

Identità e definizioni

di Giuseppe Rinaldi*

INTRODUZIONE

Identità è una delle parole più inflazionate dei nostri tempi: tutti vogliono avere un'identità, tutti dedicano grandi risorse per coltivare la propria identità. Una volta che si ritenga di avere una qualsiasi identità, tutti fanno grandi sforzi per preservarla. Si parla di identità individuale, di identità collettiva, si progettano scissioni politiche in nome dell'identità. Anche i massacri etnici vengono spesso condotti in nome dell'identità. Cos'è dunque l'identità? A dispetto della grande diffusione del termine, non sembra siano stati fatti molti sforzi per definirla. L'identità rischia così di diventare una specie di concetto ombrello destinato a veicolare i significati più disparati.

L'aumento di interesse che si è registrato negli ultimi tempi per questi temi e lo sviluppo di alcune recenti polemiche sull'identità in ambito politico e storiografico non hanno contribuito a sciogliere le ambiguità, hanno anzi finito per aggrovigliare ancora di più il problema. Identità è indubbiamente un concetto di frontiera, che può essere affrontato solo mettendo in contatto discipline anche assai lontane e poco disponibili a frequentarsi. Eppure alcune semplici distinzioni potrebbero cominciare a spazzar via le ambiguità più macroscopiche e a permettere un modesto salto di qualità in termini di precisione semantica, di utilizzabilità e di analisi critica del concetto.

* Docente di Filosofia e Storia nei Licei.

IDENTITÀ E NEUROSCIENZE

Dell'identità si sono occupate svariate discipline. I filosofi hanno affrontato il problema dell'identità indagando intorno all'anima, all'io, alla coscienza o al soggetto. Gli psicologi studiando il problema della personalità e del sé. Politologi, sociologi, antropologi e storici hanno trattato dell'identità riferendosi a entità sovraindividuali, come gruppi, classi, etnie o nazioni. Di fronte a un panorama così variegato, l'utilizzabilità del concetto di identità si gioca sulla possibilità di andare oltre, anche drasticamente, alla pluralità delle prospettive disciplinari per identificare un nucleo chiaro e distinto di significato. Un solido riferimento può essere costituito dai recenti progressi avvenuti nell'ambito delle neuroscienze. I risultati delle neuroscienze, della psicologia evoluzionistica, delle scienze cognitive e di alcune analisi filosofiche nel campo dei modelli della mente si stanno imponendo sempre più come riferimenti imprescindibili per qualsiasi tentativo di definire l'identità. Certo, si tratta di risultati che lasciano ancora aperte molte questioni, ma che contribuiscono anche a chiuderne definitivamente altre.

In termini generali, a partire dai risultati delle discipline che abbiamo citato, è sempre più chiaro che corpo e cervello formano un tutto indissolubile e che il fenomeno che chiamiamo *mente* può essere spiegato in base alle funzioni svolte da vari sottosistemi o moduli del cervello. Per spiegare la mente si fa sempre meno ricorso a un qualche organo supremo di integrazione delle parti: tutte le ipotesi basate sulla suprema regia di qualche *homunculus* sono state respinte dai dati sperimentali. Se c'è qualcosa come l'identità, occorre riconoscere che questa *in primis* viene prodotta dai sottosistemi della mente, nell'ambito di un cervello. Si è recentemente assistito, nell'ambito delle neuroscienze, all'elaborazione di svariati *modelli della mente*, tendenzialmente convergenti perché sempre più vincolati ai risultati sperimentali. Per i nostri scopi, faremo riferimento a uno di questi modelli, il modello di Antonio Damasio, che ha il pregio di fondarsi su recenti evidenze empiriche e di essere stato costruito con una notevole sensibilità teorica e filosofica. Come tanti altri modelli di questo genere, presenta un complesso di funzioni, stratificate dalla più semplice alla più complessa e interagenti tra di loro. Nel seguito di questo paragrafo verranno presentati gli ele-

menti del modello della mente di Damasio che possono essere utili per la definizione dell'identità.

Nel modello di Damasio, il livello più elementare, che peraltro non riveste particolare importanza per il nostro discorso, è costituito dal *proto-sé*. È la funzione che governa lo stato dell'organismo biologico ed è automatico e inconsapevole (come è inconsapevole il fatto di respirare); in altre parole, il *proto-sé* è una dimensione, assai vicina al livello biologico, che opera prima di qualunque consapevole percezione. Il secondo livello, che Damasio ha chiamato *coscienza nucleare*, è costituito da una specie di coscienza percettiva elementare che ha per oggetto le *immagini*¹ sensoriali. È interessante considerare il fatto che, nell'organizzazione modulare del cervello, sia proprio la produzione o la riproduzione delle immagini sensoriali a indurre la coscienza nucleare e non viceversa. La coscienza nucleare, in altri termini, costituirebbe un sottoprodotto del funzionamento dei moduli che elaborano l'informazione sensoriale. La coscienza nucleare risulterebbe così istantanea, appiattita sulle percezioni presenti, priva di storia; in un certo senso potrebbe essere considerata come *uguale* in tutti gli esseri umani. Probabilmente una simile forma di coscienza è presente anche in molti animali.

A un terzo livello abbiamo la *coscienza estesa*. Nella coscienza estesa, l'insieme delle immagini sensoriali prodotte dai singoli moduli viene elaborato e contestualizzato, cioè messo in rapporto con la memoria delle immagini accumulata in precedenza. La coscienza estesa viene generata nell'ambito della *memoria operativa*, una funzione che è in grado di mantenere attive, per un tempo limitato, diverse immagini sensoriali, nonché di operare su di esse allo scopo di produrre una serie di risultati. In funzione delle esigenze di elaborazione, vengono trasferite nella memoria operativa anche gli schemi operativi appresi in passato e le immagini sensoriali depositate nella *memoria a lungo termine*. Nell'ambito della coscienza estesa si produrrebbe il fenomeno della consapevolezza di sé o *autocoscienza*. Ciò avviene quando la coscienza nucleare viene associata alle attività che hanno luogo nella memoria operativa: in sostanza, invece di produrre una coscienza associata a una immagine sensoriale, viene

¹ Damasio chiama *immagini* i prodotti elaborati da tutti i moduli sensoriali e non solo quelli elaborati nell'ambito della visione.

in tal caso prodotta la coscienza dell'attività di elaborazione che sta avvenendo nella memoria operativa. È importante considerare che il volume di immagini sensoriali che possiamo *tenere in mente* contemporaneamente è assai limitata e così pure è limitata la durata della loro evocazione (da qualche decimo di secondo a qualche decina di secondi). Questo è il motivo per cui la memoria operativa è sempre costretta ad operare *in successione*, richiamando più volte in memoria, sommariamente, tutti i contenuti necessari. Solo attraverso l'elaborazione successiva delle immagini, possiamo sviluppare la percezione del tempo. Nello stesso modo possiamo anche anticipare immagini future. Come vedremo, la continuità temporale è considerata come una delle caratteristiche importanti dell'identità.

Agli effetti di un'indagine sull'identità è importante considerare quale sia la natura delle immagini contenute nella mente. La *memoria a lungo termine* non va concepita come un magazzino: secondo Damasio, i contenuti della memoria a lungo termine vanno intesi come delle funzioni di ricostruzione, ovvero come *rappresentazioni disposizionali*. Senza entrare nei dettagli, ciò significa che tutto ciò che apparentemente «ricordiamo» viene in effetti ricostruito nuovamente *attraverso gli stessi canali sensoriali* che avevano generato la rappresentazione originaria (e che in tal caso funzionano, in un certo senso, come degli organi di simulazione).

L'insieme di tutte le immagini che siamo ipoteticamente in grado di ricostruire viene chiamato da Damasio *memoria autobiografica*. Non è mai possibile tuttavia attivare contemporaneamente, nella memoria operativa, tutte le rappresentazioni disposizionali di cui siamo capaci (anche perché queste, spesso, sono attivate dal contesto). Ciò significa che, di volta in volta, riusciamo a mettere a fuoco sempre e soltanto una minima parte del nostro sé autobiografico. Possiamo in proposito utilizzare la nota metafora della «mente come faro»: nel momento in cui focalizziamo un aspetto del nostro sé autobiografico, mettiamo in secondo piano tutti gli altri. L'immediata e totale consapevolezza del nostro sé autobiografico è impossibile (del resto Kant aveva già espresso un'opinione assai simile).

Per completare gli elementi essenziali del modello, occorre aggiungere che le rappresentazioni disposizionali non hanno solo una natura cognitiva, ma hanno anche una *natura emotiva*. Damasio ha introdotto, a questo proposito, la nozione cruciale di *marca somatica*.

Il cervello controlla costantemente, nel corso della nostra esperienza, i nostri stati interni e genera sensazioni di piacere e di dolore, oppure, in maniera più complessa, genera le nostre *emozioni*. In tal modo tutte le immagini sensoriali che entrano nella nostra memoria a lungo termine recano associata una marca somatica specifica, una specie di qualificazione emotiva che riveste un ruolo fondamentale nell'elaborazione successiva dell'informazione, nelle decisioni, nella fondazione dei *valori*. Molti risultati sperimentali presentati da Damasio hanno dimostrato la sussistenza di una profonda integrazione tra l'emotività e le funzioni cognitive superiori. Questa acquisizione pare ormai irrefutabile.

L'IDENTITÀ INDIVIDUALE

Identità personale

Possiamo ora domandarci come si debba riformulare la nozione generica dell'identità, tenendo conto dei vincoli di un modello della mente e del cervello come quello di Damasio. L'identità coincide evidentemente con il costrutto, realizzato e mantenuto attivo nell'ambito della coscienza estesa, che si origina quando la memoria operativa elabora una parte dei contenuti del sé autobiografico. Possiamo chiamare questo costrutto *identità personale*, ovvero l'identità personale *qui e ora*. In altri termini si ha identità personale quando nella mente si produce una qualche specifica seppur transitoria autorappresentazione dell'individuo stesso. La continuità dell'identità personale è costituita per lo più dalla coerenza delle successive autorappresentazioni che avvengono all'interno della memoria operativa. Si tratta dunque di un costrutto continuamente riprodotto, che ha una continuità temporale precaria, soggetto a mutamenti e variazioni tra una evocazione e l'altra e influenzato fortemente dalle diverse situazioni contingenti, dalle diverse mutevoli focalizzazioni.

L'identità personale, come è già stato sottolineato, è inoltre limitata fortemente dalla capacità di elaborazione simultanea della memoria operativa.

Se la nostra identità personale si basasse solo su questi fuggevoli costrutti sarebbe davvero una ben debole e vaga identità. Allo scopo di sfuggire ai limiti di elaborazione della memoria di lavoro, spesso i vari aspetti dell'identità personale vengono espressi attraverso una

sintesi linguistica, oppure mediante il ricorso a rappresentazioni simboliche di qualche genere. Queste formulazioni linguistico-simboliche, dopo essere state prodotte (sempre attraverso elaborazioni e rielaborazioni successive nell'ambito della memoria operativa), possono a loro volta essere memorizzate e richiamate, come tanti spezzoni di identità. Così nella nostra limitata memoria di lavoro, all'occorrenza, possiamo richiamare delle sintesi in forma linguistico-simbolica delle nostre esperienze passate, della nostra condizione presente e possiamo produrre delle simulazioni concernenti i nostri scopi e progetti futuri. In questo modo l'identità personale, composta potenzialmente di una miriade di immagini sensoriali, ma elaborata ed espressa per lo più in forma linguistica, viene collocata in un passato, in un presente, e in rapporto a un futuro. Solo attraverso la continua elaborazione di questi materiali possiamo generare il senso di una continuità, di un progetto, di un adattamento efficace al mondo che ci circonda.

Il ruolo del linguaggio

L'identità personale che viene attivata nella coscienza estesa è sempre costituita da un sottofondo di immagini sensoriali e di operazioni a queste connesse; ma, come si è visto, essa è costituita soprattutto da espressioni verbali attraverso le quali siamo in grado di autorappresentarci in forma sintetica e di tenere il filo del passato, del presente e del futuro. Questo flusso verbale interiore è stato assai studiato dagli psicologi e dai filosofi della mente che lo hanno chiamato linguaggio interno (*inner speech*). Il linguaggio, in altri termini, permette la costruzione di una mappa della nostra esperienza interiore ed esteriore a un livello assai ampio di sintesi e generalizzazione. Queste mappe linguistiche, quando vengono attivate, sono in grado, come qualsiasi altro oggetto internalizzato, di costruire un oggetto per la coscienza nucleare e, di conseguenza, di generare la coscienza estesa (rendendo così possibile la produzione della consapevolezza di sé, o autocoscienza). Diventiamo così via via consapevoli delle rappresentazione linguistiche che produciamo a proposito di noi stessi. La potenza del linguaggio interno sta nel suo carattere semiotico-simbolico, nella sua capacità di astrazione, nella sua capacità di definire delle etichette linguistiche attraverso le quali noi possiamo ulteriormente operare, senza essere costretti a riprodurre

dettagliatamente le immagini sensoriali (e facendo così ricorso al livello sensoriale solo quando sia necessario). Come ha affermato Felice Cimatti: «L'autocoscienza non rappresenterebbe quindi – cartesianamente – il punto di partenza della vita mentale, bensì sarebbe una sorta di dono inaspettato che la mente riceve dal linguaggio, o meglio dal fatto che usa il linguaggio per riferirsi a sé stessa». (Cimatti, 2000, p. 236). Quindi, paradossalmente, non è l'io a padroneggiare il linguaggio, bensì il linguaggio a permettere la costruzione di un riferimento all'io. Il linguaggio verbale, attraverso l'*inner speech* è così in grado di generare l'autocoscienza nella sua forma più elevata e di sovrintendere all'esperienza interna. Ma esso rappresenta anche l'interfaccia verso il mondo esterno, verso la cultura della società umana, molta parte della quale è espressa in forma linguistica o comunque ha una traduzione linguistica. In questo modo l'animale uomo può entrare in possesso – senza averla esperita direttamente – dell'esperienza fatta da altri, sintetizzata e accumulata in forma simbolica².

Come la cultura esterna rappresenta la massima proiezione nel passato e nel futuro della specie umana, così l'identità personale rappresenta la massima proiezione verso il passato e verso il futuro del singolo individuo: entrambe queste proiezioni sono costruite nella sola forma più efficace possibile: in forma simbolica. Grazie alla mediazione del linguaggio, abbiamo allora costantemente due processi: un processo di *socializzazione* che va dalla cultura già accumulata verso l'identità personale e un processo di *creazione culturale*, che va dall'identità personale verso il deposito culturale esterno. Stranamente, mentre il processo di socializzazione oggi è alquanto studiato e riconosciuto, non altrettanto lo è il processo di creazione culturale; come se di fronte all'abbondanza strepitosa di prodotti culturali oggi l'individuo non possa fare altro che scegliere cosa interiorizzare, senza poter offrire alcun contributo. Il contributo individuale alla cultura è riconosciuto per lo più solo nei casi di personalità considerate straordinarie.

² Per questo motivo i supporti di memorizzazione del linguaggio (in particolare la scrittura e la stampa) sono così importanti nello sviluppo ontogenetico e in quello filogenetico.

La categorizzazione e la classificazione

Anche la *conoscenza* intellettuale della realtà, sia esterna che interna, avviene in gran parte attraverso il linguaggio, in particolare attraverso la sua natura concettuale. Il *concetto* in senso logico ha origine nell'ambito dell'individuazione delle proprietà degli oggetti, ovvero nell'ambito delle operazioni di classificazione. Pur essendo diffuse presso tutti gli esseri viventi, le operazioni di classificazione possono essere enormemente potenziate, nell'uomo, grazie proprio al linguaggio verbale (Cimatti, 2000). Esso è un potente strumento attraverso il quale possiamo classificare la realtà, immagazzinare le nostre classificazioni, trasmetterle ad altri, oppure apprendere da altri nuove classificazioni. Il linguaggio costituisce quindi un potente strumento che la cultura ci mette a disposizione per segmentare il *continuum* dell'esperienza e per individuare tutti quegli elementi dotati di caratteristiche distintive che riteniamo importanti per noi. Sia in termini di *inner speech*, sia in termini di cultura, gli esseri umani provvedono costantemente a classificare se stessi, gli altri e la natura (Durkheim, Mauss, 1903).

Poiché la classificazione è legata all'individuazione delle caratteristiche salienti dell'ambiente (interno o esterno che sia), ne consegue che le classi (ovvero i concetti) che produciamo e riproduciamo sono sempre fortemente *marcate* in termini emotivi. L'organismo reagisce agli stati del mondo con il piacere, il dispiacere, la fuga, l'aggressione, e così via. Ciò significa che possiamo caricare di significati emotivi le classi che abbiamo individuato, e che individuiamo delle classi proprio perché le carichiamo emotivamente. La connessione tra classificazioni ed emozioni è una condizione del tutto normale per gli organismi viventi (Damasio, 1994; Damasio, 1999; LeDoux, 2002). Operazioni di classificazione che siano emotivamente neutre diventano possibili nell'uomo solo con forme assai elaborate di autocontrollo e nell'ambito di una simbolica assai astratta.

Gli psicologi hanno a lungo studiato la classificazione, definendola come *categorizzazione*. È interessante il fatto che, nell'ambito della categorizzazione, essi abbiano collocato fenomeni come il pregiudizio, il razzismo e i cosiddetti fenomeni di *labeling*. In altri termini, tutti i *confini* che tracciamo, più o meno consapevolmente, all'interno o all'esterno di noi stessi, ricadono nell'ambito dei processi di categorizzazione. La maggior parte di questi processi sono ap-

presi dal contesto, dati per scontati e solo raramente provvediamo a riflettere sulle nostre classificazioni ed eventualmente a modificarle (dietro sollecitazione di nuove informazioni, nuove esperienze, nuove marche emotive). I gruppi organizzati e le istituzioni spesso tendono a favorire l'adozione di categorizzazioni rigide ed esclusive, poiché interesse dei gruppi e delle istituzioni è spesso quello di marcare i confini, organizzare e inquadrare gli individui. Attraverso il linguaggio interno siamo in grado di classificare o categorizzare noi stessi. Spesso adottiamo i principi di classificazione che ci sono dati dalla nostra cultura, ma siamo anche in grado di innovare e creare nuovi criteri di classificazione riferiti a noi stessi o agli altri. I concetti quindi costituiscono la moneta comune attraverso la quale costruiamo la nostra identità personale e conosciamo il mondo esterno.

Spesso tuttavia dimentichiamo il carattere convenzionale del linguaggio e delle classificazioni e tendiamo a considerare i concetti come se fossero degli oggetti. Questo meccanismo ci vincola e ci impedisce di aggiornare e rivedere in modo flessibile le nostre classificazioni, ci impedisce di modificare la rappresentazione che abbiamo di noi stessi e di modificare le conoscenze che abbiamo acquisito. Sono quindi piuttosto fuorvianti tutte quelle definizioni dell'identità che, basandosi su malintese esigenze di logica classificatoria, mettono l'accento sull'individuazione di caratteristiche costitutive, irriducibili, che distinguono gli individui gli uni dagli altri. Ciò induce a interpretare l'identità in funzione della *diversità* dalle altre identità, inducendo l'esigenza di marcare ossessivamente delle distinzioni e dei confini (così è nata la famigerata coppia dell'*Io* e dell'*Altro*, ovvero dell'*Identità* e dell'*Alterità*). In realtà l'identità personale non è tanto definita da un insieme di caratteri logici, distintivi nei confronti delle altre identità, quanto dalla sua funzione di costituire una sintesi prospettica che prende forma in un corpo, in un cervello, in seguito a una serie di esperienze ed elaborazioni specifiche. Il problema dell'identità non consiste tanto nel definire quanto siamo simili o diversi dagli altri, quanto nel produrre una buona strutturazione dei nostri elementi interni.

Forme di identità

Ci si può allora domandare se ci siano dei *tipi* di identità, se i costrutti identitari vengano elaborati seguendo *stili* diversi, se non sia possibile, in altri termini, una *morfologia* dell'identità personale. In campo psicologico molte delle problematiche relative alle forme dell'identità sono già state ampiamente studiate sotto l'etichetta delle tipologie della *personalità*. È abbastanza singolare che tutto questo patrimonio di riflessioni sia stato raramente preso in considerazione dalle discipline che si sono occupate dell'identità³. Poiché questo campo è decisamente sconfinato, ci limiteremo a elencare alcuni dei parametri che sono stati variamente presi in considerazione allo scopo di caratterizzare le diverse forme che il costrutto identitario può manifestare all'osservazione empirica. Parecchi di questi parametri sono stati individuati nell'ambito dello studio delle *patologie della personalità*: ciò è abbastanza comprensibile poiché le disfunzioni del costrutto identitario ci possono talvolta permettere di evidenziare le diverse strutturazioni interne dell'identità stessa (così come sta accadendo nell'ambito degli studi sulle funzioni cerebrali). Molte ricerche hanno sottolineato via via diversi aspetti come il grado di *integrazione* o di *separazione* tra le varie parti dell'identità, la *coerenza* interna dei vari elementi, la *stabilità* e l'*instabilità* nel tempo, il grado di *dipendenza* o di *indipendenza* dal contesto, la *dominanza* di elementi centrali a discapito di altri elementi periferici, la *rigidità* o la *flessibilità*, il grado di *integrazione tra gli aspetti emotivi e gli aspetti linguistici*, il grado di *differenziazione* linguistica e culturale. È forse possibile aggiungere a questa lista molte altre caratteristiche. Prese insieme, queste caratteristiche possono comunque contribuire a disegnare, in un certo senso, la «forma» dell'identità, indipendentemente dagli specifici contenuti che ciascuno svilupperà nell'ambito della propria personale esperienza. Gli individui dunque sono sicuramente *diversi* tra loro in virtù delle peculiarità biografiche, ma possono essere *diversi* tra loro anche in virtù della diversa strutturazione della loro identità. Tuttavia, mentre è normale che ci sia

³ Naturalmente gli stili sarebbero diversi da individuo a individuo. Ma le specifiche culture di appartenenza potrebbero favorire determinati stili piuttosto che altri, frutto delle relazioni sociali, delle credenze, dell'educazione, dell'apparato concettuale e linguistico disponibile.

un'estrema diversità in termini biografici, non è possibile che ci siano infinite forme diverse di identità, poiché siamo limitati dalle strutture cerebrali, dalle strutture della mente, dai meccanismi linguistici e simbolici, dal tipo di dinamica che instauriamo con la dimensione emotiva. Anzi, alcune delle forme di identità che si possono empiricamente identificare possono anche essere non sviluppate, deviate, o addirittura patologiche⁴. Se si ammette che le identità personali possano avere diverse forme, più o meno realizzate, più o meno mature, più o meno buone, si può allora cominciare a ragionare intorno al significato dello *sviluppo dell'identità personale*, al di là delle specifiche diversità culturali.

Autobiografie

Diversa dall'identità personale in senso stretto è la *narrazione autobiografica*, o il *prodotto autobiografico*. Poiché la memoria di lavoro è limitata e l'identità personale che evochiamo *qui e ora* risulta piuttosto fuggevole, accade spesso che l'individuo riversi i costrutti identitari di volta in volta realizzati in qualche forma di *memorizzazione esterna* più solida e duratura: di solito si tratta di narrazioni verbali, oppure di narrazioni scritte (ma può trattarsi anche di materiali di altra natura). Queste narrazioni di sé possono raggiungere una notevole voluminosità, fino a divenire vere e proprie *autobiografie scritte*. Il prodotto autobiografico avrà dunque la caratteristica di essere propriamente *hard*, ovvero un oggetto materiale esterno, mentre l'identità personale, che continuamente generiamo e rigeneriamo, sarà invece piuttosto *soft*, piuttosto virtuale. È chiaro da quanto si è detto in precedenza che non è assicurata alcuna corrispondenza certa tra l'identità personale e il prodotto autobiografico. Accade perciò assai spesso che ci troviamo a utilizzare i nostri prodotti au-

⁴ Spesso è stato giustamente osservato che quanto viene considerato patologico sia semplicemente diverso. In effetti la *patologizzazione del diverso* ha giocato un ruolo importante nei rapporti di potere tra gli individui, le generazioni, i sessi, le classi, le etnie ecc. Non altrettanta attenzione è stata posta al fenomeno opposto che – con un neologismo – potremmo chiamare *l'alterizzazione del patologico*. Le manifestazioni di immaturità, le carenze, le deficienze di qualsiasi tipo vengono considerate e giustificate come una scelta, come un'adesione cosciente a una qualche cultura.

tobiografici esterni (le nostre identità «materializzate», depositate, trascritte, certificate) come sostituti del lavoro di generazione dell'identità personale, dando il via a un gioco di rimandi tra memorizzazione interna e memorizzazione esterna che talvolta può essere anche assai ingannevole.

Recentemente, nell'ambito delle dottrine costruttivistiche sviluppate da Jerome Bruner, si è insistito molto sull'equivalenza tra identità e autobiografia. Indubbiamente ci sono delle relazioni, ma il tentativo di ricondurre schematicamente l'identità personale all'autobiografia può essere fuorviante. Una cosa è l'*autobiografia teorica*, ovvero l'insieme di tutti gli eventi che costituiscono una vita individuale: un simile insieme è chiaramente infinito, virtuale e impossibile da tradurre in alcunché di concreto. Altra cosa è il *resoconto scritto*, prodotto da un soggetto, della propria autobiografia. È chiaro che il resoconto scritto sarà soltanto una parziale e imperfetta rappresentazione dell'autobiografia teorica. Uno stesso soggetto, in tempi diversi, potrebbe produrre diverse autobiografie scritte. Altra cosa ancora è l'*identità qui e ora*, così come viene vissuta e sperimentata dal soggetto: quella che abbiamo chiamato identità personale.

MEMORIE ESTERNE ED ESOSCHELETRI IDENTITARI

L'autobiografia scritta rappresenta un tipico caso di memoria esterna. Nell'ambito della psicologia evoluzionistica è stata prodotta un'interessante distinzione tra *memoria biologica* e *memoria esterna*. La memoria biologica è quella collocata dentro la mente individuale e sempre direttamente accessibile; la memoria esterna è invece costituita da tutti i depositi culturali cui possiamo avere accesso allo scopo di potenziare le capacità di elaborazione della nostra mente (Donald, 1991). Si tratta di una memoria virtualmente infinita, in gran parte codificata in forma simbolica e, in particolare, nella forma del linguaggio verbale. È assai interessante il fatto che la memoria esterna possa costituire anche un'estensione della nostra memoria operativa (che è limitatissima), poiché siamo in grado di depositarvi i risultati parziali delle nostre elaborazioni, eventualmente per poterle poi affinare in un secondo momento (ciò accade, ad esempio, quando prendiamo gli appunti, oppure quando produciamo successive revisioni di uno scritto).

Nell'ambito della memoria esterna troviamo non solo i nostri prodotti autobiografici oggettivati, ma anche una miriade di *oggetti* in senso lato che descrivono, definiscono, fissano una volta per tutte la nostra identità: i nostri documenti personali, i ricordi materiali della nostra vita, le nostre relazioni personali, le icone religiose che ci hanno coinvolto, le istituzioni con cui siamo in rapporto. Tutto ciò con cui abbiamo familiarità, ciò di cui abbiamo fatto esperienza, ciò che siamo in grado di manipolare, direttamente o indirettamente, rappresenta per noi una sorta di *memoria biografica esternalizzata*, un insieme di *luoghi della memoria*, come dicono gli storici.

Per la costruzione dell'identità personale ricorriamo dunque anche a una gran mole di queste memorie, di questi supporti esterni: infatti, oltre agli elementi strettamente biografici, per costruire la nostra identità personale utilizziamo anche tutti gli elementi depositati nella *cultura* cui apparteniamo, compresi quelli, assai enfatizzati, di tipo etnico-nazionalistico, religioso, ideologico o razziale. Si tratta di prodotti simbolici preconfezionati, depositati e pronti all'uso che, all'occorrenza, vengono trasferiti nella memoria biologica, dove vengono elaborati e interiorizzati; possono poi eventualmente essere riprodotti all'esterno, in modo da renderli disponibili ad altri. Come dei veri e propri *esoscheletri identitari esterni*, queste memorie ci incanalano costantemente nell'attività quotidiana di costruzione della nostra identità personale. Se il legame con queste memorie esterne viene poi anche marcato somaticamente (attraverso esperienze emotive intense, come rituali, cerimonie, bandiere, divise, tessere...), ebbene tutto questo servirà ulteriormente a produrre un forte *senso di autenticità*, a dare evidenza al fatto che una certa caratteristica è stata da noi assunta, talvolta irrevocabilmente, come una qualificazione della nostra identità, cioè che davvero noi apparteniamo a un determinato gruppo piuttosto che un altro, o che condividiamo un determinato progetto. Così si diventa membri di famiglie, di gruppi politici, di affiliazioni religiose, si entra in una banda di delinquenti, si entra a far parte di un esercito, oppure si acquisisce una cittadinanza.

Per quanto sfuggente, il costrutto che abbiamo chiamato identità personale sembra dunque costituire il fulcro dell'identità. Essa rappresenta la mediazione originale, mai definitiva, tra le condizioni momentanee interne di un corpo, il patrimonio immagazzinato nella

memoria autobiografica e il più vasto deposito culturale collettivo della memoria esterna.

Spesso tuttavia i confini tra l'interno e l'esterno (tra ciò che abbiamo *fatto nostro* e ciò che consideriamo *estraneo*) sono così indefiniti da farci dubitare dove risieda effettivamente la nostra identità. Ciò accade tanto più poiché stiamo assistendo, in termini di evoluzione culturale, a una *crescita esponenziale del volume* complessivo della memoria esterna disponibile. In una simile situazione, la tentazione di immergersi totalmente nella memoria esterna può essere davvero assai forte. La sintesi identitaria tuttavia non può che avvenire effettivamente dentro l'individuo. Il fatto che l'identità personale sia continuamente costruita e ricostruita offre l'opportunità del cambiamento, ma determina anche la sua debolezza di fondo, il fatto di essere esposta a qualsiasi tipo di invasione, pressione, distorsione o cancellazione. Questo è il motivo per cui il terreno dello sviluppo, della costruzione e ricostruzione dell'identità personale è oggi un vero e proprio *campo di battaglia* (Freud aveva perfettamente colto questo aspetto) dove si confrontano le pulsioni del corpo, le razionalizzazioni dell'esperienza individuali e della biografia e le pressioni della cultura esterna, delle istituzioni e del potere.

L'identità personale è dunque evanescente, «della stessa materia di cui sono fatti i sogni», ma costituisce la sola possibilità data all'individuo di produrre una rappresentazione complessiva e originale di sé, ovvero la possibilità di oggettivarsi e di riflettersi. Se questo è vero, allora occorre mettere l'accento non tanto sul volume costantemente in crescita delle memorie esterne, quanto sulle potenzialità e sui processi di sviluppo dell'identità personale, occorre far sì che gli individui, invece di venir pedestremente «socializzati», abbiano modo di procedere autonomamente e consapevolmente nella loro autocostruzione.

IDENTITÀ E PROSPETTIVA INDIVIDUALISTICA

Poiché l'identità personale si colloca precisamente all'incrocio tra il corpo e la cultura (e il potere), una delle varianti fondamentali capace di determinarne la forma finale sarà costituita dal *grado di libertà* concesso all'individuo nella sua elaborazione. Possiamo distinguere, per ciò che ci interessa, tra contesti che cercano di inculturare

gli individui in modo totalizzante e contesti che lasciano agli individui uno spazio di elaborazione autonomo; per dirla con Durkheim, possiamo distinguere tra solidarietà *meccanica* e solidarietà *organica*⁵. Sarebbe errato ritenere, come qualcuno ha inteso, che questa distinzione coincida con quella tra Oriente e Occidente. Nel corso della storia dell'umanità sono state molte le civiltà che hanno conferito valore all'autonomia individuale, come ha opportunamente sottolineato Amartya Sen (Sen, 2004). D'altro canto, assai spesso anche nella storia dell'Occidente si sono sviluppate ipotesi culturali e sociali che hanno tentato di negare all'individuo qualsiasi autonomia.

È vero però che, proprio nella tradizione europea, in alcuni periodi e in alcune aree privilegiate si è sviluppata una forma identitaria che ha particolarmente valorizzato l'autonomia dell'individuo a discapito degli elementi sovraindividuali. Si tratta di un modello in cui l'individuo viene spinto a prendere le distanze, in forma critica, dalla cultura esterna e dalla propria collocazione sociale. È un modello che costringe l'individuo a trovare da sé la propria strada, a costruirsi e a ricostruirsi continuamente, a portare il peso etico delle proprie decisioni, andando incontro anche a perdite, crisi e smarrimenti, oppure a scontri con il proprio ambiente. Questa prospettiva individualistica comprende, come ha suggerito Steven Lukes, almeno cinque dimensioni fondamentali che sono fortemente interrelate, che si richiamano a vicenda e che, insieme, contribuiscono a definire la nozione *moderna* di individuo e, in campo politico, di cittadino (Lukes, 1973).

La prima dimensione, il *valore intrinseco dell'essere umano individuale*, sancisce la centralità dell'individuo e, soprattutto, implica che tutte le più tradizionali categorie aggregative (la nazione, la stirpe, la classe, la religione di appartenenza, e così via) vengano ad assumere un'importanza morale secondaria.

La seconda dimensione è costituita dalla nozione di *autonomia* (o di auto-direzione) in base alla quale le scelte dipendono dall'indi-

⁵ Questa distinzione è stata classicamente tracciata da Durkheim: la solidarietà *meccanica* è quella tipica delle tribù primitive, dove gli individui sono «tutti uguali» perché rigidamente inculturati, la solidarietà *organica* è quella tipica delle moderne società differenziate che valorizzano l'individualità.

viduo stesso e non da qualche agenzia o causa al di fuori del suo controllo. Osserva Lukes in proposito:

In particolare, un individuo è autonomo (a livello sociale) nella misura in cui sottopone le pressioni e le norme con cui ha a che fare a una valutazione consapevole e critica, e formula intenzioni e prende decisioni pratiche come risultato di una riflessione indipendente e razionale. (Lukes, 1973, p. 52)

La terza dimensione è la nozione della *privacy*, ovvero la nozione di uno spazio privato di esistenza, un'area inviolabile entro cui l'individuo dovrebbe essere messo in grado di fare e di pensare qualsiasi cosa egli scelga, per perseguire il suo stesso bene nella maniera che gli è propria. Anche questa nozione si è affermata storicamente; ha scritto infatti Hannah Arendt:

Nella sensibilità antica l'aspetto di deprivazione della *privacy*, indicato nella parola stessa, era considerato predominante; significava letteralmente uno stato di privazione che poteva toccare anche facoltà più alte e più umane. Un uomo che vivesse solo una vita privata e che, come lo schiavo, non potesse accedere alla sfera pubblica, o che come il barbaro, avesse scelto di non istituire un tale dominio, non era pienamente umano. Noi non pensiamo più alla privazione quando parliamo di vita privata, e questo è in parte dovuto all'enorme arricchimento della sfera privata apportato dall'individualismo moderno. (Arendt, 1958, p. 28)

La quarta dimensione, l'*autosviluppo*, mette l'accento sul carattere unico e irripetibile dell'individuo che viene considerato come il risultato di un processo di autocostruzione che dà luogo, come risultato, a un'opera unica. Ciascun individuo ha diritto a intraprendere il proprio processo di autorealizzazione e il risultato di questo processo è considerato comunque degno di rispetto.

La quinta dimensione è costituita dall'*individuo astratto*.

L'individuo viene considerato sotto un profilo molto generale, facendo astrazione da una serie di caratteristiche specifiche e contingenti. Afferma Lukes:

Secondo questa concezione, gli individui sono rappresentati in maniera astratta come dati, forniti di dati interessi, desideri, propositi, bisogni ecc. [...]; mentre la società e lo Stato sono rappresentati come insiemi di effettivi o possibili aggiustamenti sociali che rispondono più o meno adeguatamente alle richieste degli individui. Le regole sociali e politiche e le istituzioni sono, secondo questo modo di vedere, viste collettivamente come un artificio, uno strumento modificabile, un mezzo per soddisfare indipendentemente dati obiettivi degli individui; i mezzi e il fine sono distinti. (Lukes, 1973, p. 73)

Questo modello, come appare evidente, indebolisce grandemente la solidarietà meccanica durkheimiana, si limita a concepire la società e la cultura come contesti all'interno dei quali gli individui possono perseguire con relativa libertà la loro costruzione personale. Va detto che questo modello, in un certo senso, seleziona le capacità creative degli individui attraverso un meccanismo di prova ed errore, dove possono anche sopravvenire molti fallimenti (infatti le maggiori obiezioni contro questo modello sottolineano proprio l'incertezza del risultato finale e le diseguaglianze di esiti che possono originarsi).

Il predominio totale della cultura sull'individuo, l'uomo ultrasocializzato, la condizione di solidarietà meccanica, costituiscono quindi solo una delle possibilità che sono date nell'ambito della produzione delle identità individuali. Il nostro cervello ha indubbiamente bisogno di una lingua, di una cultura, ma il modo in cui la lingua e la cultura vengono interiorizzate è una possibilità aperta. In regimi storici e sociali assai specifici, isolati, tradizionali, che si ripetono sempre uguali, la forma della solidarietà meccanica può avere anche una sua plausibilità. In contesti come quelli globali dei giorni nostri, lo sganciamento dell'individuo da pressioni culturali troppo soffocanti rappresenta sempre più un bisogno, una necessità ineludibile.

Una perorazione dell'autonomia individuale sembra tuttavia destinata ad avere oggi, in Occidente e nel mondo, uno scarso successo. Il motivo è che essa viene tacciata di occidentalismo. Si ritiene comunemente che l'autonomia individuale sia il grande peccato mortale dell'Occidente, rappresenti il tentativo imperialistico di im-

porre la ragione occidentale alle altre culture. In realtà non pare proprio che l'autonomia individuale sia una manifestazione di occidentalismo; questa pare essere una favola superficiale nata con il mito dell'individualismo greco e della superiorità dell'Occidente sull'Oriente. L'autonomia individuale può invece ben aspirare a diventare uno di quei *valori universali* di cui ha parlato Sen:

È evidente che dobbiamo affrontare una questione metodologica. Che cos'è un valore universale? Perché qualcosa sia considerato come tale, occorre davvero un consenso generale? Se fosse così, la categoria «valore universale» probabilmente resterebbe vuota. Non conosco alcun valore [...] contro il quale non siano state sollevate obiezioni. A mio parere, non è questo ciò che conta per considerare qualcosa come valore universale. Al contrario, l'essenziale è stabilire se in ogni parte del mondo gli uomini possano avere ragioni per considerarlo tale. (Sen, 2004, p. 67)

Ma si può imporre l'autonomia individuale a chi non desidera essere autonomo? Si può imporre un modello aperto di identità a chi invece si trova bene in un ambito chiuso? Certo, l'autonomia – per chi non sia preparato – può anche risultare traumatica. Il salto da una condizione di totale dipendenza dalla memoria esterna a una condizione che richieda una personale elaborazione può essere difficile e disorientante. Tuttavia chi sperimenta anche solo parzialmente qualche grado in più di autonomia, difficilmente accetta poi che questa gli venga revocata, anzi, è facile che si impegni per difenderla. Oggi i maggiori nemici dell'autonomia non sono gli individui, ma le incrostazioni di potere istituzionali e le politiche dell'identità che hanno interesse al controllo sociale, ovvero che hanno interesse a impedire il cambiamento individuale. Occorre allora sostenere gli individui nei loro progetti di cambiamento, più che difendere le culture nei loro progetti di conservazione.

POLITICHE DELL'IDENTITÀ

Da quanto abbiamo detto, risulta che l'identità personale costituisce sempre di più la posta in gioco di una guerra in cui si combattono,

senza esclusione di colpi, ideologie, forze politiche e istituzioni. Molte vecchie ideologie si sono aggiornate e hanno posto proprio l'identità al centro delle loro elaborazioni. Possiamo chiamare questi orientamenti *politiche dell'identità*. Nell'ambito delle politiche dell'identità si producono enunciazioni circa la natura e l'importanza dell'identità, si promuovono determinati modelli di identità ai danni di altri, si mobilitano gli individui intorno a questioni di identità, si protesta per la perdita dell'identità, si richiede insistentemente la valorizzazione e il riconoscimento delle identità, oppure si categorizzano, si combattono fino alla cancellazione, identità considerate negative. Le politiche dell'identità hanno avuto indubbiamente successo: milioni di persone vengono costantemente mobilitate in nome di un qualche carattere identitario e molti dei conflitti in corso oggi nel mondo vengono giustificati su base identitaria.

Possiamo distinguere, all'interno di queste politiche dell'identità, due tendenze tipiche, che apparentemente sono opposte, ma che talvolta sfumano l'una nell'altra. La prima tendenza è quella *culturalista*. Il culturalismo nega qualsiasi autonomia individuale e ritiene che l'individuo altro non sia che il riflesso della sua cultura. L'identità individuale non è altro che memoria esterna trasferita all'interno. L'identità non viene costruita autonomamente dall'interno, ma deve essere importata dall'esterno. Senza questo apporto l'individuo sarebbe completamente vuoto. Da questa impostazione deriva inevitabilmente che le realtà sovraindividuali (le comunità, le etnie, le religioni, le culture...) possiedano una loro organicità e una loro autonomia. La cultura viene così presentata come un rutilante mercatino di identità (così accade secondo la corrente *New Age*), oppure, in forma assai più seria, come un complesso di elementi di significato ereditati dalla comunità, che fanno sì che l'individuo trovi la sua definizione, trovi la sua àncora, la sua essenza. Si tratta comunque sempre di esoscheletri da importare, da vestire, a volte da cambiare il più rapidamente possibile, oppure da custodire gelosamente, da difendere e da portare per sempre. Se la cultura prende completamente il posto dell'io individuale si avrà come risultato la formazione di individui *culturalmente marcati* in modo indelebile, incapaci di andare oltre i propri vincoli percepiti come oggettivi, incapaci di cambiare. A questi individui iperculturalizzati, non resta altro, che tentare di costruirsi, nel flusso dell'odierna confusione,

un'isola dove siano garantite e riconosciute le proprie irrinunciabili peculiarità culturali (proprio questa è la politica dell'identità tipica del multiculturalismo nordamericano).

La seconda tendenza è quella che ha postulato la *fine dell'identità*. In contrasto con la generale emergenza della tematica identitaria, taluni ambienti politici e intellettuali, oggi assai influenti, sembrano convinti di una prossima fine dell'identità. I discepoli di Nietzsche e dell'ermeneutica ci hanno spiegato che è appena avvenuta una *svolta epocale*, che viviamo in un orizzonte senza fondamenti, che le «grandi narrazioni» sono state smascherate e hanno fallito, che tutti i punti di vista si equivalgono, che l'io è irrimediabilmente diviso o illusorio. In campo filosofico si osserva che il «progetto dell'io», tipico della ragione moderna, un progetto assolutistico e prevaricatore, sarebbe fallito, e avrebbe anzi causato le più grandi catastrofi storiche. Si ha così lo svuotamento dell'identità dall'interno, o il suo riempimento con frammenti discontinui che possono essere gestiti con una logica del tutto ludica e gratuita. Qualunque forma di ordine, di costruzione, di coerenza viene guardato con sospetto, come se si trattasse di un'imposizione di potere arbitraria e violenta. In conseguenza della profetizzata svolta epocale, faremmo bene a indebolire le identità, o addirittura a sbarazzarci delle identità e saremmo decisamente tutti più felici, dando via all'espressione libera dei nostri frammenti momentanei, realizzando identità fluide o *liquide*, secondo una fortunata metafora di Zygmunt Bauman. La politica dell'identità che consegue a questa visione è una politica che promette la liberazione definitiva da tutte le imposizioni, attraverso la destrutturazione, la sottrazione sistematica a qualsiasi sistema di regole. Una liberazione assai onerosa che comporta la distruzione preventiva proprio del soggetto che si intenderebbe liberare.

Come possiamo interpretare queste tendenze? Non si vuol qui certo ignorare il fatto che le politiche dell'identità abbiano avuto origine nell'ambito di legittime lotte contro effettive discriminazioni basate su elementi identitari (come l'etnia, la lingua, il genere, la fede religiosa...). Ma la giusta lotta contro le discriminazioni andrebbe combattuta non in nome dell'identità, ma *in nome dell'uguaglianza*, che è l'obiettivo politico *meno* identitario che ci sia. Le politiche dell'identità hanno invece trasformato le legittime aspirazioni

all'uguaglianza nella valorizzazione delle più bizzarre idiosincrasie culturali e nel più totale deprezzamento dell'identità personale.

I sostenitori della fine dell'identità presentano infatti un modello caricaturale e superficiale dell'identità personale. Pensano che l'identità sia come un testo dai mille significati e che – proprio per questo – non abbia alcun autentico significato. Sembrano proprio loro i maggiori traumatizzati dalla «sparizione del soggetto», nonostante le neuroscienze spieghino come la mente umana funzioni benissimo senza ricorrere a un «fantasma nella macchina». Tutto il potere rivoluzionario delle loro teorie si concentra nel tentativo di mostrare che la costruzione dell'identità è, per l'appunto, una costruzione. In più, sembrano prediligere le forme di identità più folli e sgangherate, più frammentarie e incoerenti e ci avvertono che proprio queste rappresentano il nostro inevitabile destino.

I sostenitori delle posizioni culturaliste tendono, d'altro canto, a presentare un modello caricaturale delle culture, che essi considerano alla stregua di essenze, di entità organiche (dei *testi organici*) che devono essere incorporate negli individui. Essi ignorano il fatto che la riproduzione culturale – in ultima analisi – avviene sempre all'interno della mente individuale. Fortunatamente nessuna cultura è in grado di riprodursi in maniera assolutamente perfetta (saremmo tutti perfettamente uguali): l'incorporazione della cultura, per quanto inevitabile, lascia sempre uno spazio all'autonomia individuale. Si tratta di capire – questo è il punto – se questo spazio deve essere negato, cancellato, oppure se deve essere valorizzato, deve essere riconosciuto e ampliato – certo, a discapito dell'onnipotenza della cultura⁶. È difficile in effetti chiedere a un sistema culturale di essere flessibile: dopo che, ad esempio, un libro sacro è stato scritto e riconosciuto, ovvero riversato nella memoria esterna, diventa un elemento permanente e i suoi effetti si riversano a loro volta per secoli e secoli su generazioni e generazioni; lo stesso vale per una lingua, o per un sistema giuridico. Gli individui invece sono potenzialmente

⁶ L'onnipotenza della cultura (a discapito dell'individuo) ricorda tanto l'onnipotenza dello Spirito universale, a discapito del singolo individuo nella cultura romantica: i romantici sono stati i primi tra i contemporanei a celebrare lo smarrimento individuale e a consegnare la storia e la società nelle mani di forze sovraindividuali.

assai più flessibili delle loro culture, purché questa flessibilità⁷ venga loro riconosciuta, venga loro richiesta, venga incoraggiata e premiata.

Appare chiaro quindi che le politiche dell'identità, vuoi nella *forma forte* del culturalismo, vuoi nella *forma debole* della fine dell'identità, mancano completamente il loro obiettivo poiché ignorano o sottovalutano la vera natura dell'identità personale. Paradossalmente, l'incompletezza dell'animale uomo, la relativa frammentazione dell'io, il fatto che la mente sia una repubblica più che una monarchia (la «società della mente» è assai più di una semplice metafora)⁸ assicurano che possa sempre instaurarsi una dialettica tra individuo e memoria esterna, nell'ambito della quale gli individui possano effettivamente prodursi come costrutti originali. Solo nell'ambito di una simile prospettiva l'identità può trovare un proprio autentico futuro. Se vogliamo valorizzare lo sviluppo delle identità personali individuali (questa sarebbe l'unica politica dell'identità veramente sensata) bisogna riconoscere che l'identità non è solo un'illusione, non è solo una delle tante maschere possibili che possiamo indossare: per lo sviluppo individuale abbiamo bisogno di *più identità*, non di meno identità. Certo, *non* di identità *più forti* (cioè meno libere, più vincolate, rigide), bensì di identità *più autonome*, *più indipendenti*, *più creative*.

PACCHETTI E PROGETTI

Il *vuoto di senso* non ha nulla di anormale, è connaturato all'essere umano, proprio perché esso è destinato a costruirsi incontrandosi con la memoria esterna, con la cultura. Dunque nell'essere umano c'è effettivamente un *bisogno di identità* che preme per essere soddisfatto. Al vuoto di senso si può rispondere in forma nichilista, prefigurando un bisogno di identità destinato a restare insoddisfatto, proclamando che l'identità è appunto vuota; oppure si può rispondere promettendo la soddisfazione del bisogno di identità mediante l'interiorizzazione di pacchetti di significati già pronti e disponibili,

⁷ Non mi riferisco alla flessibilità oggi di moda che consiste nello *zapping*, nel saltare da un contenuto all'altro, quanto alla capacità di costruire autonomamente la propria identità personale.

⁸ Si vedano Dennett, Minsky, Gazzaniga.

preconfezionati, «chiavi in mano», capaci di fornire tutte le risposte e di fugare ogni dubbio. In alternativa a entrambe queste risposte è però possibile una terza via, che proceda proprio dalla strutturale «incompletezza» della condizione umana e prospetti il compito della costruzione del proprio personale, unico, originale pacchetto di significati, magari attraverso prove ed errori, attraverso tentativi e ricerche, andando anche incontro, talvolta, alla sconfitta e al fallimento.

Il bisogno di identità può così essere più propriamente inteso come bisogno di sviluppo di un *progetto* individuale. Gli studiosi della coscienza hanno sottolineato lo stretto legame che sussiste tra il proprio linguaggio interno e la possibilità di progettare il futuro. Grazie all'*inner speech* siamo in grado di fare un quadro della nostra situazione, prendere coscienza dei nostri bisogni, dei nostri desideri, costruire un modello del nostro futuro, definire quali passi compiere per realizzarlo. Certo, nel progetto possono trovare posto anche elementi legati ai contenuti della memoria esterna, ma qualora questi fossero schematicamente e rigidamente interiorizzati vanificherebbero qualunque progetto individuale e consegnerebbero il soggetto a un *progetto esterno*, standardizzato, lo porrebbero in una condizione di *alienazione*. Nell'ambito del nostro progetto personale possiamo invece decidere quali elementi culturali accettare e quali rifiutare, come fondere gli elementi che ci interessano, come creare qualcosa di completamente nuovo.

Lo sviluppo dell'identità personale in senso progettuale contribuisce così a correggere sia gli aspetti negativi delle culture (la loro eccessiva rigidità), sia i limiti dell'individuo (la tendenza ad adeguarsi alla memoria esterna, oppure la tendenza a concentrarsi vanamente sul proprio interiore «vuoto» di significato). Una società di individui intenti all'autocostruzione potrà conoscere certamente anche dei conflitti, potrà determinare anche una situazione di concorrenza, ma ciò avverrà tra individui e non tra appartenenze, istituzioni, poteri e categorie astratte. Coloro che viaggiano, coloro che migrano, coloro che cercano di conoscere altre lingue e altre culture hanno già messo in dubbio la normalità quotidiana, sono già disposti a intraprendere un progetto di cambiamento. Si tratta di aiutarli. Invece, paradossalmente, molti di costoro trovano, dalle nostre parti, quelli che consigliano loro di *non cambiare*, di difendere la loro

cultura (anche se spesso hanno ben poco da difendere), di custodire gelosamente tutti i pezzi delle loro vecchie identità, oppure di lanciarsi nella voragine del nulla. Un pessimo servizio.

SPAZI DI AUTONOMIA, TRADUZIONE E NEGOZIAZIONE

È vero che, quando gli individui si incontrano, portano comunque inevitabilmente con sé, per quanto rielaborati, i depositi interiorizzati delle loro rispettive culture, le loro memorie esterne. C'è però grande differenza tra il *confronto tra culture* e il *confronto tra individui*. Il confronto tra le culture può avvenire a livello istituzionale, a livello dei prodotti culturali, a livello del potere politico, dei rappresentanti che ciascuna cultura esprime. Nel confronto tra le culture, gli individui contano solo come esemplari delle loro rispettive culture e tutte le altre particolarità individuali vengono minimizzate. Se le culture sono moderate, possono indubbiamente addivenire a un *modus vivendi*, a qualche forma di aggiustamento reciproco, ma se sono fortemente antagonistiche, è facile che nasca il conflitto. Nel conflitto, ciascuna cultura tende a rappresentarsi nella sua purezza, nella sua schematicità, fino a divenire una caricatura di se stessa. In simili casi non si intravede come possa avvenire una mediazione, se non con la sconfitta di una cultura rispetto all'altra. In questo modo si arriva dritti allo *scontro di civiltà*.

Se, invece, a incontrarsi sono gli individui, si può sfruttare lo *spazio di autonomia* che ciascun individuo ha (o dovrebbe avere, se è un individuo maturo, ben formato) rispetto alla propria cultura. Intanto gli individui possono riconoscersi in base a una serie di elementi *comuni a tutti* gli uomini (dall'espressione delle emozioni, alle paure, ai bisogni, alla sofferenza, fino al bisogno spontaneo di ciascun individuo di costruire la propria identità personale in forma originale). Di fronte alle diversità di memorie esterne essi possono poi tentare di effettuare una *traduzione*. Nel caso di una difficoltà di traduzione (poiché è probabile che non tutto sia facilmente traducibile) si possono mettere in atto meccanismi di *negoiazione* – tra individui – che possono essere realizzati proprio grazie allo spazio di autonomia di cui ciascun individuo dispone. Anzi, non si tratta solo di una semplice possibilità: la condizione di normalità consiste proprio nella negoziazione tra individualità mature e spiccate.

Appare dunque chiaro che uno spazio di autonomia individuale in relazione alle rispettive culture (così come esse ufficialmente si rappresentano) è desiderabile e necessario. Non bisogna dimenticare tuttavia che gli individui non sono uguali per quel che concerne l'ampiezza del loro spazio interno di autonomia. Come abbiamo suggerito, essi possono avere *forme diverse* di identità e ciò è legato alla rigidità maggiore o minore dell'inculturazione che ciascuno ha ricevuto, alla profondità della rielaborazione personale che ciascuno ha realizzato. La traduzione e la negoziazione risentono anche dei limiti linguistici, per cui chi si trova a disporre di migliori e più ricche risorse linguistiche sarà più facilitato; chi dispone invece di scarse risorse linguistiche sarà inevitabilmente più sfavorito. Ci sono anche dei limiti legati alle situazioni relazionali: lo spazio di autonomia individuale rispetto alla propria cultura si accresce quanti più incontri si fanno con persone appartenenti ad altre culture. Queste considerazioni ci fanno comprendere come il reciproco isolamento renda difficile qualsiasi traduzione e negoziazione. La costruzione di *isole culturali*, in nome della salvaguardia delle tradizioni o della purezza, impedisce sistematicamente qualunque forma di traduzione e negoziazione, impedisce la maturazione personale e frustra le potenzialità individuali.

Il concetto di uno spazio di autonomia individuale nei confronti della cultura non implica il rifiuto delle culture. La comprensione di una cultura diversa dalla nostra non dipende dalla nostra capacità di rifiutare la nostra cultura, ma dall'effettiva *profondità* e *ricchezza* con la quale noi abbiamo davvero compreso la nostra. È l'adesione superficiale a una cultura (la mera e brutale inculturazione) che ci rende incapaci di metterci in un atteggiamento di traduzione e di negoziazione, cioè ci rende incapaci del cambiamento.

Per comprendere questo punto può essere utile ricorrere al concetto di *inner complexity*, sviluppato dallo psicologo William Dember negli anni Sessanta. Gli individui differiscono per complessità interna (ovvero, per noi: differiscono per gradi maggiori o minori di autonomia e sviluppo della loro identità personale). Chi è meno complesso proverà poco interesse e difficilmente capirà chi è più complesso. E viceversa. Chi è meno complesso farà traduzioni così semplificate da *tradire* l'interlocutore. Certo, far sì che tutti gli individui posseggano la *inner complexity* necessaria affinché gli incontri

avvengano al livello più approfondito possibile è un obiettivo difficile da raggiungere. Ma non ci sono scorciatoie. Talvolta si cerca di produrre, come tipica scorciatoia, la reciproca comprensione sulla base dei buoni sentimenti. Ma la politica dei buoni sentimenti è destinata a fare poca strada. Ancora una volta appare evidente come, ai fini dell'esito dell'incontro, sia importante non tanto la diversità delle rispettive culture, quanto una *strutturazione matura* dell'identità personale di quelli che si incontrano, la sola che può davvero rendere possibile un'effettiva traduzione e negoziazione.

IN CONCLUSIONE

Come è stato evidenziato, i risultati delle neuroscienze, unitamente a quanto prodotto nell'ambito di altre discipline collaterali, possono dare un contributo decisivo alla discussione critica intorno all'identità. L'identità può così avviarsi a diventare un concetto che può essere definito con cura, utilizzato con precisione e costantemente riformulato e aggiornato con il progredire della ricerca. In tal modo si potrà progressivamente superare l'attuale indubbia confusione terminologica, la compartimentazione disciplinare e la proliferazione di speculazioni gratuite e lontane dai dati sperimentali. Gli sviluppi futuri nei campi dell'identificazione e della localizzazione delle funzioni cerebrali, nei campi dei modelli della mente e della coscienza, nel campo della linguistica e nel campo dei rapporti tra linguaggio ed emozioni non potranno che contribuire a precisare sempre meglio la nozione di identità personale. Se a tutto questo aggiungeremo anche le relative ricadute nel campo della psicologia della personalità e della psicologia sociale, avremo a disposizione un quadro relativamente esaustivo, capace di connettere la dimensione biologica con la dimensione sociale e culturale. In ogni caso, da questo complesso di sviluppi, non potranno che uscir rafforzate sia la nozione dell'*unicità del costrutto identitario personale*, sia quella che abbiamo definito come *prospettiva individualistica*.

L'attuale odierna popolarità della tematica dell'identità tuttavia non sembra tanto dovuta a lodevoli motivazioni di ordine scientifico, quanto invece al fatto che svariate agenzie sono impegnate in una guerra senza quartiere che ha per obiettivo proprio l'«occupazione» delle identità individuali. Partendo dal discutibile

assunto che le identità individuali siano instabili, vuote, facilmente manipolabili, e che i modelli culturali siano delle configurazioni organiche, è in corso il tentativo di suddividere l'umanità non più secondo le vecchie linee di frattura, dotate di una qualche base obiettiva (generazioni, classi sociali), ma secondo linee di frattura identitarie, etniche, religiose, nazionali, culturali. Questa tendenza – che non è solo un'invenzione degli intellettuali – è stata ben esemplificata dalla nozione, elaborata da Samuel Huntington, delle *civiltà* intese come prospettive irriducibili, destinate inevitabilmente allo scontro.

È del tutto comprensibile che i contendenti che si affrontano nella *guerra per l'identità* preferiscano concepire le identità individuali come recipienti vuoti da riempire e non si curino di indagare cosa davvero avvenga nel processo di costruzione dell'identità personale. Il risultato, come è stato mostrato, non può che essere la cancellazione di ogni autonomia individuale in nome di ipotesi alquanto semplificate come la *distruzione dell'io* da un lato o dell'*onnipotenza della cultura* dall'altro. Abbiamo anche cercato di chiarire quali siano le radici teoriche di queste tendenze: nel nostro paese (e non solo) tutto quanto è connesso all'autonomia individuale è tacciato di occidentalismo, quando non di positivismo e di illuminismo (termini denotativi che sono sempre più spesso usati come insulti).

Se gli individui altro non fossero che appendici di una sovrastruttura culturale che li modella, dovremmo indubbiamente dare ragione a Huntington. Per fortuna non è così. Gli esseri umani hanno un corpo, un cervello, una mente che – per quanto culturalmente marcati – funzionano secondo schemi molto simili. L'identità individuale non è solo un vaso vuoto da riempire, ma una struttura complessa – per quanto virtuale – che ciascuno provvede a costruire, una struttura che corrisponde al bisogno evolutivo di regolare vantaggiosamente i rapporti con l'ambiente. L'identità personale è un costrutto unico, originale, e ciascun individuo ha non solo la possibilità, ma anche il *diritto* di realizzarlo. In un mondo in continua trasformazione, la solidarietà meccanica è destinata a tramontare per sempre e con essa tutte le ipotesi che non tengono in conto l'individualità. I multiculturalisti, nostalgici dell'omogeneità culturale, sono obiettivamente destinati a condurre una battaglia di retroguardia, mentre i nichilisti sono fermi alla loro propaganda lud-

distica. L'unico futuro possibile per l'identità sta nel prendere sul serio l'autonomia individuale, dando agli individui lo spazio per costruirsi, in un regime di relativa libertà, attingendo a tutte le fonti della cultura, andando oltre i confini culturali storicamente costituiti, diffondendo l'istruzione e la conoscenza scientifica, combattendo i progetti identitari perversi (e i loro rispettivi modelli culturali), ridimensionando le agenzie monopolistiche che, con la promessa della liberazione, finiscono per usare gli individui per i loro scopi.

Si tratta, in altri termini, di puntare su quella tradizione, oggi bistrattata, che conosciamo bene ma che non abbiamo mai preso davvero sul serio, la tradizione della valorizzazione dell'individualità, una tradizione che non ha nulla di particolarmente occidentale, che non è necessariamente legata allo sfruttamento economico, ma è piuttosto la condizione fondamentale dello sviluppo, del dialogo e dell'emancipazione. Non abbiamo bisogno di meno identità, abbiamo bisogno di più identità, ma di identità fatte bene.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Anolli, L., *La mente multiculturale*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Arendt, H., *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958 (tr. it., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994).

Cella, G. P., *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, Il Mulino, Bologna 2006.

Cimatti, F., *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Damasio, A. R., *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Penguin Putnam Inc., New York 1994 (tr. it., *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995).

Id., *The Feeling of What Happens*, Harcourt 1999 (tr. it., *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000).

Id., *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt 2003 (tr. it., *Alla ricerca di Spinoza*, Adelphi, Milano 2003).

Dennett, D., *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, Montgomery 1978 (tr. it., *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, Adelphi, Milano 1978).

Id. *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, Boston 1991 (tr. it.; *Coscienza. Che cosa è*, Rizzoli, Milano 1993).

Id., *Kinds of Minds*, Basic Books, Harper Collins Publishers 1996 (tr. it., *La mente e le menti. Verso una comprensione della coscienza*, Sansoni, Firenze 1997).

Donald, M., *Origins of the modern mind*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1991 (tr. it., *L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della conoscenza*, Garzanti, Milano 2004).

Durkheim, E., Mauss, M., «De quelques formes primitives de classification», in *L'année sociologique*, 6, 1903 (tr. it., «Alcune forme primitive di classificazione», in E. Durkheim, M. Mauss (a cura di), *Sociologia e antropologia*, Melita, La Spezia 1981).

Fabietti, U., *L'identità etnica*, Carocci, Roma 1998.

Gardner, H., *Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligences*, Basic Books Inc., New York 1983 (tr. it., *Formae Mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli, Milano 1995).

Gazzaniga, M. S., *The Social Brain. Discovering the Networks of the Mind*, Basic Books Inc., New York 1985 (tr. it., *Il cervello sociale. Alla scoperta dei circuiti della mente*, Giunti Barbera, Firenze 1989).

Grosso, M., Ornaghi, V., Grazzani, I. et al., *La psicologia culturale di Bruner*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

Jervis, G., *Presenza e identità. Lezioni di psicologia*, Garzanti, Milano 1984.

Id., *La conquista dell'identità. Essere sé stessi, essere diversi*, Feltrinelli, Milano 1997.

Id., *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Id., *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

LeDoux, J., *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, Penguin Putnam Inc., New York 2002 (tr. it., *Il sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quello che siamo*, Raffaello Cortina, Milano 2002).

Lukes, S., *Individualism*, Basil Blackwell, Oxford 1973.

Mancini, T., *Psicologia dell'identità etnica. Sé e appartenenze culturali*, Carocci, Roma 2006.

Minsky, M., *The Society of Mind*, Simon & Schuster, New York 1985 (tr. it., *La società della mente*, Adelphi, Milano 1989).

Pinker, S., *The Language Instinct*, Morrow, New York 1994 (tr. it., *L'istinto del linguaggio*, Mondadori, Milano 1997).

Plotkin, H., *Evolution in Mind. An Introduction to Evolutionary Psychology*, Penguin Books, London 1997 (tr. it.: *Introduzione alla psicologia evoluzionistica*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 2002).

Remotti, F., *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Rizzolatti, G., Sinigaglia, C., *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni a specchio*, Raffaello Cortina Milano 2006.

Sciolla, L., *Identità personale e collettiva*, in AA.VV., *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. 4, Treccani, Roma 1986.

Sen, A., *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è una invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano 2004.

Id., *Identity and Violence*, W. W. Norton & Company, New York-London 2006 (tr. it., *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006).

Sparti, D., *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Feltrinelli, Milano 1996.

Id., *Identità e coscienza*, Il Mulino, Bologna 2000.

Sperber, D., *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris 1974 (tr. it., *Per una teoria del simbolismo*, Einaudi, Torino 1981).

Tullio-Altan, C., *Soggetto, simbolo e valore. Per un'ermeneutica antropologica*, Feltrinelli, Milano 1992.