d'altro canto, la possibilità che tali tendenze particolaristiche siano, come s'è detto, suscettibili di manipolazione da parte di centri di potere economico e politico (*Ivi*: 19).

Crespi, nel suo dialogo costruttivo con Luhmann ed Habermas, descrive ed interpreta gli effetti generali della globalizzazione sulla dimensione identitaria. L'identità si radica nella vita quotidiana, nella vita privata, nelle esperienze dirette e spontanee di interazione sociale. Per contro l'aumento della complessità organizzativa dei sistemi sociali, immersi in una crescente razionalizzazione, impedisce all'individuo ogni forma di controllo. La colonizzazione del mondo della vita da parte del sistema sociale, che scarica così le sue tensioni, può determinare la scomparsa della soggettività cooperante e solidale. La crisi delle identità, sia individuali sia collettive, appare tipica delle società complesse a causa dell'incremento della riflessività cioè delle possibilità di valutazione critica dei valori e dei modelli sociali costituiti, anche in virtù del grande sviluppo degli scambi comunicativi. La riflessione di Crespi esprime una valenza teorica di sicuro significato, come dimostra l'am-

pio excursus critico svolto rispetto ad una gamma di autori contemporanei che valutano la questione identità in ambiti disciplinari differenti e contigui, da Lévi-Strauss a Foucault, da Goffman a Ricoeur. Crespi prende brillantemente la giusta distanza dalla unidimensionalità di alcune teorie e si preoccupa di non trascurare mai la complessità dell'identità nella sua ambivalente consistenza. La pluralità degli ambiti di significato derivanti dai processi di differenziazione sociale e l'aumento delle possibilità di scelta nella costruzione di una propria identità e delle proprie appartenenze portano a concepire l'individuo, anziché come un'unità dotata di un proprio centro, come una pluralità di io diversi. Non possiamo, tuttavia, trascurare il fatto che le teorie che tendono a vedere l'individuo come puro prodotto sociale e culturale non spiegano il carattere attivo della capacità degli attori sociali di selezionare e di rielaborare le loro identità sia sociali sia personali. Così come non possiamo trascurare il dato secondo cui i pericoli connessi all'assolutizzazione delle identità sono molto seri. Ogniqualvolta si asserisce la natura immutabile e indiscutibile dell'identità, essa si trasforma in uno strumento di dominio sugli individui e sulle collettività, legittimando i fanatismi che squassano la contemporaneità. La violenza dei conflitti che, proprio perché motivabili nei termini di una identità "ontologicamente" intesa, non possono risolversi in un compromesso nasconde, spesso anche a chi vi è coinvolto direttamente, la vera natura di conflitti tra interessi contrapposti.

Nella bella intervista che arricchisce questo numero di *SMP* Crespi illumina ulteriormente le zone d'ombra che segnano la relazione individuo-identità:

La dinamica che caratterizza la coscienza spiega il rapporto ambivalente che ogni individuo stabilisce con la propria identità nella narrazione di sé: da un lato, la necessità vitale di una definizione di sé, di una conferma del proprio essere effettivo e del diritto ad appartenere a pieno titolo alla comunità umana, che lo porta ad adeguarsi ai modelli che gli altri e la società gli propongono, cercando di essere *simile* agli altri; dall'altro lato, la sua esigenza altrettanto vitale di essere riconosciuto (di essere *visto*) nella sua *singularità*. In tale ambivalenza si riflette la tensione che caratterizza la dinamica della coscienza sopra accennata. Anche in questo caso, se l'individuo si differenzia troppo rispetto agli altri, egli rischia di essere emarginato, al limite escluso come *folle*, ma se è troppo assimilato al ruolo che la società gli attribuisce egli rischia parimenti di non essere visto, di essere dato per scontato. È la dinamica che spiega il mantenimento costante da parte degli individui di una *distanza dal ruolo*, messa in evidenza da Erving Goffman, così come la ribellione delle donne o delle persone omosessuali nei confronti dei diversi stereotipi che vengono a loro applicati, l'insofferenza di alcuni dei membri appartenenti a comunità etnico-religiose troppo rigide e intolleranti.

Dalla fenomenologia sociale di Schütz e dall'interazionismo – senza prescindere integralmente dal funzionalismo di Talcott Parsons – prende corpo l'etnometodologia: una forma di ricerca che rivolge attenzione ai fenomeni costitutivi della vita sociale in tutte le sue manifestazioni. Almeno fino ai primi anni Settanta, l'etnometodologia come è stata concepita dal suo fondatore Harold Garfinkel è segnata della centralità della vita quotidiana e dunque da un *frame* analitico di derivazione squisitamente schütziana. Se la fenomenologia indaga l'atteggiamento naturale concentrandosi principalmente sui processi mentali, l'etnometodologia si interessa invece allo studio delle pratiche sociali, a ciò che le persone fanno in un dato contesto. Per Garfinkel gli individui, in quanto membri della stessa società, operano in base a procedure di ragionamento, a pratiche e ad etno-metodi che vengono dati per scontati. Lo studio etnometodologico dell'identità non consiste certo nello studio del funzionamento della mente umana, perché le competenze sociali e i ragionamenti pratici condivisi con cui si procede al fine di elaborare il carattere ordinato e significante della vita sociale sono fenomeni pubblici e semplicemente rintracciabili negli atti concreti della gente. Quando si parla di identità personale si allude ad un'idea, più che ad una realtà. Gli individui fanno costantemente ricorso all'identità nelle reciproche interazioni quotidiane perché questa pratica permette di dare ordine a ciò che è fuori nella società, nel nostro contesto quotidiano. La categorizzazione dunque assume per Garfinkel una connotazione sociale con la funzione di classificare, in modo scontato, il mondo esterno. Il genere, ad esempio, viene considerato come naturalmente mostrato da un individuo attraverso atti esteriori che vengono «presi per buoni»; i gesti, le parole, gli atteggiamenti del corpo attraverso cui si stabiliscono le relazioni tra gli individui diventano aspetti cruciali di quelle “apparenze normali” di cui è fatto l'ordine sociale.

Come si è visto sin qui, le vie intraprese dalla riflessione sociologica sull'identità sono molteplici ed un approdo che infatti si affaccia nelle pagine di non pochi contributi che danno corpo e vita a questo numero di SMP è quello della insufficienza euristica di una categoria che sembrerebbe allora aver inutilmente mobilitato per decenni le energie di studiosi brillanti. Solo per fare un esempio: riprendendo la prospettiva goffmaniana di superamento delle aporie della concezione essenzialista dell'identità, Enrico Caniglia ricorre nel suo saggio all'espressione “identitarismo di senso comune”, per prendere le distanze dall'idea secondo cui quando si parla donne, giovani, italiani, africani *et alia* si parla di identità alle quali devono corrispondere gruppi che esistono concretamente. A suo dire

le identità non sono altro che pratiche discorsive, e il fenomeno sociale rilevante non sono tanto i gruppi concreti che tali termini designerebbero, quanto invece

i termini stessi, intesi come classificazioni incorporate all'interno di pratiche sociali discorsive. Le "identità" non sono altro che il "discorso dell'identità" che nei contesti ordinari e politici viene impiegato per raggiungere scopi pratici. Se ho ragione, sarebbe fuorviante e scarsamente produttivo interrogarsi sull'ontologia delle "identità". Occorrerebbe invece dedicarsi allo studio delle "pratiche discorsive sulle identità", all'analisi degli usi molteplici e pratici del "vernacolo identitario" costituito dai termini di etnia, razza, nazione, uomo, donna etc.

Questa lettura della questione-identità recupera anche la distinzione proposta da Harvey Sacks tra gruppo e categoria. Quel che da sociologi dobbiamo soprattutto considerare, per Caniglia, sono le *categorie di identità*, cioè un insieme di conoscenze che ci permette di descrivere ogni individuo in funzione di una data situazione al fine di classificarlo per i motivi più varî. La sociologia dell'identità ha da costruire allora una "grammatica di senso comune" che chiarisca non solo l'uso discorsivo dei termini identitari ma ci faccia anche capire in che modo tramite loro elaboriamo un senso condiviso del mondo nel quale viviamo. L'adozione di una prospettiva discorsiva e pratica dell'identità è il vero rimedio per superare i limiti in cui incappa la sociologia dell'identità, anche quella propugnata dai sociologi costruzionisti. Il *beruf* del sociologo, ci rammenta infine Caniglia, è quello di conoscere (e di interpretare) il mondo non certo quello di costruirlo sulla base di un progetto politico come, invece, proprio una certa sociologia dell'identità pretende di fare. La sociologia convenzionale ed anche quella costruzionista postmoderna corrono il pericolo di studiare i fenomeni identitari reificandoli e promuovendone un uso valutativo. Anche i costruzionisti mentre discutono di identità etnica, di identità di genere e di identità multiple si schierano sul fronte dei progressisti ed optano per una militanza che cozza con l'analisi scientifica. La sociologia dell'identità trova oggi un grande interesse nell'ambito dei movimenti sociali proprio perché in queste zone i sociologi sono degli attivisti politicamente impegnati. La convinzione di Caniglia è che considerare le identità nei termini di un linguaggio classificatorio piuttosto che come gruppi che esistono realmente eviti la loro reificazione ed il coinvolgimento improprio dello studioso in un agone politico-valutativo che non gli compete. Obiettivo più che lodevole e di cui la sociologia contemporanea sente una grande necessità. Tuttavia per quanto concerne la questione-identità mi piace continuare ad associarmi, e condividerle integralmente, alle parole di Franco Crespi, che ci richiama, proprio in queste pagine di *SMP*, all'esigenza di una riflessione ancora più aperta:

Il pensiero postmoderno ha avuto molti meriti soprattutto per quanto riguarda la denuncia di tutte le forme di assolutizzazione della verità, del soggetto,

delle rappresentazioni della realtà naturale e sociale, ma è troppo spesso caduto nella retorica della *fine*: fine della verità, della realtà, del soggetto, della società, della storia ecc.. Parlo a questo proposito di effetto retorico, perché una cosa è decostruire i concetti tradizionali per renderli più adeguati all'esperienza storica che stiamo vivendo, per innovarli anche radicalmente, mentre altra cosa è pretendere di fare a meno di categorie delle quali, almeno allo stato attuale, non possiamo non continuare a servirci se vogliamo fare un discorso sensato. Certo si può parlare della fine del soggetto autocostruito e centro del mondo della tradizione metafisica occidentale, ma altro è eliminare ogni riferimento alla soggettività. Anche coloro che, come ad esempio gli etnometodologi, più hanno tentato di farne a meno, hanno finito per riferirvisi implicitamente, come quando evidenziano l'ansietà che suscita nelle persone la messa in causa di ciò che è dato per scontato. È ovvio che la sociologia si occupi principalmente delle forme dell'agire sociale e delle interazioni e, del resto, essa tende soprattutto a sottolineare l'aspetto di *prodotto sociale* dell'individuo, ma in nessun modo si può comprendere l'agire sociale se non si tiene conto della richiesta di identità come una delle motivazioni principali dell'agire individuale e collettivo, e, al tempo stesso, se non si hanno i mezzi per mostrarne l'ambivalenza.

Mentre il numero di SMP stava andando in stampa, i giornali ci avvertono, ancora una volta, che il mondo dei giovani è scosso da tensioni identitarie e manifesta il suo disagio con aspetti di inaudita crudeltà. Roma, venerdì 9 agosto 2013, quartiere San Basilio: uno studente 14enne si getta dal terrazzo della sua abitazione. In un messaggio così spiega i motivi del gesto tragico: «Sono omosessuale, nessuno capisce il mio dramma e non so come farlo accettare alla mia famiglia». Un'identità adolescenziale, ancora in formazione, fragile soprattutto perché consapevole della propria diversità non è stata in grado di reggere la pressione ostile dell'ambiente quotidiano. I compagni lo deridevano, gli negavano comprensione ed affetto, lo escludevano dalla loro cerchia. La società si è data dei modelli di comportamento, un suo quadro normativo che legittima questi stessi modelli nelle istituzioni che la fanno funzionare. Questa società, ossessionata dal bisogno di stabilità e di sicurezza, applica con crudele determinazione ogni espediente per confermare un'identità cosiddetta normale e che dovrebbe realizzare i modelli di vita "giusti". Un soggetto che sa di non essere "nella norma", titolare di un'identità ancora debole e che non è più in grado di appoggiarsi al nucleo familiare perché teme di dichiarare la propria diversità ai genitori che lo hanno cresciuto. Si trova in una condizione di solitudine e di sofferenza insopportabili. La percezione di non poter appartenere a nessuna cerchia sociale, neppure a quella dei suoi affetti più intimi, lo convince che il suicidio è la sola via per-

corribile. Paradossalmente, si riconferma con il suicidio la forza di un codice sociale ipocrita che si dichiara invece aperto alla modernità, alla tolleranza, alla pluralità. Questo evento con la sua drammatica visibilità mostra che l'identità è una realtà complicata nel suo misterioso vissuto e che si configura non certo solo come un gioco linguistico ma come un fenomeno socialmente rilevante, un territorio irto d'ostacoli nel quale le dimensioni istituzionale e normativa si intrecciano in modo problematico con quella della soggettività.

Gianfranco Bettin Lattes



Introduzione: l'identità in questione

Enrico Caniglia e Andrea Spreafico

Si racconta che un giorno un maestro zen rivolse una strana richiesta a un suo allievo: “portami una cosa” gli chiese. Piuttosto incerto e dubbioso di aver ben compreso, il giovane gli portò una pietra. Ma il maestro lo apostrofò: “mi hai portato una pietra, mentre ti avevo chiesto di portarmi una cosa”. L'allievo gli portò allora un ombrello, ma nuovamente il maestro gli disse che era una cosa ciò che voleva e non un ombrello. L'allievo prese allora un vaso, un gatto, un coperchio e così via. Ma, ancora una volta, il maestro gli rispose: “mi hai portato un vaso, un gatto, un coperchio etc., mentre io ti avevo chiesto di portarmi una cosa”. Alla fine l'allievo si arrese, lui conosceva una pietra, un ombrello, un vaso, un gatto, un coperchio, ma non una cosa. Ciò che differenzia una cosa da un vaso, un ombrello, una pietra e così via è che una cosa è un concetto astratto e quindi non esistente nel mondo reale. I concetti astratti servono alla riflessione analitica, direbbe qualcuno; il loro ambito è il linguaggio, direbbe qualcun altro. In ogni caso, sono privi di senso empirico immediato.

Anche quello d'identità è un concetto astratto e per questa ragione non designa nulla di specifico. Prendere a oggetto dell'analisi empirica o teorica l'identità in generale è come provare a portare una cosa al maestro zen. Ben diverso è invece parlare *delle* identità – sociale, individuale, culturale, etnica e così via. La distinzione fra *l'*identità (in astratto) e *le* identità (casi empirici) è ciò su cui come curatori di questo numero monografico vorremmo attirare innanzitutto l'attenzione del lettore. Rispondere alla domanda “che cos'è l'identità in generale?” ci mette in difficoltà, ma non perché l'identità sia un tema difficile e speciale. La difficoltà di cui parliamo è la medesima di tutte le volte che si è chiamati a rispondere su che cos'è qualcosa – il tempo, la vita, la società, l'individuo, la cultura – in generale o in astratto. Ad esempio, noi tutti sappiamo che cos'è il tempo, nel senso che sappiamo benissimo come interagire con esso nella pratica quotidiana: sappiamo che ore sono, come fissare un appuntamento o come rispettare una scadenza e così via. Tuttavia se qualcuno

ci chiedesse “che cos’è il tempo?” noi non sapremmo rispondere. Allo stesso modo, noi tutti assegniamo un’identità agli altri e a noi stessi, criticiamo certe ideologie dell’identità, sappiamo quanto sia importante l’identità nel mondo contemporaneo, spesso parliamo pure di “crisi d’identità”, e tuttavia se dovessimo rispondere alla domanda “che cosa è l’identità?”, allora sarebbero guai. In altre parole è la *forma* della domanda, con il suo presupporre un essenzialismo e un universalismo dei fenomeni, e non il *tema* in sé a crearci difficoltà. Per contro, è molto più semplice rispondere alla domanda “quali sono *le* identità?”. Non c’è che l’imbarazzo della scelta: le identità sono i generi sessuali; le etnie e le nazioni; possono essere personali, sociali, collettive etc.. L’identità come concetto astratto è un tema astruso. Per contro, interrogarsi *sulle* identità o sull’“identità X” (dove X sta per sociale, collettiva, individuale, etnica, nazionale, di genere etc.) risulta fattibile.

Purtroppo questa non è la fine di tutti i problemi. Rispetto ad altri concetti astratti, quello di identità presenta una problematica in più: è anche un modo per rendere astratto e generale qualsiasi fenomeno, o se si vuole continuare con il racconto zen, per trasformare qualsiasi cosa in una *cosa*. Parlare d’identità è un modo di far riferimento a una sorta di essenza che contraddistingue qualcosa, ed è in questo senso, ad esempio, che si parla dell’identità della sociologia, dell’identità del giornalismo americano, dell’identità della poesia moderna, e così via. Per molti versi, l’“identità” rientra in quel novero di fenomeni essenzialistici, astratti e intimamente metafisici, in alcuni casi riconoscibili nella lingua italiana per l’accento finale che li rende sostantivi, come l’*italianità* degli italiani, la *femminilità* delle donne, la *cosità* delle cose, la *sedietà* delle sedie, la *formaggiosità* del formaggio e così via. L’uso del termine “identità” può così talvolta ingenerare degli equivoci anche nella letteratura delle scienze sociali. Ad esempio, parlare di identità politica di una persona lascia pensare che quest’ultima sia permanentemente caratterizzata e caratterizzabile per il suo essersi in un certo momento dichiarata di una certa area politica, o per l’aver dichiarato di aver votato per un certo partito o schieramento. Questa dichiarazione viene poi connessa ad altre affermazioni che hanno una natura ritenuta “identitaria”, come la preferenza per certe asserzioni “valoriali”, “etiche”, “religiose”, “culturali”. In questo modo si producono dei profili generali, come ad esempio quello della casalinga pidiellina cattolica animalista. Tali profili di natura “identitaria” sono associati a una più o meno elevata probabilità che si possano compiere certe azioni o esprimere determinate opinioni, che troverebbero una parziale ipotesi di spiegazione nel “possesso” di quel profilo. Si tratta di procedimenti circolari che trovano una possibile descrizione nell’essenzialismo implicito nell’idea che gli individui possiedano un’identità. Più in particolare: che possiedano un’identità composta da più dimensioni scelte. Il tentativo esplicativo delle scienze sociali si scontra spesso con la difficoltà posta dall’assenza di

identità (non solo gli individui, come i gruppi, paiono avere caratteristiche che sono selezionate linguisticamente da chi li descrive, ma queste sono comunque costantemente mutevoli, cioè non permanenti nello spazio, nel tempo, secondo i contesti etc.); una certa permanenza dell'identico pare essere il presupposto inevitabile di diversi tentativi di costruire delle generalizzazioni nelle scienze sociali: alcuni fattori sono ipotizzati come influenti nella determinazione di un certo stato di fatto, ad esempio l'essere postmaterialista, di sinistra, ateo, istruito può venir correlato con il possesso di un certo livello di senso civico e da qui si passa, a volte, alla costruzione del profilo dell'"individuo civico" e dell'"identità civica". Ma tali scienze si trovano ad avere a che fare con oggetti di studio cui il termine "identità" si applica con difficoltà ancora maggiore che nelle scienze fisico-matematiche. Non è facile distaccarsi dall'idea di avere un'identità, forse perché viviamo in un'epoca e in una società in cui adottiamo categorie di classificazione che prevedono una distinzione e una cesura netta sia tra i confini di un corpo e ciò che lo circonda, sia tra ciò che vi è prima e ciò che vi sarebbe dopo quella che viene chiamata "morte" di tale corpo. Nasciamo in un ambiente dominato da un certo linguaggio e in cui a ogni termine sono sottese delle aspettative, anche morali, sul referente; viviamo immersi in un senso comune che produce anche gli strumenti con cui parliamo del mondo. Il termine "identità" fa parte di questo senso comune e può portarci così a descrivere questo mondo come composto di individui, singoli o associati, caratterizzati dall'averne alcune identità: individuali – personali e sociali – e collettive; di tipo religioso, politico, sportivo, culturale, di genere; narrative, dialogiche, processuali, comunicative; liquide o solide; plurali, dominanti, emergenti; solidali e conflittuali; protestatarie e conformiste; un elenco che, a vedere i titoli della saggistica dominante, pare non avere fine. Il mezzo fa parte della verità, come il risultato.

Ciò che ci interessa, allora, è contribuire, dall'interno, alla diffusione di consapevolezza sugli aspetti sopra accennati, muovendoci tra i confini in cui è possibile parlare di identità. I diversi contributi qui raccolti, infatti, procedono lungo e attraverso tali confini, così come attraverso numerose delle tematiche che possono essere affrontate impiegando il termine "identità". Ciascun autore prova a suo modo a passare dall'identità (in generale) *alle* identità, e dalle identità a un tema specifico: il sé, l'autocoscienza, i movimenti sociali, il pregiudizio culturale, lo sfruttamento lavorativo, gli emblemi e così via, in un percorso che ci auguriamo permetterà, al lettore che voglia seguirlo, di farsi un'idea complessa e critica della tematica identitaria, a partire da uno dei tanti itinerari possibili – sempre ricordando che se un termine viene adottato è possibile provare a criticarne l'uso, ma quando il suo uso è molto frequente è ancor più interessante tentare di capire come viene usato, ad esempio per compiere quali azioni.

Seguendo le tappe che abbiamo immaginato, il saggio di Danilo Martuccelli apre questa raccolta mettendo in relazione identità e sfruttamento in ambito lavorativo. In particolare, il sociologo francese esplora le dimensioni propriamente identitarie di tale sfruttamento avvalendosi del concetto di “capacità identitarie”, cioè le abilità associate a certi tratti personali dei salariati, a loro determinati modi d’essere identitari, che sono percepiti come tali dalle rappresentazioni collettive dominanti – e più o meno stereotipate – in una società, in cui, per l’appunto, alcune capacità sono associate ad alcune identità. Gli individui ritenuti possedere tali identità sono assunti per compiere specifici lavori, ad esempio i giovani discendenti dell’immigrazione ingaggiati per i lavori sociali o come mediatori, i giovani alti e robusti come personale di sorveglianza, le donne impiegate nei servizi alla persona o in mestieri in cui sia richiesta bellezza fisica. I tratti identitari vengono riconosciuti per la decisione di assunzione, ma poi negati da un punto di vista salariale. Per avere accesso a un certo tipo di impieghi è gradito il fatto di essere portatori di tratti personali: l’ethos di classe (ad esempio, le donne borghesi che si specializzano nelle pubbliche relazioni), il sesso (vi sono mestieri riservati alle donne, come quelli che prevedono la capacità di cura, ed altri riservati agli uomini, come quelli legati ai trasporti ed alla sorveglianza), la dimensione etnica (di nuovo, i giovani discendenti dell’immigrazione che lavorano nella sorveglianza, nella mediazione sociale e culturale o in determinate catene di ristorazione rapida), l’età (sfruttamento dell’energia della giovane età), l’apparenza fisica (bellezza e magrezza richieste per lavori di vendita o di accoglienza della clientela). Non vi è tuttavia un riconoscimento economico per il possesso di tali capacità identitarie, pur richieste all’entrata, più o meno esplicitamente. Inoltre, viene prodotta un’identificazione eccessiva tra una certa attività lavorativa e una certa identità del salariato, così che quest’ultimo finisce per *essere* il suo lavoro. Non solo, questi tipi di lavoratori sono portati a mostrare che sono ciò che fanno, ad aderire agli stereotipi attribuiti a quel lavoro, a incorporare i marchi identitari: ad accentuare la loro etnicità, femminilità, mascolinità, bellezza, prestanza etc. In questo modo si apre il rischio di una chiusura identitaria connessa all’induzione verso la sovra-identificazione con il proprio lavoro e con gli stereotipi ad esso connessi. Il lavoratore finisce per essere posseduto da quei suoi tratti personali e per vedere ridotte le sue possibilità di distanziamento dal ruolo. Per questo, lo sfruttamento delle capacità identitarie necessita di una nozione di giustizia capace di allargare i criteri a partire dai quali si giudica l’abilità della manodopera, comprendendovi tali capacità. L’identità delle persone va riconosciuta e remunerata quando, e in quanto, capacità socialmente necessaria alla realizzazione di un lavoro. Gli individui “entrano” nel mercato del lavoro – che vede un’espansione del terziario dei servizi alla persona – con certe qualità identitarie, che li espongono a nuove forme di

sfruttamento ma che al contempo gli offrono possibili benefici e opportunità di natura individuale e collettiva.

Il saggio di Luigi Cimmino è un bell'esempio di riflessione speculativa sviluppata attorno al tema dell'autocoscienza, un modo originale per declinare in senso filosofico il tema dell'identità individuale. Noi tutti normalmente attribuiamo a noi stessi stati di coscienza, ma quale è l'origine di tale consapevolezza? Attraverso ragionamenti rigorosi e sequenziali, l'autore ci coinvolge nell'indagine sull'origine di uno dei tratti distintivi del pensiero umano: l'autoattribuzione della vita mentale. L'obiettivo del saggio non concerne il fondamento ontologico dell'identità di un individuo quanto il modo in cui quest'ultimo è consapevole di se stesso e della propria vita mentale. La riflessione filosofica recente ci ha avvertito dell'insufficienza di tutti i modi classici di affrontare il problema dell'origine dell'autocoscienza, come l'ipotesi dell'esistenza di una "coscienza preriflessiva" che guiderebbe il pensiero cosciente vero e proprio, o l'ipotesi che ancora la coscienza di sé e l'identità nella memoria. Tuttavia, anche le teorie antipsicologiche elaborate in tempi più recenti risultano manchevoli, come l'ipotesi che, capovolgendo il ragionamento cartesiano, mette al centro dell'origine della coscienza il corpo o meglio la propriocezione di noi stessi attraverso la percezione del proprio corpo materiale. Allo stesso modo di quelle classiche, anche queste ipotesi innovative finiscono sempre per presupporre ciò che dovrebbero dimostrare. Nel caso dell'ipotesi della propriocezione, per percepire il nostro corpo è già richiesto, almeno embrionalmente, di percepirci come soggetti portatori di esperienze e non solo di sensazioni, quindi come soggetti dotati d'intenzionalità, intestatari di sensazioni, pensieri ed emozioni. La soluzione proposta da Cimmino suggerisce invece, quale possibile ipotesi d'indagine sull'origine dell'autocoscienza, il ruolo del divenire temporale e del flusso delle esperienze: "senza *divenire* nel tempo, non sapremmo *chi siamo*". La nozione di "soggetto d'esperienza (e d'azione)" è strettamente implicata nella natura temporalmente strutturata dell'attività mentale. Attività come pensare, parlare, ascoltare musica e tante altre hanno una natura diacronica, sequenziale, nel senso che ogni suono o parola diventano significanti solo se concepiti come mosse (sequenze) di un flusso temporale di ulteriori mosse in cui sono inserite. In questo flusso nel tempo, che è essenzialmente la vita, il soggetto è la "nozione primitiva" che si acquisisce tramite la natura temporalmente strutturata del pensare e dell'agire. Poiché siamo "soggetti d'esperienza e d'azione noi non solo viviamo *nel* tempo, bensì siamo intrinsecamente temporali: il tempo è cioè la *conditio sine qua non* della nostra attività mentale. Il soggetto umano si sa quindi come soggetto che *costruisce* cronologicamente la propria biografia". Se questo è vero, ciò però vuol anche dire che la coscienza umana è qualcosa di inevitabilmente indeterminato. Ragion per cui lo sviluppo di bisogni d'appartenenza a gruppi

ampi è un modo per assicurare stabilità e definizione a ciò che, essendo temporalmente costituito, è necessariamente instabile e indefinito.

Anche il saggio di Andrea Spreafico si sofferma a suo modo sull'identità del soggetto, poiché intende cominciare a tratteggiare un approccio allo studio delle tracce visuali e verbali che nel senso comune si ritengono riferibili all'identità individuale. In questo modo si considera tale identità alla stregua di un'immagine, costituita localmente nel corso delle interazioni sociali ed aperta alla descrizione di un sociologo pronto a coglierne, ad esempio tramite la videoregistrazione, non solo gli aspetti linguistici, ma anche quelli, altrettanto importanti, propri delle apparenze visibili. Partendo dalla premessa che il termine "identità" non fornisce altro che un rinvio al termine stesso, le modalità del cui uso possono essere un oggetto di ricerca, si invitano i sociologi a descrivere le manifestazioni osservabili di come viene costituito e funziona praticamente ciò che nel senso comune le persone, tra cui gli studiosi, sono in genere abituate a considerare e chiamare "identità" di un individuo. Se consideriamo l'identità individuale come elemento di un gioco linguistico, essa può apparire come il risultato dell'impiego di certe categorie per descrivere e descriversi in una determinata situazione d'interazione. Si potrà allora essere interessati a vedere, ad esempio, come vengono usate le categorie, a studiare come i differenti riferimenti linguistici a un ipotetico sé siano usati nelle pratiche discorsive quotidiane per la realizzazione di azioni. Ma, oltre a ciò che ci 'diciamo', anche ciò che ci 'mostriamo' può interessarci. Se consideriamo l'identità individuale come una traccia o un insieme di tracce che rinviano, senza mai raggiungerlo e senza mai corrispondervi del tutto, a un soggetto direttamente inaccessibile, si potrà allora concentrarsi anche sulla descrizione degli aspetti visibili e in diverso grado "estetici" delle apparenze attraverso le quali gli uomini divengono oggetto di percezione per lo sguardo del pubblico degli interagenti, anche solo potenziali. Studiare l'identità come immagine vuol dire rinunciare a fare supposizioni su ciò che viene chiamata "interiorità", magari poi addirittura utilizzata come ipotetico fattore chiarificatore o esplicativo, e limitarsi a descrivere accuratamente maschere interazionali fatte di apparenze formate verbalmente e visualmente, senza affermare niente al di là delle modalità di composizione. Più precisamente, attraverso un approccio che tenga conto delle conquiste goffmaniane, di quelle etnometodologiche e in generale di tutta una serie di precauzioni di metodo che il saggio ricorda nell'ultima parte, si tratterà di descrivere il gioco cooperativo attraverso il quale le immagini sono utilizzate per compiere azioni come quella di proporre maschere nel corso, ed al fine, di realizzare praticamente una specifica interazione contestuale.

Pure il saggio di Francesca Sacchetti si misura con il problema dell'identità personale e del soggetto attraverso un'attenta disamina del contributo di

Alfred Schütz e della fenomenologia. Le teorie postmoderne ci consegnano un'immagine della realtà sociale come poliedrica, fluida, instabile che minaccerebbe un qualsiasi senso di unitarietà del soggetto, proiettando anch'esso nell'indeterminatezza e nella precarietà. L'idea della realtà stratificata, somma complessa di diverse e distinte provincie di significato elaborata da Schütz fin dai suoi classici lavori sulla fenomenologia, ricorda da vicino il mondo contemporaneo tratteggiato dai postmoderni, per cui la soluzione a cui lo studioso austriaco giunge al fine di difendere l'unicità dell'io di fronte all'inevitabile discontinuità dell'esperienza umana può valere come soluzione al problema del paventato smarrimento dell'individuo nella società postmoderna. Quello schütziano è un soggetto forte, poiché vive la multiformità della realtà sociale, fatta non solo di ruoli sociali ed esperienze diverse ma anche di scansioni temporali fra passato, presente e futuro e di trasformazioni anche radicali del proprio corpo, senza mai ridursi a un involucro, un'entità fluida, ma mantenendo una chiara coscienza di unitarietà e continuità. La soluzione non è trovata tanto nell'ipotizzare una pluralità di livelli della personalità, ciascuno chiamato in causa in differenti provincie di significato, quanto nel concetto di *ego working* e nella socialità che a esso è intimamente connessa. Il vissuto personale varia perennemente in base ai diversi ruoli sociali occupati, al tipo di esperienza con cui ci si confronta, e anche alle inevitabili trasformazioni del vissuto individuale che da bambini ci porta poi a diventare giovani e poi adulti. *Lego working*, il soggetto che interviene a modificare il mondo circostante, intestandosi progetti diventa per lo Schütz maturo ciò che permette di costruire continuità fra presente, passato e futuro, e vivere la multidimensionalità del vissuto come risorse piuttosto che come fattore di dispersione. Schütz dunque capovolge il ragionamento dei postmoderni, che ricorda da vicino le paure che Robert Musil descrive nel suo lungo romanzo *L'uomo senza qualità*. Lungi dal disperdere l'io individuale, le esperienze multiformi sono possibili perché esiste un io forte che sa distinguere le esperienze senza perdersi in esse, anzi riesce a tenerle insieme come le perle di una collana, un soggetto che sa come legare il passato al presente tramite la memoria e il ricordo e dar senso al futuro intestandosi progetti.

A questo punto, il saggio di Liana Daher ci introduce al tema dell'identità collettiva. Una nutrita letteratura ha indagato l'identità collettiva come luogo d'incontro fra soggetto e gruppo, esperienza mediata dai processi di identificazione e appartenenza. Mentre l'espressione "identità sociale" ci parla di ruoli o gruppi genericamente intesi, l'identità collettiva ritaglia i fenomeni legati al coinvolgimento dell'individuo in associazioni, organizzazioni e, soprattutto, nei movimenti sociali. Tuttavia, lungi dall'immaginare una sorta di annullamento dell'individuo nel collettivo, gli studi contemporanei sui nuovi movimenti problematizzano la questione dell'appartenenza e in particolare

evidenziano una sorta di autonomia dell'individuo rispetto al collettivo (movimento). Il passaggio dall'“io” al “noi” non è a tutto scapito del primo, bensì è aperto, flessibile e continuamente negoziato. In forza di questa constatazione, si tratta allora di immaginare una metodica analitica per lo studio empirico dei movimenti sociali che riesca a essere attenta all'autonomia individuale sempre viva all'interno del “collettivo” non più omologante dei nuovi movimenti. L'identità dei movimenti contemporanei non può essere studiata unicamente attraverso il patrimonio simbolico condiviso del movimento, ma occorre prestare attenzione a quanto succede a livello dei singoli individui. La stessa analisi delle ragioni dell'adesione ci fa capire quanta importanza ha la dimensione individuale: spesso l'individuo aderisce temporaneamente, mai totalmente, muovendo da motivi strettamente personali e non tanto da circostanze strutturali. La modalità investigativa che va allora privilegiata è quella rivolta a raccogliere i racconti dei partecipanti, provando a rinvenire in quella narrativa alcune delle dinamiche della costruzione dell'identità personale e sociale nel movimento. Tale prospettiva d'indagine risulta meglio rispettosa delle attuali dinamiche in cui l'identità non è più un prodotto di riferimenti fondamentali, come avveniva in passato, ma è diventata l'esito di pluriappartenenze che precludono ogni appiattimento dell'*individuale* del singolo attivista nel *collettivo* del movimento. Le ricerche più recenti distinguono fra la voce dell'attivista e la voce del movimento, riuscendo così a strutturare una prospettiva di ricerca che riesca a illuminare le sfaccettature e la natura fondamentalmente aperta dell'identità nelle appartenenze collettive contemporanee.

La problematica dell'identità collettiva viene poi ripresa anche nel saggio di Tommaso Visone. Qui, infatti, attraverso l'analisi dei concetti di “nazione”, di “vita collettiva”, di “idea” e di “ideologia” nel pensiero di José Ortega y Gasset, ci viene mostrata la complessa dinamica del farsi e disfarsi delle identità collettive e vengono messi contemporaneamente in luce gli snodi centrali lungo i quali passa la formazione di tali identità. Se una “comunità nazionale” poteva così definirsi solo se disposta a mobilitarsi in vista di un'azione comune per il domani e se, in questo, necessitava di idee e norme condivise capaci di dare un ordine dinamico e tenere insieme, in un unico sforzo, un gruppo umano, in modo che decidesse cosa volesse essere; se le idee “su chi siamo” prodotte consapevolmente da individui divenivano poi, con il susseguirsi delle generazioni, fatti sociali condivisi tacitamente da tutti e non problematizzati, contenuti nel linguaggio stesso, convinzioni ideologiche che permettevano alla società di esistere, ma che rischiavano costantemente di esaurire la loro spinta e la loro capacità di fare fronte ai nuovi problemi con cui le società sono chiamate a confrontarsi; lo studioso spagnolo indica allora come cruciale il progetto rivolto al futuro su cui si fonda l'identità collettiva. Si

tratta di un progetto che dovrebbe essere diretto a risolvere un problema radicale, di grande rilievo, comunemente avvertito da una collettività. Attorno ad esso si ricrea una fase costituente dell'identità. Un nuovo problema ha già messo radicalmente in crisi il progetto precedente, che perde la sua vigenza ma lascia spazio al tentativo di evitare la dissoluzione del gruppo sociale, della società. Nel momento in cui si manifesta la crisi dell'ideologia precedente si apre lo spazio per l'idea, un'idea per un progetto alternativo di convivenza. Tuttavia, l'identità-progettualità collettiva non sembra potersi affermare per via dialogica, ma – realisticamente – attraverso il conflitto con idee progettuali alternative e concorrenti. Produzione di idee e conflitto convivono nella possibile formazione di identità collettive e, si potrebbe aggiungere, non sempre facile è stabilire, oggi forse più che ieri, quali idee siano meno dannose per assicurare il futuro di un gruppo sociale.

A cavallo tra l'identità collettiva e quella individuale si pone invece il saggio di Lorenzo Baglioni sulla relazione tra uso degli emblemi e identità in età medievale. Nei secoli che seguono immediatamente l'anno Mille, nelle città del Medioevo europeo, l'inizio del processo di individualizzazione, la differenziazione tra sfere sociali e un'identità individuale profondamente organica al sistema sociale si accompagnano alla diffusione dell'uso degli emblemi. Questi ultimi – manufatti dotati di un'esplicita funzione d'identificazione e di riconoscimento con valenza individuale o collettiva, che comprendono sigilli (cui l'Autore dedica particolare attenzione), scudi dipinti, lapidi, vetrate istoriate, stendardi, insegne e sembrano volti a rivelare l'identità o l'affiliazione di un individuo o a dimostrare la proprietà o provenienza di un oggetto –, già in uso presso singoli potenti e autorità pubbliche, divengono gradualmente in quel periodo uno strumento comune a tutte le classi sociali. Nella società medievale alle persone è richiesta la capacità di muoversi con versatilità in più ambiti e ruoli, pur mantenendo saldi i propri riferimenti; al contempo la "verità" medievale risiede solo nel mondo dell'immateriale, sacro o immaginario, ed è la logica simbolica che contribuisce a trasmetterla. In sintonia con l'idea di una tendenziale immutabilità del dato identitario, in ossequio alla pressione delle istituzioni ed ai codici dell'epoca, l'emblema sembra allora poter ridurre la complessità di tale dato, poterne divenire un tramite diretto e rappresentativo. Il seme dell'individualizzazione è coltivato dalla dottrina cristiana e dalla pratica mercantile in ambito cittadino, ove la dimostrazione dell'identità nella contrattazione ha un risvolto pratico, ad esempio connesso alla stipula di contratti, suggellati da emblemi come i sigilli. In questo modo diviene comune sfoggiare e utilizzare emblemi dall'intrinseco significato identitario, le cui funzioni non sono solo ornamentali ma anche di comunicazione visiva, in un'epoca in cui il leggere e lo scrivere non sono abilità diffuse. L'uso ricorrente di uno stesso emblema rendeva la persona socialmente riconoscibi-

le, testimoniava la veridicità della sua volontà e legittimava il possesso di certe proprietà. Mostrare la propria identità era al contempo espressione di libertà individuale e di appartenenza sociale; l'identità pareva trovare espressione in un emblema, che appariva veicolo di affermazione di sé, fino quasi ad "essere" la persona stessa. In seguito, però, si assiste a una progressiva e rapida araldizzazione dell'emblema, finché, ormai nel XVI secolo, si ha il definitivo sopravvento di un'araldica che finirà poi per essere centrale anche nell'emblematica contemporanea, in quanto adottata a modello per il disegno di gran parte delle bandiere, europee e non, capaci di incarnare e suscitare il vincolo sacro dell'identità collettiva nazionale.

Il saggio di Pierfranco Malizia analizza la rilevanza dell'identità collettiva non solo rispetto ai conflitti e ai rapporti di potere all'interno di società in cui convivono "identità culturali" diverse (di origine etnica, nazionale e così via), ma soprattutto rispetto alla possibilità stessa dell'esistenza di tali "società di convivenza", oggi generalmente indicate con l'espressione "società multiculturali". Il pregiudizio, e i fenomeni del razzismo e della discriminazione che con esso condividono un'aria di famiglia, costituisce uno dei risvolti più problematici delle società contemporanee in cui coabitano "culture diverse". Per comprendere il tipo di rapporto che lega l'identità e il pregiudizio occorre innanzitutto evidenziare come l'identità, individuale o di gruppo, abbia sempre una natura dialogica, nel senso che si costruisce in riferimento e spesso in contrapposizione con altri individui e altri gruppi, insomma con l'Altro – qui declinato nel senso di identità etno-culturale distinta. Il pregiudizio non solo rimarca differenze, e quindi aiuta a costruire identità tramite la sottolineature delle differenze, ma può anche alimentare disprezzo o si offre come strategia per l'avvio di una gerarchizzazione della società. Esso è allora una forma estrema, e patologica, dei processi identitari: il pregiudizio scatta quando la necessaria e positiva affermazione di sé si accompagna non tanto a una neutra differenziazione dall'Altro, ma a un suo deprezzamento, un costruire se stessi *contro* l'Altro. Molti studiosi sono concordi nel rintracciare la natura endemica del pregiudizio nelle globalizzate società contemporanee, poiché più cresce l'incontro con l'Altro, più diventa probabile che esso dia luogo a situazioni di contrapposizione e conflitto, differenziazione identitaria che nella forma più comune diventa "pregiudizio". Il multiculturalismo, vale a dire l'idea di una società costituita non più da monoculture nazionali, ma dall'interazione di una pluralità d'identità culturali distinte, ad esempio a seguito dei processi migratori, rischia di diventare il terreno di coltura per il conflitto e non per il dialogo. Le odierne identità tendono a essere viste come entità a se stanti, tanti compartimenti stagni in cui i singoli individui risultano chiusi e omologati, quasi che le culture siano diventate l'equivalente moderno delle razze, e da qui il rischio di un dilagante pregiudizio razzial-

culturale nell'attuale convivere multiculturale. In tale processo, un ruolo chiave viene svolto dai media e dalle loro ideologie o discorsi sulla realtà che oggi tendono a diffondere rappresentazioni dell'Altro sensazionalistiche e minacciose. È necessario invece lo sviluppo di una consapevolezza che, senza ovviamente mettere in discussione l'inevitabilità dei processi d'identificazione e di costruzione delle identità, aiuti a far percepire la differenza e l'alterità come ricchezza e non come male.

Chiude la parte dedicata ai saggi il contributo critico di Enrico Caniglia. Il lavoro polemizza contro lo sfondo scontato dell'analisi sociologica dell'identità: l'ipotesi postmoderna e costruzionista delle identità molteplici, processuali e fluide quale cifra specifica della società contemporanea. Tale discorso della liquidità e instabilità delle identità sociali contemporanee risulta tanto seducente quanto fuorviante e ambiguo. Un presupposto centrale del ragionamento postmoderno sull'identità consiste nel postulato di appartenenze forti che nel passato avrebbero costituito i riferimenti fondamentali dell'identità e che oggi verserebbero in una crisi profonda. Proprio da tale crisi scaturirebbero le odierne identità multiple e processuali. In realtà, le appartenenze forti del passato (di classe, nazionali o quali altre siano) non sono mai esistite con quell'assolutezza e rilevanza con cui sono rievocate nei lavori dei sociologi postmoderni. La classe sociale o il ceto non hanno mai costituito un riferimento così modellante e assoluto per gli individui neanche nei bei tempi andati della lotta di classe. Solo in circostanze speciali e circoscritte è possibile rintracciare tale capacità modellante e l'appartenenza assoluta. Di fatto, più che fenomeni empirici, i "riferimenti identitari forti" sono elementi meramente analitici, che costituiscono uno dei concetti cardine della sociologia: la "struttura sociale". L'identità si rivela allora per quello che è ed è sempre stata: una risorsa di senso, più esattamente si tratta di una forma di classificazione-azione. L'identità non è un mero dato che sta "lì fuori nel mondo", una proprietà o un'essenza dei fenomeni sociali e che lo studioso si limita a registrare. Tale accezione linguistica non è, comunque, un modo per sminuire il fenomeno, perché quelle linguistiche sono alcune delle fondamentali risorse per dare senso al mondo. Ciò è ampiamente dimostrato dal fatto che "chi sono io", "chi è lui", "chi siamo noi", "chi sono loro" non sono fenomeni dati bensì aspetti controversi e dibattuti fra i membri della società: per ogni definizione dell'identità di qualcuno – individuo o gruppo – ne esistono tante altre che sono altrettanto veritiere e possibili. La scelta di una piuttosto che un'altra è un vero e proprio strumento per fare il mondo. Per questa ragione, lo studioso non deve lasciarsi tentare dal gioco della definizione delle identità delle persone e neanche parlare d'identità uniche o molteplici, fisse o fluide, bensì dovrebbe studiare come nella vita sociale si dà senso al mondo attraverso l'uso selettivo di classificazioni identitarie, oggi come nel passato.

Completano poi il numero monografico due testi: l'intervista che abbiamo rivolto a Franco Crespi, in cui vengono affrontate diverse delle questioni teoriche nodali che concernono l'identità, come ad esempio la sua possibile definizione, la sua connessione con la descrizione dell'azione sociale e con la tematica del riconoscimento, il ruolo delle rivendicazioni identitarie nelle controversie sul multiculturalismo e sulla qualità del sistema democratico e così via (in questo modo l'intervista può perfettamente svolgere anche il ruolo di conclusioni); la nota critica di Giada Sarra, che recensisce – offrendocene una ricostruzione molto personale – alcuni recenti volumi sull'identità individuale e collettiva, di cui mette in luce elementi critici quali, ad esempio, il ruolo dell'Altro nella formazione di un'identità pluridimensionale, gli aspetti linguistici nell'azione di classificazione delle persone, le logiche identitarie collettive nelle società pluriculturali.

In chiusura – dopo aver rivolto un sentito grazie a Gianfranco Bettin Lattes, che non da oggi ci ha permesso e ci permette di trovare spazi di libera e critica discussione intellettuale, pungolandoci e controllandoci con rigore e generosità; dopo aver ringraziato Franco Crespi per aver accettato di rispondere, con la consueta chiarezza e profondità, alle nostre domande; e dopo un sentito grazie a Rosa Rinaldi, senza il cui altruismo questo numero monografico non sarebbe venuto alla luce – vorremmo qui ricordarci del piacere che è stato per noi due collaborare in questi anni: seguendo discussioni nate già alla fine degli anni Novanta, nel 2003 abbiamo curato un primo volume sul multiculturalismo a partire dal quale sino ad oggi sono poi nati numerosi altri interrogativi, curiosità e pubblicazioni, di cui questa sull'identità è solo l'ultimo esempio.

Identité et exploitation au travail

Danilo Martuccelli

This article explores some aspects of identity exploitation in the world of work. For this, he proceeds in three stages. First, it presents three major forms of capacity of employees - qualification, skills, identities. Then it draws the outlines of specific objective and subjective identity exploitation at work. Finally, it examines the notions of justice and injustice that can be mobilized to account this process.

Cet article se propose d'explorer les dimensions proprement identitaires de l'exploitation dans le monde du travail. Rappelons, pour commencer, les quelques principes qu'une analyse de l'exploitation se doit de respecter. *Primo*, la notion d'exploitation suppose qu'un acteur soit dans une situation qui permet à quelqu'un d'autre (ou à d'autres) d'abuser de lui en lui infligeant un préjudice de nature avant tout économique. *Secundo*, et il s'agit ici d'une caractéristique historique centrale du capitalisme, l'extorsion du surtravail a tendance à s'effectuer d'une manière invisible, à l'aide de mécanismes objectifs qui ont tendance à la voiler et donnant forme à des malaises subjectifs particulières. *Tertio*, une théorie de l'exploitation est inséparable, même implicitement, parfois d'une conception de la justice, toujours de la dénonciation d'une injustice, ouvrant ainsi la voie, dans un cas comme dans l'autre, à un appel normatif en faveur d'une transformation. En résumé, pour que l'on puisse parler d'exploitation, il faut qu'au sein d'un rapport social, la part d'exploitation soit déniée ou invisible, que l'avantage qu'en retirent les uns provienne effectivement d'un dommage, ou d'une non rétribution, subis par les autres, et que, au moins implicitement, nous jugions cette circonstance injuste.

Ainsi comprise donc, une théorie de l'exploitation n'est donc qu'une partie d'une théorie générale – ou d'une analyse globale – de la domination (Martuccelli 2001). Or, si l'analyse de l'exploitation a tout à gagner de partir d'une définition ferme et précise, encore faut-il reconnaître qu'elle peut prendre différents visages selon la nature de l'activité abordée. C'est donc à la présenta-

tion d'une famille particulière d'exploitations, liées à la reconnaissance ou non des identités au travail, que nous allons nous consacrer.

Qualifications, compétences, identités au travail

Pour analyser l'exploitation, il est important de s'interroger sur les différents types de capacités dont disposent les salariés (Lallemand 2007). Trois grandes formes sont à distinguer. En tout premier lieu, la nature du métier, des tâches et des postes de travail a permis dans le passé, notamment dans le secteur industriel, et à la suite d'une histoire sociale longue et conflictuelle, de construire les capacités des salariés autour de grilles des *qualifications* imposés par la loi et les négociations collectives. La reconnaissance des qualifications passe alors par des compromis salariaux mais également, parfois, par les certifications scolaires en tant que condition *sine qua non* de l'exercice d'une activité.

En deuxième lieu, les transformations productives des dernières décennies ont remis en question les anciennes qualifications au profit de nouvelles *compétences*, moins rigides, plus aléatoires, s'appuyant davantage sur des connaissances générales, en fait, des capacités avant tout relationnelles, fort hétérogènes (d'engagement, de communication, parfois caractérisées, de manière fort imprécise, comme des savoir-être) (Oiry, Iribarne 2001). Ces processus vont de pair avec l'émergence et la consolidation de demandes autour de la transversalité des savoirs, de l'intégration croissante des savoirs d'expérience, de la polyactivité des salariés. La logique des compétences renvoie donc, à la différence des qualifications, davantage aux habiletés d'une personne que véritablement à des savoir-faire certifiés. Du coup, la disponibilité, l'obéissance, la flexibilité du caractère, les facilités relationnelles et d'apprentissage continu, ou les capacités personnelles à mailler des réseaux deviennent centrales (Ropé, Tanguy 1994), ce qui ce serait traduit par l'apparition de nouvelles modalités d'évaluation de compétences plus individualisées, plus arbitraires et exigeant une mobilisation croissante des travailleurs (Zarifian 2001; Martuccelli 2006).

Enfin, à côté de ces deux capacités au travail, il faut encore ajouter une troisième catégorie. Elle va nous permettre de distinguer les compétences d'un ensemble de qualités, en fait, d'un ensemble de caractéristiques identitaires – dont la validité est particulièrement forte, mais sans exclusivité, dans les services. A la différence de l'ensemble diffus des compétences, les *capacités-identitaires* sont un univers flou et non codé de savoir-faire renvoyant à des capacités qui tout en étant objectivables (en termes notamment d'attributs) n'en sont pas moins subjectives dans leur principe : il s'agit des habiletés associées à des traits personnels des salariés (donc au sens strict du terme à des modes d'être

identitaires plutôt qu'à de simples savoir-être)¹. Les attributs identitaires ne sont pas des compétences au sens précis du terme ; ils reposent sur des représentations collectives, plus ou moins stéréotypées, associant certaines capacités avec certaines identités.

Explicitons la frontière entre les compétences et les capacités-identitaires à travers quelques exemples. On peut évoquer, du côté des compétences, par exemple, le cas de caissières à qui on ne reconnaît pas – au moins économiquement – les capacités relationnelles d'échange et de communication dont elles ont besoin pour s'acquitter de leur travail². La situation est quelque peu différente en ce qui concerne les capacités-identité. Ici, ce ne sont pas des compétences diffuses qui ne sont pas reconnues, mais c'est littéralement un mode d'être que l'individu possède, et qu'il est contraint d'endosser afin de pouvoir être embauché, qui n'est pas reconnu. Nous y reviendrons, mais plusieurs cas de figures sont repérables parmi les jeunes issus de l'immigration (travail social, médiateurs), ou les jeunes tout court (personnel de surveillance), ou les femmes (employées dans des services personnels – restauration, écoute, accompagnement des personnes âgées, surveillance des enfants –, mais aussi embauchées en fonction de leur prestance ou beauté physique). Dans ces exemples, les individus sont employés pour ce qu'ils *sont* : il y a, dans un seul et même mouvement, à la fois reconnaissance des traits identitaires et déni salarial de ces attributs.

Bien entendu, la distinction proposée est un idéal-type et dans la réalité les trois logiques de capacités se mélangent³. Le cas des infirmières ou des institutrices d'école maternelle, l'illustrent bien car il est possible d'y repérer à l'œuvre, simultanément, le triple critère présenté : elles sont recrutées sur la base de qualifications scolaires certifiées ; de compétences relationnelles et de savoir-faire faiblement reconnus ; mais aussi parfois de traits identitaires qui même s'ils restent implicites – ou non dites – ne sont peut être pas étrangères au fort taux de féminisation existant actuellement dans ces corps de métier. Et dans les trois cas, l'exploitation désigne une pratique commune : la non-rétribution, basée sur une non-reconnaissance des capacités, que ce soit en termes de qualifications, de compétences ou d'identités.

¹ Evitons tout malentendu. Toutes les capacités au travail génèrent des formes identitaires propres associées à la conscience de classe, à une profession ou à un métier (Sainsaulieu 1988). Dans cet article nous attirons l'attention sur une autre dimension identitaire : celle qui est associée à des traits personnels et souvent phénotypiques d'un salarié (nous les appellerons indistinctement capacités-identités ou identités-être).

² Pour un saisissant exemple à partir de l'expérience des salariés de la restauration rapide (Perret, Roustang 1993).

³ Pour un exemple de mélange, dans bien des activités, à la fois d'une logique des compétences et d'une logique des identités-être, cf. Daune-Richard 1998.

Dans ce qui suit, nous nous attarderons à l'étude de cette troisième forme d'exploitation. Une réflexion d'autant plus nécessaire qu'une partie importante du travail dit non qualifié s'oriente désormais dans les activités tertiaires, et plus particulièrement vers les services à la personne (Esping-Andersen, 1999).

Le salarié avec qualités identitaires

La première caractérisation de l'exploitation de l'identité-être est que pour pouvoir avoir accès à un certain type d'emploi, le salarié doit être porteur (sans que cela, bien entendu, ne soit une exigence absolue : nous sommes dans des sociétés modernes de classe et non pas de castes...) d'une série de traits jugés comme indissociablement personnels. C'est dire que dans l'exploitation propre à l'identité-être, « ce qu'on est » se décline en fonction des grands attributs d'un individu. Donnons-en rapidement quelques illustrations.

[1] *Lethos de classe* : lorsque la sociologie s'est penchée sur ce type de facteur, elle l'a fait essentiellement afin de souligner les recours dont disposent certains groupes sociaux pour reclasser leurs membres à l'issue de trajectoires scolaires décevantes ou des infortunes de la vie. Les analyses ont ainsi souligné de façon unilatérale les compétences transmises par une socialisation de classe, mais elles ont négligées alors tout ce que l'employeur retirait indûment – de manière voilée et implicite – du salarié. Une bonne illustration se trouve dans l'expérience au travail des femmes issues de la bourgeoisie se spécialisant dans les relations publiques. La ligne de partage avec l'analyse en termes de compétences peut paraître ténue mais elle n'en est pas moins réelle. Certes, ces personnes ont des capacités de communication, de présence, d'accueil, et donc dans ce sens de véritables compétences, mais avant même que l'accent ne soit porté sur ces éléments, comment négliger le fait qu'ils procèdent d'un être de classe, d'un ethos social fait corps ?

[2] *Le sexe* : Un certain nombre de métiers sont réservés de préférence aux femmes ou aux hommes parce qu'ils *sont* des femmes ou des hommes. Pour les femmes, ce sont le plus souvent les qualités de *care*, de sollicitude envers les autres qui sont demandées – dont les services personnels sont aujourd'hui un exemple de taille (d'ailleurs, dans le langage courant, on appelle souvent en France ces employées des « filles ») (Molinier et al., 2009). Les stéréotypes sont tellement forts, que certains métiers deviennent la quasi-exclusivité d'un des deux sexes – ce qui n'exclut pas, d'ailleurs, dans la durée, le changement de « sexe » des professions (qu'il suffise de penser aux exemples des instituteurs ou des secrétaires). Mais la logique vaut tout autant pour les hommes, comme en témoigne la demande de capacités proprement masculines dans les métiers de surveillance (ici associées de préférence à la possession d'une certaine musculature ou

taille), ou à des métiers jugés durs, comme les transports. Notons-le : la force des stéréotypes de genre (sollicitude, dextérité, docilité...) est pour beaucoup dans l'expansion actuelle de l'emploi féminin dans les services peu qualifiés – au détriment des hommes – mais aussi dans certaines branches industrielles.

[3] *La dimension ethnique* : ici aussi il serait possible de trouver un nombre non négligeable d'exemples où les individus sont embauchés parce qu'ils sont détenteurs de certains traits phénotypiques. Qu'il suffise d'évoquer les jeunes issus de l'immigration travaillant dans le vaste secteur de la surveillance ; ou encore comme c'est le cas en France dans la constellation du travail social et dans des activités de médiation sociale et culturelle. Pensons aussi à certaines chaînes de restauration rapide et à leur politique affichée d'embauche de jeunes issus de l'immigration afin d'établir une identification entre leurs salariés et leurs clientèle (une politique qui, ne l'oublions pas, n'est pas toujours exempte de phénomènes de discrimination envers ces mêmes minorités). Il faudrait y ajouter l'*ethnic business* en tant que tel (magasins, restauration, services...) orientés massivement vers une population immigrée, ou nécessitant l'entretien d'une image de marque ethnique. Certes, dans le dernier exemple, les qualités identitaires proprement dites (le fait que l'individu soit employé à cause de ses traits personnels) se mélange avec d'autres dimensions comme celles de la confiance, du capital social, du réseau.

[4] *L'âge* : A ces traits personnels il faut ajouter des constats de nature proprement chrono-biologique. Si les critères d'évaluation changent – ce ne sont pas les mêmes tranches d'âge qui ont tendance à être prisées – en revanche, on peut parler d'exploitation lorsque l'employeur retire indûment un avantage de l'âge de l'employé. Dans ce sens, il existe une plus-value non-reconnue liée, notamment, à l'énergie de l'âge. Le phénomène est d'autant plus visible que la logique des carrières a tendance à se transformer. Si hier, globalement, l'entrée dans l'âge coïncidait avec la consolidation des carrières (davantage pour les hommes que pour les femmes d'ailleurs), avec des augmentations de salaires liées à l'ancienneté et l'octroi progressif de postes de responsabilités, aujourd'hui, cette loyauté de l'entreprise se casse au profit d'une logique d'extorsion d'une énergie, de plus en plus associée à une certaine jeunesse, de nature personnelle, non-renouvelable (puisque liée « à la force de l'âge ») et qui, tout en étant recherchée dans certains métiers, n'est pas pour autant toujours reconnue économiquement⁴.

⁴ Dans une conception plus graduelle des carrières, l'exploitation de l'âge est en quelque sorte atténuée. En effet, lorsqu'on valorise l'expérience acquise au travail (donc des compétences ou des qualifications) la liant à la « maturité » au travers d'une grille de salaires progressive en fonction de l'ancienneté dans la firme, l'identité-être liée à l'âge est d'une certaine manière « reconnue » économiquement.

[5] *L'apparence physique* : si l'analyse sociologique a peu abordé cette dimension, il s'agit ici aussi, d'un exemple marquant d'extorsion identitaire. Les traits de l'apparence physique – la beauté ou la prestance, mais aussi la taille ou le poids – deviennent des facteurs rédhibitoires pour l'exercice de certains métiers (Amadiou 2002). Evidemment, impossible de ne pas évoquer le cas des hôtesse d'accueil ou de l'air – et ceci en dépit des modifications intervenues ces dernières années –, mais l'exemple est loin d'être unique. Dans le secteur de la vente aussi cet aspect est systématiquement cherché et non-reconnu économiquement. En effet, pour un nombre non négligeable des salariés, notamment, mais pas seulement, pour les femmes, le passage de l'âge (ou la prise du poids) deviennent, d'ailleurs plus ou moins ouvertement, des facteurs – souvent non dits – de licenciement ou de reclassement. La logique est telle que souvent les vendeuses en surpoids n'ont d'autres possibilités que d'évoluer vers d'autres tâches, moins directement en contact avec la clientèle, ou de se rapprocher d'un type de clientèle plus en phase avec leurs traits physiques (par exemple, vêtements pour des femmes en surpoids ou plus âgées).

Mécanismes et expériences de l'exploitation identitaire

Mais ces quelques illustrations permettent-elles vraiment de parler d'exploitation au sens où nous venons de le rappeler au tout début de notre article ? Un contrepoint nous permettra de mieux en préciser les contours. L'exemple des célébrités est probablement la meilleure contre-illustration de l'exploitation spécifique de l'identité-être. Chez eux, la dimension propre à l'exploitation de ce facteur disparaît derrière une valeur globale associée à leur personne et à leur visibilité. Sur ce point, la différence ne peut pas être plus grande entre les célébrités, la valeur-personne dont elles sont porteuses, et l'identité-être et sa non-reconnaissance économique. Bien entendu, la valeur-marchande des uns et des autres est sans point de comparaison, mais dans les deux cas il s'agit bien de ressources économiques associées aux traits d'une personne (Gadrey 2001; Heinich 2012). Or, tandis que les célébrités tirent profit de cette situation, les deuxièmes, en revanche, n'en obtiennent aucun. Or, dans les deux cas, il y a toujours quelqu'un qui tire profit des traits de la personne. Les célébrités ne sont ainsi qu'un cas de figure, particulièrement réussi économiquement, de ce processus : leur renommée leur permet de faire une reconversion économique de ce qu'ils sont ; ils possèdent une valeur directement associée à leur personne (par ce qu'ils sont ou peuvent de manière non substituable effectuer) et dont ils tirent le plus grand profit économique (comme en attestent

les noms personnels devenus des marques)⁵. Rien d'équivalent n'existe du côté des capacités-identitaires qui, tout en étant sinon requises au moins désirées, sont économiquement non rétribuées.

Ce constat objectif d'exploitation doit se prolonger par des considérations subjectives. D'autant plus qu'à propos de capacités-identités nous sommes au-delà de la pure implication personnelle nécessaire à la réalisation de tout travail, comme la sociologie l'a démontré depuis toujours. Ce qui est exigé est une forme inédite d'identification du salarié à son travail. Comme la personne – son identité – fait indissociablement partie de son activité, il est difficile de ne pas conclure que le salarié « est » son propre travail. Cette réalité amène à une modification en profondeur des traits habituels de l'aliénation (Israel 1972). En fait, le thème traditionnel de l'aliénation comme séparation du travailleur de ses œuvres, est ici remplacé par celui de la trop grande identification de la personne du salarié à son activité. Au point que désormais l'aliénation, c'est-à-dire, la séparation entre le soi et le travail, peut même devenir une possibilité d'« émancipation » personnelle.

Plus précisément, cette aliénation se décline de deux grandes manières. D'une part, le temps de travail n'a plus vraiment de limite. Comprendons-nous bien : il ne s'agit pas seulement de la situation de bien des professionnels qui ramènent du travail à la maison (donc hors temps de travail) ou encore de la place que le travail occupe dans l'esprit des salariés, ou encore, de l'absence de séparation entre l'univers privé et l'univers professionnel qu'induit l'extension du travail à domicile. Ici, le travail-sans-fin prend une autre forme. Puisque le travail fusionne avec ce que l'on est, toute la vie risque d'être subjectivement envahie par le travail. Lorsqu'un salarié embauché en fonction de son identité fait ce qu'il « est » hors de son travail, il peut parfois avoir le sentiment de ne plus pouvoir tracer une coupure entre les deux domaines d'activité.

D'autre part, et de manière plus dramatique, ces salariés risquent de connaître une exacerbation de leur expérience d'aliénation lorsqu'ils se sur-identifient aux stéréotypes qu'on leur attribue au travail. La frontière est d'autant plus ténue que pour jouer leur rôle au travail, ils doivent justement montrer qu'ils « sont » ce qu'ils « font ». Du coup, ils sont contraints d'« incorporer » leurs marqueurs identitaires : il faut qu'ils sur-accentuent leurs bonnes manières, leur féminité ou masculinité, ou leur beauté, ou leur ethnicité. Un jeu semé d'embûches. En voulant jouer ce qu'ils « sont », certains finissent par dérapier dans l'identification avec leur « stéréotype ». Les discours sur l'entre-

⁵ Ce n'est nullement le seul exemple. Pensons encore à la forte valeur symbolique attachée désormais à la présence physique de quelqu'un dans un lieu (Jauréguiberry 2003). Cela va des vedettes télévisuelles aux grands conférenciers où l'important est d'être physiquement présent, puisque cela donne un « surplus » à l'événement ou à l'émission. Un surplus qui est rémunéré.

tien de la musculature pour les surveillants ou les vigiles, leur pratique stéréotypée du sport, la justification de ce surentraînement au quotidien comme un besoin indispensable de leur travail, et les dérives ethniques qui leur sont souvent associées, en constituent un exemple paradigmatique.

Autrement dit, les formes subjectives de l'exploitation au travail présentent divers visages en fonction de la nature de la définition des capacités requises. A la différence des postes à qualification, où souvent l'aliénation procède de la non-reconnaissance de son propre produit par le salarié, dans les capacités-identité, la non-identification entre soi-même et le travail effectué est une source d'autocontrôle. A la différence de l'univers des compétences, où l'expérience la plus importante d'usure personnelle est aujourd'hui associée à la responsabilisation et à l'invalidation de soi, les capacités-identités font courir des risques d'enfermement-identitaire.

L'exploitation économique pousse à une sur-identification avec son propre travail, c'est-à-dire, et par voie de conséquence, avec le stéréotype exigé pour le faire. Pour pouvoir s'acquitter de son travail, le salarié doit de plus en plus être « lui-même » – en fait, se conformer aux stéréotypes ayant cours dans une société à un moment donné. Le célèbre exemple de Sartre (1943) du garçon de café qui joue à être un garçon du café vient naturellement à l'esprit – sauf que désormais le jeu porte sur les identités-être. Ce que l'on l'exige du salarié, c'est moins un ensemble flou de compétences qu'un certain nombre de traits personnels. Or, à bien des égards il « les » possède, et il ne peut pas vraiment en être « dépossédé ». Tout au plus, peut-il assister parfois à leur érosion progressive (passage de l'âge, transformation des stéréotypes, changement de l'apparence physique). En revanche, son travail le force à « posséder » ces traits d'une manière telle, qu'il risque d'être à terme, de fait, « possédé » par eux.

Bien entendu, rien n'interdit de penser que ce que nous évoquons ici en termes négatifs puisse être vécu de manière « positive » par un acteur. Il aurait ainsi même un plaisir quelque peu inédit au travail puisqu'il a vraisemblablement le sentiment de « faire » ce qu'il « est ». Et pourtant, et sans préjuger du bonheur possible ressenti, comment ne pas être sensible, y compris parfois lors de ces vécus positifs, à la lourdeur du stéréotype à l'œuvre. L'exploitation des capacités-identités enlève à l'individu la possibilité de « jouer » avec ses diverses dimensions identitaires. Parfois même, l'emploi qu'il occupe lui impose une définition identitaire unique. Au moment donc où bien des individus cherchent de plus en plus à explorer d'autres facettes identitaires au-delà de leurs stricts rôles professionnels (Singly 2003), ce groupe de salariés est à l'inverse dessaisi en quelque sorte de cette possibilité – dans un processus qui a des éléments en commun avec la réduction intégriste des identités à une seule identité (Sen 2007). En bref : puisqu'ils « font » ce qu'ils « sont », ils doivent « être » ce qu'ils « font ».

Identités, exploitation et justice

Or, quel critère de justice retenir pour corriger l'exploitation de l'identité-être ? Trois grandes pistes de réflexion se dégagent.

[1] Pour analyser cette forme d'exploitation considérer les seules discriminations au travail s'avère insuffisant. En fait, les discussions sur les discriminations – positives ou négatives – et la volonté de garantir un fonctionnement plus égalitaire du marché de l'emploi, ont souvent empêché une analyse vraiment centrée sur l'exploitation. En vérité, les deux grilles de lecture se placent, au fond, dans deux univers intellectuels largement indépendants. L'horizon liminaire de la conception de la justice présente dans les études sur la discrimination se limite aux inégalités et à la lutte contre leur réduction (voire l'acceptation des inégalités en fonction d'un intérêt général). L'horizon d'analyse étant notamment le marché de l'emploi et les discriminations à l'embauche ou en cours de carrière, l'objectif primordial est l'étude des ajustements circonscrits permettant de les enrayer : ce sont ainsi des études visant à « tester » l'égalité réelle pratiquée dans le marché du travail qui sont privilégiées. En partant, par exemple, de la reconnaissance de l'existence de secteurs entiers, comme par exemple l'aide à des personnes dépendantes, essentiellement réservées à certains salariés (ici les femmes), ces théorisations s'interrogent sur les effets pervers de cette situation en termes de dévalorisation des métiers. D'autres fois, et tout au plus, dans leur volonté prescriptive de correction des inégalités, ces travaux peuvent suggérer un traitement différentiel des individus.

La discrimination pose donc une question différente de celle posée par l'exploitation. Rien n'est plus légitime. Mais à bien y regarder, l'étude de la première fait souvent office de supplétif d'une étude de la seconde. Comprendons-nous bien : la lutte contre la discrimination est un projet, ô combien valable et nécessaire, mais elle n'épuise pas, et de loin, la problématique de la justice. La réduction de la domination aux seules inégalités statistiquement repérables suppose d'emblée que la diversité des situations et des trajectoires ne soit politiquement significative qu'au sein d'une certaine conception de la justice. Les différentes positions cessent d'être pensées au sein d'une conception globale de l'injustice renvoyant à des situations structurelles de domination, ou à une étude des critères stricts de l'exploitation, pour n'être saisies que comme une entrave à la réalisation d'un projet d'égalité des chances. Le marché du travail tend à être représenté moins comme étant le théâtre d'une série de conflits irrépressibles qu'un lieu où se déploie une compétition pour l'affectation et la distribution des places sociales. Parfois, comment le nier, la mesure des inégalités, surtout sous forme de discriminations, occupe alors toute la place analytique jadis octroyée à la domination ou à l'exploitation.

Certes, cette réduction – en fait cette hégémonie analytique – est rarement énoncée comme telle, mais elle est souvent pourtant de mise.

[2] Mais si cette première lecture peut paraître comme partiellement oblique à notre préoccupation, deux grandes lectures se dressent le plus souvent actuellement pour rendre compte de cette forme d'exploitation. Pour la première, bien développée par exemple par les études féministes, l'interrogation doit se porter vers la naturalisation de savoirs et de savoirs-faire féminins, acquis dans la sphère privée et familiale, et transformés en compétences professionnelles dévalorisées du fait, justement, de ses traits féminins (Angeloff 2003). Un aspect bien visible à propos des employées domestiques ou des aides-soignantes (Arborio 2001).

La deuxième lecture fait le pari exactement inverse. Il s'agit de souligner la « banalité » des compétences mises en avant, afin de souligner ainsi, dès le moment de la mise en place de ces métiers, leur caractère servile ou saugrenu. Dubet (2002) souligne cet aspect en étudiant le travail des médiateurs. Ces salariés n'auraient d'autres ressources que ce qu'ils sont – leur seule compétence étant celle d'être des adultes face aux jeunes. Dès lors, la précarité de leur statut et de leur métier est structurellement inscrite dans la définition même de leur rôle professionnel, et à terme, sur la fragilité de leur propre identité.

Les deux lectures, pour opposées qu'elles soient, n'en reposent pas moins sur un principe commun. C'est sur les compétences au travail, et leur registre spécifique d'exploitation, que porte l'analyse. Pour les uns, il s'agirait de les valoriser ; pour les autres, il s'agit au contraire de prendre acte du caractère structurellement dévalorisant de ces métiers. Quant aux remèdes invoqués, ils sont aussi le plus souvent de deux ordres. Soit on demande une plus grande reconnaissance des compétences mises en œuvre par ces salariés, soit on est partisan d'une professionnalisation accrue. Bref, il n'y aurait pas d'autre salut que de transformer les capacités-identités en compétences reconnues ou en une requalification professionnelle.

Mais ces deux voies sont toutes les deux insensibles au problème spécifique posé par l'exploitation identitaire. Pour les partisans du modèle des compétences, il s'agira, d'autant plus que l'entrée dans ces métiers ne passe souvent par aucune formation préalable ou par une faible formation, de faire reconnaître les savoirs-faire d'expérience dont disposent les différents acteurs puisque leurs capacités (travail ménager, aides-soignantes, auxiliaires de vie...) se confondraient avec leurs dispositions sociales (dans les exemples mentionnés, notamment de genre) (Avril 2003). Pourtant, en voulant faire reconnaître les capacités-identitaires à travers le langage des compétences, ces perspectives sont obligées de naturaliser des attitudes, d'épouser des stéréotypes, en fait, d'enfermer certains acteurs dans certains profils identitaires pour mieux les « émanciper ». En faisant cela, ce type d'interprétation est contraint de

passer largement sous silence le fait que, par exemple, les membres d'un même genre ne possèdent pas toutes ces dispositions-compétences. (N'oublions pas que, même s'ils sont rares, certains hommes effectuent ces activités et que leurs capacités sont reconnues au travers des traits « féminins » : douceur, disponibilité, adaptabilité, souplesse...).

Le danger et l'impasse proviennent du fait qu'à terme, il s'agit véritablement de capacités dont il est possible – en partie – de trouver une traduction sous forme de compétences, mais qui ne doivent pas faire oublier à aucun moment que cette association repose souvent sur un préjugé collectif. C'est le paradoxe des capacités-identités et sa différence radicale avec les présupposés des études sur la discrimination ou sur la valorisation des compétences. Tout se passe ici comme si, pour les reconnaître, il fallait commencer par épouser le préjugé sur lequel elles reposent.

Pour les partisans de l'autre perspective, celle de l'absorption de l'identité-être dans la qualification du poste de travail, voire dans la professionnalisation, il s'agit d'un appel aussi nécessaire qu'insuffisant. L'invention de nouvelles formes de certifications scolaires et un ensemble de réformes institutionnelles deviennent l'horizon incontournable de la justice. Pourtant, plus on est dans des services de personne à personne, où le contrôle institutionnel s'avère souvent chimérique, où le mélange de registre entre des facteurs professionnels et des facteurs affectifs est inévitable, et au fond quelque part souhaitable, plus la réponse par la professionnalisation ne peut qu'être qu'un volet du traitement. Plus encore : comme ses propres partisans le reconnaissent, cette perspective soulève une série de problèmes qui, comme à propos de la rémunération d'un membre de sa propre famille, amène à un véritable envahissement des relations privées par des relations marchandes (Weber 2003).

[3] Pour affronter ces difficultés, il faut déplacer l'analyse vers une étude de l'exploitation *stricto sensu* des capacités-identitaires. La valorisation des capacités-identités en tant que telles ne peut dès lors se réduire ni à la demande des formes nouvelles de certifications scolaires et de qualifications de poste de travail, ni à la seule reconnaissance des compétences. Elle passe aussi par la mise en place de stratégies forçant à élargir les critères à partir desquels se juge les habiletés d'une main d'œuvre. A la version classique des savoirs certifiés s'ajoute, certes, une reconnaissance des compétences réelles nécessaires pour s'acquitter d'un emploi, mais aussi la prise en compte des qualités et donc la reconnaissance de la valeur-marchande (y compris stéréotypée) d'un individu. Dans ce dernier cas de figure, et de manière précise, l'individu est un créateur de richesses parce que, étant membre d'une collectivité, il est le dépositaire d'une série de capacités-identitaires monnayables au sein d'une société donnée. C'est dire que l'identité est à la fois la propriété de l'individu lui-même (ce sont bel et bien de ses attributs statutaires personnels qu'il s'agit) et en même

temps, ceux-ci n'ont de valeur qu'au sein d'une société (qui, pour des raisons diverses, allant des modifications dans la structure productive jusqu'au jeu des stéréotypes, est prête justement à leur accorder – ou à leur nier – une valeur).

Et cette valeur est exploitée lorsque, tout en intervenant comme critère d'embauche, l'employeur leur dénie toute réalité – parfois y compris pour des raisons juridiques antidiscriminatoires qui dans ce sens, et non sans paradoxe, ont de fait alors tendance à l'occulter. Ici, il y a un profit indu en quelque sorte dès le départ, puisque le salarié est embauché d'emblée pour ce qu'il « est » (ses qualités). Au point que parfois l'exploitation de l'identité peut apparaître comme immédiate : l'employeur obtient, dès l'acte même d'embauche, une forme de gain indu. Il ne procède pas de compétences non reconnues, mais paradoxalement de capacités reconnues – en fait jugées en fonction des stéréotypes présents à un moment donné – et qui, pourtant, ne sont pas rétribuées d'une manière différentielle au-delà de l'acte même d'embauche.

La plus grande reconnaissance des capacités désormais socialement nécessaires à la réalisation du travail, exige sans doute une reconnaissance croissante des compétences des salariés. Mais il s'agit aussi de faire accepter l'idée que ce sont parfois les attributs statutaires de la personne – leur identité – qu'il s'agit, non sans difficulté et danger, de reconnaître et de rémunérer. Les identités ayant sur le marché des différences de valeur et d'employabilité importantes, le différentiel de charisme collectif dont disposent les groupes sociaux devient une ressource économique non négligeable. Ce qui exige à terme la mise en place d'un critère de justice valorisant à côté de l'exigence incontournable d'égalité, une reconnaissance de la *différence* des individus.

Pour étudier l'exploitation des capacités, au travail, il faut donc de plus en plus associer l'exploitation au différentiel de contrôle qu'au sens très large ont les acteurs sur les ressources (*assets*) qui produisent les revenus économiques (Sorenson 2000). L'exploitation désigne toujours le processus par lequel un acteur obtient un avantage au détriment de quelqu'un d'autre (autrement dit : le différentiel de possession des ressources crée de l'inégalité). Mais, dans cette analyse, il faut tenir compte à la fois du type de ressources dont disposent les acteurs, de leur volume, et surtout du contrôle qu'ils en ont.

L'expansion du secteur du tertiaire, et notamment des services dits personnels, invite donc à un élargissement de la théorie de l'exploitation. L'ancienne affirmation selon laquelle le capitalisme se désintéressait de la race, du sexe ou de l'âge des travailleurs au profit de la seule extorsion de valeur, doit désormais être sujette à révision. Les individus entrent – ou non – dans le marché de travail avec des qualités – des identités – qui les exposent à de formes nouvelles d'exploitation. Ces capacités-identités sont parfois même décisives dans un secteur d'activité comme le tertiaire dit peu qualifié. C'est pourquoi une théorie de l'exploitation doit à la fois cerner le processus d'extraction de la plus-va-

lue et rendre compte des processus par lesquels les acteurs parviennent, de manière différentielle, à s'approprier, conserver ou augmenter, des ressources rentables au vu de leur insertion dans le marché de l'emploi.

Une division majeure sépare ainsi entre tous ceux qui ont à la fois la capacité d'augmenter leurs ressources et qui gardent, de surcroît, un réel contrôle sur elles (ils ont donc une forte valeur d'échange sur le marché du travail), et tous ceux qui, à l'inverse, entrent sur le marché du travail avec de faibles ressources et surtout n'ont que de faibles capacités pour les augmenter. Et ceci est vrai pour les trois capacités distinguées : qualification, compétences, identités. En effet, comme toute ressource, les caractéristiques identitaires peuvent être capitalisées par les acteurs dans deux directions : d'une part, en leur procurant un bénéfice économique plus ou moins direct et d'autre part, et d'une manière indirecte, en augmentant la valeur attachée à un groupe social au détriment d'un autre (Skeggs 2004). Ils se trouvent dès lors en concurrence défavorable avec ceux qui peuvent tirer un meilleur avantage de leurs attributs personnels (p.ex., les célébrités) et exploités par ceux qui peuvent retirer un avantage économique des leurs identités.

Pourtant, ces qualités, pour personnelles qu'elles paraissent, n'en ont pas moins une origine sociale. Comme pour d'autres formes de capacités au travail, certains acteurs peuvent les accroître (beauté, endurance, force physique), autant au travers de stratégies proprement individuelles qu'au travers de processus plus collectifs. Qu'il suffise, pour conclure, d'évoquer la capacité qu'a eue le mouvement de la minorité noire d'imposer de nouveaux canons de beauté (*black is beautiful*) et les portes ainsi ouvertes à ses membres dans le monde du travail (mannequinat, cinéma, services d'accueil...) d'une part, et les nouvelles situations d'exploitation créées par ce même processus d'autre part.

Bibliographie

- Amadiou J.-F. (2002), *Le poids des apparences*, Odile Jacob, Paris.
- Angeloff T. (2003), « Employées de maison, aides à domicile : un secteur paradoxal » in F.Weber, S.Gojard, A.Gramain (éds.), *Charges de famille*, La Découverte, Paris, pp.165-186.
- Arborio A.-M. (2001), *Un personnel invisible. Les aides-soignantes à l'hôpital*, Anthropos, Paris.
- Avril C. (2003), « Les compétences féminines des aides à domicile », in F.Weber, S.Gojard, A.Gramain (éds.), *Charges de famille*, La Découverte, Paris, pp.187-207.
- Daune-Richard A.-M. (1998), « Qualifications et représentations sociales », in M. Maruani (éd.), *Les nouvelles frontières de l'inégalité*, La Découverte, Paris, pp.47-58.
- Dubet F. (2002), *Le déclin de l'institution*, Seuil, Paris.
- Esping-Andersen G. (1999), *Social Foundations of Postindustrial Economies*, Oxford Uni-

- versity Press, Oxford.
- Gadrey J. (2001), *Nouvelle économie, nouveau mythe ?*, Flammarion, Paris.
- Heinich N. (2012), *De la visibilité*, Gallimard, Paris.
- Israel J. (1972), *L'aliénation de Marx à la sociologie contemporaine* [1968], Anthropos, Paris.
- Jauréguiberry F. (2003), *Les branchés du portable*, P.U.F., Paris.
- Lallemand M. (2007), *Le travail*, Gallimard, Paris.
- Martuccelli D. (2001), *Dominations ordinaires*, Balland, Paris.
- Martuccelli D. (2006), *Forgé par l'épreuve*, Armand Colin, Paris.
- Molinier P., Laugier S., Paperman (éds.) (2009), *Qu'est-ce que le care ?*, Payot, Paris.
- Oiry E., Iribarne A. de (2001), « La notion de compétence : continuités et changements par rapport à la notion de qualification », *Sociologie du travail*, 43, 1, pp.49-66.
- Perret B., Roustang G. (1993), *L'économie contre la société*, Esprit/Seuil, Paris.
- Ropé F., Tanguy L. (éds.) (1994), *Savoirs et compétences*, L'Harmattan, Paris.
- Sainsaulieu R. (1988), *L'identité au travail*, Presses des Sciences Po, Paris.
- Sartre J.-P. (1943), *L'être et le néant*, Gallimard, Paris.
- Sen A. (2007), *Identité et violence*, Odile Jacob, Paris.
- Singly F. de (2003), *Les uns avec les autres*, Armand Colin, Paris.
- Skeggs B. (2004), *Class, Self, Culture*, Routledge, London.
- Sorenson A.B. (2000), « Symposium on class analysis: towards a sounder basis for class analysis », *American Journal of Sociology*, 45 (6), pp.1523-58.
- Weber F. (2003), « Peut-on rémunérer l'aide familiale ? », in F.Weber, S.Gojard, A.Gramain (éds.), *Charges de famille*, La Découverte, Paris, pp.45-67.
- Zarifian Ph. (2001), *Le modèles de la compétence*, Editions Liaisons, Paris.

La percezione di sé: coscienza, autocoscienza ed emozioni

Luigi Cimmino

Through a critical assessment of various concepts of self-consciousness and explaining the idea of consciousness as a property, the essay advances a conception of subjective self-reference basing on the peculiar temporality of intentional acts. By coming to that conclusion, topics typical of the philosophy of mind are enquired as the concept of intentionality, of sensory qualities and of the essence of emotion.

«[...] E qui si incontra la difficoltà del “tutto scorre”.
E forse si deve cominciare proprio da essa».

L. Wittgenstein, *Pensieri Diversi*.

L'illuminazione interna

«[...] chi vede ha coscienza di vedere e chi ode ha coscienza di sentire, e chi cammina di camminare, [...] allo stesso modo negli altri casi c'è qualcosa che ha coscienza che noi siamo attivi, cosicché noi abbiamo coscienza di sentire se sentiamo, e di pensare, se pensiamo, ed aver coscienza di sentire o di pensare significa aver coscienza di esistere»¹. Aristotele è probabilmente il primo a introdurre l'idea per cui caratteristica fondamentale della coscienza umana sarebbe quella di possedere una sorta di autoriferimento interno, tale che non solo si “è coscienti di qualcosa”, ad esempio quando intrattengo un certo pensiero, ma si è anche “coscienti di tale coscienza (di qualcosa)”. In tal modo, fra l'altro, si avrebbe anche coscienza che *noi* esistiamo. Nel *De Anima* Aristotele sembra concludere - l'esegesi aristotelica richiede sempre cautela - che tale autopercezione non deve essere analizzata come sorta di percezione del secondo

¹ Aristotele, *Etica nicomachea*, trad. it di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, 1170a, 29-32, p. 363.

ordine – come quando mi rendo conto, con un *distinto* pensiero *b*, di aver avuto un pensiero *a*, con *b* che ha appunto *a* come suo contenuto -, ma che coscienza e autocoscienza costituiscono un *unico* fenomeno complesso². Forse è proprio lo Stagirita a inaugurare la nascita filosofica dell'*autocoscienza*, considerata da molti, anche oggi, uno dei tratti distintivi del pensiero umano.

Sia o meno questa la corretta interpretazione del pensiero aristotelico, e quale che sia la sorte di tale autocoscienza nel pensiero medioevale, nella filosofia moderna, a partire da Cartesio e Locke, l'autoriferimento di ogni riferimento cosciente comincia ad occupare un posto privilegiato nella discussione filosofica sulla mente, per poi situarsi al centro di un intero sistema con la ben nota “appercezione trascendentale” kantiana. Tale concezione è sostenuta oggi ancora da molti autori, darò qualche indicazione a riguardo, ma il sospetto è che tracce di essa permangano anche in posizioni naturaliste, ben distanti dal concedere alla mente umana uno statuto particolare. La questione è particolarmente importante perché, a partire dalla presunta percezione immediata che si ha di se stessi in un “singolo” momento del tempo, si tenta poi di guadagnare l'identità del soggetto *attraverso* il tempo, quindi la consapevolezza dell'esistenza della nostra attività consapevole nel mondo *assieme* a quella del “caro io”. Del resto – sembra naturale osservare - se non sapessi di essere me stesso *ora*, come potrei esserlo che ero lo stesso *allora*, e che lo stesso potrei essere in futuro?

Io credo che tale sorta di illuminazione interna sia del tutto fallace, in linea di principio impossibile, e che, anche esistesse, non permetterebbe ciò per cui viene chiamata in campo: la percezione di *sé*; che quindi non si abbia affatto una coscienza di *sé* diacronica partendo da una autopercezione sincronica. Come vedremo: senza *divenire* nel tempo, non sapremmo *chi* siamo, non potendo neppure avere pensieri intenzionali. Penso che mostrare le ragioni del perché sia così possa gettare luce su una intera serie di questioni: sull’“io” - termine che considereremo equivalente a “*sé*”, più di uso anglosassone -, sul tipo di consapevolezza della nostra continuità nel tempo, sulla natura delle nostre emozioni, accennando infine – ma si tratterà solo di un accenno - anche alla parte che hanno ricerca antropologica, psicologica e sociologica nell'indagare la nostra identità. Affrontare un tema del genere in un breve saggio richiede comunque una serie di precisazioni che ne attenuano la presunzione, e che indico brevemente nei punti seguenti. A) In quanto segue darò per scontata l'*irriducibilità* dei fenomeni intenzionali a successioni causali di tipo fisico; B) a partire da una considerazione di fondo, il prosieguo consisterà in una serie di

² Cfr. Lo Piparo F, *Corpo mente linguaggio coscienza. Il punto di vista di Aristotele*, www.easy-network.net/pdf/9LoPiparo.pdf.

conseguenze che vengono più proposte che adeguatamente argomentate; C) si tratta quindi di tesi che vengono qui presentate solo come possibile percorso di ricerca. Data la molta carne al fuoco che l'argomento implica, i primi tre punti costituiscono il minimo di cautela da avanzare³. D) Alcune delle idee qui sostenute sono in parte presenti nella letteratura sull'argomento, che nella presente sede non viene discussa. Per non allungare il discorso con troppe note e non prendere ulteriore spazio per soppesare volta a volta similarità e differenze, ridurrò davvero al minimo le note bibliografiche sul tema.

Uno spunto grammaticale

Una banale osservazione grammaticale può suggerire interessanti differenze. In italiano, ma anche in altre lingue con strutture sintattiche e morfologiche differenti, si distingue un “genitivo soggettivo” da un “genitivo oggettivo”. Il sintagma, ad esempio, “la simpatia di Carla”, può essere trasformato in una frase in cui il genitivo diviene soggetto, vale a dire in “Carla è simpatica”. In tal modo sto dicendo che Carla, fra le sue tante, possiede anche la *proprietà*⁴ di essere simpatica. Ben diversa è la situazione nel genitivo “la conoscenza del mondo”, dove neppure un idealista incallito può pensare che la trasformazione in frase produca “il mondo è conoscenza”. In tal caso il sintagma può essere reso con “coloro che conoscono il mondo”, o al passivo, “il mondo viene conosciuto (dagli esseri umani)”. In questo caso il genitivo è *oggetto*, nella diatesi attiva, dell'azione espressa dal verbo. Di quale genitivo si tratti è chiaro di solito, anche se non sempre, dal significato dei termini e dal contesto in cui l'espressione si situa. Più ambigua è però l'espressione, quantomeno in filosofia, se la testa del sintagma è la *coscienza*. Poniamo che in un articolo di filosofia della mente si legga l'espressione “la coscienza del dolore”, dove è chiaro che in tal caso si allude al dolore fisico, ad esempio a una spiacevole sensazione di bruciore al ginocchio. Di che genitivo si tratta? Come soggettivo l'espressione

³ Spunti sull'argomento sono presenti in Cimmino L., *Introduzione alla filosofia della mente*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2012. In particolare i Capp. 2 e 5. Sulla natura temporale dell'identità che verrà poi accennata cfr. anche *il cemento dell'universo. Riflessioni su F.H. Bradley*, Cantagalli, Siena 2009, Cap. 3; *La percezione del tempo*, Aguaplano, Passignano 2013 (in corso di stampa). Il tema viene specificamente trattato in *Temporalità e normatività della mente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, ancora in corso di stesura.

⁴ Quale che sia poi l'interpretazione ontologica di “proprietà” (universale, tropo ecc.). Osservare che è una proprietà equivale a dire che è l'elemento comune, l'attributo, di molti particolari, come la proprietà “rosso” lo è delle molte rose rosse. L'elemento ripetibile che si individua in un particolare, *questa* rosa, particolare che non è appunto ripetibile.

sta a significare il “dolore è cosciente”; per ipotesi si sta infatti affermando che ogni sensazione è necessariamente accompagnata da coscienza. Quella di coscienza – si precisa - è una *proprietà* connessa, a quanto sembra in modo necessario, alle sensazioni. Ma si potrebbe anche voler dire che *del* dolore il soggetto “ha coscienza”, consapevolezza, e in questo caso sembra che il genitivo sia di tipo oggettivo, dove il soggetto forma una *credenza* (termine con il quale si indica qualsiasi opinione vera o falsa), qui una percezione, che ha come proprio contenuto il dolore (percezione che fra l’altro può rendere consapevoli del luogo corporeo che duole, del tipo di dolore ecc.). Secondo molti filosofi questa credenza cosciente *del* dolore – genitivo oggettivo – non può essere mai erronea, non è possibile, sostengono, che credenze percettive che hanno come proprio contenuto sensazioni non riescano ad identificare quest’ultime. Può essere che mi sbagli nel collocare il dolore nel ginocchio, in realtà mi sono scordato che è stato amputato (arto fantasma), può essere anche, ammettiamolo, che io non abbia neppure un corpo – sono un cervello in una vasca stimolato da uno scienziato alieno che mi fa credere di avere dolore al ginocchio -, ciò non toglie che io il dolore lo *sento*, e che quindi non posso errare nell’averne coscienza. Vedremo che proprio qui inizia la confusione.

Ma ora domandiamoci commentando Aristotele: la coscienza-proprietà di “il dolore è cosciente” è la stessa della percezione cosciente *del* dolore? O le due sono distinte e formano diversi “tipi” di coscienza? Ma se sono la stessa, se formano quindi un unico campo di coscienza, quest’ultima deve essere allora considerata una coscienza numericamente una⁵? In che senso allora unifica in qualche modo i due genitivi? Se d’altro canto si tratta di due tipi di coscienza, *chi* le unifica? Ma dev’esserci necessariamente un elemento unificante, un soggetto al quale entrambe appartengono?

Intenzionalità cosciente e qualia

Abbandoniamo per il momento le due coscienze, per ritornarci fra poco. Riflettiamo ora su un qualsiasi pensiero *cosciente* che abbia come proprio oggetto entità o fatti del mondo, ad esempio il colore ocra di una casa che mi sta di fronte, o la caduta a breve del Presidente del Consiglio del nostro bel paese (quotidianamente annunciata mentre scrivo), *oppure* l’intenzione di compiere prossimamente un viaggio. I due primi casi sono esempi di *credenze intenzionali*

⁵ Come vedremo in seguito, ma è bene anticiparlo, quale “campo” unificato, la coscienza in tal caso, da una proprietà, si trasforma in un *particolare*, in un ente specifico rivolto intenzionalmente al dolore, “vertendo” su di esso..

(la prima è una percezione) che possono essere *vere o false*, nel secondo si sta esprimendo una *intenzione* che può divenire azione, azione che, come tale, non è né vera né falsa, ma che può o meno *compirsi*, essere realizzata. Utilizzando un gergo filosofico oggi in voga si può dire che nelle credenze la “direzione di adattamento” va *dalla* mente al mondo, mentre nelle intenzioni va *dal* mondo alla mente. Nel primo caso affermiamo qualcosa del mondo e tale affermazione può essere soddisfatta. Nel contenuto della nostra credenza si afferma una situazione che sussiste oggettivamente, indipendentemente da noi - altro modo per affermare che può essere *vera*. Nel secondo l'intenzione può sboccare o sbocca in una azione che può produrre nel mondo fatti o eventi (il viaggio) *conformi* al contenuto dell'intenzione⁶. Se riesco a compiere l'agognato viaggio la mia intenzione si è realizzata, con il mondo reso appunto conforme dall'azione al contenuto *intenzionato*. L'intenzionalità, caratteristica della mente che possiamo eventualmente illustrare ma non definire (altrimenti sarebbe ridicibile a concetti non-intenzionali) è un *genere* che ha come sue *specie* “credenze” (vere o false) e “intenzioni” (realizzate o meno).

Se ora assumiamo alla lettera l'espressione “la coscienza della casa ocra” o “la coscienza che il Presidente cadrà al più presto” può sembrare, e a molti è sembrato, che l'intenzionalità sia una sorta di relazione in rapporto con il mondo – il genitivo di cui sopra sarebbe *oggettivo* proprio perché credenze e intenzioni coscienti *entrerebbero in rapporto* con oggetti o eventi del mondo. Il fatto è che un rapporto, una relazione, ha bisogno di *due* termini per sussistere, e le due credenze possono essere false (la casa è in realtà un covone, e il Presidente ce lo teniamo a vita) e ciononostante, rimanere intenzionali (come credenze false). Non solo. Se affermo che “i marziani non esistono” (i cosiddetti “esistenziali negativi”), e questi non esistono, produco una credenza vera che non entra in rapporto con nulla, appunto perché gli omini verdi oggettivamente *non ci sono*. Posso poi pensare che “avrei potuto diventare un grande calciatore” (ambito modale); pensiero questo ahimé modalmente improbabile, vale a dire che indica una falsa possibilità, poiché in realtà sono sempre stato, ne ho tutte le prove, una schiappa. E anche qui la mia credenza, ammesso fosse stata vera, non entra certo in relazione con nulla, ad esempio con il Luigi *pos-*

⁶ Un'intenzione può essere detta “precedente”, come quando manifesto l'intenzione di andare al mare la prossima estate *senza fare ora nulla per andarci*. Oppure può essere una “intenzione in atto”, vale a dire una azione che sto attualmente, appunto, compiendo: sto andando al mare, o faccio qualcosa per andarci (mi avvio verso la macchina, guido ecc.). Una intenzione in atto viene da alcuni identificata all'azione come tale; altri ritengono che sia solo una componente dell'agire. Non c'è bisogno in questa sede di prendere posizione e approfondire l'argomento. Importante è tener presente la distinzione fra credenze, l'ambito della teoria, e intenzioni, l'ambito dell'agire e le loro opposte direzioni di adattamento.

sibile che gioca nell'Inter. Infine, passando dal pensare all'agire: se credenze e intenzioni sono entrambe intenzionali e l'intenzionalità delle credenze *consiste* nel riferirsi a oggetti, con cosa entra in relazione l'intenzione? Con una realtà che ancora non esiste?

In realtà le credenze sono intenzionali perché *oggettivano* un certo contenuto che possiamo o meno giustificare come vero o attuabile, non perché entrino in relazione con oggetti (fatti, eventi). Credere che *p* equivale ad *asserire* la verità di *p*, che potrebbe risultare all'indagine – quindi in base ad altre credenze – falsa, mentre l'intenzione in azione di compiere *q* equivale al tentativo di realizzarla, evento che potrebbe non accadere. Nelle credenze l'oggettività è ben più vasta della realtà, si danno cose che oggettivamente non esistono, mentre una intenzione può mirare solo a enti o eventi esistenti. Non per nulla la mia credenza che “sarei potuto diventare un giocatore” gli amici maligni la considerano un pio desiderio *sogettivo*, non qualcosa che si sarebbe potuto *oggettivamente* avverare. I fenomeni mentali intenzionali non sono quindi relazioni, non entrano in rapporto con nulla: è il loro contenuto, come contenuto, a riferirsi a possibili condizioni di soddisfazione – verità⁷ per le credenze, realizzazioni per le intenzioni⁸. In questo consiste la loro “intenzionalità”.

C'è chi concepisce la *coscienza di*, la coscienza intenzionale, come una sorta di lampada che illumina il mondo (brutta metafora: il movimento della lampada è già guidato da un contenuto intenzionale). Ma a parte il fatto che nelle credenze false, in quelle possibili e negli esistenziali negativi, illuminerebbe ciò che non esiste⁹, il problema di una coscienza pura che *si riferisca* al mondo – in se stessa *pura* perché il mondo è il termine *con cui* entra in relazione – è quello di capire *a cosa* mai si riferisca, *come faccia* a riferirsi, se in tal caso non è un *determinato* contenuto intenzionale cosciente ad essere “coscienza di”, ma una coscienza che intenziona i suoi stessi contenuti. Per ripeterlo: il pensiero cosciente “Il Presidente cadrà” si riferisce a qualcosa solo nel senso che il suo contenuto viene affermato come oggettivamente esistente (nel futuro), non perché da una parte sussiste una coscienza intenzionante – quindi una coscienza

⁷ Così intesa la verità è, come l'intenzionalità, nozione primitiva, quindi non definibile, logicamente inclusa nel contenuto della credenza. Il contenuto di quest'ultima afferma appunto le sue condizioni oggettive di soddisfazione, la sua verità, verità che può essere messa in discussione da altre credenze.

⁸ Non approfondisco il senso in cui, come avviene nelle credenze possibili, possibilmente *vere*, anche le credenze immaginarie, quelle ad esempio di un romanzo, affermano proprie condizioni di soddisfazione.

⁹ Anche in “tutti gli studenti del mio corso sono simpatici” intenziono studenti inesistenti: “tutti” sta ad indicare che, oltre quelli effettivi di cui posso indicare i nomi, *non ce ne sono altri*. Noi non potremmo indicare ciò che (per noi) esiste, se non potessimo indicare ciò che (per noi) non esiste.

come *ente particolare*, non come *proprietà* di molteplici contenuti - e dall'altra, in relazione con la prima, il suo contenuto, cioè la realtà. Un noto filosofo del secolo scorso, Alfred Meinong, riteneva che la situazione fosse più complessa. Per lui, che non abbandona una *mera* coscienza che intenziona i suoi contenuti (probabile eredità husserliana), da un lato abbiamo la credenza cosciente in questione (il cui contenuto può esistere o meno), dove la coscienza è una *proprietà* del contenuto pensato, dall'altro abbiamo una coscienza (particolare), priva di contenuto, di questo stesso pensiero. Pensiero che così diventerebbe *autocosciente*. Una situazione del genere, a prescindere dalla correttezza di tale lettura di Meinong, ben esemplifica le difficoltà accennate. Indichiamo con *p* un pensiero cosciente (la percezione della casa, la consapevolezza di avere un dolore, la credenza relativa al Presidente o l'*intenzione* di andare al mare), dove la coscienza è una proprietà di *p*, e con *C* la coscienza di tale pensiero. In prospettiva meinongiana la parola "coscienza" da un lato sarebbe *equivoca* (A); dall'altro, (B), essa si riferirebbe ai suoi contenuti in modo misterioso. (A) *p* è a sua volta cosciente, altrimenti sarebbe un oggetto del mondo e nel caso di una sensazione sarebbe una entità contraddittoria, una sensazione inconscia. Qui il termine "coscienza" sta appunto a indicare una proprietà delle credenze, delle sensazioni o delle intenzioni, tutte volta a volta caratterizzate da specifici contenuti. Ma *allo stesso tempo* il termine starebbe equivocamente a indicare una entità particolare semplice - non quindi una proprietà - che si rivolge, che *intenziona p*. (B) Come detto diventa misterioso il modo in cui tale coscienza-entità riesce a riferirsi ai propri contenuti - credenze, sensazioni ecc. Per ipotesi *questa* coscienza pura è in relazione con i suoi *oggetti intenzionati* senza possedere alcun contenuto intrinseco che la guidi nel riferimento. Come una luce che illumina, senza nulla che stabilisca la sua direzione, non saprebbe cosa illuminare.

V'è inoltre un ulteriore problema. Quello "intenzionale", abbiamo visto, è un genere che ha credenze e intenzioni come sue specie, e le intenzioni hanno una "direzione di adattamento" opposta a quella delle credenze. Se ora ogni atto intenzionale, anche quelli dell'agire - ad esempio il "camminare" cui allude Aristotele - fossero necessariamente autocoscienti, dal momento che tale coscienza dell'azione avrebbe la "direzione di adattamento" delle credenze, in un unico fenomeno avremmo due atti intenzionali con direzioni opposte. Certamente noi riflettiamo di continuo sulle nostre azioni, *ne* siamo consapevoli, ma tali riflessioni sono appunto credenze successive che possono essere vere o false, non l'*autocoscienza* dell'agire¹⁰.

¹⁰ Il fatto che le nostre azioni siano coscienti, ma non autocoscienti per una sorta di percezione riflessa, spiega a mio avviso, fra l'altro, un fenomeno che ci riguarda da vicino. Se le

Come qualificare allora la “coscienza”? Quale la ragione dei due genitivi, della “coscienza di” intenzionale e della “proprietà” della sensazione? La soluzione migliore è quella di concepirla sempre e in ogni caso come *proprietà*. Solo che nella sensazione, nei *qualia*, si tratta di una proprietà di stati *non intenzionali*, mentre con i pensieri la coscienza è una proprietà di atti intenzionali¹¹. Il contenuto di una sensazione non è rivolto a nulla, non ha contenuti che intendono le proprie condizioni di soddisfazione, da qui il genitivo soggettivo. In un pensiero – credenza o intenzione – è appunto il contenuto intenzionale a essere cosciente, quindi rivolto a condizioni *oggettive* di soddisfazione che possono sussistere o meno (le credenze possono essere false, le intenzioni non realizzarsi). È appunto tale *contenuto intenzionale oggettivante* a esprimersi in un genitivo oggettivo come coscienza *di* qualcosa. Espressione quest’ultima in cui una falsa lettura “grammaticale” può indurre erroneamente a pensare una pura coscienza distinta e rivolta a oggetti o eventi del mondo, sia che questi riguardino ciò che mi circonda, sia che riguardino il mio mondo (chiaramente si tratta ancora di capire quale sia allora il fondamento conoscitivo di questo *mio*).

Il mito dell'autocoscienza

Se la direzione tracciata è giusta, quella sorta di illuminazione interna accennata da Aristotele e ripresa da innumerevoli – spesso inconsapevoli – suoi commentatori è impossibile. Non è possibile una coscienza degli stati di coscienza distinta e immediatamente consapevole di questi ultimi. Posto un pensiero *p*, o una sensazione *a*, l’unico modo di riferirsi ai due stati coscienti è dato da un ulteriore pensiero *q* che ha *p* o *a* come suo contenuto intenzionale, soddisfatto se davvero ho pensato quel pensiero o provato quella sensazione. Non è che quando penso *mi rendo conto* di pensare. Posso semplicemente forma-

nostre azioni siano libere o meno, se siano ontologicamente spontanee o determinate da stati precedenti è questione dibattuta e complessa. Ma proprio perché gli atti dell’agire hanno una direzione inversa a quelli delle credenze, *mentre* agiamo noi non formiamo e non possiamo formare credenze relative all’azione che si va compiendo. Per questo le nostre azioni appaiono alla riflessione intuitivamente *spontanee*, non accompagnate *in linea di principio* da nessun pensiero che ce le fa apparire come se – si scusi l’espressione – fossimo *agiti*. La spontaneità dell’azione deriva dalla sua struttura logica. Se lo sia davvero, ontologicamente, è questione che mette in campo riflessioni che prescindono da come essa si rivela alla mera riflessione su di essa.

¹¹ Poiché esiste una coscienza non intenzionale, quella delle sensazioni, potrebbe ben esistere una intenzionalità non cosciente, inconscia. Questo non è certo un argomento ma, di primo acchito, permette la pensabilità di stati intenzionali inconsci. La questione è in realtà complessa, e l’esistenza dell’inconscio psicodinamico non entra nel nostro tema. Ammettiamolo comunque in linea di principio.

re nuovi pensieri – *in tempi diversi* – che hanno i primi quale proprio contenuto intenzionale. E questo è tutto. Non solo non esiste quindi una autocoscienza che accompagna gli atti coscienti, ma non può neppure esistere una coscienza come *campo unificato* di esperienze coscienti, come seguendo Kant – pur lontana dalla prospettiva kantiana – continua a sostenere molta filosofia contemporanea¹². Ancora una volta: poste due distinte sensazioni *a* e *b* contemporanee, ad esempio un dolore al ginocchio e un mal di denti, le due non possono essere interne a un medesimo (numericamente uno) orizzonte coscienziale. Se la coscienza come abbiamo visto è una *proprietà* di entrambi, sarà una proprietà che si esemplifica in *a* e *b* allo stesso modo in cui si esemplifica in sensazioni che provi *tu* o *chicchesia* ma che io non provo. Come dire che la *stessa* proprietà “coscienza” si esemplifica in contenuti differenti allo stesso modo in cui la stessa proprietà “color ocra” si esemplifica nel colore della mia casa, nella borsa di Giulia e in una miriade di oggetti differenti. Se *a* e *b* fossero coscienti all’interno di un particolare orizzonte *C*, numericamente uno, torneremmo alla situazione in cui, anziché una proprietà esemplificata in *a* e *b*, *C*, intesa come “coscienza di”, emergerebbe quale termine di relazione puro, privo di contenuti, intenzionalmente rivolto ad entrambe le sensazioni, suoi contenuti intenzionati (fra l’altro di per sé non coscienti). E questo, abbiamo convenuto, non può essere. A volte, per affermare una sorta di autocoscienza che non provochi il problema appena visto, si ricorre a una “coscienza preriflessiva”. Nell’intrattenere un pensiero cosciente intenzionale, questo sarebbe sempre accompagnato da una *sua* coscienza immediata, appunto “pre-riflessiva”, vale a dire non propriamente intenzionale. Penso che una soluzione del genere sia più verbale e *ad hoc* che effettiva. Tale coscienza preriflessiva dovrebbe pur sempre essere distinta dal pensiero cosciente, ed essere cosciente *di* questo, riproponendo la struttura di cui abbiamo visto or ora le difficoltà. Infine, per attuare il suo compito di renderci autocoscienti dell’attività mentale, la coscienza preriflessiva dovrebbe essere in grado di *permanere* la medesima nel divenire temporale, vero e proprio occhio interno *sostanziale* che porterebbe agli estremi l’equivocità del concetto di “coscienza”.

Stando così le cose si comprendono meglio anche una serie di fenomeni altrimenti difficilmente spiegabili. Gli infanti (e gli animali) hanno certamente sensazioni, senza per questo dover formare credenze che li rendono consapevoli *di* tali sensazioni. Solo da una certa età in poi si è in grado di formare

¹² Cfr. ad esempio, in ambito fenomenologico, il concetto di “coscienza preriflessiva” in Gallagher S. e Zahavi D., *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Cortina, Milano 2009. In ambito analitico cfr. Kriegel U., *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, Oxford University Press, Oxford 2009; Bayne T., *The Unity of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2010, con la relativa bibliografia sull’argomento.

pensieri relativi alla compresenza nel *proprio* corpo di molteplici sensazioni. Credo che fino ai 6/7 mesi un bambino non sia in grado di collocare le sue sensazioni: può avere mal di pancia senza che alcun movimento riveli la sua capacità di individuare dove ha dolore, senza quindi formare credenze intenzionali relative ai suoi *qualia*. In molti casi abbiamo sensazioni – si pensi ad esempio al rumore del traffico mentre guidiamo – verso le quali, distratti da altri eventi, non rivolgiamo più la nostra attenzione. Dato che i nostri organi recettori continuano a funzionare in modo biologicamente sensibile ai suoni, non c'è affatto bisogno di ritenere che, distratti, non proviamo più la sensazione sonora del traffico. La sensazione continua a sussistere, solo che, non formando più credenze che hanno come proprio contenuto quella sensazione, non *ne siamo più consapevoli*. L'ordine sensorio è distinto da quello concettuale (prestare attenzione ecc.).

Un fenomeno particolarmente eccentrico a tal proposito è quello della “asimbolia del dolore”. Si danno casi di persone con gravi danni cerebrali in grado di descrivere esattamente determinate sensazioni di dolore, sollecitate sperimentalmente, che pure dichiarano di non *sentire* propriamente alcun dolore e che non reagiscono come normalmente si reagisce ad esso, ad esempio tirando indietro il braccio sollecitato. La situazione è ben spiegabile, senza cadere nell'assurdo di “sensazioni prive di coscienza”, osservando che l'alterazione del sistema cognitivo di tali soggetti è tale per cui alla sensazione di dolore, che pure c'è, non corrisponde, come normalmente avviene, la formazione di uno stato cognitivo che rende consapevoli *della* sensazione¹³, per quanto si sia consapevoli delle sue caratteristiche. Se “dolore cosciente” (genitivo soggettivo), uno stato non intenzionale del soggetto, e “la coscienza del dolore” (genitivo oggettivo), la credenza cosciente relativa al dolore, sono fenomeni distinti, ciascuno dei quali può sussistere, in linea di principio, senza l'altro, il fenomeno è spiegabile senza dover essere costretti ad affermare l'irrocervo di sensazioni prive di coscienza. Il soggetto dell'asimbolia, a causa di disturbi di carattere cognitivo, forma credenze relative alle caratteristiche di un suo dolore senza essere in grado di formare una credenza *della* sensazione che il suo corpo prova.

Per riassumere. 1) Non c'è una coscienza che accompagni stati di coscienza, una loro immediata *autocoscienza*. 2) La “coscienza-proprietà” di una sensazione ha un contenuto ben diverso dalla coscienza-proprietà di uno stato intenzionale. 3) La parola “coscienza” di cui stiamo discutendo indica una

¹³ Cfr. Persson I., *The Retreat of Reason. A dilemma in the Philosophy of Life*, Clarendon Press, Oxford 2005, pp. 26 e segg. Anche riguardo alle emozioni, nel paragrafo che segue, mi riferirò spesso alle eccellenti indicazioni del testo di Persson, per abbandonarlo poi proprio in riferimento alla questione dell'io.

proprietà, ovviamente non definibile, che, come qualsiasi proprietà, si esemplifica e individua in particolari diversi. 4) Non esiste neppure, di conseguenza, un campo di coscienza unificato che abbracci stati coscienti del soggetto diversi o dello stesso genere. L'autocoscienza, con le sue varie formulazioni all'interno della storia della filosofia, "appercezione", "autoriferimento", "autoapparire", "campo unificato" ecc., sembra quindi il frutto di una errata analisi concettuale, oltre che di una fenomenologia che non si manifesta.

E d'altro canto l'errore forse non dipende solo da una confusione concettuale e dalle sue conseguenze. Non attribuiamo, quantomeno in condizioni normali, *a noi stessi* stati di coscienza? Non attribuisco a me stesso una miriade di sensazioni? Certamente, posso essere consapevole di sensazioni contemporanee formando una credenza che appunto le attribuisce al mio corpo. Ma il problema è appunto quel *mio*. Come è possibile senza coscienza di sé, senza autoattribuzione soggettiva, distinguere *qualia*, pensieri, emozioni miei da quelli altrui?

Fra l'altro, se sono riuscito a spiegarmi sufficientemente, dovrebbe essere chiaro come l'esistenza di una coscienza al quadrato non permetta affatto la nascita dell'io. Se penso che "questi spaghetti siano ben conditi", l'eventuale autocoscienza di tale giudizio non include affatto la presenza di un sé. E se dubito che "le *mie* spiegazioni avrebbero bisogno di maggiore chiarezza" il riferimento al sé sarebbe *presupposto* dall'autocoscienza, senza produrlo. A cosa si riferirebbe mai una autocoscienza di sé, senza *già* supporre l'esistenza di un sé¹⁴? Nel famoso *cogito, ergo sum*, se si esplicita *cosa* si stia cogitando, il riferimento ad un "io", quando c'è, è già stato guadagnato.

Prima di passare a quest'ultimo punto, al tema dell'"io", dedichiamo però un unico paragrafo a un apparente terzo tipo di fenomeno cosciente (appa-

¹⁴ In alcuni contesti teorici, anche se oggi non li propone più nessuno – penso ad alcuni passi di Fichte, ma non solo –, sembra che l'io nasca come coscienza pura di una coscienza pura, vale a dire come pura *autoriflessione* o autocoscienza. La situazione è scarsamente intelligibile, anche a prescindere da quanto sin qui argomentato, dato che C^1 (per indicare la *coscienza* della coscienza, quest'ultima C) intenziona in tal caso una coscienza del tutto indeterminata. Fra l'altro se C richiede C^1 per sapersi, poiché che le due devono essere distinte, quest'ultima, per non rimanere al buio, dovrebbe richiedere una C^2 , e così via, generando un regresso all'infinito. Ma anche accettato il cerchio magico di una autocoscienza priva di altri contenuti, non si capirebbe ancora in che senso con il cerchio nascerebbe un io, un sé quale *determinato* soggetto della vita mentale. Quella di "io = io cosciente di sé" è una identità impossibile, dato che alla destra del segno di identità si ripresenta quanto sta a sinistra *più* l'autoriferimento di quest'ultimo. Credo che in casi del genere si assista ad una sorta di ipostatizzazione del pronome riflessivo: una mera riflessività priva di termini viene reificata in un *ente* (determinato) che agisce su se stesso. Da "Narciso si ama" sorge, come per miracolo, Narciso = l'amarsi (eventuale "proprietà" di tutti i narcisi del mondo).

rente perché si rivelerà ridicibile ad altro), quella delle *emozioni*, le quali pure, viene naturale sostenere, *sentiamo* o *proviamo* in prima persona. Lo stesso paragrafo sarà inoltre dedicato anche ad una caratteristica degli atti intenzionali condivisa dalle emozioni – appunto perché queste ultime si riveleranno una sintesi di sensazioni e credenze –, caratteristica che permetterà il passaggio alla *coscienza di sé*.

Emozioni, credenze e spazio logico

Ambrogio, amante abbandonato, pressa senza tregua Titti sulle false ragioni che avrebbero portato quest'ultima a lasciarlo. «Tu mi ami ancora – insiste –, anche se non lo vuoi riconoscere!». Credo che a buona parte dei maschi adulti eterosessuali sia capitato di ricevere, almeno una volta, l'infausta replica: «Continui pateticamente a illuderti. Quello che provo lo *so* solo io, ed io non *sento* più nulla per te!». Per lo più sarà così; al posto dell'amore, in Titti, sarà certamente subentrata la noia per Ambrogio (e la passione per un altro). Eppure anche la signorina non può mai essere certa dei suoi sentimenti *ispezionandoli*, come crede di aver fatto, *internamente* – altrimenti psicologi, psicoanalisti, psichiatri, consulenti e mentori, i censori della nostra interiorità, che ci stanno a fare?

Posso avere un mal di denti che dura solo un attimo, ma non posso odiare, amare invidiare una persona per un attimo. Una emozione ha necessariamente una certa *estensione temporale*, mentre una sensazione è uno stato del soggetto che può essere brevissimo o istantaneo. Una emozione assomiglia molto più ad un processo composto da articolati, a volte intricatissimi, momenti. Io e Ambrogio possiamo avere lo *stesso* tipo sensazione di “farfalle allo stomaco”; il fatto è che per lui si tratta del classico segno degli amori giovanili, in me – la maturità abbrutisce – è più probabile si tratti di fame. Come visto sopra sistema cognitivo e sistema sensorio possono in casi eccezionali non comunicare, le credenze relative a sensazioni possono quindi in linea di principio non essere in grado di identificare la sensazione, ma normalmente i due sistemi concordano. Con le emozioni la situazione è diversa. Posso molto più facilmente credere di essere innamorato, di odiare o invidiare rendendomi *poi* conto che tali emozioni io, in realtà, non le *provo*. Se penso di invidiare Alessandro e poi partecipo con gioia ai suoi successi, non faccio nulla per emularlo e mi rallegro dei riconoscimenti che riceve, mi rendo ben conto che *credevo* di invidiarlo, senza invidiarlo affatto. Come nelle credenze, nelle emozioni mi posso quindi sbagliare. E d'altro canto di una emozione si dice pur sempre che viene sentita o provata.

Il modo migliore di concepire le emozioni – su questo la maggior parte delle teorie concordano – è allora quello di considerarle un *sistema* di credenze

e sensazioni connesse fra loro. Dalle sensazioni – sensazioni interne di irrigidimento o rilassamento corporei, di calore o raffreddamento, ma credo che la lista sia lunga e difficile da esaurire – deriva il fatto che le emozioni vengono *sentite*, dalle credenze la loro estensione temporale e la loro forma di sistema. Se, d'altro canto, l'estensione temporale e la sistematicità delle emozioni derivano dalla loro componente cognitiva, occorre certamente chiarire perché tale estensione è *necessariamente* propria delle credenze e degli stati intenzionali in generale.

Si è spesso pensato, e molti lo pensano ancora, che dei nostri pensieri noi si abbia una coscienza immediata, una *acquaintance*, come si dice in lingua inglese. Se il punto di partenza di *questo* articolo è corretto tale autocoscienza immediata non c'è, e non solo perché è la stessa figura dell'autocoscienza ad essere incoerente, ma perché può ben capitare che io creda di avere un pensiero che solo *successivamente* si rivela confuso e indeterminato, laddove precedentemente – quasi fosse illuminato, come sorta di oggetto interno, da un atto interiore – pensavo fosse del tutto definito e perspicuo. Se l'autocoscienza, l'ispezione interna, fosse propria di un *determinato* oggetto mentale, tale successiva consapevolezza che non pensavamo ciò che credevamo di pensare non sarebbe possibile.

Ludwig Wittgenstein, in un suo scritto centrato soprattutto sulla vita mentale, afferma che «solo nello scorrere la parola ha significato»; le parole «hanno significato solo nel flusso della vita»¹⁵. Ciò che conta per pensieri e parole, perché ciascuno abbia un senso, osserva spesso Wittgenstein, è la sua *Umgebung*, l'*ambiente* di altre parole, concetti, comportamenti, *emozioni*, in cui la singola parola si situa. Se appena sveglio credo ci sia un bel sole, posso avere tale credenza “se e solo se” *poi* riconosco, alla vista, cosa sia un bel sole, sapendo quindi dove guardare; sapendo, formando l'ulteriore credenza, che il sole non è bello se circondato da molte nuvole, che esso non è una grossa lampada, che riscalda ecc.. Si tenga presente che quando mi sono svegliato e ho formato la credenza relativa al bel tempo io non ho anticipato *affatto* le successive credenze e percezioni. Ed anche lo avessi fatto la situazione non sarebbe cambiata. Posso ad esempio avere intenzione di andare a trovare un amico e sforzarmi *ora* di anticipare mentalmente i tratti del suo volto. A parte il fatto che tale sforzo dell'immaginazione non ha la determinatezza della percezione (e poi, a quale distanza mi immagino il suo volto, vicino, lontano,

¹⁵ Wittgenstein L., *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990, rispettivamente I, p. 240 e II, p. 687.

di sbieco, di fronte?), ma, anche l'avesse, riconosco il mio amico, e posso dire che *so* bene chi vado ad incontrare *soltanto se* quando lo vedo sono in grado di individuarlo da una innumerevole serie di prospettive che nel formare la prima intenzione *non sapevo affatto* avrei avuto. Gli esempi sono banali. Ma si pensi di affrontare un complesso problema di filosofia o di matematica. Posso certamente credere di aver ben compreso qualcosa che successivamente so di non aver compreso affatto, e non solo perché avevo prima un pensiero determinato poi rivelatosi falso (il che può ovviamente accadere), ma perché solo *dopo* comprendo che quanto ritenevo “chiaro e distinto” mi si è rivelato del tutto confuso. Noi cadiamo spesso nella fallacia di credere di avere un pensiero che non sappiamo esprimere; in realtà non lo sappiamo esprimere perché ciò che attualmente pensiamo è parzialmente indefinito¹⁶. Quello che credevo un pensiero ben determinato, allorché tento di articularlo in parole, può rivelarsi *ora* un pensiero oscuro. Chiaramente il sistema in cui si inserisce un concetto o un pensiero dipende da vari elementi: cultura del soggetto, momento storico, condizione emotiva ecc. Gli esseri umani si capiscono, quando si capiscono, perché il loro sistema di contenuti intenzionali converge almeno parzialmente. Posso dire di sapere, grosso modo, cosa è un computer, anche se non so nulla di informatica, se so quantomeno riconoscerlo visivamente e so quantomeno che serve per scrivere – se penso si mangi, quello che ho di fronte mi si manifesta solo come oggetto misterioso.

Da tale situazione derivano varie conseguenze. Le più importanti. I pensieri non sono oggetti mentali, di cui fra l'altro si abbia autocoscienza. *L'identità* di ciascuno dipende da *nessi* che essi stabiliscono con altri pensieri; altri pensieri che poi possono essere ulteriormente ampliati e approdare a nuovi sistemi di pensiero. Non posso avere una credenza o una intenzione, quindi, se non ho ulteriori credenze e intenzioni *non pensate più, o non ancora, allorché penso ciascuna di esse* (punto questo da *sottolineare*). Tale situazione, fra l'altro, può, e credo debba, essere ulteriormente radicalizzata. Anche quando pronunciamo una frase, i suoi costituenti li pronunciamo in successione nel tempo – si pensi alla impossibile confusione che ne verrebbe se nel pronunziarne uno ricordassimo i precedenti o immaginassimo quelli ancora da dire; e si pensi alle difficoltà che un italiano incontra nell'imparare il tedesco, dove in molti casi il verbo sta al termine della frase! Forse che “nel pensiero” i tedeschi lo contemplano, come noi, prima? Ma neppure si può ritenere che un pensiero abbia natura atemporale mentre la frase diviene, supponendo il primo istantaneo

¹⁶ “parzialmente” perché so pur sempre l'ambito tematico in cui mi trovo, filosofia o matematica, se pensassi che le cose sono finalmente chiare quando dalla filosofia passo alla culinaria, sono affetto evidentemente da un grave disturbo cognitivo, schizoide, che può coincidere con la mia assenza di pensiero.

e la seconda nel tempo; con lo stesso pensiero che viene “ripensato” a ogni pronuncia dell’elemento della frase, vale a dire con il contenuto della frase che viene istantaneamente colto internamente mentre *ne* dico solo una parte¹⁷. I pensieri e i suoi costituenti hanno quindi significato – secondo l’indicazione di Wittgenstein - solo “nel flusso del tempo”. Ed è per questo che una emozione, come detto costituita da credenze e sensazioni, ha necessariamente una estensione temporale, che su di essa ci si può ingannare, che le sue sensazioni, se non sono inserite nel sistema di credenze, possono accompagnare fenomeni del tutto diversi, ecc.¹⁸ Nelle emozioni, credenze mentali e sensazioni sono quindi fra loro connesse in modo da formare un sistema, tale per cui determinate credenze relative all’invidia, all’amore ecc., sono accompagnate e seguite solo da un determinato tipo di sensazione (e viceversa) attraverso cui *proviamo* l’emozione in questione.

Il carattere sistematico del rapporto fra credenze e sensazioni, il fatto che solo se *connessa* a specifiche credenze la sensazione, da fenomeno isolabile - come accade nel dolore al ginocchio o nel mal di denti - diviene un *momento*, non isolabile, del nostro sentire affettivo, spiega fra l’altro come siano ben possibili credenze affettive non *attualmente* accompagnate da sensazioni e sensazioni affettive non *attualmente* accompagnate da credenze. Posso provare un certo insieme di sensazioni interne qualificabili come sensazioni di invidia senza che i relativi pensieri si manifestino se precedentemente, o successivamente, formo i *relativi* pensieri che a tale insieme sono connessi. Analogamente posso pensare di amare sinceramente una persona, senza che *in quel momen-*

¹⁷ In *Coscienza. Cosa è?*, Rizzoli, Milano 1993, p. 515, Daniel Dennett cita analoghe difficoltà individuate da Wittgenstein per dimostrare l’assurdità dell’intenzionalità e di una vita mentale che non sia semplicemente quella di successioni fisiche di stati del cervello. In realtà, si tratta semplicemente di riformulare il modo in cui i contenuti mentali sono fra loro connessi.

¹⁸ Sull’argomento vedi Ingmar Persson, *The Retreat of Reason*, cit. pp. 46 e segg. Il testo di Persson, sul quale ritornerò fra poco, oltre a costituire una delle migliori opere anche su tale argomento – il testo è di per sé di filosofia morale -, distingue correttamente “desideri”, che possono non essere accompagnati da “sensazioni”, da emozioni, che devono esserlo, giustificando fra l’altro indirettamente la possibilità di desideri inconsci, impossibili se questi includessero necessariamente sensazioni. Per quanto tutte ben argomentate e originali, non sono d’accordo con molte conclusioni di Parsson (come vedremo fra poco anche sull’io). Parsson ritiene, ad esempio, che il nesso che unisce credenze e sensazioni sia di tipo causale. Ma se lo fosse una certa sensazione del tutto estranea ad una certa emozione *potrebbe* seguire la relativa credenza; il nesso causale non comporta infatti alcun legame concettuale fra i termini: è volta a volta quello che è. Potrei così provare una sensazione di nausea credendo di essere innamorato di Adalgisa e dovrei accettare la cosa come una possibile caratteristica dell’innamoramento. Il nesso fra le due, fra credenza e sensazione, come subito accennerò, deve essere *normativo*, tale per cui, *nelle emozioni*, una certa credenza implica un certo tipo di sensazione e viceversa, all’una deve, ne va della sua identità, seguire o precedere l’altra.

to provi nulla per lei. Fondamentale è che in momenti diversi da quello del pensiero in questione le sensazioni caratteristiche dell'amore facciano la loro *comparsa*, manifestandosi connesse a quel pensiero. Ulteriore prova (vedi nota 18) che il nesso fra credenza e sensazioni non può essere causale: una credenza d'amore può essere infatti temporalmente distante dalle relative sensazioni, con altri episodi sensibili o mentali che riempiono il gap temporale.

Non credo quindi che “il cuore abbia le sue ragioni che la ragione non conosce”. Il nesso fra credenze e sensazioni rende gli stati affettivi razionali e irrazionali, apparenti e effettivi, come appunto avviene con i sistemi di credenze non affettivi. Emozioni diverse possono essere in contrasto fra loro nello stesso modo in cui possiamo intrattenere sistemi di credenze reciprocamente incoerenti. Che tradizionalmente l'emozione venga considerata in contrasto con la ragione può dipendere, in alcuni casi, dal fatto che su una determinata intenzione o un desiderio (di per sé appunto privo dell'elemento sensibile) abbia la meglio una certa emozione grazie alla forza delle sensazioni che la compongono. Sia l'intenzione che l'emozione in eventuale conflitto hanno in tal caso una loro *logica* interna, solo che le due logiche non sono conciliabili in un sistema comune. Il problema della *forza* delle passioni, l'idea per cui a volte queste sembrano mettere in crisi la nostra razionalità, è semplicemente quello dell'attuazione di un intero sistema coerente di credenze (scientifiche, filosofiche, morali), intenzioni (moralì, strumentali ecc.) ed emozioni (con le loro relative credenze) all'interno di una *intera* vita umana; attuazione alla quale si può cercare di aspirare ma che rimane probabilmente mitica. Si potrebbe così dire che il cuore ha spesso ragioni che contrastano con altre ragioni che riteniamo più importanti. Ma la direzione può essere opposta: a volte cogliamo *emotivamente* aspetti reali di una situazione che non collimano con nostre *altre* credenze. Si pensi a quando capiamo l'affettività nostra e altrui senza riuscire a renderla coerente con altri sistemi di credenze ben radicate e a esprimerla compiutamente. L'emozione come sistema di credenze e sensazioni spiega infine perché le nostre emozioni vengano percepite come qualcosa di *passivo*. Esse possono generare azioni, ma di per sé sono qualcosa che sentiamo o meno non qualcosa che - si scusi ancora una volta il termine - *agiamo*. La direzione di adattamento delle credenze è infatti mente a mondo e non viceversa come avviene con le intenzioni. Posso agire in modo da produrre sentimenti di amore che non ho più, ma non posso volontariamente provare ciò che non provo¹⁹.

¹⁹ Da qui l'ambiguità, studiata in tutta la grande letteratura, della parola “amore”. In “ama il prossimo tuo come te stesso”, ad esempio, non mi si comanda di sentire, ma di agire in un certo modo - agire al quale *può* seguire la formazione di un certo sentimento.

La questione dell'io

Abbiamo discusso le difficoltà in cui cade il concetto di autocoscienza, ed abbiamo anche visto come questa, anche se per ipotesi esistesse, non sarebbe in grado di giustificare la presenza di alcun sé. E neppure, per riepilogare, la nozione di sé o io può derivare da un orizzonte di coscienza che abbracci molteplici episodi mentali, sensibili e/o emotivi.

Posto tutto ciò, diventa d'altro canto davvero difficile, se non impossibile, capire come possano esistere molteplici episodi mentali, incluse le sensazioni di cui ci rendiamo conto, se questi, in assenza di un "sostegno soggettivo", devono essere concepiti come *free-floating-ideas*, come idee che galleggiano, non si sa poi dove, in libertà, senza poter essere riferite ad un soggetto che le possiede consapevolmente di tale possesso. Da dove deriva insomma l'autoattribuzione della vita mentale? Da precisare che non sto domandando cosa sia l'individuo umano dal punto di vista *ontologico*. Qui non ci si chiede quale sia appunto il fondamento ontologico della sua identità sincronica e diacronica: se sia una sostanza e che tipo di sostanza, se sia una collezione di tropi, oppure se tale fondamento ontologico, come molti pure ritengono, non ci sia - questione altrettanto, se non più complessa di quella relativa alla consapevolezza del sé. Sto invece chiedendo *in quale modo* noi si sia consapevoli di noi stessi e della nostra vita mentale. La questione è quindi esclusivamente *epistemica*. Le due prospettive sono certamente connesse, ma qui ci si ferma esclusivamente alla seconda.

Le teorie sull'io sono molteplici e variamente articolate. Come indicato all'inizio, in questo articolo mi limiterò a proporre una tesi, possibilmente coerente con quanto argomentato sinora. Senza confrontarla con le altre teorie.

Se l'io fosse una entità accanto alle altre della vita mentale - pensieri, sensazioni, emozioni - di cui dovrei rendermi conto per *introspezione*, avrebbe certamente ragione David Hume: di un io del genere non abbiamo alcuna esperienza e, anche se l'avessimo, oggetto accanto ad altri oggetti mentali, non si riuscirebbe a capire come esso possa mai svolgere la sua funzione, quella di *soggetto* della vita mentale. Da precisare che per Hume le "idee" non sono altro che elaborazioni di sensazioni e che queste, giustamente, non manifestano, come sensazioni, alcun vincolo cogitativo comune. Le cose vanno però diversamente se mettiamo in campo la vita intenzionale, incluse le percezioni delle nostre sensazioni.

Facendo una eccezione all'omissione della letteratura riguardante gli argomenti trattati, vorrei introdurmi al tema accennando una concezione di recente proposta da Ingmar Persson - autore cui mi sono già riferito in nota - anche se la brevità le renderà scarsa giustizia. Le difficoltà che per me gravano sull'opzione di Persson, donde il riferimento, introdurranno più perspicuamente, mi auguro, al tema.

Persson avanza una serie di critiche alle concezioni *psicologiche* dell'identità nel tempo del sé, in particolare a quelle di origine lockiana, secondo le quali è attraverso la *memoria* di episodi mentali precedenti che ci si rende conto della propria identità; critiche a mio avviso corrette dato che tali concezioni finiscono sempre per presupporre ciò che dovrebbero dimostrare²⁰. Né Persson ricorre ad alcun orizzonte coscienziale unitario e appercepito, o a sentimenti di sé, sulla scia delle concezioni kantiane e fenomenologiche. E d'altro canto egli argomenta con successo contro la possibilità di fermarsi alle *free-floating* idee di tipo humeano. La sua opzione di base è che un soggetto coglie se stesso attraverso il proprio *corpo*²¹. Cartesio, che tenta di guadagnare l'io solo attraverso cogitazioni, era costretto ad affermare, appunto per assicurare l'identità della sostanza mentale nel tempo, che un individuo pensa ininterrottamente, *di continuo*, anche quando dorme o sembra aver perso coscienza, altrimenti ad ogni nuovo corso continuo di pensieri occorrerebbe ammettere la nascita di un nuovo io. Solo che di questa ininterrotta cogitazione, suppone Cartesio, noi avremmo solo *in parte* memoria. Opzione evidentemente del tutto artificiosa e *ad hoc*. La percezione interna che abbiamo invece del nostro corpo, argomenta Persson, è percezione di un oggetto tridimensionale del mondo che sussiste, come gli oggetti del mondo, indipendentemente dalla coscienza che ne abbiamo. In tal modo il corpo materiale può assicurare la nostra sussistenza anche in assenza del più volatile pensiero.

Secondo il filosofo svedese tre sono i requisiti essenziali affinché un sé possa cogliersi come tale, vale a dire affinché possa attribuire a se stesso i suoi stati sensibili e mentali, a differenza, ad esempio, da quanto avviene con gli animali superiori, capaci di avere esperienze ma non in grado di individuare *se stessi* come soggetti di tali esperienze. Anzitutto e fondamentalmente A) «esso è sicuramente un *soggetto d'esperienza*, vale a dire qualcosa [...] cui sono attribuibili stati d'esperienza», caratteristica che appunto condividiamo con il mondo animale. In secondo luogo B) un sé «deve essere in qualche modo *consapevole di se stesso*», deve essere perciò consapevole di A), aspetto che Persson chiama «fenomenologico». In terzo luogo C) sempre a differenza, ad esempio, di un uccello, «che non attribuisce stati esperienziali a se stesso», un sé autoconsapevole deve essere in grado di compiere tale prestazione, tale

²⁰ Ingmar Persson I., *The Retreat of Reason*, cit, Cap. 5.

²¹ Persson avanza poi una serie di critiche anche a questa stessa concezione dal punto di vista ontologico, sposando infine una teoria nichilista dell'identità personale nel tempo: una entità permanente chiamata io o sé a suo avviso non c'è. Rimane comunque che per lui l'unico modo *epistemico* attraverso cui noi sappiamo di noi stessi passa attraverso la corporeità materiale. Dato che questo è il livello che qui interessa, possiamo assumerla come la concezione conoscitiva che l'autore considera corretta.

aspetto viene chiamato «*l'aspetto introspettivo dei sé*». Riepilogando un sé deve: *essere* un soggetto d'esperienza; dev'essere consapevole di sé come un soggetto d'esperienza; dev'essere capace di attribuire i propri pensieri e sensazioni a tale soggetto d'esperienza. Ebbene, pur riconoscendo che B e C, l'aspetto fenomenologico e quello mentale, sono «interdipendenti e complementari»²², il fondamento dell'egoità umana viene attribuito al primo dei due, a quello fenomenologico. Noi diventiamo consapevoli di noi stessi come entità del mondo attraverso una “propriocezione di noi stessi”, vale a dire attribuendo al nostro *corpo materiale* le nostre sensazioni propriocettive. «Noi siamo propriocettivamente consapevoli della *massa* dei nostri corpi tali da riempire regioni tridimensionali dello spazio»; «è perché la consapevolezza di sé propriocettiva o somatosensoriale non è una consapevolezza di superfici ma di tale solidità 3-D che si possono sentire sensazioni corporee – quali dolori o attacchi di fame – *all'interno* del proprio corpo, in qualche luogo *intermedio* dove si sente, ad esempio, una pressione sulle proprie spalle o un prurito attorno l'ombelico»²³. L'idea, semplice ma brillante, è insomma quella per cui, attraverso la propriocezione della nostra *massa corporea*, ci percepiamo come *oggetti* sussistenti indipendentemente dai nostri discontinui pensieri, come enti materiali cui possiamo *quindi* attribuire sia pensieri, sia sensazioni, queste ultime internamente collocate in uno spazio specifico. La percezione di sé è fondamentalmente e di base percezione del nostro corpo materiale. Percezione che *precede*, come condizione, l'autoattribuzione di stati mentali – vale a dire C.

La proposta (come detto qui più che brevemente riassunta) ha però almeno due problemi fra loro connessi. Certamente la propriocezione del nostro corpo, il fatto che io attribuisca al mio corpo sensazioni interne, è basilare per l'idea che abbiamo di noi stessi quali entità appartenenti a un mondo spazio-temporale. Il fatto è che – prima osservazione - *tutte* le sensazioni appartengono al nostro corpo; tutte, lo abbiamo visto, sono stati non-intenzionali di un corpo. Proprio Persson, che distingue l'ordine sensoriale da quello cogitativo, non si rende conto che solo attraverso l'*oggettivazione* dell'attività intenzionale sopra discussa possiamo cominciare a distinguere un “interno” da un “esterno”, ed eventualmente la massa del nostro corpo dalle superfici di quelli altrui. Anche le mie sensazioni visive o tattili hanno sede nel mio corpo, ed è solo allorché vengono intenzionalmente attribuite ad oggetti *distali* che divengono sensazioni *di* qualcosa che non è me. Così non potrei attribuire sensazioni ad una dimensione interna, se già non fossi capace di attribuirne alcune a una esterna. Perché il nostro corpo ci sia noto come oggetto tridimensionale oc-

²² Persson I., *The Retreat of Reason*, cit., pp. 242- 247. Cfr. Comunque l'intero Cap. 19.

²³ *Ivi* p. 247.

corre quindi sviluppare, almeno embrionalmente, tutte le componenti dell'intenzionalità: pensare e agire. Se "esterno" e "interno" vengono guadagnate solo in una, quantomeno embrionale, attività intenzionale, nessuno dei due può avere una qualche *precedenza* sull'altro: mi posso concepire soggetto delle mie sensazioni propriocettive solo se mi posso *già* concepire come *soggetto* dei dati sensibili attribuiti al mondo; il sé di cui devo farmi consapevole è allora il soggetto dell'attività intenzionale *simpliciter*. Ma poi: perché non si potrebbe ipotizzare un soggetto del tutto privo di propriocezioni, ma capace di percepirsi con la vista e il tatto, che quindi percepisce solo le *sue* superfici? Un soggetto del genere, privo di sensazioni interne e di propriocezioni, potrebbe pur sempre percepire il suo corpo materiale quando lo tocca, lo vede, o quando riflette sul suo agire, capace di provocare causalmente modificazioni nel mondo. Una situazione del genere non sembra affatto una "impossibilità logica".

Ma è la seconda osservazione quella a mio avviso decisiva. Dato che cominciamo a distinguere il nostro corpo dagli altri corpi solo all'interno dell'attività intenzionale, affermando condizioni di soddisfazioni *oggettive*, se non riusciamo ad essere consapevoli di noi stessi come *soggetti* d'esperienza cui attribuire la nostra attività mentale, non si comprende come riusciremo mai ad essere consapevoli del nostro io. L'autoattribuzione di propriocezioni (B) è solo un *aspetto* dell'autoattribuzione intenzionale (C). Se *solo* nell'attività intenzionale *nasce* il soggetto d'esperienza, come avviene pure negli animali incapaci di cogliere la propria attività intenzionale – pietre ed amebe hanno eventualmente un'essenza non un sé (e su questo Persson concorda) – non si comprende come si possa essere consapevoli di sé se non si è anzitutto consapevoli *originariamente* di esso *come* portatore di esperienze, e non esclusivamente come portatore-di-sensazioni. B), la consapevolezza del soggetto corporeo, è una delle tante prestazioni di A), il soggetto d'esperienza; non si capisce quindi come si possa essere consapevoli di A) se non come C), vale a dire come soggetto che si sa come attività intenzionale. Solo quando si diventa consapevoli di A), del soggetto d'esperienza, si perviene appunto ad una forma di autoconsapevolezza tipicamente umana. Il tentativo inadeguato di Persson mostra quindi come non si possa uscire dal territorio della psiche per cogliere la coscienza di sé. Per ripeterlo: se il soggetto è tale come soggetto d'esperienza – cosa che Persson ammette -, noi possiamo essere consapevoli di noi stessi solo e soltanto come corpo *capace d'esperienza*. Che il nostro corpo sussista anche quando non abbiamo esperienze conseguue, attraverso riflessioni piuttosto complesse (necessaria ammissione di lassi temporali privi di attività psichica e sensoria), al nostro originario saperci soggetti di esperienze. Persson finisce fra l'altro con il confondere la conoscenza che abbiamo del nostro io con una teoria *ontologica* dell'essere umano. Teoria che d'altro canto dovrà tenere conto, Persson non è un riduzionista, delle prestazioni mentali e coscienziali di

tale corpo. Di là da quale possa essere tale teoria – che in *questo* articolo non interessa – rimane che noi, essendo dei sé come soggetti d'esperienza, *dobbiamo* saperci come soggetti d'esperienza. Tutto il resto ne *segue*.

E d'altro lato, visto che una autocoscienza immediata non c'è, e se ci fosse non includerebbe il sé, come fuggire allora alle “idee galleggianti” prive di soggetto?

Occorre anzitutto ritornare ai nessi fra stati mentali discussi nel paragrafo precedente. Credenze, intenzioni, sensazioni emotive, si diceva, sono inserite all'interno di sistemi parziali. Ciascuna di queste, mentre la penso o provo è connessa ad altre che in quel momento non penso o provo. Ho prima usato la parola “nesso”; eppure, *anche a prescindere* dall'ulteriore questione dell'intrinseca temporalità dei pensieri sopra accennata, quindi dal fatto che anche un unico pensiero scorre nel tempo, se questo nesso viene concepito, *alla lettera*, come “proprietà relazionale”, qualche problemino lo provoca. Supponiamo che, ragionando, io colga immediatamente come relazione reale il nesso fra lo stato mentale p e quello q . Continuando il ragionamento coglierò poi per ipotesi il nesso fra q ed r , e poi quello fra r e s , e così via, a patto che la riflessione sia minimamente complessa. Il fatto è che, anche ammesso che oltre a p e q io afferri un R fra i due, arrivato ad esempio a rRs , sarà presente solamente *quest'ultimo*. Per quanto si voglia estendere la capacità immediata di cogliere contenuti connessi fra loro da una certa relazione, non è possibile che io abbia contemporaneamente dispiegata di fronte alla mente l'intera riflessione. Eppure, giunto a rRs io *so a che punto* del ragionamento mi trovo, altrimenti non potrei sapere che quanto attualmente penso è una certa *fase* dello sviluppo di un ragionamento complesso!

«Per quanto sembri dato all'intuizione o all'introspezione che la necessità [delle inferenze logiche] sia relativa al variare di qualcosa, cosa precisamente si suppone vari, *non* è affatto dato all'introspezione o all'intuizione»²⁴. Se a tale mancanza di fenomenologia si aggiunge la temporalità intrinseca del pensiero si può certamente concludere che noi cogliamo inferenze fra contenuti senza cogliere un terzo termine fra loro. Tanto è vero che nel riflettere, discutere, risolvere una certa questione, siamo in grado di afferrare il punto in cui ci troviamo senza che *tutto* il resto sia presente.

Per spiegare meglio la situazione si pensi alla nostra capacità di seguire un brano musicale. Quello della musica è un linguaggio estremamente comples-

²⁴ Azzouni J., *Tracking Reason. Proof, Consequence, and Truth*, Oxford University Press, Oxford, p. 214.

so, inaccessibile agli animali, privo di portata semantica. In un brano musicale ciascuna nota segue temporalmente quella che la precede; allorché quindi sentiamo la seconda, non sentiamo più la prima. Qualunque artificio si voglia invocare per giustificare la presenza dell'intera melodia, né noi ricordiamo le note precedenti in quella attuale, né un qualche riverbero di esse è presente mentre *ora* percepisco una nota o un accordo – la sovrapposizione renderebbe fra l'altro il motivo diverso da quello che è. La nostra capacità di *seguire* un'armonia sonora è perciò data dal fatto che il suono attuale *si presenta*, in sé, come *conseguenza* di quelli precedenti. È appunto tale “modo di presentazione” a permettere l'ascolto e il godimento di una melodia senza trasformarla in orredo, contemporaneo, stridore. La musica è strutturalmente *temporale*, dove il significato di ciascun suono è dato dal *risultare* del suono da quelli che lo precedono e dal suo *passare* nel successivo; “risultare” ed eventualmente “passare” *manifesti* nel suono attuale, posti quelli passati che non udiamo più. Non a caso i silenzi fanno parte della melodia e il silenzio successivo all'ultimo accordo ha tutto il significato del compiersi dell'intero motivo. Una mia zia, del tutto sorda alla musica, dice di percepire i suoni di una canzone, per quanto ritenuta bella, come *rumori*; vale a dire come sensazioni fra loro indipendenti, non quindi come sviluppo di un *linguaggio* sonoro.

Credo che il medesimo avvenga dal punto cogitativo ed emotivo; in generale nella vita intenzionale. Quando inferisco *q* da *p*, *p*, da solo, *si presenta* come antecedente dell'inferenza e *q* come suo conseguente. Il nesso sta perciò nei *contenuti* del pensiero, non in una terza entità che li connetta fra loro. Si pensi poi alla capacità dei bravi traduttori di individuare il termine più adatto nella traduzione. L'enorme difficoltà delle traduzioni, in particolare quelle letterarie, sta nella capacità di cogliere l'uso di una parola nella lingua di partenza per poterla poi rendere al meglio in quella d'arrivo. Il traduttore non ha affatto dispiegato di fronte a sé tale uso, ma proprio perché esperto dell'*ambiente* semantico e situazionale in cui la parola viene usata, coglie, in ciascun contesto, il termine più adatto. Se chiediamo perché utilizzi proprio quella parola, al più potrà enumerare una serie di esempi del suo uso – ma non è affatto necessario che tali esempi gli vengano in mente, e nell'espone ciascun esempio non ha di certo volta a volta *in mente* anche gli altri.

Agli esempi fatti se ne potrebbero aggiungere chiaramente altri. Il punto teorico di fondo è comunque quello della temporalità della vita mentale. Quando riconosciamo un concetto, una sensazione emotiva, quando formiamo l'intenzione di agire, avvertiamo spesso i momenti attuali come un *passare*. E certamente non perché si abbracci in un unico momento attuale la presenza e l'assenza dei contenuti, ma perché *quello che stiamo provando o pensando si presenta come ciò che deriva da altro e passa, quando vi passa, nel successivo*. Chiaramente tale capacità di riconoscimento muta a seconda dell'abilità, della cultura e

dell'esercizio. Senza tali attività alle spalle e una certa abilità personale non si è in grado di *seguire* un ragionamento complesso, una complessa armonia sonora, o di cogliere con intelligenza psicologica un minimo segno di preoccupazione, di tristezza o di gioia nel volto di un nostro simile.

Cosa ha a che fare tutto questo con l'io? Ebbene, il lungo eppure incompleto ragionamento condotto sin qui, se in linea di massima corretto, individua in tale capacità intenzionale nel tempo il luogo in cui riusciamo a renderci conto di noi stessi: la sede di una *sui generis* autocoscienza. Una credenza, una intenzione, una sensazione immanente ad una emozione sono volta a volta pensate isolatamente, eppure vengono *riconosciute* come momenti intelligibili, come mosse mentali interne al sistema *in divenire* di ulteriori mosse in cui sono inserite. Separate sarebbero insignificanti, come non è indizio di una melodia un solo suono. Ciascuna mossa mentale deve il suo significato al sistema cui appartiene. Non è allora possibile individuare tale significato senza supporre un *soggetto d'esperienza* e d'azione che abbia la *capacità di cogliere* il posto che spetta a ciascun pensiero – l'A) di Persson.

La nozione di “soggetto d'esperienza (e d'azione)” è insomma logicamente implicata dalla temporalità dell'attività mentale. Non lo fosse, sarebbe possibile che ciascun contenuto di pensiero possieda un proprio e autonomo significato indipendentemente dall'ambiente cognitivo che lo circonda. Possibilità che appunto è stata esclusa.

Come detto ciò non significa che ogni sistema intenzionale si renda consapevole del *suo* soggetto d'esperienza. Se non ha le risorse concettuali per *attribuirsi* le sue prestazioni, quest'ultimo esiste quale soggetto cieco a se stesso, come probabilmente avviene negli animali superiori²⁵. Ora, proprio perché *pensano* condizioni di soddisfazione oggettive (a differenza di una intenzionalità non concettuale), nelle credenze e nelle intenzioni, i nostri atti mentali si presentano direttamente *come prodotti da una soggetto*: non potremmo aver le prime se non avessimo il secondo. Dato che questo afferma condizioni oggettive delle credenze e delle intenzioni *riconoscendone* il contenutoificante

²⁵ Sul tipo di intenzionalità negli animali cfr. Burge T., *Origins of Objectivity*, Claredon Press, Oxford 2010, con la ricca bibliografia indicata e discussa. Come accennavo all'inizio tale proposta teorica sull'io, e i suoi presupposti hanno bisogno di essere a dir poco approfonditi. Uno dei problemi più ostici da discutere riguarda il modo in cui in tale sistema temporale trova posto l'errore e la connessa dimensione *oggettiva* che lo rende possibile. Il senso cioè in cui i nessi interni al sistema sussistono indipendentemente dalle prestazioni cognitive del soggetto. Problema che chiaramente, assieme ad altri (ad esempio come possa una creatura priva di risorse concettuali cogliere nessi fra le sue rappresentazioni), non può essere in questa sede affrontato. Oltre al testo in fase di stesura prima citato, alcune indicazioni a riguardo vengono date in Cimmino L., *Il cemento dell'universo*, cit., pp. 190 e segg. e in *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole*, Morlacchi, Perugia 2003, Cap. IV.

nella serie di successioni temporali – non ci possono essere le prime senza il secondo, come abbiamo prima visto - il contenuto stesso viene pensato *come* appartenente ad un soggetto d'esperienza. L'“io” non è un termine che entri in *relazione* con i suoi atti mentali, per tale motivo non posso individuarlo analizzando i presunti termini di tale relazione e coglierlo introspektivamente, su questo ha certamente ragione Hume. È quindi il “modo stesso di essere” delle credenze che le manifesta attribuibili ad un soggetto. A chi mi chiedesse di determinare le caratteristiche del mio io, altro non potrei fare che indicare il sistema di credenze e di azioni che costituisce la mia biografia. La cosiddetta *elusività* dell'io è data dal fatto che questo *si presenta* originariamente solo come autore di prestazioni intenzionali, e non come sostrato, sostanza di certe proprietà. Quella di “soggetto” è una nozione primitiva, non ulteriormente definibile, che acquisiamo pensando e agendo. Anche il *mio* corpo, entità materiale sostrato delle mie sensazioni, presuppone il carattere soggettivo della percezione delle mie sensazioni, tanto è vero che non posso identificare il mio corpo con una serie di caratteristiche che già non includano il loro essere mie. Se da un lato del segno di identità descrivo le caratteristiche di un corpo, per poi mettere dall'altro lato la parola “io”, l'identità non è intelligibile, dato che l'io si manifesta nella stessa descrizione di quel corpo come corpo *mio*.

Così, nel formare ad esempio l'intenzione di andare al cinema, l'io è interno al contenuto intenzionale: io ho intenzione “che io vado al cinema”. Nella mia credenza “una immediata coscienza di sé non esiste”, la credenza viene pensata immediatamente, senza ulteriori riflessioni, come risultato di una serie di inferenze - che ovviamente potrebbero rivelarsi errate - che io ho condotto. Il riferimento al “me”, all'io, al soggetto dei pensieri, è il modo di presentarsi di *questa* credenza: non posso chiedermi “chi sia” tale soggetto senza perdere, assieme al ragionamento condotto, anche il contenuto che sto pensando. Il soggetto d'esperienza, per ripeterlo, afferma condizioni oggettive distinte dai suoi pensieri *nell'atto* intenzionale e le afferma in una intera serie temporale di atti intenzionali. Tale riferimento a sé può prescindere, ovviamente, dalle regole attraverso le quali impariamo l'uso della parola “io”, che presuppongono quelle della parola “tu”. Sembra che tali regole comincino ad essere apprese verso i tre/quattro anni. Un bambino più piccolo può certamente riferirsi a se stesso, cogliere i suoi pensieri come suoi, basta che in lui sia iniziata una, seppur minima, attività intenzionale di tipo proposizionale.

La costruzione dell'identità psicologica e sociale

Da tutto ciò ne deriva che, per riferirci a noi stessi, oltre alle necessarie capacità cognitive, abbiamo bisogno di una, per quanto breve, *biografia*, di una

biografia che inoltre si accompagna alla biografia di altri soggetti – un soggetto in isolamento, privo di linguaggio, non acquisisce l'intenzionalità proposizionale tipica degli umani. Come dire, per ripetere Wittgenstein, che solo «nel flusso del tempo» che viviamo sappiamo chi siamo. Fra le due prospettive con cui si apre la filosofia occidentale, quella parmenidea e quella eraclitea, sarebbe Eraclito ad aver individuato l'intima natura del *logos*, quantomeno di quello umano. Permettendomi un'ultima osservazione, forse più speculativa di quelle sin qui proposte, si potrebbe però aggiungere che un *certo tipo* di tensione alla compiutezza del mondo parmenideo è insita nella natura umana.

In quanto soggetti d'esperienza e d'azione noi non solo viviamo *nel* tempo, bensì siamo intrinsecamente temporali: il tempo è cioè la *conditio sine qua non* della nostra attività mentale. Il soggetto umano si sa quindi come soggetto che *costruisce* cronologicamente la propria biografia. Il sé con il quale entriamo in contatto conoscitivo, il portatore della vita mentale, è il *fuoco* dal quale originano le credenze e le azioni che formano, per così dire, la “narrazione” che ci riguarda come entità autoconsapevoli e intelligenti. Una identità del genere può ben esser considerata elusiva, particolarmente debole e indefinita. Indefinita perché esiste solo *nei* suoi prodotti ed essenzialmente in *fieri*; il soggetto che la sostiene, sempre da un punto di vista epistemico, è il cardine di una serie di attività, non una entità compiutamente determinata.

Autori tanto diversi fra loro come Freud, Sartre e Michelstaedter, solo per fare alcuni esempi, vedono nella coscienza umana un ente fondamentalmente indeterminato che tende alla propria negazione. Per il Sartre dell'*Essere e il nulla* la vita mentale è una sorta di buco che tenta vanamente di riempirsi d'essere, un *per sé* che nella propria intenzionalità tende a farsi oggetto, l'*in sé*, senza mai poterlo diventare. Per Carlo Michelstaedter «la *vita sarebbe* se il tempo non le allontanasse l'essere costantemente nel prossimo istante»; «[...] *la volontà è in ogni punto volontà di cose determinate*. E come in ogni punto il tempo le toglie *di consistere*, le toglie in ogni punto la persuasione, *non v'è possesso di alcuna cosa*»²⁶. In *Al di là del principio del piacere*, il suo scritto più azzardato e speculativo, Freud pone accanto al “principio del piacere” un “principio di morte” secondo il quale la coscienza umana tenderebbe a ritornare natura inorganica, quindi a morire come coscienza per poter finalmente affermare la propria identità. Freud presenta esplicitamente la sua tesi come sorta di mito, e le conclusioni di Sartre e Michelstaedter derivano da confusioni epistemiche e ontologiche riguardo all'intenzionalità e al tempo. Ciò non toglie che in tali proposte trapelino aspetti che fanno parte della storicità della condizione umana: sia quello di proteggere la contingenza e il rischio della propria co-

²⁶ Michelstaedter C., *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 1982, pp. 43-44.

struzione biografica attraverso idee e narrazioni in cui la biografia di ciascun soggetto è, in qualche modo, già compiuta; sia quello di vedere la propria identità *riconosciuta* dagli altri.

Quello che voglio dire è che il bisogno antropologico di oggettivarsi in una razza, in una cultura, in una istituzione, in una idea politica *data*, assieme al bisogno che anche chi scrive in solitudine venga letto e riconosciuto obiettivamente da qualcuno, sono indizio di costanti antropologiche, a volte pericolose, con la quale devono costantemente misurarsi la scienza e l'etica umana. Il bisogno di *appartenenza*, etnica, politica, culturale, sembra nascere dall'idea che una qualche dimensione oggettiva e sostanziale - che non coincide con il sé, ma di cui questo fa *comunque* parte - garantisca, poiché *già* formata, compiuta ed esistente, quello che le scelte e le credenze parziali del nostro io temporale non possono *già* garantire. Una sorta di soggetto allargato, includendo l'io, assicura una consistenza che il sé *in fieri* non può possedere. Forse per questo la comunità di individui cui apparteniamo, non viene istintivamente percepita come insieme di singoli soggetti temporali in divenire, ma come spazio *permanente* in cui faticosamente costruiamo la nostra biografia. Certamente, il bisogno di assicurare la propria biografia in una non ben definita identità che comunque pensiamo già di avere alle spalle, ha volta a volta ragioni storiche, sociologiche e psicologiche estremamente complesse, rispetto alle quali ogni *reductio ad unum* risulta generica. L'idea di un soggetto che si sa *soltanto* come origine, non ulteriormente determinata, da cui si irradiano pensieri ed azioni, di tale costante antropologica può comunque essere *una* spiegazione.

Riferimenti bibliografici

- Aristotele (1993), *Etica nicomachea*, trad. it di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano.
- Azzouni J. (2006), *Tracking Reason. Proof, Consequence, and Truth*, Oxford University Press, Oxford.
- Bayne T. (2010), *The Unity of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford.
- Burge T. (2010), *Origins of Objectivity*, Claredon Press, Oxford.
- Cimmino L. (2003). *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole*, Morlacchi, Perugia.
- Cimmino L. (2009), *Il cemento dell'universo*, Cantagalli, Siena.
- Cimmino L. (2012), *Introduzione alla filosofia della mente*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Gallagher S. e Zahavi D. (2009), *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Cortina, Milano.
- Kriegel U. (2009), *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Lo Piparo F., *Corpo mente linguaggio coscienza. Il punto di vista di Aristotele*, www.easy-network.net/pdf/9LoPiparo.pdf.

Michelstaedter C. (1982), *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano

Persson I. (2005), *The Retreat of Reason. A dilemma in the Philosophy of Life*, Claredon Press, Oxford

Wittgenstein L. (1990), *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano.



Identità individuale come immagine

Andrea Spreafico

This essay sets out an approach to the study of those visual and verbal traces that, according to “common sense”, relate to individual identity. It will thus consider that identity as an image, locally constituted in the course of social interactions and open to description by the sociologist who – for example via videorecording – is able to capture not only its linguistic aspects but also, equally important, those related to its visible appearance.

Premessa

Quello di “identità” è uno dei termini più impiegati nel linguaggio delle scienze sociali e umane (cfr. Ferret 1998), così come in quello di tutti i giorni, pur rischiando costantemente di essere usato per fornire fuorvianti tentativi di spiegazione di ciò che viene osservato, ad esempio quando si connette un certo modo di agire al “possesso” di una certa identità supposta. Invece questa parola non fornisce altro che un rinvio al termine stesso, le modalità del cui uso possono essere un oggetto di ricerca. A questo proposito, al fine di spiegare la linea direttrice di questo saggio, mi si permetta di riferirmi brevemente allo studio di ciò che possiamo intendere con l’espressione “identità individuale” cui mi sono dedicato negli ultimi anni (cfr. Spreafico 2009; 2010; 2011a; 2011b¹), in cui si finisce per concludere che non vi è niente di concreto, fuori dal linguaggio, che corrisponda al termine “identità” e che dunque la sociologia potrebbe limitarsi a descrivere le manifestazioni osservabili di come viene costituito e funziona praticamente ciò che nel senso comune, e poi spesso a priori, le persone, tra cui gli studiosi, sono in genere abituate a considerare e chiamare “identità” – dato che, come accade per diversi altri termini del lessico sociologico convenzionale, anche quest’ultimo si riferisce spesso a fe-

¹ Ed è soprattutto a quest’ultimo testo che si rinvia per ogni ulteriore approfondimento bibliografico.

nomeni costruiti dalla teorizzazione sociologica stessa in collaborazione con, o talvolta semplicemente accogliendo, quella di discipline complementari (cfr. Spreafico 2015, in preparazione). “Identità” è cioè uno dei «termini legati a schemi analitico-concettuali decisi dagli studiosi per provare a dare senso a ciò che osservano» (ivi), una categoria descrittiva a priori che non corrisponde necessariamente a quelle effettivamente mobilitate da coloro che agiscono e che spesso non tiene conto del lavoro di produzione che vi è dietro. L'uso quotidiano del termine in questione ne produce una sorta di naturalizzazione, come se i fenomeni cui esso si riferisce dovessero essere dati per assunti, accettati come esistenti, da sempre e «con certe caratteristiche distintive specifiche, magari non contestuali e precarie, senza per di più tenere in considerazione gli innumerevoli presupposti che condizionano le capacità descrittive della parola adottata per renderne conto» (ivi). Insomma, in diversi casi, come in quello dell'identità, gli studiosi di scienze sociali tendono, così come i profani nell'atteggiamento della vita quotidiana, a impiegare categorizzazioni come risorse di ricerca non problematizzate. Ad esempio, parlare di identità individuale può comportare, tra altre cose, il lasciarsi travolgere dalla sacralità individualistica attribuita all'individuo nella nostra epoca, trascurare la relazionalità con cui quest'ultimo può essere caratterizzato e mettere da parte alcuni insegnamenti di Elias (1965 [2011]: 32-33):

la percezione di sé e degli altri come singoli individui, ciascuno dei quali sperimenta se stesso come il centro dell'universo umano e tutti gli altri come qualcosa di esterno, non è molto antica. È limitata a un gruppo di società europee ed americane piuttosto avanzate, e si è formata lungo un periodo limitato del loro sviluppo, e anche durante questo periodo, con tutta probabilità, quasi esclusivamente all'interno delle élite istruite. [...] può essere utile rilevare [...] l'ascendente molto forte che questa esperienza, da quando iniziò ad affermarsi alla fine del Medioevo, ha svolto sul vocabolario [...]. Oggi, i supporti verbali di questa prospettiva sono trasmessi da una generazione all'altra come moneta comune del discorso.

La nozione di un muro invisibile che separi un individuo da un altro, e l'intera famiglia di concetti basati sull'idea che il sé “essenziale” di un individuo sia “all'interno”, nascosto a tutti gli altri, non sono affatto condivise dalle persone di tutte le società umane (ivi: 38).

Anche per questo, e per evitare l'effetto di sostanzializzazione che, ancor più di altre, la parola “identità” comporta², il sé e l'identità individuale pos-

² Cfr., per una posizione differente in merito, l'intervista a Crespi in questo numero monografico.

sono vantaggiosamente essere visti semplicemente o come una traccia scritta derridiana o come elemento di un gioco linguistico wittgensteiniano (in questo caso, cioè, come parte degli enunciati attraverso cui gli individui realizzano praticamente l'interazione) – ciò che lascia aperta la possibilità che le tracce e gli enunciati siano non individualistici.

Seguendo la seconda pista, l'identità appare così come il risultato linguistico dell'impiego di certe categorie per descrivere e descriversi in una situazione d'interazione in cui tale descrizione può essere ignorata, ammessa, rifiutata in certi gradi e momenti specifici. Antaki e Widdicombe (1998: 2) ci ricordano che «le persone non hanno questa o quella identità in modo passivo o latente che poi causa sentimenti ed azioni, bensì creano e si danno da fare per questa o quella identità, per se stessi e per gli altri, lì per lì, come fine in sé o verso qualche altro fine». L'identità appare definita, in un certo punto nel tempo, all'interno della conversazione. La possibilità di usare diversi posizionamenti dipende dal contesto interattivo e dalle specifiche situazioni: gli individui effettuano delle scelte strategiche tra le varie posizioni possibili per raggiungere i propri obiettivi nell'interazione. In ambito etnometodologico di derivazione sacksiana, nell'Analisi delle categorie d'appartenenza così come nell'Analisi della conversazione, si parla di identità quando viene impiegata una categoria per descrivere una persona (ad esempio: il “regista” si è innamorato dell’“attrice”) ed a quella categoria sono culturalmente associate certe caratteristiche moralmente connotate; tale categorizzazione avviene in uno specifico contesto di interazione, in cui si vuole effettuare una certa descrizione e si vuole mettere in rilievo tale classificazione rispetto a ciò che sta accadendo nell'interazione, all'interno della sua sequenzialità conversazionale, dove può ad esempio essere studiato il fenomeno delle attribuzioni identificative. Per i due sociologi britannici sopra ricordati, vi è costituzione locale dell'identità nel parlato: non esistono categorie identificative onnirilevanti, ma categorie identificative che divengono rilevanti in situazioni specifiche, attraverso il lavoro pratico dei partecipanti alla “situazione”, all'interazione quotidiana. Dato che non possiamo sapere cosa fanno effettivamente una parola o un enunciato durante un'interazione (quale azione compiono) fino a quando non consideriamo in che punto della conversazione sono pronunciati, e dunque prendiamo in considerazione le sequenze più ampie in cui appaiono, allo stesso modo l'identità rilevante presentata nel discorso, ad esempio grazie all'uso di termini “identificativi” (dal nome alla professione, dalle preferenze all'etnia di riferimento e così via) frutto di operazioni di categorizzazione, assume senso differente a seconda del luogo – cioè della sequenza – della conversazione in cui tali termini sono impiegati, della posizione nella sequenza, al contempo in connessione con le esigenze della situazione e del contesto che in essa si invoca di momento in momento (i parlanti invocano un particolare contesto

per le loro conversazioni). La salienza di una categoria dipende dal contesto in cui sono coinvolti i membri interagenti che descrivono se stessi e gli altri e le categorie identitarie adottate possono o meno avere un effetto visibile sulle modalità di svolgimento dell'interazione.

Si può dunque essere interessati a vedere come vengono usate le categorie a disposizione, a studiare come i differenti riferimenti a un ipotetico sé siano usati nelle pratiche discorsive quotidiane per la realizzazione di azioni. In questa prospettiva il linguaggio assume un ruolo centrale: ciò che ci 'diciamo' conta nella descrizione di ciò a cui possiamo volerci riferire quando ci imbatiamo nel termine "identità" e più in generale quando vengono effettuate delle categorizzazioni al fine di individuare qualcuno per differenti scopi. Ma vi è anche ciò che ci 'mostriamo' che può interessarci. È su questo vedere, al di là del leggere, che questo articolo porterà l'attenzione, delineando i primi passi di un percorso che si svilupperà nel futuro. Passando a una pista derridiana e ricordando che è la traccia che media e rende possibile ogni nostro rapporto col mondo (ci si allontana dall'idea metafisica di una presenza piena del soggetto a se stesso), che non v'è modo alcuno di incontrare da qualche parte la purezza della 'realtà', possiamo provare ad osservare le tracce di ciò che nel senso comune è considerato corrispondere all'espressione "identità individuale" ma che in fondo non è altro che le tracce stesse. Qui ci occuperemo solo di alcune tracce, di apparenze visibili come immagini (per cui il sé non è altro che queste immagini), più o meno articolate e composte. Parlare di tali immagini sarà un modo – inestricabilmente connesso allo studio delle modalità di impiego di categorie descrittive di individui nell'interazione discorsiva prima ricordate – con cui la sociologia può parlare di ciò che comunemente si ritiene riferibile al sé di un individuo senza doverne presupporre certe caratteristiche implicite o esplicite e soprattutto senza dover fare assunti su ciò che ci dovrebbe essere o meno nella mente/cervello delle persone e/o senza doversi riferire a qualità della persona umana scelte, tra altre, sulla base di valori ed in cui poi avere fede, oltre che ritenute qualità effettivamente universali³. Parleremo

³ In Martignanni (2013: 51n, 59-60) leggiamo: la natura umana è la «relazione radice del processo di civilizzazione della società»; «L'umano che è nel sociale va intenzionalmente perseguito» (il presupposto ontologico è la relazionalità umana; l'umano caratterizza la relazione sociale ma è pre-sociale, anche se l'essere umano è relazionalmente determinato); «il senso della distinzione tra umano e sociale va interpretato come una riflessione ontologica sulla necessità dell'umano come fonte [...] da cui le contingenze (sociali) si dipanano»; la società «configura una realtà relazionale intesa come effetto emergente di azioni reciproche in una realtà che certamente pre-esiste [a]gli individui». Al di là dei dubbi suscitati dalle posizioni del nuovo realismo e/o del realismo maturo, sulle quali qui non ci si soffermerà, viene da chiedersi se la tradizione di studi che si rifà ad Archer e Donati, sottolineando l'importanza fondamentale della relazionalità (evidenziata in modi diversi in altre tradizioni: cfr. Talamo e Roma 2007) ed

dunque dell'identità individuale come immagine, cioè in quanto elementi visibili (e l'aspetto visuale interagisce con quello verbale) in cui consiste e dietro i quali per il sociologo non vi è nient'altro che quegli elementi. Come ci ha ricordato Goffman (1983 [1998]: 48):

la caratterizzazione che un individuo può farsi di un altro osservandolo e uendolo è organizzata intorno a due forme fondamentali di identificazione: quella "categorica", che implica la collocazione dell'altro in una o più categorie sociali, e quella "individuale", mediante la quale il soggetto osservato è legato a una identità che lo distingue unicamente attraverso l'apparenza, il tono della voce, il proprio nome e altri strumenti che lo differenziano dalle altre persone.

Nelle pagine del sociologo canadese-americano vi è una pluralità di sé situazionali e mutevoli, di sé-personaggio che emergono come effetti drammaturgici in una scena rappresentata, l'identità appare come un effetto strutturale prodotto discontinuamente e localmente nelle interazioni; non è necessario discutere se e cosa vi sia dietro (anche in Goffman⁴). Entro l'analisi dell'interazione, «quello che conta è ricostruire non i processi organici e psichici dell'attore – che sono per definizione inaccessibili [...] –, bensì i processi che rendono una determinata presentazione di sé credibile per i partecipanti, e perciò capace di condurre all[l'] [...] imputazione di una soggettività all'attore» (Sciortino 2008: 161).

Maschere ed apparenze

Con quella che appare come una maggiore radicalità rispetto a Goffman, Pizzorno (1952 [2008]) sembra ritenere che l'identità sia, quasi garfinkeliana, una continua realizzazione sociale pratica (cfr. Sassatelli 2008: 108). Inoltre, «sono le strutture e le pratiche della ricezione [...], e non le *intenzio-*

interessandosi alle scelte valoriali di fondo, a ciò che più ci sta a cuore, elaborate in un dialogo interiore, il cui studio è però sempre "scivoloso", non sembra presupporre alcune di tali scelte.

⁴ Da un lato troviamo osservazioni come: «quando l'individuo si ritrae da un sé situato non si rifugia dentro un mondo psicologico di sua invenzione, ma agisce in nome di qualche altra identità creata socialmente. La libertà che si prende rispetto al sé situato, se la prende per obbedire a diverse costrizioni anch'esse sociali» (Goffman 1961 [2003]: 137); ma poi sembrano esservi ambiguità in altre formulazioni come: «margine di non compromissione che l'individuo ha disposto tra se stesso e il proprio ruolo situato» (ivi: 147); o come: «è proprio [...] nel manifestare distanza dal ruolo, che va cercato lo stile personale di un individuo» (ivi: 168) (vi è un modo personale di distanziarsi dal ruolo).

ni dell'individuo, a determinare il significato dell'azione sociale» (*ibidem*). Vi sono elementi visibili che consentono agli osservatori di attribuire un'identità a qualcuno, in un percorso di aggiustamento in cui colui che si vede riconosciuta tale identità è come se al contempo fosse spinto dall'esterno a costruire e mostrare una sorta di verità, di coerenza, di autenticità, di continuità biografica, di coscienza di sé tanto personali quanto mitiche. Siamo indossatori per gli altri di identità ricevute e 'siamo' per loro.

Se si vuole intendere che la persona possiede un volto proprio, e che questo è il portato di una nascosta realtà autentica propria di quella persona, ci si sbaglia. Ogni volto è stato anch'esso, in un tempo vicino o lontano, plasmato con la pasta di una maschera; la persona che non vuole prenderne atto semplicemente inganna se stessa. [...] una persona si illude di potersi liberare dalla maschera [...] l'autenticità stessa non è nulla più che una maschera (Pizzorno 1952 [2008]: 12-13).

L'unico dato è la maschera che ci è di fronte, vediamo «la persona come ciò che è fatto essere dalla maschera» (ivi: 21). L'identità attribuita in base alle apparenze è maschera in quanto, si potrebbe aggiungere, realizza quella stabile identità cui il pubblico preferisce riferirsi quando è in relazione con gli altri. Questa maschera, «unica apparenza ed unica realtà, [...] stabilisce su di un volto [...] l'identità di un essere» (ivi: 47). Sebbene in alcuni passaggi (cfr. ivi: 49) Pizzorno ci lasci indecisi su cosa per lui effettivamente la maschera nasconda, essa comunque realizza l'essere che rappresenta: ciò che appare «sono gli atti di una nuova identità, immediatamente inserita nella presenza degli altri, fatta essere dagli sguardi degli altri. I gesti dell'essere mascherato sono [...] in funzione del loro esser veduti come autonomi [...] da ogni riferimento alla storia quotidiana della persona» (ivi: 50). L'identità del singolo è qui ciò che lo sguardo degli altri su ciò che percepiscono con i sensi come la vista o l'udito (e non solo) produce. Nel momento in cui ci viene attribuita un'identità che ci si ritrova ad indossare, il rapporto fondamentale è «la presenza a coloro che guardano» (si potrebbe aggiungere: più o meno tecnologicamente mediata e virtualizzata); «nella relazione corrente fra due individui, è la rappresentazione che fonda per l'uno l'identità dell'altro» (ivi: 52), l'apparenza esteriore con cui ci si mostra e si è conosciuti, interpretati e costituiti dagli altri. In quel modo tutto l'essere è nell'apparenza, un'apparenza cui viene attribuita una stabilità irrealistica ma funzionale alla realizzazione della comunicazione tra gli interagenti (l'attribuzione di identità permette la costituzione di una piattaforma sulla quale è più facile stabilire una comunicazione). Potremmo invece meglio dire che l'apparenza è fatta di tracce che rinviano senza mai raggiungerlo a un soggetto direttamente inaccessibile. Tornando a Pizzorno,

in fondo la persona è ciò che «è agli occhi degli altri» (ivi: 76) – il che ci invita ancor più ad attribuire importanza all'aspetto delle apparenze.

Secondo il sociologo italiano, dopo l'Ebraismo, anche il «Cristianesimo bandisce la maschera, non solo dalle manifestazioni religiose [...] ma anche dal teatro e dagli spettacoli in genere. [...] la maschera è solo strumento diabolico, di inganno, per chi tema di mostrare il suo vero volto» (ivi: 81-82). Vi è qui l'idea che vi sia un vero volto sotto le apparenze (aspetto sul quale torneremo), o un'anima in noi ed al di là di noi; ciò mentre la sola realtà dell'uomo con la maschera «è quella maschera per l'altro uomo, la sua verità non è interna, da esprimere, bensì tutta nell'apparenza, nella presenza all'altro. L'uomo senza maschera non ha identità» (ivi: 86), vi sono aspetti visibili e parole che vengono interpretati da pubblici. L'uomo è spinto a gestire questi aspetti (cfr. Goffman 1956-1959 [1969]) e dunque a mostrare di produrre se stesso in termini unitari, possibilmente proiettati verso un futuro, proponendo possibili maschere identitarie riconoscibili dal pubblico degli interagenti, che attribuisce o meno ad esse quel riconoscimento che le fa esistere. Si tratta di un processo interattivo (ad esempio, l'uomo si trova un più o meno stretto ambito di accettazione dei riconoscimenti identitari attribuitigli), fatto di supposizioni di aspettative altrui, di senso comune e di pratiche, di cui al sociologo potrebbe spettare il compito di descrivere gli aspetti visibili, nel tentativo di osservare come si manifestino queste tracce (tra le quali qui considereremo, come preannunciato, più quelle estetiche che quelle verbali).

Sembra confortarci in questa direzione un recente studio di Barbara Carnevali (2012: 9), che nello sviluppare l'estetica sociale ci offre al contempo una ricchissima serie di stimoli per l'analisi sociologica delle identità individuali, cui attingeremo (talvolta adattandoli o piegandoli ai nostri fini) fin d'ora: «ciò che sappiamo sugli altri, e ciò che gli altri fanno di noi, si fonda essenzialmente su apparenze. Nessuno ha accesso diretto all'interiorità altrui, all'anima e ai pensieri delle altre persone; [...] Nel rapportarsi ai propri simili [...] gli esseri umani non possono evitare di prendere le cose come appaiono». I legami sociali si stringono attraverso le apparenze, l'apparenza dei singoli media i loro rapporti e contribuisce a costituire il loro mondo condiviso. Gli uomini esistono apparendo in pubblico e divenendo un oggetto di percezione per il suo sguardo; in qualunque situazione sociale l'aspetto presentato condiziona le interazioni e la comunicazione, di modo che nella sfera pubblica la maschera del momento è la persona – e questa richiede riconoscimento per il valore di questa sua immagine sociale. A giudizio di Rousseau (1754-1755 [2009]: 29) non è sempre stato così: è stato l'allontanamento dallo stato primitivo di natura a comportare il bisogno di «sceverare ciò che vi è di originario da ciò che vi è di artificiale nella natura attuale dell'uomo», che allo stato selvaggio era «errabondo [...] e senza amicizie, senza avere alcun bisogno dei propri

simili [...], forse persino incapace di riconoscerne individualmente qualcuno [...] e bastante a se stesso» (ivi: 67). Nella ricostruzione idealizzata del filosofo ginevrino, solo nel momento in cui gli uomini si riuniscono in gruppi differenti e più stabili sul territorio, le prime famiglie che vengono a costituirsi in seno a quei gruppi e cominciano a stabilire legami naturali e di vicinato tra loro, mentre acquisiscono idee di bellezza ed effettuano così confronti tra oggetti e individui diversi, prendono anche l'abitudine di rinnovare le frequentazioni tra i membri (si generano i primi legami sociali) e quella di adunarsi davanti alle capanne cantando e danzando (qui vi è la prima forma di spettacolo pubblico, in cui la socialità è fin dall'inizio associata alla messa in scena di sé); così:

ognuno cominciò a guardare gli altri e a voler essere guardato e la stima pubblica fu ricercata. Colui che cantava o danzava meglio, il più bello, il più forte, il più destro o il più eloquente divenne quello che era tenuto più in considerazione [...]: da queste prime preferenze nacque[...] la vanità [...]. Non appena gli uomini ebbero cominciato a stimarsi a vicenda e si fu formata nella loro mente l'idea di stima, ognuno pretese di avervi diritto, e a nessuno fu più possibile farne a meno [...]; ne derivò che ogni torto volontario divenne un oltraggio, perché insieme al male derivante dall'ingiuria l'offeso vi scorgeva il disprezzo per la sua persona, spesso più insopportabile dello stesso male (ivi: 78).

Se nello stato di natura lo sguardo dell'altro non ha significato né valore, nello stato sociale l'apparire in pubblico ed il mostrarsi agli altri fonda la comunicazione con essi, si diviene consapevoli dell'immagine di sé vista dall'esterno e cresce il desiderio di essere giudicato positivamente dagli altri, di essere riconosciuti e stimati dall'opinione pubblica, si ricerca il prestigio frutto della considerazione sociale. Nel momento stesso in cui si sviluppano relazioni sociali tra gli uomini si genera il desiderio di eccellere e distinguersi dagli altri, dai quali si attende stima e riconoscimento:

gli individui non appena [...] riuniti in una stessa società [...] sono costretti a confrontarsi tra di loro e a tener conto delle differenze che trovano [...] [vittime di un] desiderio universale di reputazione, di onori e distinzioni che ci divora tutti [...] [di] questa furia di distinguerci che ci tiene quasi sempre fuori di noi (ivi: 101-102), [...] [rendendoci] felici e contenti piuttosto per la testimonianza altrui che per la propria. [...] [se] il selvaggio vive in se stesso, [...] l'uomo socievole, sempre fuori di sé, invece sa vivere soltanto nell'opinione degli altri, ed è, per così dire, soltanto dal loro giudizio ch'egli trae il sentimento della propria esistenza. [...] domandando sempre agli altri quello che siamo e non osando mai interrogare noi stessi in proposito, [...] non abbiamo che un'apparenza esterna (ivi: 106).

Ma per inseguire il desiderio di distinzione – sarà Bourdieu (1979 [1983]) a mostrarci come in generale la distinzione sia al cuore della vita sociale e come sia uno dei motori delle nostre condotte sociali⁵ – secondo Rousseau si cerca di apparire diversi da quello che si è, così che l'io vivrebbe dell'opinione degli altri, uniformandosi alle aspettative ed ai valori altrui. Si avrebbe una scissione dell'identità, che tenderebbe ad identificarsi con l'apparenza di sé, con la costruzione di un'immagine inautentica di sé socialmente apprezzata. L'io tradirebbe se stesso, rinunciando alla sua autenticità per costruirsi una falsa identità, simile a quella degli altri (mimetismo girardiano). Sarebbe invece necessario ritornare alla verità della propria interiorità, all'autenticità della propria coscienza, ricomponendo la scissione tra l'essere e l'apparire, raggiungendo un contatto autentico con sé⁶: solo la fedeltà a se stessi permetterebbe quella felicità che cercheremmo vanamente nell'opinione altrui; un io autentico sembra poter costruire legami sociali svincolati dalla competizione-rivalità dell'apparire, non strumentali, solidali e non conformistici.

Proprio qui risiede il problema: rielaborando la tradizione moralistica in un approccio romantico originale, Rousseau è ancora un buon esempio dell'idea, tanto erronea quanto tutt'oggi diffusa, che dentro ciascuno di noi vi sia qualcosa di autentico, di più “vero”: memoria, immaginazione, ragione, intelligenza, bellezza, forza, astuzia, merito, capacità – possedute o simulate – sono solo alcune delle qualità ricordate da Rousseau (1754-1755 [2009]: 84) come idonee a destare la stima negli altri, dato che nella società era ormai «necessario mostrarsi diversi da quello che si era effettivamente – essere e parere divennero due cose affatto diverse, e da questa diversità ebbe[...] origine [...] l'astuzia che inganna». La società sarebbe il regno delle apparenze alienanti, dell'opacità e della menzogna, qui «gli esseri umani si rapportano gli uni agli altri attraverso maschere che tradiscono la verità dei sentimenti interiori» (Carnevali 2012: 24); Rousseau, dunque, non arriva ad accettare l'ipotesi «che la rappresentazione e la spettacolarità [...] siano [...] dimensioni costitutive e insormontabili del vivere con gli altri» (ivi: 23). La società gli appare come una messa in scena in cui si è classificati in base al prestigio della propria immagine pubblica, che egli vede come un artificio illusionistico frutto dell'arte di apparire in pubblico seguendo i codici dell'etichetta, della retorica, della cortesia e della diplomazia (i quali nasconderebbero ciò che si è veramente ed impedirebbero di conoscersi reciprocamente); ma «proprio nell'artificio consiste la sola possibile “natura del sociale”» (ivi: 26) e quella

⁵ Le occasioni di mettere in scena la distinzione sono inesauroibili, anche nelle pratiche più banali: abbigliamento, arredamento, turismo, tempo libero, sport, cucina e così via.

⁶ Sul rapporto Rousseau-autenticità cfr. Taylor (1991 [2002]: 33-35) e Pulcini (2001: 104-119).

dell'autenticità è un'illusione romantica frutto di un'acritica tendenza alla categorizzazione contrappositiva binaria tra vero e falso, naturale ed artificiale, reale o costruito, trascendentale ed empirico, interno ed esterno, individuale e collettivo, animalità e umanità, anima e corpo, su cui Derrida (1967 [2012]) avrebbe ancora molto da insegnarci.

Non dovremmo dimenticare che «ogni rapporto tra persone implica la mediazione di maschere e apparenze, che ogni società, in una certa misura, deve poggiare su una dimensione mediale e immaginale» (Carnevali 2012: 30), che nella vita sociale quotidiana sono implicite le dinamiche della visibilità e del riconoscimento delle apparenze in interazione, un'interazione di immagini.

Apparenza è tutto ciò che offriamo alla percezione altrui nello scambio e nella comunicazione. Dalle parole che pronunciamo ai vestiti che indossiamo, dalle espressioni del volto e dai gesti [...] agli accessori con cui ci orniamo, passando per [...] tic, posture corporee, odori, rumori, rossori, [...], modulazioni della voce, [...] [scenografie]. Prodotte da ogni minima interazione [...], le apparenze si stratificano e associano in combinazioni sempre diverse, si trasformano secondo il mutare delle circostanze spazio-temporali e dei punti di vista dei soggetti percipienti, e perciò sono difficili da fissare. Il loro specifico modo d'essere è il flusso, lo scorrere fenomenico [che, congelato in un istante, ci mostra singole immagini sociali, cioè insieme] di sembianze che mediano i rapporti tra soggetti, e che compongono [...] la sostanza estetica del sociale (ivi: 37)⁷.

Nelle interazioni sociali, anche in quelle che si svolgono in assenza di compresenza fisica (ad esempio sui social network), l'individuo offre inevitabilmente alla valutazione degli altri una rappresentazione sensibile di sé, un'immagine pubblica contestuale (che ha anche uno spessore storico più o meno coerente o contraddittorio: cioè comprende le valutazioni, stratificatesi nel tempo, generate in precedenti interazioni, di cui rimangono tracce sempre reinterpretate e reinterpretabili), accessibile a tutti ed in grado di sganciarsi dall'interazione che l'ha generata, di rendersi visibile indefinitamente nello spazio e nel tempo (ad esempio grazie ai supporti digitali o alla parola, che la conservano e la diffondono), anche dopo la morte degli interagenti, divenen-

⁷ In riferimento agli aspetti visuali, cui (come si è anticipato) qui lasciamo più spazio, accanto a tracce come la camminata, l'età, il contegno, possiamo osservare anche l'arredamento della casa o dell'ufficio, le persone che si frequentano abitualmente, i simboli ostentati e così via, in modo da disporre di una visione d'insieme (cui si potrebbero però provare ad associare pure le scelte morali linguisticamente compiute in certe situazioni, le emozioni e le competenze mostrate in termini di apparenza).

do così incontrollabile. Le immagini che vediamo, incontriamo o cerchiamo sono così le tracce che rinviano a una presenza inattingibile del soggetto, sono parte rilevante di ciò che possiamo analizzare quando parliamo di identità individuale, sono ciò che il sociologo può studiare osservando la connessione degli aspetti visuali e verbali, osservando la composizione di tracce prodotta nelle interazioni. Le tracce sono proprio ciò che “parla” in assenza di ciò cui le vogliamo riferire, ma senza corrispondervi, mantenendo una differenza che non può essere eliminata, in un flusso di rinvii indefinito, che possiamo solo inseguire senza attenderci di raggiungere una supposta realtà della persona. Studiare l'identità come immagine vuol dire dunque rinunciare a fare rinvii e supposizioni su ciò che viene chiamata interiorità dei soggetti come ipotetico fattore chiarificatore o addirittura esplicativo (ciò che dovrebbe valere ancor di più quando parliamo di identità collettive), vuol dire solo descrivere maschere interazionali fatte di apparenze (formate verbalmente e visualmente), senza affermare niente al di là delle modalità di composizione.

È interessante rilevare che, una volta che siamo esposti al pubblico, lo sguardo degli altri ci reifica, togliendoci il controllo sul destino dell'immagine da essi raccolta, che diviene un oggetto tra gli altri. Ma in fondo, l'Ego «è fuori, nel mondo» (Sartre 1936 [2011]: 26), «è un oggetto non solo concepito, ma anche costituito dalla scienza riflessiva. È un centro virtuale di unità» (ivi: 72), «è un oggetto che appare soltanto alla riflessione» (ivi: 75), dato che vi è primordialità della coscienza assoluta, preriflessiva, impersonale, autoproducentesi, spontanea sorgente di esistenza, senza nulla dietro che la preceda, ad esempio senza dietro alcun ego, e di cui anzi l'ego è solo un possibile oggetto tra le altre cose del mondo, oggetto che esiste fuori da tale coscienza in prima battuta impersonale (la quale «non ha più niente di un soggetto» ivi: 98) e le consente semmai di mascherare quella debordante e fatale spontaneità che non permetterebbe di distinguere fra l'apparenza e l'essere, tra il possibile ed il reale, e che provoca un angoscioso senso di non padronanza di sé nell'individuo. Un modo di osservare l'angoscia per la mancanza di controllo sulla propria immagine era stato fornito una decina d'anni prima da Pirandello (1926 [2005]), che, tra diversi altri aspetti, mostra il problema di conoscere la propria immagine nella percezione degli altri: ogni osservatore esterno può costituirsi un'immagine, diversa secondo le occasioni, di una persona; un'immagine che quella persona non arriva a conoscere e che comunque non riconoscerebbe se la incontrasse, perché diversa da come ella si percepisce. La mancanza di controllo sull'immagine sociale comporta l'esistenza contemporanea di diverse immagini della stessa persona, disintegrata dagli sguardi del pubblico; immagini che a loro volta mutano nel tempo secondo le situazioni ed i punti di vista. Tutte queste rappresentazioni potenzialmente contraddittorie convivono, si stratificano e mettono in crisi l'idea di integrità cui siamo

abituati e ci portano a tentare di convivere con la pluralità delle forme più o meno imposte dall'esterno ed in continua evoluzione nelle relazioni sociali. I media possono amplificare questo meccanismo, modificando senza fine e decontestualizzando le apparenze ed i gesti, sempre più lontani da chi li ha compiuti e privi di connessione con supposte verità autentiche interiori dell'individuo. Siamo in un mondo di maschere, la cui formazione cooperativa è fatta di dettagli descrivibili.

C'è un elemento messo in luce da Carnevali (2012: 111-114) che, se ce ne fosse bisogno, ci spingerebbe ulteriormente a questa descrizione: la centralità delle immagini nella costruzione di ciò che ci appare essere la realtà sociale, dato che essere è essere percepiti in uno spazio pubblico in cui il tessuto delle apparenze forma e regge la rappresentazione della vita quotidiana. Andy Warhol aveva capito che non essere percepiti come immagine dalla coscienza collettiva equivale a non disporre dell'unica realtà importante: solo la ripetizione delle immagini sembra accrescere la sostanza, la realtà sociale, dei singoli. Ogni nuova immagine aggiuntiva dell'immagine di una persona aggiunge una nuova apparenza e ne trasforma ulteriormente l'immagine sociale, arricchendola, accrescendone ogni volta di più la sostanza ed il fascino.

Il genio di Warhol non consiste solo nell'aver compreso che nella percezione pubblica si decide la questione della realtà sociale [...], ma nell'aver intuito [che ...] se in società esistiamo per gli altri come percetti, chi riesce a farsi maggiormente percepire, chi è più visibile, più esposto, più appariscente [...], esisterà di più. E chi esiste di più "può" di più: ha più risorse per agire e per influire sul mondo circostante (ivi: 114).

Ma allora, se tutto ciò che è sociale appare sensibilmente, se siamo immersi nell'apparire, di cui conosciamo – ad esempio in termini di senso pratico bourdieuiano (ma, per la distinzione del concetto di "pratica" in Bourdieu e in Garfinkel, cfr. Ogien 2007: 25-77⁸) – le arti, il saper-fare pratico ordinario, possiamo trovare negli approcci etnometodologico e goffmaniano⁹ degli

⁸ Nel secondo e più convincente autore è l'individuo che specifica praticamente il posto che occupa nell'ordine delle interazioni in cui via via si trova coinvolto e che mostra la sua padronanza dei linguaggi riconoscibili ed adeguati al contesto cui sta facendo riferimento.

⁹ E forse anche in quello pragmatista americano – ad esempio per l'attenzione posta da Dewey alla transazione cooperativa e temporalmente seriale tra individuo e ambiente, che costituiscono un sistema integrato in cui niente esiste in forma isolata, dove si forma l'esperienza ed in cui si conduce un'inchiesta (cfr. in proposito Quéré 2012), anche per decidere, aggiungerei, quali termini siano praticamente più appropriati per ciò che si vuole specificamente studiare (ed il cui significato è valutato in relazione alle conseguenze osservabili ed agli effetti concreti derivanti dagli impieghi).

spunti per affinare un metodo coerente al fine di studiare la pratica cooperativa di produzione di immagini (fatte di gesti, abbigliamento, posture, parole, espressioni, rituali e così via) in cui consistono quelle maschere che sono l'identità individuale.

Studiare immagini sociali

Studiare l'identità individuale consisterà dunque nel descrivere il gioco cooperativo (al di là dei suoi possibili aspetti conflittuali) ed interattivo attraverso il quale le immagini sono utilizzate per compiere azioni come quella di proporre maschere nel corso, ed al fine, di realizzare praticamente una specifica interazione contestuale. Abbiamo così a che fare con tracce¹⁰ verbali e/o visuali interagenti che non verranno studiate tramite la semiotica, ma che, come si diceva, potrebbero proficuamente esserlo mediante un approccio sociologico di tipo etnometodologico, consapevole della difficoltà di stabilire in maniera univoca il significato di una traccia, dunque aperto alla sempre presente pluralità e contemporaneità dei possibili significati che possono emergere (sebbene spesso irriflessivamente, o comunque in genere dati per scontati) nell'interazione o, meglio, dall'osservazione dell'interazione – pluralità che non potrà mai essere colta appieno e con certezza, ma che lo strumento della videoregistrazione (di persone che si vedono e si sentono tra loro e di ciò che fanno mostrandosi e parlando nei contesti interazionali quotidiani e spontanei della loro vita) può parzialmente catturare, allo scopo di tentarne una descrizione quanto più possibile dettagliata e consapevole (sebbene con i numerosi limiti cui accenneremo più avanti).

Parole e dati visuali potrebbero essere messi sullo stesso piano (nel senso di attribuirgli un pari valore), e ove possibile connessi, nella descrizione di quelle rappresentazioni di sé (un sé supposto, in quanto presente nel senso comune di ampi strati di popolazioni contemporanee, occidentali e non, che parlano di identità individuale) proposte cooperativamente dagli individui nel corso di segmenti di interazione. L'Analisi delle categorie di appartenenza e della conversazione di origine sacksiana può studiare come le persone si descrivono e come descrivono le altre, interattivamente, avvalendosi di categorie linguistiche comprensibili dagli altri. Ma questo obiettivo è facilitato dal tenere conto degli aspetti visuali. Ad esempio, una stessa persona può descriversi alle altre

¹⁰ Il termine "tracce" è usato da Derrida ma trova utile applicazione anche nella disciplina storica, in cui può riferirsi sia ai testi, agli oggetti, al paesaggio, sia ai diversi tipi di immagine, dai dipinti alle fotografie (cfr. Renier 1950).

attraverso categorie identificative come “donna”, “cineasta”, “quarantenne”, “moglie”, dirigendo o meno in un certo modo il proprio sguardo verso l’interlocutore e compiendo determinati movimenti con il corpo durante lo scambio conversazionale. Allo stesso tempo, la stessa persona può anche presentarsi mostrando un certo capo di abbigliamento (semplicemente indossandolo), una specifica pettinatura, un determinato monile, o portamento o postura.

Inoltre, invece di effettuare o scrivere una descrizione si può talvolta, a mo’ di presentazione, mostrare un disegno o un video, o delle foto che possono tentare di riferirsi più o meno direttamente a noi o semplicemente a ciò che ci piace. Infine, forse anche a certi elementi visibili (quando non sono già veicolati dal linguaggio, cioè quando vengono mostrati e non ancora detti o scritti, anche se sono spesso inevitabilmente intessuti di termini) possono, in una certa società, essere comunemente associati determinati stili, caratteristiche, attività, modi di agire, credenze, presupposti morali attesi: ad esempio, un certo portamento potrebbe fare l’azione di presentare in un certo modo chi lo adotta; chi mostra un certo portamento potrebbe venir comunemente visto anche come qualcuno che tende ad agire in un certo modo ed a credere in certe cose, e da cui attendersene certe altre (si tratta di un aspetto che andrebbe approfondito – i segni possono essere per il visuale quello che le categorie sono per il parlato? È possibile un’analisi dei segni visuali simile a quella costruita per le categorie? – e che per ora ci si limita a formulare solo in forma interrogativa¹¹). Comunque, alcuni dati visuali sono i sacksiani “predicati” di alcune categorie d’appartenenza (sui quali cfr. Caniglia 2009: 43-47): ad esempio, se vedo un uomo vestito con una tonaca nera e un colletto bianco che legge un libro rilegato penserò che è un prete perché quei segni sono convenzionalmente predicati della categoria “prete”. Dunque, una determinata pettinatura, un certo monile, portamento, postura sono possibili predicati di categorie ma non categorie. In certe epoche e contesti sociali, un determinato paio di occhiali, associato a certi gesti ed abbigliamento, poteva essere il segno di determinate presentazioni di sé, poteva compiere l’azione di presentare qualcuno come un certo qualcuno, ad esempio un “intellettuale”, comunemente identificabile come tale dagli altri (più o meno consapevolmente, spesso senza particolari sforzi riflessivi e mentalistici di interpretazione).

Non è qui possibile riferire oltre del modo in cui l’analisi delle categorie (sulla quale cfr. Sacks 1964-72/1995 [2010]) e quella della conversazione (sulla quale cfr. Sacks 1964-72/1995 [2007]) possono studiare l’identità individuale nei suoi aspetti verbali (su questo aspetto, cui si è accennato in premessa tramite Antaki e Widdicombe, cfr. Spreafico 2011b: 91-112 e 155-164). Per ciò

¹¹ Per un altro modo di presentare il problema cfr. Burke (2001 [2002]: 200-206).

che concerne l'interazione verbale-visuale, questi approcci etnometodologici possono giovare notevolmente del considerare i dati visuali. Sia perché osservare i gesti, la direzione dello sguardo, le posture degli interlocutori aiuta a comprendere meglio il loro scambio verbale, attraverso il quale si costruisce una serie di identità rilevanti situate, sia perché gli stessi gesti, sguardi, posture, così come gli ornamenti, l'abbigliamento e l'aspetto, contribuiscono a questa costituzione di "maschere" – nel senso che gli abbiamo attribuito nel paragrafo precedente. Silverman (2000 [2008]: 247) pone in guardia i sociologi dal porre un'attenzione prevalente alla dimensione verbale delle interazioni e dall'essere riluttanti a servirsi degli occhi come strumenti di ricerca¹²; parole ed immagini coesistono e possono essere usati come complementari all'interno della ricerca, grazie alle registrazioni video di attività *in loco*. Attraverso tecniche di trascrizione che trascrivano le parole e contemporaneamente i movimenti e lo sguardo degli interlocutori sono stati compiuti diversi studi sui luoghi di lavoro. Altri studi etnometodologici si sono invece concentrati soprattutto su aspetti visuali come ad esempio la grammatica degli sguardi, o i gesti, o la sequenzialità delle immagini nel cinema. Nei primi si è potuto constatare quanto i movimenti e gli sguardi diano senso alla conversazione sequenziale e contribuiscano a mostrare il lavoro di gruppo che la costituisce, tuttavia forse in questi studi sull'interazione multimodale verbale-visuale è stata posta minore attenzione al ruolo delle immagini in quanto direttamente influenti nella "descrizione" che viene fatta di qualcuno o nella presentazione di sé di costui nella conversazione faccia a faccia, anche videotecnologicamente mediata; i secondi, inoltre, non sembrano essersi occupati principalmente di identità. Invece, «lo scopo della ricerca visuale è quello di esaminare il "lavoro" che fanno le immagini e di comprendere il modo in cui lo fanno» (ivi: 271), il che, applicato al tema dell'identità, vuol dire osservare cosa riescono a fare le immagini – in interazione con le parole – in relazione all'attribuzione-presentazione di identità e come lo fanno. In questo ci può essere allora in parte d'aiuto Goffman (1961 [2003]: 118-119), innanzitutto ricordandoci che:

Qualunque cosa un individuo faccia e quali che siano le sue apparenze, egli, consapevolmente o inconsapevolmente, rende disponibili delle informazioni relative alle qualifiche che possono essergli attribuite e quindi alle categorie in cui può essere collocato. Il simbolismo di status della sua "facciata personale" fornisce informazioni sulla sua appartenenza di gruppo e sulle sue origini

¹² Il sociologo e storico sociale brasiliano Gilberto Freyre impiegava già negli anni Trenta del XX secolo immagini e fotografie per tentare di "sorprendere la vita in movimento".

sociali; il modo in cui gli altri lo trattano suggerisce l'idea che si ha di lui; lo stesso ambiente fisico fornisce indicazioni relative all'identità di quelli che vi si trovano dentro. Le situazioni faccia a faccia [...] sono situazioni che mettono a disposizione una grande varietà di veicoli segnici, che lo si desidera o no, e in cui perciò diventa facile avere accesso a una grande quantità di informazioni intorno all'identità [*sarebbe meglio dire*: intorno alle maschere, al modo ed al grado con cui si prende distanza dalle identificazioni rese disponibili dai diversi ruoli in cui ci si può trovare più o meno coinvolti]. [...] questo rende possibile trarre conclusioni sul suo conto, che lui lo voglia o no.

L'individuo non può controllare completamente quali informazioni su se stesso divengano accessibili in una situazione sociale: «le persone inciampano, [...] indossano abiti inadatti, [...] non riescono a giocare bene una partita, [...] [così permettendo lo svilupparsi di] una discrepanza momentanea fra ciò che l'individuo prevedeva di essere [*o meglio*: mostrare] e quello che gli eventi implicano che sia [*o meglio*: faccia]» (ivi: 120). Ma in diverse occasioni è poi ancora tramite l'attività gestuale o l'abbigliamento che si manifesta la distanza dal ruolo. Non solo, la società impone all'individuo diverse esigenze di identificazione contemporanee, all'intersezione tra tanti sistemi multisituati di attività, così «l'individuo, che unisce in sé in vari modi tutti i legami che ha nella vita, perde la nettezza dei contorni» (ivi: 160).

In seconda battuta Goffman ci offre un approccio per l'analisi visuale (forse difficile da imitare perché fondato su un eccezionale acume nell'osservazione): nelle pagine del testo qui considerato, infatti, troviamo citati (solo per fare un esempio; ivi: 126 e 135) tipi di espressione del volto che egli prima aveva visto e poi interpretato (ad esempio come “facce incerte e confuse”) seguendo un meccanismo generale nel quale troviamo una preliminare osservazione di interazioni in diversi tipi di ambienti, cui seguono o un parziale resoconto narrativo di fatti – come una descrizione di scambi verbali, di movimenti del corpo, di sguardi, di atteggiamenti, interpretati e commentati con aggettivi –, o quella che talvolta sembra una creazione di esempi ideali realistici, sempre tratti dalle sue osservazioni o da quelle resocontate e descritte in testi da altri studiosi. In entrambi i casi il filtro del ricercatore è di elevata intensità e spesso non permette di replicare l'analisi a partire dalla suddetta osservazione preliminare. Si tratta di un sistema che si affinerà nel tempo, sempre più considerando gli aspetti visuali, e talvolta persino olfattivi e tattili, fino a *Forms of Talk* (cfr. per ogni approfondimento Cefaï e Perreau 2012). Ad ogni modo, indossare certi capi di abbigliamento e portare i capelli con un certo taglio sono da Goffman interpretati come mezzi visibili con cui i singoli tentano di indirizzare il modo con cui gli altri li vedono e poi li categorizzano seguendo classificazioni di età, di genere, di etnia, di professione – il che comporta

implicitamente una valutazione sociale di un certo tipo, più o meno gradita. Osservare e poi descrivere queste presentazioni permette allora di provare a mostrare l'incessante gioco interattivo di identificazioni e de-identificazioni, in cornici e pubblici intersecati, che ha luogo nella vita sociale.

Tuttavia, lo strumento della videoregistrazione per lo studio delle identità individuali come immagini sembra più adatto alla descrizione che tale studio comporta, anche se chi desideri avvalersene dovrebbe tenere conto di importanti limiti e considerazioni di metodo. A questo riguardo, Charles Goodwin (2003: 18) ci permette ad esempio di ricordare che – volendo videoregistrare interazioni grazie alle quali osservare la produzione pratica di maschere, di immagini di sé, e poi descriverle – «tutte le visioni [...] adottano una prospettiva, situandosi all'interno di specifiche comunità di pratiche», cioè ogni persona che vede uno stesso qualcosa (qui una stessa videoregistrazione) vede qualcosa di diverso secondo gli scopi e gli interessi connessi al tipo di attività situata che sta svolgendo; lo stesso vale per scienziati diversi, che «vedono diversamente, anche utilizzando gli stessi strumenti d'analisi» (Duranti 2003: 13). Inoltre, le immagini hanno già di per sé sempre bisogno di essere interpretate e possono sempre essere ricontestualizzate. La videoregistrazione permette di avvalersi di dati come le sequenze di discorso, i movimenti corporei dei partecipanti, i fenomeni cui questi ultimi prestano attenzione, il loro aspetto ed abbigliamento, le loro espressioni facciali e così via, ma non si tratta di dati la cui interpretazione è univoca, anche perché «ogni posizione assunta dalla videocamera – proprio come per una trascrizione – rappresenta una teoria relativa a ciò che è pertinente all'interno di una scena, e [...] tale teoria è destinata ad esercitare conseguenze enormi su ciò che potrà essere visto in seguito» (Goodwin 2003: 20). La suddetta posizione influisce anche sulle possibili analisi future dello stesso materiale – si ritorna infatti su uno degli aspetti che ricordavamo parlando di Goffman: i dati tratti da videoregistrazioni hanno il vantaggio non indifferente di permettere un esame ripetuto e dettagliato di interazioni verbali-visuali colte nell'ambiente in cui si sono svolte, oltre che di lasciare la possibilità ad altri studiosi di ripercorrere e correggere le interpretazioni proposte dai primi. Più in generale, tuttavia, anche se ciò che coglie la videocamera sullo schermo appare “naturale”,

quelle immagini con suono sono già una prima analisi, il complesso prodotto di un filtraggio a volte conscio altre volte inconscio (ma comunque quasi sempre implicito) che guida i futuri spettatori – compresi i ricercatori – indirizzandoli verso certi movimenti, personaggi, scambi linguistici e gestuali, e simultaneamente riducendo o addirittura cancellando altri scambi, altri possibili “oggetti d'analisi” (Duranti 2003: 10).

Se «l'immagine [...] è una prova efficace dell'“immagine” [...] metaforica di sé o degli altri» (Burke 2001 [2002]: 36) e non va trascurata «l'importanza del “punto di vista” [...] in riferimento alla posizione fisica ma anche a quella “mentale”» (*ibidem*) dell'utilizzatore dello strumento di videoregistrazione, particolare rilevanza hanno poi: le pratiche di trascrizione degli aspetti vocali e visuali, che partono da, ed arricchiscono, quelle sviluppate in ambito di Analisi della conversazione; gli schemi di codifica, con cui gli studiosi trasformano ciò che osservano in categorie e che al contempo orientano l'osservazione del video, gli forniscono una cornice prospettica; la messa in evidenza di certi aspetti rispetto ad altri all'interno di un ambito di indagine (cui contribuiscono diversi fattori, ad esempio: «il fuoco, la luce e l'inquadratura possono essere altrettanti mezzi per enfatizzare alcuni aspetti del soggetto a spese di altri» *ivi*: 182); le rappresentazioni grafiche (dai grafici fino alle fotografie).

Un evento che viene visto – vale a dire un oggetto di conoscenza pertinente – viene alla luce [...] sulla base dell'interazione tra un ambito di indagine ([...] le immagini offerte dalla videocassetta [...]) e un insieme di pratiche discorsive che suddividono l'ambito di indagine mettendo in evidenza una figura rispetto a uno sfondo, utilizzando particolari schemi di codifica per costituire e interpretare gli eventi pertinenti [...]. Queste pratiche inoltre verranno sviluppate nell'ambito di un'attività specifica [...]. L'oggetto da analizzare è pertanto analogo a ciò che Wittgenstein [...] chiamava un gioco linguistico: “tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto” (Goodwin 2003: 18-19).

Se «le immagini e i suoni catturati dal videoregistratore possono essere analizzati solo se si accetta che essi, sempre, si contestualizzano a vicenda» (Duranti 2003: 7), discorso e rappresentazione visiva possono anche amplificarsi reciprocamente e quando li studiamo dovremmo ricordarci che «i modi in cui reifichiamo le nostre realtà, mediante pratiche come la messa in evidenza e la codifica, sono caratteristiche onnipresenti della vita umana» (Goodwin 2003: 67, n. 22); e ciò, come si è visto, vale anche sul piano, diverso, della costituzione dell'idea che vi sia un'identità individuale.

Eccoci allora volti al tentativo di videoregistrare delle tracce, di cui possiamo descrivere alcune modalità di costituzione ed in alcuni casi l'aspetto, nel presupposto fondato sul senso comune che queste rinvino in diversi modi (lasciando sospesa l'ipotesi che lo raggiungano) a un qualcosa degli uomini – un'anima, uno spirito, un cervello, una mente, un'autocoscienza, un carattere, una psiche, un sé, un'identità – che li individui, li distingue, gli dia coerenza. L'apparenza verbale-visuale, infatti, costituisce un'immagine che

inevitabilmente media e forma il rapporto tra individui e non può essere eliminata – «non solo comunica un contenuto, ma gli conferisce una struttura» (Carnevali 2012: 68) –, fa anzi parte integrante della loro realtà sociale (cfr. Bourdieu 1979 [1983]): «l'apparenza è la stoffa insostituibile e unica del mondo sociale» (Carnevali 2012: 111); per questo, come sociologi, possiamo provare a descrivere come si manifesta, ispirandoci all'attenzione per il valore dei dettagli delle immagini mostrata da studiosi come Burke (2001 [2002]), di cui, per concludere questo breve percorso alla ricerca del sé, vorrei riportare alcune osservazioni esemplificative particolarmente congruenti con tutto il discorso sin qui condotto, anche se qui riferite a quella particolare immagine che è il ritratto:

il ritratto costituisce [...] la registrazione di quello che [...] Goffman ha definito “presentazione del sé”, un processo in cui l'artista e il soggetto agiscono in genere da complici. A seconda del soggetto e del periodo storico le convenzioni della rappresentazione del sé erano più o meno informali. [...] Gli accessori raffigurati insieme ai soggetti di solito sono volti a rafforzare la rappresentazione del sé, sorta di “proprietà” nell'accezione teatrale del termine. [...] Alcuni oggetti simbolici fanno riferimento a ruoli sociali specifici [...]. Talvolta fanno la loro comparsa anche accessori “viventi”: nell'arte del Rinascimento italiano, per esempio, un cane di grande taglia in un ritratto maschile è di solito associato alla caccia e quindi alla mascolinità aristocratica, mentre un cagnolino in un ritratto femminile o nel ritratto di una coppia di sposi sta a simboleggiare la fedeltà [...]. Nell'era del ritratto fotografico in studio, a partire dalla metà dell'Ottocento, alcune di queste convenzioni sono sopravvissute e sono state democratizzate. Occultando le differenze tra classi sociali, i fotografi hanno offerto ai loro clienti [...] una “temporanea immunità dalla realtà”. Che siano dipinti o fotografie, ciò che i ritratti registrano infatti non è la realtà quanto un'illusione sociale, non è la quotidianità bensì una ‘performance’ speciale (ivi: 30-33).

Oltre ad aprirci possibili orizzonti descrittivi in termini di mutamento storico delle presentazioni di sé, questi passi ci immergono nel regno delle apparenze, in cui – mettendo in attesa l'ambizione ad avere certezze incrollabili sulla realtà (del sé) – ciò che vediamo è ciò che abbiamo a disposizione.

Riferimenti bibliografici

Antaki C. e Widdicombe S. (1998), *Identity as an Achievement and as a Tool*, in Idd. (a cura di), *Identities in Talk*, Sage, Thousand Oaks.

- Bourdieu P. (1979 [1983]), *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.
- Burke P. (2001 [2002]), *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini*, Carocci, Roma.
- Caniglia E. (2009), *La notizia. Come si racconta il mondo in cui viviamo*, Laterza, Roma-Bari.
- Carnevali B. (2012), *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, il Mulino, Bologna.
- Cefaï D. e Perreau L. (a cura di) (2012), *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*, CURAPP-CEMS, Amiens-Paris.
- Derrida J. (1967 [2012]), *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano.
- Duranti A. (2003), *Introduzione*, in Goodwin C., *Il senso del vedere*, Meltemi, Roma.
- Elias N. (1965 [2011]), *Oltre il muro dell'io. Sociologia e psichiatria*, Medusa, Milano.
- Ferret S. (a cura di) (1998), *L'identité*, Flammarion, Paris.
- Goffman E. (1956-1959 [1969]), *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.
- Goffman E. (1961 [2003]), *Espressione e identità. Gioco, ruoli, teatralità*, il Mulino, Bologna.
- Goffman E. (1983 [1998]), *L'ordine dell'interazione*, Armando Editore, Roma.
- Goodwin C. (2003), *Il senso del vedere*, Meltemi, Roma.
- Martignanni L. (2013), *Sociologia e nuovo realismo. Ontologia sociale e recupero dell'interpretazione*, Mimesis, Milano.
- Ogien A. (2007), *Les règles de la pratique sociologique*, PUF, Paris.
- Pirandello L. (1926 [2005]), *Uno, nessuno e centomila*, Einaudi, Torino.
- Pizzorno A. (1952 [2008]), *Sulla maschera*, il Mulino, Bologna.
- Pulcini E. (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Quééré L. (2012), *Pragmatisme et enquête sociale*, in Keucheyan R. e Bronner G. (a cura di), *La théorie sociale contemporaine*, PUF, Paris.
- Renier G.J. (1950), *History, Its Purpose and Method*, Allen & Unwin, London.
- Rousseau J.-J. (1754-55 [2009]), *Origine della disuguaglianza [Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini]*, Feltrinelli, Milano.
- Sacks H. (1964-72/1995 [2007]), *L'analisi della conversazione*, Armando Editore, Roma. Selezione e cura di E. Caniglia.
- Sacks H. (1964-72/1995 [2010]), *L'analisi delle categorie*, Armando Editore, Roma. Selezione e cura di E. Caniglia.
- Sartre J.-P. (1936 [2011]), *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Christian Marinotti, Milano.
- Sassatelli R. (2008), *Postfazione*, in Pizzorno A., *Sulla maschera*, il Mulino, Bologna.
- Sciortino G. (2008), *Erving Goffman*, in Poggi G. e Sciortino G., *Incontri con il pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.
- Silverman D. (2000 [2008]), *Manuale di ricerca sociale qualitativa*, Carocci, Roma.
- Spreafico A. (2009), *Un sé introvabile. La difficile identità del soggetto*, in «il Fuoco», VII, 23-24, luglio-dicembre: 13-17.
- Spreafico A. (2010), *Notes sur les limites de la notion de Sujet*, in «New Cultural Frontiers», I, 1: 139-150.
- Spreafico A. (2011a), *Forum: Identity – Discussing a Vague Concept. Comment on Jean-Claude*

- Kaufmann's 'Identity and the New Nationalist Pronouncements'*, in «International Review of Social Research», 1, 3, October: 197-200 (197-207).
- Spreafico A. (2011b), *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma, collana "Modernità e Società".
- Spreafico A. (2015 in preparazione), *Decostruzioni e categorizzazioni: una questione rilevante per una sociologia critica*.
- Talamo A. e Roma F. (a cura di) (2007), *La pluralità inevitabile. Identità in gioco nella vita quotidiana*, Apogeo, Milano.
- Taylor C. (1991 [2002]), *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari.



Il problema dell'identità nel pensiero di Alfred Schütz

Francesca Sacchetti

The fundamental issue that motivates reflection of Alfred Schütz on the problem of identity is related to the way in which the subject can simultaneously have experience of himself both as multifaceted subject and as subject that owns a clear and strong awareness of his own existential unity. How can the subject escape the 'vertigo' that the transition from one region of sense to another, as well as the bringing into play of several layers of his personality, brings with it? How to live his versatility as a resource, and not as a limit? It is because of working that the subject is able to perceive himself as one and many at the same time. The self appears as a total self to the extent that, thanks the 'doing', is able to recompose the multifaceted complexity of its existence, and does so against the backdrop of a social dimension that is experienced as constituting one's own being.

Premessa

Se è vero che l'epoca nella quale viviamo, la cosiddetta età postmoderna, risulta fortemente caratterizzata dall'idea secondo la quale il mondo sociale non rappresenta una realtà monolitica 'compatta', statica, uno spazio ordinato di interazione che possiede *già*, al suo interno, meccanismi in grado di regolare la multidirezionalità dell'agire umano; se è vero che il modo in cui gli attori sociali attribuiscono senso al reale è un elemento direttamente costitutivo di quest'ultimo tale da circoscrivere uno spazio di interazione in cui l'ordine deve essere costruito in maniera contingente, spazialmente e temporalmente situata; se la realtà si configura come una dimensione relazionale ed ogni individuo si trova implicato in diversi contesti di senso che identificano molteplici dimensioni esistenziali; se, quindi, cade l'immagine del reale come di un qualcosa che 'sta là fuori', dotato di un'esistenza autonoma, indipendente dal soggetto e dalla sua capacità di attribuzione di senso, a favore dell'idea secondo la quale la realtà si presenta invece come un campo di possibilità sempre aperto al mutamento, come una realtà poliedrica, stratificata e variamente articolata al suo interno, ciò comporta, di per sé, che il soggetto che vive in tale realtà perda la sua compattezza ed il suo spessore per divenire un

io 'fluidò', frammentato e perfino disperso nella molteplicità del suo vissuto, delle sue esperienze, ed esclusivamente centrato sul presente? L'abbandono di qualsiasi concezione ontologica riguardo la realtà a favore dell'idea di una multidimensionalità del reale implica, forse, un decentramento del soggetto, un depotenziamento della sua capacità di porsi quale perno centrale di tale realtà, attivo costruttore delle sue articolazioni di senso?

La proposta teorica di Alfred Schütz risulta di grande interesse nella misura in cui, se da un lato tale autore può essere considerato, come fa Bauman, il padre della svolta interpretativa in sociologia, il simbolo del passaggio dalla "ragione legislativa" alla "ragione interpretativa" (Bauman 1990) nella misura in cui dissolve l'ordine «in una pletora di realtà multiple ed universi di significato» (Bauman 1988: 804), dall'altro a differenza del credo postmoderista Schütz ci consegna un'immagine di soggetto forte che riesce a vivere la multiforme complessità del suo vissuto mantenendo al tempo stesso una chiara coscienza della sua unitarietà¹. Non è solo l'articolazione della realtà in molteplici e differenti province di significato a rappresentare un elemento problematico per la definizione ed il mantenimento di una forte coscienza di sé come soggetto unitario, ma è il tempo stesso che rappresenta un fattore perturbativo nella misura in cui nel suo naturale scorrere introduce nel vissuto di ciascun individuo uno 'scarto' tra il presente ed il passato, nonché una possibile discrepanza tra il progetto di vita ideato nel presente e la concreta forma che la propria vita assumerà nel futuro.

¹ Le linee essenziali di una teoria del sé in Schütz sono individuabili nel manoscritto del 1936-37, *Das Problem der Persönlichkeit in der Sozialwelt*, in cui l'attenzione dell'autore risulta primariamente centrata sull'analisi del carattere immediatamente sociale della soggettività. Se è infatti vero che già ne *La fenomenologia del mondo sociale* Schütz mette in evidenza, partendo dall'esperienza dell'io solitario, la stretta interconnessione e complementarietà esistente tra senso dell'identità e senso della realtà, è tuttavia nel manoscritto del '36-'37 che egli afferma con maggiore incisività l'idea che il soggetto sia 'fin dall'inizio' sociale, ovvero che la socialità si presenti come un qualcosa di naturalmente ascrivito nella sua vita, e non già un elemento acquisibile successivamente. I saggi sono incompiuti e ad oggi non sono stati ancora pubblicati. Sono disponibili in forma di microfilms negli archivi del Dipartimento di Sociologia dell'Università di Costanza. Si farà quindi riferimento alle riflessioni compiute su questo lavoro da H.R. Wagner (1983), *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Chicago; E.S. Kassab (1991), *The Theory of Social Action in the Schutz-Parsons Debate*, Éditions Universitaires, Fribourg; D. Cefaï (1998), *Phénoménologie et Sciences Sociales. Alfred Schutz. Naissance d'une anthropologie philosophique*, Droz, Genève Paris; M.D. Barber (2004), *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schutz*, State University of New York Press, Albany; L. Muzzetto (2005), *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, Working Paper del Dipartimento di Scienze Sociali, Edizioni ETS, Pisa; L. Muzzetto (2006), *Frammenti di una teoria del sé in Schütz e Gurwitsch*, in L. Muzzetto, S. Segre (a cura di), *Prospettive sul mondo della vita*, cit., pp.87-120.

La realtà costruita: le province finite di significato

L'idea fondamentale che si pone alla base del costruttivismo² è quella secondo la quale non esistono molteplici modi di manifestazione *del* mondo inteso quale realtà dotata di un'esistenza oggettiva, indipendente dagli individui, una realtà 'fissa' che deve essere riconosciuta come assolutamente vera, incontrovertibile nella sua 'naturale' fisionomia, ma esistono piuttosto molteplici realtà.

Ma cosa significa affermare la pluralità del reale? Non abbiamo forse la radicata certezza che viviamo tutti in uno stesso mondo, che condividiamo lo stesso scenario, che ci muoviamo sul medesimo terreno sociale? La realtà non ci appare forse come un qualcosa di 'solido', come lo spazio concreto entro il quale possiamo realizzare i nostri progetti, e non già come uno spazio polverizzato e diviso in diverse componenti tra di loro disarticolate e disomogenee?

Il nodo centrale delle argomentazioni schütziane rinvia all'idea dell'esistenza di diversi strati di realtà intesi quali insiemi di esperienze tra di loro coerenti e congruenti in base ad uno specifico *stile cognitivo*. Non si tratta di negare che gli oggetti fisici, simbolici, sociali cui ci troviamo quotidianamente di fronte non esistono se non come immagini formate dalla nostra mente (non viene proposta una concezione mentalistica della realtà), ma si tratta piuttosto di evidenziare il fatto che i processi di strutturazione del senso da parte degli attori rappresentano un lineamento costitutivo essenziale della realtà, e non già un qualcosa che si aggiunge dall'esterno come un tratto accidentale.

Il mutamento di paradigma che avviene nel passaggio dalla modernità alla postmodernità ruota proprio intorno all'idea secondo la quale la realtà è sempre una realtà interpretata, una realtà carica del senso che ad essa attribuiscono i soggetti. Dire, come fa Schütz, che il reale è il senso del reale, significa evidenziare il fatto che ciò che può essere colto e tematizzato non è *la* realtà in sé, ma sempre e solo la particolare conoscenza che di essa ciascuno di noi costruisce. Ma, più specificamente, cosa significa affermare che esistono molteplici realtà, le cosiddette *province finite di significato*?

Nel definire tali province Schütz riprende e rilegge criticamente la teoria delle realtà multiple di William James, depurandola da quel carattere psicologico che caratterizza le argomentazioni di tale autore e sottolineando inve-

² L'idea che la pluralità delle interpretazioni rappresenti un lineamento costitutivo della realtà si pone a fondamento di diverse discipline, dalla filosofia alla sociologia, dall'antropologia alla psicologia sociale, dall'ermeneutica alla psicoanalisi. Tra gli autori ad aver elaborato sistemi di pensiero centrati sull'idea di ragione interpretativa Bauman ricorda Freud, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Ricoeur, Derrida, Rorty. A questi si possono aggiungere Putnam, Goodman, Bruner, Geertz, Berger e Luckmann. Per una chiarificazione dei nodi centrali del costruttivismo si veda P. Watzlawick (2006), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Feltrinelli, Milano.

ce in maniera specifica la dimensione logico-cognitiva sottesa ad ogni forma di conoscenza. Utilizzare ancora il termine realtà, infatti, avrebbe potuto in un certo qual modo richiamare una sorta di ontologia del reale che invece, come sappiamo, Schütz esclude totalmente dal suo impianto teorico. La centralità che nell'espressione utilizzata dal nostro autore assume il termine significato, per contro, indica l'importanza assunta dal soggetto nella definizione del reale. Ciò che della riflessione di James Schütz invece mantiene come elemento imprescindibile è l'idea secondo la quale la realtà si configura essenzialmente come una relazione tra un'esperienza e la vita attiva del soggetto, il quale si configura come «il gancio da cui pende il resto, il supporto assoluto» (James 1950: 297). In particolare James afferma che perché sia possibile il mantenimento di un senso della realtà, ovvero la credenza in una certa esperienza, da un lato è necessario un rivolgimento attenzionale da parte del soggetto a quella esperienza, e dall'altro è necessario che quest'ultima non venga in qualche modo contraddetta da altre esperienze disomogenee rispetto ad essa. I presupposti su cui si basa il senso della realtà sono quindi l'attenzione del soggetto e la non contraddizione tra le esperienze. James indica anche come il mondo “dei sensi e delle cose fisiche” si configuri come l'ordine di realtà che esercita il maggiore influsso nella vita del soggetto nella misura in cui rappresenta la ‘cornice’ principale in cui si inserisce il suo agire. Fin qui James. Schütz invece, come abbiamo detto, si concentra primariamente sull'analisi della componente cognitiva che caratterizza la relazione tra soggetto ed oggetto, sulla descrizione dei processi conoscitivi grazie ai quali l'attore attribuisce senso alla realtà. Ogni giudizio sulla natura della realtà, ogni richiamo ad una qualche ontologia del reale viene completamente sospeso: «la chiave dell'importanza del lavoro di Schutz [...] risiede nel suo uso selettivo dell'*epoché* o sospensione fenomenologica [...]. Ciò che egli mette tra parentesi sono tutte le assunzioni dogmatiche su qualsiasi natura fondamentalmente ontologica» (Thomason 1982: 4-5). Il nodo fondamentale dal quale è necessario partire è perciò il punto di vista dell'attore e la sua capacità di conferire senso alla realtà: è solo nella misura in cui il soggetto rivolge la sua attenzione ad un corpo di esperienze e dà loro un significato che esse possono dirsi reali. Le province finite di significato rappresentano i modi in cui si struttura ed articola il senso, ovvero si configurano come ‘mappe’ cognitive che permettono al soggetto di organizzare l'esperienza secondo particolari stili cognitivi e di riconoscere immediatamente la natura della situazione in cui egli si trova inserito. Ogni provincia racchiude un insieme di esperienze che sono tra di loro congruenti e compatibili, che possiedono una stessa ‘tinta’ prospettica, una stessa *nuance* di significato, uno stesso tenore di senso. Di qui il carattere finito delle province, il loro circoscrivere spazi esperienziali che, sebbene non siano certo impermeabili gli uni agli

altri, tuttavia non possono automaticamente 'scivolare' l'uno nel campo di appartenenza dell'altro senza che ciò comporti un significativo mutamento del loro significato. Dice Schütz: «questa finitezza implica che non c'è possibilità di riferire una di queste province all'altra introducendo una formula di trasformazione. Il passaggio dall'una all'altra può essere compiuto solo con 'salto' [...] che non è nient'altro che una modificazione radicale nella tensione della coscienza, fondata su una diversa *attention à la vie*» (Schutz 1962: 232). Anche per Schütz, quindi, i presupposti fondamentali senza i quali sarebbe impossibile definire la realtà sono da un lato l'attenzione del soggetto, che nel suo modularsi definisce differenti tensioni della coscienza, e dall'altro il principio di non contraddizione che è emblematicamente espresso nell'idea di finitezza delle province quali insiemi congruenti di esperienze. Anche il nostro autore indica, come già aveva fatto James, una realtà che, tra tutte le altre – che sono pressoché infinite nel numero – riveste una particolare importanza per il soggetto: il mondo della vita quotidiana. La centralità che tale provincia assume si spiega in primo luogo con il fatto che tutti noi partecipiamo sempre a tale realtà nella misura in cui siamo talmente radicati in essa attraverso il nostro corpo che continuiamo a farne parte anche durante i nostri sogni, ovvero quando la tensione della nostra coscienza è ai minimi livelli; in secondo luogo la preminenza di tale provincia va essenzialmente rinvenuta nel suo essere il terreno entro il quale l'attore può perseguire i suoi progetti, il campo che egli può trasformare con la propria attività, lo spazio nel quale può comunicare con gli altri individui. In tale realtà il soggetto vive nel 'completo stato di veglia', pragmaticamente orientato verso gli oggetti, teso alla realizzazione dei suoi scopi e alla definizione di un piano di vita, naturalmente disposto a dare per scontato l'esistenza del mondo, la sua articolazione interna, la condivisione di senso con altri individui simili a lui. È in tale realtà che il soggetto può concretamente fare esperienza, attraverso il suo agire, dell'interconnessione tra il suo tempo interiore, qualitativo, ed il tempo cosmico, spazializzato, oggettivo, e può esperirsi, come vedremo, come un soggetto tutto intero, indiviso pur nella variabilità del suo vissuto.

Il mondo della vita quotidiana rappresenta perciò lo sfondo entro il quale possono articolarsi tutte le altre realtà che da esso derivano per modificazione. Ma è proprio la pluralità dei mondi e dei contesti di senso nei quali ogni soggetto si trova inserito a rappresentare un 'pericolo' per il mantenimento di una chiara coscienza di sé tale da far emergere la cosiddetta *ipotesi dell'io schizofrenico* (Schutz 1975: 14). Come è possibile, infatti, vivere molteplici esperienze diverse, partecipare a diversi strati di senso, mettere in gioco differenti livelli della personalità, occupare diversi ruoli sociali e nello stesso tempo avere una chiara coscienza di essere comunque sempre lo stesso soggetto, di essere sempre uno pur nella molteplicità? Come è possibile passare da una realtà

all'altra, attraversare territori di senso diversi e continuare ad avere coscienza di sé come soggetto unico?

È importante sottolineare il fatto che il passaggio da una provincia all'altra non deve essere inteso come un oltrepassamento di una rigida linea di confine, come se tra una regione e l'altra esistesse una cortina di ferro che divide rigorosamente ente il territorio di pertinenza dell'una da quello dell'altra. Se è vero che, come abbiamo visto, la finitezza delle province indica l'esistenza di un insieme di esperienze tra di loro omogenee e coerenti, ciò però non significa che esso sia un insieme chiuso in se stesso, impermeabile alle varie influenze provenienti dall'esterno. Il passaggio o 'salto' da una realtà all'altra indica infatti una mera discontinuità cognitiva all'interno di una medesima coscienza, un mutamento nella tensione che caratterizza quest'ultima e che ha origine in una diversa *attention à la vie*³.

Si è detto che ogni provincia deve il suo carattere di realtà al conferimento di attenzione da parte del soggetto, ovvero all'atto con il quale egli si rivolge in maniera riflessiva ad un certo corpo di esperienze e, così facendo, struttura il suo campo di coscienza in tema ed orizzonte. Messa in questi termini potremmo allora pensare che il soggetto di volta in volta sceglie solo una provincia entro cui vivere tralasciando tutte le altre. In realtà, come avverte Schütz, «io, come unità psico-fisiologica, vivo in diversi di questi regni allo stesso tempo» (Schutz 1975: 12). Il nostro autore sottolinea inoltre come il soggetto, oltre a vivere simultaneamente in diverse province, mette anche in gioco livelli di personalità differenti che definiscono un campo attenzionale che va dal livello profondo della personalità, implicato nella considerazione del tema centrale, a quelli più superficiali che riguardano i temi secondari. Ciò significa che anche quando il soggetto ha la percezione di star facendo una cosa sola, in realtà sta eseguendo un insieme di attività che coinvolgono la sua attenzione in maniera differente. «Viviamo e agiamo simultaneamente in diverse di queste regioni e la scelta di una può solo significare che ne facciamo per così dire il nostro «punto di partenza o sistema di riferimento», la nostra realtà predominante in relazione alla quale tutte le altre ricevono solo l'accento di realtà derivate. Esse diventano cioè periferiche, ancillari, subordinate in relazione a quello che è il tema dominante» (Schutz 1975: 14). Vero è, però, che non sempre l'attività principale che si sta compiendo implica il coinvolgimento di uno strato profondo della personalità mentre a livello superficiale si collocano esperienze periferiche, ma talvolta accade proprio il contrario. Pensiamo a tutte quel-

³ Come affermano anche Berger e Luckmann, «la mia coscienza [...] è in grado di muoversi attraverso sfere differenti di realtà. In altri termini, io ho coscienza del mondo come costituito di realtà molteplici» Berger e Luckmann (1969: 42)

le attività di routine che eseguiamo quotidianamente e che certamente non comportano la messa in gioco di strati profondi del nostro sé mentre invece tale livello è occupato da un qualche sentimento di gioia o paura per un certo evento. Non è certo ipotizzabile che, dato che la nostra routine occupa il posto di attività preminente, sia in grado di 'attrarre' a sé anche tutte le altre esperienze che in quello stesso momento stiamo facendo e che viviamo con un'intensità ben maggiore rispetto a quella che caratterizza la nostra attività abitudinaria. In questo caso, quindi, due sono i livelli di personalità ad essere simultaneamente coinvolti e reciprocamente legati a tal punto che il tema di pertinenza dell'uno diventa l'orizzonte prospettico dell'altro.

In realtà, quindi, la spiegazione basata sul diverso coinvolgimento dei livelli di personalità non riesce a cogliere adeguatamente la natura complessa e variamente articolata del nostro partecipare a differenti contesti di senso. Più consona a descrivere tale situazione pare essere la metafora musicale del contrappunto, che Schütz utilizza per dar conto della complessità del vissuto individuale il quale non si presta ad essere circoscritto e contenuto nell'ambito di una singola regione di senso. Come in una composizione musicale, così anche nel flusso di coscienza possono esistere simultaneamente come realtà indipendenti due differenti temi, e sta al soggetto scegliere a quale conferire un'importanza maggiore assumendolo come tema principale: «lo spirito dell'ascoltatore può seguire l'uno o l'altro tema, considerare l'uno il tema principale e l'altro il subordinato o viceversa: un tema determina l'altro e ciononostante rimane predominante nell'intricata trama della struttura nel complesso» (Schutz 1975: 15). Ma il nostro autore va anche oltre questa spiegazione introducendo, seppur in maniera embrionale, il concetto di *enclaves* intese quali «regioni appartenenti ad una provincia finita di significato e racchiuse da un'altra» (Schutz 1962: 233). Dunque un passo ulteriore in direzione dell'idea che esista una compenetrazione tra le province tale da escludere che il soggetto in ciascun momento della sua vita esperienziale faccia parte di una sola di queste ad esclusione di tutte le altre. Passo che però il sociologo austriaco si limita ad accennare proponendo appunto il concetto di *enclave*, ma a cui non riserva alcuna trattazione approfondita. Data l'importanza del tema per l'elucidazione del modo in cui concretamente avviene il passaggio da una provincia di significato all'altra, Natanson ne propone un approfondimento affermando che «le enclaves non sono 'luoghi' né 'diversità' [...] che influiscono sulla collocazione in un 'mondo' o in un altro [...]. Progettare un corso d'azione, nel senso di Schutz, comporta sempre la potenziale commistione di significato che ha la sua fonte in mondi alternativi» (Natanson 1986: 95). Ed ancora: «il significato nella realtà fondamentale potrebbe essere penetrato da elementi di significato che sono derivati dal mondo dei sogni, da quello della fantasia ed immaginazione [...]. L'enclave del lavoro 'include' già elementi di

altre regioni che la realtà fondamentale sovrappone, ovvero include quegli elementi come co-presenti, non come agenti causali» (Ivi: 96).

Ciò che è necessario evidenziare è il fatto che sia che si faccia riferimento alla metafora del contrappunto sia che si richiami il concetto di *enclave* risulta centrale l'idea secondo la quale la personalità di ciascun soggetto non si presenta come un insieme di elementi distinti l'uno dall'altro, ma si configura piuttosto come una realtà molto complessa e variamente articolata al suo interno, come una sorta di 'prisma' dotato di mille sfaccettature e luci differenti. Vedremo a breve come il soggetto che vive nel mondo della vita quotidiana esperisce questa sua multidimensionalità riuscendo, nello stesso tempo, a sentirsi come un io indiviso, centro dei propri pensieri e delle proprie azioni. Ma prima di procedere in tal senso è necessario evidenziare la stretta relazione esistente tra la soggettività e la socialità.

Soggettività e socialità nell'impianto teorico schütziano

Come abbiamo detto due sono gli elementi potenzialmente problematici nella definizione e nel mantenimento di un sentimento di identità forte da parte del soggetto. L'uno rinvia alla contemporanea partecipazione in diversi contesti di senso e la messa in gioco di differenti livelli di personalità; l'altro, invece, implica la considerazione del tempo quale fattore perturbativo nella misura in cui, nel suo naturale scorrere, può comportare una idiosincrasia tra il presente ed il passato tale da dare al soggetto l'impressione di vivere la propria vita come una serie di stadi distinti l'uno dall'altro, reciprocamente slegati, privi di una continuità di senso.

Come è possibile, quindi, che da un lato il soggetto viva la sua poliedricità non come una forma patologica della sua esistenza ma come essenza stessa della sua persona, segno evidente della naturale modulabilità del suo flusso di coscienza, e dall'altro che riesca ad avere un'immagine coerente di sé come il centro unificante dei vari sé parziali che egli è stato nel passato? Come è possibile sentirsi un soggetto tutto intero quando nello stesso tempo si occupano ruoli diversi, quando ad esempio si è contemporaneamente padri, impiegati o membri di una qualche associazione? E come è possibile mantenere un senso unitario di sé che leghi insieme l'immagine di sé bambino, adolescente, ed infine adulto? Quest'ultimo aspetto, inoltre, è reso ancor più problematico dal fatto che la vita di ciascuno di noi è caratterizzata anche da esperienze che non vengono catturate dalla memoria o, anche quando lo sono, cadono poi nell'oblio come veri e propri 'vuoti' di senso. La 'sfida', dunque, non consiste solo nella capacità di percepire continuità tra le diverse fasi della propria vita, ma di farlo anche nella misura in cui esistono spazi di esperienza sottratti al

ricordo e, perciò, vissuti dal soggetto quasi come non reali.

Nell'evidenziare come la multidimensionalità sia una dimensione direttamente connaturata al nostro essere persone, Wagner scrive: «discontinuità e parzialità sono esperienze umane universali in un duplice senso: nella prospettiva della storia di vita di una persona, esse appaiono come fatti esistenziali legati ad una ricognizione retrospettiva di sé; nella prospettiva dell'individuo che agisce ed interagisce in date situazioni sociali, esse evocano e riproducono le 'personalità sociali' multiple presenti in lui» (Wagner 1983: 54).

La possibilità, per il soggetto, di mantenere un'immagine unitaria di sé pur nella pluralità dei ruoli assunti e delle posizioni ricoperte, così come di percepire i differenti livelli in cui si struttura la sua personalità come dipendenti da un'unica origine va ricercata, come vedremo meglio in seguito, nello *working* inteso come quell'insieme di attività che l'attore compie nel mondo per la realizzazione dei suoi scopi. Benché tali attività si situino nel momento presente, tuttavia mantengono anche un significativo legame con la dimensione del passato e con quella del futuro.

Nel manoscritto del 1936-37 Schütz affronta quindi il problema della soggettività concentrandosi in maniera peculiare sul tema della personalità sociale, intesa come la condizione che ciascun soggetto del mondo della vita quotidiana sperimenta riguardo la sua contemporanea molteplicità ed unitarietà. Come rileva Cefai, «la questione direttrice è quella della costituzione dell'identità di un Sé unitario al di là della frammentazione delle esperienze vissute, dei mondi sociali, dei contesti di senso, delle province di senso attraversate da un attore» (Cefai 1998: 19). Se è indubbia l'esistenza di una continuità tematica tra *La fenomenologia del mondo sociale* ed i saggi del '36-'37, nondimeno il mutamento di prospettiva risulta significativo nella misura in cui «si assiste alla conversione da una psicologia fenomenologica fondata sull'Ego ad una *psicologia sociale fenomenologica* centrata sulla persona sociale; alla conferma della *svolta pragmatica* [...]. In breve, Schütz [...] mira alla realizzazione di una *pragmatica della Lebenswelt*, utilizzando la fenomenologia nel quadro di una *antropologia filosofica*» (Ivi: 19-20). Ancora più marcata risulta essere la distanza tra questi saggi e quelli del '25-'27 (i cosiddetti saggi bergsoniani), distanza essenzialmente riconducibile al mutamento nel tenore di senso dell'analisi in direzione di una focalizzazione maggiore sulla dimensione di intrinseca socialità del sé. Come infatti scrive Wagner, «il progetto posteriore inizia con la solitaria 'persona sociale', l'individuo nell'atteggiamento naturale che opera nel mondo dello *working* in accordo con i suoi interessi pragmatici» (Wagner 1983: 62)⁴.

⁴ Per una chiarificazione della linea di analisi seguita da Schütz nei primi anni del suo percorso teorico si veda H.R. Wagner (1977), *The Bergsonian Period of Alfred Schutz*, in «Philosophy and

Come può allora, il soggetto, porsi come perno della realtà, elemento centrale del mondo sociale, se non può contare su una sua monoliticità ma deve fare i conti con la naturale poliedricità e variabilità del suo vissuto così come con la molteplicità delle diverse regioni di senso cui partecipa?

Se è vero che nella sua analisi del problema del sé Schütz, nel distanziarsi dall'impostazione husserliana centrata sull'esperienza dell'*Ego* solitario trascendentale, riprende gli assunti dell'interazionismo simbolico – ed in particolare la teoria di Mead – tuttavia va evidenziata l'esistenza di una non trascurabile disimmertia tra le posizioni dei due autori. Ciò che maggiormente segna la distanza è il fatto che mentre Mead non descrive in maniera approfondita il complesso processo di individuazione di sé e la sua analisi si muove perciò sostanzialmente entro lo spazio di senso proprio dell'atteggiamento naturale, Schütz procede invece, attraverso l'analisi costitutiva, ad una chiarificazione puntuale delle diverse dimensioni implicate nell'esperienza che il soggetto fa della sua identità, mettendo ad esempio in luce come il flusso di coscienza si presenti come una realtà variamente stratificata al suo interno che contempla livelli più o meno profondi di *attention à la vie*. Anche la sostanziale comunanza tra i due autori relativa all'idea secondo la quale il sé si configura come un sé sociale va ridimensionata tenendo conto della diversa fisionomia che in un caso e nell'altro assume il rapporto tra soggetto e sociale. Ci riferiamo al fatto che mentre in Mead, come in tutti gli interazionisti, l'attenzione è focalizzata sulla preminenza del sociale nel processo di costituzione della propria identità – secondo l'idea di Cooley di "io-specchio" –, in Schütz il sociale è sì assunto quale dimensione costitutiva e per certi versi costrittiva della soggettività, ma nel contempo il soggetto viene fortemente riconosciuto nella sua capacità di porsi quale attivo costruttore del mondo sociale, quale co-autore del suo contesto di senso.

In Schütz la dimensione più propriamente soggettiva dell'attribuzione di senso e la dimensione che chiama invece direttamente in causa la sfera sociale quale regione di appartenenza di ogni individuo coesistono e si implicano reciprocamente a tal punto che non è possibile pensare e tematizzare l'una senza richiamare più o meno esplicitamente anche l'altra. Soggetto e sociale sono dimensioni strettamente interconnesse di un fenomeno che si presenta in sé unitario. L'analisi schütziana sul senso soggettivamente inteso di matrice weberiana non si riduce, infatti, all'elucidazione dei meccanismi che stanno alla base del processo di attribuzione di significato, meccanismi che implicano la diretta considerazione della struttura della coscienza, della sua riflessività, nonché del sistema di rilevanza in cui essa risulta organizzata, ma

si apre anche alla considerazione del sociale quale dimensione direttamente costitutiva dell'identità del soggetto. Il sociale si presenta quindi come una realtà che viene sì continuamente costruita e negoziata da parte degli attori, ma possiede anche un carattere di predataità che gli conferisce la fisionomia di realtà 'già da sempre' esistente indipendentemente dagli individui che di essa fanno parte. Se è vero che non esiste alcuna contrapposizione tra queste due dimensioni, anzi come abbiamo detto l'una non solo non esclude ma richiama in maniera forte l'altra, è però possibile distinguere due diversi 'momenti' dell'analisi del processo di costruzione del senso. Una 'prima'⁵ dimensione, strettamente legata al percorso egologico del soggetto, al modo in cui nel tempo si struttura il suo vissuto, alle articolazioni del flusso di coscienza, alla stratificazione delle esperienze, fa riferimento alla struttura verticale esistente tra soggetto e mondo ed è oggetto dell'analisi costitutiva; una 'seconda' dimensione, invece, centrata sul rapporto cronologico che il soggetto mantiene con un mondo che gli si presenta come una realtà già esistente, pre-data, fa riferimento alla struttura orizzontale soggetto-mondo ed è oggetto dell'analisi storica. Concentrarsi su una dimensione anziché sull'altra è frutto esclusivamente dell'adozione di uno specifico sguardo prospettico, di un particolare punto di vista, e non indica quindi una reciproca esclusione tra aspetti che, lo ribadiamo, si presentano come sistematicamente interconnessi⁶.

L'approccio noetico con il quale si muove Schütz, approccio che privilegia il lato *ego-cogito* della coscienza, anziché il lato *cogito-cogitata*, se da un lato assume quale nodo strategico fondamentale l'analisi del senso soggettivamente inteso, letto nelle sue molteplici articolazioni e nella sua radicale unicità e soggettività, dall'altro rinvia sempre alla socialità quale dimensione costitutiva della soggettività, una dimensione talmente pervasiva che il soggetto perderebbe la sua fisionomia più autentica se, per pura ipotesi, lo si assumesse come una sorta di entità autonoma chiusa in se stessa, una monade senza finestre sulla realtà esterna. Ciò che nei saggi del '36-'37 il nostro autore mira ad evidenziare, approfondendo l'idea che il sé è sociale fin dall'inizio, è la co-originarità di soggettività e socialità, di senso dell'identità e senso della realtà, ovvero il modo attraverso il quale il soggetto riesce a mantenere un senso unitario di sé e nello stesso tempo esperire il mondo come una realtà data per scontata e campo aperto di possibilità entro cui realizzare i propri progetti.

⁵ Usiamo le virgolette per sottolineare che in questo caso l'utilizzo di termini quali 'prima' e 'seconda' non fa riferimento ad una successione temporale, nel senso che non indica in alcun modo una sorta di precedenza dell'analisi costitutiva rispetto a quella storica, ma richiama solo l'esistenza di due modi differenti di analizzare lo stesso processo di base.

⁶ A questo proposito si veda M. Natanson (1977), *Alfred Schütz Symposium: The Pervasiveness of Sociality*, in D. Ihde, R.M. Zaner (edited by), *Interdisciplinary Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague.

Cerchiamo allora di capire come l'*ego* che vive nel mondo della vita quotidiana riesce a superare la frammentarietà e parzialità dei suoi vari sé e a porsi come un io indiviso, un soggetto totale.

L'ego working, nucleo fondante della soggettività

Ciò che fonda sia il senso di identità sia il senso di realtà è lo *working*, ovvero quell'agire 'a tutto campo' proprio del soggetto che vive nel mondo della vita quotidiana che gli permette da un lato di sentirsi un soggetto tutto intero, non frazionato nella molteplicità del suo vissuto, e dall'altro gli consente di mantenere un senso della realtà quale dimensione data per scontata nel suo 'essere così e non altrimenti'. Scrive Kassab: «Schutz intende spiegare queste esperienze di molteplicità ed unità [...], si propone di elucidare la natura della costituzione della realtà sociale e della personalità sociale [...]. La tesi di Schutz è che la risposta ad entrambe le domande risiede nel fenomeno del *Wirken* [...]: un'azione manifesta la cui realizzazione avviene nel mondo esterno» (Kassab 1991: 142). *L'ego working* o *ego ipse*, perno fondamentale della realtà, risulta fortemente caratterizzato da una dimensione pragmatica⁷ nella misura in cui il suo porsi nel mondo si configura come un operare in vista del perseguimento dei suoi scopi e, più in generale, della realizzazione del suo piano di vita: «il mondo del lavoro è il mondo del fare, degli atteggiamenti pratici, della prassi, così che questa immediatezza significa incidere in modo concreto sulla realtà» (Protti 1995: 178).

L'ego working si configura perciò come il centro intorno al quale si raccolgono, formando un'unità sintetica, le diverse parti in cui si articola la personalità del soggetto nonché i vari sé parziali che caratterizzano le differenti fasi della vita soggettiva, è «l'esperienza unificante che consente di vivere le esperienze parziali e frammentarie come appartenenti a un unico sé» (Muzetto 2005: 92).

È evidente la distanza che separa Schütz dal padre della fenomenologia riguardo al modo di intendere il soggetto: Husserl riduce infatti l'*ego* alla sua componente trascendentale ed assume la centralità di tale dimensione anche per la costituzione dell'intersoggettività, mentre in Schütz l'*ego* si configura come un'unità su basi pragmatiche o, più precisamente, è una realtà che salda in sé la dimensione cognitiva e quella pragmatica. Se è infatti vero che,

⁷ Ricordiamo che ne *La fenomenologia del mondo sociale* l'analisi di Schütz è invece principalmente centrata sulla dimensione cognitiva della vita del soggetto, mentre quella più propriamente pragmatica non viene esplicitamente tematizzata.

come rileva Cefai, «*Ego ipse* si identifica prima di tutto come *l'unità pragmatica di un soggetto che agisce attraverso la temporalizzazione delle attività ordinarie nei campi di interazioni ed interlocuzioni*» (Cefai 1998: 224), e che «propriamente parlando l'identità del Sé si costituisce nel campo pratico-sensibile [...] in un misto di spontaneità e ricettività» (Ivi: 226), è altrettanto vero che non viene esclusa la contemporanea presenza della dimensione cognitiva nella misura in cui «ogni *cogitare* è un *agere*» (Barber 2004: 63) e dato che il pragma «designa anche gli sforzi cognitivi che sono in relazione allo working: il progettare interventi fisici in un dato ambiente» (Wagner 1983: 56).

Le attività che il soggetto del mondo della vita quotidiana pone in essere in vista della realizzazione dei suoi progetti rivestono una significativa importanza nella misura in cui rappresentano il mezzo attraverso il quale tale soggetto può concretamente esperirsi come un sé totale, indiviso, forte nella sua capacità di porsi quale attivo costruttore della realtà e di se stesso. È nel presente dell'azione che l'*ego* riesce a percepire la sua multidimensionalità come manifestazione di un unico centro propulsore di vita, e non già come una serie di aspetti tra di loro disarticolati, non omogenei, ed in conflitto tra loro. In un saggio successivo al *Das Problem der Personalität* Schütz ribadisce l'importanza della dimensione prassiologica legata al presente ed afferma:

vivendo nel vivido presente nei suoi atti di working in svolgimento [...] il sé che lavora esperisce se stesso come l'ideatore delle azioni in corso e, perciò, come un sé indiviso e totale [...]. Il sé che lavora, e solo il sé che lavora, fa esperienza di tutto questo *modo presenti* e, facendo esperienza di se stesso come dell'autore della sua attività lavorativa in corso, si realizza come un'unità. Ma se il sé con un atteggiamento riflessivo si volge indietro agli atti lavorativi realizzati [...] questa unità va in pezzi. Il sé che ha compiuto gli atti passati non è più il sé indiviso e totale, ma è piuttosto un sé parziale [...], è solo colui che assume un ruolo" (Schütz 1962: 216).

La dimensione pragmatica appare articolata in tre componenti fondamentali: una prima componente si riferisce alla concreta possibilità che ogni soggetto che vive nel mondo della vita quotidiana ha di agire in maniera efficace nel mondo esterno (Schütz la definisce *Potestativität*); una seconda fa riferimento alla specifica intenzione del soggetto di realizzare lo stato di cose progettato; la terza, infine, identifica l'atto attraverso il quale il soggetto sceglie non solo il fine da perseguire ma anche il modo in cui realizzare i suoi obiettivi, ovvero le azioni da porre in essere per il loro raggiungimento. Benché nella determinazione del pragma entrino in egual misura tutte e tre le componenti, nel senso che esso è tale solo se sono presenti ed adeguatamente interconnessi tutti gli elementi, tuttavia riveste una significativa centralità il secondo aspet-

to, il *fiat* volitivo, poiché è grazie ad esso che può essere spiegata la grandezza e profondità dell'azione umana⁸. A partire dai saggi del '36-'37 Schütz accorda al *fiat* volitivo una significativa importanza, come risulta dal seguente passo:

al fine di trasformare la previsione in una mèta ed il progetto in uno scopo, deve sopraggiungere l'intenzione di eseguire il progetto, di attuare lo stato di cose progettato. Questa distinzione è importante per quel che concerne le azioni latenti. Il mio fantasticare potrebbe avere un progetto [...], ma rimane una mera fantasia se non sopraggiunge ciò che W. James ha chiamato il 'fiat' volitivo e trasforma il mio progetto in uno scopo (Schutz 1962: 67).

Un altro segnale del mutamento di prospettiva assunto dal sociologo austriaco rispetto all'opera precedente va ravvisato nell'uso che egli fa delle espressioni 'mondo della vita' e 'mondo dello *working*' come fossero per certi versi intercambiabili. Benché infatti Schütz non dichiari esplicitamente la sovrapposibilità delle due espressioni come termini equivalenti, tuttavia l'uso che di esse fa in certi passaggi induce a pensare che di fatto coincidano⁹. L'affermazione di Wagner, «il mondo della vita è identico al mondo dello *working*» (Wagner 1983: 57) va quindi intesa nel senso che il *Wirkwelt* si presenta quale realtà fondamentale a cui ricondurre sia il senso di sé sia il senso della realtà, ovvero quale dimensione costitutiva essenziale grazie alla quale può essere pensata la realtà sociale e la nostra appartenenza ad essa.

Vediamo dunque come risulta organizzato il mondo dello *working*, quali sono le sue strutture fondamentali, quale ruolo in esso occupi l'*ego ipse*. Quat-

⁸ In accordo con la natura essenzialmente cognitiva delle analisi che Schütz compie ne *La fenomenologia del mondo sociale*, in tale opera la categoria del *fiat* volitivo non riceve una specifica attenzione da parte dell'autore. I saggi del '36-'37 segnano quindi anche sotto questo punto di vista un momento di svolta importante nel percorso teorico schütziano, e più in generale indicano l'originalità con la quale Schütz si muove entro la tradizione fenomenologica. La fenomenologia nel suo complesso, infatti, tende a dare per scontata, non tematizzandola, tale dimensione, ovvero la assume come elemento implicito di ogni atto di scelta, non chiaramente distinguibile dalla decisione di porre in essere il fine progettato. Per il sociologo austriaco, invece, è proprio l'intenzione il vero elemento propulsivo di ogni azione, l'elemento senza il quale non potrebbe essere portato a compimento alcuno scopo.

⁹ In una lettera di Schütz a Gurwitsch del '54 il nostro autore sottopone a revisione quanto scritto nel manoscritto del '36-'37 a proposito del contenuto di senso del mondo della vita quotidiana e del mondo dello *working*. Leggiamo infatti: "è diventato importante per me opporre il 'mondo dello *working*' e il 'mondo della vita quotidiana', poiché ho realizzato che i due concetti non hanno affatto la stessa estensione". Lettera di Schütz a Gurwitsch del 21-06-1954, in A. Schutz, A. Gurwitsch (1989), *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, edited by R. Grathoff, Indiana University Press, Bloomington, p.226.

tro sono le dimensioni costitutive essenziali di tale mondo, gli elementi che definiscono la sua fisionomia: la temporalità, la spazialità, l'attenzione, la socialità¹⁰. Benché esista una forte interdipendenza tra questi elementi, una stretta interconnessione tale che ciascuno richiama direttamente tutti gli altri, tuttavia risulta utile analizzarli separatamente per poter comprendere meglio il modo in cui si collocano in relazione all'esperienza dell'*ego working*.

Per quanto concerne la prima dimensione, abbiamo già accennato all'importanza che per il mantenimento di un senso unitario di sé riveste la concreta possibilità per il soggetto di esperire una linea di continuità tra il presente, il passato ed il futuro. Aggiungiamo che risulta fondamentale anche la percezione di una connessione tra il proprio tempo interno ed il tempo esterno, oggettivo, in modo che ogni atto possa essere letto sia come manifestazione della propria vita interiore sia, nello stesso tempo, come un agire che si realizza nel mondo esterno. Più specificamente Schütz afferma che l'*ego*, proprio attraverso il suo operare nella realtà, realizza una sorta di sintesi tra la sua coscienza interiore del tempo e la dimensione del tempo spazializzato, un'intersezione tra la sua *durée* ed il tempo oggettivo tale da far nascere un 'terzo' tempo, il tempo comune civico, inteso quale dimensione temporale che accomuna tutti i soggetti che vivono nel mondo della vita quotidiana. In un saggio successivo a quelli del '36-'37 il nostro autore richiama l'idea dell'esistenza di una stretta interconnessione tra tempo interno e tempo esterno nella misura in cui ogni attività del soggetto è sì diretta manifestazione della sua vita coscienziale, ma si inserisce anche nello spazio esterno e partecipa delle sue articolazioni di senso. Così scrive:

facciamo esperienza dei nostri movimenti corporali simultaneamente su due piani diversi: nella misura in cui essi sono movimenti nel mondo esterno li consideriamo come eventi che avvengono nello spazio e nel tempo [...]; nella misura in cui vengono esperiti insieme dall'interno [...] come manifestazioni della nostra spontaneità che appartengono al nostro corso di coscienza, essi partecipano al nostro tempo interiore o *durée* [...]. Facciamo simultaneamente esperienza dell'attività lavorativa come di una serie di eventi nel tempo esterno ed interno, unificando entrambe le dimensioni in un unico flusso che sarà chiamato *vivido presente* (Schutz 1962: 215-216).

Per quanto concerne le tre dimensioni del tempo, è da rilevare che il presente occupa una posizione privilegiata nella misura in cui si configura come quella 'porzione' di tempo in cui il soggetto ha possibilità di agire nel mondo perseguendo i suoi obiettivi, in cui sperimenta il massimo di possibilità in ter-

¹⁰ Riproponiamo lo schema seguito da Kassab.

mini di realizzazione dei suoi scopi, come quel 'punto' temporale in cui sente e fa esperienza di sé come essere corporale e dal quale organizza il suo futuro e dà forma, in termini di ritenzioni e ricordi, al suo passato. Il presente «è il tempo in cui l'ego ha le massime possibilità di *wirken*, cioè di compiere attività fisiche nel mondo esterno e di agire perciò efficacemente sulla realtà esterna e dominarla» (Kassab 1991: 153). Vero è, però, che il presente non si configura come un mero istante puntuale, ridotto al solo momento in cui il soggetto compie la sua azione, ma è «un centro intorno a cui si raccolgono immediate prospettive temporali» (Ibidem). Ciò significa che esso è carico di passato ed aperto sul futuro, poiché le tre dimensioni non si presentano come separate le une dalle altre ma sono invece strettamente interconnesse e si collocano su un unico *continuum*. Come infatti rileva Wagner, «lo working appartiene all'Io-ora; i motivi causali del progetto lo legano all'Io-prima, ed i motivi finali all'Io-dopo» (Wagner 1983: 57).

Diversa appare la dimensione del passato nella misura in cui risulta totalmente sottratta alla possibilità di qualsiasi intervento da parte del soggetto il quale, in tale porzione di tempo, non può chiaramente esercitare alcuna capacità di dominio modificando il corso degli eventi secondo i suoi desideri. Ma il passato può essere richiamato alla memoria in forme e modi dipendenti dal particolare interesse che organizza il sistema di rilevanza nel presente, e può perciò in un certo senso essere 'riattivato' e reso operante anche nell'*hic et nunc* del momento attuale. La riattualizzazione che, nel presente, l'ego working fa delle varie esperienze di ciò che è stato nel passato non viene però esperita come una mera collezione di sé parziali reciprocamente slegati, ma viene invece vissuta come manifestazione di un unico sé indiviso. Non tutto il passato, però, mantiene una stretta relazione con il presente. Se vi è una porzione di passato, infatti, che è direttamente legata al presente attraverso la memoria che si ha di eventi trascorsi, ed un'altra porzione che può, se le circostanze presenti lo richiedono, essere richiamata attraverso il ricordo, ve n'è una terza che è totalmente sottratta a tale possibilità poiché è stata definitivamente dimenticata cadendo nell'oblio. E se è vero che è proprio tale parte del passato che espone il soggetto all' 'ansia fondamentale' legata all'idea che il destino ultimo dell'uomo è la morte, tuttavia va evidenziato che l'ego working opera una sorta di controbilanciamento di tale pensiero di perdita totale di sé nella misura in cui, come abbiamo visto, si pone come centro unico di tutte le esperienze in grado di permanere indiviso al di là della modulabilità e variabilità del vissuto individuale.

Veniamo infine al futuro. Diverso appare il senso che tale dimensione temporale può assumere a seconda del rapporto che mantiene con il presente, se si configura quindi come una prospettiva pressoché immediata o comunque molto breve nella quale agire oppure come una dimensione che, in quanto

sottratta alla capacità di intervento del soggetto, esibisce un livello di incertezza considerevole. Rappresenta comunque un dato comune il fatto che in generale nel futuro «le possibilità di ego di agire efficacemente non sono mai al livello massimo» (Kassab 1991: 156), e che il sé che si progetta in tale dimensione è solo un sé parziale meramente immaginato. Non solo. Vi è un ulteriore problema connesso a tale dimensione nella misura in cui è possibile che il soggetto esperisca uno scarto più o meno significativo tra ciò che progetta e l'effettiva realizzazione dei suoi fini, poiché il tempo che intercorre tra questi due momenti implica un cambiamento nella biografia del soggetto e, con ciò, nel suo sistema di rilevanza.

Parliamo ora della spazialità. Tale dimensione può essere analizzata da due diverse prospettive: l'una che assume quale centro gravitazionale il corpo del soggetto, l'altra, invece, che assume come campo di analisi il mondo quale spazio di possibilità aperte in cui il soggetto si trova inserito fin dalla nascita ed in cui può concretamente agire. Il corpo risulta essere un vettore di senso fondamentale nella misura in cui non solo rappresenta il mezzo attraverso il quale il soggetto può realizzare i suoi scopi, ma è anche l'elemento intorno al quale si struttura il campo di interazione tra gli individui, così come l'indicatore concreto che attesta che le molteplici manifestazioni di sé sono riconducibili ad un'unica origine. Scrive Cefaï interpretando Schütz:

il mio corpo è il polo del Qui, mentre il tuo corpo è il polo del Là per il mio corpo [...]; il mio corpo è il punto zero del mio sistema di coordinate spaziotemporali, ma anche quello delle mie relazioni con i miei compagni, ed la di là, con i miei contemporanei e con i miei predecessori; il mio corpo è il testimone dello sviluppo della mia esistenza tra la nascita e la morte e del mio invecchiare in compagnia di altri uomini” (Cefaï 1998: 225).

Come abbiamo detto, però, Schütz indica anche una dimensione più ampia della spazialità rappresentata dal mondo esterno, distinguibile in mondo a portata attuale e mondo a portata raggiungibile a seconda che si presenti come spazio immediatamente fruibile per l'agire o debba invece essere attualizzato o riattualizzato ricorrendo a quel sapere dato per scontato conosciuto come l'idealizzazione del “e così via” e del “lo posso fare di nuovo”¹¹.

¹¹ Schütz riprende tali idealizzazioni da Husserl. La prima si riferisce all'assunzione data per scontata secondo la quale il mondo a portata attuale e quello a portata raggiungibile sono uguali per quel che concerne le loro strutture tipiche, e di conseguenza il soggetto è in grado di far propria anche quella porzione di esperienza mai posseduta prima; la seconda idealizzazione rappresenta il correlato soggettivo della prima nella misura in cui richiama la possibilità per il soggetto di reiterare, nei loro tratti tipici, precedenti esperienze tipiche. Si veda E. Hus-

Come già abbiamo visto per la dimensione del tempo, anche in questo caso la possibilità di una riconducibilità, nel presente, di uno spazio di esperienza già esperito nel passato oppure, per contro, ancora sconosciuto, è della massima importanza per sostenere la percezione che il soggetto ha dello spazio e del tempo come dimensioni indivise della nostra appartenenza al mondo, dimensioni che, proprio perché unitarie, prive di spaccature al loro interno, rinforzano la coscienza dell'*ego* di essere il nucleo centrale della realtà.

Occorre infine evidenziare che Schütz pone sullo stesso piano il mondo a portata attuale, il mondo dello *working* ed il mondo reale perché è al livello di quello strato di realtà in cui il soggetto può agire per la realizzazione dei suoi fini che la sua attenzione alla vita è massima e, come abbiamo visto quando abbiamo parlato delle province finite di significato, uno degli elementi che definiscono ciò che è reale è proprio l'attenzionalità. Vediamo allora come tale dimensione entra costitutivamente nel mondo dello *working* contribuendo a definirne l'immagine complessiva.

L'attenzionalità indica la capacità del soggetto di rivolgere la sua attenzione alle esperienze passate e di donare loro un significato. Per Schütz la costituzione del senso può avvenire solo ad uno sguardo retrospettivo, quando il soggetto adotta un atteggiamento riflessivo, si pone ad una certa distanza dall'esperienza e, grazie all'attivazione del sistema di rilevanza, le attribuisce appunto un significato. Nell'immediatezza del presente invece, mentre si vive un certo evento, non è possibile 'fermare' quell'esperienza, dirigere la nostra attenzione verso di essa, collocarla in un 'luogo' preciso della nostra coscienza¹². Come sottolinea Isambert, «il corso di coscienza è vissuto come un divenire, ma ineffabile nell'istante presente. Solo la coscienza retrospettiva permette di fare dell'atto effettuato un oggetto di analisi e spiegazione» (Isambert 1989: 304).

Come è noto, in un momento successivo a quello della stesura del manoscritto del '36-'37 Schütz elabora la teoria delle realtà multiple mettendo in evidenza come le modificazioni che avvengono nell'attenzionalità del soggetto, dovute a differenti tensioni della coscienza, non identificano solo il passaggio che il soggetto fa da una certa attività ad un'altra nel mondo della vita quotidiana, ma danno anche origine a molteplici province di significato.

serl (1966), *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari. Si veda anche A. Schutz, T. Luckmann (1973), *The Structures of the Life-World*, Northwestern University Press, Evanston, vol.I.

¹² Diversamente da quanto afferma Schütz per il quale, come abbiamo visto, vivere un'esperienza ed attribuirle un significato identificano due momenti distinti, Ronald Cox ritiene che l'esperienza immediata e la riflessione su di essa possano avvenire contemporaneamente. Si veda R. Cox (1978), *Schutz's Theory of Relevance: A Phenomenological Critique*, Martinus Nijhoff, The Hague.

Il diverso grado di attenzionalità con cui il soggetto si indirizza alle esperienze, la modulabilità con la quale egli rivolge la sua attenzione al reale dà quindi conto non solo dell'esistenza di diverse personalità sociali ma anche di innumerevoli sfere di realtà.

Concludiamo parlando della socialità. Come è emerso nelle pagine precedenti, nell'impianto teorico schütziano il sociale si presenta come una dimensione pervasiva nella vita del soggetto: soggettività e socialità risultano strettamente connesse al punto che non è possibile pensare l'una senza richiamare anche l'altra. In linea generale con il termine socialità Schütz indica il fatto che il mondo della vita quotidiana non si presenta come il nostro mondo privato, ma come un mondo comune in cui sono presenti anche altri individui con i quali interagiamo in molteplici relazioni, un mondo, quindi, intersoggettivo 'fin dall'inizio', condiviso fin dal nostro primo ingresso sulla scena sociale con altri soggetti simili a noi. Ciò che i saggi del '36-'37 aggiungono rispetto all'analisi contenuta ne *La Fenomenologia del mondo sociale* è una maggiore centratura sulla natura sociale della soggettività, la quale vede come 'momento' fondamentale della sua costituzione sempre l'incontro con l'altro da sé. L'importanza che Schütz accorda all'altro per lo strutturarsi dell'identità del soggetto è ben evidenziata da Cefai, il quale afferma:

l'ego non è puramente e semplicemente una *fons origo*: «la concezione di un Io solitario (*einsame Ich*) è un'astrazione ingiustificata», e la costituzione dell'identità del soggetto è sempre debitrice ad un Tu, ad un Egli, ad un Noi [...]. La costituzione dell'identità del soggetto passa per l'apprendimento, al di là degli schemi sensorio-motori, degli schemi linguistici e semiotici, attraverso i quali egli può collocarsi in rapporto alla costituzione della realtà oggettiva ed intersoggettiva (Cefai 1998: 227-228).

La centralità della dimensione intersoggettiva, il suo porsi quale lineamento costitutivo essenziale del mondo della vita quotidiana risulta di immediata evidenza se ci si sofferma sull'aspetto cognitivo e su quello strumentale sottesi ad ogni tipo di azione sociale¹³. Da un lato, infatti, la conoscenza che il soggetto del mondo della vita quotidiana utilizza nel perseguimento dei suoi obiettivi gli viene in larga parte trasmessa da altri attraverso le diverse agenzie di socializzazione (Schütz la definisce socializzazione genetica della conoscenza), ed è un tipo di conoscenza fatta per lo più «di orientamenti tradizionali di azioni, contesti motivazionali abituali e 'ricette' trasmessegli

¹³ Ricordiamo che nell'impianto teorico schütziano la dimensione cognitiva e la dimensione pragmatica risultano strettamente connesse.

dai suoi predecessori e contemporanei, attraverso l'insegnamento e la socializzazione» (Kassab 1991: 160) che gli consente di venire a patti con il mondo esterno, di agire in esso in maniera efficace e, in ultima istanza, di realizzare il suo progetto di vita¹⁴; dall'altro va evidenziato che la possibilità, per il soggetto, di portare a compimento i fini progettati vede anche come elemento fondamentale il concorso di altri soggetti che, in maniera più o meno consapevole, creano le condizioni per il raggiungimento dei suoi obiettivi. La realtà sociale si presenta infatti strutturata in un insieme di ruoli e di schemi di azioni che, grazie alla loro tipicità, consentono a ciascun soggetto di muoversi con relativa semplicità nel mondo della vita quotidiana evitando ogni volta di problematizzare aspetti o situazioni che hanno già trovato una soluzione in passato, e sono perciò divenuti parte della conoscenza data per scontata. Ma dato che la tipicità che caratterizza la conoscenza di senso comune ha una natura squisitamente sociale¹⁵ il circolo tra soggettività e socialità si riproduce continuamente, tanto che Kassab afferma che «la realtà sociale è data e allo stesso tempo prodotta dallo *working* dei suoi membri che in essa interagiscono» (Kassab 1991: 161). Se è dunque vero che in Schütz assume una significativa centralità l'analisi del senso soggettivamente inteso, che viene colto nelle sue molteplici articolazioni e nei suoi meccanismi di costituzione più profondi, è altrettanto forte l'idea che il sociale rappresenti un lineamento costitutivo essenziale del processo di attribuzione di significato con cui il soggetto interpreta la realtà, ovvero rappresenta lo spazio privilegiato e la riserva di senso che fonda e rende possibile ogni conoscenza.

Senso dell'identità e senso della realtà si implicano e sostengono reciprocamente perché non solo il permanere di un senso di identità è possibile solo sullo sfondo di una realtà data per scontata, ma la credenza in quest'ultima ha come necessario correlato il mantenimento del senso di ciò che si è, ovvero della percezione di se stessi come centro e perno della realtà. Troviamo un'emblematica illustrazione dell'idea che esista un nesso inscindibile tra senso dell'identità e senso della realtà nel saggio di Schütz su Don Chisciotte¹⁶,

¹⁴ Schütz definisce la conoscenza di senso comune una "conoscenza da libro di cucina". Scrive infatti: «il libro di cucina contiene ricette, liste di ingredienti, formule per mescolarli, ed istruzioni per raggiungere il risultato finale [...]. La maggior parte delle nostre attività quotidiane da quando ci alziamo a quando andiamo a letto sono di questo tipo. Esse sono compiute seguendo ricette ridotte ad abitudini automatiche o a luoghi comuni indiscussi». A. Schutz (1976), *The Problem of Rationality in the Social World*, in *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, vol.II, pp.73-74.

¹⁵ Sull' 'impronta' del sociale nel processo di tipizzazione si veda in particolare M.D. Barber (1987), *Constitution and the Sedimentation of the Social in Alfred Schutz's Theory of Typification*, in «The Modern Schoolman», vol.LXIV, pp.111-120.

¹⁶ Si veda A. Schutz (1995), *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando Editore, Roma.

ed in particolare nell'episodio in cui il fido scudiero del cavaliere, Sancho Panza, descrive la scena del procedere delle tre contadine su tre asini come fossero invece Dulcinea (la donna amata da Don Chisciotte) e due damigelle. Lo fa per far piacere al suo padrone, per cercare di alleggerirlo del peso dato dalla mancanza della donna amata, ma lo stratagemma non solo non sortisce l'effetto sperato, ma fa nascere nell'animo di Don Chisciotte un sentimento di forte angoscia. Come non provare ansia se si comincia a dubitare della bontà della propria esperienza diretta? Don Chisciotte vede infatti solo tre contadine, e non Dulcinea con le sue compagne. Il cavaliere cerca di colmare lo scarto esistente tra la sua percezione e quella di Sancho facendo ricorso alla magia, ovvero ipotizzando che i maghi – che in tutto il racconto hanno la funzione di mantenere la coesistenza e compatibilità tra la realtà della cavalleria e quella del mondo della vita quotidiana con il loro convertire lo schema di interpretazione di una in quello dell'altra – hanno trasformato la sua amata e le due damigelle “solo ai suoi occhi”, in tre contadine. Ma l'ansia non si placa, anzi cresce fino al punto in cui Don Chisciotte viene assalito dal dubbio che i maghi abbiano trasformato lui stesso in un essere mostruoso agli occhi di Dulcinea. E comincia a dubitare della sua identità: sono veramente io, con le sembianze di sempre, o sono invece un mostro irriconoscibile? Se in un primo momento, quindi, il problema era dato dalla consapevolezza dell'esistenza di una discrepanza tra la sua percezione e quella di Sancho, ora è l'impossibilità di dare una risposta chiara ed indubitabile alla domanda ‘chi sono io?’ che fa collassare il sistema del cavaliere, nel senso che gli fa dubitare della stessa realtà in generale. Se manca il soggetto quale perno della realtà, come può, quest'ultima, continuare a sussistere come una realtà data per scontata? Soffermandosi su questo episodio, Schütz intende proprio evidenziare la natura eminentemente soggettiva della realtà, ovvero il suo dipendere in maniera essenziale, costitutiva, dal processo di attribuzione di senso del soggetto¹⁷.

¹⁷ Sul problema del nesso esistente tra identità e realtà si veda anche G. Weiss (1995), *Anonymity, Alienation, and Suspension in Kafka's Metamorphosis*, in *The Prism of the Self*, edited by S.G. Crowell, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht. Nel rileggere il romanzo di Kafka alla luce del pensiero di Husserl, Natanson e Schütz, Weiss mette in luce la stretta interconnessione tra senso dell'identità e senso della realtà ed evidenzia anche come ogni soggetto manifesti un attaccamento irrinunciabile (nel caso di Gregor Samsa, disperato) al senso della propria identità. Più in generale ciò che tutti i protagonisti del romanzo kafkiano danno per scontato e non questionabile è il mondo della vita quotidiana e la propria capacità di agire in esso come soggetti sociali, il che significa, in ultima istanza, che ciò che essi non intendono abbandonare è l'atteggiamento naturale basato sulla sospensione del dubbio che le cose possano essere diverse da come appaiono ai loro occhi. Anche nel romanzo di Kafka risulta dunque evidente che senso dell'identità e senso della realtà sono elementi indissolubilmente intrecciati che si richiamano l'un l'altro in un rapporto di implicazione reciproca.

Il senso di sé: osservazioni conclusive

Chi è, dunque, questo soggetto schütziano? Qual è la sua fisionomia, la sua natura più profonda?

Ciò che emerge con chiarezza in tutta l'analisi schütziana è l'idea che il soggetto sia caratterizzato da una poliedricità e complessità tali da non poter essere ridotto ad un'unica dimensione di senso, 'costretto' in un'immagine fissa, unidimensionale, ma debba invece essere accolto in tutto il suo spessore, nella sua piena autenticità, nel suo indice esistenziale più profondo il quale rinvia direttamente alla multiformità quale cifra del suo radicamento nel mondo.

Centro propulsivo della vita del soggetto, l'io non si riduce alle operazioni della coscienza come fosse una loro mera sommatoria¹⁸, ma si pone come fonte unificatrice di tutte le esperienze che scorrono nel flusso del vissuto, come l'origine cui ricondurre i differenti sé parziali in cui si struttura l'appartenenza del soggetto al mondo. *Ego ipse* vive e 'lavora' nel mondo della vita quotidiana mettendo in gioco molteplici dimensioni di senso, assumendo differenti ruoli, vivendo in diversi strati di realtà, ma mantenendo sempre una chiara coscienza di sé come soggetto 'tutto intero'. È proprio attraverso lo *working* che il soggetto risulta in grado di operare una sintesi prospettica tra il presente, il passato, il futuro, così come tra il tempo interno ed il tempo esterno, e a vivere la multidimensionalità del suo vissuto come una risorsa, come indice di una complessità che non è dispersione e frammentarietà, ma unità nella molte-

¹⁸ L'immagine di soggettività proposta da Schütz presuppone la cosiddetta *concezione egologica della coscienza*, la cui assunzione è diretta espressione dell'approccio noetico che caratterizza le analisi del nostro autore. Tale concezione ruota essenzialmente intorno all'idea secondo la quale esiste un io da sempre presente nel flusso di coscienza il quale svolge sì la funzione di ordinare le molteplici esperienze ed i differenti stati mentali presenti nel flusso di coscienza, ma non è in alcun modo riducibile al semplice insieme di tutto ciò di cui il soggetto fa esperienza nel corso della propria vita. L'io è il principio unificante della vita soggettiva, è un fattore costituente e non costituito, è un centro autonomo di cogitazione ed azione, che salda in sé la dimensione cognitiva e quella prassiologica.

Diametralmente opposta è la *concezione non egologica della coscienza* elaborata da Sartre e che Gurwitsch, autore che si muove in un'ottica di tipo noematico, riprende. Secondo questa prospettiva non è in alcun modo necessario postulare l'esistenza di un centro soggettivo separato, poiché l'unione ed interconnessione tra stati mentali è addebitabile all'attività stessa della coscienza, alla sua capacità di istituire nessi e relazioni tra le diverse esperienze vissute. Si veda A. Gurwitsch (1941), *A Non-Egological Conception of Consciousness*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol.1, pp.325-338; A. Gurwitsch (1964), *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh. Per una chiarificazione circa la differenza esistente tra le due posizioni si veda F. Sacchetti (2010), *Forme dell'esperienza e ambivalenza del senso. Soggetto e campo fenomenico*, Franco Angeli, Milano.

plicità. È grazie allo *working* che il soggetto riesce in qualche modo a 'neutralizzare' il potenziale effetto perturbativo indotto dallo scorrere del tempo e a percepire le diverse immagini di sé come elementi reciprocamente connessi, come 'tessere' di quell'unico mosaico che è la propria vita. Soggetto inserito 'fin dall'inizio' in un mondo insieme ad altri individui che con lui condividono uno stesso contesto di senso, uno spazio di interazione già dato ma nello stesso tempo ricostruito e negoziato in un continuo processo di attribuzione di senso. Soggetto che si costituisce sempre in un rapporto dialogico con l'altro, al tempo stesso diverso e simile a sé, con il quale entra in molteplici relazioni diverse. Soggetto 'prismatico', dai mille volti e dalle mille sfumature di luce e colore, ma soggetto unico, indiviso, tutto intero. Uno, centomila, ma mai nessuno, mai ridotto alla maschera, al ruolo, all'abito dell'occasione, alla parte da recitare¹⁹. Soggetto forte che utilizza la tipizzazione quale mezzo concettuale per poter comprendere ed essere compreso dall'altro, ma che non vede ridotta la sua individualità ad un insieme di prescrizioni ed atteggiamenti tipici, forme socialmente approvate del vivere comune. Soggetto che mantiene la sua autenticità nell'incontro con il sociale, vissuto non come dimensione coercitiva del proprio essere ma come spazio privilegiato in cui manifestare la propria libertà e capacità di scelta nel perseguimento dei propri obiettivi. Il soggetto costruisce infatti un'immagine unitaria di sé attraverso lo *working*, ma lo fa sullo sfondo di un sociale assunto come dato certo, indubitabile, ovvio della propria esistenza, in un legame reciproco ed essenziale tra identità e realtà. Non solo. Come rileva Muzzetto,

è presente in Schütz anche la complessa relazione tra intersoggettività e intra-soggettività. Anche in Schütz come in Mead è la relazione sociale a rendere possibile la relazione intra-soggettiva; e quest'ultima [...] non è un mero epifenomeno. Così, ad esempio, sia la crisi di Don Chisciotte sia quella di Gregor Samsa nella *Metamorfosi* nascono dalla percezione o dalla paura di un mutamento della propria 'realtà fisica': mutamento che è tale anche, e costitutivamente, di fronte a se stessi. Ovviamente la relazione con l'altro è immediatamente e strutturalmente presente [...]. Intersoggettività e intra-soggettività coesistono e interagiscono (Muzzetto 2005: 129).

Il soggetto schütziano è in grado di percepirsi come l'autore del proprio percorso, il narratore in prima persona della propria storia²⁰, il centro intorno

¹⁹ Per un confronto tra il soggetto schütziano ed il soggetto pirandelliano si veda F. Sacchetti (2007), *Uno nel molteplice. Alfred Schütz e l'identità del sé*, Plus, Pisa.

²⁰ Che il soggetto abbia consapevolezza di narrare in prima persona la propria storia non si pone in contrasto con il fatto che in tale racconto entrano anche, in maniera costitutiva, le voci

al quale si raccolgono innumerevoli attività e stati soggettivi, e non già come una realtà frammentata al suo interno, fluida, dispersa in un qualche 'dove' lontano. Molto diversa appare allora la concezione che del sé ha Schütz rispetto a quella elaborata da Musil, qualche anno prima, ne *L'uomo senza qualità*. Nell'interpretare Musil Berger osserva: «diventa sempre più difficile vedere il "sé" come il centro delle azioni dell'individuo. Piuttosto, queste azioni vengono ad essere percepite come eventi che *accadono* all'individuo, separate da lui [...]. La soggettività moderna si rovescia al di fuori di essa» (Berger 1992: 13). In Musil la multiformità del soggetto indica dispersione, disgregazione in molteplici sé che non trovano alcuna sintesi, indica infinite possibilità ed aperture sul mondo, ma senza alcun senso di appartenenza e di unitarietà. Non c'è pienezza, ma vuoto: «il sé è e rimane un "buco" che non si può riempire» (Ivi: 19). Diviso, frammentato, disperso, disancorato dal mondo, il soggetto di Musil è molto lontano da quello di Schütz. Quest'ultimo, lo ribadiamo, assiste alla morte dei suoi vari sé parziali con la certezza di essere comunque la stessa persona, una sola anche se molteplice, con la sua capacità di riattualizzarsi sempre, attraverso lo *working*, nel mondo della vita quotidiana. Mondo concreto, mondo della sua attività pragmatica, realtà fondamentale che circoscrive il campo delle sue possibilità e nel contempo gli permette di esercitare la sua capacità progettuale, di definire il suo piano di vita. È qui, nella realtà per eccellenza, nel mondo dato per scontato, che il soggetto si realizza come sé unitario agendo nel e sul mondo, comunicando con altri individui, intrattenendo con loro molteplici relazioni. È qui che il soggetto acquisisce e mantiene la consapevolezza di 'esserci', la certezza di ritrovarsi sempre indiviso, capace di rispondere senza dubbi alla domanda 'chi sono io?'. Il soggetto di Musil spera di trovare un'immagine unitaria di sé trascendendo il mondo della vita quotidiana, mettendosi alla ricerca dell' 'altra condizione', un' esperienza religiosa o mistica che gli consenta di acquisire una qualche coerenza di sé e, con essa, un senso di sé certo, affidabile. In Schütz, invece, l'apertura alla trascendenza, a mondi 'altri' rispetto a quello della vita quotidiana è resa possibile proprio dalla certezza di *ego* di essere sempre e comunque una persona intera, aderente al suo vissuto, concretamente coinvolta e partecipe della realtà sociale.

Il soggetto schütziano è un sé che si progetta, che ha un passato, una memoria, una storia da costruire e da raccontare, un sé che non si perde né negli innumerevoli fotogrammi della sua esistenza, né nella complessa rete del sociale. Un sé che sa tenere insieme, come un filo le sue perle, le molteplici esperienze che costellano la sua vita.

di 'altri'. Ribadiamo infatti che Schütz afferma la natura essenzialmente dialogica del sé nonché l'esistenza di una stretta interconnessione tra soggettività e socialità.

Riferimenti bibliografici

- Barber M.D. (1987), *Constitution and the Sedimentation of the Social in Alfred Schutz's Theory of Typification*, in «The Modern Schoolman», vol.LXIV, pp.111-120.
- Barber M.D. (2004), *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schutz*, State University of New York Press, Albany.
- Berger P.L (1992), *Robert Musil e il salvataggio del sé. Saggio sull'identità moderna*, Rubbettino Editore, Messina, 1992.
- Berger P.L e Luckmann T. (1996), *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Bauman Z. (1988), *Sociology and postmodernity*, in «The Sociological Review», vol.36, n.4.
- Bauman Z. (1990), *Philosophical affinities of postmodern sociology*, in «The Sociological Review», vol.38, n.3.
- Cefai D. (1998), *Phénoménologie et Sciences Sociales. Alfred Schutz. Naissance d'une anthropologie philosophique*, Droz, Genève Paris.
- Cox R.R. (1978), *Schutz's Theory of Relevance: A Phenomenological Critique*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Gurwitsch A. (1941), *A Non-Egological Conception of Consciousness*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol.1, pp.325-338.
- Gurwitsch A. (1964), *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh.
- Husserl E. (1966), *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari.
- Isambert F.A. (1989), *Alfred Schütz entre Weber et Husserl*, in «Revue Française de Sociologie», n.2, p.299-319.
- James W. (1950), *The Principles of Psychology*, Dover Publications, New York, vol.I e II.
- Kafka F. (1999), *La metamorfosi e altri racconti*, Garzanti, Milano.
- Kassab E.S. (1991), *The Theory of Social Action in the Schutz-Parsons Debate*, Éditions Universitaires, Fribourg.
- Mead G.H. (1966), *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Universitaria G. Barbera, Firenze.
- Musil R., *L'uomo senza qualità*, Mondadori, Milano, 1998.
- Muzzetto L. (2005), *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo* taken for granted, Working Paper del Dipartimento di Scienze Sociali, Edizioni ETS, Pisa.
- Muzzetto L. (2006), *Frammenti di una teoria del sé in Schütz e Gurwitsch*, in Muzzetto L., Segre S. (a cura di), *Prospettive sul mondo della vita*, Franco Angeli, Milano.
- Natanson M. (1977), *Alfred Schutz Symposium: The Givenness of Sociality*, in Ihde D., Zaner R.M., (edited by), *Interdisciplinary Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Natanson M. (1986), *Anonymity. A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Indiana University Press, Bloomington.
- Pirandello L. (1994), *Uno, nessuno e centomila*, a cura di G. Mazzacurati, Einaudi, Torino.
- Protti M. (1995), *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Edizioni Unicopli/Cuesp, Milano.
- Sacchetti F. (2007), *Uno nel molteplice. Alfred Schütz e l'identità del Sé*, Plus, Pisa.

- Sacchetti F. (2010), *Forme dell'esperienza e ambivalenza del senso. Soggetto e campo fenomenico*, Franco Angeli, Milano.
- Schütz A. (1936-37), *Das Problem der Personalität in der Sozialwelt*, Microfilm (Roll 5, 7060-7211), Social Science Archives of Konstanz, Konstanz.
- Schutz A. (1955), *Don Quixote and the Problem of Reality*, in A. Schutz, *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, vol.II, 1976, pp.135-158 (trad. it.: *Don Chisciotte e il problema della realtà*, a cura di P. Jedlowski, Armando editore, Roma, 1995).
- Schütz A. (1960), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer-Verlag, Wien (trad. it.: *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna, 1974).
- Schutz A. (1962), *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, vol.I.
- Schutz A. (1970), *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale University Press, New Haven and London (trad. it.: *Il problema della rilevanza: per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1975).
- Schutz A. (1972), *Choice and the Social Sciences*, in Embree L. (edited by), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Northwestern University Press, Evanston.
- Schutz A. (1975), *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, vol.III.
- Schutz A. (1976), *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, vol.II.
- Schutz A. (1979), *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, Utet, Torino.
- Schutz A. (1996), *Collected Papers*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, vol.IV.
- Schutz A., Luckmann T. (1973), *The Structures of the Life-World*, Northwestern University Press, Evanston, vol.I.
- Schutz A., Luckmann T. (1989), *The Structures of the Life-World*, Northwestern University Press, Evanston, vol.II.
- Schutz A., Parsons T. (1978), *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, edited by Grathoff R., Indiana University Press, Bloomington.
- Schutz A., Gurwitsch A. (1989), *Philosophers in exile. The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, edited by Grathoff R., Indiana University Press, Bloomington.
- Thomason B.C. (1982), *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*, The Macmillan Press, London.
- Wagner H.R. (1977), *The Bergsonian Period of Alfred Schutz*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol.XXXVIII, n.2, pp.187-199.
- Wagner H.R. (1983), *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Watzlawick P. (2006), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Feltrinelli, Milano.
- Weiss G. (1995), *Anonymity, Alienation, and Suspension in Kafka's Metamorphosis*, in *The Prism of the Self*, edited by Crowell S.G., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Che cosa è l'identità collettiva? Denotazioni empiriche e/o ipotesi di ipostatizzazione del concetto

Liana M. Daher

The analysis of the concept of identity becomes significantly more complicated as regards both the global and multicultural contemporary society and collective subjects, the boundaries of which are not clear. Therefore, denotation and empirical gathering appear to be complex and require careful reflection before the field research is carried out, opening up epistemological and theoretical questions and considerations.

Se il concetto d'identità è tanto problematico quanto invadente nelle scienze sociali (Dubar 2004), aggiungere a questo l'aggettivo 'collettivo', tanto controverso nei dibattiti epistemologici classici¹ può complicare significativamente ogni intento analitico. Prendendo il via da una definizione di identità individuale emergono infatti una serie di problematicità che ne complicano sia la delineazione teorica che la rilevazione empirica. L'identità del soggetto non si fonda più su un'esclusiva e onnicomprensiva visione del mondo, che fornisce indicazioni tanto dal punto di vista valoriale che per l'agire quotidiano, ma si costruisce attraverso *pluriappartenenze* (Elster 1986; Sciolla 2003; Diani 2003), con la conseguenza del non poter più parlare di «assolutizzazione dell'identità sociale» (Crespi 2003).

Le condizioni di vita tipiche della società post-moderna e globale consentono agli attori sociali una maggiore libertà nella definizione della propria posizione sociale e successivi riadattamenti. La loro quotidianità appare infatti caratterizzata da continui e profondi processi di riorganizzazione del tempo e dello spazio, differenziazione, disaggregazione (*disembedding*) che rendono le interazioni sociali sempre più complesse e interconnesse, fornendo all'individuo molteplici possibilità di scelta e introducendo una costante dimensione di incertezza (Giddens 1994).

¹ Ci riferiamo alle annose querelle tra individualismo metodologico e olismo, paradigma dell'azione e paradigma della struttura.

Nuove categorie sociali e distinzioni caratterizzano percezioni (personali e sociali) e rituali sottesi alle identità, al senso di appartenenza, ai processi di riconoscimento, modificando di conseguenza il modo di intendere tali concetti in senso sociologico. Tali percezioni e rituali si complicano nel caso delle cosiddette “identità collettive”.

La nozione che ci risulta da studi contemporanei, anche se non particolarmente recenti (Melucci 1984; Melucci 1986), riguarda proprio il risultato di processi complessi che derivano dall'esperienza del soggetto all'interno del gruppo, associazione o movimento, con il quale egli si identifica e al quale sente di appartenere. Dunque, l'identità collettiva non verrà mai acquisita stabilmente, ma continuamente esperita e rinegoziata attraverso il dialogo, conflittuale o non, con chi appartiene al “noi”, ma pure con chi fa parte del “loro” (Farro 1998).

Numerosi sono gli interrogativi che emergono dai precedenti rilievi. Da un punto di vista epistemologico, se sia possibile imputare un processo che contraddistingue le trasformazioni di ogni persona a un gruppo, che invece riunisce più individui con percorsi di vita diversi e molteplici appartenenze/identità. Se così fosse, il gruppo associativo si presenterebbe come una sorta di “coscienza collettiva” che, fagocitando il soggetto-persona, divorerebbe pure la sua identità. Da un punto di vista empirico, ponendo come premessa l'esistenza di una serie di tratti identitari comuni ai membri di un gruppo, come e se sia possibile rilevare questi tratti empiricamente.

Se assumiamo infatti che gli attori partecipanti siano i testimoni principali di un'ipotetica “identità collettiva” e che gli aspetti di tale identità siano rilevabili dall'osservatore solo in parte, attraverso i simboli e il linguaggio utilizzati dal gruppo, la ricostruzione dell'oggetto d'indagine (identità collettiva) deriverà in buona parte dal racconto delle persone che la costituiscono. Ognuno racconterà però la *propria* esperienza di costruzione della *propria* identità personale e sociale nel gruppo, pure attraverso altre esperienze pregresse e parallele; ogni soggetto sarà pertanto l'interprete principale della *propria* identità. Di conseguenza, il ricercatore si confronterà con ogni partecipante al fine di acquisire informazioni circa l'identità del gruppo ottenendo praticamente il resoconto dei singoli percorsi di identità all'interno del movimento. Ma tali resoconti saranno spuri delle parti che riguardano le identità personali di ogni soggetto? E ancora, ogni soggetto riuscirà a distinguere l'esperienza identitaria personale da quella comune? Infine, quanto il soggetto che aderisce a un gruppo associativo porterà all'interno di queste reti della sua identità personale e quanto invece quest'ultima sarà modificata dall'esperienza collettiva?

Essere parte di un'identità collettiva significa anche possedere una rappresentazione di sé ‘nel gruppo’ e del gruppo dall'esterno. Questa tesi, già soste-

nuta da Melucci (1984)², potrebbe rappresentare una delle principali indicazioni per una migliore comprensione analitica di oggetti di indagine collettivi, come ad esempio i movimenti sociali. Assumendo infatti che il principale testimone della propria identità personale e sociale sia l'attore/partecipante e che gli aspetti di quella che comunemente viene denominata "identità collettiva" siano rilevabili dall'osservatore solo parzialmente attraverso i simboli e il linguaggio utilizzati dal gruppo-movimento, conseguirebbe che la cosiddetta identità del movimento non potrà che essere un *costrutto sociale*. Essa deriverà infatti dai racconti dei partecipanti dell'esperienza di costruzione della *propria* identità personale e sociale nel movimento.

Alcune problematicità della nozione di identità nelle scienze sociali

Il tema dell'identità è centrale nelle scienze umane, quantunque in buona parte della letteratura sociologica, collocandosi pure in una posizione di intersezione/confine rispetto alle differenti discipline (Sciolla 1983).

Le prospettive di osservazione sono diverse così come sono varie le richieste di approfondimento scaturenti dalle numerose sfaccettature del concetto (Lemke 2008: 17-18), tanto da risultare impossibile fornirne una panoramica completa³. È invece plausibile analizzare tale nozione così come viene comunemente utilizzata nel linguaggio scientifico e delinearne le varie possibili imputazioni empiriche al fine di distinguere e, al tempo stesso collegare, tratti identitari riferibili ai soggetti individuali e tratti identitari riferibili invece ai "soggetti collettivi", esemplificati nei movimenti sociali contemporanei. Ponendo come problema l'acuirsi della complessità del concetto, già rilevante in riferimento alle declinazioni personali e sociali riferite ai singoli soggetti, nella spiegazione delle sue dimensioni collettive e all'interno dei nuovi contesti tipici della società globalizzata.

Agli albori della modernità, l'identità era infatti una costruzione certa dove continuità e coerenza non venivano continuamente messe in discussione, oggi l'individuo sta al centro di processi di negoziazione e rinegoziazione all'interno dei quali si trova spesso a scegliere da solo. Un mosaico da costruire e ricostruire all'interno di percorsi frammentati, continue sollecitazioni, modificazioni delle mappe cognitive e la continua necessità di gestire eventi inattesi⁴. Tale incertezza deriva da condizioni strutturali e globali (Bauman

² Ma pure più recentemente da della Porta e Diani (1997).

³ Al fine di consentire al lettore di ottenere una discreta disamina delle teorie dell'identità rimandiamo infatti a Sciolla (1983), Taylor (1998), Dubar (2004), Crespi (2004).

⁴ Le caratteristiche più rilevanti della società moderna sono infatti rintracciabili nei processi di individuazione, nell'autonomia soggettiva e nella capacità di scelta autonoma (Colombo 2007).

1999: 61-66), ma si manifesta nelle relazioni umane e sociali, traducendosi in identità frammentate, narcisiste e/o precarie. Identità costituite da immagini e discorsi sociali fluttuanti che ogni individuo deve afferrare al volo utilizzando strumenti e capacità proprie (Bauman 2003: 31).

Quanto più la società si globalizza e si decontestualizza, impedendo al soggetto di possedere dei punti di riferimento solidi e certi, tanto più il concetto di identità diventa indistinto e complesso. Le due facce dell'identità del soggetto (personale e sociale) trovano pertanto con difficoltà orientamento e direzione.

Tali dimensioni si esplicitano attraverso specifici processi di confronto con sé stessi e con il mondo. La dimensione personale dell'identità deriva infatti dall'immagine che ogni individuo ha di sé, attraverso le sue esperienze e la sua memoria narrativa. L'identità personale si costruisce sul fondamentale bisogno di rafforzare la propria stima di sé e di essere riconosciuto dagli altri, attraverso un complesso processo di identificazione da parte del soggetto e un continuo riconoscimento da parte degli altri. Il gioco tra similarità e differenza ne costituisce infatti la fondamentale ambivalenza (Crespi 2004: 80-83). Ogni percorso biografico contribuisce alla costruzione di tale aspetto dell'identità attraverso «atti di appartenenza» (negoziazioni identitarie tra appartenenze rivendicate e identità sociale reale) e una transazione soggettiva tra identità ascritte e identità desiderate. Parallelamente il processo relazionale guida la costruzione dell'identità sociale attraverso «atti di attribuzione» (negoziazioni identitarie tra identità attribuite e identità virtuali) e la transazione oggettiva tra identità attribuite e identità assunte. Questi due processi conducono rispettivamente a due tipi di identificazione del soggetto: a) con istituzioni ritenute strutturanti o legittime; b) con categorie giudicate attraenti o protettive. Ambedue i processi concorrono alla costruzione della sua identità sociale (Dubar 2004: 132-137).

L'identità personale e quella sociale sono complementari, tanto da non poterne spesso distinguere in concreto i confini (Crespi 2003: 80). L'esperienza individuale non può essere infatti mai completamente scissa da quella sociale (Taylor 1998: 13), constatazione a fondamento delle complessità del concetto di identità riferita al singolo, che si acuisce se riferita al soggetto collettivo.

Chi sono io? Chi siamo noi?

Se rispondendo alle domande “chi sono io?”, “che cosa sono io?” il soggetto chiarisce i termini della sua identità personale e sociale, definendosi sia rispetto alla sua individualità-unicità, alla sua riconoscibilità in quanto *diversa dagli altri*, che rispetto alle sue appartenenze di gruppo, alla sua riconoscibilità in

quanto *simile agli altri*, gli interrogativi “chi siamo noi?”, “chi gli altri pensano che noi siamo?” fornirebbero informazioni circa l'identità di gruppo, sinora denominata “identità collettiva”.

Come si è detto, i bisogni di appartenenza e di riconoscimento sono centrali nella vita di ogni individuo, egli ridefinisce continuamente la sua posizione personale e sociale all'interno dei numerosi processi di interazione/integrazione intrecciando e sviluppando nuove e vecchie relazioni. Tale ridefinizione dipende dai significati attribuiti alle proprie appartenenze e dai rituali a queste connessi.

In un contesto radicalmente mutato, tipico della società postmoderna e globalizzata, *appartenere* può diventare lo snodo centrale nella vita di un individuo, l'“esperienza fondamentale”, così come i gruppi sociali di cui egli si sente parte possono divenire riferimento essenziale della sua quotidianità e influenzare le sue scelte di azione, ma il significato di tale appartenenza potrebbe pure assumere caratteri legati a opportunità e vantaggi in termini personali e sociali. Sentirsi parte di un gruppo è infatti un'esperienza significativa in termini di identificazione e di riconoscimento, ma le ragioni per cui ogni soggetto si avvicina al gruppo non possono essere lette, come vedremo, solo attraverso i bisogni identitari.

Se infatti assimilazione e differenziazione rimangono bisogni umani fondamentali (Pickett, Leonardelli 2006), persino in una società che tende ad offrire relazioni sempre più frammentate e basate su posizioni individualistiche, tali processi acquistano significato attraverso la selezione e costruzione delle identità sociali sulla base delle norme e delle peculiarità del gruppo (Postmes, Jetten 2006). Di conseguenza, il gruppo sarà interpretato dai suoi membri come un nuovo soggetto a cui sentono di appartenere più o meno totalmente, diventando il tramite della soddisfazione dei loro bisogni e desideri paralleli e interconnessi.

La persona è sempre più libera di modellare il proprio spazio nella società all'interno di processi di sradicamento e destrutturazione delle identità. Identificarsi col gruppo può divenire per questo fondamentale elemento di stabilità e dare luogo a dimensioni di appartenenza basate su ragioni molto distanti da quelle del passato, legate a nuovi ideali e valori che, sebbene non sempre riferiti al bene collettivo o alla difesa di modelli democratici di vita quotidiana, davano impulso alla partecipazione ai movimenti sociali.

Dunque, identità concepite come «creazioni situate» che originano dall'intreccio di interessi, poteri, simboli, discorsi e desideri (Colombo 2007: 20), non sempre espliciti e manifesti. Basate sulla ricostruzione di aspetti riferiti al tempo, allo spazio e ai percorsi biografici di ogni persona e considerate espressione della connessione tra il personale e il sociale, il dentro e il fuori, il «dentro-fuori» e il «fuori-dentro» (Woodward 2002). Definite attraverso il

dialogo, ma anche attraverso il conflitto, con altri significativi disposti a riconoscerci (Taylor 2003).

Fuga dall'assolutizzazione e ritorno del soggetto

Il problema dell'identità per l'uomo e per la società contemporanea origina dalla coincidenza tra *processo strutturale*, segnato dai suddetti processi di decontestualizzazione e disaggregazione e la perdita delle funzioni assolute dalle istituzioni tradizionali che fungevano da punto di riferimento per identità individuali e collettive, e *processo culturale*, che vede il tramonto delle grandi ideologie totalizzanti, e la conseguente relativizzazione delle identità (Crespi 2003).

Cambiando le basi e i meccanismi sociali attraverso cui l'identità si costruisce, anche la sua rappresentazione trova difficoltà a essere concettualizzata. Tale concettualizzazione deve andare infatti alla ricerca di nuovi riferimenti epistemologici, teorici e empirici.

Il tema delle pluriappartenenze appare centrale in questo cammino, così come una serie di discorsi riferiti alla persona/soggetto/attore sociale.

Citando Simmel e la sua teoria delle cerchie sociali emerge una chiara raffigurazione dell'idea di identità plurima (Simmel 1908 [1998²]). Nella società moderna l'uomo appartiene in varia misura a diverse cerchie sociali che concorrono alla costruzione della sua identità personale e sociale. La sua partecipazione alle cerchie (famiglia, attività professionale, attività legate al tempo libero, ecc.) comporta l'assunzione di posizioni diverse che contribuiscono alla crescita della consapevolezza contemporaneamente del proprio io e della propria immagine sociale. La frammentazione tipica della società multiculturale e globalizzata inserisce però la variabile 'incertezza', nonché la difficoltà a trovare punti fermi e istituzioni di riferimento certe, tali da rispondere in modo stabile e duraturo ai bisogni identitari degli individui.

I cosiddetti «supporti d'ordine sociale e culturale» dell'identità e dell'identificazione diventano sempre più numerosi sia da un punto di vista associativo che puramente sociale. La permanenza in un gruppo diviene transitoria e la partecipazione del soggetto «seriale», l'individuo si trova così a poter fare numerose esperienze ma senza partecipare concretamente a nessuna (Galino 1982: 147-8). Tali condizioni evidenziano le fondamentali ambivalenze rispetto al concetto di similarità e di differenza, fondando il soggetto la sua identità personale e sociale su un certo grado di indeterminatezza, tipica di una continua relativizzazione (Crespi 2003, 2004).

Inoltre, l'esaltazione dell'auto-affermazione individuale, indebolendo vincoli sociali e connesse responsabilità, favorisce la disaffezione nei confronti delle forme tradizionali di partecipazione politica e sociale conducendo a un

ritorno del soggetto al centro della scena sociale (Touraine 2012), che dovrebbe prevedere la sua visualizzazione come focus dell'indagine sociologica.

Anche il concetto di identità collettiva è andato mutando coi tempi. Inizialmente infatti l'identità collettiva veniva identificata nell'appartenenza e riconoscimento da parte dei membri di un movimento a un'ideologia comune che orientava l'azione collettiva (Touraine 1978a), successivamente riconosciuta nell'appartenenza culturale (Touraine 1998: 41), e oggi orientata alla difesa dei diritti soggettivi (che possono *anche* essere di gruppo)⁵.

Identità, appartenenze, partecipazione

Date le suddette premesse, interrogarsi sui motivi delle appartenenze ai gruppi e dunque al declinarsi in senso individuale dell'identità collettiva può essere utile a chiarire alcuni termini del problema.

L'esempio della partecipazione ai movimenti sociali sembra a tal proposito contesto analitico adeguato. Sono numerosi i motivi di tale partecipazione e non sempre il legame con il concetto di identità emerge con chiarezza. Le persone aderiscono a un movimento per svariati motivi e tali motivi concernono questioni sia *individuali*, relative alle esperienze pregresse o situazioni, che *socio-strutturali*, anche in questo caso connesse all'esperienza o alle circostanze. Come si evidenziava precedentemente non tutti partecipano per seguire le loro convinzioni morali e/o ideali, ma lo fanno, ad esempio, perché hanno amici o conoscenti che sono già membri del movimento o per motivi legati alla loro professione. Tra le ragioni individuali c'è poi chi partecipa perché sente o ha bisogno di aderire a comuni valori identitari o semplicemente perché lo trova divertente, o ancora chi lo fa pur non desiderandolo né avendo la convinzione di farlo. Tra le condizioni socio-strutturali potremmo invece trovare chi partecipa perché privo di pressanti oneri di vita quotidiana (famiglia, lavoro a tempo pieno ecc.) e dunque provvisto di parecchio tempo libero (Heslin 1984: 656-659; Marx, McAdams 1994: 86-92; Lofland 1996: 214-236). Si tratta inoltre spesso di adesioni temporanee, che non prevedono il coinvolgimento totale della persona (Farro, Rebughini 2008: 197-198).

La partecipazione può essere dunque facilitata da un'identità comune (della Porta, Diani 2006²: 100-105), ma la «generica integrazione in associazioni

⁵ Il cosiddetto «ritorno del soggetto» emerge, a dire di Touraine, da movimenti collettivi più culturali che sociali, che non sono animati dalla difesa d'interessi specifici, focalizzandosi invece sulla difesa dei diritti (soggettivi e non) e nel contrastare decisioni imposte dal potere (Touraine 2012: 103). Tali movimenti possono essere esemplificati in Italia da: Popolo viola, Movimento 5 stelle, Movimento dei Forconi, ecc.

volontarie» non ne rappresenta automaticamente la prova (della Porta, Diani 1997: 134). Essa non può essere dunque sinonimo di coinvolgimento identitario (Daher 2012), declinandosi attraverso una dimensione sia *espressiva* che *strumentale* (Raffini 2011: 710), difficili da distinguere e da imputare a una cosiddetta “identità collettiva”.

È pacifico che i “nuovi movimenti sociali” (anni Ottanta e Novanta) hanno fornito un’offerta identitaria a tutti quei soggetti che allontanatisi dalle tradizionali forme di partecipazione politica cercavano soddisfazione a tali bisogni, sebbene tale offerta abbia avuto luogo in contesti di erosione del sentire comune a causa del processo di individualizzazione e delle incombenti trasformazioni culturali (Millefiorini 2002: 149), divenendo pure forme di espressione e di identificazione (Hetherington 1998: 31). Le dimensioni di appartenenza e di riconoscimento, e dunque la soddisfazione di bisogni individuali relativi alla costruzione identitaria, hanno trovato spazio all’interno dei movimenti, fornendo all’osservatore la possibilità di continuare a parlare di identità collettiva del movimento, riferita a un soggetto collettivo, ma riproponendo contrastate radici epistemologiche e una serie di conseguenze relative alla sua rilevazione empirica.

Conseguenze oggi ancora più attuali, data la nuova riproposizione del soggetto sulla scena sociale e l’accresciuta frammentazione identitaria all’interno di processi di *individualizzazione* sempre più diffusi e rilevanti nelle interazioni sociali e di gruppo.

Dimmi a ‘cosa’ appartieni, e ti dirò chi sei: superamento delle contese epistemologiche

Il concetto di identità collettiva appare comunque ancora oggi individuato nella condivisione, da parte dei membri di un gruppo/associazione/movimento, di un senso di appartenenza, identificazione e/o attaccamento. La complessità della società contemporanea consente ancora la possibilità che tale nozione sia basata sull’*identificabilità* del soggetto da parte di una *collettività identificante*, ma non totalmente slegata, come voleva Pizzorno (1983: 228), dal criterio costi-ricavi e dall’idea di interessi condivisi, proposti invece da Olson (1965 [1983]).

In questo senso, l’identità collettiva si formerebbe attraverso la partecipazione a tre livelli di azione collettiva: l’organizzazione, il movimento e il gruppo di solidarietà (Gamson 1992a: 84-85), ma pure e soprattutto attraverso una contrapposizione del gruppo, il “noi”, con chi è designato come antagonista, cioè il “loro”, sebbene tali antagonisti siano identificati sempre meno chiaramente (Wierviorka 2003).

Ogni partecipante porterà all'interno del movimento le sue opinioni che, funzionando da *frame*, influenzeranno l'agire collettivo e contribuiranno a fondarne l'identità collettiva. Di conseguenza, considerando pure l'indeterminatezza della composizione del gruppo, questa non verrà acquisita una volta per tutte, ma continuamente rinegoziata attraverso il dialogo. I soggetti, la loro mobilità rispetto al movimento, le loro percezioni rispetto al gruppo e all'antagonismo di gruppo e, infine ma non ultime, le 'ragioni' della loro partecipazione emergono come centrali in una definizione contemporanea di identità collettiva che tenga conto degli apporti individuali scaturenti dalle identità personali e sociali coinvolte.

Come si è già detto altrove (Daher 2012), andrebbero in primo luogo valutate l'esistenza di un divario tra identità individuale e identità collettiva, tra la definizione che l'attore dà di sé stesso e il riconoscimento da parte degli altri, e le conflittualità irrisolte tra i processi di *auto-riconoscimento* e di *etero-riconoscimento* (Melucci 1983: 153-155). Cercando, di conseguenza, di distinguere tra le due identità.

Se l'identità collettiva è un «sistema di relazioni e rappresentazioni», una definizione condivisa, costruita e negoziata attraverso l'interazione sociale in un campo di opportunità e costrizioni offerte dall'azione collettiva (Melucci 1996: 77), tale identità si concreterà da un punto di vista individuale in processi consapevoli di individuazione, attraverso l'auto-riflessione, e dal un punto di vista collettivo si espliciterà invece nell'azione. Si tratterà pertanto di una 'definizione condivisa' delle opportunità e delle costrizioni imposte dall'ambiente, costruita attraverso reti relazionali e comunicative complesse dove i soggetti dialogano attraverso un linguaggio comune (*codice*) e manifestata attraverso l'azione collettiva (Melucci 1984: 793; 1988: 191).

È però innegabile che i processi di costruzione del significato sono sempre più gestiti dal soggetto individuale (Melucci 2000: 33) attraverso i suddetti atti di "appartenenza" e di "attribuzione". Se l'identità personale e sociale prende forma all'interno e attraverso le reti di relazione, di appartenenza e di solidarietà, ci chiediamo quali strade percorre il processo di costruzione dell'identità collettiva? E, ancora, chi sono i referenti di questo *tipo* di identità? È evidente che la precedente argomentazione ha semplificato in buona parte il problema di denotazione/ipostatizzazione, ma non ci ha consentito di risolvere del tutto i problemi di referenzialità empirica del collettivo.

Se l'identità collettiva è prodotta da un complesso sistema di contrattazioni, scambi e decisioni e dunque da un intessarsi di relazioni, rappresentazioni e comuni esperienze, l'imputazione identitaria andrà infatti riferita all'individuo, anche se condivisa dal gruppo. Sono infatti i partecipanti al movimento che potranno singolarmente descriverla al meglio. Di conseguenza, l'aggettivo 'collettivo' attribuito all'identità avrà semplicemente

valore di rappresentazione stenografica e non sarà certamente utile alla denotazione di un'identità comune al gruppo-movimento. L'identità collettiva non sarà di conseguenza *sostanzialmente* osservabile attraverso il linguaggio e i simboli culturali comuni (Gamson 1992b: 60, Tarrow 1992: 185), ma *principalmente* attraverso le definizioni di *auto-riconoscimento* ed *etero-riconoscimento* fornite dai membri del movimento (chi siamo, chi siete). Considerando altresì che l'utilizzo di simboli identificanti e la corrispondenza con determinati ideali non sempre rappresenta una cosciente adesione a tratti identitari comuni (Daher 2002: 142) mentre potrebbe invece significare solo una condizione di *conformità* del soggetto (Elster 1989). Sarà dunque ogni singolo attore sociale a fornirci gli elementi di osservabilità di quella che sin qui si è denominata "identità collettiva".

Che la nozione di identità collettiva vada intesa come il risultato di processi complessi che derivano dall'esperienza del soggetto all'interno delle azioni collettive dei movimenti (dalla mobilitazione all'azione strategica) è già sufficientemente chiaro. La questione è se sia possibile imputare un processo che contraddistingue le trasformazioni di ogni persona a un gruppo, che riunisce più individui con percorsi di vita diversi. Ciò che si discute, lo ribadiamo, non è l'esistenza di una serie di tratti identitari comuni ai membri di un movimento sociale, ma il modo e la possibilità di rilevarli empiricamente.

Tratti empirici dell'identità collettiva

Come distinguere dunque i tratti empirici dell'identità personale e sociale (riferita al soggetto) – che abbiamo detto tanto interconnesse da non poterne distinguere i confini –, dai tratti empirici dell'identità collettiva (riferita al gruppo), che dovrebbero invece fornire informazioni sulle peculiarità dell'insieme, i tratti di ciò che è "noi", distintamente dall'"io", e offrire indicazioni sulle reti di solidarietà e di appartenenza dei membri del gruppo, nonché sui processi di identificazione e riconoscimento? Che l'identità sociale, sebbene riferita all'individuo e al processo di identificazione, possa realizzarsi solo in riferimento a un'«entità più grande», individuata attraverso un patrimonio culturale sedimentato e condiviso e da contesti di relazioni e interazioni stabili da cui ogni soggetto possa acquisire ed al tempo stesso esprimere riconoscimento e identificazione (Gallino 1987: 169-80) sembra essere ormai un'ipotesi plausibile solo a livello teorico, ma non denotabile a livello empirico, date le suddette caratteristiche dell'identità nelle società contemporanee.

La centralità delle interazioni umane rimane costante, sia l'identità personale che quella sociale si costruiscono in interazione con gli altri (Crespi 2004: xx), così come l'identità collettiva. Quest'ultima, in particolare, si chiarisce e

rafforza proprio attraverso la reciprocità e la creazione di spazi e significati comuni (Tejerina 2010: 110).

Guardare all'identità di gruppo attraverso le interazioni significa gettare un ponte concettuale tra il livello individuale e il livello collettivo (Brewer 2001: 114), tra soggetto/i e processi ponendo l'accento sulle definizioni condivise, costruite e negoziate dai membri nel gruppo e sul sistema di relazioni e rappresentazioni che ne deriva all'interno di un frame di opportunità e vincoli, così come già esplicitato con Melucci. In questo senso, l'identità collettiva, così come gli stessi movimenti sociali, si delinea quale processo e legame, e come prerequisito per l'azione collettiva (Daher 2012).

All'interno di tale forma processuale, guardando all'individuo, soggetto principale dell'identità di qualunque *specie*, riaffiora il problema della sua identità multipla e delle sue *pluriappartenenze*, ma soprattutto della difficoltà a stabilire un confine tra le diverse appartenenze/identità, le relative azioni, rappresentazioni e relazioni, e i possibili conflitti che potrebbero emergere tra queste. Il "noi" non è più unico, ma si moltiplica per i diversi ambiti a cui l'individuo sente di appartenere, creando per il soggetto molteplici ambiti di identificazione e di riferimento (Sciolla 2003: 94). E, come si è detto, mettendo in atto una continua rinegoziazione di tali "noi" attraverso la quale i membri del movimento giungono a uno stato identitario transitorio e mutevole, che deriva soprattutto dalla loro esperienza (Farro 1998: 117-9).

La necessità di delineare i tratti/stati identitari condivisi dai membri del movimento al fine di poterli rilevare empiricamente e di trovare, al tempo stesso, un nuovo modo di denotare terminologicamente il concetto di "identità collettiva" che designi distintamente ciò che è comune diventa così un'improrogabile esigenza.

Ripartendo dal soggetto, dai tratti biografici della sua identità, e estendendo al collettivo una metafora baumaniana, ricostruirne i termini comuni come un *puzzle* di cui non si conosce l'immagine finale (Bauman 2003: 55). Rilevandone i prodotti culturali⁶, ma soprattutto i significati loro attribuiti dagli attori sociali partecipanti all'azione collettiva (Gamson 1992a: 84; 1992b: 56-58). E infine osservando il processo di mobilitazione: per essere capaci di agire collettivamente, i membri di un gruppo, con comuni interessi e reciproca solidarietà, devono auto-definirsi e fornire un senso al loro essere e al loro agire unitario (Taylor 2000: 222). Fare parte di un "noi", contrapposto ad alcuni "loro", che perseguono obiettivi differenti e esprimono appartenenze diverse, aiuta infatti a delineare il proprio progetto identitario. Per riassume-

⁶ Linguaggio e i simboli culturali sono espressi pubblicamente dai membri del movimento e per questo facilmente osservabili.

re, dunque: lo *stare insieme*, il *muoversi insieme*, il *costruire insieme* (Tejerina 2010: 117-121) consentono e permettono la realizzazione degli spazi di condivisione identitaria dei movimenti.

Tra il micro e il macro: nuovi lessici per nuove realtà sociali

Si è spesso presunto che il movimento sociale possedesse una sua identità, ipostatizzando un processo collettivo reso unitario dal ricercatore e, al tempo stesso, riducendo la personalità e l'autodeterminazione delle persone che partecipano a tale processo. Attraverso alcuni esempi abbiamo rilevato che le dimensioni personali dell'identità influenzano la volontà e le motivazioni dell'individuo nella scelta di partecipare, così come principi, ideali e scopi del movimento lo attraggono e ne determinano il suo coinvolgimento. Si è visto, infine, come i motivi della partecipazione possono essere vari e totalmente slegati da presupposti ideologici.

Il discorso si è focalizzato sui temi del *riconoscimento*, dell'*auto-riconoscimento* e dell'*identificazione*: partecipare a un movimento potrebbe essere per il soggetto un rinforzo positivo alla propria identità personale e sociale, potrebbe fornirgli, in un momento epocale di crisi dell'identità, una parziale risposta ai quesiti: *chi sono io? chi gli altri pensano che io sia?* Per il partecipante al movimento la costruzione della sua identità potrebbe emergere dall'appartenenza a diversi ambiti del sociale e dunque da processi di negoziazione tra esperienze quotidiane fuori e dentro il movimento, pur in contesti dove i riferimenti identitari risultano incerti e frammentati.

Superare un uso terminologico e concettuale obsoleto ha ricadute significative anche in termini empirici. L'espressione identità collettiva era già un concetto vuoto di significati nel caso dei cosiddetti "nuovi movimenti", e diventa ancor più inappropriato per i "movimenti per la globalizzazione dal basso", dove identità multiple (e/o pluriappartenenze) di soggetti e gruppi si accostano in maniera disgiunta. È emersa la necessità di abbandonare l'idea di un'identità esclusiva e totalizzante, legata al fondamentale bisogno di costruire un "noi", tipico dei movimenti del passato, a favore di un'identità collettiva 'aperta' e 'sfaccettata' dai contorni fluidi, capace di tenere unite componenti molto diverse, molto più aderente al nuovo movimento globale.

Sono diversi i suggerimenti che giungono dalla recente letteratura sociologica. Si parla di «identità da attivista» per esprimere la collocazione del soggetto in reti sociali, che rendono possibile la mobilitazione (Ruggiero 2007: 91-2), e coglierne attraverso la sua posizione nell'interazione i peculiari risvolti identitari, di distinzione tra *voce dell'attivista* (livello micro), descritto attraverso

idee, opinioni e comportamenti individuali, e *voce del movimento* (livello macro), rilevato da documenti prodotti collettivamente e pubblicati sui siti delle organizzazioni appartenenti al movimento (Andretta *et al.* 2002). O ancora di utilizzare l'espressione «identità di movimento», nel tentativo di distinguere aspetti legati all'ambito del riconoscimento e dell'identificazione da quelli relativi invece agli aspetti organizzativi (Diani 2008).

Proponiamo l'espressione 'identità comune', riferendoci ai tratti identitari esperiti e condivisi dai membri del movimento, distinti da quelli personali e sociali, ma coi quali potrebbero sovrapporsi. Nella convinzione che il *frame* identitario di ogni individuo non possa essere suddiviso in 'compartimenti stagni' e che la sua multicollocazione e le sue pluriappartenenze delineino un quadro complesso, difficile da distinguere, ma non impossibile da rilevare *step by step*.

Riferimenti bibliografici

- Andretta M., della Porta D., Mosca L., Reiter H. (2002), *Global no global, new global. La protesta contro il G8 a Genova*, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z. (1999), *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna.
- Bauman Z. (2003), *Intervista sull'identità*, Roma-Bari, Laterza.
- Brewer M.B. (2001), *The Many Faces of Social Identity: Implications for Political Psychology*, in «Political Psychology», 22: 115-125
- Crespi F. (2003), *Le identità distruttive ed il problema della solidarietà*, in Leontini L., a cura di, *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*, Guerini, Milano; pp. 70-91.
- Crespi F. (2004), *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza.
- della Porta D., Diani M. (1997), *I movimenti sociali*, NIS, Roma.
- della Porta D., Diani M. (2006²), *Social Movements. An Introduction*, Blackwell, Malden-Oxford.
- Colombo E. (2007), *Decostruire l'identità: individuazione e identificazione in un mondo globale*, in «Culture: Annali del Dipartimento di lingue e culture contemporanee della Facoltà di scienze politiche dell'Università degli Studi di Milano», 19: 11-35.
- Daher L.M. (2002), *Azione collettiva. Teorie e problemi*, FrancoAngeli, Milano.
- Daher L.M. (2012), *Fare ricerca sui movimenti sociali in Italia. Passato, presente e futuro*, FrancoAngeli, Milano.
- Diani M. (2003), *La base relazionale delle identità di movimento: riconsiderare la «novità» nei «nuovi movimenti sociali»*, in Leontini L., a cura di, *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*, Guerini, Milano; pp. 121-135.
- Diani M. (2008), *Modelli di azione collettiva: quale specificità per i movimenti sociali?*, in «Partecipazione e Conflitto», 0: 43-66.
- Dubar C. (2004), *La socializzazione. Come si costruisce l'identità sociale*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Elster J. (1986), ed., *The Multiple Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Elster J. (1989), *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano.

- Farro A.L. (1998), *I movimenti sociali. Diversità, azione collettiva e globalizzazione della società*, FrancoAngeli, Milano.
- Farro A.L., Rebughini P. (2008), a cura di, *Europa alterglobal. Componenti e culture del "movimento dei movimenti" in Europa*, FrancoAngeli, Milano.
- Gallino L. (1982), *Identità, identificazione*, in «Laboratorio politico», 5-6: 145-157.
- Gallino L. (1987), *L'attore sociale. Biologia, cultura e intelligenza artificiale*, Einaudi, Torino.
- Gamson W.A. (1992a), *The Social Psychology of Collective Action*, in Morris A.D., McClurg Mueller C., eds., *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, New Haven; pp. 53-76.
- Gamson W.A. (1992b), *Talking Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna.
- Heslin J.M. (1984), *Sociology. A Down-to Earth Approach*, A and B, Boston-New York.
- Hetherington K. (1998), *Expressions of Identity. Space, Performance, Politics*, Sage, London.
- Lemke J.L. (2008), *Identity, Development, and Desire: Critical Questions*, in Caldas-Coulthard C.R., Iedema R., *Identity Trouble. Critical Discourse and Contested Identities*, Palgrave Macmillan, NY; pp. 17-42.
- Lofland J. (1996), *Social Movement Organizations. Guide to Research on Insurgent Realities*, Aldine de Gruyter, New York.
- Marx G.T., McAdam D. (1994), *Collective Behavior and Social Movements. Process and Structure*, Prentice Hall, New Jersey.
- Melucci A. (1977), *Sistema politico, partiti e movimenti sociali*, Feltrinelli, Milano.
- Melucci A. (1983), *Identità e azione collettiva*, in Balbo L., Barbano F. et al., a cura di, *Complessità sociale e identità*, FrancoAngeli, Milano; pp. 151-163.
- Melucci A. (1988), *Conflitti di sistema, conflitti di attori*, in «Sociologia e ricerca sociale», 26; pp. 186-192.
- Melucci A. (1984), a cura di, *Altri codici. Aree di movimento nella metropoli*, Il Mulino, Bologna.
- Melucci A. (1986), "Il conflitto come teatro: dai personaggi ai segni", in Bolaffi A., Ilardi M., a cura di, *Fine della politica? La politica tra decisioni e movimenti*, Editori Riuniti, Roma; pp. 97-102.
- Melucci A. (1996), *Challenging codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Millefiorini A. (2002), *La partecipazione politica in Italia. Impegno politico e azione collettiva negli anni ottanta e novanta*, Roma, Carocci.
- Olson M. (1965 [1983]), *La logica dell'azione collettiva*, Feltrinelli, Milano.
- Pickett C.L., Leonardelli G.J. (2006), *Using Collective Identities for Assimilation and Differentiation*, in Postmes T., Jetten J. (eds.), *Individuality and the Group. Advances in Social Identity*, Sage, London 2006, pp. 56-73.
- Postmes T., Jetten J. (2006), "I did It My Way": *Collective Expression of Individualism*, in Postmes T., Jetten J. (eds.), *Individuality and the Group. Advances in Social Identity*, Sage, London; pp. 116-136.
- Pizzorno A. (1983), *Sulla razionalità della scelta democratica*, in AA. VV., *I limiti della democrazia*, Liguori, Napoli 1985; pp. 207-246.
- Raffini L. (2011), *Partecipazione*, in Bettin Lattes G. e Raffini L. (a cura di), *Manuale di sociologia*, vol. 2, Cedam, Padova; pp. 709-728.

- Ruggiero V. (2007), *Dicotomie e movimenti sociali contemporanei*, in Montagna N. (a cura di), *I movimenti sociali e le mobilitazioni globali. Temi, processi e strutture organizzative*, FrancoAngeli, Milano; pp. 89-101.
- Sciolla L. (1983), a cura di, *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Sciolla L. (2003), “L'«io» e il «noi» dell'identità. Individualizzazione e legami sociali nella società moderna”, in Leontini L., a cura di, *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*, Guerini, Milano; pp. 92-107.
- Simmel G. (1908 [1998²]), *L'intersecazione di cerchie sociali*, in *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino; pp. 347-391.
- Tarrow S. (1992), (1992), *Mentalities, Political Cultures, and Collective Action Frames: Constructing Meanings through Action*, in Morris A.D., McClurg Mueller C., eds., *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, New Haven and London; pp. 174-202.
- Taylor C. (1998), *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano.
- Taylor C. (2003), *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Taylor V. (2000), *Mobilizing for change in a social movement society*, in «Contemporary Sociology», 29; pp. 219-230.
- Tejerina B. (2010), *La sociedad imaginada. Movimientos sociales y cambio cultural en Espana*, Trotta, Madrid.
- Touraine A. (1978), *Le voix et le regard*, Seuil, Paris.
- Touraine A. (1998), *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Il Saggiatore, Milano.
- Touraine A. (2012), *Dopo la crisi. Una nuova società possibile*, Armando, Roma.
- Wieviorka M. (2003), “Movimenti ed antimovimenti sociali di domani”, in Leontini L., a cura di, *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*, Guerini, Milano; pp. 108-120.
- Woodward K. (2002), *Understanding Identity*, Arnold, London.

Idea e identità collettiva. Alcune considerazioni sul pensiero di José Ortega y Gasset

Tommaso Visone

This article analyzes the concepts of “Nation” and “Collective life” in the Ortega y Gasset thought with the aim to stress the features of their relation and their importance for the current debate on collective identity. In order to do that this paper actually tries to examine the impact of “ideas” and “ideologies”, notions created by the Spanish philosopher on the constructive dynamics that rule the lives of collective identities.

Il campo dell'identità è stato dissodato più volte nel corso degli ultimi decenni. Pochi dibattiti, infatti, hanno visto una simile partecipazione da parte dei più disparati esponenti del mondo intellettuale e accademico¹. Tale “successo” a sua volta si è legato ad un interesse da parte del “pubblico” che non sembra venire meno². Il tema/problema dell'identità appare, quindi, come una delle cifre intellettuali che più hanno caratterizzato – e caratterizzano – il nostro tempo. A riguardo è importante notare come la riflessione si sia concentrata attorno a due assi principali concernenti, l'uno, la questione dell'identità personale e, l'altro, quella relativa alla cosiddetta “identità collettiva”. Si tratta di due aspetti, distinti ma non disgiunti, del medesimo problema che affonda le sue radici nella crisi del mondo medievale e nell'af-

¹ I contributi relativi al problema dell'identità e ai suoi corollari (concetto di identità, identità umana, rapporto tra identità e soggettività, ecc.) spaziano dalla sociologia all'antropologia, dalla filosofia alla storiografia. Si prendano ad esempio – non potendo riportare per intero la sterminata bibliografia esistente a riguardo – alcuni recenti scritti significativi quali Morin (2001); Lévi-Strauss (2003); Bauman (2003); Maalouf (2005); Severino (2007); Todorov (2009); Spreafico (2011) e Bueno (2012a; 2012b; 2012c).

² Il tema dell'identità è stato ed è al centro del dibattito culturale ospitato da numerosi quotidiani e riviste dall'ampia tiratura quali, ad esempio, “La Repubblica”, “Reset”, “Le Monde”, “El País”, “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, “Sciences Humaines”, “The Economist”, etc.

fermarsi di quel peculiare insieme di condizioni e di istanze che si è soliti definire come “modernità”³. È all’interno di essa che la crisi identitaria del singolo si salda con la radicale messa in discussione di un “noi”, di una “comunanza” che fino ad allora aveva ineluttabilmente segnato la vita dell’uomo appartenente alla “cristianità”. L’uomo moderno appare così caratterizzato dall’interrogazione su di sé e sulla collettività di cui ritiene di fare parte; una domanda che non può fare a meno di porsi ogni qualvolta si sente preso nel vortice di una “*Krisis*”⁴. Da Montaigne a Bauman, infatti, questi decisivi momenti di scelta hanno alimentato una riflessione tormentata che, indirizzata alla ricerca di un io/noi, ha scandito alcune delle fasi più significative del divenire del pensiero occidentale⁵. Se si guarda, tra questi, al periodo tra le due guerre mondiali (1919-1939) vi si scorgerà, probabilmente, uno dei più interessanti laboratori connessi alla costruzione – e alla distruzione – delle identità e, in particolare, delle identità collettive. Si tratta, infatti, di anni in cui il sovrapporsi della crisi economica e sociale al progressivo fallimento del “sistema di Versailles” portò ad un radicale cortocircuito della prospettiva di senso attraverso la quale, sino ad allora, ci si era “identificati”, singolarmente e collettivamente, nel vecchio continente⁶. Non è un caso se, proprio in quel contesto, la domanda “chi sono io?” e “chi siamo noi?” tornasse a riecheggiare con forza all’interno del dibattito europeo; dibattito su cui si palesavano alcune delle più tragiche risposte che il pensiero e la politica occidentale abbiano mai fornito a tale questione (es. nazionalismo, nazismo, ecc.). Potrebbe, quindi, risultare di una qualche utilità per il lettore contemporaneo interessato al nostro tema l’andare a ricostruire alcuni aspetti teorici discussi in quella drammatica e significativa stagione. A riguardo chi scrive si propone di ricostruire brevemente gli aspetti essenziali della riflessione che José Ortega y Gasset, tra i protagonisti intellettuali di quell’epoca, dedicò al problema della *nación* e al suo rapporto con la *vida colectiva*⁷.

³ Per una definizione storico-concettuale della stessa si rimanda a Galasso (2008).

⁴ Non è un caso se uno dei dibattiti più accesi degli ultimi anni sia stato quello concernente l’identità europea; quasi a volerne ricalcare il difficile e indefinito “iter” e sottolinearne la necessità di una scelta in grado di indirizzare lo stesso. In merito a tale discussa questione si vedano i recenti Consarelli (2003); Tielker, (2003); Todorov (2003); Bauman (2004); De Giovanni (2004); Pera e Ratzinger (2004); Scuccimarra (2004); Beck e Grande (2006); Pellicani (2007); Rossi (2007); Habermas (2008); Consarelli (2012).

⁵ Sull’importanza della questione dell’“identità” nel pensiero di Montaigne – e sul suo rapporto con la crisi del XVI secolo – si rimanda a Consarelli (2007: 83-97).

⁶ In merito ci si permette di rimandare a Visone (2012a: 137-151) e a Visone (2012b: 252-261).

⁷ Per introdurre il lettore italiano alla lettura di Ortega y Gasset si vedano Pellicani (1978); Pellicani (1979) e Savignano (1996).

I. Non deve stupire questo interesse di Ortega per tale tematica. Nato a Madrid nel 1883, crebbe nel clima causato dal *desastre* del '98 – anno in cui la Spagna perse, a seguito della sconfitta nella guerra contro gli Stati Uniti d'America, le sue colonie di Cuba, Puerto Rico e delle Filippine – e dal seguente dibattito sulla necessità di una “rigenerazione” spagnola da attuarsi, o meno, sotto il segno di una crescente “europeizzazione” della Spagna stessa. In questa temperie la domanda «¿Quién soy Yo?» del giovane Ortega si saldava con un'altra non meno radicale – «¿Dios mío, qué es España?» – portandolo ad una ricerca filosofica che ne avrebbe segnato per sempre la vita⁸. I primi frutti originali di tale “vocazione” sono rinvenibili nelle *Meditaciones sobre el Quijote* (1914) all'interno delle quali il filosofo madrileno definiva la vita umana come «il precipitato di due elementi basilici: l'io e la circostanza» (Pellicani 1978: 15), ovvero, nel caso di quest'ultima, il luogo e il tempo in cui è dato all'io di esperire la propria esistenza, un determinato insieme di cose e una determinata società che definiscono ciò che è altro rispetto all'io e che lo avvolgono ineluttabilmente. Celeberrimo è, al riguardo, il passo contenuto nell'introduzione dell'opera :«Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (Ortega y Gasset 1914 [2010]: 77). Proprio l'accento posto su tale rapporto tra “circostanza” e “io” ebbe, nel tempo, un significativo rilievo sul divenire del pensiero di Ortega e sul suo stesso modo di pensare il contesto sociale in cui si trovava a vivere; questione attorno alla quale vennero a maturare le sue considerazioni di fondo relative al problema della *comunidad* e della *nación*⁹. Fondamentale in tal senso fu il lavoro svolto per la stesura di *España invertebrada* che venne edita, come un unico volume¹⁰, nel 1922. In questo scritto Ortega sottolineava come il cuore della questione spagnola fosse da cercare al livello della società e del suo andamento:

Todas las páginas de este rápido ensayo tienden a corregir la miopía que usualmente se padece en la percepción de los fenómenos políticos, y que las enfermedades de un cuerpo nacional son enfermedades políticas. Ahora bien, lo político es ciertamente el escaparate, el dintorno o cutis de lo social. Por eso es lo que primero salta a la vista. Y hay, en efecto, efermedades nacionales que

⁸ Si veda Lasaga Medina (2003: 27-31).

⁹ Infatti nel concetto di circostanza, intesa come mondo che circonda l'individuo, è compresa “la società umana”, il mondo in “senso sociale” per cui la vita dell'uomo comporta sempre un aspetto di “convivenza”. Si veda al riguardo Pellicani (1978: 20).

¹⁰ Ortega era solito pubblicare dei volumi che raccoglievano i suoi scritti di un periodo concernenti lo stesso argomento (in questo caso la Spagna). I suoi libri, quindi, sono stati spesso “ensayos de ensayos”. Nel caso di “España invertebrada” gli articoli in questione videro la luce sul periodico “El Sol” tra il 1920 e il 1922. Si veda Trillo Figueroa (2006: 3).

son meramente perturbaciones políticas, erupciones o infecciones de la piel social. Pero esos morbos externos no son nunca graves. Cuando lo que está mal en un país es la política, puede decirse que nada está muy mal [...] En España, por desgracia, la situación es inversa. El daño no está tanto en la política como en la sociedad misma [...] la sociedad española se está dissociando desde hace largo tiempo porque tiene infeccionada la raíz misma de la actividad socializadora (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 56-57).

Come società il nostro definiva un gruppo sociale che si manifestava immediatamente tramite una precisa articolazione:

El hecho primario social no es la mera reunión de unos cuantos ombre, sino la articulación que en ese ayuntamiento se produce inmediatamente. El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos cierta capacidad para dirigir ; en otros cierta facilidad íntima para dejarse dirigir. En suma, donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 57).

Il problema spagnolo, allora, consisteva proprio nel fatto che «dondequiera [...] los peores, que son los más, se revuelven frenéticamente contra los mejores» (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 58), mettendo in pericolo la tenuta stessa della “convivencia social” in un paese che appariva come *invertibrado*, ovvero come privo di un’organizzazione sociale che fosse capace di esprimere, con un’aristocrazia¹¹, un *mando*, ovvero la capacità di formulare un «proyecto sugestivo de vida en común» (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 28), un indirizzo di “incorporazione” che, pur includendo la forza, andasse oltre di essa riuscendo a motivare una collettività a muoversi insieme verso qualcosa. A avviso di Ortega, infatti, una “comunidad nacional” – che andasse oltre i tradizionali limiti della famiglia – poteva definirsi come tale e vivere insieme solo nella misura in cui era disposta ad indirizzare i suoi componenti verso un’azione comune. Spiegava a riguardo:

Repudiamos toda interpretación estatica de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque

¹¹ «Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituida con la intervención de una aristocrazia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocrazia, sin minoría egregia, no es una sociedad» (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 63).

sí; esa cohesión a priori sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo : son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven pore star juntos, sino para hacer juntos algo (Ortega y Gasset 1922[2006]: 28).

La lezione che veniva presa ad esempio in queste pagine era quella di Renan¹², il quale aveva affermato che la nazione era un “plebiscito codiano”, mettendo in luce come il passato non fosse decisivo per l’esistenza di un corpo nazionale. Infatti: «No es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista. Este error nace, como ya he indicado, de buscar en la familia, en la comunidad nativa, previa, ancestral, en el pasado, en suma, el origen del Estado. Las naciones se forman y viven de tener un programa para mañana» (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 29).

A fronte della crisi del “mandar” il dramma della Spagna consisteva, quindi, proprio nel non aver alcun programma per il domani, alcuna grande impresa o grande prospettiva mediante la quale mobilitare il paese e mantenere viva la convivenza delle distinte parti della sua società. A riguardo il nostro domandava:

¿Es extraño que, al cabo del tiempo, la mayor parte de los españoles, y desde luego la mejor, se pregunte: para qué vivimos juntos? Porque vivir es algo que se hace hacia delante, es una actividad que va de este segundo al inmediato futuro. No basta pues, para vivir la resonancia del pasado y muchos menos para convivir [...] ¿ Qué nos invita el Poder público a hacer mañana en entusiasta colaboración? [...] España se va deshaciendo, deshaciendo (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 40).

Tale problema, lungi dall’essere meramente riconducibile alla realtà spagnola era, secondo Ortega, condiviso dall’Europa intera¹³. Era infatti proprio

¹² Sull’influenza di Renan sul pensiero di Ortega y Gasset si veda Aguilar (1992: 15) e Dobson (2009: 21).

¹³ Scriveva infatti già nel 1922: «Ciertamente que el tema – una anatomía de la Europa actual – es demasiado tentador para que un día u otro no me rinda a la voluptuosa faena de tratarlo. Habría entonces de expresar mi convicción de que las grandes naciones continentales transitan ahora el momento más grave de toda su historia. En modo alguno me refiero con esto a la pasada guerra y sus consecuencias. La crisis de la vida europea labora en tan hondas capas del alma continental, que no puede llegar a ellas guerra ninguna, y la más gigantesca on frenética se limita a resbalar tangenteando la profunda viscera enferma. La crisis a que aludo se había iniciado con anterioridad a la guerra, y no pocas cabezas claras del continente tenían ya noticia de ella. La conflagración no ha hecho más que acelerar el crítico proceso y ponerlo de manifiesto ante los menos avizores. A estas fechas, Europa no ha comenzado aún su interna restauración. ¿Por qué? ¿Cómo es posible que los pueblos capaces de organizar tan prodigiosamente la contienda se maestre ahora tan incapaces para liquidarla y organizar de nuevo la paz?»

a contatto con la peculiare crisi della “vita” europea che si potevano cogliere con maggior precisione gli elementi dinamici insiti nel rapporto tra il concetto di stato e in quello di *Nación*.

2. Lo scritto in cui tale relazione sarebbe emersa pienamente è la *Rebelión de las Masas* (1930)¹⁴. In questo celebre lavoro Ortega sottolineava come l'Europa fosse attraversata da una crisi morale, dal venir meno di un insieme di norme condivise che le avevano permesso di esercitare il *mando*¹⁵ sull'intero *mundo*¹⁶.

Nada más natural se dice : han quedado extenuados por la guerra. Pero esta idea de que las guerras extenuan es un error que proviene de otro tan extendido como injustificado. Por una caprichosa decisión de las mentes, se ha dado en pensar que las guerras son un hecho anómalo en la biología humana, siendo así que la historia lo presenta en todas sus páginas como cosa no menos normal, acaso más normal que la paz. La guerra fatiga, pero no extenua : es una función natural del organismo humano, para la cual se halla éste prevenido. Los desgastes que ocasiona son pronto compensados mediante el poder de propia regulación que actúa en todos los fenómenos vitales. Cuando el esfuerzo guerrero déja extenuado a quien lo produce, hay motivo para sospechar de la salud de éste. Es, en efecto, muy sospechosa la extenuación en que ha caído Europa. Porque no se trata de que no logre dar cima a la reorganización que se propone. Lo curioso del caso es que no se la propone. No es, pues, que fracase su intento, sino que no intenta. A mi juicio el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana. Si las grandes naciones no se restablecen es porque en ninguna de ellas existe el claro deseo de un tipo de vida mejor que sirva de pauta sugestiva a la recomposición. Y esto, adiértase bien, no ha pasado nunca en Europa. Sobre las crisis más violentas o más tristes ha palpitado siempre la lumbre alentadora de una ilusión, la imagen esquemática de una existencia más deseable. Hoy en Europa no se estima el presente: instituciones, ideas, placeres, saben a rancio. ¿Que es lo que en cambio, se desea? En Europa hoy no se desea. No hay cosecha de apetitos. Falta por completo esa incitadora anticipación de un porvenir deseable, que es un organo esencial en la biología humana. El deseo, secreción exquisita de todo espíritu sano, es lo primero que se agosta cuando la vida declina. Por eso faltan al anciano, y en su hueco vienen a alojarse las reminiscencias. Europa padece una extenuación en su facultad de desear que no es posible atribuir a la guerra. ¿Cuál es su origen? ¿Es que los principios mismos de que ha vivido el alma continental están ya exhaustos, como canteras desventradas? No he de intentar responder ahora a esas preguntas que tanto preocupan hoy a los espíritus selectos» (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 18-19).

¹⁴ Si veda Ortega y Gasset (1930 [2007]).

¹⁵ Con il concetto di *mando* – di cui qualche elemento era già stato introdotto in “España invertibrada” – Ortega toccava un punto cardine della sua filosofia politica che si incontrava con la sua concezione della “perspectiva” in filosofia teoretica. Il “mando”, infatti, consisteva nell'esercizio di quel “poder spiritual” che indicava alla società una norma di condotta, un programma di vita, capace in quanto tale di dare un ordine dinamico alla realtà storica e sociale (così come la prospettiva esprimeva l'organizzazione della realtà). Erano, secondo questa prospettiva, proprio le idee e le opinioni imperanti a dare forma, a tenere insieme in un unico sforzo, un gruppo umano. Infatti il “mando” rendeva possibile l'esistenza di una vita collettiva nella misura in cui il “vivere” era, simultaneamente, decidere “lo que vamos a ser” e “cumplir un encargo”, ovvero, realizzare una “missione”. Tutto ciò sarebbe stato possibile per un gruppo di uomini solo qualora ci fosse stata una decisione, una precisa indicazione su un’“empresa” da compiere in comune. Si veda Ortega y Gasset (1930 [2007]: 188-192).

¹⁶ «Una sociedad dividida en grupos discrepantes, cuya fuerza de opinión queda recíproca-

Era proprio il venir meno dell'“idea” che caratterizzava il *mandar* a permettere di cogliere a fondo la *foronómica* che teneva insieme lo Stato e la *Nación*. Infatti:

la realidad que llamamos Estado no es la espontánea convivencia de hombres que la consanguinidad ha unido. El Estado empieza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados. Esta obligación no es desnuda violencia, sino que supone un proyecto iniciativo, una tarea común que se propone a los grupos dispersos. Antes que nada es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración. Se llama a las gentes para que juntas hagan algo. El Estado no es consanguinidad, ni unidad linguística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte dado y limitado. Es un puro dinamismo – la voluntad de hacer algo en comun¹⁷ – y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico alguno. Agudísima la conocida empresa política de Saavedra Fajardo: una flecha, y debajo: “O sube o baja”. Eso es el Estado. No es una cosa sino un movimiento. El Estado es, en todo instante, algo que viene de y va hacia. Como todo movimiento, tiene un terminus a quo y un terminus a quem. Córtese por cualquier hora la vida de un Estado que lo sea verdaderamente y se hallará una unidad de convivencia que parece fundada en tal o cual atributo material: sangre, idioma, “fronteras naturales”¹⁸. La interpretación estática nos llevará a decir : eso es el Estado. Pero pronto advertimos que esa agrupación humana está haciendo algo comunal: conquistando otros pueblos, fundando colonias, federándose con otros Estados, es decir, que en toda hora está superando el que parecía principio material de su unidad. Es el terminus a quem, es

mente anulada, noda lugar a que se constituya un mando». Ortega y Gasset (1930 [2007]: 190). Interessante è qui notare come il “mando” sia caratterizzato in modo dinamico e con un ritmo “ciclico”: infatti viene imposto a partire da una condizione sociale di potenziale unità che lo rende possibile fino a farsi garante dell'unità di una nuova identità di maggior vastità che a sua volta, qualora il contenuto del progetto insito nel mando entri in crisi, è destinata a dissolversi o a elevarsi tramite un nuovo “mando”.

¹⁷ Interessante è notare come la volontà fosse, inoltre, l'elemento cardine del concetto di “civilización” esposto nelle pagine della *Rebelión de la masas*. Infatti “Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia” (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 140). A sua volta questo concetto si lega a quello classico di “synoikismos” che Ortega descrive come «acuerdo de irse a vivir juntos» (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 214).

¹⁸ Ortega criticava duramente il concetto di “frontiera naturale” sostenendo che non esisteva alcuna “naturalità” nelle frontiere esistenti. Esse erano differentemente relative: un prodotto storico dipendente dai mezzi economici e bellici a disposizione di una determinata comunità nazionale che avevano costretto quest'ultima ad arrestare la sua espansione dinnanzi ad alcuni ostacoli geografici o geopolitici. Quindi esse non risultavano in alcun modo alla base di un processo di unificazione nazionale, al massimo potevano essere state, successivamente, utilizzate per consolidare lo Stato racchiuso al loro interno. Si veda (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 229-230).

el verdadero Estado, cuya unidad consiste precisamente en superar toda unidad dada. Cuando ese impulso hacia el más allá cesa, el Estado automáticamente sucumbe, y la unidad que ya existía y parecía físicamente cimentada – raza, idioma, frontera natural – no sirve de nada: el Estado se desagrega, se dispersa, se atomiza. Sólo esta duplicidad de momentos en el Estado – la unidad que ya es y la más amplia que proyecta ser – permite comprender la esencia del Estado nacional (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 224-225).

Lo “Stato” era quindi inteso come un “progetto”, come un qualcosa che non era mai definito una volta e per sempre, come un *hacer* orientato idealmente e sempre rivolto al futuro. In tal senso era l’immaginazione a guidare e a sostanziare tale “impresa statale” che, priva di potere spirituale, si sarebbe ridotta a mera “forza” (cessando, quindi, di essere un “potere pubblico”)¹⁹. A partire da questo concetto di “Stato” era quindi possibile definire la “Nación” come: «la unión hipostática del Poder público y la colectividad por el regida» (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 231). Era quindi l’azione idealmente orientata e orientante del potere pubblico su una collettività a dare vita allo “Stato-nazione”. Nel corso della storia europea tale azione era costantemente stata, secondo Ortega, divisa in tre fasi: il primo concerneva il diffondersi e l’agire iniziale del “peculiar instinto” di unità “de convivencia política y moral” tra gruppi sociali diversi ma geograficamente, etnicamente e linguisticamente limitrofi; il secondo riguardava il periodo di consolidamento di tale iniziale unità dinamica che comportava il sentire gli altri popoli esterni al nuovo stato come estranei e nemici (Ortega collegava direttamente tale sentire, quale forma di esclusivismo, al nazionalismo); il terzo vedeva la piena affermazione dello Stato che immediatamente portava al sorgere di una nuova impresa consistente nel «unirse a los pueblos que hasta ayer eran sus enemigos» al fine di formare una nuova nazione²⁰. Per siffatto insieme di ragioni – storiche e teoriche – il filosofo madrilenno arrivava a sostenere con convinzione: «Ahora llega para los europeos la sazón en que Europa puede convertirse en idea nacional [...] El Estado nacional de Occidente, cuanto más fiel permanezca a su auténtica sustancia más derecho va a depurarse en un gigantesco Estado continental» (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 241).

3. Lasciando *a latere* la questione dello Stato continentale europeo nella riflessione di Ortega, sarà ora opportuno soffermarsi sulla definizione fornitaci dal

¹⁹ Si veda Ortega y Gasset (1930 [2007]: 188-191 e 217). Come spiega Luciano Pellicani, «il potere pubblico non è solo violenza concentrata; esso è anche direzione morale e intellettuale, per usare una espressione di Gramsci» (1978: 70).

²⁰ Si veda Ortega y Gasset (1930 [2007]: 239-240).

filosofo madrileno in merito al concetto di “Nazione”. Si è visto come in esso compaia, insieme al già evidenziato concetto di “poder público”, quello di “collettività”, ovvero di un insieme di individui e di gruppi che si trovavano a “convivere”, a fare insieme qualcosa²¹. Si trattava di realtà sociali che in senso logico e in senso storico pre-esistevano alla vita della nazione e che ne costituivano, simultaneamente, la condizione di possibilità e l’ineliminabile minaccia dissolutrice²². Infatti la Nazione sorgeva come fenomeno storico artificiale che integrava le precedenti manifestazioni della vita sociale, senza sottrarsi, tuttavia, ai peculiari rischi insiti nel *colectivo*. In tal senso – sin dal 1934²³ – Ortega andava elaborando una “teoria della società”, che metteva in evidenza come quest’ultima fosse data dalla vigenza di un insieme di “usi” (o, per l’appunto, “vigenze”) definiti come: «una norma del comportamento – intelectual, sentimental o físico – que se impone a los individuos, quieran estos o no²⁴ [...] el autentico poder social, anónimo, impersonal, independiente de todo grupo o individuo determinado» (Ortega y Gasset 1937 [2007]: 278).

Nella lettura orteghiana una società era sempre un gruppo di individui sottomessi ad un insieme di vigenze collettive che, differentemente dai fenomeni attinenti alla sfera individuale, assumevano un carattere impersonale – inerenti alla “gente” – proprio nella misura in cui diventavano imperanti all’interno di un determinato contesto²⁵. Secondo la stessa logica insita nella vita sociale, le idee – in quanto tali prodotte dall’individuo – divenivano, con il susseguirsi delle generazioni²⁶, “credenze”, ovvero “fatti sociali” condivisi tacitamente da tutti e non problematizzati²⁷. Come avrebbe scritto nel 1940:

Estas “ideas” básicas que llamo “creencias”[...] no surgen en tal día y hora dentro de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella

²¹ La vita umana, spiega Ortega, «por su naturaleza propia, tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde, a un destino illustre o trivial» (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 203).

²² Si veda Pellicani (1978: 71-73).

²³ Si veda la conferenza *El Hombre y la Gente* tenutasi a Valladolid il 20 maggio 1934 e ora in Ortega y Gasset (1934-1935 [2010]: 275-287).

²⁴ Aggiungeva «El individuo podrá, a su cuenta y riesgo, resistir el uso, pero precisamente este esfuerzo de resistencia demuestra mejor que nada la realidad coactiva del uso, lo que llamaremos su vigenza» Ortega y Gasset (1937 [2007]: 275).

²⁵ «Lo que hacemos porque es uso, porque se acostumbra, no lo hacemos con nuestra razón y por cuenta propia, sino porque se hace» (Ortega y Gasset 1934-1935 [2010]: 285).

²⁶ La “generazione” per Ortega è «el conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia». Una generazione si fonda su due elementi: «tener la misma edad y tener algún contacto vital» (Ortega y Gasset 1933 [2008]: 46).

²⁷ Si veda Pellicani (1978: 61).

especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, “creencias” constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas, se confunden para nosotros con la realidad misma – son nuestro mundo y nuestro ser –, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido (Ortega y Gasset 1940: 4).

Siffatte “idee che siamo” erano quindi assunte dalla società, dove erano nate come “ideas que tenemos”, ovvero a seguito di una creazione individuale che si era poi, con il passare del tempo, “socializzata”. Al riguardo Ortega poteva, quindi, distinguere tra “idee” – consapevoli, pensate – e “ideologie” (sistemi di credenze dominanti)²⁸ – inconsapevoli, vissute – mettendo in evidenza come l’uomo fosse membro di una società proprio nella misura in cui aveva assorbito l’ideologia che si era venuta a formare in essa grazie alle generazioni precedenti²⁹. La stessa società – secondo tale lettura – poteva esistere solo grazie alla vigenza di tali *convicciones* nella misura in cui essa aveva bisogno di un orientamento, di una norma di vita³⁰. Secondo il filosofo spagnolo una collettività era, conseguentemente, esposta alla dinamica che caratterizzava le stesse ideologie e il loro rapporto con le necessità vitali da cui erano nate. Se un’idea, in quanto tale, nasceva per rispondere a dei problemi “autentici” nei quali l’uomo si sentiva perso³¹, il sistema di credenze che ne derivava finiva per esaurire questa capacità in misura inversamente proporzionale alla sua affermazione sociale³². Nel momento in cui tale “ideologia”

²⁸ In merito Ortega parla di idee dominanti intese come “soluciones recibidas” contenute nello stesso linguaggio, idee elementari che “aprisonan” l’uomo. Si veda Ortega y Gasset (1933 [2008]: 31).

²⁹ Scriveva: «el pensamiento de nuestra epoca entra a formar parte de nuestra circunstancia, nos envuelve, non penetra y nos lleva» (Ortega y Gasset 1933 [2008]: 30).

³⁰ Per dirla con Luciano Pellicani in Ortega l’ideologia – definita come «l’orientamento generale degli spiriti» – ha sempre «un carattere normativo e assiologico: non è solo una interpretazione più o meno coerente del mondo, ma è anche un codice morale con i suoi valori e i suoi giudizi di valore [...] è contemporaneamente un’interpretazione e un piano d’azione» pur mantenendo – e qui sta la sua peculiarità – il carattere di idea inconsapevole, vissuta e non pensata (Pellicani 1978: 62).

³¹ Le vere idee, scrive Ortega, sono le idee dell’uomo che si scopre perso dinanzi alla realtà, sono le “ideas de los naufragos”. Si veda Ortega y Gasset (1930 [2007]: 218-219).

³² «Precisamente porque se ha creado una efectiva solución, precisamente porque ya está ahí las generaciones siguientes no tienen que crearla, sino recibirla y desarrollarla. Ahora bien, la recepción que ahorra el esfuerzo de la creación tiene la desventaja de invitar a la inercia vital.

perdeva completamente la capacità di rispondere a una sfida radicale, postasi dinnanzi alla collettività che se ne era sostanzziata, si apriva una stagione di crisi in cui la società che non riusciva più a fare fronte ai suoi problemi vitali cercava di scegliere, di costruirsi, una nuova risposta, una nuova idea, per fare fronte alla sua situazione storica³³. Tale inedito progetto – di cui la “Nazione” forniva un ottimo esempio storico – sarebbe riuscito a imporsi, conflittualmente, solo in un contesto di crisi sociale in cui si fosse avvertita l’esistenza di un problema comune, senza il quale l’idea non avrebbe avuto alcuna possibilità di affermarsi³⁴. Qualora, infine, non si fosse riusciti a trovare/affermare siffatto programma comune, la peculiare forma di vita collettiva attraversata dalla crisi sarebbe ineluttabilmente andata incontro a una morte per “dissociazione”. Infatti, con la mancanza di un indirizzo interpretativo/normativo, le sue componenti si sarebbero bruscamente separate, finendo per configgere le une con le altre senza alcuna opzione di riconciliazione³⁵. Questo fenomeno conflittuale – che Ortega negli anni Trenta vedeva all’opera con il “nazionalismo”³⁶ – nasceva a stretto contatto con il venir meno della passata forma di convivenza e non si sarebbe estinto se non con la ritrovata unità ideale. In tal senso era solo con la risoluzione di un antagonismo tra differenti visioni del mondo che si sarebbe decisa la partita³⁷.

El que recibe una idea tiende a ahorrarse la fatiga de repensarla y recrearla en si mismo... De aquí que el hombre ya heredado de un sistema cultural se va habituando progresivamente, generación tras generación, a no tomar contacto con los problemas radicales, a no sentir las necesidades que integran su vida, y, de otra parte, a usar modos mentales – ideas, valoraciones, entusiasmos – de que no tiene evidencia, porque no han nacido en el fondo de su propia autenticidad» (Ortega y Gasset 1933 [2008]: 98-99).

³³ Si veda tutto il ragionamento dedicato all’ “esquema de las crisis” in Ortega y Gasset (1933 [2008]: 98-102).

³⁴ Ortega ha sviluppato questa teoria attorno all’esempio dell’Europa, che per lui avrebbe potuto rinascere come unico Stato-Nazione solo nella misura in cui esisteva, in essa, un problema comune dato dal venir meno della vecchia forma di vita comune improntata sugli Stati nazionali. Si veda Ortega y Gasset (1937 [2007]: 272-293).

³⁵ Infatti solo la “vigencia efectiva” di una determinata concezione del mondo può fornire una “última instancia” a cui ricorrere pacificamente in caso di contrasti. Interessante è notare come in questa rispondenza tra l’assenza di guerra e la vigenza di un’idea Ortega si avvicini al coevo pensiero di Carl Schmitt per il quale, fuori dall’area in cui una potenza egemone impone la propria idea politica, esiste solo una guerra latente. Si veda Ortega y Gasset (1937 [2007]: 275) e Schmitt (1996).

³⁶ Da non confondersi con il concetto di “Nazione” di cui rappresentava il fallimento dissociativo.

³⁷ Antagonismo che Ortega vedeva allora nello scontro tra liberalismo e totalitarismo. Si veda Ortega y Gasset (1937 [2007]: 293).

4. Si è testé visto come Ortega, nel corso degli anni Trenta, mettesse in rapporto quanto da lui pensato riguardo alla “Nazione” e allo “Stato” con una teoria della “vita collettiva” volta a spiegare le caratteristiche della “società” e il peculiare divenire proprio alla stessa. Si trattava, infatti, di una lettura della dinamica tramite la quale gli elementi del nostro discorso si legavano in una dialogica “idea/circostanza” il cui oggetto era il sorgere, l’affermarsi e il venir meno di una *comunidad*. Al riguardo si ritiene che – tornando all’interesse mostrato dal lettore contemporaneo per il problema dell’identità collettiva – siffatta riflessione permetta di focalizzare alcuni nodi concettuali significativi. In primis la lettura del filosofo spagnolo consente di evidenziare l’importanza della relazione tra l’identità collettiva e il progetto che ad essa è connesso sulla base di una teoria che mette in evidenza come una società possa stare insieme solo quando sia rivolta e normativamente indirizzata – consapevolmente o inconsapevolmente – a fare qualcosa insieme, a risolvere i suoi problemi secondo una prospettiva incentrata sul rapporto tra presente e futuro³⁸. In questo modo si intuisce la ragione di fondo che deve portare quanti ancora non l’abbiano fatto – e ce ne sono – ad abbandonare una concezione “statica” e “naturalistica” del “noi” collettivo³⁹. Pertanto lo studio del filosofo spagnolo consente al suo lettore di spingersi in avanti. Ortega infatti non si limita a fornire una descrizione del rapporto tra una comunità e il suo progetto ma consente al suo lettore di porsi, per lo meno, un ulteriore problema: quello inerente al passaggio da una determinata identità collettiva ad un’altra. Ed è qui che il suo contributo integra e supera quanto detto prima di lui – ad esempio da Renan – avvicinandosi per alcuni aspetti alla riflessione di un icastico personaggio coevo, il “prigioniero” Antonio Gramsci⁴⁰. Infatti, per ricostruire tale dinamica, il filosofo madrileno elabora un’autentica teoria del rapporto tra idea e identità collettiva in cui quest’ultima sorge da una “fase costituente” connessa alla risoluzione di un problema radicale avvertito nella vita di un gruppo – si è, quindi, dinnanzi all’“idea” che, frutto di una creazione individuale, diviene progetto comunitario – per divenire, in seguito, “dominante” tramite la reiterata affermazione della stessa nel

³⁸ Il dibattito degli ultimi anni ha messo in luce come l’elemento del “Sé immaginato”, del dover essere legato ad un gruppo sia di fondamentale importanza per la formulazione di un concetto di identità collettiva. In merito ci si permette di rimandare a Visone (2008: 32-33).

³⁹ Infatti per Ortega è la trasformazione il segno distintivo dell’età moderna: «La realidad no está encerrada y reducida a lo pasado y presente, sino que tiene abierta la frontera del porvenir, en el cual será real lo que hasta ahora no lo ha sido aún» (Ortega y Gasset 1933 [2008]: 204).

⁴⁰ Per entrambi, infatti, il problema dell’“egemonia”, ovvero della direzione della società tramite il consenso, era una questione centrale della teoria politica. Su quest’accostamento si veda quanto accennato in Pallottini (1995: 162) e in Pellicani (1978: 70).

tempo, che finisce per renderla, nella sua “fase costituita”, equivalente ad un “fatto” – ed è il momento dell’ “ideologia” – salvo poi esaurirsi ed entrare in crisi nel tempo in cui – la si potrebbe chiamare “fase critica” – tale identità/progetto, ormai completamente “de-problematizzata” e “socializzata”, non riesce più a risolvere i nuovi e sempre più incisivi problemi che si presentano dinnanzi alla sua comunità di adozione. In tale fase – segnata dai conflitti emersi dal venire meno di un’idea comune che dava forma alla vita collettiva – si riapre, infine, l’opportunità di dare vita ad un momento costituente volto a rigenerare una modalità di convivenza collettiva secondo una nuova identità. Si tratta, quindi, di un percorso circolare che si fonda su alcune significative osservazioni. Secondo Ortega non è, infatti, possibile passare da un’identità all’altra se non quando si venga a creare – sul terreno economico, sociale e intellettuale – un problema tale da mettere radicalmente in crisi il vecchio progetto comune facendone venire meno la “vigenza”. È, dunque, nel momento in cui viene meno la crosta demiurgica dell’ “ideologia” che si può aprire uno spazio di azione incisivo per l’ “idea”, per un progetto alternativo di convivenza. Solo in tal caso si avverte, infatti, il problema di una rinnovata soluzione collettiva che operi sull’unità sociale a rischio di dissoluzione polemica. D’altronde, quest’ultima osservazione, fa ben vedere come, a suo avviso, una nuova identità non possa affermarsi ovunque, come mero frutto di una progettualità solipsistica o intellettualistica : solo lì dove sia presente un problema radicale comune (dove si vive la medesima “circostanza”), passibile di essere interpretato come tale sulla base di una precedente forma di socialità, è pensabile che si possa dare vita ad una nuova progettualità collettiva. Inoltre quest’ultima non si affermerà per via dialogica ma tramite uno scontro con le idee ad essa alternative e concorrenti (es. “liberalismo” e “totalitarismo”). Lungi dall’essere una questione di pura normatività, quella dell’identità collettiva è, quindi, una realizzazione determinata dal rapporto dell’idea con il conflitto : un incontro pericoloso ma allo stesso tempo inevitabile, decisivo per il divenire di quel “noi” che sembra essere, tutt’oggi, un elemento imprescindibile della vita umana.

Riferimenti bibliografici

Identità e identità europea

Bauman Z. (2003), *Intervista sull’identità*, Laterza, Roma-Bari.

Bauman Z. (2004), *Europe. An Unfinished Adventure*, Polity Press, Cambridge.

Beck U. e Grande E. (2006), *L’Europa Cosmopolita. Società e politica nella seconda modernità*, Carocci, Roma.

- Bueno G. (2012a), *Identidad y Unidad (1), Crítica al tratamiento metafísico de las ideas de Identidad y Unidad*, “El Catoblepas”, 119: 2, enero.
- Bueno G. (2012b), *Identidad y Unidad (2), Tratamiento referencial-materialista del análisis de las ideas de Unidad y de Identidad*, “El Catoblepas”, 120: 2, febrero.
- Bueno G. (2012c), *Identidad y Unidad (3), La idea de Unidad no es uni-voca en todas sus acepciones, ni la de Identidad es idéntica en las suyas*, “El Catoblepas”, 121:2, marzo.
- Consarelli B. (a cura di) (2003), *Pensiero moderno e identità politica europea*, Cedam, Padova.
- Consarelli B. (2007), *Critica della società e significato dell'amicizia nella riflessione di Montaigne*, in Angelini G.e Tesoro M. (a cura di), *De Amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, Franco Angeli, Milano.
- Consarelli B. (a cura di) (2012), *L'Europa ‘una’ e ‘multanime’: Un problema ancora aperto*, Cedam, Padova.
- De Giovanni B. (2004), *La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino, Bologna.
- Galasso G. (2008), *Prima lezione di storia moderna*, Laterza, Roma-Bari.
- Habermas J. (2008), *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Lévi-Strauss C. (2003), *L'identità*, Sellerio, Palermo.
- Maalouf A. (2005), *L'identità*, Bompiani, Milano.
- Morin E. (2001), *La méthode. 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Seuil, Paris.
- Pellicani L. (2007), *Le radici pagane dell'Europa*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- Pera M. e Ratzinger J. (2004), *Senza Radici. Europa, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano.
- Rossi P. (2007), *L'identità dell'Europa*, il Mulino, Bologna.
- Schmitt C. (1996), *Il concetto di impero nel diritto internazionale*, Settimo Sigillo, Roma.
- Scuccimarra L. (2004), *Frammenti di memoria. L'Europa, l'identità, la storia*, in “900. Per una storia del tempo presente”, n. 10.
- Severino E. (2007), *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano.
- Spreafico A. (2011), *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma.
- Tielker W. (2003), *Der Mythos von der Idee Europa : zur Kritik und Bedeutung historischer Entwicklungsgesetze bei der geistigen Verankerung der europäischen Vereinigung*, Lit Verlag, Hamburg.
- Todorov T. (2003), *Le Nouveau désordre mondial*, Laffont, Paris.
- Todorov T. (2009), *Paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, Bur, Milano.
- Visone T. (2008), *Garantire la Libertà. Europa e laicità*, in “MezzogiornoEuropa”, Anno IX, Novembre/dicembre.
- Visone T. (2012a), *Unità e molteplicità di un'idea metapolitica: l'Europa negli anni Trenta* in Consarelli B. (a cura di), *L'Europa ‘una’ e ‘multanime’: Un problema ancora aperto*, Cedam, Padova.
- Visone T. (2012b), *L'idea d'Europa nell'età delle ideologie (1929-1939). Il dibattito francese e italiano*, Chemins de tr@verse, Paris.

José Ortega y Gasset, Opere

- Ortega y Gasset J. (1940), *Ideas y Creencias*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- Ortega y Gasset J. (1922 [2006]), *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Espasa Calpe, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (1937 [2007]), *En cuanto al pacifismo*, in Ortega y Gasset J., *La Rebelión de las masas*, Austral, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (1930 [2007]), *La Rebelión de las masas*, Austral, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (1933 [2008]), *En torno a Galileo*, Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (1934-1935 [2010]), *El Hombre y la Gente*, Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (1914 [2010]), *Meditaciones del Quijote*, Catedra, Madrid.

José Ortega y Gasset, Critica

- Aguilar E. (1992), *Ortega y la tradición liberal*, in “Libertas”, n. 17, Octubre.
- Dobson A. (2009), *An Introduction to the Politics and the Philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lasaga Medina J. (2003), *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Pallottini M. (1995), *Liberalismo y Democracia en Ortega y Gasset*, “Revista de Filosofía”, vol. VIII, n. 13.
- Pellicani L. (1978), *Introduzione a Ortega y Gasset*, Liguori, Napoli.
- Pellicani L. (1979), *Introduzione a Ortega y Gasset J.*, *Scritti Politici*, Utet, Torino, a cura di Pellicani L. e Cavicchia Scalamonti A..
- Savignano A. (1996), *Introduzione al pensiero di Ortega y Gasset*, Laterza, Roma-Bari.
- Trillo Figueroa F. (2006), *Prólogo*, in Ortega y Gasset J., *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Espasa Calpe, Madrid.

Mostrare l'identità. Il ruolo sociale degli emblemi alle origini del processo di individualizzazione

Lorenzo Grifone Baglioni

The use of the emblems spreads within the cities of Europe in the first centuries after the Year 1000: the paper shows how this social phenomenon is related to the beginning of the individualization process. The signaletic and the symbolic practices related to the use of the emblems develop in parallel with the construction of the personal identity and the structuring of the social interdependence. With the emergence of both Court society and scientific sensitivity, the rapid araldic transformation of the emblems gives to the European ruling class the definitive monopoly of this extralinguistic code, erasing his early democratic meaning of personal autonomy expression.

Segno, simbolo e identità

Il fenomeno della diffusione degli emblemi¹ possiede implicazioni ben più vaste rispetto alla prospettiva genealogica di cui sono imbevuti gli studi dei secoli scorsi, rivolti in specie a magnificare le origini e le glorie della nobiltà europea attraverso un linguaggio specialistico ben codificato, quello dell'araldo e della blasonatura, e attraverso un sistema stilistico altrettanto preciso, quello delle cosiddette armi. Introducendo questa materia, ci si imbatte perciò in una prima difficoltà: superare l'equivoco di fondo che collega l'emblema in via esclusiva al mondo dell'aristocrazia. Al contrario, appare opportuno chiarire fin da subito come il suo uso, di certo almeno tra l'XI ed il XIII secolo, abbia avuto poco a che fare con la questione dell'onore, essendo stato espressamente

¹ In questa sede, volendo ricomprendere sotto questa denominazione una più vasta generalità di oggetti aventi il medesimo scopo, con emblema s'intende un manufatto dotato di un'esplicita funzione di identificazione e di riconoscimento con valenza individuale o collettiva – si pensi ai sigilli, agli scudi dipinti, alle lapidi, alle vetrate istoriate, agli stendardi o alle insegne. Il vocabolo è mutuato direttamente dal greco *émblēma*, con derivazione dal verbo *bálllein*, e indica letteralmente 'ciò che si applica dentro' ossia un qualche tipo di inserto apposto in un dato contesto.

introdotto a scopo di riconoscimento e di identificazione². Si può difatti affermare che, al di là di ogni altra sua possibile funzione, l'emblema servisse a rivelare l'identità o l'affiliazione di una persona o a dimostrare la proprietà o la provenienza di un oggetto.

Una precisazione ulteriore appare necessaria dal momento in cui si affronta una materia che affonda le proprie radici in età medievale, cogliendo così la complessità dell'oggetto in sé e considerando i molti riflessi del clima sociale e culturale dell'epoca. Innanzitutto, in ogni emblema è opportuno distinguere tra una funzione 'segnaletica' ed una funzione 'simbolica' (Heidegger 1970; Gadamer 1983), di certo comunicanti e interconnesse, dove la prima si esplicita nella figura e la seconda nell'idea a cui questa rinvia. Il segno è quindi l'immagine che attesta l'identità, mentre il simbolo è il concetto che quell'identità va ad evocare (fig. 1). La loro contiguità appare chiara pur nella diversità delle rispettive funzioni. Più precisamente, in riferimento al primo termine, l'etimo sanscrito *sūc*, come poi il latino *signum*, si riferisce al segnare, all'incidere, quindi al comporre una scritta o al disegnare una figura. In merito al secondo, il greco *symboln*, insieme al latino *symbolum*, possiede un significato profondamente religioso e si riferisce agli articoli della professione di fede, attestando quindi l'enunciazione e la trasmissione di un dogma³. Il rapporto tra i due concetti è perciò quello che corre tra la rappresentazione grafica e l'astrazione.

Non solo, il simbolo fa parte del bagaglio cognitivo dell'uomo medievale, tanto da forgiare l'*habitus* mentale di un'epoca in cui l'uso dell'allegoria risulta organico ad un preciso modo di pensare, di conoscere e di sentire, tornando costantemente sia nelle questioni spicciole del quotidiano, così come nello sfoggio di erudizione. Se quella umana è la «specie simbolica» per eccellenza (Deacon 2001), l'uomo del Medioevo ne è sicuramente il rappresentante epónimo. Ciò sottintende anche come non ci sia stato un mondo degli emblemi

² A tale proposito, appare utile porre a confronto approcci al tema che appaiono antitetici e chiaramente caratteristici di due diverse fasi storico-sociali. Nel trecentesco *De insignis et armis*, Bartolo da Sassoferrato (1998) sostiene che gli emblemi siano stati inventati *ad cognoscendum homines*, mentre ne *La méthode du blason*, dopo più di tre secoli e con aulica enfasi, il padre gesuita Claude-François Ménesrier (1976) afferma invece che gli emblemi *sont des marques d'honneur*.

³ Appare inoltre interessante evidenziare come questi vocaboli, provenienti da lingue vicine, ma comunque diverse, si riferiscano alle due distinte fasi di una medesima antica operazione che è l'incidere un qualche tipo di segno o di sigla (si veda *signare*, da cui la voce *signum* ed il suo diminutivo *sigillum*) su di una tavoletta che, poi spezzata e le sue parti affidate a persone diverse, sarà usata come mezzo di riconoscimento una volta che verrà ricomposta e le sue parti combaceranno verificando così l'identità dei portatori (si veda *symballo*, che ha dato origine a *symbolon* e che è composto da *syn*, ossia il mettere insieme, e da *ballō*, ossia il comprendere). Ciò denota l'esistenza di un ulteriore e decisamente significativo punto di contatto tra il segno ed il simbolo.

Fig. 1 - L'antica corona di Toscana



L'antica corona granducale di Toscana risulta facilmente distinguibile da quelle di altri sovrani dell'epoca perché ha un giglio posto al centro (segno), ma proprio quel giglio – 'bottonato', ossia fiorito, e non 'capponato' come quello francese – indica nella città di Firenze il centro della dinastia medicea (simbolo). Una copia di detta corona – quella originale venne rifiuta all'epoca della realizzazione della nuova corona granducale – è ancora visibile nel santuario di Maria Santissima della Fontenuova, nei pressi di Monsummano Terme, posta sul capo della statua della Vergine. Per un interessante approfondimento della simbologia e della mitologia collegate alla corona di Toscana si veda Cipriani (1989: 40-43).

di cui una specifica classe sociale si sia fatta custode prescrivendo solo date regole e solo certe caratteristiche, ma tanti mondi, ambienti e situazioni che hanno utilizzato questo stesso tipo di codice – almeno finché, da una parte, non si è radicato lo stile araldico, e dall'altra, non ha prevalso il metodo scientifico. Il simbolo, per via del suo essere al contempo portatore di significato (e spesso di più significati) e costruzione sociale, crea inoltre livelli diversi di possibile interpretazione di un segno, sia in relazione alla variabilità dei contesti culturali, sia rispetto alla pluralità delle sfere sociali. Il simbolo «non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve solo a comunicare un contenuto concettuale bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza» (Cassirer 1961: 20). Quindi, molti significati e pur sempre un unico scopo.

Se il segno esiste perché è parte di un manufatto ben preciso, il simbolo vive solo attraverso la parola. In età medievale, e a dispetto di un etimo spesso fantasiosamente inventato o costruito, il significato della parola diviene la chiave della conoscenza ed in quanto tale è trattato come verità. Il segno mostra così un'informazione ulteriore rispetto alla figura che lo identifica e che il

simbolo esplica (ma non sempre esplicita) e trasferisce al suo portatore, sottolineando la certezza che il senso delle parole, ‘nascosto’ nella loro stessa radice, dia a sua volta senso ed ordine al mondo. Il destino, la virtù o comunque l’essenza profonda di una cosa o di una persona sono quindi come racchiusi nel proprio nome⁴ – *nomen numen* si direbbe. Non si tratta però di un facile gioco di parole, bensì di una relazione che agli occhi dell’uomo medievale diviene naturale ed oggettiva e che si sviluppa fundamentalmente attraverso il canone dell’analogia (Le Goff 1964). Ciò produce un impatto sociale di tutto rilievo poiché, com’è ben noto in sociologia, ciò che in un dato tempo e luogo è ritenuto reale – anche al di là della sua veridicità effettiva – sarà comunque reale nei suoi effetti (Thomas 1928).

Pare opportuno evidenziare come questo simbolismo analogico, in cui spesso la singola parte vale per il tutto, non si riduca ad una semplice questione di somiglianza fonetica o semiotica tra oggetti e concetti, ma abbia l’intento di stabilire un legame tra l’emblema, che fa parte del mondo materiale e di per sé è ben visibile, ed il suo senso celato, in quanto parte del fantastico, del mito, del sacro, del soprannaturale e quindi di ciò che non è immediatamente visibile o percepibile. Questo legame diviene fonte di significati dalla portata ancor più rilevante quando il meccanismo analogico viene sospeso da segni che esulano dall’ordinario ossia che si presentano come incompleti, invertiti o comunque diversi dal solito – come, ad esempio, la figura di un’aquila priva del becco. Inoltre, così come accade per il significato delle azioni e delle parole (Elias 1998), il senso del simbolo è codeterminato dal suo essere in opposizione o in sintonia, in presenza o in assenza, di altri segni. Non è perciò possibile decontestualizzare il simbolo, a meno di non inficiarne la rappresentatività e l’efficacia, ma è sempre necessario riportarlo alla sensibilità sociale e culturale dello spazio e del tempo in cui questo ‘vive’.

Il simbolo dà voce al segno e ne palesa il significato (o uno dei possibili significati), in età medievale quest’ultimo è parte di un ambito della conoscenza che la collettività ritiene superiore rispetto alle cognizioni relative all’universo materiale e che rinvia direttamente all’universo immateriale della sapienza e del divino. Nell’emblema convivono quindi significante e significato, inscindibili nelle loro rispettive funzioni, che sono il segno di riconoscimento

⁴ Un esempio paradigmatico è quello di Giuda Iscariota, ossia di Carioth, parola che in tedesco possiede una sonorità simile alla frase *ist gar roth*, traducibile con ‘è tutto rosso’. Del colore rosso, per l’uomo medievale evocativo non solo delle fiamme infernali, ma soprattutto di fatti e cose che – nel bene o nel male – intervengono con violenza nella vita, era infatti dipinto lo stesso Giuda nelle antiche rappresentazioni dell’Ultima Cena prodotte in area germanica. Si veda Pastoureau per questo specifico caso (2005: 178-190) e, più in generale, per un’acuta lettura del simbolismo cromatico in età medievale (1986).

e la sua metafora adottati da una singola persona, da un'associazione o da un'istituzione.

Proprio in ciò, ossia nell'uso individuale dell'emblema e nel senso che gli è attribuito socialmente, si ritiene che emerga lo specifico interesse della sociologia. Ma quand'è che la creazione di un emblema acquista un senso per l'individuo e la sua esibizione diviene un fatto socialmente rilevante? La sua grande diffusione inizia a partire dal Mille ossia in epoca pre-araldica. Perché?

Si ritiene che la ragione sia prettamente sociale. Argomentando per differenza, e compiendo un breve passo ancor più indietro nel tempo, è possibile immaginare l'uomo dell'età antica come immerso in una rete di norme sociali e di vincoli culturali che lo assorbono in quanto parte finita di una realtà ordinata e tendenzialmente immutabile. In un quadro del genere la questione dell'identità individuale appare del tutto marginale – anche per i re e per gli eroi, soggetti continuatori di una stirpe o portatori di un preciso destino. È solo con l'affacciarsi della modernità, i cui primordi possono essere collocati già in età medievale⁵, e più precisamente nell'esperienza comunale (Weber 1950), che l'identità inizia ad acquisire uno spazio via via più importante per il singolo nella sua qualità di *zoon politikón*.

Con ciò si vuole evidenziare come sia proprio la società comunale la prima a garantire un certo grado di libertà per i propri cittadini (Baglioni 2009). Rifuggendo da ogni semplificazione, e perciò non limitandosi a considerare la libertà come un attributo intrinseco e automatico dei singoli o come un qualcosa di immanente che esiste al di là delle condizioni storico-sociali, appare opportuno sottolineare il collegamento che esiste tra forme di autonomia

⁵ «Quel mutamento del comportamento e della vita pulsionale che chiamiamo 'civiltà' è strettamente connesso a una più intima e crescente interdipendenza degli uomini [...] Già in una fase relativamente iniziale [del processo di civilizzazione] in alcune parti dell'Occidente l'interdipendenza sociale appare diversa da quella dell'antichità. La struttura cellulare della società ricomincia a differenziarsi, sfruttando in vario modo quanto sopravvissuto dell'elevato grado di differenziazione e delle istituzioni della fase precedente. Ma le condizioni nelle quali si verifica questa rinnovata differenziazione, e quindi il modo e la direzione della modernità, divergono sotto molti aspetti da quelli della fase precedente [...] Ciò che tuttavia importa è vedere come questa società fin dal primo periodo imboccò la strada su cui avrebbe poi perseverato anche in seguito. Prendendo le mosse dallo sviluppo della società umana, è dunque facile figurarsi che tutto questo periodo, Medioevo ed età moderna, possa apparire come un'unica epoca senza soluzione di continuità» (Elias 1988: 447 e 453). Non solo, «il Medioevo si inserisce tra una lenta mutazione che, giustamente, da un po' di tempo a questa parte è chiamata 'tarda Antichità' piuttosto che Alto Medioevo (quest'ultimo ha inizio più tardi, verso il VII-VIII secolo) e una rivoluzione alla fine del XVIII secolo, benché, mantenendo sempre la storia una parte di continuità, tracce di Medioevo sopravvivono anche nel XIX secolo» (Le Goff 2006: 11).

individuale e specifici sistemi sociali, alludendo in questo caso alla vitalità politica e sociale di talune città all'interno del mondo urbano medievale e alle condizioni dei propri abitanti. Il discorso sulla libertà del soggetto non può infatti prescindere da una riflessione sulla capacità personale di porre in questione e di porsi in questione, intesa sia come opportunità dipendente dalle risorse individuali, sia come possibilità concessa dalla 'qualità' della società. Se la libertà è un anelito tipicamente umano, è la società comunale a permetterne il dispiegamento – seppur in una forma prototipica e spuria.

Sviluppo della libertà e formazione dell'identità sembrano perciò implicarsi vicendevolmente. La società medievale prende a complessificarsi rispetto alle esperienze dei secoli che l'hanno preceduta, e quindi a differenziare le proprie sfere sociali in relazione a funzioni più specifiche. Alla persona è richiesta la capacità di cimentarsi in più ambiti e in più ruoli mantenendo saldi i propri riferimenti: deve essere versatile e deve conservare inalterata la propria soggettività. Ne scaturisce un'identità di tipo affermativo che cerca – e che forse, proprio nell'emblema, trova – un'efficace e visibile dimostrazione di sé.

L'avvio del processo di differenziazione delle sfere sociali non produce però una parallela «differenziazione simbolica» (Sciolla 1983a) ossia una frammentazione dell'unitarietà dell'universo simbolico medievale. Si tratta infatti di un simbolismo che somma sincreticamente rinvii al cristianesimo, al paganesimo, alla mitologia antica (greca e romana, ma anche celtica e germanica) e alla superstizione popolare. I riferimenti simbolici dell'epoca sono perciò numerosi e diversi, ma si integrano tra loro dando vita ad un *corpus* unico che non mostra vere fratture comunicative: 'parlano' tra loro e 'parlano' agli uomini.

A riprova di un'individualizzazione allo *statu nascenti*, il simbolo risulta in qualche modo più vero non solo del segno, ma della stessa persona che va a rappresentare. Difatti, e paradossalmente, situandosi 'la verità' ad un livello che è ulteriore rispetto a quello della vita quotidiana, e che si pone al di sopra della realtà materiale, il reale non è vero ossia non contiene il senso ultimo delle cose. La verità medievale risiede solo nel mondo dell'immateriale, che questo sia il sacro o l'immaginario, ed è la logica simbolica che contribuisce a trasmetterla.

In termini identitari, quella medievale potrebbe essere descritta come una sorta di adolescenza dell'uomo (Erikson 1974), in cui emergono la necessità dell'autonomia e il peso dell'incertezza ed in cui diviene centrale la questione della singolarità del soggetto. Questa si realizza in un contesto sostanzialmente essenzialista che vede il dato identitario rimanere tendenzialmente immutato una volta acquisito. Tale identificazione deve essere intesa sia come autoriconoscimento, sia come riconoscimento del singolo effettuato da soggetti altri. Produce perciò riflessi sul versante individuale e sul versante sociale,

entrambi cruciali per la persona e nettamente separabili solo in via analitica. In questo quadro, l'emblema sembra avere le funzioni di ridurre a immediatezza un dato complesso come quello identitario e di divenirne il *medium* più diretto, facendosi testimone di una socializzazione all'autonomia che avviene all'insegna di una certa conformità sociale (Parsons 1962). Soggetto e società si rispecchiano quindi l'uno nell'altra nel quadro della logica simbolica, 'parlano' infatti lo stesso linguaggio e danno vita ad un *continuum* tra prescrittività e soggettività.

L'identità dell'uomo medievale appare soggetta alla forte pressione esercitata dalle istituzioni del tempo – ben lontana dalla possibilità di concepire una «distanza dal ruolo» (Goffman 1979) o una «reversibilità delle scelte» (Luhmann 1973). Risulta perciò tendenzialmente stabile, ossia non sembra risentire in modo significativo dei mutamenti che possono intervenire nel corso della vita del singolo, rimanendo l'unica possibile. Risulta inoltre largamente coerente, ossia sembra ben aderire al sistema di norme e di valori interiorizzato, presentandosi come una costruzione personale che attinge a codici collettivamente vincolanti. A questo riguardo, appare interessante notare come la stabilità e la coerenza siano le caratteristiche proprie anche dello stesso emblema.

In confronto, l'identità moderna, e ancor più tardo moderna, risente del maggior grado di complessità sociale e della pluralità di percorsi personali esperibili. Essa dà luogo a soggettività multiple e reversibili rispetto alle quali i codici, i valori e le istituzioni rappresentano la cornice entro cui si sviluppano le scelte personali e non sono semplicemente (e rigidamente) ciò che va a determinarle. Se in età medievale l'identità si produce largamente rispettando i canoni e i simboli della società di cui è figlia, oggi – e in corrispondenza di un'individualizzazione potenzialmente ambivalente «i cui esiti possono perciò condurre, in un caso, all'approfondimento dell'autocoscienza critica, nell'altro, all'estraniamento nel privato» (Baglioni 2011: 439) – l'identità sembra addensarsi o nell'autocostruzione o nell'assolutizzazione del sé. Il carattere processuale dell'identità attuale la rende perciò molto meno strutturata di quanto non accadesse in età medioevale: è quindi difficile che *un* emblema, oggettivandola in modo definito e definitivo, riesca a rappresentarla.

Al contrario, l'uomo medievale considera la propria identità come una facoltà assoluta, che esiste in quanto tale al di là dell'esperienza sociale, e interpreta largamente il proprio agire come frutto di un'intenzione cosciente, ma anche come riflesso di una forza immanente che informa di sé tutta la realtà materiale. La «società teologica» (Comte 1967), universo di miti e di credenze, è imprescindibilmente il suo orizzonte di senso. In questo quadro, la mediazione simbolica contribuisce a fare da ponte con l'immateriale e a fornire la chiave della condotta personale. Se la dimensione individuale viene

condizionata da quadri simbolici collettivamente condivisi, è nella loro rielaborazione personale che trova spazio l'autonomia dell'agire. Il cuore della società medievale pulsa perciò condividendo un sistema di valori solido, d'impronta comunitaria e fortemente gerarchizzato nell'ambito del quale l'individuo, parte di un corpo organico, inizia a prendere coscienza della propria originalità – bisognerà comunque attendere il Rinascimento perché si concretizzi a pieno l'idea di «uomo singolare» (Burckhardt 1953).

Da cosa scaturisce questa originalità? Innanzitutto dall'innata capacità riflessiva ed autoriflessiva del soggetto, ossia dalla sua facoltà di astrazione, ma anche dalla condivisione di un medesimo universo di significati, ossia dalla coerente comprensione della società del proprio tempo, con i suoi valori ed i suoi ruoli, così come viene esperita attraverso un *alter* «generalizzato» o «organizzato» – a seconda che si privilegino letture che valorizzano il ruolo dell'interazione oppure della struttura. La formazione dell'identità prende quindi avvio dalla possibilità individuale di essere oggetto rispetto a sé stesso e quindi dall'apprendimento che scaturisce nella relazione interpersonale. Questo perché, ai fini della funzionalità del processo interattivo, il soggetto deve in qualche modo immedesimarsi nell'altro, deve trascendersi, immaginando il significato che assume la sua comunicazione e l'effetto che questa può provocare. Nell'ambito dell'interazione, diviene fondamentale il *medium* rappresentato dai cosiddetti «simboli significativi», quelli linguistici ed extralinguistici creati dagli uomini (quindi parole e immagini), ben più ricchi e cogenti dei semplici «segni naturali».

In particolare, l'identità individuale si forma nella dialettica che intercorre tra «me» ed «io» (Mead 1966) così come questa emerge attraverso il confronto interattivo⁶, dove il primo termine rappresenta la componente dell'apprendimento sociale ed il secondo rappresenta la componente dell'originalità individuale. È così possibile immaginare che la parte che attiene alla socializzazione alle norme, ossia il me, in età medievale risulti preponderante rispetto all'io, realizzando un'identità fedele rispetto alla struttura della società dell'epoca ed in armonia con un'originalità individuale ancora *in nuce* oppure – e l'esito di questo processo apparirà ancora più vincolante per la costituen-

⁶ L'avvertenza è che appare necessario utilizzare con cautela etichette come «me» e «io» che possono reificare quelle che sono semplicemente funzioni diverse della personalità e perciò materializzare un'autonomia tra entità distinte che – a parte i casi patologici – sono in realtà aspetti dell'individualità nella sua complessa unitarietà. La realtà appresa, per come funziona la dinamica percettiva del corpo umano, è la rappresentazione delle cose a noi esterne costruita dal cervello, così come l'io individuale è la risposta creativa del cervello a questo tipo di stimoli complessi (Ramachandran 2012). Nell'elaborazione dell'identità individuale entrano perciò in gioco meccanismi biologici e comportamenti sociali che le due etichette non riescono a rendere a pieno.

da soggettività – che io e me siano tra loro esattamente coincidenti (Parsons 1983). In modo analogo, appare difficile riuscire a distinguere tra «concezione di sé» e «immagine di sé» ossia tra l'essenza individuale come risultante di valori, credenze e aspirazioni ed il suo riflesso nelle percezioni altrui come immagine rielaborata di atteggiamenti e di comportamenti personali (Turner 1983). In età medievale immagine ed essenza appaiono perfettamente sovrapponibili – un po' come accade nella relazione tra segno e simbolo.

L'identità che si afferma è quindi, al contempo, quella 'genuina' personale e quella prescritta collettivamente, tenute insieme dal collante dell'ossequio ai codici dell'epoca. Scorrendone le componenti principali (Sciolla 1983b), se la dimensione «locativa» marca la differenza tra il soggetto e gli altri secondo un'esisigenza tipicamente affermativa e se la dimensione «selettiva» ordina esperienze e preferenze in modo funzionale all'elaborazione delle motivazioni personali e all'orientamento dell'azione sociale, è la dimensione «integrativa» quella più coerente rispetto alla questione dell'emblema poiché conferisce al soggetto la capacità di mantenere nel tempo la propria identità. Detto in altri termini, il soggetto si pone per la prima volta domande sul senso del proprio essere, agire e perdurare trovando (anche) in sé una qualche risposta e affidando al valore dell'emblema il suo essere persona.

È questo interrogarsi che dà inizio alla questione dell'identità. Di certo, in ogni società si verifica un certo grado di riflessività, ma è solo con l'inizio della modernità che se ne ipotizza un decisivo aumento. È cioè in corrispondenza del presentarsi di una molteplicità di stimoli sociali e culturali che acquista senso la riflessione sull'identità e che sorge la necessità di una sua definizione. L'uomo medievale è consapevolmente intenzionato a risolverla e trova riferimenti utili nella comunità, nella famiglia, nel lavoro, nella religione e nella miriade di corpi intermedi, attraverso collegamenti facilmente accessibili e pacificamente plausibili per via del basso livello di complessità della società del proprio tempo. La *ratio* che presiede le diverse sfere sociali non è ancora iperspecialistica, è condivisa e si integra nell'orizzonte culturale dell'epoca che stabilisce precisi ruoli di genere, di ceto, generazionali e professionali. Il risultato è la possibilità di una definizione dell'identità in termini oggettivi, tendenzialmente aproblematica, capace di materializzarsi in un preciso emblema.

In ciò appare centrale la definizione in chiave religiosa dei valori ossia il riferimento all'immateriale come raccordo dei significati. La «gerarchia ultima di significanza» ispirata dalla religione garantisce la coerenza dei codici, stabilisce la fondatezza degli schemi interpretativi e indica la correttezza dei modelli di condotta sulle cui basi si plasma e si ordina quel «sistema soggettivo di rilevanza» che è il nucleo dell'individualità (Luckmann 1969). Nel medioevo europeo, fede e razionalità fanno parte di uno stesso sistema dialet-

tico, condividono cioè un orizzonte culturale e societario in cui i punti di contatto prevalgono sulle differenze: il mondo e l'universo intero sono percepiti come un libro aperto la cui giusta comprensione è un atto umano che conduce necessariamente verso Dio. Questo razionalismo 'debole' è capace di far convivere sacro e profano attraverso una netta separazione dei loro rispettivi campi ossia evidenziando l'eccezionalità del soprannaturale e la quotidianità del naturale (Murray 1986).

Sono i santi Agostino e Tommaso gli ispiratori di questo *modus vivendi*, idealmente posti al principio e alla fine – che in realtà è un nuovo inizio, propiziato dagli insegnamenti della Scolastica – del processo di formazione di una metafisica del sacro che non ha uguali in altre culture. La questione della salvezza investe così non solo l'anima immortale, ma l'individuo nel suo insieme, con il suo vissuto fatto di esperienze e di passioni, in bilico tra «essere» e «non essere» ossia tra verità ed errore (sant'Agostino 1966). Si tratta di una verità esistenziale che è compito della persona, forte del proprio credo e spinta dal dubbio, ricercare e scegliere per sé. È con questo volere che gli individui, singoli e tra loro uguali, materializzano la loro comunione con il Creato realizzandosi nel quotidiano. In questo senso, il fine dell'uomo medievale è quello di *riuscire ad essere ciò che gli è possibile essere*, per cui tale autorealizzazione avviene in una forma di «adeguazione» rispetto alla verità del disegno divino (san Tommaso 1949-1975).

Questo atteggiamento speculativo che unisce fede e ragione e che scaturisce dalla riflessione appassionata di un'élite di eruditi e di mistici non è alieno dallo spirito e dalla quotidianità del tempo, ha funzionato anzi da sprone per la vitalizzazione della coscienza e dell'azione del soggetto. Se la presenza del soprannaturale, e con essa la superiore valenza dell'ordine, è tale da confermare il vincolo societario e il rigore etico personale, questa diviene anche veicolo dell'impegno diretto dell'individuo nel mondo, del ritorno alla vita, secondo una conformità della realtà materiale al mondo immateriale che supera l'irrazionalità e il fatalismo – oltre le ansie e le speranze degli schemi millenaristici⁷. È quindi nell'epoca dell'ordine nella comunità che si verifica la prima affermazione dell'individualità.

L'ambito nel quale si realizza questa autonomia è *in primis* quello economico, in specie mercantile. Il mercato medievale è infatti un'istituzione sociale all'interno della quale si pratica il libero scambio basato su regole che sono

⁷ «Trascorsi i mille anni, Satana verrà sciolto e uscirà dalla sua prigione a sedurre le nazioni che sono ai quattro angoli della terra, Gog e Magog, per adunarle in battaglia, numerose come la sabbia del mare» (Apocalisse 20, 7-8). Accade così che l'incerta attesa delle tribolazioni e della liberazione, vanificata dal 'normale' fluire della vita e della storia, si scioglie per accogliere i primi frutti dell'imporsi dell'azione individuale.

riconosciute da tutti e che sono per tutti uguali, configurando un superamento – seppur localizzato in un dato spazio e tempo – della normalità di una società fortemente suddivisa per ceti. Esso non rappresenta una duplicazione dello spazio pubblico di modello antico, ristretto ad un esiguo numero di cittadini maschi proprietari di schiavi e di terreni, ma costituisce una sfera pubblica nell'ambito della quale si muove un ben più ampio numero di attori che negoziano, vendono e acquistano affermando la propria autonoma volontà e potestà (Bahrtdt 1966).

Il mercato costituisce quindi sia un luogo fisico deputato all'interazione, sia un ambito astratto nel quale circolano merci e si producono capitali. Nei rapporti che lo creano e che lo attraversano si realizza l'interruzione della «stereotipizzazione magica dell'agire» (Weber 2003) ossia della pratica di una condotta mutevole ispirata da criteri arcaici che, di volta in volta e in relazione alla posizione dell'interlocutore, attinge a codici etici differenti a seconda che la trattativa riguardi estranei o consanguinei. Si presenta perciò come quello spazio che è sottoposto al minor numero di vincoli di tipo tradizionale e familiare, in cui divengono palesi i diritti individuali riferiti alla proprietà ed in cui sorgono usi e strumenti dal carattere razionale (Pirenne 1977) – come il cambio, l'assicurazione, la banca o l'impresa commerciale.

Il processo di separazione tra proprietà e sovranità evidenziato dagli *iura* medievali⁸ colloca nella sfera privata il frutto di un'attività che si sviluppa nella sfera pubblica e che produce effetti di assoluto rilievo per l'autonomia politica individuale. Il primato della società come corpo organico, delle sue istituzioni ancorate alla tradizione, ma insieme veicolo di razionalizzazione, non produce una totalità che schiaccia il singolo, dal singolo esige piuttosto una risposta. Questa tendenziale libertà della persona non si coniuga ancora in alcun modo, neanche puramente formale, con il principio di uguaglianza, ma si fa invece volano dello sviluppo e dell'affermazione dell'individualità.

Il seme dell'individualizzazione ha quindi radici di natura culturale ed economica, coltivato com'è dalla dottrina cristiana e dalla pratica mercantile. Il messaggio cristiano tratteggia un nuovo tipo di uomo che risponde per sé stes-

⁸ «È possibile indicare i diritti e gli obblighi più ricorrenti, anche se non è facile ricostruirne la distribuzione sociale secondo una logica tassativa ed uniforme: sono i diritti di cui parlano le Carte di cittadinanza, i Brevi e gli Statuti, diritti che vanno dall'adire i tribunali cittadini al possedere immobili nel territorio comunale, dalla protezione contro le aggressioni esterne all'iscrizione alle Arti e alla partecipazione politica. E poi gli obblighi: obbedire alle istituzioni, collaborare attivamente al bene della città, partecipare alle milizie cittadine, dare il proprio contributo al fabbisogno finanziario del Comune. In realtà, una semplice elencazione di diritti e di doveri rischia di comunicare un'immagine troppo modernamente 'giuridicista' della cittadinanza medievale» (Costa 1999: 15).

so e per le proprie azioni davanti alla giustizia divina e che è chiamato in terra a seguirne i precetti, mentre il fiorire dell'attività economica concede spazio al privato e all'iniziativa personale. Nell'ambito di queste dinamiche la città possiede un ruolo di assoluta centralità (Mumford 1938). È difatti in specie all'interno dell'esperienza urbana che emerge con piena chiarezza il rapporto che lega l'individualizzazione non solo alla libertà, ma anche all'interdipendenza sociale. La convivenza di un gran numero di persone dalle origini sociali e geografiche più diverse scardina progressivamente i legami ereditati dall'età antica ed inaugura nuove modalità della vita associata. Nelle grandi città, e in specie nei Comuni, viene posta fine alle forme di servitù esistenti nelle campagne, s'inaugura una crescente contiguità tra classi dirigenti aristocratiche e mercantili, le corporazioni delle arti e dei mestieri controllano e promuovono le professioni, le fiere periodiche e l'istituzionalizzazione dei mercati danno impulso alla circolazione dei beni e delle persone. È proprio in questo contrattare e commerciare che la dimostrazione dell'identità ha un risvolto assolutamente pratico che si concretizza nella stipula di contratti e nel rogito di atti notarili, per l'appunto suggellati da emblemi pubblici e privati – i sigilli.

È così che a partire dal Mille, e con un incremento ancor maggiore nei secoli immediatamente successivi, diviene comune sfoggiare e utilizzare emblemi dall'intrinseco significato identitario. «Le funzioni che svolgono non sono semplicemente ornamentali e decorative, perché si pongono tra i mezzi di comunicazione più importanti di una società che appare avvezza ai messaggi visivi ed estremamente attenta a forme e motivi che si offrano all'occhio» (Zug Tucci 1982: 68). In un'epoca in cui il leggere e lo scrivere non sono abilità diffuse, serve inevitabilmente qualcosa di semplice, di memorizzabile e di ben visibile, ma soprattutto di esclusivamente personale, per essere chiaramente identificati. È quindi l'uso ricorrente di uno stesso emblema a rendere la persona socialmente riconoscibile, a testimoniare la veridicità della propria volontà, a legittimare il possesso di determinati beni e proprietà.

Il *mostrare la propria identità* diviene espressione di libertà individuale e, al contempo, di appartenenza sociale, secondo una contraddizione che è solo apparente e che conferisce statura alla singola persona e che dà conto delle sue affiliazioni. L'identità trova espressione nell'emblema che diviene il veicolo dell'affermazione di sé. Grazie al suo potere evocativo, al suo essere descrittivo, prescrittivo e propositivo, l'emblema innesca un meccanismo di qualificazione sociale divenendo una fonte di riconoscimento e di legittimazione. Questa volontà e necessità di mostrarsi indica anche come non si abbia particolare timore nel farlo. Si tratta di un atto che implica un'autonoma e personale assunzione di responsabilità e che è sintomo dell'affermarsi di modalità relazionali di stampo progressivamente moderno. Ciò perché, non essendo in sé neutrale, il simbolo mette in comunicazione, ma anche in contrapposizio-

ne, e così come costruisce l'ordine, attraverso il confronto e la competizione, può provocare il caos – le lotte fratricide tra famiglie e tra 'partiti' ne sono state un chiaro esempio.

Il sigillo e la persona (prima e dopo l'araldizzazione degli emblemi)

Tra gli emblemi, appare particolarmente importante riferirsi ai sigilli poiché, a differenza di vessilli e scudi, svincolano l'uso segnaletico e simbolico dalle più elitarie sfere politica e militare e lo proiettano verso le sfere pubblica e privata. Appare opportuno ricordare come i sigilli esistano fin dall'antichità, appaiono già nella Persia protostorica, sono attestati in Mesopotamia, sono diffusi in Egitto, Grecia e Roma, ed è dalla tradizione romana che deriva l'uso medievale (Collon 1997). In età antica erano però solo i personaggi più influenti a possederne uno, depositari di ruoli economici e politici di forte rilievo che richiedevano la riservatezza e l'autenticità del contenuto dei documenti da loro trasmessi attraverso l'apposizione di un sigillo personale che li chiudeva adeguatamente – appunto, sigillandoli. Il sigillo ricopre questa stessa funzione di proteggere e di convalidare la corrispondenza privata e diplomatica anche in età successive, ma è solo nel Medioevo che viene impiegato per la sottoscrizione di documenti pubblici e privati a fianco, e più spesso al posto, della firma.

Progressivamente, la funzione autografa del sigillo lo rende comune a tutte le classi sociali e ne pone in risalto il valore legale. Non si tratta più di un privilegio per pochi, questo emblema – come parallelamente avviene per il nome di famiglia – è piuttosto parte integrante di ogni persona (fig. 2). È evidentemente uno strumento importante, affermativo di identità e di volontà, la cui matrice (o tipario) viene accuratamente custodita dal possessore. Il sigillo – e ciò configura una dissonanza rispetto al successivo uso araldico – non è e non può essere ereditario. Con la morte del possessore la matrice viene distrutta (è sepolta con lui, infranta o comunque resa inservibile) per evitare che ne venga fatto un uso improprio o fraudolento. È perciò possibile affermare che il sigillo *sia la persona stessa*, sia anzi il volere della persona che ha effetto anche dopo la fine del suo corpo fisico.

Il sigillo mette infatti in gioco un tipo di comunicazione dal carattere permanente, vale cioè dal momento in cui viene apposto e tale rimane anche successivamente – come fosse un'estensione ancor più cogente dello *scripta manent*. Non svanisce, come è invece il caso del linguaggio verbale, e aggiunge al linguaggio scritto riferimenti ulteriori di tipo figurativo. Possiede infatti una duplice estensione, linguistica ed extralinguistica, con uno spazio dedicato alla comunicazione scritta (in genere sul bordo esterno) ed uno dedicato alla

Fig. 2 - I sigilli in stile pre-araldico

Gaidiferro da
Vallecchia

Acardo di Berengario



Albino da Turano



Chele di Gherardino

Geri di Doffo della
Rena

Compagnia de' Pazzi

Sigilli in stile pre-araldico della collezione del Museo Nazionale del Bargello: Gaidiferro da Vallecchia sfoggia un cavaliere al galoppo con la spada in pugno senza insegne distintive visibili (nobile dei signori di Vallecchia, seconda metà del XIII secolo), Acardo di Berengario mostra un mulo con basto (professione ignota, datazione incerta), Albino da Turano sfoggia un pellicano che nutre i piccoli in un nido minacciato da un serpente (si tratta probabilmente di un ecclesiastico del lodigiano, XIII-XIV secolo), Chele di Gherardino mostra tre serpenti attorcigliati (professione ignota, XIV secolo), Geri di Doffo della Rena sfoggia un orso in ricordo di una burla ideata da suo padre e immortalata in una novella del Sacchetti (mercante fiorentino, seconda metà del XIV secolo), mentre Cherico e Giachinotto de' Pazzi rappresentano la loro compagnia con l'effigie di due angeli sostenenti un segno mercantile sormontato da un giglio 'capponato' (associazione di mercanti fiorentini, ultimo quarto del XIII secolo).

comunicazione simbolica (l'immagine posta al centro). Nel sigillo è possibile «osservare, tra l'altro, la differenziazione dei ceti sociali. Oltre agli alti prelati, ai principi, ai feudatari, ai cavalieri, anche i professionisti – dottori di leggi, giudici, notai, maestri – appaiono con gli abiti del loro rango, gli artigiani recano spesso gli emblemi della corporazione o gli strumenti del mestiere» (Bascapé 1969: 126), ma anche salariati e contadini ne fanno uso – sebbene in minor proporzione. L'emblematica medievale attesta perciò non solo l'identità individuale, ma anche la posizione sociale. Il singolo è sempre 'incastonato' in un ordine che ne identifica il rango, la parentela e la professione.

La generalizzazione dell'uso del sigillo non dipende però dalla generalizzazione della sua validità legale, si lega piuttosto alla manifestazione e alla difesa dell'individualità. In caso di controversia, un sigillo privato non è infatti sufficiente a garantire la validità formale di un documento: il suo valore giuridico non è pieno – al pari della firma non autenticata dei giorni d'oggi. Allo scopo di perfezionare un documento si ricorre perciò all'ulteriore apposizione di sigilli di autorità pubbliche, che siano laiche o ecclesiastiche, o di personaggi eminenti, con posizioni sociali ed incarichi di spicco (Grisar, De Lasala 1997). A questo proposito, la diffusa consapevolezza della distinzione tra la persona ed il suo incarico, ben evidente della differenziazione tra sigillo privato e sigillo d'ufficio, rappresenta un ulteriore indizio di individualizzazione. Il valore simbolico e segnaletico di questi emblemi è perciò sempre stato ben più elevato del loro valore legale, significandone la rilevanza dell'impatto sociale e quindi la loro qualità 'materiale' piuttosto che 'formale'.

Insieme alla sua diffusione sociale, appare opportuno sottolineare anche la progressiva e rapida araldizzazione dell'emblema, ben visibile nella trasformazione delle figure che compaiono nei sigilli (fig. 3). I primi elementi araldici si notano a partire dagli inizi del XII secolo all'interno dei sigilli equestri, dapprima sulle raffigurazioni dei vessilli inalberati dai cavalieri, poi sulle gualdrappe dei cavalli e sugli scudi. A distanza di pochi decenni, già nel XIII secolo, tutta la società nobiliare e parte di quella non nobiliare, insieme ad associazioni e istituzioni pubbliche, risulta provvista di emblemi araldici. L'assoluta maggior parte di questi ci è nota dai sigilli e solo la metà è costituita da arme nobiliari. Queste arme araldiche, appare opportuno sottolinearlo, «non sono nate *ex nihilo*, ma sono il prodotto della fusione in una sola formula di differenti elementi e pratiche emblematiche anteriori» (Pastoureau 2005: 195). Il loro è un vero e proprio successo, che culmina nel definitivo sopravvento attestato intorno al XVI secolo. L'araldica prende quindi sempre più campo tra le rappresentazioni emblematiche fornendo un codice stilistico vincente capace di tenere insieme il rinvio a caratteristiche di tipo militare (importando dagli scudi l'uso della caratteristica forma triangolare e di specifiche figure geometriche), territoriale (importando dai vessilli un preciso codice di colori

Fig. 3 - I sigilli in stile araldico

Sozzo di Tuccio
GuicciardiniNuto di Amadore da
Rabbiacanina

Filippo Paradisi

Arrigo di Ruggero
GuidiErbolotto di Espedito
degli Erbolotti

Puccio di Rinaldo Pucci

Sigilli in stile araldico della collezione del Museo Nazionale del Bargello: Sozzo di Tuccio Guicciardini sfoggia un cavaliere al galoppo con la spada in pugno, lo scudo e la gualdrappa recanti l'arme di famiglia (nobile fiorentino, capitano di San Miniato, podestà di Pistoia, anni tra il 1293 ed il 1315), Nuto di Amadore da Rabbiacanina sfoggia uno scudo con l'arme di famiglia (giudice fiorentino originario della Valdisieve, prima metà del XIV secolo), Filippo Paradisi mostra uno scudo con l'arme di famiglia (professione ignota, prima metà del XIII secolo), Arrigo di Ruggero Guidi sfoggia uno scudo con l'arme di famiglia sormontato da un elmo con cimiero (conte di Romena, datazione incerta), Erbolotto di Espedito degli Erbolotti mostra uno scudo con l'arme di famiglia, San Paolo con la spada, una stella e una mezzaluna (nobiluomo, seconda metà del XIII secolo), mentre Puccio di Rinaldo Pucci usa uno scudo con l'arme di famiglia completo di elmo con lambrecchini, cercine e cimiero secondo uno stile araldico ormai codificato in forma pressoché definitiva (nobile fiorentino, anno 1553). Si noti come il primo sigillo della prima serie (fig. 2) mostri un cavaliere privo di arme distintive, mentre il primo sigillo di questa seconda serie (fig. 3) mostri un cavaliere con le proprie arme riportate su scudo e gualdrappa: entrambi appartengono a nobiluomini, ma identificano due stadi diversi del processo di diffusione dello stile araldico.

e di partizioni) e personale (importando dai sigilli l'uso di figure naturali ed il legame con il singolo individuo).

A riprova della funzionalità di questo codice, è interessante notare come gli uomini del Medioevo abbiano ritenuto o immaginato che gli emblemi in stile araldico esistessero da sempre (fig. 4), anche prima della loro effettiva comparsa storica. Non solo a ritroso nel tempo, l'araldica risulta centrale nella stessa emblematica contemporanea essendo adottata a modello per il disegno della gran parte delle bandiere (Smith 1975), veri e propri «totem» capaci di incarnare e suscitare il vincolo sacro della nazione (Durkheim 1963) (fig. 5). Ciò significa come, attraverso i secoli ed in parallelo all'esercizio del proprio dominio economico, politico, culturale e militare, la classe dirigente europea sia riuscita ad affermare, prima tra le classi sociali del proprio continente e poi tra i popoli del resto mondo, un codice simbolico ben preciso dalla valenza universale.

L'araldica oscura però il riferimento all'identità individuale sottolineando piuttosto un'identità familiare e, in prospettiva, collettiva (come nel caso delle famiglie regnanti, il cui emblema diviene patrimonio simbolico statale e/o nazionale), così come la società di corte che segue all'esperienza comunale oscura l'importanza e l'autonomia della città (Elias 1980). Da indice di apertura sociale e di crescita personale, da sinonimo di individualizzazione per i diversi ceti urbani, nel giro di qualche secolo l'emblema torna ad essere un privilegio di uomini potenti e di istituzioni pubbliche, un chiaro simbolo di *status* sociale. Ne è una riprova il mutare della foggia del sigillo, che diviene uno dei veicoli privilegiati per la diffusione dell'arme araldica. Acquista dimensioni più grandi e l'esecuzione della matrice si fa più raffinata, tanto che il suo valore artistico appanna il valore simbolico e segnaletico – oltre che quello legale. L'arme trasferisce il lustro familiare al singolo e a tutta la sua parentela, passata, presente e futura, trascolorando il riferimento primigenio alla 'qualità' della persona che è presente nell'emblematica medievale.

Non solo, il prendere campo della *ratio* scientifica mette in crisi il paradigma basato sulla comunione degli elementi, sulle gerarchie naturali e celesti, sulla permeabilità tra realtà materiale e verità ultramondana. Con ciò inizia il tramonto delle forme di conoscenza di natura analogica e qualitativa legate al sapere simbolico. Viene meno inoltre la sensibilità collettivamente diffusa per l'allegoria e per la metafora (Auden 1987), basilare nel processo di reciproca implicazione tra segno e simbolo, che fa tramontare la dinamica di rinvii e di allusioni, di rimandi tra sacro e profano, di circolazione continua dei significati che è caratteristica della cultura medievale. Il successo della ragione provoca la perdita della carica evocativa dell'emblema: relegato al rango di mero ornamento, vede interrotta la relazione che innesca tra forma e contenuto. Svanita questa tensione, disperso il senso del segno, si verifica

Fig. 4 - Il ciclo pittorico della Leggenda della vera Croce



La battaglia di ponte Milvio



La battaglia di Ninive

La *Leggenda della vera Croce*, ciclo affrescato da Piero della Francesca – con molta probabilità tra il 1452 ed il 1459 – all'interno del coro della chiesa di San Francesco ad Arezzo, rappresenta un documento esemplare dello sfoggio di vessilli araldici applicato a personaggi e a situazioni di epoche in cui tale stilema era ancora di là da venire (Cardini 1989: 21-25). Il riferimento va agli affreschi che ritraggono il confronto tra Costantino I e Massenzio alla battaglia di ponte Milvio del 312 d.c. e lo scontro tra Eraclio I e Cosroe II alla battaglia di Ninive del 627 d.c. È interessante notare come, nel parallelismo delle scene, ai due imperatori (romani e cristiani) venga fatto inalberare un identico vessillo che mostra un'aquila nera in campo giallo – ossia d'oro – che diverrà sì un simbolo imperiale, ma solo a distanza di quasi mille anni dagli eventi illustrati. (*segue*)

Tra le fila di Costantino si nota anche una croce bianca in campo rosso, vessillo imperiale di adozione certo più antica del primo, ma attestata solo a partire dal XII secolo. Ai due avversari (pagani) vengono invece assegnati vessilli dalle simbologie negative, o comunque espressamente non cristiane, in specie una testa di moro in campo bianco (per il tiranno Massenzio) e ancora due teste di moro separate da uno scaglione nero in campo bianco (per il re persiano Cosroe) – da notare che, sempre seguendo le consuetudini del linguaggio araldico, i loro stendardi si trovano sulla destra in entrambe le sezioni del ciclo pittorico ossia nella parte meno importante, questo perché non si deve considerare il punto di vista dell'osservatore, ma quello di chi 'porta lo scudo': la destra per chi osserva è quindi la 'sinistra araldica'.

quindi una sorta di «autodistruzione del simbolico» (Hegel 1967). L'equivalenza tra emblema – secondo quella che è divenuta la sua caratteristica forma di arme araldica – e aristocrazia diviene perciò sempre più automatica fino ad eclissare ogni altro suo senso e valore.

In conclusione, agli inizi del processo di «autodirezione» del soggetto e di differenziazione tra sfere sociali che sorge nelle città del Medioevo europeo, la preponderanza di «me» su «io» – se non la loro diretta coincidenza – produce un'identità individuale profondamente organica al sistema sociale, sebbene capace di sviluppare una sua consapevole originalità, la cui dimensione «integrativa» si materializza nell'emblema ossia esattamente nelle forme segnaletiche e simboliche previste dai codici culturali dell'epoca. L'emblema, già in uso presso singoli potenti e autorità pubbliche, diviene perciò un riferimento ed uno strumento comune a tutte le classi sociali che trova alimento nel clima culturale ed economico dell'urbanesimo medievale. Se però è vero che dopo il Mille l'uso emblematico si 'democratizza', a partire dal XVI secolo, e attraverso il diffondersi dello stilema araldico, questo prende nuovamente uno sviluppo elitario. Da una parte, l'individualizzazione procede sulle proprie gambe priva del sostegno emblematico, dall'altra, l'emblema diventa una caratteristica tipicamente aristocratica.

Il Medioevo europeo è quindi il tempo e lo spazio degli emblemi: questi contribuiscono a mostrarci quando, dove ed in quale forma il processo di individualizzazione abbia avuto inizio.

Fig. 5 - Le bandiere moderne



La forma della bandiera (rettangolare con il lato più corto all'asta), i suoi colori ('smalti' – principalmente blu, rosso, nero e verde – e 'metalli' – oro/giallo e argento/bianco) e la sua sistemazione tipicamente araldica (mai – o quasi mai – smalto su smalto o metallo su metallo, ma sempre smalti con metalli sovrapposti o affiancati) indicano come questo collegamento sia valido non solo per l'Europa, ma anche per realtà politiche e culturali ben distanti da quelle del Vecchio Continente. Lo mostrano bene le bandiere britannica (con croci, croci decussate e porzioni di campo che vedono una perfetta alternanza di smalti e metalli), francese (tricolore 'interzato in palo' dove il metallo al centro separa i due smalti), brasiliana (campo in smalto recante al centro una losanga in metallo caricata di una figura in smalto), turca (campo in smalto con figura in metallo al centro), indiana (tricolore 'interzato in fascia' dove il metallo al centro separa i due smalti ed è a sua volta caricato di una figura in smalto) e cinese (campo in smalto con figura in metallo al cantone).

Riferimenti bibliografici

- sant'Agostino (1966), *Le Confessioni*, Einaudi, Torino.
- Auden W.H. (1987 [1950]), *Gli irati flutti*, Arsenale, Venezia.
- Baglioni L.G. (2009), *Sociologia della cittadinanza. Prospettive teoriche e percorsi inclusivi nello spazio sociale europeo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Baglioni L.G. (2011), *Individualizzazione*, in Bettin Lattes G. e Raffini L. (a cura di), *Manuale di sociologia*, Cedam, Padova.
- Bahrdr H.P. (1966 [1961]), *Lineamenti di sociologia della città*, Marsilio, Padova.

- Bascapé G.C. (1969), *Sigillografia. Il sigillo nella diplomatica, nel diritto, nella storia, nell'arte. Sigillografia generale. I sigilli pubblici e quelli privati*, Giuffrè, Milano.
- Burckhardt J. (1953 [1860]), *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze.
- Cardini F. (1989), *Araldica e crociata*, in AA.VV., *L'araldica. Fonti e metodi*, La Mandragora, Firenze.
- Cassirer E. (1961 [1923]), *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze.
- Cipriani G. (1989), *La corona granducale medicea: araldica e filologia nella Toscana del Cinquecento*, in A.A.VV., *L'araldica. Fonti e metodi*, La Mandragora, Firenze.
- Collon D. (a cura di) (1997), *7000 Years of Seals*, British Museum Press, London.
- Comte A. (1967 [1830-1842]), *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino.
- Costa P. (1999), *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Dalla civiltà comunale al settecento*, Laterza, Roma-Bari.
- Deacon T.W. (2001 [1997]), *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, Fioriti, Roma.
- Durkheim É. (1963 [1912]), *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Elias N. (1980 [1975]), *La società di corte*, il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1988 [1939]), *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1998 [1991]), *Teoria dei simboli*, il Mulino, Bologna.
- Erikson E.H. (1974 [1968]), *Gioventù e crisi d'identità*, Armando Editore, Roma.
- Gadamer H.G. (1983 [1960]), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano.
- Goffman E. (1979 [1961]), *Espressione e identità*, Mondadori, Milano.
- Grisar J. e De Lasala F. (1997), *Aspetti della sigillografia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- Hegel G.W.F. (1967 [1835-1838]), *Estetica*, Einaudi, Torino.
- Heidegger M. (1970 [1927]), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- Le Goff J. (1964 [1964]), *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino.
- Le Goff J. (2006 [2004]), *Un lungo Medioevo*, Dedalo, Bari.
- Luckmann T. (1969 [1963]), *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna.
- Luhmann N. (1973 [1971]), *Il senso come concetto fondamentale della sociologia*, in Habermas J. e Luhmann N., *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano.
- Mead G.H. (1966 [1934]), *Mente, sé e società*, Giunti e Barbera, Firenze.
- Ménéstrier C.F. (1976 [1689]), *La méthode du blason*, Édition de la Maisnie, Paris.
- Mumford L. (1938 [1999]), *La cultura delle città*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Murray A. (1986 [1978]), *Ragione e società nel Medioevo*, Editori Riuniti, Roma.
- Pastoureau M. (1986), *Figures et couleurs: études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Léopard d'Or, Paris.
- Pastoureau M. (2005 [2004]), *Medioevo simbolico*, Laterza, Roma-Bari.
- Parsons T. (1962 [1937]), *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Parsons T. (1983 [1968]), *Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione*, in Sciolla L. (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Pirenne H. (1977 [1933]), *Storia economica e sociale del Medioevo*, Garzanti, Milano.
- Ramachandran V.S. (2012 [2010]), *L'uomo che credeva di essere morto*, Mondadori, Milano.

- da Sassoferrato B. (1998 [1358]), *De insignis et armis*, Pagnini e Martinelli, Firenze.
- Sciolla L. (1983a), *Differenziazione simbolica e identità*, in “Rassegna Italiana di Sociologia”, 1.
- Sciolla L. (1983b), *Teorie dell'identità*, in Sciolla L. (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Smith W. (1975 [1975]), *Le bandiere. Storia e simboli*, Mondadori, Milano.
- Thomas W.I. (1928), *The Child in America. Behavior Problems and Programs*, Knopf Walford, New York.
- san Tommaso (1949-75), *La Somma teologica*, Salani, Firenze.
- Turner R.H. (1983 [1968]), *La concezione di sé nell'interazione sociale*, in Sciolla L. (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Weber M. (1950 [1920]), *La città*, Bompiani, Milano.
- Weber M. (2003 [1923]), *Storia economica*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Zug Tucci H. (1982), *Istituzioni araldiche e pararaldiche nella vita toscana del Duecento*, in A.A.V.V., *Nobiltà e ceti dirigenti in Toscana nei secoli XI-XIII: strutture e concetti*, Francesco Papafava, Firenze.

Identità versus identità.

Una riflessione sulle identità e sulle rappresentazioni dell'Altro come supporto al pregiudizio e alla disegualianza nelle società "quasi-multietniche"

Pierfranco Malizia

This article is the result of a series of reflections that are able to retrace some of the key issues in fund of the relationship with the Other's identity, a relationship that today may be to promote or affect in toto the possibility of multiculturalism, and the relationship identity-prejudice.

*"È in nome di una differenza culturale che
una persona o un gruppo sono maltrattati
socialmente o ne maltrattano altri"*

M. Wieviorka

Premessa

Le note che seguono sono il frutto di una serie di riflessioni tendenti a ripercorrere alcune delle principali problematiche di fondo del rapporto con l'Altro (l'"Altro-straniero" in particolare), rapporto che oggi, in un territorio di società europee sempre di più di fatto ("quasi") multietnico-multiculturali, può venire a favorire o ad inficiare in toto la possibilità stessa del multiculturalismo, inteso come sistema di convivenza nello stesso contesto sociale di differenti gruppi sociali portatori di culture diverse. E' un argomento certamente non esauribile in un saggio di limitate dimensioni come quello che segue; pertanto, senza pretesa di esaustività si cercherà solamente di svolgere in maniera sufficientemente congrua talune tematiche di fondo sulla relazione "identità-prejudizio". Infine, va ricordato che il discorso che qui si sostiene si fonda essenzialmente sul presupposto (Simmel 1989) che ogni azione sociale (e quindi anche il pregiudizio e la disegualianza) si fonda, fra l'altro, sul modo in cui conosciamo l'Altro riproducendolo in una immagine.

Identità, pregiudizio, pregiudizio dell'identità

È possibile ipotizzare una sorta di nesso di continuità, se non in qualche modo di casualità, fra due poderose costruzioni sociali come “identità” e “pregiudizio”? In altri termini, l'ipotesi di partenza è che, parafrasando Bourdieu (1983), l'identità, «fenomeno strutturato», sia «strutturante» il pregiudizio e viceversa (conseguentemente) in un *continuum* a tratti anche difficilmente differenziabile, per cui il combattere il pregiudizio, da parte del «pregiudicato» comporta necessariamente una costruzione di identità; ciò però a volte viene fatto «a tavolino» o «a palinsesto» per la necessità di riappropriarsi di un «sé» collettivo distrutto e/o dimenticato o anche probabilmente «mai esistito», di opporsi efficacemente al «pregiudicante»; come scrive De Vita, «la voglia di identità nasce in primo luogo dal desiderio di sicurezza, esso stesso un sentimento ambiguo... la domanda di identità è il più delle volte una domanda alla crisi delle certezze e alla bancarotta della comunità, della decomposizione dei rapporti sociali, nella de-territorializzazione, nella fine delle ideologie forti. Scaturisce da un contesto globalizzato fonte di incertezza, di paure di omologazione, di visibilità di culture altre che portano a interrogarsi sulla specificità soggettiva e a ripensare, tra l'altro, alla tradizione e al passato» (De Vita, cit. in Malizia 2008: 52).

Occorre quindi definire alcuni elementi costitutivi dell'identità, realtà in continua tensione con l'alterità: «l'identità si costruisce a scapito dell'alterità, riducendo drasticamente le potenzialità alternative, è interesse perciò dell'identità schiacciare, far scomparire dall'orizzonte l'altro [...] l'identità è un fatto di decisioni. E se è un fatto di decisioni, occorrerà abbandonare la visione essenzialista e fissista dell'identità, per adottarne invece una di tipo convenzionalistico [...] non esiste l'identità, bensì esistono modi diversi di organizzare il concetto di identità. Detto in altri termini, l'identità viene sempre, in qualche modo, “costruita” o “inventata”. Nelle due prospettive qui indicate, “decidere l'identità” assume significati e valori molto differenti. Nella prospettiva essenzialistica, si può solo decidere se ricercare l'identità delle cose [...]. La decisione non intacca minimamente la struttura dell'identità. Nella seconda prospettiva, quella convenzionalistica, decidere l'identità concerne non soltanto la scelta iniziale per la determinazione dell'identità, ma riguarda (indipendentemente dalla consapevolezza che ne possono avere) il livello e tipo d'identità, l'organizzazione interna, la coesione, la coerenza di ciò per cui intendiamo predicare l'identità, i confini inoltre degli oggetti o degli enti rispetto a cui solleviamo la questione dell'identità» (Remotti 1996: 5 e 61).

Infine il tema, attraverso alcuni tratti essenziali, del pregiudizio come «azione razionale rispetto allo scopo di distanziare l'altro» o, meglio, «tutti gli altri» partendo proprio da una «certa» (o supposta tale, come spesso avviene) identità che fa «costruire socialmente» l'Altro, sempre però nella direzione

della subordinazione, se non in quella dello sfruttamento: “tra i fattori che concorrono in modo precipuo alla genesi dei pregiudizi, vanno considerati in primo luogo la difesa degli interessi personali e quella del gruppo di appartenenza. Tale difesa per un verso porta a stravolgere la verità e per altro porta a produrre qualsiasi tipo di giustificazione della propria innocenza”, pregiudizio che viene ad alimentarsi continuamente, se non altro per poter perpetuarsi, di stereotipi che «possono essere il prodotto di un persistente tessuto di pregiudizi nei confronti degli “altri”, degli stranieri, dei diversi; possono costituirsi come reazione a danni reati o presunti, subiti o minacciati; possono essere indotti da persone o gruppi agenti per interessi propri o della categoria a cui appartengono. Gli stereotipi possono formarsi in ambienti intellettuali [...] o scaturire dall’immaginario popolare» (Tentori 1989: 186).

Sull’identità (riepilogando)

Possiamo definire l’identità (Sciolla, 1985: 105) come un «sistema di significati che, mettendo in comunicazione l’individuo con l’universo culturale dei valori e dei simboli sociali condivisi, gli permette di dare senso alle proprie azioni ai propri occhi e a quelli degli altri di operare scelte e di dare coerenza alla propria biografia», un sistema cioè di riconoscimento e di autoriconoscimento; l’”identità dell’identità” è un qualcosa continuamente sottoposto alla dialettica invarianza/mutamento, concetto “accomodante” che vuole costruire una “dimora sicura” ed uno “spazio difeso” che origina e custodisce sia il “diritto di essere” come quello di “avere” (Bauman 1999, cap. II).

Pur se l’identità collettiva è altra cosa da quella “individuale” non si può parlare d’identità di un soggetto senza riferirsi alle radici relazionali e sociali di tale identità (Melucci 2000: 121) ed è per questo che pure nella “società della incertezza” l’azione sociale (individuale e collettiva) rimane in qualche modo ispirata, ora in maniera più forte, ora più debole, a tracce di unitarietà spaziale e continuità temporale; un “filo di Arianna” fors’anche sfilacciato e consunto ma con il quale non si può non continuare a dover fare i conti, un legame lasco di appartenenza ad un mondo del quale si continua a far parte pur se con un certa dose di distacco e di relativo coinvolgimento: “distacco” e “relativo coinvolgimento” nelle “cerchie sociali” già discretamente sconnesse.

E probabilmente non può essere che così, perlomeno nella misura in cui rimangono vive le dimensioni/funzioni più rappresentative dell’identità (Sciolla, cit.) come quella “cognitiva” (la identità permette di collocarsi in un campo abbastanza definito di significati e valenze) o quella di “differenziazione” (che permette ai soggetti, individuali o collettivi che siano, di individuare una propria specificità, una “distinzione” dall’Altro) o, ancora, quella di “bussola”

(nella misura in cui orienta alle scelte) e, infine quella di “collante sociale” (come *trait d’union* fra esperienze e rappresentazioni collettive).

Riprendendo quanto espresso da Remotti (1996) potremmo dire che “ego si identifica tramite alter” il quale però, secondo quello che potremmo definire un continuum bipolare, è ora “assolutamente negato” (ovvero non-riconosciuto, pregiudicato ed è tendenzialmente” da “annullare”, anche nel senso più tragico del termine), ora “invisibile” (non potendolo “negare”, l’altro viene marginalizzato tanto da perdere una visibilità sostanziale), ora “emarginato” (riconosciuto ma “ghettizzato” in tutte le forme possibili dimensioni, come quella spaziale-sociale, economico-politica, culturale, ecc.), ora effettivamente “riconosciuto” (ovvero l’alterità come fattore del tutto coesistente alla propria identità).

Ma l’identità è anche un “progetto di vita” (Sartre 1958) collettivo che si perpetua tramite i processi di socializzazione: l’identità è un fenomeno che nasce dalla dialettica fra individuo e società. I tipi di identità, d’altra parte, sono prodotti sociali *tout court*, elementi relativamente stabili della realtà sociale oggettiva (Berger, Luckmann 1969: 168); l’identità socio-culturale è possibile solo nel caso di una «socializzazione riuscita... L’instaurazione di un altro grado di simmetria tra realtà oggettiva e realtà soggettiva» (Berger, Luckmann: 223) è un modello quindi che si apprende, ma non solo questo: «l’identità nella vita, rimane largamente costante. È più facile maturare una identità che cambiarla e i cambiamenti totali di identità sono pressoché inesistenti» (De Vita 1999: 137).

La costruzione e la definizione di una identità non sono mai operazioni “neutre”: come scrive Fabietti, «i gruppi umani hanno la tendenza a elaborare definizioni positive del sé, mentre producono invece definizioni negative dell’Altro» (Fabietti 1998: 16).

In altri termini è come dire che, in moltissime culture, esista quasi un automatismo fra “affermazione del sé-deprezzamento dell’Altro”, come se non si scorgesse altra via d’uscita, per la definizione ed il mantenimento del sé, che la continua gerarchizzazione (al proprio “interno” culturale e nei rapporti con le altre società-culture) dei vari sé esistenti il cui livello massimo è ovviamente rappresentato del proprio sé; è immediatamente intuibile come ciò può comportare implicitamente la logica del “chi-non-è-come-me-è-contro-di-me” e quindi la necessità di disporre di “potere” per potersi garantire la “vetta” della suddetta gerarchia o per poter sovvertire la stessa a favore del proprio sé.

E la radice di questa costruzione e mantenimento non neutri dell’identità forse può ben spiegarsi con Bauman quando afferma che “in ogni epoca l’Altro rappresenta il futuro vago e non programmato, il luogo dell’incertezza perpetua e come tale, un luogo attraente e spaventoso” (Bauman, cit.: 122).

“Identità” è poi “appartenenza”: “l’appartenenza – scrive Di Cristofaro Longo – sta all’identità come lo status al ruolo. Essa delinea l’elemento statico,

descrittivo di una posizione all'interno di una determinata cultura, mentre l'identità, col il ruolo, che, peraltro, si esplica solo all'interno di una identità, delinea il momento attivo, l'esercizio concreto dei diritti e dei doveri che da essa sono determinanti" (Di Cristofaro Longo 1996: 39-56).

Infine, l'"identità come narrazione" (Melucci, cit.): "narrare a se stessi" e "narrare se stessi" sembra oggi un modo per recuperare certezze riguardo a questa "dimora meno sicura" di quanto non potesse esserlo in passato, specie oggi in questa "modernità liquida"

che facilmente disancora e sfuma contorni; identità come narrazione viene ad assolvere le funzioni-madre di individuazione dei confini e della continuità storica, una "ancora di salvezza" (Melucci, cit.:125) vera e propria.

L'identità collettiva (che non è certamente riducibile solo la c.d. "identità nazionale", in quanto non è esclusività dello "stato-nazione" bensì ad ogni gruppo sociale che in essa ci si riconosca e sia riconosciuto/riconoscibile), così come precedentemente accennato rispetto alla cultura, non ha caratteri di monoliticità né è qualcosa di "dato" né, pertanto e conseguentemente impermeabile (diacronicamente e sincronicamente) alle altre identità collettive; oltretutto va ricordato che, fatto immediato in società multiculturali, anche nelle cosiddette società monoculturali (o, per meglio dire, a cultura egemone) abbondano di forme pluridentitarie che, per forza di cose, sono continuamente sollecitate, con modalità a volte costellate da non poca sofferenza, a negoziazioni di significato, a mediazioni di sensibilità culturale (Bennett 2002) o fors'anche a veri e propri "compromessi" del tipo "dissonanza cognitiva".

Proseguendo in questo "tentativo di discorso", Palmonari (2006: 164) ricorda che "ci si continua a rappresentare in molte collettività sociali, l'identità come derivante da una unica appartenenza ... non ci si rende conto, con queste prese di posizione assoluta, che ciascuno di noi può avvertire come saliente ... una certa appartenenza che poi considererà secondaria in un momento successivo".

L'identità è "sentirsi" e "riconoscimento", dove forse il secondo aspetto è in molti casi prioritario e/o primario rispetto al primo: la fenomenologia delle c.d. "identità inventate" (Malizia 2001) ne è una riprova, anche se, nella prassi non sempre necessariamente ciò si concretizza, generando conseguentemente isolamento in un caso, conflittualità in altri.

L'identità e le identità

Occorre ripartire dalla "diversità" e dal rapporto fra "diversità" che s'instaura necessariamente nella società, anche quelle presuppostamente "monoculturali" ovvero "monoidentitarie", e quindi con maggiore evidenza nella

loro progressiva trasformazione a “multi-etnico-multiculturali” ovvero “pluri-identitarie”; dall’altro, di entrare nei meccanismi di interazione sociale e di costruzione collettiva di realtà che consentono (o meno) la realizzazione delle medesime e permettendo forse anche una migliore comprensione di come si forma una società *tout court*, senza aggettivi quanto/qualitativi, di come avviene quel “contratto sociale” che ne costituisce poi il collante assolutamente necessario per un insieme/sistema comunque eterogeneo e tanto più ove culturalmente differenziantesi in maniera sostanziosa.

Il multiculturalismo, l’interazione costante fra più identità collettive è, in sé, un dato di fatto che si costituisce ogni volta che, diacronicamente e sincronicamente, diversi gruppi socio-culturali vengono a trovarsi “in vicinanza” interagendo negli stessi spazi di relazione; situazione non certo “scoperta” dalla contemporaneità, basti pensare ad esempio come da sempre il Mediterraneo abbia creato una situazione unica di *cross-road* sviluppando tutte quelle che ancor oggi consideriamo come le diverse possibilità di interazione, ovvero l’“assimilazione”, l’“integrazione”, il “melting pot”, la “salad bowl” ora in maniera (e con modalità) fortemente conflittuale, ora naturalmente sviluppatasi in forma di “dialogo” socio-culturale nonché politico.

In altri termini, l’uso stesso del termine preconizzerebbe la necessità, l’utilità (e forse anche l’ovvietà, nel senso che non si vedono, se non in una logica pura di dominio weberiano, altre possibilità) di una interazione sostanzialmente e durkheimianamente “solidale” tra attori sociali appartenenti a differenti identità culturali al fine di realizzare una società complessiva tendenzialmente armonica; una società fatta più di “ponti” che uniscono che di “porte” che si chiudono, superando spazi chiusi/difesi etnocentricamente parlando ed approdando ad un territorio più ricco e probabilmente più libero ove coesistano “più sensi comuni” nel quotidiano come nella progettualità; una opportunità inaspettata per irprovare ad essere “pellegrini” piuttosto che “turisti”, come direbbe Bauman.

È evidente che tutto ciò non può non basarsi sull’abbattimento progressivo degli egocentrismi semantico-culturali per una condivisione di significati in un linguaggio che crea (rendendo possibile) uno spazio pubblico di relazione, un’“arena” di interazione sociale di “condivisione” piuttosto che di “preclusione”, di “vicinanza” piuttosto che di “lontananza”.

Il multiculturalismo, qui inteso come un sistema pluridentitario, assiomaticamente, viene ad essere/significare una dimensione ove, parafrasando Heidegger, “più menti (= culture) vengono ad abitare”, o in altri termini, ove vengono a convivere, confrontarsi, affrontarsi differenti identità culturali intese come insiemi differenziati di riferimenti culturali nei quali (ed attraverso i quali) un gruppo sociale si riconosce, si definisce e viene conseguentemente definito/riconosciuto dagli altri gruppi sociali.

Le rappresentazioni sociali identitarie dell'Altro

Arriviamo quindi a una riflessione, altrettanto importante per la costruzione di una società multiculturale dell'Altro, non come realtà in sé coesistente ma come categoria problematica. Anche questo è un ordine di discorso che richiederebbe un trattamento molto diffuso, ma pur nell'economia di questa trattazione, non possiamo non concordare con D'Andrea (in D'Andrea, De Simone, Pirni 2005: 84) quando ricorda che "molti dei problemi di relazione che affliggono l'umanità occidentale contemporanea – e non solo – possono ricondursi quindi a un'unica figura, l'Altro. E' l'incapacità di mettersi in rapporto con l'Altro che genera intolleranza, razzismo, odio etnico, violenza apparentemente insensata e le altre aberrazioni di cui si è spesso testimoni. la perdita delle strutture profonde di riferimento morale e simbolico, causata anche dal progressivo disimpegno delle agenzie di socializzazione primaria dai loro compiti, ha messo gli uomini in una condizione di angoscia e malessere diffuso, da cui è difficile immaginare esiti facili e rapidi!

Sempre sull'incapacità di relazionarsi con l'Altro, Cotesta ricorda che «nelle società complesse moderne esiste una molteplicità di gruppi, collettività e categorie sociali. la comparazione tra il proprio essere sociale e quello degli altri individui è una normale attività cognitiva necessaria per *dare senso* alla propria vita. perciò, gli altri vengono continuamente da noi classificati, interpretati, valutati. Ciò è necessario per classificare, interpretare, valutare noi stessi. Secondo determinate nostre *aspettative di status* noi tendiamo a fare propri norme e valori di un gruppo considerato migliore, superiore a quello di cui *attualmente* facciamo parte. [...] Viceversa, rifiutiamo le norme, i valori, gli atteggiamenti ed i comportamenti di gruppi peggiori, inferiori, verso i quali mostriamo ostilità» (Cotesta 1999: 209-222).

L'Altro-straniero, non più solo come realtà distante e/o "esotica", bensì come quello "della porta accanto", assolutamente reale e vicino, incombente (le migrazioni e le sostanziali conseguenti modificazioni dei "paesaggi sociali") o virtuale (una società – mondo che attraversa Internet e le assolute facilità di viaggio, di transazioni di vario tipo e natura, relazioni politiche e legami sopranazionali, ecc. diventa sempre più interconnessa).

Non poche le problematiche che si (ri)aprono; cercheremo in questa sede di delinearne le principali, strutturando il discorso in questi termini:

- a) il tema della "differenza",
- b) lo "straniero" come rappresentazione sociale,
- c) l'ambivalenza dello "straniero".

Vediamoli ora brevemente.

- a) La “differenza” (salvo ovviamente quelle “naturali”) è il risultato di un processo sociale di differenziazione (Pacelli, 2001) non una realtà data, una condizione normale dello sviluppo della complessità sistemica della società ma che può diventarne fatto problematico nella misura in cui si realizza l’equivalenza “differenza=disuguaglianza”, ovvero una differenza che da “orizzontale”, diventa di fatto e di diritto “verticale”.
- b) Lo “straniero”, diverso in qualche modo per eccellenza, è una rappresentazione sociale (Grande 2005), ovvero “sistemi di interpretazione dell’ambiente sociale che permettono agli individui ed ai gruppi di agire, comunicare e di regolare le loro reciproche intenzioni ... lo studio delle rappresentazioni sociali non mira a comprendere una vita sociale fatta, posta al di sopra degli individui e immutabile, ma una vita sociale che si sta facendo (Ivi: 9). E il “rappresentare” però “non vuol dire in effetti semplicemente sdoppiarla, ripeterla o riprodurla, vuol dire invece ricostruirla, ritoccarla, cambiarne il testo. La comunicazione che si stabilisce tra concetto e percezione, l’uno penetrando nell’altra, trasformano la sostanza concreta comune, creano l’impressione di realismo, di materialità delle astrazioni, poiché noi possiamo agire con loro, e delle astrazioni delle materialità, poiché esse esprimono un ordine preciso. Queste costellazioni intellettuali, una volta fissate, ci fanno dimenticare che esse sono la nostra opera, che hanno un inizio ed avranno una fine, che la loro esistenza esterna porta il segno di un passaggio attraverso la psiche individuale e sociale” (Ivi: 68).
- E lo “straniero” è un prodotto di una complessa (nello spazio e nel tempo) rappresentazione sociale con specifiche caratteristiche come l’aspetto cognitivo (come insieme più o meno strutturato di dati, stereotipi, esperienze in merito) o l’esprimere un carattere “significante” (stabilendo una corrispondenza fra la rappresentazione ed il significato retrostante) nonché una espressione simbolica (un qualcosa che “stat-pro-aliquo” e che rinvia ad una più articolata realtà, ad un mondo più vasto di significazioni e valenze); la “estraneità dello straniero non è nello straniero e la sua eliminazione non consiste nell’eliminazione di una supposta differenza l’estraneità dello straniero è il risultato di una particolare categoria sociale che, rendendo pensabile e visibile il nesso Noi-Altro che costituisce la base per l’identificazione sociale, rende pensabile e visibile il nesso lontananza-vicinanza che caratterizza ogni rapporto umano” (Colombo 2002: 92).

La costruzione sociale “straniero” avviene attraverso un processo (Ivi: 22-27) articolato su quattro procedimenti cognitivo-descrittivi che possono essere così sintetizzati:

- il primo è quello della “inversione”, ovvero l’attribuzione all’Altro-straniero di tutto ciò che “è” (in termini di pensiero e di azione, di forme culturali e di relative prassi sociali) il nostro contrario; ciò comporta, naturalmente e necessariamente l’assunzione che il “nostro” sia la normalità, il riferimento certo ed inappellabile, la “misura delle cose”, nel quale “tutti” ci si potrebbero/dovrebbero riconoscersi in quanto tendenzialmente “universale”;
- segue poi la logica della “mancanza”, ovvero all’Altro-straniero (e ciò è anche conseguente da quanto sopra) “manca qualcosa” (che noi, appunto, abbiamo) e tale incompletezza di normalità- a volte anche di carattere fisico, non solo socioculturale – ne conferma tanto logicamente la specificità anomala;
- l’“eccesso”: con tale logica si tende a descrivere ed affermare l’Altro-straniero come colui che è una sorta di vera e propria esasperazione, esagerazione, ridondanza in tutto: fisicità, sessualità, stili di vita, piccole-grandi consuetudini, rappresentazioni del mondo, tutto è tendenzialmente oversize rispetto alla (nostra) normalità;
- infine, la logica della “combinazione” che consiste sostanzialmente nella caratterizzazione di chi non-è-come-noi in una umanità mista di animalità, quasi una alterazione fisico-sociale di ciò e di come si dovrebbe essere, una anomalia strutturale (e strutturante) che viene definitivamente a stigmatizzare la diversità, ad ipostatizzarla.

c) Aldilà di ciò, riportando il discorso in termini esclusivamente socioculturali, l’ambivalenza dello Straniero può essere molto forte; esaminiamo talune impostazioni di discorso.

- Lo “straniero” come opportunità.
Anche se, come precedentemente accennato e come svilupperemo in seguito, l’attribuzione di significato al “tipo sociale” Straniero si denota e si connota perlopiù in termini di negatività e quindi di contrasto, ciò non è necessariamente l’unica rappresentazione possibile. anzi, riprendendo Simmel (1989; capp. VII e IX), la sua valenza sociale può benissimo essere una opportunità, una ricchezza per il contesto sociale-altro, nel quale lo straniero può svolgere un ruolo “diverso da quello di ogni altro membro; il suo parziale coinvolgimento nella vita del gruppo, gli consente di acquisire un’obiettività che rimane invece preclusa agli altri componenti. “Egli, non essendo radicalmente legato agli elementi specifici e alle tendenze peculiari del gruppo, può assumere al riguardo un atteggiamento oggettivo”. Inoltre, poiché lo straniero è ad un tempo vicino e lontano, spesso ci si rivolgerà a lui come a un confidente. Le confidenze, tenute celate alle persone a noi prossime, possono essere fatte allo straniero, proprio perché, in

tal caso, è probabile che esse non comportino conseguenze. Per ragioni analoghe, lo straniero può svolgere la funzione di giudice nei confronti delle parti contendenti in un modo migliore di quanto non possano farlo i membri effettivi del gruppo, poiché egli non è legato né all'uno né all'altro contendente (Coser, 1983:265).

L'essere diverso cioè può consentire al gruppo sociale "ospite" una forte opportunità di rilettura del sé e del mondo, di ulteriori possibilità di allargamento qualitativo di prospettive che, come si è accennato a proposito dell'identità, non significa "perdita del sé" ma un sé più consapevole e conseguentemente anche più "robusto" proprio perché più "aperto".

- Lo "straniero" come pericolo

La stabilità cognitiva o sociale risiede nella capacità di definire confini che consentano di distinguere ciò che è interno (amico, uguale, solidale) da ciò che è esterno (nemico, differente, ostile), che consentano di fornire codici in grado di orientare gli individui all'interno di una condizione esistenziale caratterizzata dal mutamento, e di fornire una chiave di lettura per l'azione in situazioni quotidiane di incertezza. La cultura, le tradizioni, le istituzioni consentono all'individuo di semplificare le scelte che si trova a compiere, ma funzionano in modo soddisfacente solo quando sono indiscusse e si presentano come naturali.

Lo straniero rende evidente il carattere contestuale dei codici culturali, ne rivela l'arbitrarietà. Introduce incertezza, crea ansia, solleva dubbi. Confonde i confini, annebbia la nostra capacità di creare classificazioni, simboli, divisioni; rende indefinibile le differenze L'ostilità nei confronti dello straniero può anche essere un modo per gestire i problemi che si creano all'interno del gruppo: lo straniero è un facile bersaglio su cui scaricare le ansie e le incertezze che derivano da crisi interne alla comunità. In questo caso, lo straniero è l'elemento che consente di trasferire all'esterno del gruppo le tensioni interne, che consente di indirizzare all'esterno gli impulsi aggressivi. Lo straniero funziona inoltre come catalizzatore per la solidarietà interna. La lotta comune verso lo straniero, verso il nemico esterno, consente di costruire o di inventare una comunità che si riconosce come tale proprio nel suo impegno collettivo contro l'invasore (Colombo cit.:58).

- Lo "straniero" come destrutturazione.

Ogni gruppo sociale, come è normale che sia, sviluppa nel tempo una propria visione del mondo, certamente in termini più autoreferenziali che di continuo apertura/confronto ma, altrettanto certamente, assolutamente permeabile all'Altro con scambi continui ora più o meno dichiarati e/o

ammessi, con una reciprocità incontestabile: ciò, che può assumersi come un dato di fatto, viene in qualche modo negato (con maggior forza nei momenti critici) quasi come se lo ammettere che in fondo “siamo tutti meticcii” destabilizzasse irrimediabilmente il proprio “essere-nel-mondo”. E lo Straniero, anche non volendo, può porre questo tipo di ansia che, a sua volta, può generare un senso di pericolo che si diffonde con una notevole facilità e che provoca un “richiudersi” collettivo nei confronti di un Altro destinato a cadere vittima delle fenomenologie di in-group. Come scrive Sorrentino, «quando oggi lo straniero fa problema è perché il forestiero, il diverso destruttura il mio mondo, minaccia il suo (più o meno) tranquillo equilibrio, e dà luogo a meccanismi di esclusione e di conflittualità, ovvero a conflitti sul tipo di quelli vigenti sul terreno politico (che si esprimono nella dicotomia antitetica amico-nemico). Il meccanismo di esclusione ha poi il suo corrispettivo nella dinamica di inclusione, in forza della quale più s'intensifica e si rinserra l'inclusione identitaria, con un inevitabile riflesso di conservazione dell'assetto del proprio mondo, più si preme sull'esclusione e si innalzano schermi di estraniamento. Di fronte allo straniero il rifiuto, la paura, il ripiegamento identitario hanno la loro scaturigine in questo processo di estraniamento, che è individuale e collettivo al tempo stesso» (Sorrentino 2001: 44-45).

Questo in generale; lo Straniero-residente, quello (come di diceva) della “porta accanto”, assume poi una ulteriore connotazione:

I migranti non minacciano la nostra cultura perché visibilmente appartenenti a un'altra, ma perché esercitano la pretesa di vivere al di fuori della loro. Insomma, l'esistenza dei migranti è una confutazione del carattere indispensabile della cultura per gli individui. Se islamici, accettano di vivere tra cristiani, se di lingua araba cercano di imparare la lingua del nuovo paese e magari di adottarne gran parte dei costumi e delle regole. Ma a ben vedere, più che confutare l'idea di cultura, il migrante minaccia la pretesa che una cultura coincida con un territorio (si può essere, con diversa intensità, islamici in Europa, questo è lo scandalo religioso degli stranieri). E soprattutto, ecco lo scandalo ancora più grande, l'individuo non è il microcosmo rappresentativo della sua supposta cultura originaria, ma qualcuno che ha operato un assemblaggio di culture diverse, insomma un ibrido, un meticcio. Il migrante suscita sospetto, paura e ostilità, perché, che lo voglia o no, è un veicolo di ibridazione (Dal Lago 2006: 78).

E ciò che spesso non solo si rischia ma si concretizza in violenza può essere la vera e propria xenofobia: «le diverse definizioni del termine xenofobia concordano nel ritenere la xenofobia un atteggiamento di avversione per tutto ciò che è straniero. tuttavia, a monte di questo odio c'è la paura di chi è percepito come una minaccia. Il termine xenofobia è formato dalla

composizione impropria di due parole greche: *xenos* (straniero) e *fobos* (paura, avversione). La xenofobia, che può essere considerata una reazione psicologica “naturale” verso un gruppo percepito come una minaccia, è stata strumentalizzata nel corso della storia da molte ideologie» (Delle Donne 2000: 89).

Noi versus l'Altro

Weber, con il concetto di *standlich* (ovvero l’“onore del rango sociale”, Weber, 1968) definisce egregiamente una caratteristica fra le più sociologicamente rilevanti del pregiudizio, ovvero la concezione dell’ “Altro” come minaccia incombente, sempre presente, di “declassamento” (ora razziale, ora culturale, ora di genere, ciò di tutte le forme, pregiudiziali esistenti) del sé sociale, del “noi”, della “identità” collettiva.

L’identità poi (Remotti, cit.) si costruisce come si è detto tendenzialmente “contro” l’Altro attraverso un sistema di significati (Sciolla, 1985) costituito spesso da “definizioni positive del sé versus definizioni negative dell’Altro”.

Il pregiudizio quindi attraverso i suoi stereotipi, le costruzioni ideologiche “giustificanti” (Taguieff, 1999), le azioni di produzione/riproduzione di esclusione (*out-group*) o di diseguaglianza (*in-group*) non solo un mix “residui/derivazioni” (Pareto, 1964) bensì un formidabile strumento funzionale (e funzionante) per una autoreferenziale riaffermazione del *we-ness*, specie quando insorge una difficoltà a “definirsi” (o a “ridefinirsi”) o quando si avverte la possibilità di una ascesa sociale (reale o presunta) di un gruppo “inferiore” o, ancora, quando si ritiene assolutamente insoddisfacente il proprio status.

In particolare poi, quando la patologia della relazione verso l’Altro assume marcate connotazioni razziali e/o etniche, si parla di *razzismo*. Secondo Michel Wieviorka, il razzismo pur presente in diverse epoche storiche e culture, è un fenomeno tipico, nella sua odierna connotazione, delle società moderne e individualistiche che hanno iniziato a svilupparsi nell’Europa occidentale alla fine del Medioevo. L’autore, partendo da questo presupposto, ha analizzato il rapporto tra razzismo, partecipazione individualistica alla modernità e affermazione dell’identità sociale, individuando quattro poli che corrispondono ciascuno ad una particolare modalità di tensione e di opposizione tra i due fattori analizzati (Wieviorka, 2000). Il razzismo universalista, per l’autore, accompagna la marcia universale della modernità, quando questa ha l’ambizione di ergersi a punto di riferimento del progresso, attraverso un “progetto di evangelizzazione globale”. Il secondo polo corrisponde a quelle situazioni sociali in cui alcuni gruppi o individui, colpiti da un forte declassamento sociale, sono segnati dalla emarginazione reale o minacciata. Il razzista, in

questo caso, è colui che perde o rischia di perdere il suo *status* o la posizione sociale o, comunque, intende proteggersi da una minaccia reale o presunta di declassamento. Si tratta, quindi, di un atteggiamento difensivo, legato all'ansia da perdita che si trasforma in aggressività verso quei gruppi sociali che sono percepiti essere in competizione con il proprio di appartenenza.

Di fatto, l'affermazione consapevole e deliberata di un'identità culturale, anche se espressa da una minoranza, può produrre come conseguenza una reazione altrettanto veemente da parte dei gruppi che si collocano in una posizione di contiguità all'interno dello spazio sociale.

“Pregiudicare” è una attività fortemente differenziata e differenziantesi; i destinatari del pregiudizio sono infatti vari e diversi:

- il pregiudizio razziale, basantesi sulla dimostrazione “indimostrabile” di una realtà biologica di “razza” che, per sue caratteristiche intrinseche, divide molto “semplicemente” il mondo in due (la “razza superiore” e le “razze inferiori”) e giustifica il atto del dominio razziale;
- il pregiudizio sociale, che attribuisce a strati socio-economico-culturali egemoni la possibilità/capacità di valutare e gestire il resto della società in quanto “inabile”, come si è cercato anche di dimostrare con la cosiddetta teoria della “cultura della povertà”;
- il pregiudizio etnico, “oggetto” culturale certamente non recente e non solo europeo, che sta purtroppo tornando ad avere oggi “momenti di splendore” fino a giustificare nuovamente massacri e guerre grazie anche al suo forte “sodalizio” con i localismi politici. Esso riprende i temi della “comunità” contrapposta alla “società” in base a un concetto, l’etnia appunto, se vogliamo altrettanto (se non di più) ambiguo e paradossale come quello di razza; concetto che identifica e cataloga “l’Altro” in un *mix* di cultura e natura, “storicità” e “presente”;
- il pregiudizio culturale vero e proprio, figlio dell’*etnocentrismo*, per il quale la propria cultura è la “migliore” (se non l’“unica”) e per cui è logicamente lecito vedere l’Altro come “barbaro”, “selvaggio”, ecc., anche dopo anni di “relativismo” prima e di “anti-antirelativismo”, come si è detto, poi.

Il pregiudizio culturale, che spesso viene a rafforzarsi dando unitarietà in sé alle altre tipologie pregiudiziali, è di fatto “difesa del proprio mondo”, e di “orientamento competitivo” (Tentori, 1962).

In tempi e modalità diverse, progressivamente, il pregiudizio culturale è venuto ad inglobare (trasformandone parzialmente alcune caratteristiche originarie) il pregiudizio razziale, ovvero «razzismo classico [che] proponeva una visione di umanità a comparti gerarchizzati chiamati “razze”. La sua versione moderna non fa più riferimento a fattori di tipo biologico ancorché non manchino esempi recenti di tentativi miranti a restaurare un razzismo

su basi biologiche [...] Il razzismo culturale si alimenta piuttosto di un relativismo culturale estremo. Anziché presentare una visione dell'umanità per comportamenti genirchizzati, il nuovo razzismo fa delle culture umane degli universi assolutamente distinti ed incomunicabili [...]. Ad esso importa frammentare l'universo umano in tanti isolati per giustificare il rifiuto e l'esclusione» (Fabietti, cit.: 19).

Il pregiudizio razzial-culturale è una “tentazione che riemerge” (Jedlowski 1995) continuamente, una costante “interpretazione tendenziosa delle differenze” (Memmi 1989) mutevole nella forma, costante nella sostanza e nelle conseguenze.

Media e pregiudizio nella costruzione dell'Altro

Parlare di “realtà mediata dai media” significa oggi, in altri termini, riflettere su

- a) i media come produttori di una “seconda realtà” (Luhmann, 2000) parallela (anche se intersecantesi) a quella esperienzialmente sperimentata in maniera “im-mediata”,
- b) i media come “diffusori” (ma anche “produttori”) di “oggetti culturali” (Griswold, 1997) con un'attività quindi “assoluta”, pervasiva e fortemente influenzante l'agire sociale di “gatekeeping” e “newsmaking” non più certamente riferibile solo all'informazione in senso giornalistico ma riferibile a qualsiasi “dato” socio-culturale, ovvero qualsiasi dato tout court.

La questione di fondo quindi non è legata al problema di come i media “possano/vogliono” distorcere la realtà (immagine dei media come “manipolatori”) o di come i media “rappresentino” la realtà stesa (immagine dei media come “finestre sul mondo”), bensì di come, in quanto “sistemi”, costruiscano la (loro) realtà con le proprie specifiche logiche e modalità di osservazione, di scelta (gatekeeping), di evidenziazione (newsmaking, ma anche i “programmi”); il tutto attraverso un “loro” linguaggio.

Anche perché i media, come ogni sistema, sono sostanzialmente autoreferenziali (Luhmann 1990) capaci cioè di strutturare l'ambiente e quindi di “interpretare”, “tradurre” e “ritrasmettere” lo stesso secondo criteri e/o processi interni autocostruiti per i quali qualsiasi “dato” può diventare rilevante (secondo una valutazione binaria “informazione-non informazione”) solo nella misura in cui il sistema:

- a) decide che sia rilevante;
- b) li riporta e traduce “dentro” come tali;
- c) lo diffonde come tale.

In altri termini, la realtà come la riceviamo è una realtà come si è mostrata al sistema, scelta, valutata come tale, tradotta in termini di sistema mediale, (e quindi) portata a nostra conoscenza; il tutto poi con una libertà interpretativo-comunicazionale del tutto specifica e molto “ampia” proprio perché processo che avviene “a distanza”, interazione “quasi-interazione” (Thompson cit.: 121-168) discretamente manchevole, con una relativa “presenza sociale” (Galimberti, Riva 1997) che fa “valere tutto” in un continuum produttivo-riproduttivo di simboli, valori, oggetti, significati e, comunque, fortemente asimmetrico.

Il ragionamento sin qui sostenuto vale per gli aspetti propriamente “tecnico-metodologici” di costruzione della realtà da parte dei media; c’è ancora probabilmente la necessità di sviluppare ulteriormente (sia pure in maniera sintetica) gli aspetti “logici” della costruzione stessa che sono tipici di un sistema autopoietico, e possono individuarsi principalmente in:

- a) una scelta valutativo-normativa;
- b) una categorizzazione della realtà;
- c) una attribuzione causale agli avvenimenti;
- d) una valutazione morale degli stessi;

ovvero:

- a) la scelta, il *gatekeeping*, aldilà dei suoi aspetti tecnici (Wolf, 1994), della realtà (che è l’atto primario e generativo della sua ri-costruzione mediale) non è comunque “neutra” o meglio frutto di una attività di *observing* neutra bensì sempre e comunque riportabile all’assetto culturale di sistema;
- b) quanto sopra, che già è frutto in se di una opera di riduzione della complessità, comporta poi una ulteriore riduzione che viene effettuata in termini di categorie interpretativo-cognitive spesso fin troppo “tradizionali” e “routinarie” (nel senso concettuale ed in quello operativo-professionale) atte comunque a rendere (relativamente) certo l’incerto;
- c) niente di meglio poi, continuando in questa logica processuale, del poter costruire un “succede perché”, una liason causale intra-categoriale che facilita anche la ulteriore “programmabilità” anche se in forme differenziate;
- d) quest’ultimo criterio, che rimanda anche alle classiche c.d. teorie normative della prestazione dei media (McQuail 1996) e più in generale a un’ideale di società (più che alla società reale, nel senso di come ci si mostra) deciso comunque dal sistema referente (che determina il valore) e non necessariamente esistente in se, fornisce l’ultimo tassello mancante al processo, ovvero una sorta di “divenire” teleologico che chiude, a mo’ di “nastrino” questo pacchetto di realtà “precotta”, preconfezionata”.

Tutto ciò determina, infine, la possibilità di un ripensamento complessivo degli “effetti” dei media (Wolf, 1992) in termini di rilettura degli stessi come “costruttori” di realtà nei contenuti, nelle forme di conoscenza, nelle modalità di interpretazione della realtà stessa, ovvero (Livolsi, 2000, cap. 16):

- i media incidono di fatto sui contenuti dello schema di rappresentazione della realtà principalmente attraverso la diffusività autoprodotta in una catena come si è detto, di rimandi e riprese (longitudinali e latitudinali) senza fine: l'esempio della “stalla più fotografata d’America” (Ivi: 337) è effettivamente “esemplare”;
- i media incidono sulle forme di conoscenza, ovvero contribuiscono fortemente a strutturare il nostro conoscere attraverso immagini prodotte/riprodotte (sempre secondo i codici, i linguaggi dei media stessi) e “formattate” in maniera certamente non neutrale né poco rilevante nei confronti del *decoding*, bensì trasferendosi in profondità nelle nostre categorie interpretative, nelle nostre rappresentazioni sociali (Moscovici, 1989);
- infine i media altrettanto fortemente possono determinare spazi di significazione, costruendo (perlomeno in parte notevole) spesso il luogo dove “le menti abitano” (Livolsi cit.: 341) e dal quale necessariamente non possono non essere influenzate.

I discorsi dei mass media, in generale, tratteggiano spesso rispetto all’Altro una cornice ideologica, i cui elementi principali – elementi che assumono la forza di «dati» e che quindi non vengono sottoposti facilmente a critica – sembrano essere costituiti dalle seguenti proposizioni e dalle seguenti strategie:

- **Diversità:** le minoranze sono diverse. Loro non fanno parte né di Noi né del «nostro» Paese. Dunque devono essere trattati in modo diverso.
- **Concorrenza:** gli immigrati sono giunti qui per vivere e lavorare a nostre spese, senza contribuire al nostro comune benessere economico. Costituiscono un fardello e occupano il nostro spazio sicché il nostro stesso popolo non gode più di sufficienti risorse e diviene la vera vittima della loro presenza. Dobbiamo quindi resistere a questa concorrenza sleale e dare priorità alla «nostra» gente.
- **Minaccia:** non solo una minaccia economica e culturale, ma il loro stesso comportamento mette a repentaglio la nostra sicurezza e la nostra pace. Sono aggressivi e violenti. Ci minacciano (minacciano soprattutto i nostri vecchi e le nostre donne) con aggressioni, furti e rapine.
- **Problemi:** gli immigrati procurano guai in ogni settore della società. Non sono mai soddisfatti e protestano sempre. Creano conflitto e divisione all’interno della nostra società. I problemi che hanno derivano dalla loro natura, dal loro essere diversi. Noi diamo loro tutte le opportunità.
- **Aiuto:** tuttavia «ci» sentiamo responsabili. Se hanno problemi dobbiamo

aiutarli, essere comprensivi. La nostra sola ricompensa sarà il loro affetto, la loro gratitudine e la loro collaborazione, e la nostra sola speranza sarà quella che accettino le nostre condizioni, i nostri costumi, le nostre leggi e le nostre regole.

- Presentazione di sé: siamo disposti ad aiutarli dimostrando così che non abbiamo pregiudizi. Chi afferma il contrario mente o esagera. Sfortunatamente il pregiudizio e la discriminazione esistono, ma solo fra individui ai margini della società.

Svolgiamo alcune considerazioni in particolare su un medium tutt'ora "powerful", ovvero la televisione, che è a tutt'oggi ancora in grado di coltivare, pur se non intenzionalmente, il sapere comune, gli stereotipi a lungo termine: "la televisione è un sistema narrativo centralizzato. E' parte e contenitore della nostra vita quotidiana. Gli sceneggiati, gli annunci pubblicitari, le informazioni e tutti gli altri programmi che essa trasmette portano in ogni casa un mondo relativamente coerente di immagini comuni e messaggi. La televisione coltiva fin dalla infanzia predisposizioni e preferenze solitamente accolte da altre fonti primarie e, superando le storiche barriere dell'alfabetizzazione e della mobilità, è diventata la principale fonte comune di socializzazione e di informazione per una popolazione altrimenti eterogenea. La formula ripetitiva dei messaggi e delle immagini televisive prodotti in massa costituisce la principale componente di un ambiente simbolico comune a tutti" (Losito 1994: 138).

In questo senso, un utile spunto di riflessione sull'ipotesi di rapporto televisione/costruzione dell'Altro è costituito da alcune logiche produttive proprie della televisione stessa come le seguenti di Viglongo, la quale, per ciò che concerne il *medium* televisivo, individua dei modelli di trattazione del pregiudizio nel *medium* stesso che qui vale la pena riprendere e sviluppare (Viglongo 1995):

- Il primo modello individuato è quello della «tv dell'emergenza razziale» che si configura come la televisione che fa dell'integrazione una battaglia di impegno civile, denunciando i rischi di involuzione presenti nel fenomeno, talvolta drammatizzando e stigmatizzando gli episodi di razzismo conclamato, talvolta minimizzando gli episodi «scomodi». All'impegno e alla tensione morale non si accompagnano però tentativi di tematizzazione e di approfondimento che possano contribuire a formare un quadro di riferimento per la risoluzione del problema, né, tantomeno, a ridurre lo scarto tra vissuto e rappresentazione del problema. E' un modello di rappresentazione televisiva applicabile soprattutto ai notiziari e ai programmi informativi.
- Il secondo modello, definito della «tv dell'integrazione razziale», è presente soprattutto nella fiction americana e si caratterizza per l'assenza di con-

flittualità inter-etniche. Si pensi ai telefilm come *I Robinson* che, dando per scontata una società integrata, senza differenze o tensioni, forniscono una rappresentazione irrealistica non solo per il vissuto e la realtà italiana ma anche per quella statunitense, in cui alle logiche dell'integrazione vanno sostituendosi quelle delle differenze.

- La «tv post-razziale» è il terzo modello televisivo individuato, che nasce da quei programmi e da quei linguaggi (musica, sport, moda, pubblicità) connessi al mondo dello *star-system*, della bellezza e del successo. Qui la differenza razziale diventa quasi un valore propulsivo e positivo, in sintonia con i miti del successo, dell'originalità e della bellezza.

Tornando al primo modello, l'autrice stessa segnala la relativa capacità del *medium* di fornire specifiche tematizzazioni e/o approfondimenti, ovvero quel «tematizzare a vuoto», quella rappresentazione «debole» che, pur se certamente accompagnata da forte tensione morale, non va più di tanto alle radici delle problematiche, fermandosi ad una notiziabilità «limitata» e consolatoria.

Una (molto relativa) conclusione

Il multiculturalismo (e conseguentemente l'interazione costante con l'Altro) è un dato di fatto, ma nella realtà è la società stessa ad attribuirne valenza e significati; «opportunità», «rischio», «problema sociale»: a seconda di come viene percepito e socialmente costruito e definito, la coesistenza di più «sensi comuni», di «luoghi ove le menti abitano» (Heidegger) nel quotidiano come nell'avvenire, pongono non poche questioni e, sovente, tensione, se non della vera e propria conflittualità sociale.

L'«io ulteriore», reificato (De Vita 2003: 191) nell'«Altro», in colui che relativizza l'«Io» del pensiero unico e le «normali» forme di socialità, rimette in discussione la convivenza, la differenza, la relazione in un continuum i cui due poli opposti sono l'«assimilazione-omologazione» e l'«integrazione-differenziazione»; ma tali poli non sono certamente solo un problema d'impostazione teorica, bensì il quesito centrale su come «organizzare» (socialmente, politicamente, valorialmente, economicamente ecc.) la società di oggi e di domani, che è un problema di tutti, non solo di «qualcuno».

Tutto ciò ha poi una ricaduta immediata per lo scienziato sociale non solo in termini di necessità d'abbandono di letture univoche per una ripresa forte della pluridisciplinarietà ma anche come necessità di revisione delle categorie tradizionalmente usate.

Occorrerà forse (ri)porsi di fronte allo studio dell'interazione identitario-culturale con un'ottica, un «pensare sociologicamente» differente dall'abituata

le: una sfida di non poco conto, certo, ma è solo una delle tante che oggi ci vengono poste.

Bastide (1971) che forse più di tanti altri affrontando *ante litteram* le problematiche del convivere multiculturale, scriveva che proprio nei momenti nei quali i contatti di vario tipo/natura/causalità fra culture si infittiscono, gli “individui tendono a radicarsi in un territorio, a barricarsi dietro i muri di una casa, a distinguere i ‘propri’ dagli ‘altri’ [...] coloro che ci stupiscono e ci fanno paura. In un certo senso la storia del mondo è quella di un restringersi progressivo dei rapporti umani: [...] ma oggi, con il progresso dei mezzi di trasporto e delle tecniche di informazione, l’universo si è bruscamente rimpicciolito [...]. si potrebbe sperare che questo moltiplicarsi degli incontri e dei contatti faccia approdare finalmente al trionfo della fraternità mondiale, al sentimento della nostra unità, della nostra responsabilità comune... ed invece approfittano di questi contatti con un atteggiamento squadrato da una mentalità da compartimento stagno [...]. Ne viene che il moltiplicarsi dei rapporti fra popoli e culture non sfoci il più delle volte che nel moltiplicarsi delle barriere e delle incomprensioni” (Bastide 1971, pp.13-14).

Un ri-riconoscimento dell’“Altro” in termini principalmente di opposizione-separazione, uno “straniero generalizzato” proveniente da un “altrove” non conosciuto se non per stereotipi, “fantasmatico” e che, in quanto tale, dà malessere, insicurezza anche senza particolari o definiti riscontri obiettivi.

Ciò che sembra mancare è, parafrasando Heidegger, l’“andare verso”, fors’anche e solo in termini di curiosità intellettuale e di semplice etica della convivenza, pur se in una società di relative certezze come quella tardomoderna.

Il problema quindi (che la sociologia può fortemente aiutare ad inquadrare/descrivere compiutamente) è delineare una modalità integrativa di differenti realtà socioculturali in una cornice (la società multiculturale) che espliciti e racchiuda diritti, doveri, opportunità, rispetto, riconoscimento, partecipazione.

Vi è poi, sempre e comunque, il dialogo, all’inizio e durante la costruzione del processo di una società multiculturale reale; e se la prima condizione del dialogo è una chiara autoconoscenza della propria identità culturale, la seconda è, come scrive Ferrarotti che dà credito a questa opzione, “il riconoscimento, teorico e pratico, che, oltre alla propria cultura possano esserci altre culture, dotate di pari valore umano, seppure ad uno stadio meno avanzato di sviluppo tecnico. Non si può pretendere di comunicare con ciò che si nega” (Ferrarotti 1988: 76).

Il problema della convivenza, dell’integrazione, può essere affrontato assumendo la sociodiversità che definisce la specie umana analogamente come il movimento ecologista ha ottenuto che fosse assunta la biodiversità della

natura come ricchezza condivisa. Ciò può portare a superare le intolleranze di ogni tipo/natura in nome di un'accezione (e quindi integrazione) di identità differenti sinergicamente arricchenti a porsi come le "alterità" in maniera assolutamente identità compatibile, "in" sistemi democratici multiculturali e "fra" sistemi senza interpretazioni ed apparati discriminatori.

In altri termini, l'obiettivo è un'identità collettiva composta da diverse "interpretazioni di un sé collettivo" non esclusive né escludenti e quindi non più tendenzialmente esposte alla tentazione della violenza, dell'autoritarismo o di qualsiasi forma (anche se non necessariamente sempre fortemente pernicioso) di asimmetria sociale.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., (1985), *Complessità sociale e identità*, Milano, Franco Angeli.
 AA.VV.; (1994), *Memoria e integrazione*, Lecce, Argo.
 AA.VV., (1995), *Mass media e società multi-etnica*, Milano, Anabasi.
 AA.VV., (2001), *Comprendere lo straniero*, Assisi, Cittadella.
 Bastide R. (1971), *Noi e gli Altri*, Milano, Jaca Book.
 Bauman Z., (1999), *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino.
 Baumann G., (2003), *L'enigma multiculturale*, Bologna, Il Mulino.
 Bennett M., (a cura di) (2000), *Principi di comunicazione interculturale*, Milano, Franco Angeli.
 Berger P., Luckmann T., (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il Mulino.
 Bourdieu P. (1983), *La distinzione*, Bologna, il Mulino.
 Colombo E., (2002), *Le società multiculturali*, Roma, Carocci.
 Coser L.A., (1983), *I maestri del pensiero sociologico*, Bologna, il Mulino.
 Costa-Lascaux J., (1994), *Memorie al plurale*, in AA.VV. (1994).
 Cotesta V., (1999), *Sociologia dei conflitti etnici*, Roma-Bari, Laterza.
 D'Andrea F., De Simone A., Pirni A., (2005), *L'io ulteriore*, Perugia, Morlacchi.
 Dal Lago A., (2006), *Esistono i conflitti fra culture?*, in GALLI C. (a cura di) (2006).
 Damianis E., (2006), *La dimensione sociologica dell'Altro*, Tesi di dottorato, Università di Teramo.
 De Vita R., (1999), *Incertezza e identità*, Milano, Franco Angeli.
 De Vita R. (2003), *Identità e dialogo*, Milano, Franco Angeli.
 Delle Donne M., (2000), *Convivenza civile e xenofobie*, Milano, Feltrinelli.
 Di Cristoraro Longo G., (1996), *Identità e cultura*, Roma, Studium.
 Fabietti U., (1998), *L'identità etnica*, Roma, Carocci.
 Ferrarotti F. (1988), *Oltre il razzismo*, Roma, Armando.
 Galli C., (a cura di) (2006), *Multiculturalismo*, Bologna, Il Mulino.
 Geertz C., (1987), *Interpretazioni di cultura*, Bologna, Il Mulino.
 Grande T., (2005), *Che cosa sono le rappresentazioni sociali*, Roma, Carocci.
 Griswold W., (1997), *Sociologia della cultura*, Bologna, Il Mulino.

- Jedlowski P., (1995), *Razzismo, pregiudizio e senso comune*, in “Il Mondo 3”, 1:25-38.
- Livolsi M.,(2000), *Manuale di sociologia della comunicazione*,Bari,Laterza.
- Losito G.,(1994), *Il potere dei media*,Roma,Carocci.
- Luhmann N., (1990), *Sistemi sociali*,Bologna,Il Mulino.
- Luhmann N.,(2000),*La realtà dei mass media*,Milano,Franco Angeli.
- Malizia P., (a cura di),(2004), *Il linguaggio della società*,Milano,Franco Angeli.
- Malizia P.(2009),*Al plurale*,Milano,Franco Angeli.
- McQuail D.,(1996),*Sociologia dei media*,Bologna,Il Mulino.
- Melucci A., (a cura di) (2000), *Parole chiave*, Roma, Carocci.
- Mongardini C., (1992),*La conoscenza sociologica*, Genova, ECIG.
- Pacelli I., (2004),*Differenza*, in MALIZIA P.(a cura di) (2004).
- Palmonari A., (2006), *Idee che possono diventare progetto*, in GALLI C. (a cura di) (2006).
- Pareto V., (1916 [1964]),*Trattato di sociologia generale*, Milano, Comunità.
- Remotti F., (1996),*Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
- Sartre J.P., (1958), *L'essere e il nulla*, Milano, Mondadori.
- Sciolla L., (1985),*Il concetto di identità*, in AA.VV. (1985),*Complessità sociale e identità*,Milano,Franco Angeli.
- Simmel G.(1908 [1989]), *Sociologia*,Milano,Comunità.
- Sorrentino S., (2001),*Lo straniero “segno dei tempi nella filosofia del Novecento*,in AA.VV. (2001),*Comprendere lo straniero*,Assisi,Cittadella.
- Tentori T., (1962),*Il pregiudizio sociale*, Roma, Studium.
- Thompson J.,(1998),*Mezzi di comunicazione e modernità*,Bologna,il Mulino.
- Weber M., (1922 [1968]),*Economia e società*, Milano, Comunità.
- Wieviorka M., (2000),*Il razzismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Wolf M.,(1994),*Teorie delle comunicazioni di massa*,Milano,Bompiani.

Abbiamo veramente bisogno dell'identità? Alcune precauzioni per l'uso di un concetto ambiguo

Enrico Caniglia

The essay critically discusses some theoretical and empirical aporias that characterize the sociological concept of identity. In particular, it highlights the common sense origin of the category of identity and the characteristics of essentialism and realism that characterize its psychological root. Finally, it puts forward an alternative way of research according to which the identity no longer identifies a real group but a discursive practice.

Usi e abusi del concetto d'identità

Confesso di nutrire da un po' di tempo parecchie perplessità sull'uso del concetto d'identità così come viene impiegato nei lavori sociologici. Mi sembra un concetto tautologico, assai poco analitico e di scarsa utilità conoscitiva. Certo, riconosco che le teorie dell'identità hanno avuto il grande merito di introdurre spiegazioni attente agli aspetti culturali e quindi di fornire un'alternativa alle prospettive economicistiche e alla teoria della scelta razionale, arginando così quella fastidiosa tendenza a concepire l'agire sociale come mero riflesso di processi economici o come esito di mosse strategiche. Tuttavia, la mia sensazione è che la ricerca sociale abbia ormai poco da guadagnare dall'uso di questo concetto e che se proprio non si riesce a resistere alla tentazione di assumerlo come tema d'analisi, date le sirene della moda, occorra stare attenti a evitare quelle aporie che sgorgano copiose anche nei lavori che studiosi di chiara fama hanno dedicato all'argomento. Ammetto di essere provocatorio, ma pensare con la propria testa non ha mai fatto male a nessuno. Chiarisco subito che la mia critica ha poco a che fare con i pericoli dell'identità assolutizzata (Remotti 1998), ma riguarda l'uso del concetto nella ricerca e nell'interpretazione dei fenomeni sociali.

Se si vogliono illustrare le ambiguità del concetto d'identità non c'è che l'imbarazzo della scelta. Comincio, innanzitutto, con dire che la concezione sociologica dell'identità non si discosta tanto dalla definizione ordinaria, rap-

presentando così un ennesimo caso di uso inconsapevole del senso comune nel lavoro scientifico. Nel senso ordinario del termine, “identità” significa “uguale a se stesso”: l’identità di una persona allude al fatto che ogni persona è unica e distinta da tutte le altre. Anche i gruppi hanno la loro identità, per cui ogni gruppo è qualcosa di unico e di distinto dagli altri gruppi, e in questo caso si parla di “identità collettiva”. Sotto quest’aspetto l’identità collettiva non è altro che una metafora utile per parlare di gruppi o collettività come entità a sé stanti: esattamente come gli individui, anche i gruppi sociali avrebbero le loro identità, vale a dire i loro confini, i loro tratti costitutivi e distintivi che perdurano nel tempo. Insomma, individuale o collettiva che sia, l’identità indica una sorta di “medesimezza” che definisce un individuo o un gruppo e lo rende distinto da tutti gli altri. Fin qui tutto chiaro: io sono Enrico Caniglia, sono una persona unica, non ci sono cloni o replicanti in giro, ho quindi la mia identità. Anche una nazione – gli italiani – è qualcosa di unico e distinto dalle altre – cinesi, francesi, tunisini, tedeschi etc. – quindi ha la propria identità.

Fin qui il senso comune. Passando all’impiego analitico, ecco arrivare subito i problemi. Innanzitutto, non ogni possibile caratteristica sociale assume al rango di base per l’identità: sfogliando i saggi di sociologia difficilmente ci imbattemmo in lavori che trattano dell’identità di “passante” o di “vicino di casa”. Di fatto, il termine “identità” è riservato a una lista ben precisa di fenomeni che ricalcano esattamente le “variabili sociologiche” così come sono illustrate nei manuali di sociologia: il genere sessuale (identità maschile, identità femminile etc.), la classe sociale (identità operaia, identità borghese etc.), il ruolo lavorativo (professionisti, quadri, artigiani etc.), l’età (l’identità giovanile, gli adulti, gli anziani etc.), l’etnia (hutu, yoruba etc.), la nazione (italiani, irlandesi, tedeschi etc.), l’appartenenza politica (comunisti, liberali, conservatori etc.). Se, per i sociologi, gli individui possiedono un’identità è perché sono partecipi di processi di appartenenza rispetto a una lista ben precisa d’identità che, nella maggior parte dei lavori sociologici, riguarda etnie, nazioni, generi sessuali, minoranze linguistiche o regionali e cose del genere.

Se quello che dico è vero, ciò significa che il concetto d’identità non fa altro che richiamare le articolazioni costitutive di ciò che la sociologia definisce la “struttura sociale”, vale a dire quell’insieme di variabili sociologiche che *determina* i fenomeni sociali, e quindi il complesso di aspetti che vanno *attenzionati* nella ricerca sociale. La struttura sociale è implicitamente intesa come un insieme di fenomeni dati e costitutivi della realtà sociale. Le identità – sessuale, etnica, nazionale, d’età (giovane, adulto etc.), di genere etc. – diventano allora fenomeni esistenti “là fuori nel mondo”, sono “i fatti naturali della vita” cui lo studioso può far proficuamente riferimento per rendere conto di quanto succede. L’identità si trasforma così in una risorsa per spiegare i fenomeni sociali. I comportamenti e le caratteristiche degli individui sono assunti come

una meccanica conseguenza della loro identità. Perché quell'individuo vota per un partito di sinistra? Semplice, perché è di sinistra. Perché quella donna ha posizioni rigide in campo morale? Semplice, perché è di estrazione popolare. Perché esistono tensioni sociali nell'area di Belfast? Semplice, perché vi convivono identità religiose differenti. Perché sono scoppiati i conflitti nell'ex Jugoslavia? Semplice, perché vi erano diverse identità etnonazionali; e così via. Questo modo di elaborare interpretazioni e spiegazioni sociologiche non è poi così diverso dal procedere di senso comune che potremmo sentire in una chiacchierata al bar o in un comizio politico. Nella vita ordinaria, quando vogliamo spiegare il comportamento di qualcuno, una procedura comune è di chiamare in causa la sua identità. Insomma, descrivere “chi qualcuno è” è un modo sufficiente e comprensibile per spiegare perché fa certe cose: se una cara amica ci sconcerta per quanto è scostante nelle sue decisioni, basta dire che è una “donna” per spiegarci il suo agire, e così via.

La sociologia costruzionista e postmoderna si discosta dalla “sociologia delle variabili” e dalla sua concezione della realtà sociale come un insieme di elementi dati (struttura sociale), tuttavia non mi pare che abbia più di tanto riformulato il tema dell'identità. Certo, l'accento è posto sulla natura costruita, fluida e in mutamento dei fenomeni sociali contro ogni assunzione strutturalista e statica, per cui molti costruzionisti affermano, ad esempio, che le identità non sono da intendere come qualcosa di naturale e fisso, ma che al contrario sono “costruite” e “flessibili”. Tale processo sarebbe spesso subordinato a interessi di dominio, ma in molti casi assumerebbe invece la forma di una mobilitazione a fini emancipatori, insomma i movimenti sociali.

Non è un caso che l'interesse dei sociologi costruzionisti verso l'identità si sia sviluppato a seguito della stagione dei nuovi movimenti sociali – femminista, afroamericano, omosessuale etc. – e del revival delle minoranze – etniche, linguistiche e regionali. Tale tematica ha avuto a tal punto successo che in sociologia studiare l'identità è ormai sinonimo di studiare i movimenti e le loro rivendicazioni. Per uno dei massimi pensatori postmoderni, il filosofo canadese Charles Taylor (2001), i nuovi movimenti sociali sono essenzialmente l'espressione di *lotte per il riconoscimento identitario*: movimenti femministi, omosessuali, afroamericani e le minoranze linguistiche e regionali esprimerebbero una “presa di coscienza delle persone” circa la loro “reale appartenenza sociale” – insomma la loro *identità* – che conduce poi allo sviluppo di un'autentica consapevolezza del proprio sé. Ovviamente, le identità alimentate dai nuovi movimenti hanno poco o punto a che fare con quelle tradizionali. Il movimento femminista ha al centro del suo interesse l'identità della donna, che è comunque un'identità strutturale, e tuttavia ne contesta i tratti (stereotipi?) tradizionali per riarticolarne completamente i contenuti. Lo stesso fanno gli altri movimenti riguardo alle altre identità. Insomma, per i nuovi movi-

menti le identità sono sempre quelle individuate dagli elementi convenzionalmente riferiti alla struttura sociale e tuttavia i loro tratti sono radicalmente ridefiniti (cfr. Cohen 1987).

Qui cominciano i problemi. Al fine di attaccare l'idea statica di struttura sociale che è implicata dal concetto tradizionale d'identità, i costruzionisti hanno introdotto l'idea di "identità multiple", "processuali" e "flessibili". Ma, piuttosto che chiarire le cose, tale nuovo uso crea confusione e ambiguità. Parlare di "identità multiple", "processuali" e "flessibili" è un'autentica contraddizione in termini: se l'identità è ciò che è unico a se stesso, una "medesimezza", allora non può esserci identità multipla, processuale o flessibile. I sociologi costruzionisti replicano che questo è proprio il paradosso della società contemporanea. Per i costruzionisti particolarmente interessati alle periodizzazioni storiche – per intenderci quelli che parlano di "modernità", "postmodernità", "contemporaneità" – il riferimento all'identità serve a comunicare l'idea secondo cui nelle società del passato ogni persona corrispondeva esattamente alla propria identità sociale: i cattolici erano cattolici, gli operai operai, i giovani giovani, gli italiani italiani e così via dicendo. Per contro nella società contemporanea o post-moderna quelle stesse identità sarebbero diventate "flessibili", "processuali" e "multiple". Tuttavia la mia impressione è che il concetto d'identità sia fuorviante, fuori posto, inadeguato per descrivere questi fenomeni. Se ciò che *sono* le persone o i gruppi è diventato un *processo* piuttosto che un dato *fisso*, perché continuare a usare il concetto d'identità, che invece esprime necessariamente cristallizzazione, medesimezza e continuità? Ho quasi l'impressione che il radicalismo epistemologico di molti studiosi costruzionisti sia solo a parole, perché la loro scelta di perseverare nell'uso del concetto d'identità sembra svelare il loro desiderio di continuare a usare una certa idea di struttura sociale sebbene dichiarino di volerne fare a meno: i fenomeni della struttura sociale (genere sessuale, classe, etnia, nazione, razza, professione etc.) restano implicitamente un riferimento fondamentale per interpretare la società.

Un regalo avvelenato? Dalla schizofrenia all'identità multipla

Facciamo un passo indietro. Molti dei problemi con il concetto d'identità nascono dal fatto che i sociologi l'hanno preso in prestito dalla psicologia, per poi provare a tesserlo con quello di struttura sociale. Come spesso accade, questa mutuazione è avvenuta nel momento in cui il concetto d'identità entrava in crisi nella disciplina d'origine. Insomma, i sociologi se lo sono impacchettato e portato via con tutte le problematiche e le ambivalenze di senso che lo caratterizzavano (cfr. Spreafico 2011).

Ma andiamo con ordine. L'identità fa parte di quella serie di fenomeni tipicamente considerati "interni" all'individuo – come le motivazioni, le emozioni, i pensieri etc. – e che sono l'oggetto privilegiato dell'analisi psicologica. L'identità è il materiale psicologicamente costitutivo di una persona, una sorta di essenza individuale: ogni persona possiede alcuni tratti – proprietà costitutive – che la distinguono dagli altri e che la accompagnano in tutte le sue azioni e nelle situazioni in cui si trova a operare, funzionando come una sorta di filo conduttore unitario del suo comportamento. Cambiano le situazioni, i tempi e anche l'età anagrafica, ma c'è comunque una continuità nella persona. Tale continuità, nonostante il mutamento incessante, è la traccia della sua identità.

Questi ragionamenti costituiscono i presupposti taciti dei tanti sviluppi nella ricerca psicologica sull'identità cui i sociologi hanno guardato fin troppo acriticamente. Ovviamente il concetto d'identità personale interessa poco o punto alla gran parte della sociologia. Essendo interessati al sociale piuttosto che a quanto succede nella psiche individuale, i sociologi portano il concetto dal livello micro a quello macro, insomma dall'individuo al gruppo. Ciò è avvenuto principalmente tramite la psicologia sociale. Innanzitutto, per la psicologia sociale molte delle proprietà psico-identitarie non sono uniche della persona, ma possono riflettere particolari aspetti socialmente derivati: è l'identità sociale di un individuo¹. Si tratta di una sorta di concetto-ponte chiamato a mediare fra identità (personale) e struttura sociale. Ad esempio, l'identità femminile è qualcosa di socialmente derivato ed emerge in tutte le situazioni in cui una donna si trova a operare, guidandone l'agire, le preferenze e gli orientamenti. In particolare, la *Teoria dell'alloggiamento del sé* insiste sul fatto che certe relazioni sociali (il matrimonio, ad esempio) forniscono ai partecipanti un senso più netto e coerente della propria identità. Per la tradizione dell'interazionismo simbolico, un ambito classico dell'incontro fra psicologia e sociologia, attraverso l'interazione con altre persone si accresce la consapevolezza del proprio sé, nel senso che l'identità nasce dall'esperienza e dall'osservazione di ciò che ci differenzia dagli altri. Ciò vuol dire che l'identità è un'entità *dialogica*: lungi dall'essere un elemento dato, derivato direttamente dalla struttura sociale e da proprietà ascritte dell'individuo, l'identità emerge dall'interazione e dal continuo confronto-differenziazione con gli altri. Ad esempio, interagire sempre in un certo modo e il voler costantemente apparire in un certo modo davanti agli altri arrivano a plasmare l'identità di una persona: certi tratti meramente esibiti diventano, alla fine, proprietà specifiche (interne) di quella persona. Un caso empirico, anche se limite, è rappresentato

¹ Per una discussione critica delle teorie psicosociali presentate di seguito, cfr. Antaki, Widdicombe (1998).

dai fenomeni dello stigma e dell'etichettamento. Questi processi possono agire nel senso di vincolare una persona a una certa identità – chi assume continuamente della droga diventa per gli altri semplicemente un “drogato” e alla fine, pressato da questa definizione che emerge dall'interazione con gli altri, l'individuo si sente tale e agisce come tale².

Le identità sociali sono viste come i riferimenti attivi di quei processi d'identificazione (un concetto tratto a piene mani nientemeno che da Freud) da cui prendono forma le identità personali. Psicologi sociali di stampo cognitivista come Henry Tajfel (1999), ad esempio, sostengono che gli individui nascono in un gruppo (etnico, di classe, di genere e chi ne ha più ne metta) e poi col tempo arrivano a sviluppare un senso consapevole ed emozionale d'appartenenza e d'attaccamento per quel gruppo. Su tale processo d'appartenenza al gruppo gli psicologi sociali fanno derivare l'identità sociale e anche quella personale, essendo la seconda una sorta di derivato della prima: l'identità sarebbe allo stesso tempo un fenomeno sociale, perché legato a un gruppo, e una realtà psicologica, perché costituirebbe un elemento stabile della personalità. I fenomeni del pregiudizio, della discriminazione, del nazionalismo e, perché no, del tifo calcistico, sarebbero strettamente legati a questa interiorizzazione psicologica del senso di appartenenza-identificazione a un gruppo. Lo scopo, neanche tanto nascosto, di Tajfel è di capovolgere il ragionamento classico degli psicologi: se questi ultimi partono dall'individuo per spiegare il gruppo, i psicologi sociali partono dal gruppo per spiegare l'individuo, invitando così a nozze i sociologi.

Alla prospettiva dell'identificazione sociale è inutile far notare che molti individui vivono tranquillamente senza tanto bisogno di identificarsi in gruppi, siano esse nazioni, razze, etnie, gruppi professionali, squadre di calcio, classi e così via. Infatti, psicologi e sociologi dell'identità ribatterebbero immediatamente che questi individui sono in preda a una “crisi d'identità” – un concetto introdotto da un altro psicologo sociale, Erik Erikson. Il bisogno d'identità esiste e questo deve bastare come spiegazione, e se l'individuo fa tanto lo schizzinoso nel dichiarare di identificarsi con qualche gruppo, gli psicologi sociali ribattono che comunque l'appartenenza agisce lo stesso, magari attraverso un analiticamente provvidenziale “meccanismo inconscio”. Purtroppo per loro, tale teoria del “bisogno d'identità” assomiglia troppo a quelle tautologiche spiegazioni funzionaliste criticate da Gregory Bateson: è simile alla spiegazione secondo cui le persone mangiano patate per via del loro impellente bisogno di mangiar patate (Bateson 1988).

² Sull'interazionismo simbolico e la devianza, cfr. Santambrogio 2003. Diversi importanti sociologi italiani che si sono occupati d'identità propendono per tale concezione dialogica, ad esempio Loredana Sciolla 2003.

Nonostante il grande successo ottenuto in sociologia, una serie di problemi ha finito per screditare in molta ricerca psicologica contemporanea tale visione dell'identità (Antaki, Widdicombe 1998; Bamberg, De Fina, Schiffrin 2010). Innanzitutto, dagli esempi di cui gli psicologi sociali si servono per illustrare le loro ipotesi, non si capisce bene se ruoli e identità siano la stessa cosa oppure no. In effetti, esiste un grosso filone – la teoria dell'identità di ruolo (*Role Identity Theory*), non a caso strettamente imparentata al funzionalismo parsonsiano – che identifica le due cose: i ruoli sociali (non importa se ascritti o acquisiti) vengono sempre interiorizzati dagli individui per diventare così la loro identità. Non sarebbe più opportuno usare il buon rasoio di Occam ed eliminare dal proprio vocabolario scientifico il concetto d'identità poiché è solo un doppione di quello di ruolo?

Il problema principale del concetto psicologico d'identità è però un altro. Anche se va riconosciuto che gli psicologi sociali hanno introdotto il concetto d'identità al fine di evitare l'idea di un sé centrale e autentico, ciononostante il termine sembra generalmente usato come sinonimo del sé. Ciò ha comportato l'affermarsi in psicologia di un'idea dell'identità che è *essenzialista e realista*. *Essenzialista* perché l'identità è ritenuta una concreta proprietà individuale o sociale, insomma una sorta di essenza che caratterizzerebbe l'individuo o un gruppo e lo renderebbe tale. *Realista* perché assume l'esistenza di una corrispondenza tra identità e realtà sociale, ad esempio presuppone l'esistenza di gruppi reali – una nazione o un'etnia – con tanto di confini, omogeneità interna etc. (Antaki e Widdicombe 1992: 194). Per spiegare meglio i limiti della concezione essenzialista e realista dell'identità mi servirò della descrizione del caso “Ronnie Kray” analizzato dallo psicologo sociale John Raban (cit. in Hannerz 1992: 392).

Ronnie aveva un comportamento del tutto incoerente. Era un delinquente, un rispettabile uomo d'affari, un filantropo, un uomo di mondo, un cocco di mamma, un patriota, un brutto dal cuore tenero, un gangster, un amico degli animali, un omosessuale e infine un elegante signorotto con proprietà terriere nel Suffolk...

Il problema di Kray non consisteva nell'essere un criminale, un uomo coinvolto in attività illegali, quanto piuttosto nell'essere tante persone in una: chi era veramente Ronnie Kray? Un delinquente o un amico degli animali? Quale era l'essenza del suo sé? Con grande sollievo di psicologi e sociologi, Ronnie Kray venne diagnosticato come schizofrenico paranoide dagli psichiatri di un ospedale di Londra. Eppure molte delle caratterizzazioni di Ronnie Kray sono fin troppo plausibili: perché non si può essere signorotto del Suffolk e amante degli animali, oppure cocco di mamma e patriota, oppure ancora

omosessuale e gangster? Cosa c'è di sbagliato, di strano, di patologico nell'essere tante cose assieme? In effetti, se provassimo a descrivere una qualunque persona reale e a evidenziare le sue proprietà o a tratteggiare le sue identità ci accorgeremmo che è la normalità essere tante cose assieme. Proprio su questa constatazione di semplice buon senso fanno leva i ragionamenti sull'identità multipla sviluppati recentemente dai costruzionisti. Per ragioni di spazio e per amore della semplicità, prenderò in esame a mo' di esempio il lavoro di Amartya Sen, noto premio Nobel per l'economia reinventatosi filosofo sociale con grande successo. Dice Sen,

la stessa persona può essere, senza la minima contraddizione, di cittadinanza americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista, donna, vegetariana, maratoneta, storica, insegnante, romanziera, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante ambientalista, appassionata di tennis, musicista jazz... (2006, VIII-IX).

Per fare considerazioni del genere non occorre certo essere un premio Nobel! Prendete in considerazione una qualsiasi persona reale, anche voi stessi, e vedrete che verrà fuori un profilo da identità multipla. Ovviamente, per quanto banali, gli esempi servono a Sen per argomentare i suoi ragionamenti contro le pretese di gruppi nazionalisti, etnici e religiosi di legittimare il ricorso alla violenza sulla base di identità assolutizzate. Tuttavia a me interessa evidenziare un'altra cosa. Come lo psicologo sociale che ha analizzato Ronnie Kray e ne ha diagnosticato la schizofrenia, anche Sen argomenta la sua ipotesi elencando proprietà o identità di una singola persona, solo che l'economista si guarda bene dal parlare di schizofrenia, bensì parla d'identità multipla, un concetto che possiede ai suoi occhi un'accezione positiva. Insomma esiste la schizofrenia, come sostiene la psicologia sociale, o è invece sbagliata la pretesa di un'univocità, di una linearità identitaria, come sembra suggerire l'immagine dell'identità multipla e postmoderna tratteggiata da Sen?

La ricca descrizione di Kray è elaborata in modo da far emergere contraddizioni e incoerenze: non elenca tutte le caratteristiche del soggetto (una cosa impossibile) ma ne sceglie alcune che, oltre a essere rilevanti rispetto agli scopi psichiatrici, "non stanno insieme" ed è ciò a produrre l'impressione d'incoerenza da cui viene fuori la diagnosi di schizofrenia. Alcune identità di Kray appaiono plausibili e tutt'altro che incoerenti: "delinquente" e "gangster" non sono in contraddizione fra loro, così come sono coerenti "filantropo e rispettabile uomo d'affari". Tuttavia, tutte insieme stridono fra loro e ciò spinge noi lettori ad avvalorare l'ipotesi della sua schizofrenia: non si può essere contemporaneamente gangster, rispettabile uomo d'affari, delinquente e filantropo. Per contro, nulla di tutto ciò si riscontra nella lista tratteggiata da Sen, anzi lo

stesso economista sottolinea espressamente l'assenza di qualsivoglia contraddizione fra le molteplici identità di un individuo.

Chiediamoci però che tipo d'incoerenza caratterizza Ronnie Kray. L'accusa d'incoerenza sottintende che lui non potesse essere tutte queste cose assieme. Qui si apre un problema: sono possibili, e plausibili, due diverse valutazioni delle incoerenze di Kray. Innanzitutto, Ronnie poteva essere semplicemente un bugiardo, o meglio un criminale che amava esibire una rispettabilità apparente. La sua vera identità – l'essenza che ne costituisce il suo essere – era di essere un criminale e le altre erano solo abili finzioni, identità apparenti e meramente strumentali: Kray era un gangster che si era costruito l'immagine di rispettabile uomo d'affari dedito alla filantropia e alla cura degli animali. Tuttavia, se questo fosse il caso, non si capisce perché definirlo schizofrenico! Definiamolo un imbroglione, uno scaltro criminale, ma non qualcuno caratterizzato da turbe psicologiche profonde. Il riferimento alla schizofrenia fa invece pensare che per gli psichiatri le cose stavano in modo diverso: l'idea del sé come essenza, e dunque come qualcosa di coerente, fa dire che, poiché lui era tutte quelle cose assieme, allora era schizofrenico.

L'analisi psicologica di Kray prosegue su questo tenore accennando a vere e proprie "interpretazioni" di ruoli o messe in scena di Ronnie: «aveva voce e viso diversi per ogni tipo di pubblico, e coloro che assistevano alla sua interpretazione di un ruolo non avrebbero mai supposto l'esistenza di altri» (Raban cit. in Hannerz 1992: 392). Tuttavia anche in questo caso non ci sarebbe nulla di strano o di patologico. È nota la critica puntuale e senza scampo che Erving Goffman fa della teoria psicologica del sé. Per il sociologo canadese, ciò che genericamente si definisce "identità", non sarebbe altro che un effetto drammaturgico emergente da una scena rappresentata, insomma un ruolo recitato davanti a un pubblico (Goffman 1969: 225). La vita sociale è costituita da un fluire di situazioni sociali differenti, in cui le persone sono vincolate a impersonare una pluralità di sé diversi – padre, professore, marito, cliente di un negozio, passante e così via dicendo. L'appiattimento dell'individuo a un solo sé, lungi dall'essere la normalità, è un caso eccezionale, limitato a quelle situazioni estreme rappresentate dalle istituzioni totali. Le istituzioni totali privano gli individui dei normali congegni per la "cura e la presentazione del sé" – libertà nel vestire, nell'acconciare i capelli etc. – e li confinano fisicamente all'interno di una sola situazione isolandoli dal resto della vita sociale. In questo modo, esse fabbricano le identità monocordi di "malato mentale", "ricoverato ospedaliero", "soldato", "monaca di clausura", "detenuto" etc.³.

³ Comunque neanche nelle istituzioni totali l'appiattimento a una sola identità avviene in modo completo, perché gli individui riescono sempre a ritagliarsi ambiti nascosti – che Goffman in-

Non solo. Poiché, secondo la nota metafora teatrale usata da Goffman, l'identità è una parte che una persona rappresenta a beneficio dei presenti, allora si tratta di qualcosa che le persone *fanno* e non che le persone *sono*: non si è una certa persona (italiano, professore, uomo, adulto etc.), ma la si *fa*. Poiché nella vita sociale le persone sono chiamate a impersonare identità diverse, esse si comportano in modo diverso in situazioni diverse: ad esempio, si comportano in un certo modo nei luoghi di lavoro e in un modo del tutto diverso quando sono in famiglia o nel tempo libero. Un avvocato parla in modo formale, veste in modo formale, si atteggia in modo formale nel suo studio in presenza dei propri assistiti. Per contro, quando è invece nella sua famiglia, con i figli, o la sera in compagnia di amici, si comporterà in modo informale: riderà, scherzerà, sarà insomma "rilassato". Chi è veramente quella persona? Qual'è la sua vera identità? L'individuo formale esibito nell'ufficio di lavoro o la persona rilassata e leggera che scherza con gli amici? In realtà è sbagliato cercare l'identità in termini di essenza interiore posseduta dalla persona e che plasma coerentemente le sue azioni nelle diverse situazioni: il sé è piuttosto una presentazione performata in una specifica situazione, e che quindi varia passando da una situazione a un'altra. Qualsiasi individuo avrà "*voce e viso diversi*" per le diverse situazioni. Tali "interpretazioni" non sembrano un motivo sufficiente per definire qualcuno come "schizofrenico", ma fanno parte della normale vita sociale.

Al fine di superare le aporie della concezione essenzialista dell'identità, Goffman propone di sostituire il concetto di "sé" con quello di "presentazione del sé", un concetto molto più utile per la sociologia. La "presentazione del sé" è qualcosa che viene *performato*, che può cambiare in base alla situazione, che può essere sfidato e messo in discussione, che è pubblico (esterno e visibile) e non "interno" (mentale e psicologico). Insomma, non ha nessuno dei limiti di essenzialismo, di cristallizzazione e d'internità che sono tipici del concetto d'identità personale così com'è stato elaborato inizialmente dalla psicologia. L'identità va allora intesa come una realizzazione pratica e localmente situata: chi noi siamo è qualcosa che viene esibito, comunicato, *realizzato* attraverso pratiche simboliche e che varia nelle diverse situazioni. La coerenza dell'identità che percepiamo nel senso comune, e che gli psicologi e i sociologi postulano ingenuamente, è l'esito della strutturazione delle situazioni sociali in palcoscenico e retroscena (Goffman 1969).

dica come la "vita sotterranea" – in cui rigettano tale identità e provano a offrire una diversa presentazione di sé (Goffman 1968).

Contro l'identitarismo di senso comune

Le argomentazioni condotte dovrebbero indurci a dare ragione a Sen e a tutti i teorici postmoderni circa la loro ipotesi d'identità multipla, costruita, processuale etc.. In realtà, l'idea d'identità avanzata dai postmoderni non è quella goffmaniana appena citata, ma è piuttosto derivata dal senso comune e di questa possiede ancora tratti *realistici*. Innanzitutto, l'identità multipla così come viene illustrata da Sen e da altri teorici postmoderni, non mi pare affatto una caratteristica specifica e unica dell'uomo contemporaneo. Pensare all'identità multipla come una novità della contemporaneità rivela una grave assenza di consapevolezza storica. A leggere i lavori degli storici non sembra che nel passato le cose andassero in modo tanto diverso. Quella del "contadino medievale", ci dirà uno storico, è stata pur sempre un'identità "fragile", "multipla" e "processuale"⁴.

In secondo luogo, i postmoderni condividono il presupposto di senso comune secondo cui le identità indicano appartenenze a gruppi reali, a collettività esistenti nel mondo. Quando, ad esempio, si parla d'identità etniche, razziali e nazionali, chiunque pensa che si stia parlando di etnie, razze e nazioni intese come gruppi reali, come collettività dotate di confini, d'omogeneità interna e di capacità di permanere nel tempo. Insomma gruppi veri e propri. Come succede per tanti altri concetti derivati dal senso comune, anche a proposito del concetto d'identità gli approcci sociologici riproducono il medesimo orientamento sostanzialista che domina la conoscenza ordinaria. Nei lavori dei sociologi postmoderni sulle identità multiple e costruite, le identità restano dunque concepite come appartenenze a gruppi realmente esistenti, e il ragionamento di Sen ne è un chiaro esempio: «la cittadinanza, la residenza, l'origine geografica, il genere, la classe, la politica, la professione, l'impiego, le abitudini alimentari, gli interessi sportivi, i gusti musicali, gli impegni sociali e via discorrendo, *ci rendono membri di una serie di gruppi. Ognuna di queste collettività, cui apparteniamo simultaneamente, ci conferisce un'identità specifica*» (Sen 2006: 6, corsivi miei). I costruzionisti rigettano l'*essenzialismo* poiché sostengono la natura costruita e multipla dell'identità, ma non mettono in discussione l'idea che a un'identità corrisponda un gruppo reale (*realismo*). In altre parole, il gruppo resta il referente concreto del termine identità, oltre che la base dell'identità individuale alla maniera di Tajfel o di altri psicologi sociali.

⁴ Si pensi alla «perversa ubiquità» di Pierre Clergue che Emanuel Le Roy Ladurie tratteggia nella sua storia etnografica della cittadina medievale di Montaillou (1995): parroco, eretico albigeo, dongiovanni, nobile arrogante, capo clan, tenero amante e così via.

Naturalmente per Sen e gli altri postmoderni sono tanti i gruppi cui gli individui appartengono e non esistono appartenenze esclusive, per cui la razza, la religione, l'etnicità o la nazionalità non possono pretendere di essere identità preminenti, come invece sostengono le ideologie etniche o le culture discriminatorie. Non voglio minimamente negare l'obiettivo "progressista" che guida la riflessione di Sen, tuttavia il suo tentativo continua a essere fortemente viziato da una concezione realista dell'identità che alla fine crea contraddizioni insanabili nel suo ragionamento.

Nei suoi lavori più recenti, il sociologo Roger Brubaker ha definito "gruppiismo di senso comune" la credenza secondo cui, poiché si parla di etnie, razze e nazioni, a tali termini corrispondano gruppi che esistono realmente (2002). Riprendendo tale prospettiva, parlerei di "identitarismo di senso comune", per denunciare l'idea ordinaria secondo cui siccome si parla d'identità – donne, giovani, italiani, africani etc. – allora a tali identità debbano corrispondere gruppi che esistono concretamente. A mio avviso, le identità non sono altro che pratiche discorsive, e il fenomeno sociale rilevante non sono tanto i gruppi concreti che tali termini designerebbero, quanto invece i termini stessi, intesi come classificazioni incorporate all'interno di pratiche sociali discorsive⁵. Le "identità" non sono altro che il "discorso dell'identità" che nei contesti ordinari e politici viene impiegato per raggiungere scopi pratici. Se ho ragione, sarebbe fuorviante e scarsamente produttivo interrogarsi sull'ontologia delle "identità". Occorrerebbe invece dedicarsi allo studio delle "pratiche discorsive sulle identità", all'analisi degli usi molteplici e pratici del "vernacolo identitario" costituito dai termini di etnia, razza, nazione, uomo, donna etc.. Vediamo come.

Quando parliamo d'identità occorre fare attenzione che «stiamo prendendo in esame in primo luogo una categoria. Non gruppi. La maggior parte delle categorie (donne, anziani, negri, ebrei, *teenager* etc.) non sono gruppi nel senso in cui normalmente si parlerebbe di gruppi, e ciò che abbiamo è una massa di conoscenza su ogni categoria» (Sacks 2010: 96). Chiamiamole per brevità *categorie d'identità*. Qualsiasi persona può essere descritta, e sempre correttamente, ricorrendo a un numero indefinito di categorie d'identità per cui occorre decidere quale sia quella pertinente in base alla situazione o agli scopi che si vogliono raggiungere attraverso la descrizione. L'interesse sociologico va rivolto all'evidenziare una sorta di grammatica di senso comune con cui sono ordinariamente usate tali classificazioni ordinarie. Tale grammatica di senso non solo attribuisce *ordine* all'uso discorsivo dei termini identitari, ma grazie a tale grammatica il loro uso diventa lo strumento con cui diamo un senso condiviso al mondo.

⁵ Sul rapporto fra classificazioni e identità sociali, mi permetto di rimandare a Caniglia 2013.

Molte delle aporie presenti nell'uso sociologico del concetto possono essere facilmente superate se si passa a questa concezione meramente discorsiva e pratica dell'identità. Ho prima mostrato come la lista delle identità di Kray ci appaia incoerente ed è tale incoerenza che fa parlare di schizofrenia. Ma la lista è incoerente rispetto a cosa? Da dove vengono e quali sono i criteri in base ai quali giudichiamo incoerenti le diverse identità di Kray? Inoltre, perché Sen, ma anche noi concorderemmo con lui, definisce coerenti le liste d'identità di cui si serve per illustrare la sua idea d'identità multipla? Che cosa li rende coerenti? La mia risposta è che esista una grammatica di senso comune, una serie di convenzioni culturali specifiche del patrimonio di senso comune di una società, che disciplina l'uso delle categorie d'identità e ne stabilisce le aspettative legittime. Per tornare al caso di Kray, nei nostri stereotipi di senso comune, ed evidentemente anche in quelli degli psichiatri e degli psicologi sociali, i delinquenti sono brutti e cattivi e non dei raffinati gentiluomini; non ci aspettiamo che un gangster sia un cocco di mamma o un amante degli animali. La descrizione di Kray evidenzia una violazione della grammatica identitaria che è alla base della percezione d'incoerenza della sua identità.

La grammatica di senso comune raggruppa le identità in collezioni o classificazioni sociali ordinarie: ad esempio, italiani, francesi, cinesi e tunisini sono identità che fanno parte della collezione "nazioni", mentre bianchi, neri e asiatici, fanno parte della collezione "razze"; romeni, kossovari e tirolesi fanno parte della collezione "etnie"; uomo e donna sono identità che fanno parte della collezione "genere sessuale"; veneto, siciliano, lombardo sono identità che provengono dalla collezione "regionalismi" e così via dicendo. Tutte le identità raccolte in una collezione sono generalmente autoescludentesi: non si può essere contemporaneamente uomo e donna o bianco e nero. Categorie provenienti da collezioni diverse invece non si autoescludono: un individuo può ovviamente essere descritto con categorie provenienti da diverse collezioni. Ad esempio, io posso essere descritto come italiano (nazione), siciliano (regione), uomo (genere sessuale), professore (professione), appassionato lettore di Lovecraft (tempo libero) senza che ciò crea incoerenza. Tornando ai nostri esempi, la lista identitaria di Sen appare coerente perché è attenta a non mettere insieme identità della stessa collezione ma si limita a elencare categorie di collezioni diverse.

Le collezioni non sono però l'unico aspetto della grammatica delle identità. Essa disciplina anche ciò che i membri di quell'identità possano legittimamente fare, e quindi determina cosa ci aspettiamo normalmente da certe identità e cosa invece è una violazione. Certi comportamenti, valori, convinzioni, motivazioni, aspetti esteriori e così via dicendo sono *predicati* (aspetti convenzionalmente attesi) di certe identità ma non di altre. Ad esempio non si può essere membri di una rigida setta religiosa e, contemporaneamente,

appassionati giocatori d'azzardo. Una cosa escluderebbe l'altra. Ciò invece succede nella lista delle identità di Kray e proprio da ciò ne nasce il giudizio di schizofrenia: non ci aspettiamo che un gangster possa essere anche un patriota o un filantropo perché non rientra nel nostro stereotipo di gangster. Tuttavia tali aspettative sono solo stereotipi socialmente condivisi. In altre parole, l'incoerenza è dentro il nostro modo convenzionale, ordinario, di definire le cose. Non è detto che la realtà debba per forza assumere tale coerenza convenzionale, corrispondere necessariamente al nostro senso comune.

Anche se fosse l'esperienza del mondo a dettare tale "grammatica" delle identità e dei loro predicati, nulla esclude che le esperienze future non possano smentirla. L'appello all'esperienza, un aspetto spesso evocato nello studio del senso comune, non vuol dire che la grammatica identitaria si aggiorni e quindi le conoscenze ordinarie siano uno specchio del mondo. Il senso comune non è mai un mero specchio dell'esperienza, ma è essenzialmente un *modo per dare sempre senso all'esperienza*. Qualora accada un evento che smentisce il senso comune, noi spesso non aggiorniamo le nostre conoscenze ordinarie bensì lo consideriamo un caso strano, un'eccezione, e in tal modo manteniamo i nostri stereotipi. Ronnie Kray smentiva le nostre conoscenze ordinarie su cosa le persone possano essere e possano fare, ma ciò non ha spinto gli psicologi ad aggiornarle e o modificarle, bensì è stato classificato come uno schizofrenico, insomma come un caso eccezionale e deviante. Le nostre conoscenze ordinarie sono state fatte salve.

Una proposta: studiare l'identità senza gruppi

C'è un po' d'ingenuità nel modo in cui la sociologia affronta il fenomeno dell'identità e che la prospettiva costruzionista non è riuscita a superare. I sociologi non capiscono che il discorso delle identità è essenzialmente una pratica ordinaria che serve a fare il mondo piuttosto che descriverlo. Ciò vuol dire che quando se ne appropriano e cominciano ad assegnare identità a destra e a manca, finiscono anche loro per partecipare alla costruzione del mondo e non alla sua descrizione e conoscenza. Ad esempio, le categorie ordinarie di nazione, etnia e razza non sono mere designazioni neutrali di fenomeni, ma sono strumenti fondamentali per la costruzione di nazioni ed etnie, per cui nel momento in cui uno studioso comincia a usarle come categorie analitiche finisce per partecipare attivamente a quei processi di reificazione.

L'origine ordinaria delle categorie d'identità fa sì che esse non siano meri strumenti analitici per descrizioni disinteressate, come pretendono i sociologi, ma categorie valutative che producono conseguenze nel mondo e per questo motivo sono oggetto di dispute nella vita sociale. Una scelta piuttosto che

un'altra produce conseguenze per quelle persone⁶. Pensiamo alla schizofrenia. Anche la schizofrenia è un'identità. Gli psicologi sociali assegnano ad alcune persone tale identità come se si trattasse semplicemente del riconoscimento di uno stato oggettivo d'un individuo. In realtà tale definizione è sempre oggetto di controversie fra specialisti: per ogni caso considerato esistono disparità di giudizio fra gli psichiatri. Inoltre, non è una descrizione disinteressata perché produce importanti conseguenze sulle persone cui si applica (Berard 2005): può diventare uno stigma che può continuare a esistere persino quando, anni dopo, i sintomi sono cessati; può essere una ragione per rinchiudere in un'istituzione totale un individuo senza la sua volontà; nelle mani di un abile avvocato può diventare una ragione per mitigare la colpa o la responsabilità del soggetto per i propri misfatti criminali⁷.

Come la schizofrenia, anche assegnare a un individuo un'identità etnica o una nazionale è qualcosa che ha conseguenze per lui e il suo mondo. Pensiamo al problema della definizione dell'identità basca in Spagna. Mentre i baschi si autodefiniscono una nazionalità, gli spagnoli li definiscono una minoranza etnica. Le due definizioni hanno conseguenze differenti. L'identità nazionale è un modo per dare legittimazione a una certa azione politica e precisamente l'indipendenza di quei territori, mentre l'identità etnica è un modo per delegittimare ogni rivendicazione d'indipendenza, per cui definire l'identità dei baschi non è una semplice operazione di registrazione di un fatto oggettivo, bensì qualcosa di socialmente controverso e carica di conseguenze rilevanti. Mettiamoci ora nei panni di un sociologo che vuole studiare i baschi: se li descrive come un'etnia, si farà complice della politica anti-indipendenza del governo di Madrid; se invece li definisce una *nazione* allora parteciperà alla costruzione della nazionalità basca. In ogni caso la sua posizione sarà politica, piena di conseguenze significative sul suo oggetto di studio, e dunque tutt'altro che una descrizione oggettiva e valutativa.

La mia impressione è che la sociologia convenzionale non arrivi a cogliere tale problematica, finendo così per farsi inconsapevole strumento di una linea politica o del potere di qualcuno. Per contro la sociologia postmoderna è consapevole di ciò, e tuttavia invece di porvi rimedio, accetta la sfida dell'impegno politico, parla disinvoltamente d'identità di genere e d'identità etniche, d'identità multiple e d'identità deboli, al fine di schierarsi a difesa di cause

⁶ Anche le identità che si riferiscono all'età – giovane, adulto, anziano – e che i sociologi usano senza alcuna parsimonia, confidando nella loro natura “oggettiva”, “naturale” e “meramente descrittiva”, sono tutt'altro che moralmente neutre o prive di conseguenze sulle persone.

⁷ Ciò non funzionò con il nostro Ronnie che fu condannato all'ergastolo, anche se grazie agli sforzi dei suoi avvocati e dei suoi periti psichiatri evitò il carcere e passò il resto della sua vita in un ospedale londinese.

progressiste ed emancipatorie. Di fatto, se all'interno dei movimenti sociali la sociologia dell'identità ha avuto successo, è perché lì molti studiosi vi svolgono un ruolo d'intervento attivo e militante e non di mera analisi e descrizione: la sociologia dell'identità sembra a servizio dei movimenti sociali, si fa tutt'uno con le loro rivendicazioni e i loro protagonisti. Il rischio è che così facendo tradisca il proprio mandato, che è quello di *conoscere* il mondo ma non di *fare* il mondo.

Esiste un modo alternativo di studiare tali fenomeni senza cadere nel pericolo di reificare cosa si sta studiando, un modo per analizzare i fenomeni dell'etnia, della nazione o del genere senza rischiare incappare nell'uso valutativo delle categorie d'identità? Personalmente sono convinto che concepire le identità come un linguaggio classificatorio piuttosto che come gruppi che esistono realmente, può permettere di studiare questi fenomeni senza incorrere nel rischio della reificazione e del giudizio di valore. Il mio ragionamento è in linea con quello di Brubaker (Brubaker, Cooper 2000) secondo cui lo scopo della sociologia dovrebbe essere quello di occuparsi delle identità non più intese come gruppi, ma come pratiche classificatorie socialmente condivise. Tale prospettiva permette allo studioso di parlare d'identità senza però per questo postulare l'esistenza di gruppi reali: *identità senza gruppo*. Si tratta di pensare le identità unicamente come un discorso impiegato in politica o nella vita quotidiana per vari scopi pratici. In tal modo si supererebbero tutte le aporie che caratterizzano gli attuali studi dell'identità. Si pensi al caso dell'identità razziale. Quest'ultima è oggetto di un autentico paradosso: la biologia e il discorso ufficiale dicono a chiare lettere che le razze non esistono e quindi parlare d'identità razziale è tutt'altro che scientifico, oltre che profondamente screditato dai trascorsi storici del nazifascismo. Tuttavia, il discorso ordinario e, in certi paesi, anche quello legale continua a parlare di razze: si pensi soltanto al pentagono razziale in uso nei censimenti americani. Di fronte a tale contraddizione, cosa deve fare lo studioso? Se classifica le persone in base all'identità razziale o parla di società multirazziali, finisce per partecipare alla reificazione di qualcosa che non esiste; se invece la bandisce dal suo lavoro, finisce per perdere di vista un'importante categoria con cui la gente guarda e agisce nel mondo. La proposta di parlare delle identità come pratiche discorsive, dispositivi retorici, lessici politici e così via, supera il problema perché permette di studiare il fenomeno della "razza" assumendolo come un discorso, senza alcun bisogno di postulare l'esistenza di gruppi razziali (Brubaker 2002).

Lo scopo della sociologia non dovrebbe essere quello di decidere quale sia l'identità delle persone o se queste abbiano un'identità multipla o unica, perché si tratta di questioni controverse nella società e che spetta ai membri di una società risolvere, e non certo ai sociologi in quanto tali. Il suo scopo è piuttosto di indagare su un fenomeno preciso: «la disponibilità nella nostra

cultura del concetto ordinario d'identità che appare rilevante per realizzare attività sociali, politiche e culturali» (Widdicombe e Wooffitt 1994: 225).

Riferimenti bibliografici

- Antaki C. e Widdicombe S. (1996), "Identity as an Analysts' and Participants' Resource", in Antaki C. e Widdicombe S. (a cura di), *Identities in Talk*, Sage, London, 191-206.
- Bamberg M., De Fina A. e Schiffrin D. (2010), "Discourse and Identity Construction", in Schwartz S. J. et al (a cura di), *Handbook of Identity Theory and Research*, Springer.
- Bateson G. (1988), *Naven*, Einaudi, Torino.
- Berard T. (2005), "Evaluative Categories of Action and Identity in Non-Evaluative Human Studies Research: Examples from Ethnomethodology", in *Qualitative Sociology Review*, 1: 5-30.
- Brubaker R. (2002), "Ethnicity without Group", in *Archiv Européennes de Sociologie*, 2: 163-189.
- Brubaker R. e Cooper F. (2000), "Beyond Identity", in *Theory and Society*, 29: 1-47.
- Caniglia E. (2013), "Il linguaggio degli attori politici", in Caniglia E., *Forme della comunicazione politica*, Utet, Torino, 115-143.
- Cohen J. (1987), "Strategia o identità: nuovi paradigmi teorici e movimenti sociali contemporanei", in *Problemi del socialismo*, 12: 28-73.
- Goffman E. (1968), *Asylum*, Einaudi, Torino.
- Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna.
- Hannerz U. (1995), *Esplorare la città*, il Mulino, Bologna.
- Le Roy Ladurie E. (1995), *Storia di un paese: Montaillou*, Mondadori, Milano.
- Remotti P. (1998), *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Sacks H. (2010), "Hotrodder: una categoria rivoluzionaria", in Sacks H. (a cura di Caniglia E.), *L'analisi delle categorie*, Armando, Roma, 85-98.
- Sciolla L. (2003), "L'«io» e il «noi» dell'identità. Individualizzazione e legami sociali nella società moderna", in Leontini L., a cura di, *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*, Guerini, Milano, 92-107.
- Sen A. (2006), *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari.
- Spreafico A. (2011), *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando, Roma.
- Santambrogio A. (2003), *Introduzione alla sociologia della diversità*, Carocci, Roma.
- Tajfel H. (1999), *Gruppi umani e categorie sociali*, il Mulino, Bologna.
- Taylor C. (2001), "La politica del riconoscimento" in Habermas J. e Taylor C., *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano, 9-62.



Il carattere necessario e riduttivo delle identità. Un'intervista a Franco Crespi

a cura di Enrico Caniglia e Andrea Spreafico

Franco Crespi è uno dei più prestigiosi sociologi italiani contemporanei. Attualmente è Professore Emerito dell'Università di Perugia. È stato Visiting Professor presso diverse università, come ad esempio la Maison des Sciences de l'Homme di Parigi, la Columbia University di New York e l'Università di California a Berkeley. Nel 1998 ha ricevuto la medaglia d'oro ed il diploma di prima classe per i benemeriti della scienza e della cultura del Presidente della Repubblica. Direttore dei Quaderni di Teoria Sociale, è autore di innumerevoli monografie, curatele, articoli e saggi di grande rilevanza scientifica anche internazionale, tra i quali ricordiamo: "Le vie della sociologia" (il Mulino 1985), "Azione sociale e potere" (il Mulino 1989), "Evento e struttura" (il Mulino 1993), "Imparare ad esistere" (Donzelli 1994), "Teoria dell'agire sociale" (il Mulino 1999), "Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea" (Laterza 2004), "Sociologia del linguaggio" (Laterza 2005), "Il male e la ricerca del bene" (Meltemi 2006), "Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica" (il Mulino 2008), "Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia" (Orthotes 2013).

Professor Crespi, lei è uno studioso particolarmente attento alle dinamiche che riguardano la sfera dei processi culturali, al cui interno un posto di rilievo è occupato dalla sua riflessione sul legame tra integrazione e mediazione simbolica. A questo riguardo, quale ruolo può giocare la nozione di identità e, preliminarmente, qual è la definizione che ne darebbe?

In prima istanza, definirei l'identità come un *segno distintivo* avente la funzione sociale di distinguere immediatamente l'appartenenza o meno di un individuo alla propria tribù, gruppo, comunità, classe, società nazionale ecc. Sin dalle forme sociali arcaiche, attraverso il tipo di abbigliamento, gli ornamenti (monili, piume, pelli di animali), i tatuaggi, le incisioni (es. circoncisione) ecc., vi è sempre stata l'esigenza vitale di poter riconoscere i membri della propria tribù rispetto a quelli di altre tribù per proteggersi da eventuali nemici. Se nelle società moderne e contemporanee quei primi segni distintivi sono stati sostituiti generalmente da documenti cartacei autenticati da firme, sigilli, timbri, fino alle carte di identità, l'aspetto fisico, l'abbigliamento, la

gestualità, l'osservanza di regole comportamentali costituiscono pur sempre *segnni* in base ai quali cerchiamo di riconoscere, fin dal primo incontro, le appartenenze delle persone che non conosciamo. A questo livello l'esigenza di definire l'identità presenta non poche analogie con i meccanismi di inclusione/esclusione nel mondo animale, salvo la differenza tra il regime istintuale dell'animale e la presenza nel mondo umano, oltre alla base istintuale, di una più accentuata funzione delle forme di mediazione simbolica.

Certo una diversa definizione di identità nasce quando dobbiamo considerare il ruolo che essa gioca dal punto di vista dell'individuo, nella sua formazione e nel suo rapporto con gli altri. Sotto tale aspetto assai complesso, è ineludibile il riferimento alla dimensione riflessiva della coscienza. La coscienza di sé, che caratterizza l'essere umano come tale, apre a una serie di interrogativi (*chi sono?*, *cosa sono?*, *qual è il senso della vita e della morte?* ecc.) cui può essere data risposta solo tramite le diverse forme di determinazione delle rappresentazioni e dei significati forniti dal linguaggio e dalle risorse culturali disponibili nel contesto spaziale, temporale e sociale di appartenenza. Indipendentemente dal grado di consapevolezza riguardo alla dimensione della coscienza, anche nelle società in cui non è presente la coscienza della coscienza né il concetto di identità individuale, è sempre stata data una qualche risposta a tali interrogativi dai racconti mitologici, religiosi, filosofici, scientifici, letterari ecc.. Come ha osservato l'etnologo Marc Augé, in tutte le società umane vengono poste le stesse domande anche se le risposte non sono mai le medesime, a causa delle infinite diversità delle espressioni culturali.

Per comprendere il processo attraverso il quale vengono a formarsi le identità personali e sociali degli individui, occorre anzitutto tener presente l'ambivalenza propria della dinamica della coscienza, che si manifesta all'inizio come la capacità di differenziarsi rispetto a tutte le forme di oggettivazione. L'autocoscienza nasce infatti dalla percezione che non siamo né questo né quello, né le cose del mondo naturale e sociale, né l'altro essere umano e, al limite, neppure il nostro corpo, che possiamo giudicare come un oggetto più o meno rispondente ai nostri desideri. Nell'atto del differenziarsi che è costitutivo della sua origine, la coscienza apre così una sorta di *vuoto* che peraltro essa stessa non può riempire, da qui la necessità di trovare una forma di identificazione, di definizione di sé nelle forme determinate dei significati culturali, rispetto ai quali finirà nuovamente per differenziarsi. La coscienza appare presa nell'insolubile oscillazione tra *differenziazione* e *identificazione*: se permane unicamente nella differenziazione rischia di cadere nel nulla, se si affida unicamente all'identificazione viene meno alla sua specifica funzione e, perdendosi nell'oggettivazione, ancora una volta, rischia di scomparire.

La dinamica che caratterizza la coscienza spiega il rapporto ambivalente che ogni individuo stabilisce con la propria identità nella narrazione di sé:

da un lato, la necessità vitale di una definizione di sé, di una conferma del proprio esserci effettivo e del diritto ad appartenere a pieno titolo alla comunità umana, che lo porta ad adeguarsi ai modelli che gli altri e la società gli propongono, cercando di essere *simile* agli altri; dall'altro lato, la sua esigenza altrettanto vitale di essere riconosciuto (di essere *visto*) nella sua *singularità*. In tale ambivalenza si riflette la tensione che caratterizza la dinamica della coscienza sopra accennata. Anche in questo caso, se l'individuo si differenzia troppo rispetto agli altri, egli rischia di essere emarginato, al limite escluso come *folle*, ma se è troppo assimilato al ruolo che la società gli attribuisce egli rischia parimenti di non essere visto, di essere dato per scontato. È la dinamica che spiega il mantenimento costante da parte degli individui di una *distanza dal ruolo*, messa in evidenza da Erving Goffman, così come la ribellione delle donne o delle persone omosessuali nei confronti dei diversi stereotipi che vengono a loro applicati, l'insofferenza di alcuni dei membri appartenenti a comunità etnico-religiose troppo rigide e intolleranti.

Un esempio dell'ambivalenza che manteniamo nei confronti della nostra identità può essere colto nel diverso atteggiamento che assumiamo a seconda del rapporto intimo o casuale che abbiamo con gli altri. Con le persone che pretendono di conoscerci bene, a causa di un duraturo rapporto affettivo (coppia, famiglia, amicizia ecc.), tendiamo spesso a dire "Io non sono come tu credi!". Non vogliamo essere dati per scontati. Mentre se incontriamo casualmente degli sconosciuti, come per esempio in treno o in aereo, allora tendiamo a presentarci come assolutamente identificati al nostro ruolo professionale, ai dati oggettivi del nostro status (età, provenienza regionale, coniugato o meno, numero di figli ecc.). In quel caso, il nostro atteggiamento tende piuttosto a essere espresso nella formula: "Lei non sa chi sono io!". Viviamo l'identità come una legittimazione rassicurante per noi e per gli altri.

Molte sociologie postmoderne tentano di fare a meno di tutto quanto attiene al soggetto e si concentrano, ad esempio, sull'interazione. Può illustrarci i motivi per i quali la sociologia può ancora avere bisogno dell'idea che vi sia qualcosa come ciò cui ci si riferisce con il termine "identità" al fine di descrivere l'azione sociale?

Il pensiero postmoderno ha avuto molti meriti soprattutto per quanto riguarda la denuncia di tutte le forme di assolutizzazione della verità, del soggetto, delle rappresentazioni della realtà naturale e sociale, ma è troppo spesso caduto nella retorica della *fine*: fine della verità, della realtà, del soggetto, della società, della storia ecc.. Parlo a questo proposito di effetto retorico, perché una cosa è decostruire i concetti tradizionali per renderli più adeguati all'esperienza storica che stiamo vivendo, per innovarli anche radicalmente, mentre altra cosa è pretendere di fare a meno di categorie delle quali, almeno allo stato attuale, non possiamo non continuare a servirci se vogliamo fare un

discorso sensato. Certo si può parlare della fine del soggetto autocostituito e centro del mondo della tradizione metafisica occidentale, ma altro è eliminare ogni riferimento alla soggettività. Anche coloro che, come ad esempio gli etnometodologi, più hanno tentato di farne a meno, hanno finito per riferirsi implicitamente, come quando evidenziano l'ansietà che suscita nelle persone la messa in causa di ciò che è dato per scontato. È ovvio che la sociologia si occupi principalmente delle forme dell'agire sociale e delle interazioni e, del resto, essa tende soprattutto a sottolineare l'aspetto di *prodotto sociale* dell'individuo, ma in nessun modo si può comprendere l'agire sociale se non si tiene conto della richiesta di identità come una delle motivazioni principali dell'agire individuale e collettivo, e, al tempo stesso, se non si hanno i mezzi per mostrarne l'ambivalenza.

Alcuni studiosi ritengono che quando la sociologia impiega l'idea che vi sia una identità, personale e sociale, rischi al contempo di rinunciare ad offrire una interpretazione sociologica dei fenomeni sociali in favore di interpretazioni psicologiche o addirittura biologiche di questi. Qual è la sua opinione al riguardo?

In primo luogo, l'identità non deve essere vista come un'entità indipendente, ma come un processo in continua trasformazione connesso alle condizioni mutevoli dell'esperienza vissuta, ai cambiamenti dell'ambiente naturale e delle strutture sociali, nonché a quelli creati dallo stesso agire sociale nel suo rapporto con le condizioni materiali, le innovazioni tecnologiche, i processi produttivi, la distribuzione ineguale delle risorse, le lotte politiche e via dicendo.

In secondo luogo, quando si studiano i comportamenti degli attori sociali, il riferimento a talune componenti psicologiche appare ineludibile: prima portavo l'esempio degli etnometodologi, ma avrei potuto citare autori come Durkheim, Talcott Parsons, Habermas e persino Luhmann per mostrare che anche gli autori che più cercano di evitare la dimensione psicologica fanno tutti uso, più o meno esplicito, di categorie psicologiche. Il problema non è di escludere ogni psicologia, ma di tenere distinto il *focus* proprio della sociologia rispetto a quello dello psicologo e, a maggior ragione, del biologo. A differenza dello psicologo, che è prevalentemente interessato all'equilibrio psico-fisico degli individui, presi singolarmente o all'interno delle dinamiche di gruppo o delle folle, il sociologo spiega i fenomeni sociali considerando principalmente le strutture, le istituzioni, i condizionamenti, le interazioni, le contraddizioni, le patologie e le conflittualità interne ai sistemi sociali e via dicendo. Ma per fare questo non si può prescindere da certi dati costitutivi relativi alle motivazioni e reazioni degli attori sociali. È bene distinguere i due tipi di analisi, ma per quale ragione si dovrebbe rinunciare all'arricchimento di una prospettiva fondata sullo scambio interdisciplinare?

Come accade a molti termini in sociologia, l'uso del termine "identità" si presta ad alcune ambiguità semantiche. In particolare, non le sembra che lasci eccessivamente spazio all'aspetto di permanenza dell'identico rispetto a quello di una mutevolezza contestuale?

Credo di avere già in parte risposto prima a questa domanda. Proprio perché l'identità è soggetta a costanti fluttuazioni connesse all'ambivalenza tra identificazione e distanziamento, essa non comporta alcuna "permanenza dell'identico". Dire che la ricerca di una determinazione identitaria è una costante della situazione esistenziale, non esclude in nessun modo che si debba analizzare, di volta in volta, come si esprime tale ricerca e quali sbocchi o ostacoli possa incontrare nelle sempre diverse situazioni sociali, nella costante "mutevolezza" dei contesti storici e socio-culturali.

Lei è l'Autore di un libro divenuto un'opera di riferimento per gli studiosi che oggi si occupano del tema dell'identità, "Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea" (Laterza 2004); perché in questo libro ha voluto dare particolare risalto all'aspetto del "riconoscimento" per descrivere la dinamica identitaria?

Sono assolutamente convinto che la richiesta di reciproco riconoscimento sia la motivazione di fondo di ogni agire individuale e collettivo. Nella mia *Teoria dell'agire sociale* ho citato quanto rileva Aldo Masullo a proposito del testo contenuto nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel circa la costituzione dell'oggettività come "reciproco inganno" che dissimula la funzione fondatrice dell'intersoggettività. Quando l'individuo, realizzandosi nella sua azione, attribuisce a qualcosa un valore *oggettivo*, egli è in realtà principalmente interessato a ciò che tramite la sua azione stessa egli *diviene per gli altri*. Come scrive Masullo: "Ogni individuo nel suo agire appare interessato alla cosa, ma in fondo non vuole che realizzare se stesso *per gli altri*, i quali, a loro volta [...] non collaborano veramente in vista della cosa, ma per *vedere e mostrare l'opera loro* e non la cosa stessa" (Masullo A., "Metafisica. Storia di un'idea", 1996: 196). Il concetto di *interesse* caro agli utilitaristi si rivela qui estremamente riduttivo, come, del resto, hanno rilevato numerosi economisti contemporanei nella loro critica al modello dell'*homo economicus* orientato soltanto al calcolo in vista dell'ottimizzazione dei propri particolari vantaggi.

Gli sviluppi che, a partire da Hegel, ha conosciuto, in questi ultimi anni, la teoria del riconoscimento grazie a Axel Honneth, Lucio Cortella, Nancy Fraser e altri, hanno costituito un contributo essenziale per la teoria dell'agire sociale. In particolare tale contributo è importante per comprendere il limite dello stesso concetto di identità (in ultima analisi, l'autentico riconoscimento si ha solo quando viene colta l'*inoggettività* del soggetto, la sua irriducibilità ad ogni definizione identitaria), nonché per cogliere i fondamenti della solidarietà sociale e le patologie sociali derivanti dalle diverse forme di falso riconoscimento, di effettivo misconoscimento, dalla diseguale distribuzione delle risorse materiali e culturali.

Tengo a sottolineare che il riferimento alla inoggettivabilità del soggetto è molto importante per comprendere il carattere sempre parziale e riduttivo delle definizioni di identità. Si rivela qui che l'identità è una forma di determinazione utile per contribuire, sul piano sociale, alla *prevedibilità* necessaria alle interazioni, e, sul piano individuale, a garantire un certo grado di sicurezza circa il proprio esserci, ma essa non esaurisce in alcun modo la realtà del soggetto, che nella sua complessità resta, in ultima analisi, per gli altri, e anche per se stesso, un'incognita.

Uno degli aspetti maggiormente messi in rilievo dalla riflessione contemporanea è il rapporto tra Identità e narrazione. Quali sono, a suo avviso, i vantaggi offerti dal sottolineare gli aspetti narrativi dell'identità allo scopo di descriverne le manifestazioni?

Nella sua capacità riflessiva di elaborazione dell'esperienza e nella sua memoria, l'attore sociale costruisce la sua identità nel tempo come una continuità narrativa. Il contributo, a questo proposito, di Paul Ricoeur è particolarmente illuminante. Proprio perché si tratta di una narrazione, l'identità è suscettibile di costanti variazioni e riformulazioni connesse, come dicevo prima, ai mutamenti dell'esperienza e delle condizioni sociali.

Gli schemi concettuali con cui pensiamo e ordiniamo i fenomeni sono propri di una certa cultura spazio-temporalmente situata. Anche le categorie di soggetto, di sé, di identità devono allora essere considerate storicamente prodotte o come degli universali? Perché?

È ovvio che le categorie da noi usate sono sempre formulate all'interno dei contesti storici e socio-culturali cui apparteniamo. Non si tratta quindi di "universali" immutabili, ma soltanto di concetti generali che, fino a prova contraria, ci appaiono in questo momento come più adeguati di altri.

All'interno del suo percorso intellettuale, lei ha sempre privilegiato un approccio più intimamente filosofico alle questioni sociali mostrandosi anche scettico verso molti approcci sociologici contemporanei, in particolare quelli di marca positivista. Le chiediamo se questa scelta di fondo rifletta o meno una sua convinzione circa la centralità di domande come quelle relative all'esistere e alla soggettività – che appaiono essenziali nella formazione della nostra identità.

Credo che alla base di ogni teoria sociologica vi siano alcuni presupposti filosofici che devono essere esplicitati e criticamente valutati. Anche le posizioni di tipo neopositivista o in genere quelle che si pronunciano per una scelta puramente empirica contengono implicitamente alcuni presupposti filosofici. Dire che "la teoria non serve" è a sua volta una teoria. Per evitare di cadere ingenuamente in una *contraddizione performativa* credo sia necessario accettare che il nostro modo di pensare non sfugge mai ad alcune scelte concettuali a priori. Il nostro intelletto non è mai un puro specchio della realtà oggettiva.

Come già ci aveva insegnato Max Weber, è opportuno esserne consapevoli ed esplicitare il nostro punto di vista. Per quel che mi concerne, il riferimento alla situazione esistenziale – nella sua inevitabile tensione tra finitezza e desiderio di infinito ovvero di un compimento finale risolutivo, e in quanto situazione fondata sull'intersoggettività come relazione derivante dall'autocoscienza e come dimensione costitutiva della formazione dei soggetti – mi è sembrato molto utile per comprendere le contraddizioni e ambivalenze che caratterizzano il rapporto tra agire sociale e cultura, tra esigenza di stabilità e mutamento e, tra l'altro, anche per cogliere la specifica funzione della dimensione di potere, sia di tipo individuale che collettivo.

Il tema dell'identità è da tempo oggetto di dibattito nelle controversie sul multiculturalismo. Da un lato vi è chi ritiene che la presenza di rivendicazioni identitarie (e non distributive) nello spazio pubblico comporti rischi per la tenuta del sistema democratico, mentre, dall'altro lato, si sostiene che l'esistenza di identificazioni e forme di mobilitazione comunitarie nelle società occidentali, come quelle islamiche, possa ampliare la qualità del sistema liberaldemocratico. Qual è la sua posizione al riguardo?

Ho sempre mosso le critiche più radicali contro la tendenza ad assolutizzare le identità, non tenendo conto del loro carattere *necessario* e, al tempo stesso, *riduttivo*. A proposito del multiculturalismo ho scritto una volta che, fatto salvo il rispetto per ogni cultura, anziché parlare della uguale *dignità* di esse si dovrebbe piuttosto sottolineare la loro comune *indegnità*, cioè il fatto che ogni cultura è sempre un prodotto parziale inadeguato a rappresentare la complessità delle diverse realtà sociali e dell'esperienza individuale e collettiva.

Quando, ignorando il carattere relativo delle diverse versioni identitarie, queste ultime vengono assolutizzate, l'identità viene assimilata a *natura* immutabile e indiscutibile e, in questo caso, essa diventa strumento di dominio e di imposizione sugli individui, funzionando il più delle volte come una copertura dei conflitti di interesse e delle rivendicazioni da parte di gruppi minoritari o di intere collettività, favorendo i diversi fanatismi e la violenza di conflitti che, proprio perché tradotti in termini di una identità intesa "ontologicamente", non sono facilmente ricomponibili e non aprono alla possibilità pratica di compromessi come quando i conflitti vengono invece esplicitati secondo la loro vera natura di conflitti tra interessi contrapposti. Gli esempi del conflitto israelo-palestinese e del fanatismo violento di alcuni gruppi islamici sono oggi sotto gli occhi di tutti. D'altra parte, già qualche anno fa Richard Sennett aveva denunciato l'intolleranza di minoranze e di comunità etnico-religiose che, negli Stati Uniti, dissolvevano le basi della solidarietà generale. L'assolutizzazione delle identità mina i fondamenti stessi dei regimi liberal-democratici.

Certo, per la mobilitazione di qualunque movimento o unità collettiva, il riferimento a una qualche identità è ineludibile, ma, anziché su una presunta

“natura” irrinunciabile, occorre che tale identità sia principalmente basata sul riconoscimento di obiettivi comuni, nel loro rapporto critico con gli obiettivi prevalenti nella società più ampia nella quale tali movimenti agiscono. Ogniqualevolta l'identità viene assolutizzata essa tende ad essere imposta a fini strumentali sugli appartenenti alla comunità stessa, negando ogni loro legittima differenza. Individualismo, da un lato, e comunitarismo, dall'altro, sono i due grandi mali delle società contemporanee. Per questo credo si debba insistere sulla prioritaria appartenenza di tutti gli esseri umani alla comune situazione esistenziale (le stesse domande!) piuttosto che sulla diversità delle risposte culturali.

Lei è riconosciuto come uno studioso di sinistra, cosa può voler dire essere di sinistra per un intellettuale in un'epoca in cui i confini fra le identità politiche appaiono sempre meno netti ed in cui il potenziale emancipativo delle idee sta perdendo la sua forza?

Ho sempre lasciato decidere agli altri se le mie posizioni fossero di destra o di sinistra, ma se tanto il ritenere che la funzione principale delle scienze sociali sia la critica delle carenze sempre presenti in ogni ordine costituito, quanto l'essere convinti che tale critica abbia come fine ultimo l'emancipazione delle persone, intesa, al seguito di Amartya Sen, come la possibilità e la capacità (*capability*) per ciascuno di scegliere liberamente il proprio stile di vita e di perseguire la propria realizzazione, partecipando attivamente alla gestione politica e sociale del suo paese, sono considerati di sinistra allora sono di sinistra. È vero che oggi vi è una notevole confusione nell'opinione pubblica, nei partiti politici e nelle altre istituzioni democratiche, confusione prodotta soprattutto dalla mancanza di idee e di progetti adeguati alle profonde trasformazioni in atto, mancanza che purtroppo va a favore delle peggiori forme di opportunismo e di populismo. Credo tuttavia che la distinzione tra sinistra e destra conservi ancora un suo senso anche al di là degli schieramenti tradizionali. In ogni caso, non vedo ragioni per fondare la mia identità sull'etichetta di sinistra o di destra.

Proprio in riferimento alla critica sociale e all'emancipazione, vorrei ricordare che stiamo attivamente lavorando alla loro promozione, sul piano teorico e pratico, con il gruppo di ricerca RILES, creato da Ambrogio Santambrogio nell'Università di Perugia (si veda il libro “Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione”, Morlacchi, Perugia, 2013).

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.

Indovina Chi: identità contemporanee da ri-conoscere.

Nota critica dei testi di: Sciolla L. (2010), *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma; Spreafico A. (2011), *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma; Maniscalco M.L. (2012), *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, Franco Angeli, Milano.

Giada Sarra

What the identity is, in which form it is declined, through which paths of re-cognition it operates and how sociology is supposed to begin to reconsider it are the themes of this critical note, developed analysing three sociological studies.

Una volta un saggio alla domanda “Chi o cosa siamo noi?” rispose così: siamo la somma di tutto quello che è successo prima di noi, di tutto quello che è accaduto davanti ai nostri occhi, di tutto quello che ci è stato fatto. Siamo ogni persona, ogni cosa la cui esistenza ci abbia influenzato o che la nostra esistenza abbia influenzato, siamo tutto ciò che accade dopo che non esistiamo più e ciò che non sarebbe accaduto se non fossimo mai esistiti (dal Film “Almanya - Willkommen in Deutschland”, 2011).

Introduzione

«Il concetto di identità, sociologicamente parlando, è per lo più usato per descrivere il legame esistente tra la problematica macro, che riguarda il livello di complessità del sistema sociale, e la problematica micro, che riguarda il livello di complessità dell'attore sociale e del processo decisionale» (Sciolla 1994). Molti studiosi classici come Durkheim, Weber, Simmel, Parsons, Marx si sono occupati del rapporto tra individuo e società, ma è solo a partire dagli

anni '60 del XX secolo che il concetto di identità entra nel linguaggio scientifico dello studio sociologico. L'idea di identità, pur essendo sempre esistita, diviene fondamentale nell'epoca moderna poiché «la società moderna venera il self individuale come il suo più importante oggetto sacro» (Collins 2006: 231), e anche se autori classici hanno fornito spunti teorici molto importanti alle successive elaborazioni del concetto di identità, non lo hanno esplicitamente tematizzato. Per lungo tempo, infatti, «le scienze sociali sono rimaste impantanate nelle sabbie mobili di paradigmi deterministici che, applicando i metodi delle scienze naturali allo studio della società, hanno sacrificato l'identità personale – distinta dal condizionamento sociale – sull'altare di iperfunzionalismo, iperculturalismo, iperstrutturalismo, realismo totalitario» (Belardinelli e Allodi 2006: 90). Per il determinismo, ad esempio, gli individui sono riproduttori acritici di ruoli, atteggiamenti e valori creati dalle strutture sociali e appresi attraverso il processo di socializzazione, in base ad una generale esigenza funzionale dell'intera società. Per la sociologia classica, l'identità individuale è in primis identità sociale, ossia elemento definito in base al rapporto che il soggetto sviluppa con la struttura sociale a cui appartiene. Esiste però anche un approccio sociale differente, intento ad analizzare quella specifica capacità di autoriflessione che non si può definire propriamente identità, ma *Sé*; per Herbert Mead «è qualcosa che ha un suo sviluppo; non esiste alla nascita ma viene sorgendo nel processo dell'esperienza e dell'attività sociale, cioè si sviluppa come risultato delle relazioni che l'individuo ha con quel processo nella sua totalità e con gli altri individui all'interno di esso» (Mead 1934 [1966]: 153). Il grande merito attribuito a Mead è quello di aver formulato una teoria fondata sull'idea che i soggetti umani devono la loro identità all'esperienza di un riconoscimento intersoggettivo; tale pensiero è per certi versi anticipatorio rispetto a quel percorso critico orientato al superamento del paradigma funzionalista dominante, che considerava il ruolo ed il valore come delineatori dell'identità. Il concetto di identità è dunque cosa complessa. Alla domanda che “cos'è l'identità?” lo psichiatra Giovanni Jervis risponderrebbe: il riconoscersi ed essere riconoscibile, adducendo la necessità di sapere, conoscere, mostrare il perché e il come del nostro “Io”; ma la nostra identità e come essa si è formata è un processo sconnesso, spesso oscuro persino a noi stessi. Tutte le scienze, sociali e non, si sono interrogate nel corso dei secoli sulla natura e sul significato dell'identità con la volontà di rispondere alla più inesplicabile delle domande: “chi siamo?”.

Il termine latino *identitas* assume in filosofia il significato generale di eguaglianza di un oggetto rispetto a sé stesso; trasposto sul piano del soggetto, la natura stessa del termine rimanda inevitabilmente all'idea che ogni identità, per definirsi tale, necessita di un altro *Sé* fuori da sé, uguale, identico, cui guardare e riferirsi per comprendere la propria personale definizione. Alla

domanda “chi sono?” basterebbe dunque rispondere “sono quel me là fuori, guarda lui e saprai chi sono io”. Per quanto paradossale ed ironica possa sembrare, la risposta è tutt’altro che irrealista; la ricerca della propria identità, nella contemporaneità, ha molto più a che fare con tutto ciò che è fuori dall’individuo, il quale, come uno specchio, riflette spesso dentro di sé una serie di modelli, non solo dal punto di vista dell’identità sociale, che definiscono anche l’identità personale. Touraine (2008) ha recentemente parlato di una duplice crisi che riguarda sia l’io sia l’altro: nell’ultimo decennio il crollo del sociale in tutte le sue componenti e l’avanzare di un “postsociale” hanno visto il prevalere dell’individuo come attore principale nella rappresentazione della vita sociale, in cui alle categorie sociali vengono sostituite quelle culturali. Una nuova soggettività dunque, che reagisce all’individualismo imperante (individualismo che frammenta e rende fragile l’identità) mediante il recupero delle differenze, anche culturali, con il fine ultimo di ricostruire la vera identità dell’“attore”. Liberarsi dalle maschere imposte diviene, dunque, per Touraine la missione del soggetto; diversamente da Goffman, che vede ogni individuo portare sempre avanti una messa in scena durante la quale «ritiene di solito di esercitare un controllo sul modo in cui appare agli occhi degli altri. Per questo ha bisogno di cosmetici, di vestiti e di strumenti per adattarli, aggiustarli e renderli più belli. [...] In breve, l’uomo ha bisogno di un corredo per la propria identità, per mezzo del quale manipolare la propria facciata personale» (Goffman 1968: 49-50).

Per quanto accattivante sia la proposta di Touraine, la sua realizzazione appare piuttosto complessa, poiché l’identità è, e continua ad essere, tanto auto-diretta quanto etero-diretta; ciò che sembra più evidente, piuttosto, è che le contemporanee trasformazioni politico-sociali non hanno mutato tanto gli elementi della questione identitaria quanto il loro tradizionale equilibrio reciproco, concorrendo in tal modo a confondere ulteriormente il già difficile processo di realizzazione del Sé. Comprendere la propria e l’altrui identità è nell’epoca contemporanea forse il più difficile dei compiti e se alcuni dei tradizionali confini della definizione identitaria sono decaduti questo non ha certamente portato ad una costruzione e affermazione autonoma del proprio essere soggetto, anzi, ha concorso a rendere l’individuo ancora più frammentato, spaventato dal suo stesso essere. Incapace di ancorarsi ad un “fuori” ormai privo di valore e di guardarsi lucidamente dentro, l’individuo contemporaneo vive una situazione in cui la domanda cardine non è più “chi sono?” o “chi sei?”, ma “indovina chi sono, chi sei, chi siamo”.

Sulla questione dell’identità si interrogano i tre testi oggetto di questa nota critica; gli autori, in differenti modi, analizzano e scandagliano l’universo identitario individuale, sociale, collettivo. In tutti e tre i lavori l’elemento comune è l’idea, spesso trascurata, che la nozione di identità sia tutt’altro che

scontata e oggettiva e che sia necessario comprenderla a partire dalla sua natura quotidiana, pratica, concreta, operando un percorso di smascheramento, sia dal punto di vista sociologico che della vita reale per mettere in evidenza le differenze e le assonanze che fanno di un “noi” un insieme eterogeneo di “io”.

Indovina quale: l'identità prismatica multidimensionale

Nella premessa a *Identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Loredana Sciolla, citando Arthur Rimbaud, identifica nel carattere paradossale dell'identità il filo conduttore del suo lavoro: Rimbaud parlando del suo “Io”, ossia del soggetto che muove e definisce le azioni individuali, si riferisce a quell'io che riguarda il suo sentirsi e voler essere soprattutto un poeta, riconnette dunque la propria identità ad un essere che è tendenzialmente dentro e fuori di sé, specchio di un riconoscimento sociale che però è anche desiderio interiore di essere tale. Il paradosso di tale visione, sottolinea Sciolla (2010: 9), «consiste nel fatto che per realizzare questa identità, divenire ciò che si è o si vuole essere, bisogna – in un certo senso – uscire da sé». L'essere poeta significa per Rimbaud comprendere quanto sia necessario collegare l'espressione di significati personali non unicamente al proprio Io, alle proprie impressioni, ma agli “ognuno” di tutte le identità in un mondo più vasto in grado di trascendere le singolarità. Tale precisazione permette a Sciolla di spiegare il nesso profondo del suo pensiero sulla natura dell'identità, che non è mai questione unicamente personale ma sempre strettamente interdipendente dall'Altro: «Non posso fare a meno dell'altro, non posso divenire me stesso senza l'altro» (Todorov 1984: VIII). Per Sciolla dunque l'identità è un elemento avente una duplice natura: è il guardare se stessi con gli occhi dell'altro senza ridursi solamente a questo, infatti scrive: «L'altro ci consente di diventare un “io”, ma l'identificazione totale in un “noi” collettivo sopprime una parte irrinunciabile dell'identità» (Sciolla 2010: 10).

Il rapporto esistente tra l'io e l'altro è terreno quotidiano nel panorama del pensiero sociologico, perché ogni forma di interazione sociale presuppone che vi sia un legame reciproco fondato su tale dicotomia; prevede altresì che ogni singolo individuo, al fine di comprendere l'azione dell'altro, costruisca parte della propria identità sviluppando un io in grado di accordarsi con le spinte all'agire altrui. Il pensiero di Herbert Mead, ad esempio, si riferisce proprio a questa profonda influenza reciproca, contestando l'idea di un'identità personale solipsistica; la sua tripartizione del *Self* mostra infatti quanto il Me, l'individuo istituzionalizzato, socializzato, contribuisca alla formazione del Sé tanto quanto l'Io, individuo irriducibile all'organizzazione sociale. L'Io, parte attiva della dicotomia, non possiede però in toto un carattere di completa

autonomia, infatti nella visione di Mead esso è profondamente dipendente dal Me anche se non totalmente soggetto al suo condizionamento; in *Mente, sé e società* infatti egli scrive: il Sé «non è minimamente incompatibile con il fatto che ciascun Sé ha la sua particolare individualità, il suo proprio modello irripetibile» (Mead 1934 [1966]: 211), sottolineando in questo modo che la condivisione di una comunicazione simbolica tra le identità non presuppone che queste siano unicamente riconducibili allo status dell'appartenenza sociale del soggetto. Goffman, sottolinea Sciolla, nel suo concetto di *stigma* si riferisce proprio a quell'identificazione del singolo nel gruppo che marchia l'identità soggettiva oscurandone i tratti personali coercizzandoli in una collettività omologante; l'identità, prosegue la sociologa, non deve essere mai ridotta ad un'idea ipersocializzata ed eterodiretta dell'individuo ma deve essere compresa a partire dal suo formarsi in relazione ad un confronto dialettico, a volte conflittuale, con l'altro.

Il rapporto esistente tra identità personale e collettiva, legata anche a fenomeni come le cosiddette lotte per il riconoscimento delle identità di gruppo, è questione ancorata profondamente a più ampie situazioni politico-sociali che, nel corso dell'ultimo secolo, hanno contribuito a mutare e determinare l'identità soggettiva, a volte rimandandola direttamente al singolo, a volte al tutto. Sciolla, a tal proposito, attribuisce la ricerca dell'identità e la conseguente ansia che la accompagna ad una problematica specificatamente moderna, così come aveva già precedentemente sostenuto Bauman. Quest'ultimo, infatti, ripercorrendo il processo evolutivo dell'identità tra la Modernità solida e la Modernità liquida, identifica il percorso di ricerca del Sé, di definizione dell'Io, in termini di «invenzione moderna» (Bauman 1999: 28). Tale percorso, generato da una visione della definizione identitaria alla stregua di compito, diviene questione fondamentale per sfuggire all'incertezza di un mondo incomprensibile ed in trasformazione. Il *Panopticon* di Bentham ben rappresenta l'obiettivo moderno di gestione dell'azione individuale in termini di controllo; la fabbrica dell'ordine incarna l'intento di restaurare la certezza “dal di fuori”, «ossia da forze esterne all'individuo» (ivi: 101). Nella postmodernità l'asse della bilancia si sposta radicalmente, l'identità inizia il suo processo di sradicamento per divenire libertà individuale e l'incertezza diviene il pane della quotidianità liquida. Nella modernità solida il conformismo diviene la risposta individuale al processo di regolamentazione sociale e la volontarietà soggettiva «si esprime in una ricerca attiva di regole e istruzioni, guidata dall'impellente desiderio di uniformarsi, di essere simili agli altri e di fare come gli altri» (ivi: 108). Nella modernità liquida gli individui, liberati dagli impedimenti panoptici che deviavano l'attenzione dalla paura dell'incertezza, si trovano costretti ad affrontarla apertamente; la situazione dell'identità individuale, incerta e destrutturata come nella modernità solida, «appare ancora

più grave e insopportabile dal momento che i meccanismi di ristrutturazione perdono la loro forza normativa o semplicemente non ci sono più» (*ibidem*). Il soggetto liquido si trova in tal modo a dover combattere da solo un'incertezza pura, alimentata da processi largamente de-istituzionalizzati, continuamente incalzato dall'ansia dell'autoaffermazione e del conseguente fallimento. L'individuo liquido scopre una nuova paura: l'inadeguatezza, quella postmoderna «che rimanda all'incapacità di acquisire la forma e l'immagine desiderate qualunque esse siano; alla difficoltà di rimanere sempre in movimento e di doversi fermare al momento della scelta, di essere flessibile e pronto ad assumere modelli di comportamento differenti, di essere allo stesso tempo argilla plasmabile e abile scultore» (ivi: 109). Nell'ultimo quarto di secolo l'identità ha subito una nuova trasformazione. La globalizzazione, con il suo potere generalizzante, ha conferito, nelle società occidentali, un peso rilevante alle cosiddette pratiche culturali; queste ultime hanno generato un affermarsi di identità incentrate prevalentemente su elementi collettivi di tipo nazionale, etnico e religioso, che «hanno sostituito, nel cuore dello stesso mondo sviluppato, le vecchie identità di classe o identità politiche» (Sciolla 2010: 11). Alla base del lavoro di Sciolla vi è appunto un nesso diretto tra formazione dell'identità e situazione storico-sociale; esiste «un rapporto tra le principali trasformazioni sociali ed istituzionali (a livello macro-sociologico) e i meccanismi specifici attraverso cui l'identità di una persona o di un gruppo si forma (a livello micro-sociale)» (ivi: 13). In tale rapporto viene introdotto ed enfatizzato il tema poco considerato della quotidianità nella contrapposizione tra «innatismo identitario», riferito ad esempio al determinismo biologico della questione di genere, che vede la donna come elemento immutabile e predeterminato, e «identità come illusione». Il tema dell'illusorietà ci riporta al pensiero di Hume per cui l'identità personale, essendo una necessità umana volta al superamento dell'*error vacui* dell'istante, si nutre dell'immaginazione, della memoria e perciò è un'illusione che non svolge nessuna funzione nella nostra esistenza (Bartholini 2003): «L'identità che noi ascriviamo alla mente umana è un'idea fittizia, [...] per quanto perfetta la si voglia considerare, non è in grado di risolvere la pluralità delle percezioni differenti in una sola» (Hume 1739 [1975]: 271).

Nella conclusione alla prefazione, Sciolla specifica la sua personale volontà di trattare della natura multidimensionale dell'identità, considerata come «concetto utile per descrivere sia l'attore sociale individuale (la persona naturale) sia l'attore collettivo [...] (in un certo senso "persone artificiali")» (Sciolla 2010: 14), in accordo con una seconda tesi altrettanto rilevante: quella del rapporto tra identità personale, alla quale accostare quella sociale poiché «l'identità personale è sempre anche sociale» (*ibidem*), e identità collettiva propria di gruppi e organizzazioni.

Nei sette capitoli che compongono il lavoro, Sciolla intende chiarire il processo attraverso cui l'identità ha assunto nel XX secolo un ruolo così rilevante, sia dal punto di vista del soggetto che da quello sociale, tentando di superare la dicotomia riduzionista che vuole l'identità associata una volta ad un "noi" omogeneo, una volta ad un "io" frammentario. A tale riduzionismo propone un'alternativa interessante: considerare l'identità come un connubio di differenti dimensioni che rendono l'individuo soggetto a spinte provenienti dalle sue plurime "facce" identitarie, che si relazionano le une con le altre anche in rapporto a ciò che è fuori, che è altro, operando strategie spesso complesse per superare le discordanze tipiche del nostro tempo, che ci vuole unici e differenti, soli e appartenenti.

L'identità è dunque un concetto composito, erroneamente decifrato, spesso strumentalizzato; non è né un bene né un male, è piuttosto «una forma di autorganizzazione, un insieme di funzioni, che ci orienta nelle scelte difficili» (ivi: 12) e che può però, sul piano sostantivo, divenire un bene o un male nel momento in cui un soggetto si lasci annientare da un'identità costruita più sulla base di ciò che si pensa si debba o si voglia essere, piuttosto che su quello che veramente si è. Ma cosa significa essere ciò che veramente si è? Nessuno, neanche i più individualizzati, per usare un termine di Beck, è mai veramente se stesso, non lo è perché l'identità è un ibrido, un caleidoscopio di identità che possiedono tutte la medesima rilevanza e che tracciano confini apparentemente incomprensibili; bisogna stare attenti a non confondere identità con identificazione, perché identità di un soggetto non equivale alla «soggettiva identificazione in qualcuno o qualcosa» (ivi: 37). Parlare di identità equivale a tentare di comprendere il mutevole, perché nessuno sarà mai uguale a se stesso nel corso della vita; se ne può criticare l'uso, sostiene Sciolla, ma schierarsi a favore o contro l'identità in sé è privo di senso se non addirittura assurdo. Il mutevole risiede anche nella convinzione che personale sia innanzitutto anche sociale, che non sia cioè meramente riconducibile ad una personalità che si interfaccia con gli altri, con il fuori, come un turista che passeggia in un parco, ma sia come un giocatore seduto davanti ad una scacchiera che definisce le proprie mosse in una relazione dinamica con l'altro, il quale concorrerà non solo a modificare l'esito della partita ma a cambiare e determinare tutte le future partite di quel giocatore. Che l'identità sociale sia il risultato di un'attribuzione esterna attraverso i ruoli sociali o le categorizzazioni, o che sia stabilita da un processo di auto-definizione, incide in maniera rilevante sulla costruzione dell'identità personale, che però non deve essere, come spesso accade, confusa con quella sociale; innanzitutto, spiega Sciolla, l'identità personale, seppur definita in maniera autonoma anche a partire da categorie sociali, vive della personale biografia individuale, delle sue esperienze e scelte che in tal modo differenziano ogni singolo anche se inserito nel medesimo co-

simo sociale. In secondo luogo, non tutti gli individui attribuiscono al proprio o all'altrui ruolo sociale la stessa importanza: «la salienza dei caratteri e ruoli sociali varia da persona a persona e, a volte, per la stessa persona, da un contesto a un altro» (ivi: 39). L'identità è dunque contemporaneamente personale e sociale, tuttavia il sociale non è un'identità ma «ciò che la *costituisce* e rende possibile» (*ibidem*) il personale.

Per lungo tempo l'*homo sociologicus* ha esemplificato l'idea secondo cui il soggetto è prevalentemente il risultato della natura della struttura sociale, come se vi fosse tra l'attore e il contesto sociale un rapporto di tipo deterministico inscindibile; Boudon lo descrive concepito, implicitamente o esplicitamente, «come irrazionale, cioè come un essere messo di fronte a forze neutre, o persino negative, se confrontate con il suo interesse e con le sue preferenze» (Boudon e Bourricaud 1991: 181). Nell'epoca contemporanea sembra invece prevalere un altro modello di uomo, quello *oeconomicus*, in grado di valutare razionalmente, in base al calcolo costo/profitto, il raggiungimento di un obiettivo volto alla massimizzazione del proprio benessere; si tratta dunque «di un soggetto attivo, autonomo rispetto alle situazioni sociali, dotato di intenzionalità e perfettamente trasparente a se stesso» (Sciolla 2010: 56). In realtà, entrambi i modelli sono riduttivi poiché «uno appiattisce il soggetto sulla società, l'altro considera il soggetto un essere disincarnato che agisce in assoluta indipendenza dalla società in cui opera» (*ibidem*); la sociologia ha tentato con non poche difficoltà di rivederne il significato, operando una crasi concettuale tra le due visioni, disegnando un'immagine dell'*homo sociologicus* come sottoposto nello stesso tempo «alle richieste normative della vita sociale e capace di rinegoziare ruoli e convenzioni sociali» (*ibidem*), definizione perfettamente in linea con la teoria della multidimensionalità dell'identità portata avanti da Sciolla nel suo testo. L'idea tradizionale di determinismo e libertà come elementi antagonisti viene nel pensiero di Sciolla trasformata e rimandata ad una sorta di equilibrio e interconnessione all'interno del soggetto; pur rimanendo concettualmente distinti, infatti, rappresentano per l'individuo due funzioni fondamentali del processo di autorealizzazione che è sì «intrinseco nel soggetto [...] ma ha bisogno di «“aiuti” esterni, [...] di interlocutori che lo riconoscano nella sua integrità e unicità» (ivi: 58). A quella personale e sociale si accosta l'identità collettiva, considerata prevalentemente come coincidente con «il sentimento intersoggettivo e condiviso del “noi” che può derivare dall'esperienza diretta o solo immaginata dell'appartenenza a un gruppo» (ivi: 40); è in sostanza una forma aggregativa di più identità sociali che convergono in un tutto a cui gli individui si riferiscono per definire parte della loro identità personale.

A questo punto sorge spontanea la questione del “riconoscimento”. Il processo opera mediante il meccanismo dell'*identificazione* esterna, che si muo-

ve attraverso l'approvazione e la disapprovazione altrui, le quali concorrono concretamente a mutare e condizionare l'identità soggettiva poiché determinano nell'individuo un senso di dignità e accettazione o, di contro, umiliazione ed emarginazione. Il riconoscimento da parte dell'altro, individuo, gruppo o società, definisce ed evidenzia l'autostima personale e permette all'individuo di essere cognitivamente collocato nella società. Ma il riconoscimento opera anche attraverso un meccanismo interno, quello della coerenza tra il riconoscimento proveniente dall'esterno, dalla famiglia, dal gruppo di pari, dalle istituzioni e l'auto-riconoscimento; in sostanza è necessario un rapporto incrociato «tra la possibilità di accertarsi [...] di essere riconosciuti da altri attraverso cerchie sociali sempre più vaste e l'imparare a riferirsi a se stessi in quanto soggetti [...] che hanno determinate qualità individuali» (ivi: 123). L'identità in tal modo non assume solo un significato di riconoscimento della propria esistenza individuale, ma del proprio "valore", che deve essere tanto personale quanto riconducibile ad una affermazione collettiva e sociale della propria entità soggettiva.

Indovina come: il gioco linguistico dell'identità fittizia

Nel processo di costruzione dell'identità, un ruolo dirimente viene spesso assunto, come sostiene anche Sciolla, dalla categorizzazione, ossia da quel processo attraverso cui si tende ad inserire un soggetto in una macro-area in quanto avente caratteristiche che vengono riconosciute come specifiche di quel "gruppo". Il processo, tanto eterodiretto quanto autodiretto, prova a ri-conoscere un individuo tentando di sopperire ad una razionalità limitata, semplificando la complessità dell'esistente; in tal modo si vuole «attribuire un'identità ($A = B$, cioè A è B) essenziale a ciò che ci sembra di vedere o di aver osservato» (Spreafico 2011: 8). Il parallelismo operato mediante tale associazione deriva da una generalizzazione e omologazione del singolo il quale, ritenuto appartenente ad una categoria, si muoverà e avrà spinte all'azione coerenti con quelle dei suoi simili, appartenenti anch'essi alla medesima categoria. Il risultato, specifica Andrea Spreafico nel suo *La ricerca del sé nella teoria sociale*, non è riconoscere ad un individuo un'identità, bensì "un'identità attribuita", che però non costituisce in alcun modo la natura dell'individuo, ma è solo un'etichetta semplificatrice che possiede come nesso centrale l'idea discutibile che esista nell'individuo un focus, una personalità, un io permanente, dato. Tale erronea attribuzione ha portato spesso, anche nel discorso sociologico, a sottovalutare la complessità della natura dell'identità, concorrendo in tal modo ad attribuire ai singoli e alle collettività dei confini fissi; il "mito dell'identità" svia la riflessione dall'osservazione della quotidianità che

mostra in tutta la sua potenza quanto difficile ed improbabile sia considerare l'identità in questi termini riduttivi e semplicistici. Affermazioni nette come: "Lui è un laico, un liberale, un musulmano" sembrano essere utili per identificare approssimativamente un soggetto, al fine di inserirlo nel caleidoscopico mondo contemporaneo dei "differenti coesistenti", presupponendo ingenuamente che ogni soggetto abbia «ora come nel passato o nel futuro, confini ben chiari e un'interiorità su cui fare affermazioni evidenti» (*ibidem*). Nonostante il termine "identità" sia stato notevolmente impiegato nel linguaggio scientifico, spesso gli è stata erroneamente attribuita un'oggettività difficile da immaginare se solo si pensa per un attimo a quanto mutevole sia il suo referente primo: l'individuo. L'identità non è un fatto sociale, non è una variabile naturale, ma qualcosa di complesso che forse è inconoscibile nella sua natura metafisica e che perciò deve essere studiato, anche dalla sociologia, a partire dalla descrizione dell'ordine visibile del suo essere "fenomeno sociale", poiché «non vi è niente di concreto, fuori dal linguaggio, che corrisponda al termine "identità"» (ivi: 11).

Nel testo di Spreafico viene proposto un approccio multidisciplinare; la filosofia, la psicoanalisi, l'antropologia rappresentano per l'autore utili complementi per cogliere la complessità dei concetti in analisi. Una ulteriore differenza di approccio risiede nel fatto che intende concentrare l'attenzione indagativa sul sé del soggetto, sull'identità dell'individuo, tralasciando la natura collettiva della questione, per sviscerare, attraverso la letteratura, le argomentazioni ed i dibattiti che per lungo tempo hanno dato, e continuano a dare, per scontato il contenuto proprio dell'identità, che è invece qualcosa di indefinibile a priori e che necessita perciò di essere ri-conosciuto a partire da presupposti differenti, anche teorici. Nella sua indagine sull'identità egli si sofferma, anche se questo non è il tema centrale del lavoro, sulla ri-conoscibilità sociale dell'individuo, il quale viene differenziato da tutti gli altri attraverso un'identificazione che parte spesso da elementi fissi come i caratteri anagrafici o fisici e che rischia però di concepire l'identità soggettiva alla stregua di una struttura: «Molte delle caratteristiche a cui ci si rifà per effettuare tale identificazione assumono connotazioni qualitativo-valutative differenti secondi gli ambiti socio-culturali» (ivi: 19). All'azione di definizione proveniente dall'esterno si accosta quella interna dell'auto-descrizione, che ha come fine ultimo quello di mostrare a se stesso e all'altro di essere un'entità solida, coerente; in realtà, sottolinea molto acutamente l'autore, anche la propria personale descrizione di sé, basandosi sul presupposto di un'interazione, non è mai veramente personale perché vive di auto-inganni formulati a partire non tanto da chi siamo ma da chi pensiamo che dovremmo essere per essere ri-conosciuti fuori da noi; essa è legata cioè al «fissare la rappresentazione di sé in relazione a un certo gruppo di riferimento» (Sparti 2008: 105). Il riconoscimento socia-

le contribuisce a formare e alimentare un'idea fittizia di noi che tendiamo a non mutare poiché fornisce ricompense emotive in termini di accettazione; la continuità dell'auto-presentazione della propria identità, così definita, rischia ulteriormente di fissare un sé che viene confuso con l'identità personale e che in tal modo si oggettivizza in una unitarietà assolutamente irreali. Nella Grecia classica l'idea di unitarietà della mente e del sé era sconosciuta. La soggettività come auto-coscienza derivante da «un'auto-osservazione riflessiva mediata dal linguaggio [...] sarebbe il prodotto, relativamente recente, di un processo di oggettivazione linguistico-cognitivo [...] ora dato per scontato» (Spreafico 2011: 29) poiché, come sottolinea Foucault, è proprio nel XX secolo che «l'uomo appare con la sua posizione ambigua di oggetto nei riguardi di un sapere e di soggetto che conosce» (Foucault 1966 [1978]: 336).

In Occidente vive, più forte che mai nell'epoca contemporanea, l'idea erronea che l'individuo sia innanzitutto un *homo clausus*, ossia «un essere autonomo a sé stante, con un sé interno separato» (Spreafico 2011: 30); questa tendenza a separare il soggetto dall'oggetto, il dentro dal fuori, l'individuo dalla società, viene fortemente criticata ad esempio da Elias, il quale considera gli aspetti dicotomici come diversi ma inseparabili tra loro, come prospettive dello stesso fenomeno. Ne *La società degli individui* infatti scrive: «Quello che spesso nel pensiero si tiene diviso come se si trattasse di due sostanze diverse o strati dell'uomo, la sua "individualità" e la sua "determinazione sociale", non sono altro che due diverse funzioni di cui gli uomini dispongono nei loro rapporti reciproci: indipendentemente l'una dall'altra non hanno alcuna consistenza» (Elias 1990: 75). All'atomizzazione dell'individuo, all'*homo clausus*, Elias sostituisce l'idea di *homines aperti*, caratterizzata da pluralità e processualità che rendono l'uomo un continuo mutamento, determinato anche dal suo essere in relazione con una specifica cultura e situazione storica in continua trasformazione. Questa concezione, comune anche ad altri sociologi, viene in parte ripresa da Spreafico per mostrare quanto l'idea di identità sia tutt'altro che definita ed omogenea, proprio perché in parte "viziata" da etnocentrismo; «la nozione di persona è variabile secondo le culture» (Spreafico 2011: 73) ed ognuna di queste considera l'interiorità dell'individuo in modi differenti spesso lontani dall'idea occidentale di una "mente" che immagazzina le esperienze, di una «coscienza di sé fissata in un corpo circoscritto, un corpo biologico distinto dalla natura esterna oltre che dalle forze soprannaturali» (ivi: 77).

Nella parte centrale del lavoro l'Autore procede esponendo, attraverso un excursus paradigmatico, alcune delle principali teorie relative alla definizione dell'identità, come la sociologia funzionalista di Parsons, oggetto dell'individuazione del senso comune di identità alla fine degli anni Sessanta. Il sociologo statunitense considera l'identità come «il sistema centrale dei significati di una personalità individuale nella sua modalità di oggetto nel sistema di interazione

di cui è parte [...] e designa un aspetto strutturale della personalità dell'individuo, concepita come un sistema» (Parsons 1968 [1983]: 70). In sostanza nello struttural-funzionalismo parsoniano l'identità è una componente fondamentale del sistema della personalità, strettamente connessa sia con il sistema sociale, attraverso i ruoli, sia con il sistema culturale, mediante gli orientamenti di valore. Per Parsons l'individuo non è altro che un micro sistema che vive delle stesse regole del macro sistema sociale al quale applicare altrettanto efficacemente il modello AGIL; l'identità è un sistema di codici acquisiti prevalentemente nel corso della prima socializzazione, che svolge la funzione di «mantenere il modello» e costituisce, unitamente ad altri tre sotto-sistemi, il sistema della personalità che si suddivide in: Id, adattamento dell'organismo (A); Ego, conseguimento degli scopi (G); Super-Ego, integrazione dei ruoli interiorizzati (I); Identità, controllo e coordinamento (L). L'identità, oltre a «controllare tanto l'azione sociale dell'individuo quanto il suo comportamento organico e la sua produzione ed espressione culturale» (ivi: 85), rappresenta l'esempio di stabilità più alto di qualunque altra componente primaria della personalità non essendo «modificabile dalle normali ricompense e frustrazioni dell'ambiente» (*ibidem*). L'identità parsoniana non è «né un mero prodotto dell'interazione dell'individuo con il suo ambiente né un'autocostruzione» (Belardinelli, Allodi 2006: 96), ma un difficile equilibrio tra società e personalità che rende possibile l'accordo tra i fini individuali ed i fini sociali, concorrendo a spingere l'individuo all'azione in conformità con le aspettative culturalmente stabilite. L'elemento del riconoscimento in Parsons può essere considerato come il risultato di un processo di internalizzazione dei criteri comuni costitutivi delle identità personali e sociali che però, per quanto presentate come aventi un certo grado di libertà, vivono di un presupposto criticabile, ovvero quello di una generalizzazione e uniformità della natura del sé soggettivo. A tal proposito Schütz, in alcuni casi in netto contrasto con Parsons, osservava quanto troppo strenuamente si tendesse a dare per scontati sia l'esistenza corporea del proprio simile, sia il fatto che la sua vita cosciente avesse essenzialmente la stessa struttura della nostra, tralasciando di considerare l'esperienza soggettiva e l'elemento relazionale con l'altro. L'io, strettamente connesso al noi, è contemporaneamente base della realtà e produttore di senso; vive nella consapevolezza di possedere internamente una frammentarietà e una discontinuità dei suoi differenti sé; il soggetto, frazionato in una molteplicità di ruoli e stati soggettivi e di esperienze passate è comunque in grado di mantenere «la coscienza della propria unità» (Spreafico 2011: 85). Il limite, nella fenomenologia schütziana, rispetto all'identità, risiede nell'impossibilità per il soggetto di esperire direttamente il proprio *self*, se non in modo riflessivo e retrospettivo; si ammette soltanto l'esperienza immediata dell'altro, in condizioni di co-presenza, dalla quale deriva anche il riconoscimento reciproco e quindi l'esperienza del noi.

Dalla fenomenologia sociale di Schütz muove i passi l'etnometodologia, «definibile come una politica di ricerca che rivolge la sua attenzione ai fenomeni costitutivi della vita sociale in tutte le sue manifestazioni» (Caniglia 2011: 3) e che, almeno fino ai primi anni Settanta, è pervasa della centralità della vita quotidiana proprio di derivazione schütziana; «tuttavia, mentre la fenomenologia indaga l'atteggiamento naturale concentrandosi principalmente sui processi mentali, l'etnometodologia si rivolge allo studio delle pratiche sociali, a ciò che le persone fanno» (*ibidem*). Per Garfinkel gli individui, in quanto appartenenti ad una medesima società, operano in base ad un comune corpus «di procedure di ragionamento e di pratiche, di etno-metodi, che costituiscono il senso comune» (Spreafico 2011: 93) e che vengono dati per scontati; «there is no reason to look under the skull since nothing of interest is to be found there but brains» (Garfinkel 1963: 190), né tantomeno di addentrarsi nello studio teorico sul funzionamento della mente umana, «perché le competenze sociali e i ragionamenti pratici condivisi con cui si procede a produrre metodicamente il carattere ordinato e significativo della vita sociale sono fenomeni pubblici e ampiamente rinvenibili all'interno delle attività concrete della gente» (Caniglia 2011: 3). Ciò che viene definita “identità personale” è un'idea, più che una realtà, cui gli individui fanno costantemente ricorso nelle reciproche interazioni quotidiane e che permette di dare ordine a ciò che è fuori; la categorizzazione dunque assume per Garfinkel una connotazione sociale piuttosto che “naturale”, che svolge la funzione di classificare, in modo scontato, il mondo esterno. Il genere, ad esempio, viene considerato come naturalmente mostrato da un individuo attraverso atti esteriori che vengono «presi per buoni» (Spreafico 2011: 94); i gesti, le parole, i movimenti attraverso cui si stabiliscono relazioni divengono «aspetti cruciali di quelle “apparenze normali” di cui è fatta la nostra realtà: un ordine minimo ma che, come Goffman mostra, è fondamentale per non mandare in frantumi i rapporti sociali» (Ruspini 2008: 8). Il genere, in questa visione, non deriva da un'affermazione individuale dell'essere uomo o donna, ma viene stabilito attraverso la conformità a comportamenti e atteggiamenti ritenuti “naturalisti”, mediante l'attuazione di una performance, unitamente al riconoscimento da parte dei membri della società.

I differenti approcci presi in esame nel lavoro di Spreafico, che si pongono come fine quello di spiegare e definire la natura ultima dell'identità, portano l'Autore ad una conclusione comune: i percorsi relazionali, riflessivi o socio-deterministici sono fuorvianti tanto quelli che tentano di ricondurre l'identità ad un'interiorità “psicologica”, ad un sé oggettivo definito e definitivo che opera dentro l'individuo orientando in modo coerente e sempre consapevole le azioni. Entrambe le opzioni, anche se spesso accettate, fuse e riformulate, non dovrebbero mai essere associate all'identità, che è invece un gioco linguisti-

stico che non possiede, fuori dal linguaggio, alcuna corrispondenza concreta.

Il testo si chiude «con uno stimolo a pensare (davvero) sociologicamente il soggetto umano e la sua dotazione mentale» (Spreafico 2011: 155), soffermandosi sul pensiero di Coulter, sociologo wittgensteiniano, e l'impossibilità di «analizzare gli attributi e le disposizioni mentali delle persone in termini psicologici, alla ricerca di ipotetiche motivazioni soggettive delle azioni, come se tali persone possedessero dentro di sé proprietà sganciate dalle circostanze socio-storico-culturali ed interazionali-comunicative» (*ibidem*). L'identità andrebbe considerata dunque come un'invenzione che non rappresenta l'essenza di un individuo; partecipata e soggetta a cambiamenti, viene messa in opera in differenti modi e con differenti caratteristiche nel momento di un'interazione, costituendone «temporaneamente la comunicazione» (ivi: 163). Alla luce di ciò Spreafico suggerisce di iniziare ad indirizzare la sociologia sul “come” piuttosto che sul “chi” interiore, su un individuo visto come un prodotto e non come un «generatore di processi, interazioni e configurazioni sociali» che esiste unicamente «a certe condizioni, modellato e sostenuto da determinati legami e contesti sociali» (ivi: 165).

Indovina quanti: identità collettive in avvicinamento

Nella postmodernità la moderna figura del *Flaneur* smette secondo Bauman di essere marginale per divenire rappresentazione di un modo di costruire l'identità associato al concetto di instabilità e perciò perfettamente inserito nella società dell'incertezza. Nella postmodernità l'individuo, inerme e denudato della sua stabilità interiore, si trova davanti agli eventi senza sicurezze, senza confini definiti; dislocato nel tempo e nello spazio, deve correre, trasformarsi, adattarsi ai molteplici significati che la realtà propone. In tal modo, come un camaleonte, deve mutare se stesso e la propria identità, in un continuum di ruoli e personaggi sovrapposti, che condividono tra loro solo la condizione di incertezza. Questo accade perché il nuovo valore della postmodernità è il mutamento, che «funziona da narcotico. Esso porta l'individualità ad abdicare all'unità e alla coerenza della propria identità sia sul piano psicologico sia su quello sociale» (Mongardini 1993: 101).

Nella seconda modernità la questione si amplifica. Il multiculturalismo, la compresenza all'interno dello stesso territorio di identità culturali differenti, l'accesso a molteplici stili di vita e l'accesso estremo ad ogni forma di diversità necessitano di una ridefinizione delle dinamiche di costruzione dell'Io. Touraine mostra come il percorso di ricomposizione del mondo passi attraverso la conciliazione di due elementi che determinano le odierne società multiculturali: la logica strumentale e la logica dell'identità collettiva e che sia necessario

ricominciare a partire da una nuova visione non sociale, quella della libertà del Soggetto. «Il soggetto non è definito in termini universalistici ma come rapporto tra un'attività razionale e un'identità culturale e personale». (Tabboni 2006: 94). Per Touraine (1998: 192): «l'unico universalismo possibile è quello di un soggetto definito non più da valori, e nemmeno dal riferimento universalista della sua esperienza, ma soltanto dalla sua iniziativa di coniugazione della strumentalità e dell'identità». Le società multiculturali richiedono in tal senso la necessità da parte degli individui di riconoscere l'altro come Soggetto, di attribuirgli dignità e di iniziare a ripensare la propria identità anche in termini di integrazione. Eppure il sogno della costruzione della propria identità come derivante anche dalla fusione con le alterità soggettive altrui sembra, nella seconda modernità, ancora non concretizzato.

Viviamo in un mondo mobile, in cui le nostre società continueranno inevitabilmente ad accogliere i migranti, anche perché ne abbiamo bisogno. La presenza delle loro tradizioni culturali produrrà forme di meticcio che arricchiranno la nostra cultura. Per questo vanno rispettate. Ma la tolleranza da sola non basta, dato che non può esserci riconoscimento di identità senza integrazione sociale e nazionale. Solo se si rinforza il senso di appartenenza all'identità collettiva, diventa possibile riconoscere le differenze culturali. Solo rafforzando le politiche di uguaglianza diventa possibile accettare le differenze. Occorre essere uguali e differenti. In pratica, oltre a chiedere il rispetto delle leggi nazionali da parte di tutte le comunità, occorre combinare multiculturalismo e assimilazionismo, cercando d'integrare le altre culture, ma dando loro la possibilità di esprimersi (Touraine 2011).

Il tema dell'identità collettiva, della sua ridefinizione e dell'incontro sono alla base del lavoro di Maria Luisa Maniscalco, che nell'introduzione a *Islam europeo. Sociologia di un incontro* sottolinea quanto sia fondamentale per la sociologia «indagare e riconoscere i legami che ci tengono uniti e verificare le nuove forme e modalità con cui questi legami si articolano» (Maniscalco 2012: 10); più in profondità, il tema centrale riguarda i processi e le tensioni attuali di un'Europa e di un Islam che, «con l'aumento dei nessi di interdipendenza, tendono a trasformarsi, sia reciprocamente sia in maniera autonoma» (*ibidem*). Partendo dal presupposto che le culture sono per loro natura soggette al cambiamento ed alla trasformazione è erroneo continuare a relazionarsi alla questione attribuendo al fenomeno in atto il carattere di “scontro di civiltà” tanto sostenuto da Huntington; le culture e le società non sono recinti invalicabili «ma hanno la capacità di attivare meccanismi di reciproco adattamento e si modificano, strutturandosi in stretta connessione con processi di mutamento sociale e con la dinamica di “costruzione politica” delle identità collettive» (*ibidem*).

Nel lavoro emerge dunque con chiarezza la necessità di iniziare a pensare all'Europa non più come una comunità coesa dai confini identitari omogenei ma come un tutto costituito da molteplicità culturali e collettive alla ricerca di una nuova identità che sia contemporaneamente particolare e comune, poiché «essere cittadino europeo significa essere parte di un sistema di garanzie che non disconosce le diverse identità nazionali, ma piuttosto le valorizza in una sintesi più elevata, cioè una “cittadinanza delle cittadinanze”» (ivi: 27). Identità e cittadinanza sono due elementi simbiotici che hanno rappresentato e continuano a rappresentare due tra i concetti più dibattuti in ambito sociologico; nella contemporanea società globalizzata, caratterizzata dall'incrementarsi della circolazione degli individui, si assiste al fenomeno della moltiplicazione dei significati, legati tanto all'individuo quanto alle tradizionali definizioni etniche, culturali e di gruppo. Oggi, molto più che in passato, realtà “identificatrici” come lo Stato corrono il rischio di trasformarsi in un contenitore vuoto che si limita a racchiudere e rinchiudere nei suoi confini fisici molteplicità di soggetti che non riescono a riconoscersi parte attiva di un'identità comune, ormai declinata solamente in termini di diritti politici e civili. Nella contemporaneità inizia a delinarsi una nuova concezione di cittadinanza derivante da una serie di appartenenze multiple, di legami più o meno intensi, di solidarietà intermittenti, di rinnovate pratiche collettive e che non si riconosce unicamente nei confini territoriali ma si definisce più come appartenente ad “un'identità di massa emergente” che intende trasformare «sia se stess(a) che lo spazio politico» (ivi: 28). Allo stato attuale, sottolinea Maniscalco, lo spazio politico europeo non è stato in grado di produrre una coesione sociale tale da surclassare la riconnessione identitaria allo spazio nazionale, anche perché se è vero che gli individui possono sviluppare processi di identificazione multipla, rimane il fatto che le persone si identificano maggiormente con quelle unità da cui dipende la propria sicurezza fisica e materiale.

Il fattore sicurezza è fondamentale per comprendere i processi di inclusione/esclusione delle identità collettive considerate “diverse”; il bisogno di vivere in una realtà possibile da riconoscere come sicura porta gli individui e la società in generale ad escludere a priori tutto ciò che risulta estraneo al proprio sistema. Il diverso viene in tal modo inconsciamente percepito come nemico la cui figura assume una funzione particolarmente importante nella sociologia perché, come sostiene Simmel, lo schema amico/nemico possiede un'importanza rilevante nel processo di identificazione delle società moderne. Il nemico possiede una valenza sociale molto alta perché viene associato alla dimensione soggettiva del conflitto, «cioè all'insieme dei valori, schemi cognitivi, percezioni, rappresentazioni, narrazioni e miti» (ivi: 198) ad esso connessi. La figura del nemico è un dispositivo che concorre a “scaricare” la tensione soggettiva e collettiva in termini di paura su un elemento reale anta-

gonista e a “giustificare” «il ricorso alla violenza da parte di una collettività contro un'altra, il superamento di certe remore, di certi limiti che sono inerenti alla natura sociale dell'uomo» (*ibidem*). La costruzione sociale del nemico porta con sé la difesa dei valori propri di una determinata società e assume, in taluni casi, i contorni di una vera e propria contrapposizione in termini culturali; non è un caso che, ad esempio, la dicotomia Islam/Occidente non si limiti a questioni politiche o meramente inerenti al conflitto bellico ma sfoci, in maniera forse anche più massiccia sul piano sociale, in forme di rifiuto e de-valorizzazione di questioni più intimamente legate al soggetto come: la religione, le tradizioni, il comportamento. «Da un punto di vista psicologico possiamo considerare il nemico come un prodotto realizzato attraverso un transfert negativo della propria ombra, delle proprie paure, dei propri contrasti interiori che vengono oggettivati» (ivi: 201); a livello identitario, dunque, l'insicurezza esistenziale determina processi di difesa generati dalla paura di perdere i propri confini identitari, anche collettivi, i quali a partire dagli anni Sessanta hanno visto emergere l'idea che «la stessa identità individuale e collettiva (sia da definirsi) in termini di appartenenza a comunità culturalmente ben caratterizzate» (ivi: 57).

A livello europeo, lo spazio comune, reale o simbolico, pluri-etnico, pluriculturale, plurireligioso necessita, per formarsi e sopravvivere, del ri-conoscimento dell'identità dell'Altro sotto differenti presupposti, perché «oggi a stabilirsi nei paesi europei non sono solo individui-forza lavoro, ma soggettività portatrici di identità culturali, religiose ed etniche che non si lasciano assorbire o privatizzare, ma al contrario richiedono un riconoscimento anche nella sfera pubblica» (ivi: 56-57). La perfetta integrazione tra diversità non è impossibile nel momento in cui viene vista come un processo biunivoco in cui vengano garantiti alle minoranze i diritti politici e civili e venga riconosciuta loro la possibilità di non rinunciare alla propria identità, concedendosi di ridefinire reciprocamente i propri confini e abbandonando definitivamente il relativismo culturale. Questo pensiero è alla base dell'idea della possibile formazione di una nuova identità per i musulmani residenti in Europa che, ad esempio, Tariq Ramadan pensa a partire dalla possibilità di vivere in Europa da cittadini leali ed integrati, riconsiderando il senso della propria presenza in Occidente al di fuori delle vecchie categorie religiose ma senza dover necessariamente rinunciare alla propria identità islamica. Al di là delle critiche che Maniscalco muove al pensiero di Ramadan, l'islam rappresenta un esempio controcorrente rispetto al diffuso fenomeno della “crisi delle identità”, dimostrando «un'effervescenza e un pluralismo che vanno ben oltre il tradizionale articolarsi (religioso e etno-nazionale) e che compete al suo interno in maniera anche conflittuale per l'individuazione di un proprio modello di modernizzazione» (ivi: 11).

Il modello assimilazionista, che prevede un progressivo abbandono dell'identificazione con un'appartenenza etnica minoritaria e delle pratiche culturali distintive, si scontra con la realtà contemporanea, caratterizzata dalla «strutturazione di identità fluide, composite, negoziate quotidianamente ed elaborate individualmente» (ivi: 143) a partire dal tessuto familiare e dai gruppi etnico-religiosi di riferimento, ma anche acquisiti successivamente durante la socializzazione nello specifico territorio di residenza. In linea generale, ogni soggetto migrante è infatti continuamente incalzato da differenti fronti e da differenti tipologie identitarie: l'identità culturale d'origine, che concorre a definire il legame con il gruppo etnico di appartenenza, condividendo non solo una lingua e una tradizione storica ma anche specifici modi di essere e considerarsi rispetto all'altro, attraverso la dicotomia noi/loro; l'identità collettiva della comunità d'appartenenza sul territorio europeo, tenuta e garantita da una forte componente emotiva che concorre al mantenimento dei valori legati alla terra d'origine e fornisce il primo punto di contatto e di sostegno all'arrivo; l'identità religiosa, che fornisce le linee guida al comportamento individuale; l'identità di genere, che attraverso i ruoli e specifiche comportamentali definisce il proprio essere donna o uomo. Elias (1990) sottolinea quanto le dimensioni dell'identità, pur alimentandosi a vicenda, abbiano visto nelle società contemporanee il prevalere della sfera personale, concorrendo a distaccare progressivamente gli individui dai legami e dai dictat sociali del proprio gruppo, favorendo così un'autonoma definizione soggettiva. Non sempre poi la costruzione dell'identità separata da quella collettiva di riferimento è un processo dipendente solo dalla volontà del soggetto attore; nell'inserimento in una realtà sociale altra il soggetto deve fare i conti con lo stereotipo associato al proprio gruppo, che tende a svalutare le potenzialità e le peculiarità individuali per omologare il soggetto in una visione totalizzante spesso negativa.

Le seconde generazioni di migranti musulmani sono esempi calzanti del fenomeno del "bricolage identitario" e rappresentano «una voce peculiare in ambito musulmano europeo; nella maggior parte dei casi esprimono sia nei riguardi dell'Islam, sia nei riguardi della realtà europea un rapporto diverso rispetto alle generazioni precedenti di prima immigrazione» (Maniscalco 2012: 139); sono soggetti nati o socializzati in Europa, che conoscono poco il loro paese d'origine, che si sentono molto più occidentali dei loro genitori e che hanno interiorizzato modelli e stili di vita simili ai loro coetanei autoctoni. Le seconde generazioni vivono anch'esse di una difficile condizione, in bilico costante tra appartenenza ed estraneità, coadiuvata in alcuni casi anche da assurde regole in fatto di riconoscimento della cittadinanza e di relativi diritti politici e sociali. Dal punto di vista della soggettività tutto ciò concorre a farli sentire dei presenti-assenti che non hanno, come accadeva per i loro padri, una patria in cui tornare ed in cui venire accettati e riconosciuti; la loro

patria è proprio quella che li vuole e li vede una minoranza. A causa di questa paradossale situazione, spiega Maniscalco (ivi: 139):

Si acuisce il problema dell'identità culturale e dell'educazione religiosa delle nuove generazioni; ci si interroga su questioni quali la parità di trattamento, i diritti individuali e di gruppo; sorgono esigenze di individuazione, rielaborazione e trasmissione del patrimonio culturale e dei modelli di educazione familiare; ci si pongono domande sul diritto di esprimere e mantenere la propria identità culturale e di rivendicare i propri spazi di autonomia.

Paradossalmente la capacità di muoversi attraverso gruppi multipli, che per Simmel era sinonimo di arricchimento della personalità individuale, è per le seconde generazioni, e per i migranti in generale, un elemento di instabilità che li porta spesso a reagire, come sostiene Oliver Roy (2003), riformulando la loro identità a partire dalla deculturazione, cioè dal distacco progressivo dalla cultura d'origine. Le appartenenze multiple sono complesse soprattutto nel caso di culture notevolmente differenti, richiedono stabilità soggettiva e gestione onerosa dal punto di vista identitario e «possono causare disagio, anomia, e frustrazione canalizzabili sia verso una radicalizzazione identitaria e religiosa che annulla l'ambivalenza, sia verso forme di comportamento deviante o criminale, individuale e/o di gruppo» (Maniscalco 2012: 146). Nella realtà dei fatti la situazione è in evoluzione; a quanti hanno optato per l'assimilazione, operando un percorso di rinuncia alla propria specificità culturale e religiosa, se ne contrappongono altri che proprio nel contesto europeo e nella loro condizione di «straniero» hanno ritrovato le spinte per una ricostruzione identitaria coerente con le loro origini. A questi si affiancano i giovani, eterni baluardi d'innovazione, che hanno deciso di elaborare la propria identità «in una situazione di ambivalenza tra una nuova comunità immaginata [...] e la propria vita di europei in Europa» (ivi: 188-189). Tutto ciò non mancherà di farci tornare a parlare di identità, individuale e collettiva, sia nei suoi aspetti teorici, sia in quelli connessi all'analisi di specifiche realtà concrete, proprio come si è provato a fare in queste pagine.

Riferimenti bibliografici

- Bartholini I. (2003), *Uno e nessuno. L'identità negata nella società globale*, Franco Angeli, Milano.
- Bauman Z. (1999), *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna.
- Belardinelli S. Allodi L. (a cura di) (2006), *Sociologia della cultura*, Franco Angeli, Milano.

- Boudon R. Bourricaud F. (1991), *Dizionario critico di sociologia*, Armando Editore, Roma.
- Caniglia E. (2011), *Etnometodologia: una guida per la comprensione*, Dispense per il corso di Sociologia, Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia, Polo Scientifico Didattico di Terni, Terni.
- Collins R. (2006), *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1990), *La società degli individui*, il Mulino, Bologna.
- Garfinkel H. (1963), *A conception of, and experiments with, "trust" as a condition of stable concerted actions* in Harvey O. J. (a cura di), *Motivation and Social Interaction*, Ronald Press, New York.
- Goffman E. (1968), *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino.
- Hume D. (1739 [1975]), *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari.
- Maniscalco M. L. (2008), *La pace in rivolta*, Franco Angeli, Milano.
- Maniscalco M.L. (2012), *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, Franco Angeli, Milano.
- Mead G. H. (1934 [1966]), *Mente, sé e società*, Giunti Barbera, Firenze.
- Mongardini C. (1993), *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, Franco Angeli, Milano.
- Parsons T. (1968), *Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione*, in Sciolla L. (a cura di) (1983), *Identità. Percorsi di analisi sociologica*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Roy O. (2003), *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano.
- Ruspini E. (2008), *Geografia, genere, postmodernità*, Paper per il Convegno "Geografia scolastica: programmi, libri di testo, carte nella produzione del discorso geopolitico", Università di Milano-Bicocca, Milano, 20-21/10.
- Sciolla L. (1994), *Identità personale e collettiva*, in «Enciclopedia delle scienze sociali», Treccani, Roma, vol. IV: 496-506.
- Sciolla L. (2010), *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma.
- Spreafico A. (2011), *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma.
- Tabboni S. (2006), *Lo straniero e l'altro*, Liguori Editore, Napoli.
- Todorov Z. (1984), *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino.
- Touraine A. (1998), *Libertà, uguaglianza, diversità*, Il Saggiatore, Milano.
- Touraine A. (2008), *La globalizzazione e la fine del sociale*, Il Saggiatore, Milano.
- Touraine A. (2011), *Multiculturalismo. Perché è andato in crisi il sogno della convivenza*, in «Repubblica», 10/02.

Il centrosinistra italiano alla prova delle primarie 2012. Bersani, Renzi e Vendola: modelli di leadership a confronto

Marco Damiani

This work analyzes the different models of leadership observed in the Italian centre-left coalition during the primary election of 2012th. In details, the paper discusses the different roles of leadership played by Pierluigi Bersani, Matteo Renzi and Nichi Vendola.

I. Premessa

Dopo aver costituito un'alleanza a tre tra Partito democratico, Sinistra ecologia e libertà e Partito socialista, sul finire del 2012, con sistema elettorale a doppio turno, la coalizione italiana di centrosinistra effettua elezioni primarie per scegliere il proprio candidato alla Presidenza del Consiglio dei ministri. Alla competizione partecipano cinque politici professionisti, tre organici al Pd e due «di area» progressista. Si tratta di Pierluigi Bersani, segretario del Partito democratico, già presidente della Regione Emilia Romagna e ministro con deleghe economiche nei governi di centrosinistra della “seconda Repubblica”; Matteo Renzi, dirigente nazionale del Pd, sindaco di Firenze ed ex presidente della Provincia fiorentina; Nichi Vendola, presidente nazionale di Sel, governatore della Regione Puglia, già parlamentare di lungo corso in quota Rifondazione comunista; Laura Puppato, consigliere Pd alla Regione Veneto, ex sindaco di Montebelluna in Provincia di Treviso; Bruno Tabacci, con un passato parlamentare nella Dc e nell'Udc, già presidente della Regione Lombardia e – al momento delle primarie – assessore al Bilancio nella giunta del Comune di Milano guidata da Giuliano Pisapia. Dopo il primo turno, Bersani e Renzi si contendono al ballottaggio la candidatura alla premiership nazionale, con Vendola attestato al terzo posto al di sotto delle sue aspettative e Puppato e Tabacci fortemente distanziati con percentuali di voto molto basse. Alla fine della competizione Bersani è il candidato ufficiale dello

schieramento progressista alle elezioni politiche del 2013¹.

Dato quanto premesso, questo lavoro persegue due obiettivi conoscitivi. Il primo concerne la *ratio* del dispositivo elettorale e il tentativo di comprendere il motivo per cui, anche nell'Italia a cavallo di secolo, si ricorre alle elezioni primarie come strumento di selezione della classe dirigente. Il secondo è riferito al contenuto del contenitore e all'analisi del profilo politico dei singoli candidati. L'ipotesi è che le primarie condizionano sensibilmente il processo di formazione della carica monocratica e che la competizione tra gli aspiranti presidenti influenzi, inevitabilmente, il modello di leader proposto attraverso il ricorso elettorale.

2. Elezioni primarie: le ragioni d'una scelta

Negli ultimi decenni del Novecento, i partiti appaiono come «organizzazioni sotto stress» (Wolinetz 2002, 59), chiamati a misurarsi con tre importanti sfide politico-istituzionali (Bernardi e Valbruzzi 2011). La prima questione riguarda la loro *crisi di legittimità*, dovuta al progressivo svuotamento dei compiti di reclutamento e selezione della classe dirigente e all'indebolimento della funzione legata all'aggregazione degli interessi (Ignazi 2004). È in tal senso che si dispiega la profonda crisi dei partiti, classicamente intesi come attori intermediari e *gatekeeper* tra cittadini-elettori e le istituzioni deputate al governo del territorio (Mill 1861; Dahl 1956; Lawson 2005). Una seconda crisi colpisce le organizzazioni politiche tradizionali dal lato della loro *vulnerabilità politica*, determinata da un mercato elettorale sempre più destrutturato e non riconducibile alla fedeltà che si esprimeva nel «voto di appartenenza» (Parisi e Pasquino 1977). Infine, l'ultima sfida a cui sono sottoposti i partiti in epoca contemporanea concerne la propria *riduzione di attrattività*, con particolare riferimento alla forte decrescita del numero degli iscritti (Van Biezen, Maier e Poguntke 2011). Infatti, nel tentativo di far fronte a quest'ultima difficoltà,

¹ Al primo turno delle elezioni primarie (25 novembre 2012), con un'affluenza alle urne superiore ai tre milioni di persone, Bersani si classifica al primo posto con il 44,9% dei voti, Renzi arriva secondo con il 35,5%, mentre Vendola prende il 15,6% delle preferenze (per Vendola, che aveva fissato al 20% la soglia minima dei suffragi, il risultato del voto si colloca al di sotto delle aspettative) Puppato riscuote il 2,6%, Tabacci l'1,4%. Non superando nessuno dei candidati la metà più uno dei voti validi, secondo le regole interne approvate nella Carta d'intenti del centrosinistra, si svolge il ballottaggio tra i due candidati più votati. Al secondo turno elettorale (2 dicembre 2012), grazie anche all'*endorsement* di Vendola, che dà indicazione di voto a favore del segretario del Pd, Bersani vince la competizione con il 60,9% dei voti, mentre Renzi si ferma al 39,1% (Fonte: *la Repubblica*, 27 novembre e 4 dicembre 2012).

le nuove forme di «partito elettorale» (Kirchheimer 1966), «party network» (Schwartz 1990), «cartel party» (Katz e Mair 1995), «business party» (Hopkin e Paolucci 1999), «partito personale» (Calise 2000) o «partito in franchising» (Carty 2004) tendono a presentare una struttura interna molto leggera, che conta su un minor numero di *afiliados* e su un'organizzazione più debole rispetto a quella dei partiti tradizionali di massa (Segatori 2012).

Al di là delle trasformazioni in corso, però, i partiti sono e restano delle vere e proprie «creature adattive [in grado di] cambiare, rinnovarsi e, a volte, reinventarsi alla luce delle sempre mutevoli realtà politiche, sociali ed elettorali» (Barnea e Rahat 2011, 305). A questo proposito, nel tentativo di rispondere alle sfide a cui viene sottoposta, in Europa, la sfera della politica negli anni a cavallo di secolo, uno degli strumenti adottati per recuperare competitività sul terreno della delegittimazione, della vulnerabilità e della minore attrattività elettorale trova espressione nella modalità di selezione dei leader attraverso il metodo delle elezioni primarie, a loro volta concepite come appello alle urne ai tesserati (o elettori) di una parte politica, a cui viene attribuita – sul modello nordamericano – la capacità di scelta degli attori candidati alle cariche pubbliche elettive (Valbruzzi 2011). Ciò nonostante, il metodo delle primarie, ancorché applicato a una pluralità di contesti politici², è uno strumento che – lungi dal privare i partiti del potere di selezione dei candidati – allarga lo spettro della decisione pubblica coinvolgendo un ampio *selectorate* (ossia l'insieme delle persone che può avere un ruolo attivo nella scelta del leader)³, pur riconoscendo alle formazioni politiche tradizionali una robusta capacità d'influenza sulla competizione interna dei candidati attraverso il peso della propria struttura organizzativa (Cohen *et al.* 2008, Grossmann e Dominguez 2009). Nel caso europeo, in particolare, la presenza di partiti relativamente strutturati, possessori d'ingenti risorse organizzative, finanziarie e comunicative, costituisce un forte potere di condizionamento del processo di selezione delle candidature. Da questo punto di vista, lo strumento dell'*endorsement*, inteso come dichiarazione pubblica di sostegno espressa da un dirigente di partito nei confronti di un candidato, produce un effetto d'influenza sulla base elettorale certamente rilevante per la vittoria di uno dei concorrenti alla corsa finale (Bernardi e Valbruzzi 2011).

In Italia, il ricorso a elezioni primarie come tentativo di riattivazione delle istituzioni partitiche ai vari livelli istituzionali e come modalità maggiormen-

² Oltre al caso statunitense, a cavallo tra XX e XXI secolo, le primarie si diffondono in numerosi contesti nazionali (Valbruzzi 2005), tra cui: Europa (Massari 2002), Islanda (Kristjánsson 1998), America latina (Kemahlioglu *et al.* 2009, Carey e Polga-Hecimovich 2006) e Israele (Rahat e Hazan 2007).

³ Per un approfondimento del concetto di «*selectorate*» si rimanda alla lettura di Bueno de Mesquita *et al.* (2003).

te inclusiva di selezione politica della classe dirigente, locale e sovralocale, è prassi piuttosto recente (De Luca e Venturino 2010, Trino 2011). La prima sperimentazione a base nazionale risale al 16 ottobre 2005, in occasione della scelta del candidato premier dello schieramento di centrosinistra⁴. La partecipazione al voto presuppone il versamento di un euro di contribuzione come finanziamento della campagna elettorale e la richiesta di adesione al progetto politico. In quella circostanza, con un suffragio superiore ai quattro milioni di persone, Romano Prodi viene eletto leader della coalizione progressista. Due anni più tardi, il 14 ottobre 2007, dopo un biennio di governo e l'implosione dell'Unione di centrosinistra⁵, la retorica delle elezioni primarie contribuisce a costruire uno dei miti fondativi del neonato Partito democratico. Previste per Statuto, le primarie interne al Pd vengono concepite a completamento della funzione congressuale e svolte allo scopo di costruire un largo riconoscimento politico al leader prescelto. Nello stesso anno, Walter Veltroni, richiamato dal Campidoglio per guidare la riorganizzazione del polo riformista, vince la sfida per la direzione nazionale del partito. Tuttavia, dopo la vittoria del centrodestra nelle elezioni del 2008 e le successive dimissioni del primo segretario piddino, il 25 ottobre 2009 è Pierluigi Bersani a essere scelto alla guida del suo partito attraverso un'analogha consultazione tra la base degli iscritti.

A livello periferico, il ricorso alle primarie anticipa di pochi mesi l'esperienza nazionale, inaugurando una fase d'importanti ripercussioni politiche. Il riferimento corre direttamente ai casi del 2005 e 2010, quando Nichi Vendola vince per due volte consecutive la competizione interna allo schieramento progressista, aggiudicandosi successivamente le elezioni regionali pugliesi

⁴ Siamo nella fase della storia politica italiana che precede la nascita del Partito democratico, quando l'alleanza di Uniti nell'ulivo tra Ds e La Margherita utilizza per la prima volta il meccanismo delle primarie, in modo da consegnare al futuro leader di coalizione una legittimazione politica più ampia rispetto a quella prodotta dai singoli partiti concorrenti. Nel 2005, oltre a Romano Prodi (vincitore della competizione con il 74,1% dei voti), i candidati alle elezioni primarie sono: Fausto Bertinotti (segretario nazionale di Rifondazione comunista, che raggiunge il 14,7% dei suffragi), Clemente Mastella (leader dell'Udeur, con il 4,6%), Antonio Di Pietro (presidente di Italia dei valori, che arriva al 3,3%), Pecorario Scanio (presidente dei Verdi, con lo 2,2%) e Scalfarotto e Panzino (che insieme raccolgono circa l'1% delle preferenze) (De Luca e Venturino 2010).

⁵ L'Unione è il nome della coalizione, con leader Romano Prodi, che tra il 2006 e il 2007 riunisce i partiti della sinistra riformista con quelli della sinistra radicale e con alcuni soggetti del centro cattolico e moderato. Il principale collante di questa coalizione è l'avversità politica nei confronti del centrodestra guidato da Silvio Berlusconi. L'Unione vince le elezioni politiche del 2006 sostenendo il secondo governo Prodi e resta in carica fino al maggio 2008, quando – a seguito di elezioni anticipate – si insedia il quarto governo Berlusconi, decretando la fine dell'esperienza politica dell'Unione.

(Cristante 2006 e 2010, Valbruzzi 2011, Rossi 2005 e 2010). Con lo stesso schema, nel periodo a cavallo tra primo e secondo decennio degli anni Duemila si contano numerosi casi di elezioni primarie concepite per nominare i candidati sindaci di altrettanti comuni italiani. Gli esempi di Firenze (2009), Bologna, Cagliari, Milano (2011) e Genova (2012) sono soltanto quelli più conosciuti. In alcune di queste città si creano veri e propri casi nazionali, dove i risultati elettorali finiscono col penalizzare gli esponenti del partito di maggioranza attribuendo la responsabilità politica della candidatura a *outsider* di partiti minoritari, che successivamente riescono a vincere anche le elezioni amministrative⁶. A tutti questi esempi si aggiungono quelli di molti altri centri minori, dove una nuova generazione di amministratori locali viene (sempre più spesso) selezionata attraverso il ricorso alle urne dei propri *aficionados*⁷. All'interno del territorio nazionale, però, non mancano casi locali di corruzione e infiltrazioni di organizzazioni mafiose, che – nelle elezioni primarie – provano a condizionare e inquinare (a monte) gli esiti del processo decisionale. Si tratta dei fatti di cronaca raccontati a Napoli e Palermo, dove, nel 2011 e nel 2012, Luigi De Magistris e Leoluca Orlando, denunciando i rischi incorsi in quella circostanza, ottengono il favore della maggioranza dei cittadini contro il candidato del Partito democratico, conseguendo successivamente l'elezione a sindaco nelle rispettive città di provenienza.

A prescindere dalle situazioni più critiche, sulla base delle esperienze pregresse, il caso del 2012, relativo alla scelta del leader da candidare nella sfida per le elezioni politiche dell'anno successivo, rappresenta la conferma di una prassi ormai consolidata. In epoca di forte crisi di legittimità politica dei partiti e di progressiva distanza tra elettori ed eletti, il tentativo è provare a riavvicinare cittadini e governanti fornendo ai primi la possibilità della scelta diretta del leader⁸. Ciò nonostante, al di là della questione relativa alla riorga-

⁶ È questo il caso di Massimo Zedda a Cagliari, di Giuliano Pisapia a Milano e di Marco Doria a Genova. In tutti e tre i casi si tratta di sindaci eletti in quota Sinistra ecologia e libertà, la cui indicazione politica all'interno dello schieramento è stata effettuata attraverso lo strumento delle primarie di coalizione.

⁷ Essendo una competizione che coinvolge una pluralità di partiti anziché una singola forza politica, ancorché definita questione di «lana caprina» (Pasquino 2002), il *chi* vota è un problema realistico per le classi dirigenti italiane del centrosinistra che organizzano le elezioni primarie. Al riguardo, secondo Valbruzzi (2005) è bene che la competizione sia «aperta» anche ai non iscritti perché soltanto rendendo più competitivo l'agonismo elettorale sarà possibile limitare il peso e la forza delle singole organizzazioni partitiche nelle elezioni secondarie.

⁸ A poche settimane dalla scelta del candidato premier, il 29 dicembre 2012, Pd e Sel organizzano un altro turno di primarie (le «parlamentarie») per individuare i nomi da eleggere nelle elezioni politiche del febbraio 2013. Il ricorso a questo nuovo sistema di selezione politica viene favorito dall'anomalia di una legge elettorale (cosiddetto *Porcellum*), in vigore dal 2005, che –

nizzazione politica e alla ricerca di nuove forme di partecipazione, le primarie vengono utilizzate dal centrosinistra italiano per due altri motivi fondamentali: uno di segno politico più generale; l'altro più localistico, attribuibile al carattere di straordinarietà rappresentato dal caso nazionale.

Le primarie, infatti, anche in Italia, vengono normalmente avanzate per «filtrare e, al tempo stesso, presentare al popolo tutto (e quindi non soltanto agli elettori del singolo partito di riferimento) le piattaforme principali presenti e, soprattutto, le rispettive figure con le loro *leadership*, dando anche agli stessi candidati il tempo di 'imparare' a divenire, via via nel corso della campagna elettorale, possibilmente dei Presidenti» (Ceccanti 2004, 31, corsivo nel testo). L'intensità della competizione è una caratteristica fondamentale di questa specifica tipologia di elezioni, che (anche nel caso degli Stati Uniti d'America) permette d'instaurare una relazione diretta tra classe di governo e base elettorale, rafforzando il peso politico della candidatura (Bolgherini e Musella 2005).

Tuttavia, le primarie svolgono, almeno nella declinazione nazionale, un altro compito fondamentale, relativo alla ricomposizione dello schieramento politico di fronte alle numerose e profonde differenze ed eterogeneità che, qualora trascurate, potrebbero rischiare di minare alle fondamenta l'unità della coalizione. Attraverso il ricorso alla consultazione della propria base elettorale, infatti, sul principio degli anni Duemila, i dirigenti del centrosinistra tentano di ricomporre le fratture interne ai diversi gruppi di potere per mezzo dell'indicazione di un leader collettivo che, forte di un'ampia legittimazione popolare, prova a interpretare un programma e un progetto politico unitario e condiviso. Più esattamente, in Italia, le primarie finiscono per essere «uno strumento in grado di ricompattare (almeno all'apparenza) il partito (o lo schieramento) [...] intorno al candidato prescelto, che dalle primarie otterrà quella visibilità in grado di porlo al centro della campagna elettorale» (Ciaglia e Mazzoni 2011, 46). È questo esattamente ciò che accade anche in occasione delle elezioni primarie dell'autunno 2012. Di fronte a una pluralità di correnti politiche, candidati e notabili di partito, con le elezioni primarie di coalizione lo schieramento progressista individua unilateralmente la leadership da opporre alla compagine avversa e, con essa, il progetto politico che (almeno in campagna elettorale) appare in grado di unire tutte le anime della coalizione. In questo caso, tenere insieme dissenso e unità è un compito molto difficile, ma imprescindibile per il raggiungimento della vittoria finale.

tra le altre cose – prevede un sistema di nomine parlamentari con liste bloccate, che toglie ai cittadini la possibilità di esprimere il voto di preferenza individuale.

Tra le ricadute istituzionali delle elezioni primarie si ascrive, però, la progressiva accelerazione fornita ai processi di personalizzazione e di presidenzializzazione dei ruoli istituzionali, di cui si caratterizza il sistema politico italiano negli anni a cavallo di secolo (Mancini 2007, Marletti 2007). L'indicazione diretta del leader da parte del corpo elettorale (o parte di esso) determina una legittimazione alla persona certamente più forte rispetto a quella ottenuta con delega di partito. E i modelli di leadership che si contrappongono in occasione delle competizioni primarie per la corsa alla premiership nazionale sono profondamente diversi sia per formazione sia per l'interpretazione del ruolo assegnato.

A partire da tali considerazioni, dopo aver presentato gli esempi tradizionali di leadership interpretati dalla sinistra italiana, di seguito si proverà a individuare i modelli di direttività politica riscontrati nelle elezioni primarie del 2012, la forma di leader risultata vincente per il centrosinistra italiano e le conseguenze apportate da tali modalità di selezione politica sullo stile del candidato.

3. *Stili e modelli di leadership*

Evitando di riassumere la letteratura sulla leadership che da Weber (1919) in poi – passando per Ostrogorski (1902) e Michels (1911) – fornisce la definizione del concetto, e assumendo quest'ultima come fenomeno ineludibile della politica contemporanea anche nei regimi democratici avanzati (Cavalli 1981, 1982, 1992 e 1995; Fabbrini 1999 e 2011), in questo paragrafo si cercherà di riassumere gli schemi di direttività politica perseguiti dai partiti della sinistra italiana del Novecento per poi concentrare l'attenzione sui modelli interpretati dai leader dei partiti progressisti all'inizio del secondo decennio degli anni Duemila. Dal punto di vista storico, gli esempi di leadership che in Italia caratterizzano la sinistra dalla prima metà del XX secolo fino all'inizio del secolo XXI sono caratterizzati da un contenuto e uno stile ben determinati. In particolare, è possibile individuare (almeno) cinque diverse stagioni politiche in grado di produrre altrettanti esempi di leader, comunisti prima e progressisti poi⁹:

1. nel periodo compreso tra l'inizio del Novecento e i primi anni Quaranta (quando nel sistema politico nazionale si afferma un modello di leader-

⁹ Ovviamente, una classificazione come quella indicata per le leadership storiche del Pci-Pds-Ds è riproponibile anche per la Democrazia cristiana e per tutti gli altri partiti della "prima" e della "seconda" Repubblica italiana.

- ship declinato in termini strettamente weberiani e contraddistinto dalla presenza di un capo carismatico con qualità e poteri «straordinari») si afferma la figura di Antonio Gramsci, ideologo e fondatore del Partito comunista d'Italia, capace di legittimare il suo ruolo di guida indiscussa attraverso qualità personali di elevato profilo intellettuale, che lo condussero a scontare la condanna al carcere duro ordinata dal regime fascista;
2. nella stagione immediatamente successiva, compresa tra la metà degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Sessanta, lo schema della leadership si rafforza attorno ai modelli di realismo politico dell'epoca storica determinata. Nel Partito comunista di allora questo periodo corrisponde allo stile di guida interpretato da Palmiro Togliatti, quando, dopo la svolta di Salerno del 1944, il segretario del Pci – seppur allineato alla politica internazionale del regime sovietico – decide di schierarsi dalla parte della democrazia borghese, impegnando fin dall'inizio se stesso e i massimi dirigenti del partito nel processo di costituzione della Repubblica popolare italiana. Il contributo fornito dal Partito comunista alla socializzazione politica democratica del blocco sociale (rivoluzionario e proletario) rappresentato dall'allora Pci risulterà determinante sia per la cultura politica comunista nazionale sia per la crescita e il rafforzamento della democrazia italiana;
 3. dalla seconda metà degli anni Sessanta e per tutto il decennio successivo il modello di leader politico comincia a declinarsi, anche a sinistra, secondo i canoni tipici della «teoria della contingenza» (Fiedler 1964), che presuppone l'esistenza di due diverse declinazioni di leader: la prima orientata al compito, la seconda orientata alle relazioni interpersonali. L'efficacia di questo modello di leadership si intensifica ogni volta che lo stile interpretato dal leader si mostra coerente alla situazione «contingente» che questi si trova ad affrontare. In Italia, questi sono gli anni del Partito comunista di Enrico Berlinguer, gli anni successivi alla rivoluzione antiautoritaria del Sessantotto, quelli del «compromesso storico», dell'«austerità» e dell'«eurocomunismo»;
 4. a partire dalla metà degli anni Ottanta fino ai primi anni Novanta si afferma un modello di leadership «transazionale» (Hollander 1985), che rafforza gli scambi tra leader e seguaci nel corso dell'interazione che si frapone tra essi. Al riguardo, nel panorama politico della sinistra italiana lo schema coincide esattamente con il travaglio storico maturato nel Partito comunista negli anni che precedono la trasformazione da Pci a Pds, realizzata da Achille Occhetto nel 1991 al Congresso della Bolognina;
 5. l'ultimo modello di leadership che caratterizza i partiti della sinistra italiana a cavallo tra la fine del Novecento e i primi anni del XXI secolo si fonda sull'approccio dell'*in-group* e dell'*out-group* (Tajfel 1970), secondo cui

gli aderenti di una qualunque organizzazione sociale costituiscono spontaneamente categorie di associati, che si dividono tra loro a seconda dell'uno o dell'altro raggruppamento condiviso, imparando a distinguere il proprio gruppo di appartenenza (*in-group*) da quello di non-appartenenza (*out-group*). La cerchia di persone a cui un individuo appartiene viene normalmente considerata migliore di quella antagonista, che a sua volta subisce un processo di svalutazione in chiave fortemente critica. E viceversa. Sono questi gli elementi che caratterizzano il binomio italiano di D'Alema e Veltroni, capace di monopolizzare per due decenni, con le logiche dell'*in* e dell'*out-group*, il processo di trasformazione interno al più importante partito della sinistra nazionale post-Ottantanove.

Dati i principali modelli conosciuti in passato, in virtù delle trasformazioni della storia e della cultura politica italiana, con l'inizio del secondo decennio del XXI secolo si assiste a una profonda variazione del modello di leadership di riferimento. L'ipotesi è che il centrosinistra, sempre più composito e pluralista, contenga in sé non una ma varie tipologie di leader che, scontrandosi reciprocamente per la guida del partito, avanzano diverse alternative possibili e altrettanti modelli di prassi politica. L'affermazione dell'uno o dell'altro schema di riferimento finisce con l'influire profondamente sul progetto perseguito e sugli schemi di rinnovamento auspicati dal leader. Nelle pagine successive, l'obiettivo è ricostruire analiticamente i diversi modelli di direttività politica che si scontrano nel centrosinistra in occasione delle elezioni primarie 2012, nel tentativo di descriverne le più importanti caratteristiche idealtipiche. In questa prospettiva, si cercherà di analizzare i diversi schemi di leadership interpretati nello schieramento progressista dai principali protagonisti, concentrando l'attenzione su tre dei cinque candidati alla carica¹⁰.

¹⁰ La categorizzazione proposta nelle pagine successive è stata effettuata anche grazie all'aiuto di quattro quotidiani nazionali, che permettono di ricostruire i modelli di leadership progressisti attraverso le dichiarazioni rilasciate dai diretti interessati nelle settimane di campagna elettorale e nei giorni successivi al voto. Le testate prese in esame sono quelle di maggiore tiratura nazionale (*la Repubblica* e il *Corriere della Sera*) e due giornali della sinistra (*l'Unità* e *il manifesto*). Il periodo preso in considerazione è novembre-dicembre 2012. Lo spazio dedicato all'evento "primarie" è molto diverso a seconda dei casi. *la Repubblica* è il giornale che dedica maggiore spazio al confronto interno al centrosinistra, pubblicando ogni giorno numerosi articoli. Il *Corriere della Sera*, invece, dedica alla competizione uno spazio piuttosto ridotto rispetto al giornale fondato da Eugenio Scalfari, riservando maggiore interesse al confronto tra centrosinistra, governo Monti e area moderata. *l'Unità* è il classico giornale di partito, che svolge il ruolo dell'informazione istituzionale. È *l'Unità*, infatti, l'unico quotidiano che, prima del 25 novembre (giorno in cui è fissato il primo turno delle primarie), riporta le interviste a tutti e cinque i candidati. *il manifesto* – anche per il minor numero di pagine a disposizione – è il quotidiano che

Infatti, considerato il ruolo minore svolto per l'occasione da Puppato e Tabacchi¹¹, l'approfondimento verte sui diversi esempi di leader avanzati da Bersani, Renzi e Vendola, che fin dall'inizio della battaglia politica dell'autunno 2012 mostrano maggiori chance di vittoria finale.

3.1. La leadership «socioemozionale» di Bersani

Iniziamo dal vincitore della competizione elettorale delle primarie 2012. Nel tentativo di descrivere il personaggio, Geminello Alvi afferma testualmente che: «le forme craniche squadrate di Bersani, atavismo palese delle culture megalitiche preindoeuropee, e quella sua certa calvizie operosa da mezzadro nato fattore, lo collocano a livello anche fisico nell'area del comunismo appenninico»¹², le cui tradizioni affondano in quelle del buongoverno della «Terza Italia» (Bagnasco 1997). Al di là dei tentativi ironici di descrizione fisiognomica, Pierluigi Bersani interpreta uno schema di leadership «socioemozionale» (Bales e Slater 1955), prevalentemente interessato all'aspetto relazione del gruppo e volto ad assicurare un clima armonioso all'interno della propria parte politica. In ambito psicosociale, questa categoria – lungi dall'identificare un capo che agisce sull'*emozione* istintiva dei propri seguaci – individua un modello di comando orientato alla rassicurazione dei membri del gruppo e alla cura delle relazioni interne alla rispettiva comunità di appartenenza. Il leader socioemozionale è colui che, grazie alle sue capacità di ascolto, è in grado di risolvere conflitti e allentare le tensioni intestine, valorizzando l'impegno e il lavoro collettivo (*ibidem*). Più precisamente, in qualità di segretario nazionale del Pd, Bersani è interessato a farsi garante delle élite interne alla sua organizzazione, in modo da raggiungere l'obiettivo finale del governo del Paese senza rischiare di incrinare l'unità del partito. Questo particolare modello di leadership si fonda su due aspetti essenziali: la valorizzazione e il potenziamento dei singoli componenti del gruppo e la capacità organizzativa del capo. Nel primo caso, l'ottimizzazione delle principali figure

dedica meno spazio alla competizione interna al centrosinistra, concentrando (prevalentemente) l'attenzione su Nichi Vendola.

¹¹ In campagna elettorale la principale preoccupazione di Puppato è far penetrare con maggior forza nell'agenda e nel dibattito politico nazionale le ragioni ecologiste attente al rispetto degli equilibri ambientali legati allo sviluppo del territorio, mentre Tabacchi è apparso prevalentemente interessato a proteggere, nella coalizione progressista, i diritti della famiglia tradizionale, cercando di far convergere gli interessi delle classi popolari con quelli dei ceti più abbienti, rappresentando il cosiddetto elettorato moderato e cattolico, tanto importante negli equilibri politici italiani dai tempi delle prime elezioni democratiche.

¹² *la Repubblica*, 3 dicembre 2012.

politiche si esplica nell'agevolare comportamenti di reciproca ri-conoscenza tra i principali dirigenti di partito, fornendo argomentazioni razionali riguardo alla condotta e alla strategica politica che il leader intende perseguire nell'ordinario svolgimento delle sue funzioni. Nel secondo caso, per capacità organizzativa si vuole indicare la pretesa di deferenza istituzionale che il capo pretende, senza rischiare profonde lacerazioni, in ossequio alle regole e alle procedure previste dai codici di comportamento, al fine di garantire la pace politica nel rispetto delle divergenze interne all'organizzazione (Palmonari, Cavazza e Rubini 2002).

Nell'accezione socioemozionale il leader assume il profilo dell'uomo che, con l'esperienza e il controllo dei legami endogeni, guida la sua parte politica interpretando il ruolo di garante dei centri di potere interni. Un uomo che bada alle relazioni tra i gruppi e che non contrappone mai (o cerca di non contrapporre) parti diverse della medesima organizzazione. Questa specifica declinazione di leadership si riconosce a una persona che, senza costruire la sua legittimazione di ruolo sulla base delle interpretazioni contingenti, è in grado di guidare la propria organizzazione coniugando in un unico progetto diversi pezzi in disaccordo. A questo proposito, è lo stesso Bersani che la sera della vittoria alle elezioni primarie, dall'ex cinema Capranica di Roma, si preoccupa di tranquillizzare tutta la coalizione che lo sostiene affermando che «non ci sarà un uomo solo al comando [...] lavoreremo insieme»¹³. La principale preoccupazione del segretario del Pd è quella di tenere unito (innanzitutto) il fronte dei progressisti, rifiutando di presentarsi come leader solitario e mostrando di insistere volutamente sul carattere «collettivo» della sua direzione politica. Questa operazione viene descritta molto efficacemente da Pietro Spataro nel giornale di partito. Per l'editorialista de *l'Unità*: «rimettere insieme [...] pezzi è il compito principale [di Bersani]. Senza commistioni di ruoli, senza cedimenti consociativi. Non servono ruoli di scorta o nuovi collateralismi. C'è bisogno però che si aprano le porte, che ritorni il dialogo sociale, che gli attori della rappresentanza e quelli del governo possano svolgere in piena autonomia [...] il loro compito per evitare il declino dell'Italia»¹⁴.

Inoltre, nel caso di Bersani, le qualità del leader socio emozionale, che connette (e riconnette) tessere diverse di uno stesso mosaico, si riconoscono in due precise scelte funzionali. Innanzitutto, nella decisione di correre alle elezioni primarie, mettendo in gioco il suo ruolo politico e la forza del proprio incarico. Infatti, Statuto alla mano, il candidato naturale del Partito democratico alla carica di Presidente del Consiglio dei ministri doveva essere il suo segre-

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *l'Unità*, 4 dicembre 2012.

tario nazionale. Tuttavia, la decisione di derogare alle previsioni statutarie fino all'organizzazione delle elezioni primarie di coalizione è una scelta auspicata e fortemente voluta dallo stesso segretario, che gli consente: 1) di ottenere una legittimazione più ampia e un'investitura diretta della base elettorale in un momento storico in cui le formazioni tradizionali della politica non godono di buona salute; 2) di coinvolgere nel suo progetto una parte del partito (e dello schieramento), che altrimenti avrebbe potuto astenersi facendo mancare la propria collaborazione. Anche con riferimento alla opzione primarie, però, a prescindere dagli schieramenti interni, Bersani si preoccupa di estendere a tutti il merito della vittoria finale, coinvolgendo l'intera struttura politica anziché rivendicare singoli meriti personali. A questo proposito, rispetto alle critiche iniziali mosse da una parte del partito nei confronti dell'innovativo strumento di selezione politica, il segretario ammette che «le preoccupazioni erano quasi tutte oneste [...], infatti gli scettici al dunque ci hanno messo consapevolezza e disciplina»¹⁵. E a coloro che minacciavano battaglia, Bersani dice: «sai come gli rispondo? Avevi ragione anche tu a scegliere di venirmi dietro senza essere convinto»¹⁶.

In secondo luogo, la qualità del leader socioemozionale, impegnato nel lavoro di tessitura di una rete in grado di sostenere il proprio progetto, nel caso del segretario nazionale del Pd si esercita anche nel cercare di costruire un complesso sistema di alleanze, che prova a tenere uniti pezzi della sinistra radicale con alcune parti della cultura politica moderata cattolica e liberale. Convinto, cioè, che in Italia, a differenza di molti altri Paesi europei, non sia possibile governare soltanto da sinistra, Bersani ricerca espressamente il sostegno delle forze «centriste» nel tentativo di comporre una maggioranza numericamente qualificata all'interno delle aule parlamentari¹⁷. Da questo punto di vista, il leader Pd non usa mezzi termini per esprimere la sua opinione: «noi aiutiamo a organizzare il campo dei progressisti che hanno una cultura di governo e che condividono l'idea di un confronto e di un incontro con le forze moderate europeiste [...]. C'è l'autonomia del campo progressista, che è disponibile a confrontarsi con le forze moderate che rifiutano una deriva populista e berlusconiana»¹⁸. E rispetto alle riserve avanzate dalla sinistra dello schieramento riformista, Bersani parla in prima persona e, riferendosi

¹⁵ *la Repubblica*, 25 novembre 2012.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Dopo la vittoria delle primarie, in occasione delle elezioni politiche 2013 il Partito democratico non riesce a ottenere la maggioranza parlamentare dei seggi, dando vita a un governo di «larghe intese» con il centrodestra guidato da Silvio Berlusconi. A seguito di questi fatti, Bersani si dimette dalla segreteria del Pd.

¹⁸ *l'Unità*, 2 novembre 2012.

al suo principale alleato, dice testualmente: «io faccio l'accordo con Vendola, organizzo con lui e non solo con lui il campo dei progressisti e poi voglio convincerlo, ma credo ne sia convinto, che questo campo dei progressisti deve presentarsi in modo dialogante con tutte le forze europeiste di centro, anche moderate»¹⁹. L'idea è quella di creare un sistema di alleanze capace di valorizzare le differenze presenti all'interno dello schieramento al fine di raggiungere l'obiettivo finale senza dimenticare il rapporto di priorità tra le diverse componenti della coalizione.

All'interno dello stesso partito, però, alla figura di Bersani si contrappone un modello di leadership completamente diverso, capace di fondare la sua legittimazione sul classico approccio «situazionale», fondato sull'idea per cui il capo politico deve assolvere funzioni e compiti diversi a seconda delle situazioni che è chiamato ad affrontare (Argyle e Little 1972). Nelle pagine successive si cercherà di spiegare tale modello di direttività politica, provando a verificare empiricamente il modello di leadership interpretato da Renzi in occasione delle elezioni primarie di coalizione indette per la selezione del candidato di centrosinistra alla presidenza del Consiglio dei ministri.

3.2. La leadership «situazionale» di Renzi

Secondo alle elezioni primarie del 2012, Matteo Renzi incarna il modello della leadership «situazionale», che «non va intesa come una qualità che un individuo ha o non ha. Essa viene sempre definita da una situazione specifica e si riconosce nella risposta dei sostenitori alle parole e agli atti di un individuo. Se la risposta è favorevole e si forma un seguito c'è una leadership, in caso contrario non c'è» (Edelman 1976, 141). La leadership situazionale, quindi, lungi dall'identificazione weberiana di un capo con qualità e poteri «straordinari», è tale nella misura in cui riesce a gestire proficuamente situazioni casuali e contingenti. Per Segatori (2010, 93, corsivo mio) una leadership politica situazionale è frutto di quattro presupposti fondamentali: «a) una situazione specifica; b) la pre-mobilizzazione di una massa (che può diventare un seguito); c) una cultura politica in fase di transizione e non in grado di interpretare compiutamente il senso della situazione, né di indirizzare adeguatamente la pre-mobilizzazione; d) un individuo *di parole e di atti*». È questo, esattamente, il ruolo che Renzi tenta d'interpretare in Italia tra primo e secondo decennio degli anni Duemila. Proviamo, allora, a declinare le caratteristiche individuate da Segatori per la leadership situazione nel modello incarnato da Renzi. La prima questione: presenza di una situazione specifica. Questo aspetto si esplicita – nel caso in esame

¹⁹ *la Repubblica*, 6 novembre 2012.

– in una doppia accezione, in virtù: *i*) della crisi finanziaria internazionale che mette in difficoltà lo sviluppo economico sul principio del XXI secolo; *ii*) della difficoltà interna allo schieramento progressista italiano nell'intraprendere autonomamente un processo di rinnovamento della propria classe dirigente. La seconda questione concerne la pre-mobilitazione della società civile: al riguardo, nei mesi precedenti alla campagna elettorale delle primarie 2012 è identificabile un clima di forte critica nei confronti di una «casta» politica (Rizzo e Stella 2007), orientata a proteggere e mantenere i privilegi di potere acquisiti nel tempo²⁰. Il terzo punto indicato da Segatori nel descrivere la nascita e il consolidamento della leadership situazionale fa riferimento alla cultura politica in trasformazione, incapace d'interpretare le istanze di rinnovamento provenienti dal basso. Tali considerazioni paiono perfettamente adeguate alla situazione italiana a cavallo tra primo e secondo decennio del XXI secolo, quando il Partito democratico si trova coinvolto in un difficile e complesso processo di trasformazione, alla ricerca di un'identità autonoma rispetto all'eredità politica ex-comunista e ex-democristiana. In questa accezione, il partito all'interno del quale milita lo stesso Renzi appare difficilmente in grado di offrire una sponda politico-organizzativa alla pre-mobilitazione avviata in quegli anni dai cittadini italiani. Da ultimo, la figura di Renzi corrisponde esattamente al modello dell'uomo *di parole e di atti* a cui fa riferimento Segatori. Uomo *di parole* perché la sua leadership politica affonda nella costruzione di un nuovo linguaggio, di cui il termine «rottamazione» (auspicata nei confronti della vecchia nomenclatura di partito) assume un significato simbolico in grado d'interpretare lo spirito rinnovatore e capace di costruire una grammatica politica funzionale alle esigenze diffuse nella «società civile». Renzi, però, non si limita ad essere soltanto uomo di parole, ma interpreta un ruolo connotato innanzitutto per la qualità delle proprie funzioni amministrative. In questo senso, il suo essere contemporaneamente candidato alla carica di leader del centrosinistra e sindaco della città di Firenze lo proietta esattamente all'interno di questo scenario: politico delle *parole* e degli *atti*. Secondo Renzi: «il cambiamento non è mai stato così a portata di mano [...] noi siamo la più straordinaria novità che si muova nei confini della politica. Siamo il cambiamento che l'Italia sta aspettando, gli unici che non

²⁰ Il periodo a cavallo tra primo e secondo decennio degli anni Duemila coincide, in Italia, con il clima di generale sfiducia espresso dai cittadini nei confronti dell'avanzato degrado etico e politico degli apparati partitici (coinvolti, dopo i primi anni novanta del Novecento, in una nuova stagione di corruzione e clientele) e con i sentimenti di accresciuta antipolitica che penalizzano gran parte dei partiti politici nazionali. In forte dissenso col regime partitocratico dell'epoca, in questo periodo nasce un movimento «populista» (il Movimento 5 stelle) guidato da Beppe Grillo che, in forte polemica con la classe dirigente di allora, propone un profondo rinnovamento istituzionale a partire dalla società civile e dai politici non professionisti.

siano invischiati nelle gestioni fallimentari degli ultimi vent'anni»²¹. Ed ancora: «se si vuole scommettere su una vera novità, su un'Italia fatta di innovazione, green-economy, educazione e scuola noi ci siamo»²².

Inoltre, un leader situazionale è anche un «leader di promesse» (Segatori 2010). Nel caso specifico, in Renzi risulta evidente anche questa ulteriore caratteristica personale, che suscita nei propri sostenitori la speranza di un ribaltamento dei rapporti di forza interni al Paese rispetto alla critica situazione di partenza. D'altro canto, ai tempi delle primarie del 2012 il sindaco di Firenze è un brillante e ambizioso under quaranta arrivato a Palazzo Vecchio dopo aver vinto la battaglia interna al proprio partito contro la generazione dei cinquanta-sessantenni; un leader da subito preoccupato di mostrare la capacità effettiva di apportare un ricambio di energie (introducendo anagraficamente più fresche) all'interno del dibattito politico nazionale. Per un rinnovamento strutturale delle forme e degli uomini e delle donne di potere all'interno delle diverse sfere istituzionali della politica e del Partito democratico. Le sue parole chiave sono «partecipazione» e «merito», rivendicando il riconoscimento delle capacità personali come elemento di selezione politica «da sostituire alla cooptazione e alla raccomandazione»²³.

Il rischio del modello della leadership situazionale risiede, però, nell'eventuale mancata corrispondenza tra le aspettative suscitate e i risultati effettivamente conseguiti. Se «nella fase di avvio l'approccio definito emozionale prevale su quello considerato razionale, nel medio-lungo periodo il peso relativo dei due approcci [potrebbe] invertirsi» (*ivi*:194). In questo caso, il potenziale di rinnovamento auspicato e perseguito da questa specifica forma di direttività politica potrebbe venire meno, facendo mancare la diretta corrispondenza tra risultati e promesse. Tuttavia, nel caso di Renzi – data la mancata possibilità di un'analisi diacronica in un arco di tempo politicamente rilevante – non è possibile prevedere gli sviluppi futuri della sua leadership personale.

3.3. La leadership «trasformativa» di Vendola

Nell'analisi comparata dei modelli di direttività politica confrontati nel 2012, in occasione delle elezioni primarie di coalizione, il modello «trasformativo» interpretato da Vendola assume un interesse rilevante ai fini euristici di questo lavoro nonostante il risultato (modesto) conseguito da “Nichi” in occasione delle competizioni elettorali interne al centrosinistra²⁴. Al riguardo, nel ten-

²¹ *la Repubblica*, 18 novembre 2012.

²² *l'Unità*, 30 novembre 2012.

²³ *Corriere della sera*, 2 dicembre 2012.

²⁴ In questa circostanza, lungi dall'analisi del progetto politico perseguito da Vendola, si appro-

tativo di esplicitare il concetto di leadership trasformativa viene in soccorso il contributo fornito da Burns (1978). Secondo il politologo americano, la leadership «trasformativa» si differenzia da quella «transazionale», tesa a motivare i propri sostenitori facendo appello ai loro vantaggi particolari, per la capacità di mobilitare energie volte al cambiamento, perseguendo grandi ideali di rinnovamento piuttosto che le emozioni più istintuali dei propri fautori. Joseph Nye (2008, 73) esplicita ancora meglio il concetto già sviluppato negli anni precedenti: «i leader trasformativi – sostiene l'autore – responsabilizzano ed esaltano i propri seguaci, sfruttando il conflitto e la crisi per accrescere la loro consapevolezza e trasformarli. I leader trasformativi mobilitano energie per il cambiamento, facendo appello ai grandi ideali e ai valori morali dei seguaci, piuttosto che alle loro emozioni più vili, come la paura l'avidità e l'odio». Il carisma, inteso come magnetismo personale, è soltanto uno degli aspetti della leadership trasformativa. Secondo Bass (1998) questo modello di direttività politica comprende anche: 1) una «stimolazione intellettuale», accrescendo nei propri sostenitori la consapevolezza del cambiamento e le opportunità delle nuove prospettive; 2) un'«attenzione personalizzata» del leader nei confronti dei propri affiliati, nella misura in cui egli, anziché utilizzare i seguaci come mezzo per il raggiungimento dei soli fini collettivi, cerca di procurare loro esperienze favorevoli allo sviluppo personale. Da questo punto di vista Vendola sembra uniformarsi a entrambe le caratteristiche indicate: a) cercando di fornire un'architettura intellettuale al suo «cantiere» politico, verso la ristrutturazione del campo dei progressisti italiani; b) provando a «trasformare» un pezzo della cultura politica italiana, prevalentemente abituato alla prospettiva dell'opposizione parlamentare, in un blocco politico orientato a interpretare nuove responsabilità istituzionali.

L'obiettivo di “Nichi”, a prescindere da qualsiasi valutazione di merito, è orientato a un forte rinnovamento della sinistra nazionale nella prospettiva indicata da George Lakoff (2008). Secondo il linguista di Berkeley, infatti, mentre la destra politica (europea e non) è in grado di parlare alle menti delle persone con efficacia e convinzione, la sinistra – maggiormente abituata a ragionare per astratto e con argomentazioni idealtipiche – deve imparare a utilizzare un nuovo registro linguistico e rinnovati modelli dialogici. Anche a questo proposito, Vendola sembra attrezzato e abile ai compiti perseguiti, utilizzando abitualmente un linguaggio colto, a volte percepito distante dalla tradizionale logica politica. Tuttavia, nel vocabolario di “Nichi” non mancano riferimenti dialettici più concreti e pragmatici, che gli permettono di

fondirà il modello di leadership interpretato da “Nichi” nelle primarie del 2012. Per un esame più accurato della sua piattaforma politica si rinvia alla lettura di Damiani (2011 e 2013).

allargare il suo sguardo d'intorno: «se teniamo l'orizzonte, se abbiamo buoni strumenti di bordo, se al timone mettiamo i diritti sociali e di libertà – dice il leader di Sel –, siamo nella condizione di far salire in nave tutti coloro che intendono portare il loro contributo»²⁵. Uscendo dai confini del proprio spazio politico e proiettandosi in quello più ampio di tutto il fronte della sinistra italiana, Vendola cerca di vestire il modello della leadership trasformativa in un campo politico più vasto rispetto a quello di sua tradizionale appartenenza. Dopo le primarie del 2012, in piena campagna elettorale per le elezioni politiche fissate per il febbraio dell'anno successivo, a proposito della riorganizzazione del polo dei progressisti, “Nichi” dichiara esplicitamente che: «sarebbe una cosa nuova e importante se [la] riarticolazione delle forze tradizionalmente appartenenti all'universo della sinistra – il grillismo in un'area non classificabile, gli arancioni all'estrema sinistra, Sel in una sinistra di confine fra radicalismo e riformismo, e infine in un'area di riformismo talvolta fin troppo temperato il Pd – servisse a una discussione sulla realtà del Paese. E aiutasse tutti noi a trovare le risposte migliori. Anche da collocazioni differenti»²⁶. A prescindere dalla fattibilità politica di un'alleanza composita e trasversale come quella indicata (rilevatasi irrealizzabile nei mesi successivi), il tentativo è quello di «trasformare» le energie politiche collaterali in una rinnovata collaborazione di governo nonostante l'ostilità reciprocamente dimostrata all'interno dello stesso perimetro politico.

Oltre allo scontro per la leadership del centrosinistra, però, nell'autunno del 2012 Vendola è costretto a combattere un'altra battaglia, parallela alla prima, ma pur sempre concepita con spirito «trasformativo». Infatti, nel tentativo di dimostrare la sua affidabilità politica superando definitivamente lo stereotipo del leader irresponsabile, che negli anni del governo di centrosinistra si era guadagnato tra le fila di Rifondazione comunista, “Nichi” dichiara che: «per me che sono stato in tutta la mia vita un acchiappanuvole, ma che ho governato per otto anni un grande regione del Sud [la Puglia], oggi vorrei guardare e sognare a occhi aperti un'Italia davvero migliore»²⁷. Dopo la svolta di Chianciano²⁸ del 2008 e dopo la costituzione di Sinistra ecologia

²⁵ *il manifesto*, 24 novembre 2012.

²⁶ *il manifesto*, 3 gennaio 2013.

²⁷ Appello finale di Vendola nel confronto televisivo dei cinque leader candidati al primo turno delle elezioni primarie del centrosinistra (confronto televisivo trasmesso da Sky il 12 novembre 2012).

²⁸ Il Congresso di Chianciano è il settimo congresso di Rifondazione comunista, organizzato nel luglio del 2008 a seguito della disfatta di Sinistra arcobaleno nell'aprile dello stesso anno (Revelli, Dal Lago e Brancaccio 2009). In quella circostanza, il “Manifesto per la rifondazione”, guidato da Nichi Vendola e teso a un radicale rinnovamento del partito, viene battuto

e libertà, una delle principali preoccupazioni di Vendola è cancellare, nella memoria degli elettori e in quella degli alleati, i ricordi del passato, cercando di «trasformare» il suo profilo politico in uomo «molto di governo e un po' meno di lotta»²⁹.

4. Considerazioni conclusive

Nonostante i modelli di leadership che si sono fronteggiati nelle elezioni primarie del centrosinistra, sul principio del secondo decennio degli anni Duemila, in Italia, con lo schema socioemozionale di Bersani prevale (seppur momentaneamente) un esempio di direttività politica tradizionale rispetto a quelli proposti da Vendola e Renzi.

Tuttavia, i modelli interpretati dai principali candidati politici alle elezioni primarie del 2012, anziché porsi in totale contrapposizione, potrebbero costituire tessere di un mosaico più complesso, comunemente orientato alla composizione delle diverse anime della sinistra nazionale. Se da un lato, infatti, Renzi rappresenta l'anima liberale del fronte progressista, e se dall'altro Vendola eredita la parte maggiormente radicale dell'alleanza, più attenta alle ricadute sociali delle politiche neoliberiste, Bersani interpreta il ruolo del baricentro della coalizione, attorno a cui dovrebbero convergere e si dovrebbero comporre (almeno nelle intenzioni) le diverse culture politiche di riferimento.

Per la prima volta nella sinistra italiana, il modello politico che fuoriesce dallo scontro della propria leadership è quello di un partito «contendibile», apparentemente emancipato dai veti incrociati del passato e dai blocchi politici ereditati dalla tradizione social-comunista. La battaglia delle primarie 2012 sembra contribuire a creare le condizioni per costruire un nuovo modello di partito: più aperto alle istanze delle nuove generazioni politiche e interessato al ricambio dei suoi organi dirigenti. Inoltre, la competizione interna al centrosinistra determina le premesse per la costruzione di un nuovo partito progressista, che – a prescindere dalle varianti di merito – Vendola

dalla mozione volta a ricostruire una “Rifondazione comunista in movimento”, guidata da Paolo Ferrero, ex ministro della Repubblica italiana e dirigente politico nazionale, che, insieme alle diverse anime del partito (dalle più riformiste alle più radicali), mette in minoranza la proposta di Vendola ricomponendo un fronte comunista a forte contenuto identitario. Per un approfondimento dei fatti del VII Congresso del Prc si rimanda alla lettura di De Nardis (2009 e 2010). A quegli eventi fa seguito la fondazione della Federazione della sinistra, che riunisce Rifondazione comunista e il Partito dei Comunisti italiani, e – dall'altra parte – la nascita di Sinistra e libertà (poi: Sinistra ecologia e libertà), che mette insieme la parte di Rifondazione vicina a “Nichi” e l'ala dei Ds non confluita all'interno del neonato Partito democratico.

²⁹ *Pubblico*, 13 novembre 2012.

va auspicando da tempo nel suo «cantiere» della *new left* italiana e rispetto al quale Renzi dimostra di poter ambire con ruoli da protagonista nel prossimo futuro.

Riferimenti bibliografici

- Argyle M. e B. R. Little (1972), Do personality traits apply to social behavior? in N. S. Endler e D. Magnusson, *International psychology and personality*, New York, Wiley.
- Bagnasco A. (1997), *Le Tre Italie. La problematica territoriale dello sviluppo italiano*, Bologna, il Mulino.
- Bales R. F. e P. E. Slater (1955), Role differentiation in small decision-making groups, in T. Parsons e R. F. Bales (a cura di), *Family, socialization and interaction process*, Glencoe, The Free Press.
- Barnea S. e G. Rahat (2011), Out with the old, in with the 'new': What constitutes a new party?, in «Party Politics», 17, 3, pp. 303-320.
- Bass B. M. (1998), *Transformational Leadership: Industrial, Military, and Educational Impact*, New York, Lawrence Erlbaum.
- Bernardi L. e M. Valbruzzi (2011), Fare, disfare e malfare le elezioni primarie: il ruolo dei partiti, paper discusso al XXV Convegno Sisp - Palermo, 8-10 settembre.
- Bolgherini S. e F. Musella (2005), Le primarie in Italia. Ancora e soltanto personalizzazione della politica?, in «Quaderni dell'Osservatorio elettorale», 55, pp. 221-239.
- Bueno de Mesquita B., A. Smith, R. Siverson e J. D. Morrow (2003), *The Logic of Political Survival*, Cambridge, Mit Press.
- Burns J. M. (1978), *Leadership*, New York, Harper & Row.
- Calise M. (2000), *Il partito personale*, Roma-Bari, Laterza.
- Carey J. M. e J. Polga-Hecimovich (2006), Primary Elections and Candidate Strength in Latin America, in «The Journal of Politics», 68, 3, pp. 530-543.
- Carty R. K. (2004), Parties as Franchise Systems: The Stratarchical Organizational Imperative, «Party Politics», 10, 1, pp. 5-24.
- Cavalli L. (1981), *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Bologna, il Mulino.
- Cavalli L. (1982), *Carisma e tirannide nel secolo XX. Il caso Hitler*, Bologna, il Mulino.
- Cavalli L. (1992), *Governo del leader e regime dei partiti*, Bologna, il Mulino.
- Cavalli L. (1995), *Carisma. La qualità straordinaria del leader*, Roma-Bari, Laterza.
- Ceccanti S. (2004), Quando la selezione conta. Le elezioni primarie e la loro rilevanza nel sistema politico americano, in Lino M. R., L. Pegoraro e J. O. Frosini (a cura di), *Da Bush a Bus, From Bush a Bush*, Bologna, Libreria Bonomo.
- Ciaglia A e M. Mazzoni (2011), Quando il risultato elettorale è scontato... Il ruolo dei quotidiani locale durante le elezioni regionali del 2010 in Umbria, in «Quaderni dell'Osservatorio elettorale», 65, pp. 39-64.

- Cohen M., D. Karol, H. Noel e J. Zaller (2008), *The Party Decides. Presidential Nominations Before and After Reform*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Cristante S. e P. Mele (a cura di) (2006), *Da Vendola a Prodi. I mass media nelle campagne elettorali 2005-2006*, Nardò, Besa Editore.
- Cristante S. e P. Flore (a cura di) (2010), *Vendola contro tutti. Candidati reali e digitali nella campagna elettorale del 2009 in Puglia*, San Cesario di Lecce, Manni.
- Dahl R. A. (1956), *A Preference to Democratic Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Damiani M. (2011), Nichi Vendola. For the new 'laboratory' of the Italian left, in «*Bulletin of Italian Politics*», 3, 2, pp. 371-390.
- Damiani M. (2013), Vendola, la forma partito e il modello di leadership. Una sinistra "in movimento" tra partecipazione e personalizzazione politica, in «*Società Mutamento Politica*», 4, 7, pp. 307-329.
- De Luca R. e F. Venturino (2010) (a cura di), *Mobilizzazione e partecipazione elettorale. Un'analisi delle 'primarie' per l'elezione del primo segretario del Pd*, Roma, Aracne.
- De Nardis F. (2009), *La Rifondazione Comunista. Asimmetrie di potere e strategie politiche di un partito in movimento*, Milano, FrancoAngeli.
- De Nardis F. (2010), La dialettica politica interna al Partito della Rifondazione comunista nel merito del dibattito espresso in occasione del VII Congresso, in «*Quaderni di Scienza Politica*», XVI, 2, pp. 267-292.
- Edelman M. (1976), *The Symbolic Use of Politics*; trad. it.: *Gli usi simbolici della politica*, Napoli, Guida.
- Fabbrini S. (1999), *Il Principe democratico. La leadership nelle democrazie contemporanee*, Roma-Bari, Laterza.
- Fabbrini S. (2011), *Addomesticare il Principe. Perché i leader contano e come controllarli*, Venezia, Marsilio.
- Fiedler F. (1964), A contingency model of leadership effectiveness, in L. Berkowitz (a cura di), *Advances in experimental social psychology* (vol. 1), New York, Academic Press.
- Grossmann M. e C. B. K. Dominguez (2009), Party Coalition and Interest Group Networks, in «*American Political Research*», 37, 5, pp. 767-800.
- Hollander E. P. (1985), Leadership and power, in Lindsey C. e E. Aronson (a cura di), *The handbook of social psychology* (vol. 2), New York, Random House.
- Hopkin J. e C. Paolucci (1999), The Business Firm Model of Party Organisation: Case from Spain and Italy, in «*European Journal of Political Research*», 35, pp. 307-339.
- Ignazi P. (2004), Il puzzle dei partiti: più forti e più aperti ma meno attraenti e meno legittimi, in «*Rivista italiana di Scienza Politica*», 3, pp. 325-343.
- Katz R. S. e P. Mair (1995), Changing models of party organization and party democracy: The emergence of the cartel party, in «*Party Politics*», 1, 1, pp. 5-28.
- Kirchheimer O. (1966), The Transformation of the Western European Party System, in J. La Palombara e M. Weiner (a cura di), *Political Parties and Political Development*, Princeton, Princeton University Press.
- Kemahlioglu O., R. Weitz-Shapiro e S. Hirano (2009), Why Primaries in Latin American Presidential Elections?, in «*The Journal of Politics*», 71, 1, pp. 339-352.

- Kristjánsson S. (1998), Electoral politics and governance: transformation of the party system in Iceland, 1970-1996, in Pennings P. e J. E. Lane (a cura di), *Comparing Party Systems Change*, London-New York, Routledge.
- Lakoff G. (2008), *The Political Mind*; trad. it.: *Pensiero politico e scienza della mente*, Milano, BrunoMondadori.
- Lawson K. (2005), Linkage and Democracy, in A. Römmele, D. M. Farrell e P. Ignazi (a cura di), *Political Parties and Political Systems. The Concept of Linkage Revisited*, Westport-London, Praeger.
- Mancini P. (2007), Leader, presidente, persona, in Segatori R. e G. Barbieri (a cura di), *Mutamenti della politica nell'Italia contemporanea*, vol. 1, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Marletti C. (2007) (a cura di), *Il leader postmoderno. Studi e ricerche sulla mediazione delle campagne elettorali locali*, Milano, Franco Angeli.
- Massari O. (2002), Le primarie nelle democrazie occidentali, in «*Italianeuropei*», 5, pp. 31-39.
- Mill J. S. (1861), *Considerations on Reresentative Government*, New York, Prometheus Books.
- Michels R. (1911), *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*; trad. it.: *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Bologna, il Mulino, 1966.
- Nye J. S. (2008), *The power to Lead*; trad. it.: *Leadership e potere. Hard, soft, smart power*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Ostrogorski M. (1902), *Le démocratie et les parties politiques*; trad. it.: *Democrazia e partiti politici*, Milano, Rusconi, 1991.
- Palmonari A., N. Cavazza e M. Rubini, *Psicologia sociale*, Bologna, il Mulino.
- Parisi A. e G. Pasquino (1977), Relazioni partiti-elettori e tipi di voto, in Parisi A. e G. Pasquino (a cura di), *Continuità e mutamento elettorale in Italia*, Bologna, il Mulino.
- Pasquino G. (2002), Primarie? Sì, grazie, in «*il Mulino*», 4, pp. 649-657.
- Rahat G. e R. Y. Hazan (2007), Political participation in party primaries. Increase in quantity, decrease in quality?, in Zittel T. e D. Fuchs (a cura di), *Participatory Democracy and Political Participation: Can Democratic Reform Bring Citizens Back In?*, London, Routledge.
- Revelli M., A. Dal Lago e E. Brancaccio (2009), Il freddo inverno della sinistra italiana, in «*Micromega*», 4, pp. 39-53.
- Rizzo S. e A. Stella (2007), *La casta. Così i politici italiani sono diventati intoccabili*, Milano, Rizzoli.
- Rossi C. (2005), *Nikita. Un'eccezione che non conferma la regola si racconta*, Manifestolibri, Roma.
- Rossi C. (2010), *La sfida di Nichi. Dalla Puglia all'Italia*, Roma, Manifestolibri.
- Schwartz M. A. (1990), *The Party Network. The Robust Organization of Illinois Republicans*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Segatori R. (2010), Emozioni e politica. Come nasce (e declina) una leadership, in A. Santambrogio (a cura di), *Costruzionismo e scienze sociali*, Morlacchi, Perugia.

- Segatori R. (2012), *Sociologia dei fenomeni politici*, Roma-Bari, Laterza.
- Tajfel H. (1970), Experiments in intergroup discrimination, in «Scientific American», 223, pp. 96-102.
- Trino N. (2011), *La sfida della partecipazione. Le elezioni primarie nel sistema italiano: uno studio di genere*, Roma, CMCS.
- Valbruzzi M. (2005), *Primarie. Partecipazione e leadership*, Bologna, Bononia University Press.
- Valbruzzi M. (2011), Misurare l'alternanza, la sua pratica e la sua mancanza, in Passolino G. e M. Valbruzzi (a cura di), *Il potere dell'alternanza. Teorie e ricerche sui cambi di governo*, Bologna, Bononia University Press.
- Van Biezen I., P. Mair e T. Poguntke (2011), Going, going,... gone? The decline of party membership in contemporary Europe, in «European Journal of Political Research», 51, 1, pp. 24-56.
- Weber M. (1919), *Politik als Beruf*; trad. it.: *La politica come professione*, Torino, Edizioni di comunità, 2001.
- Wolinetz S. B. (2002), Beyond the catch-all party: Approaches to the study of parties and party organization in contemporary democracies, in Gunther R., J. R. Montero e J. Linz (a cura di), *Political Parties. Old Concepts and New Challenges*, Oxford, Oxford University Press.

Note bio-bibliografiche degli autori

Lorenzo Grifone Baglioni insegna Sociologia del turismo all'università di Firenze, collabora alle ricerche del Centro Interuniversitario di Sociologia Politica e del Centro Europeo per la Ricerca e gli Studi Sociali ed è tra i fondatori della rivista *Società Mutamento Politica*. Ha curato i volumi *Una generazione che cambia* (Firenze University Press 2007) e *Scegliere di partecipare* (Firenze University Press 2011) ed è autore di *Adolescenza-Devianza* (Regione Toscana 2006), *Sociologia della cittadinanza* (Rubbettino 2009) e *Prometeo in catene* (Rubbettino 2013).

Enrico Caniglia è professore associato di Sociologia e Comunicazione presso il dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia. Si occupa di etnometodologia e analisi della conversazione con particolare riferimento al lavoro di Harvey Sacks. Recentemente ha pubblicato *La notizia. Come si racconta il mondo in cui viviamo* (Laterza 2009), (coautore) *Nuovi approcci alla comunicazione politica* (Carocci 2011), *Forme della comunicazione politica* (Utet 2013).

Luigi Cimmino insegna Epistemologia delle scienze umane all'università di Perugia. Fra i suoi interessi principali: ontologia; filosofia della mente; filosofia morale e politica. e-mail: luigi.cimmino@unipg.it

Liana Maria Daher è ricercatore e docente di Sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze della Formazione di Catania. I suoi interessi di ricerca sono situati principalmente nell'ambito dei comportamenti collettivi, approfondito sia da un punto di vista teorico sia metodologico. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Azione collettiva. Teorie e problemi* (Franco Angeli 2002); *Le dimensioni collettive dello sport* (Bonanno 2008); *Fare ricerca sui movimenti sociali in Italia. Passato, presente e futuro* (Franco Angeli 2012).

Marco Damiani è dottore di ricerca in "Teoria e ricerca sociale e politica" presso l'Università degli Studi di Perugia. I suoi interessi sono lo studio dei partiti

politici, della classe politica e della Network Analysis. Tra le sue pubblicazioni: *Classe politica locale e reti di potere. Il caso dell'Umbria* (Milano 2010); *Nichi Vendola. For the new 'laboratory' of the Italian left*, in «Bulletin of Italian Politics», 2011, 3, 2, pp. 371-390; *Vendola, la forma partito e il modello di leadership. Una sinistra 'in movimento' tra partecipazione e personalizzazione politica*, in «Società Mutamento Politica», 2013, 4, 7, pp. 307-329; *Izquierda unida 25 anni dopo. La sinistra radicale spagnola dal 1986 al 2011* (in corso di pubblicazione in «Partecipazione e conflitto»).

Pierfranco Malizia insegna Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Economiche, Linguistiche e Politiche della L.U.M.S.A. di Roma ed è *visiting professor* allo ISCEM di Lisbona ed alla UNISINOS di Porto Alegre. Si occupa prevalentemente di trasformazioni sociali e processi culturali, teorie sociali contemporanee, organizzazioni complesse. Ha pubblicato, fra l'altro, *Comunicazioni* (Milano, 2006), *Configurazioni* (Milano 2007), *Al plurale* (Milano 2009), *Contesti e dinamiche* (Soveria Mannelli 2011), *Sociologia contemporanea* (Milano 2012), *Uncertain outlines* (Saarbrücken 2012) oltre ad articoli su riviste scientifiche nazionali ed internazionali.

Danilo Martuccelli è professore di Sociologia presso la Facoltà di Scienze umane e sociali dell'Università di Parigi "Descartes", Sorbona, e membro del laboratorio CERLIS (Centre de recherche sur les liens sociaux) della medesima università. I suoi numerosi lavori riguardano soprattutto la teoria sociale, la sociologia politica e la sociologia dell'individuo; tra questi ricordiamo ad esempio: (con F. Dubet), *À l'école: sociologie de l'expérience scolaire*, Seuil, Paris, 1996; (con F. Dubet), *Dans quelle société vivons-nous ?*, Seuil, Paris, 1998; *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XXe siècle*, Gallimard, Paris, 1999; *Dominations ordinaires. Explorations de la condition moderne*, Balland, Paris, 2001; *Grammaires de l'individu*, Gallimard, Paris, 2002; *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, A. Colin, Paris, 2006; (con F. de Singly), *Les sociologies de l'individu*, A. Colin, Paris, 2009; *La société singulariste*, A. Colin, Paris, 2010. E-mail: danilo.martuccelli@parisdescartes.fr

Piero Paolicchi, professore associato dal 1980 e ordinario dal 2000 nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Pisa fino al 2008. Consulente di ricerca per l'Istituto di Psicologia del C.N.R. di Roma negli anni 1991-1994. Direttore del Centro di Ateneo per la Formazione e la Ricerca Educativa dell'Università di Pisa dal 2000 al 2008. Ha lavorato prevalentemente sui temi della comunicazione, dell'educazione e dei valori, anche in prospettiva interculturale. Tra le sue pubblicazioni, in italiano e altre lingue, libri (*Lo specchio rotto. Psicologia della contraddizione-uomo*, 1984; *Homo ethicus*, 1987; *La morale della favola*, 1994), capitoli (*The use of stories in intercultural education*, in Educa-

tion, Culture, and Values, 1999; *The Institutions Inside: Self, Morality and Culture*, in *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology*, 2007) e articoli (The ups and downs of cultural psychology, *Revista de Historia de la Psicología*, 2000; Tiempo calculado y tiempo narrado, *Estudios de Psicología*, 2002).

Francesca Sacchetti è dottore di ricerca in Storia e Sociologia della modernità presso l'Università di Pisa. Attualmente partecipa alle attività didattiche e di ricerca del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Pisa. Si occupa del dibattito sulle teorie dell'azione con particolare riferimento al pensiero fenomenologico e al tema della costruzione dell'identità. Tra le sue pubblicazioni: *Uno nel molteplice. Alfred Schütz e l'identità del Sé*, Edizioni Plus, Pisa, 2007; *Forme dell'esperienza e ambivalenza del senso. Soggetto e campo fenomenico*, Franco Angeli, Milano, 2010; *Gurwitsch e l'etnometodologia: un legame inesplorato*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 2011, n. 11; *Sé come un altro: l'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur*, in «Società e Mutamento Politica», 2011, vol. 2, n. 4; *Percorsi della soggettività tra fenomenologia ed ermeneutica. Alfred Schütz e Paul Ricoeur*, Bonanno editore, Acireale-Roma, 2012; *La sfida della soggettività. Identità personale e identità narrativa nel pensiero di Paul Ricoeur*, in «Prospettiva Persona», 2012, n. 81-82; recensione al volume di Franco Crespi *Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 2013, n. 3, prossima pubblicazione; *Identità, alterità, distanza. Le prospettive di Alfred Schütz e Bernhard Waldenfels*, in «Sociologia e Ricerca Sociale», 2013, n. 101, prossima pubblicazione.

Giada Sarra è dottore di ricerca in Scienze Politiche, sezione Studi di Genere, e dal 2008 collabora con la cattedra di Sociologia Generale del Dipartimento di Scienze Politiche di "Roma Tre". Membro dell'Associazione Italiana di Sociologia, nel 2013 ha partecipato al primo convegno nazionale della sezione Studi di Genere con una ricerca, in collaborazione con altri studiosi, dal titolo "La formazione universitaria e post-universitaria Gender Sensitive in Italia". Ha tenuto lezioni presso la Libera Università degli Studi San Pio V, l'Università degli Studi di Roma Tre e lo Stato Maggiore dell'Esercito. Tra le sue pubblicazioni: *Armate. Sull'uso delle armi* in Giardini F. (a cura di) "Sensibili guerriere" (2011); *Il sesso mancante nell'università italiana*, in In-Genere (2013).

Andrea Spreafico è ricercatore in Sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Roma Tre. È stato consulente presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri ed il Ministero dell'Interno, Gabinetto del Ministro, su tematiche inerenti le politiche dell'abitazione e dell'immigrazione ed è autore di numerosi volumi e saggi di teoria e ricerca sociologica sull'identità individuale, la comunità, l'integrazione degli immigrati,

i musulmani in Italia, la differenza culturale, i processi di categorizzazione.

Tommaso Visone è dottore di ricerca in Scienze Politiche, titolo conseguito presso l'Università degli Studi di Roma Tre. Ha collaborato e collabora in qualità di ricercatore, analista e di organizzatore alle attività di numerosi centri studi, riviste e progetti di ricerca quali, ad esempio, l'ARELA (Associazione per la ricerca euromediterranea e latino americana), l'I.D.W. (International Democracy Watch), "Sintesi Dialettica", "EuroStudium", "Mezzogiorno Europa". I suoi principali ambiti di ricerca sono quelli della storia delle dottrine politiche e della teoria politica, all'interno dei quali si è interessato alle evoluzioni dell'idea politica d'Europa tra le due guerre mondiali, al principio di sussidiarietà, al principio di laicità, alla teoria della democrazia e alla questione dell'identità europea. Tra le sue pubblicazioni possiamo ricordare: *L'idea d'Europa nell'età delle ideologie (1929-1939). Il dibattito francese ed italiano*, Chemin de Tr@verse, Paris, 2012.