

L'IDENTITÀ PERSONALE Indice per un ripensamento del tema

SOMMARIO: I. PER UNA RICOGNIZIONE DEL PROBLEMA: 1. *Dalla logica e dalla metafisica all'antropologia*; 2. *Le diverse varianti del tema*; 3. *Accenni storici* – II. PER UNA RIPRESA DEL TEMA: 1. *Unicità e storicità*; 2. *Dalle relazioni all'autocoscienza*; 3. *L'unità del sé*

La parola «identità» evoca oggi una chiarezza nella definizione che non si pretende solo in termini astratti o teorici, ma di visibilità concreta e di comportamento coerente: auspicata o rivendicata, essa è intesa come una bandiera, cara a chi ricerca confini netti; per lo stesso motivo è temuta e rinnegata da chi sospetta atti unilaterali o addirittura fanatici. Simbolo dell'opposizione all'indulgenza e al compromesso, è posta come impedimento ad ogni forma di dialogo o semplicemente di ricerca; immagine della tradizione immutabile, è ignorata o guardata con ostilità da chi non si sente a suo agio nel contesto in cui vive.

Nonostante però i luoghi comuni siano così chiari, lo sguardo di chi vuole *intus-legere* si accorge ben presto che anche per questo concetto le semplificazioni danneggiano e oscurano il senso prezioso che è racchiuso nel termine: la complessità (non la complicazione!) delle problematiche merita lo sforzo dell'approfondimento e di qualche distinguo.

La riflessione che proponiamo vuole rispondere a questa esigenza, senza però cadere nella disamina troppo tecnica o nella ricognizione troppo vasta: cercheremo di concentrare l'attenzione sull'identità personale, dopo aver raccolto i dati della tradizione e considera-

to l'ampiezza del tema in esame; in un secondo momento, verificheremo la possibilità di una ripresa del tema in vista di auspicabili approfondimenti¹.

I. PER UNA RICOGNIZIONE DEL PROBLEMA

1. Dalla logica e dalla metafisica all'antropologia

La definizione formale di identità è costruita sui concetti di unità e divisione: *unum est indivisum in se et divisum a quolibet alio*².

I due aspetti, unità e diversità, hanno un'importanza enorme in ambito logico: sono infatti a fondamento non solo del medesimo principio d'identità ma anche di quello di non contraddizione, che proprio per questo non può essere adeguatamente distinto dal primo³. Tale «consonanza» permette di evidenziare il significato particolare attribuito alla nozione di identità: da essa viene tendenzialmente esclusa ogni considerazione di carattere temporale, dal momento che i principi formali si limitano a considerare il reale «allo stesso tempo»⁴.

Per sé, unità e differenza sono entrambe parte integrante della definizione: perché qualcosa sia identico a sé, occorre che non sia «ambivalente», «ambiguo», «frammentato» (sia un tutt'uno o una realtà articolata in modo coerente) ed insieme abbia «confini» netti al suo esterno, così che non risulti imprecisato o indeterminato, non possa essere confuso con altro⁵.

I due elementi hanno però ricevuto una diversa attenzione nel corso della storia della filosofia: la diversità è stata ben presto sottaciuta o

¹ Il testo propone nella seconda parte un cospicuo ampliamento della relazione svolta il 30 agosto 2007 all'Istituto salesiano di Fossano, durante il Corso di aggiornamento per insegnanti di religione. Ad essa aggiungiamo una prima parte, che ricostruisce per brevi cenni il retroterra del problema. Benché sia notevole la sproporzione tra il tema e il tenore del testo, abbiamo preferito limitare l'apparato critico.

² S. VANNI ROVIGHI, «Identità», in *Enciclopedia filosofica* (= Saggi Bompiani), Bompiani, Milano 2006, vol. VI, 5470. La definizione può essere fatta risalire a Boezio. È ripresa da Tommaso e «canonizzata» da Suarez. Sull'importanza dell'unità per la definizione, cf anche S. CARAMELLA - V. SONCINI, «Unità», in *Enciclopedia filosofica*, vol. XII, 11878.

³ Cf S. VANNI ROVIGHI, «Identità, principio di», in *Enciclopedia filosofica*, vol. VI, 5472.

⁴ Si veda, ad es. per la definizione del principio di non contraddizione, ARISTOTELE, *Metafisica*, III, 2, 996 b 30: «...l'impossibilità di essere e di non-essere allo stesso tempo».

⁵ «Identificare e distinguere costituiscono [infatti] una accoppiata verbale indissociabile. Per identificare occorre distinguere, e distinguendo si identifica» (P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento* [= Saggi 39], Cortina, Milano 2005, 31-32).

comunque poco considerata; gli unici accenni a questo riguardo insistono sul fatto che per l'affermazione dell'identico è necessario che l'ente «ritorni su di sé», negando quindi la stessa negazione⁶.

Molto più marcata è stata invece la consapevolezza dell'importanza dell'unità. A partire infatti da questa nozione, si sono tratte considerazioni decisive in ambito metafisico, pensato in stretta connessione con la gnoseologia. Infatti, benché l'identificazione tra *idem* e *unum* induca ad accostare l'identità ai «trascendentali» scolastici e dunque a predicarla in modo analogico a tutto ciò che è⁷, la nozione, essendo stata per lo più riferita all'ente concreto, ha storicamente svolto la funzione di assicurare la coesione ontologica degli enti e la correttezza della loro conoscenza (garantita dalla corrispondenza con il reale): di conseguenza, la definizione, pur non sembrando debitrice al sistema teorico entro il quale è stata formulata, ha di fatto permesso di elaborare la nozione di sostanza⁸, il vero fondamento del pensiero aristotelico prima e tomista poi. In un simile contesto, in cui vige la perfetta e pacifica corrispondenza tra conoscenza e realtà, la definizione di identità e il concetto di sostanza hanno assicurato una base metafisica al sapere e una giustificazione gnoseologica della realtà, in grado di superare le incongruenze teoriche del monismo parmenideo e dell'incessante dinamismo eracliteo: attorno alla sostanza si è costruita una metafisica dell'essere, in grado di giustificare la possibilità del «niente relativo»⁹, capace di rendere ragione della diversità e del divenire, evitando così la disintegrazione del reale e la vanificazione del sapere (uscendo altresì dalle sterili discussioni e aporie sull'accezione numerica di identità)¹⁰.

⁶ Cf M. HEIDEGGER, «Identità e differenza», *Aut aut* 187-188 (1982) 2-38. Secondo l'autore il nucleo della definizione è stato colto in modo appropriato dall'idealismo tedesco, perché ha portato a consapevolezza che l'unità (non l'uniformità) è raggiunta mediante la negazione della negazione, secondo il ben noto movimento dialettico, che prevede il passaggio necessario nell'antitesi. In ambito antropologico, come vedremo, riflessioni interessanti sull'incidenza della negazione sono presentate da M. Foucault.

⁷ Ben altra cosa è affermare l'unità della sostanza e della categoria! Si veda ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 2, 1003 b 22ss, testo che può essere assunto come fondamento della dottrina medievale dei trascendentali.

⁸ Cf D. SACCHI, «Sostanza», in *Enciclopedia filosofica*, vol. XI, 10892.

⁹ Come si vede – nonostante la scarsa riflessione in merito – la differenza rispetto ad altro è strutturale per la definizione dell'identità e la costituzione dell'ente.

¹⁰ Sono sinteticamente ricordate in A. ALLEGRA, *Dopo l'anima. Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno* (= La dialettica 19), Studium, Roma 2005, 20-30.

L'equilibrio raggiunto non si è però mantenuto nel corso dei secoli. La crisi esplode prepotentemente con il problema critico di Descartes, il quale, separando gnoseologia e metafisica, rende la prima prioritaria e pregiudiziale per la determinazione della seconda: il *cogito* è il fondamento del reale, la gnoseologia il presupposto della metafisica. Tuttavia, la presunta soluzione si rivela più fragile di quanto pensi il filosofo francese: infatti, una volta colta l'«istantaneità» del *cogito* (e rifiutata la sua precipitosa qualifica come *res*), l'empirismo mostra facilmente la conseguente difficoltà di elaborare il concetto metafisico di sostanza. Si tratta di una problematica che investe l'oggetto conosciuto, ma prima e più radicalmente il soggetto conoscente: l'unità dell'ente non è pacifica, deve al contrario essere assicurata, dal momento che l'oggetto, essendo colto in momenti diversi, dà origine a rappresentazioni differenti, in una coscienza che, a sua volta, è irrelata rispetto al precedente momento in cui ha potuto affermare la sua esistenza (*cogito, ergo sum*), senza che possa assicurare la sua stessa identità: si riaffacciano prepotentemente, pur in un contesto mutato, le difficoltà circa il divenire con cui si è confrontato per primo Eraclito e che sembravano risolte con la definizione classica.

Il cambiamento del quadro concettuale di riferimento introduce due rilevanti novità: la considerazione del soggetto conoscente e la dimensione temporale. La prima comporta variazioni notevoli: da un lato, sul soggetto grava l'«onere della prova» dell'identità, tanto che quest'ultima viene sempre più a coincidere con l'«identificazione», cioè con l'atto conoscitivo con cui il soggetto stabilisce – o pone – l'identità dell'oggetto¹¹; dall'altro, l'implicita e progressiva convergenza sulla definizione di uomo come *cogito* sposta l'attenzione su di esso e sulla sua identità. La dimensione temporale sopravviene di conseguenza: l'istantaneità del *cogito* evidenzia che l'unità dell'ente non può essere intesa solo come dato registrato una volta per tutte in un determinato momento, ma anche come continuità nel tempo; pertanto lo spazio teorico per affermare la sostanza è dato dalla continuità temporale della rappresentazione dell'ente nel soggetto conoscente.

I due elementi a loro volta si intrecciano profondamente tra loro: il progressivo interesse per il *cogito* e conseguentemente per la riflessione sull'uomo comporta una rivalutazione del fattore temporale nella realtà antropologica. È quanto affiora in modo più esplicito

¹¹ L'identità è assicurata dalla ripetizione dell'atto conoscitivo iniziale e dalla constatazione della sua uguaglianza con il precedente. Sul tema, cf P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, 27-81.

nelle filosofie del Novecento, anche se non in riferimento diretto alla questione dell'identità.

Sotto il profilo antropologico – evidentemente senza nulla togliere alle altre dimensioni del problema – la questione si fa particolarmente interessante: l'uomo diventa una domanda aperta sia in quanto soggetto, sia per la sua libertà, sia per il suo stesso essere.

2. *Le diverse varianti del tema*

Affermare il rilievo antropologico che la questione ha assunto nel corso della storia della filosofia è ancora osservazione generica: la problematica infatti prende forme diverse a seconda dell'approccio impiegato, in particolare a partire dalle scienze che a buon diritto si occupano del tema; si definisce così l'identità umana a partire da un profilo biologico, psicologico, sociale, culturale... e di conseguenza sono diverse le nozioni di identità che affiorano e che sono oggetto di considerazione e di indagine¹².

Le varie prospettive sono legittime e giustificate a partire dalla metodologia adottata dalla singola scienza. Tuttavia, la preferenza o la scelta di una disciplina a scapito di un'altra dipende da opzioni di carattere più generale, non sempre dichiarate, comunque influenti, nella configurazione dell'approccio e di conseguenza delle sintesi proposte: infatti, anche nel caso in cui si affronti l'interrogativo facendo interagire prospettive e dati metodologicamente disparati, la sintesi finale è inevitabilmente determinata da interpretazioni che non possono essere semplicemente la risultante delle analisi condotte. Lo sguardo sull'uomo risponde (anche) ad una visione complessiva e ad una valutazione dell'importanza o della predominanza delle diverse componenti (e quindi delle discipline in gioco).

Di volta in volta un'indagine è preferita alle altre perché pensata come più capace di cogliere lo specifico dell'uomo, identificandone il *proprium* in una sorta di nucleo implicito (e previo rispetto alla ricerca stessa), una sorta di «identità dell'identità». La giustificazione di una tale preferenza è una questione riguardante la filosofia e non solo per aspetti di carattere procedurale: lungi dall'essere una semplice disputa metodologica, essa ha rilevanza teoretica; non può dunque essere sottratta o affrontata come problematica inerente alle sole discipline

¹² Si veda al proposito l'interessante raccolta M. GRONCHI (ed.), *Sull'identità umana. Teologia e scienze in dialogo* (= Pensieri diversi), ETS, Pisa 2007.

coinvolte: l'apporto della filosofia, sotto questo profilo, risulta insostituibile. Tuttavia, nello stesso tempo, dalle molte discipline la stessa filosofia non può prescindere completamente: è infatti indispensabile che tenga conto dei dati ricavati altrimenti, intrecciando le ricerche empiriche con le riflessioni metafisiche, in un gioco di rimandi reciproci che esalti l'unitarietà del sapere e del reale. È del resto questo un aspetto peculiare della riflessione antropologica (e forse non solo): la speculazione deve interagire con i dati delle scienze (naturali e «umane»), da un lato approntando una metodologia coerente con il particolare «oggetto d'indagine», dall'altro tenendo conto sia della diversità tra approccio empirico e speculativo sia dell'altrettanto indubitabile rimando reciproco tra le diverse realtà in gioco; infine la descrizione dell'uomo deve mostrarsi capace di rispondere alla domanda sul senso/verità, oggetto primo di riflessione per una filosofia che voglia rimanere tale.

Potrebbero infatti determinarsi sovrapposizioni di piani e confusioni di profili che mettono in dubbio la correttezza delle diverse sintesi. In particolare, scegliere l'indagine biologica come decisiva in ordine alla definizione dell'identità umana, significa assegnarle di fatto una portata metafisica, che può ingenerare facili e pericolosi «cortocircuiti» (il DNA non è la sostanza!). Sul versante opposto si collocano gli studi che, facendo perno sulla psicologia, rischiano di eludere la questione metafisica (o di negarne addirittura la pertinenza), riducendo l'uomo ad un insieme di relazioni occasionali, senza alcun «nucleo stabile»: in qualche caso la risposta approda ad una visione indeterminata e ineffabile di uomo¹³.

Forse ancora più discutibile è il risultato spesso proposto da indagini svolte perlopiù secondo una metodologia sociologica (l'ambi-

¹³ Si possono ricordare le psicologie che si definiscono postmoderniste. Esse pongono a fondamento epistemologico delle loro ricerche l'interazionismo simbolico: cf. C. FASOLA, *L'identità. L'altro come coscienza di sé* (= Collana di psicologia), UTET Libreria, Torino 2005 (in particolare 66-67). Il seguente passaggio, tratto dall'«Introduzione» (XXII), ci pare sufficientemente illustrativo: «L'identità personale può essere compresa come una possibilità biografica che si genera in un sistema di vincoli concettuali e di costrutti, i quali definiscono le reti negoziali che pongono in una interazione dialogica e relazionale il soggetto e la realtà concettuale. [...] L'identità appartiene ad un percorso teorico che contribuisce all'abdicazione delle concettualizzazioni delle psicologie moderniste che considerano il soggetto come centro della propria ricerca e pongono al suo interno la sede di una effettiva realtà personologica. La tradizione postmodernista rinuncia alla tranquilla sicurezza dei feticci linguistici, che donano fattualità naturale agli esiti di riflessioni storicamente e socialmente mediate e configura un intreccio di reti metaforiche che permettono di imbrigliare i movimenti cangianti delle interazioni umane».

to in genere preferito per ricerche sul nostro tema)¹⁴. Anche in questo caso i presupposti teorici propri della materia, grazie alla quale essa riesce a formalizzare oggetto e metodo, presuppongono una nozione di uomo che non può essere pacificamente accettata come totalizzante; essa infatti tendenzialmente trascura la possibilità stessa di parlare in termini personali, per limitarsi a considerare l'identità collettiva: la tradizionale oscillazione tra individualismo e olismo in sociologia sembra risolversi, nell'analisi dell'identità, a favore della seconda posizione¹⁵. La precisazione di alcune caratteristiche proprie di un gruppo sociale o di un'entità culturale, se da un lato può utilemente identificare linee di comportamento o di pensiero (fino a configurare una sorta di ideal-tipo weberiano), dall'altro difficilmente riesce a precisare in modo più determinato (non si pretende l'univocità, evidentemente!) il tratto peculiare dell'identità del singolo, che risulterà pertanto mai adeguatamente compreso dalla descrizione sociologica¹⁶.

Con quest'osservazione si è però intrecciato il profilo metodologico con quello contenutistico: essa risulta infatti plausibile solo nella misura in cui il tratto singolare dell'uomo non appare un dato irrilevante o secondario rispetto al suo stesso determinarsi. Perché una simile posizione risulti pienamente giustificata, può essere utile ripercorrere almeno a grandi linee la vicenda legata al nostro problema in ambito filosofico.

¹⁴ Dell'identità Bauman parla così: «E un rompicapo, nonché una sfida per la sociologia, lo è davvero: basti pensare che ancora pochi decenni fa l'“identità” non era neanche lontanamente al centro dei nostri pensieri, non era altro che un oggetto di meditazione filosofica» (Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, a cura di B. VECCHI [= Saggi tascabili Laterza 269], Laterza, Roma - Bari 2003, 15). L'autore ha dedicato molti studi alla delineazione dell'identità collettiva attuale, arrivando a sintetizzare nell'aggettivo «liquido» la condizione dell'uomo attuale e la caratteristica delle società contemporanee.

¹⁵ Va comunque registrata anche una tendenza più attenta al dato personale, capace di integrarlo nella sociologia a partire dalla riflessione sul riconoscimento. Una tale impostazione ci appare più coerente con la nostra indagine – come si avrà modo di constatare più avanti –. Ricostruisce il dibattito F. CRESPI, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea* (= Libri del tempo), Laterza, Roma - Bari 2004.

¹⁶ Ne è testimone emblematico lo stesso Bauman, combattuto tra l'origine polacca e l'adozione inglese: se ne veda un vivace resoconto in Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, 3-5.

3. Accenni storici

Non pretendiamo in questa sede di ripercorrere i momenti (anche solo i più salienti) della storia del problema nella sua interezza e vastità¹⁷. Ci limitiamo ad una sorta di schema (poco più di un indice) di tappe rilevanti che meriterebbero di essere adeguatamente indagate, segnalando più i motivi per un approfondimento, che non offrendo una presentazione dettagliata.

La questione si impone con John Locke (1632-1704)¹⁸ e con il famoso capitolo XXVII del II libro del *Saggio sull'intelletto umano*, testo introdotto nella II edizione dell'opera (1694)¹⁹, a seguito delle sollecitazioni ricevute da William Molyneux (1656-1698), filosofo e scienziato irlandese da tempo in contatto con l'autore²⁰.

Il contesto in cui si colloca la posizione di Locke è il rifiuto della nozione di sostanza (benché i testi non siano univoci – si passa dalla dichiarazione di inesistenza a quella di inconoscibilità –, essa è ritenuta un'idea «inutilizzabile» per il discorso filosofico); su questo sfondo si staglia la definizione di uomo, ricavata da tre prospettive fondamentalmente irrelate tra loro – la materia corporea, la vita, l'essere personale –, da cui dipende, coerentemente, la diversa configurazione del problema dell'identità. Nel primo caso, l'identità è di carattere numerico, dal momento che l'ente fisico può essere dichiarato identico a se stesso quando conserva la quantità dei suoi corpuscoli (in cui secondo Locke è rintracciabile l'essenza metafisica); qualora invece si affronti l'uomo come vivente, la sua identità deve essere ricercata nella continuità vitale; infine, nel caso in cui si con-

¹⁷ Un utile strumento per una prima ricostruzione storica del problema è D. SPARTI, *Identità e coscienza* (= La filosofia contemporanea), Il Mulino, Bologna 2000, preziosa introduzione ai problemi dell'io così come affrontati nella filosofia moderna e contemporanea.

¹⁸ In un certo senso si può parlare di Locke come di «inventore dell'identità personale»: cf A. ALLEGRA, *Dopo l'anima*, 15-16. I motivi teorici che giustificano il sorgere del problema sono stati accennati in precedenza facendo riferimento al cambio epocale avvenuto con la considerazione dell'importanza del problema critico cartesiano.

¹⁹ Cf J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana* (= Biblioteca Universale Laterza 259), Laterza, Roma - Bari 1988, 363-387.

²⁰ Cf A. ALLEGRA, *Dopo l'anima*, 78. Per comprendere il contesto storico in cui emerge la questione (e per non sottovalutare l'intento apologetico presente nello stesso Locke), si veda la ricostruzione del dibattito sulla resurrezione della carne: cf A. ALLEGRA, *Dopo l'anima*, 35-66. L'interesse storico-speculativo della discussione si trova nel ruolo secondario svolto dall'anima, la cui esistenza e sopravvivenza oltre la morte non risultano determinanti per affrontare il problema in esame.

sideri l'uomo come persona, l'identità persiste nella coscienza, in grado di unificare gli aspetti del singolo intorno alla capacità di pensare e di agire; di conseguenza, la consapevolezza connessa a tali possibilità qualifica l'uomo come ente imputabile giuridicamente delle proprie azioni²¹. L'identità è dunque un dato che ha nell'uomo connotazioni diverse, ma che trova nella coscienza la realtà che permette il maggior grado di unità e continuità nel tempo.

La risposta che riscontra nella coscienza il fulcro dell'identità personale²² esprime in positivo il rifiuto di altre soluzioni ancorate alla nozione di sostanza. Per Locke è infatti pacifico che l'anima non possa essere assunta come nozione dirimente, sia che venga intesa come sostanza all'interno del quadro concettuale della metafisica classica, sia che venga identificata con la *res* del *cogito* cartesiano: l'identità dell'individuo non può essere assicurata né da entità universali e atemporali, incapaci di rendere ragione dei comportamenti del passato (come sono di fatto le sostanze), né tanto meno da realtà «istantanee» o temporanee, come il *cogito*, il quale, essendo «sospeso» da stati di incoscienza, è impossibilitato a garantire la sua stessa continuità (e a maggior ragione quella dell'oggetto). In positivo, la ricerca di Locke evidenzia la necessità di pensare in termini radicalmente nuovi il soggetto, imparagonabile tanto alla sostanza della metafisica classica quanto al fondamento della gnoseologia moderna²³. La soluzione prospettata dal filosofo inglese ricorre al tema – di ascendenza agostiniana – della memoria, capacità di ricondurre in unità il pensiero nelle diverse dimensioni temporali (il passato, oggetto di rievocazione; il presente nella consapevolezza dell'azione attuale; il futuro nella progettazione e previsione a partire da quanto già vissuto): l'unificazione, ben più radicale di quella attuata dal vivente, permette una continuità che può essere «prolungata» per i momenti estremi (come la nascita, l'infanzia e, in prospettiva, la morte) dal ricordo e dal racconto altrui.

²¹ È il motivo per cui la nozione di persona assume in Locke un rilievo giuridico. Avviene in questo caso il cosiddetto «riconoscimento di responsabilità» (cf B. WILLIAMS, *Vergogna e necessità* [= Collezione di testi e studi], Il Mulino, Bologna 2007).

²² A questo punto si comprende il senso specifico che il termine assume in Locke.

²³ Sul tema del soggetto trattato come sostanza e fondamento, si veda S. NATOLI, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 1996. Così riassume l'autore l'esito della sua ricerca: «il soggetto fonda in quanto con esso si pone il principio dell'identità e della differenza e si dà figura alla stabilità e alla distinzione» (XV).

Quanto assicurato, seppur «a fatica» da Locke, è messo in discussione da David Hume (1711-1776), il quale ritiene che la nozione di identità sia semplicemente frutto di un'abitudine cui non corrisponde qualcosa di definito e circoscritto. Perciò la soluzione precedente viene rifiutata: la presupposizione di un io capace di unificare elementi dispersi nel passato non è dimostrata, è anzi radicalmente impossibile perché fondata su dati (impressioni e ricordi) non confrontabili tra loro, né tanto meno riconducibili in unità; inoltre il *cogito* assume fisionomie tra loro diverse e imparagonabili, essendo sempre connesso con stati d'animo differenti, senza che possa essere colto nella sua vera realtà. Per questo motivo l'uomo arriva a consapevolezza di sé solo conoscendosi come oggetto, contraddistinto da percezioni che lo qualificano come tale. Ne consegue che a rigore dell'io non si possa parlare se non come di un sé (*self*), un oggetto cioè della propria conoscenza. Esso però non è conoscibile nella sua purezza, indipendentemente cioè dalle percezioni o sentimenti, cui risulta sempre connesso: l'individuo è in realtà un «teatro», sul cui palcoscenico si susseguono molteplici attori, senza che la rappresentazione possa essere fissata in una o nell'altra scena, o in un determinato protagonista²⁴.

L'identità è dunque per Hume una nozione spuria, logicamente imprecisa, che si radica su un'imputazione al soggetto di caratteristiche che non sono logicamente dimostrabili: in analogia con l'argomentazione proposta per la revoca della causalità, distinguendo tra nozione reale e fittizia, il filosofo inglese ritiene che quando si parla di identità ci si riferisca sempre alla seconda accezione, adottata dal linguaggio come una sorta di palliativo per evitare la definitiva rinuncia all'uso del termine²⁵.

In aperta opposizione alla riduzione di Hume si pongono sia il criticismo kantiano sia l'idealismo tedesco²⁶: fin nell'intento iniziale, infatti, le due filosofie, pur nelle cospicue divergenze, si muovono alla ricerca di una valorizzazione del ruolo della ragione e della co-

²⁴ Cf D. HUME, *Opere filosofiche* (= Biblioteca Universale Laterza 191), Laterza, Roma - Bari 1987, I. *Trattato sulla natura umana*, 263-266.

²⁵ Posizioni molto simili sono sostenute anche ai nostri giorni da R.M. Chisholm (si veda *Person and Object*, 1976), che distingue tra una nozione «stretta e filosofica» e una «ampia e popolare» di identità.

²⁶ Cf R. BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno* (= Biblioteca di Cultura Filosofica 49), Einaudi, Torino 1987, 211-248. Il testo si rivela interessante perché si spinge ad una riattualizzazione della dialettica idealistica (che peraltro non condividiamo).

noscenza umana. In questi contesti, l'io è pregiudizialmente affermato nella sua unità e atemporalità, o come termine della deduzione trascendentale, indispensabile per comprendere la nostra esperienza empirica (l'io-penso kantiano), o come realtà originaria, fonte di ogni agire e di ogni affermazione della libertà umana (l'io fichteano).

Tuttavia, se da un lato questi approcci assicurano una continuità e una definizione rigorosa dell'io, dall'altro quest'ultima è posta in un contesto decisamente universalistico, incapace di valorizzare la singolarità della persona, fortemente esaltata invece dall'empirismo inglese: in termini solo approssimativi, infatti, possiamo constatare che, se da un lato Kant (curiosamente, ma coerentemente, in sintonia con Hume) ritiene inconoscibile l'io, pur ponendolo a fondamento della propria antropologia²⁷, dall'altro parlandone sempre in termini universali ne svaluta la singolarità e la concretezza della sua libertà, rendendola evanescente; tali approcci finiscono dunque per interagire solo parzialmente con le problematiche sollevate da Locke, in quanto trascurano il carattere individuale dell'identità (non a caso definita «personale») e la dimensione temporale dell'io, ritornando di fatto ad un'impostazione molto affine a quella di Descartes (universalità e atemporalità del *cogito*). Per converso, la posizione kantiana consente un «guadagno» effettivo, permettendo di escludere la molteplicità dell'io, evocata in particolare da Hume: la deduzione trascendentale dell'io-penso mostra l'impossibilità di disarticolare il soggetto, pena l'impensabilità dell'esperienza umana.

L'universalità è tratto che si ripresenta in altra forma nella riflessione di Arthur Schopenhauer (1788-1860), nella quale l'individualità è sciolta in un'entità (volontà) sovraperonale, indeterminata e sovrana, cui ogni singola libertà necessariamente si adegua. La persona è solo apparenza, l'identità un'esigenza dettata dalla nostra cultura occidentale (del tutto assente in Oriente), una sorta di necessità derivante da una specifica morale che vuole l'uomo responsabile delle proprie azioni: obiettivo della vita umana è la rinuncia del singolo alla propria libertà per approdare ad una *noluntas*, che lasci spazio e imperio ad una volontà totalizzante²⁸.

²⁷ Ci permettiamo di rinviare a E. CONTI, «Kant e l'antropologia filosofica. Sullo statuto della materia», *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 650-651.

²⁸ Sulla stessa scia si colloca E. von Hartmann (con il suo *Philosophie des Unbewussten*, 1869), che a buon diritto può essere considerato un continuatore di Schopenhauer.

Su questa base convergono, anche se con prospettive e apporti diversi, sia Friedrich Nietzsche (1844-1900), sia Sigmund Freud (1856-1939). Il primo propone una riflessione significativa in un passo in cui corregge Schopenhauer (con cui peraltro si trova in linea di continuità per più di un aspetto): nel par. 19 di *Al di là del bene e del male* (1885)²⁹, egli propone una visione dell'uomo animato da molteplici modi di sentire e pensare, ricondotti in unità da una forza di volontà che appaga se stessa solo quando può sottomettere tutto: ne consegue un'immagine d'uomo frammentato, che, anche nel momento di massima unità, si trova diviso tra una volontà imperante e il desiderio di vivere in sottomissione. Per il secondo, la vicenda individuale (in particolare l'infanzia), nella sua strutturazione temporale e relazionale (cf il complesso di Edipo), determina la personalità del singolo come risultante di diversi rapporti di forze intrapsichiche, venute a costituirsi storicamente proprio a partire dai legami familiari³⁰.

Ciò che accomuna questi tre pensatori (Schopenhauer, Nietzsche e Freud) è la convinzione che l'uomo non sia padrone di sé stesso: egli è piuttosto agito da entità più forti di lui; ne consegue l'impossibilità di una omogeneità e coerenza interiore che riesca ad esprimersi in una continuità temporale (ciò comporta inevitabilmente la rinuncia a pensare in termini unitari e duraturi l'individuo). Una simile posizione richiede inevitabilmente una riconfigurazione della nozione di «io»: se essa era pacificamente associata alla coscienza e all'essenza dell'uomo (Descartes), con Freud in particolare l'io diventa uno degli «attori» che contribuisce a determinare il comportamento dell'individuo, la cui forza peraltro non può facilmente competere con l'energia presente negli impulsi sessuali o nelle costrizioni socio-culturali, presenti nell'Es e nel Super-io.

Anche senza entrare nel merito della spiegazione freudiana (su cui dovremo tornare)³¹, appare comunque chiaro che le osservazio-

²⁹ Cf F. NIETZSCHE, «Al di là del bene e del male», in *Opere*, a cura di G. COLLI - M. MONTINARI (= Classici 20), Adelphi, Milano 1968, vol. VI. *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, t. II, 22-24.

³⁰ Si veda soprattutto la seconda topica, illustrata in particolare in S. FREUD, «L'io e l'Es», in *Opere*, Boringhieri, Torino 1977, vol. IX. *Opere 1917-1923. L'io e l'Es e altri scritti*, 469-520.

³¹ La ricostruzione di Bodei evidenzia come sulla divisione interiore dell'individuo convergano diversi autori, precedenti e successivi a Freud. Egli per i primi ricorda quanti appartenevano alla psicopatologia francese di fine Ottocento: essi, parlando di «personalità multipla», sollecitarono la ricerca di alcuni medici filosofi come Théodule-Armand Ribot (1839-1916), Pierre Janet (1859-1947) e Alfred Binet (1857-1911);

ni di qualsiasi psicologia del profondo si fondano su una contrapposizione interna all'individuo, in cui la parte cosciente sembra subire l'ostilità e la forza di entità a lei «estrane». Difficile dunque in questo contesto parlare di unità del soggetto. Ancor più problematico appare stabilire di chi si debba riconoscere l'identità: se per la filosofia antica si tratta dell'anima e per la tradizione moderna del *cogito*, dopo questi autori non è più possibile indicare facilmente l'ente in esame, dal momento che l'uomo appare la convergenza di più forze contrapposte tra loro senza che si possa ipotizzare una realtà sintetica unitaria.

Se si eccettua uno spunto offerto da Heidegger (1889-1976) in *Essere e tempo* (1927), secondo cui l'esserci giunge a sé uscendo dall'anonimato del Si impersonale attraverso la presa di coscienza scaturente dall'angoscia per la morte – affermazione tutto sommato vaga per interloquire con la tradizione evocata –, la questione riemerge nella contemporaneità in due ambiti specifici (e per tanti versi contigui): la filosofia analitica e il pensiero postmoderno³².

Benché in quest'ultimo ambito siano in molti a contestare la visione moderna della soggettività, pochi riprendono esplicitamente il nostro tema³³. Tra questi l'autore più significativo è senz'altro Michel Foucault (1926-1984), il quale propone una ricostruzione storica dell'emergere della soggettività nell'epoca moderna a partire dalle mutazioni culturali e sociali che hanno determinato, non solo nella coscienza colta, ma anche a livello di prassi diffusa, la percezione di sé nell'individuo e più in generale nell'umanità in quanto tale: l'emersione del soggetto avviene perlopiù per separazione da ciò che di volta in volta è giudicato altro rispetto al *proprium* dell'uomo (la follia, la criminalità, la depravazione sessuale...)³⁴. L'identità si constitui-

per i secondi cita il solo Jacques Lacan (1901-1981), con la sua originale riproposizione della psicoanalisi.

³² Entrambi gli ambiti mostrano particolare attenzione ai recenti sviluppi delle neuroscienze. Indicativo sotto questo profilo M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente* (= Saggi 7), Cortina, Milano 1998. La restrizione dell'indagine ci impedisce invece di prendere in considerazione in ambito sociologico il vivace dibattito tra comunitaristi e liberalisti, pure interessante per una definizione dell'identità collettiva.

³³ Merita di essere ricordato il lavoro svolto dal «Gruppo di lavoro sulla razionalità» confluito nel volume, dal titolo particolarmente significativo, J. ELSTER (ed.), *L'io multiplo* (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 1991.

³⁴ Ci riferiamo in particolare a *Storia della follia* (1961), *Nascita della clinica* (1963), *Le parole e le cose* (1966), *Sorvegliare e punire* (1975), *La volontà di sapere* (1976), *L'uso dei piaceri* (1984), *La cura di sé* (1984). Si noti che all'inizio della ricerca del-

sce a partire da distinzioni/separazioni che precisano e determinano l'individuo; alla base sta la convinzione che l'uomo possa e debba essere il costruttore di se stesso, non avendo un modello precostituito cui adeguarsi³⁵ (emblematica da questo punto di vista la «cura di sé», descritta come capacità di darsi una fisionomia specifica): secondo l'autore, nulla vieta che in un futuro più o meno prossimo prenda forma un'altra immagine di umanità, determinata dall'abbandono del paradigma umanistico finora pacificamente accettato (da qui la previsione dell'ormai prossima morte dell'uomo).

L'altro luogo in cui emerge oggi la questione dell'identità è interno alla filosofia analitica (le cui radici possono essere fatte risalire proprio a quell'empirismo inglese di cui Locke è uno dei rappresentanti più autorevoli). Gli autori che si possono ricordare sono Thomas Nagel (1937), Robert Nozick (1938-2002), Bernard Williams (1929-2003)³⁶. Ma è senz'altro Derek Parfit (1942) il filosofo cui si deve il rilancio del dibattito sull'identità ai nostri giorni. Nel suo testo più famoso, *Ragioni e persone* (1984)³⁷, Egli, sulla base di casi-limite di tenore fantascientifico (trasposizione di corpi, replica di individui...), ritiene indispensabile porre la questione dell'identità in termini psicologici e, proponendo una riedizione della tesi di Hume, giunge a sostenere che l'uomo è l'insieme di molteplici entità connesse tra loro nel tempo³⁸: il legame tra le personalità che sono presenti in un individuo nel corso della sua vita è dato dalla sopravvivenza di una qualche «connettibilità» con le precedenti. L'identità si riduce dunque ad una sorta di «base comune» in grado di garantire un «trasbordo» da un'entità all'altra: non deve dunque stupire che per Parfit sia possibile affermare la continuità (e quindi l'«identità») anche tra persone diverse. Ciò è evidentemente affermato contro l'accezio-

l'autore sta la riflessione sulla distinzione tra sogno e realtà – in stretta sintonia dunque con la ricerca di Locke –.

³⁵ Su questo aspetto è chiara la convergenza con J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo* (= Grande Universale Mursia. Nuova serie 35), Mursia, Milano s.a.

³⁶ Cf T. NAGEL, *Uno sguardo da nessun luogo* (= La cultura 83), Il Saggiatore, Milano 1988; R. NOZICK, *Spiegazioni filosofiche* (= Theoria 25), Il Saggiatore, Milano 1987; B. WILLIAMS, *Problemi dell'io* (= La cultura), Il Saggiatore, Milano 1990.

³⁷ Cf D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984; tr. it. *Ragioni e persone* (= Theoria 29), Il Saggiatore, Milano 1989.

³⁸ Secondo Parfit, più che di continuità si deve parlare di connettibilità (*connectedness*). La differenza tra i due concetti è evidenziata in modo particolare dalla non transitività della relazione: il legame con «il me» di un anno fa assicura il legame con «il me» di due anni fa, senza che io ora possa avere un legame diretto con quest'ultimo.

ne oggi corrente di identità: per coerenza è dunque necessario passare da una concezione rigorosa ad una debole, proprio come proponeva Hume.

II. PER UNA RIPRESA DEL TEMA

La storia del problema e prima ancora la definizione di identità in riferimento all'uomo ci hanno raccomandato l'opportunità di insistere su due fuochi attorno ai quali, al modo di un'ellisse, viene a configurarsi la nozione: la diversità e la temporalità. L'uomo infatti si coglie nella sua unicità per differenza, in particolare rispetto ad altri suoi simili (Foucault), e in continuità con ciò che di sé è emerso nel passato e che egli stesso ha colto come parte indispensabile di sé (Locke).

Attorno a questi due aspetti costruiamo la nostra proposta.

1. Unicità e storicità

Il tema dell'identità obbliga a prendere in considerazione la persona. La questione infatti può essere ritrascritta a partire dall'interrogativo «chi?»³⁹. Una simile domanda non è generica (come potrebbe essere l'interrogativo «che cosa?»), ma già orientata, in quanto presume che la risposta verta intorno alla persona, la cui nozione implica l'unicità: la sua definizione classica («individua substantia»)⁴⁰ è infatti costruita sull'individualità dell'ente-uomo, la sua irripetibilità. Ricerare l'identità personale non equivale, in altri termini, ad interrogarsi su come si debba elaborare la definizione di uomo, ma su come si possa giungere a descrivere quanto caratterizza il singolo (senza che ciò equivalga a pretendere l'incomparabilità assoluta con gli altri, come lascia presagire Lévinas). Anche nel caso in cui si tratti di indicare la responsabilità giuridica (come è per Locke), il compito che ci si prefigge è la descrizione particolareggiata dell'individuo, così che

³⁹ «Dire l'identità di un individuo o di una comunità, vuol dire rispondere alla domanda: *chi* ha fatto questa azione? *Chi* ne è l'agente, l'autore?» (P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, a cura di G. GRAMPA [= Di fronte e attraverso. Filosofia 217], Jaca Book, Milano 1999, vol. III. *Il tempo raccontato*, 375).

⁴⁰ «Persona est naturae rationalis individua substantia» (BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae*, c. 3 – PL 64, 1343).

possa essere indicato come l'esecutore dell'azione incriminata. Per questo motivo le soluzioni kantiana ed idealistica non paiono opportune; non riescono infatti a raggiungere il nucleo del problema: trattando l'io in modo universale, non affrontano la vera e propria questione, l'essere personale nel suo darsi concreto.

L'irripetibilità personale, indicata all'interno della definizione scolastica, ha certamente un risvolto metafisico; tuttavia essa risulta veramente tale nella misura in cui assume radicalmente la dimensione storica dell'individuo, entro la quale soltanto viene pienamente alla luce. L'unicità dell'uomo può dunque essere intesa come dato biologico in grado di supportare una ben più significativa differenziazione successiva, determinata dall'intreccio delle dinamiche presenti nelle singole esistenze⁴¹.

Le modificazioni storiche hanno infatti dimensioni diverse, che non riguardano sempre in modo esclusivo l'uomo: con il vivente egli infatti condivide la parabola della crescita e della decrescita, le modificazioni dovute al singolo organismo, i traumi che comportano conseguenze permanenti. Le variazioni corporee sono però assunte dall'uomo in modo consapevole⁴², fino a renderle parte integrante di sé: la ricomprensione delle proprie potenzialità permette una realistica valutazione della nuova realtà corporea, così che possa diventare il punto di partenza del proprio esistere e operare.

L'inevitabile riassunzione del dato biologico nella consapevolezza di sé permette di ampliare la prospettiva, fino a giungere alla vera e propria dimensione antropologica della continuità temporale. Per l'uomo infatti la storia non è un accidente, irrilevante o secondario, rispetto ad un'entità previamente costituita e in tutto imm modificabile. Se questa può essere la condizione dell'ente inanimato o del vivente (che trascorre il tempo in modo «naturale»), non così è per la persona: le decisioni assunte e le azioni compiute modificano non solo la realtà esterna, ma più profondamente l'individuo che decide ed agisce, permettendogli così di dare concreta configurazione al proprio essere (anche se non tutte le trasformazioni evidentemente lasciano in lui uguale traccia); in altri termini, se il tempo influisce sul-

⁴¹ Ciò permette di approdare ad una visione meno essenzialistica dell'uomo, capace di integrare le dimensioni corporee e psichiche, in un intreccio realmente storico.

⁴² Non sempre tuttavia ciò avviene in modo completo e lineare: si tenga conto della dimensione inconscia (su cui si tornerà più avanti), presente anche nella relazione stabilita con il proprio corpo (cf l'analisi dell'arto fantasma in M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* [= Studi Bompiani. Filosofia], Bompiani, Milano 2003, 124-138).

l'uomo, è perché le decisioni che mette in atto lo trasformano, tanto da renderlo parzialmente diverso di fronte ad una nuova scelta – che perciò non apparirà mai uguale alla precedente (motivo per cui non è indifferente la sequenza delle decisioni e delle azioni) –: il fattore-tempo diventa motivo di ulteriore individuazione, occasione per marcare e incrementare gli aspetti di distinzione rispetto al passato e nei confronti di altri.

Il nesso tra tempo e decisione può essere meglio precisato: il presente (il momento in cui si attua la decisione) è segnato dalle modificazioni del passato e dalle anticipazioni del futuro; se da un lato il retaggio delle azioni compiute spinge inavvertitamente in una determinata direzione, la consapevolezza del futuro e delle sue potenzialità porta il singolo a prospettare anche soluzioni innovative, in distacco rispetto alle scelte già attuate o abituali. Ci pare si possa assumere in questi termini il rimando reciproco e la tensione presente tra *idem* e *ipse*, descritta da Ricoeur⁴³: la continuità temporale sedimentata nelle scelte passate (decisioni, azioni, abitudini...) e «condensata» nell'*idem* è assunta in modo consapevole e libero dal singolo che nel presente attuale reinterpreta se stesso in continuità e/o discontinuità con il passato, dando nuova sintesi alla propria personalità. È possibile in questo modo integrare, almeno in parte, le diverse prospettive con cui si è soliti affrontare il tema dell'identità: i dati biologici, sociologici, culturali..., nella misura in cui sono assunti dall'individuo, diventano parte dell'*idem*, fondamento e presupposto, nell'interazione con l'*ipse*, di ogni decisione responsabile e di conseguenza dell'identità che ne scaturisce.

L'integrazione deve però essere ampliata, così da giungere ad un'autentica descrizione del processo decisionale: quanto affermato finora presuppone infatti che l'individuo agisca in totale trasparenza e autonomia. Ciò è del tutto irrealistico: occorre al contrario tener conto dell'influsso, diretto o mediato, degli altri; essi non sono infatti spettatori passivi e ininfluenti, né prima né dopo le decisioni/azioni del singolo: con il loro comportamento e il loro stile possono (volutamente o meno) influenzare, modificare o trasformare radicalmente l'intenzione o l'operato dell'autore. Ciò comporta che l'insieme delle decisioni risponda di fatto non solo ad un progetto isolato, tendenzialmente autoreferenziale, ma anche al prolungato e continuato intreccio con le azioni altrui: così, se pri-

⁴³ Cf in particolare P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. IANNOTTA (= Di fronte e attraverso. Filosofia 325), Jaca Book, Milano 1993 (specialmente 75-102).

ma l'identità non ci è apparsa un'idealità astratta e immutabile, previa ed estranea all'individuo, così ora, allo stesso modo, essa non ci si presenta come una realtà stabilita esclusivamente dal protagonista delle decisioni, a prescindere dalla storia e dal suo concreto svolgersi, indipendentemente cioè dall'intreccio con altrui decisioni e interventi che interagiscono con progetti e attività stabiliti in un'autonomia solo presunta. L'iniziativa può anzi essere presa da altri: in questo caso il comportamento del protagonista sarebbe una replica e non il punto di partenza che costringe l'altro a misurarsi con iniziative non sue.

È dunque nella trama della storia che si costruisce e si esplicita l'identità personale. Anzi, riprendendo l'ultimo spunto, potremmo ulteriormente approfondire la riflessione, verificando l'ipotesi che sia l'appello dell'altro a determinare la consapevolezza di ciò che si è: non solo perché la differenza permette di cogliere il *proprium* che non appartiene all'altro (come indicato sopra), ma anche perché – in ipotesi – l'incontro con l'altro potrebbe essere all'origine della coscienza di sé. A differenza del metodo cartesiano (con la sua pretesa di giungere al *cogito* attraverso l'esclusione di ogni realtà esterna), saremmo di fronte ad una scoperta del sé che parte dall'esistenza e in particolare dai consueti rapporti umani: l'incontro con l'alterità dell'altro uomo permetterebbe così al singolo di giungere alla consapevolezza di sé, della sua esistenza e della sua responsabilità di fronte ad altro. Ciò sarebbe possibile perché il «privilegio» di essere interpellato dall'altro offre di fatto alla persona l'opportunità di rispondere (permettendo così di acquisire consapevolezza di sé); detto a mo' di slogan, l'essere trattato come uomo abilita l'uomo ad essere tale, facendo nascere in lui la coscienza di sé. Ciò evidentemente non avviene in maniera totalmente deterministica, ma come un atto consapevole e dunque autonomo: i due aspetti, coscienza e libertà, sono inseparabili e segnano il sorgere della persona in quanto tale.

Verifichiamo ora la plausibilità della nostra ipotesi, non prima di aver segnalato come l'approdo cui siamo giunti sia il rovesciamento del punto di partenza: se all'inizio è stata la decisione storica dell'individuo a mostrare come la possibilità di differenziazione sia motivo dell'identità individuale, ora appare che l'altro sia all'origine del sé e del suo esistere come uomo. Le due affermazioni evidentemente non devono essere contrapposte come alternative (non smentendosi reciprocamente), ma integrate in una dinamica di attività e passività che – vedremo – ha dimensioni maggiori di quella ora riscontrata.

2. Dalle relazioni all'autocoscienza

Per verificare quanto ora prospettato, prendiamo in considerazione il rapporto interpersonale, paradigma di ogni forma di relazione con altri. In esso possiamo riscontrare le tappe di quanto appare un graduale processo di identificazione⁴⁴; esse possono essere sintetizzate in tre termini indicativi: indistinzione, riconoscimento e appropriazione. Ne indichiamo i tratti essenziali in modo sommario.

1. Il momento iniziale del processo sembra essere l'esatto opposto delle condizioni favorevoli per l'identità. In termini grossolani potremmo affermare che non c'è un vero e proprio incontro tra *partners*, ma una situazione confusa, indeterminata, che non consente propriamente la precisazione dei tratti specifici di chi si relaziona (i «confini» non sono chiari, la fisionomia dei protagonisti è vaga). Spesso una simile condizione è vissuta con l'atteggiamento psicologico attendista di chi non si «espone», aspettando di «misurare» l'altro, per non farsi cogliere impreparato e indifeso; si può verificare anche la situazione di chi, trovandosi a suo agio, cerca momenti e motivi per un adeguamento di sé all'altro, favorendo positivamente una sorta di «simbiosi»; oppure, al contrario, si può verificare l'atteggiamento più attivo di chi tende al condizionamento dell'altro o al dominio – dalle varie forme di assimilazione a sé fino al vero e proprio plagio –.

È un momento in cui la consapevolezza di quanto c'è in gioco (a cominciare dagli interessati, evidentemente) non è chiara; e con essa è affievolita l'autocoscienza dei protagonisti, almeno per quanto riguarda l'emersione esplicita di sé in riferimento all'altro (la responsabilità nei suoi confronti, le consuetudini e perfino i «ruoli» che da lì possono nascere o precisarsi)⁴⁵. In termini generali, possiamo dunque constatare che il soggetto non si dà in modo previo al suo concreto relazionarsi.

2. Dall'indistinzione iniziale germina la consapevolezza di sé. Ciò avviene attraverso il riconoscimento⁴⁶, la cui descrizione ci è offerta

⁴⁴ Con questo termine indichiamo l'operazione con cui la persona arriva ad identificare se stesso e le proprie capacità: come tale assume una valenza tipicamente antropologica, che unisce dimensione ontologica e gnoseologica.

⁴⁵ Quanto detto risulta particolarmente evidente in riferimento al bambino e al suo costituirsi come coscienza. In misura minore e in riferimento alla comprensione di sé all'interno della relazione, l'osservazione vale anche per una coscienza già costituita e formata.

⁴⁶ Alla nostra proposta si può utilmente accostare la prospettiva sociologica delineata da R. LODIGIANI, «L'identità come compito, bisogno, relazione nella società contemporanea. Una ricerca sociologica», *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 229-256.

in modo pertinente da Hegel, dalla cui lezione riprendiamo alcuni aspetti essenziali⁴⁷.

Il riconoscimento riguarda sia il ruolo (anche sociale, non solo vincolato ad una specifica relazione) che la persona in quanto tale⁴⁸: il ruolo, segnato da aspetti esteriori e magari anche istituzionali, dal momento che può essere variamente inteso e interpretato a seconda delle condizioni sociali, culturali, ambientali e personali di chi lo incarna, può favorire una «risalita» che permette di cogliere gli aspetti caratterizzanti l'individuo.

Sotto un profilo più strettamente filosofico, dobbiamo constatare che il riconoscimento può avvenire solo al modo di una sorta di «scambio» tra una cessione della propria autonomia al posto dell'accettazione di sé (e dell'inserimento in società): l'identità è dunque «guadagnata» a prezzo della rinuncia ad essere il tutto; in termini più antropologici, essere sé significa uscire dall'indeterminazione iniziale per porre le distinzioni dal resto (l'identico è *divisum a quolibet alio*), accettando il proprio limite (qualora – come nel sistema idealistico – ciò non sia stato accertato in precedenza, con ben più chiara radicalità) e di conseguenza lo strutturale condizionamento storico della libertà⁴⁹.

La trasformazione del momento iniziale dell'indistinzione rende possibile un'evoluzione del rapporto: è l'irruzione della dimensione temporale. Se infatti il momento precedente poteva apparire statico o se in esso si poteva insinuare il desiderio di una conservazione duratura⁵⁰, il riconoscimento dell'altro e il conseguente sorgere dell'autocoscienza danno avvio ad un vera e propria trasformazione, che inaugura un processo in grado di modificare la relazione e i suoi contraenti.

⁴⁷ Non entriamo nel merito del testo hegeliano, limitandoci a ricordare come la trattazione sia stata oggetto di interpretazioni articolate e abbia offerto spunti per ulteriori riflessioni. Ricordiamo solo due testi: il primo è ormai un classico, A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. FRIGO (= Biblioteca Filosofica 14), Adelphi, Milano 1996; il secondo è probabilmente l'ultimo saggio significativo sul tema: A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento* (= La cultura 559), Il Saggiatore, Milano 2002.

⁴⁸ Si pensi per es. al ruolo dello schiavo e del padrone all'interno dell'analisi hegeliana.

⁴⁹ Queste osservazioni sono evidentemente opposte alla filosofia di Hegel: la sua intuizione viene da noi fatta valere come indicazione per un superamento del suo stesso sistema.

⁵⁰ In particolare la condizione fusionale potrebbe essere vista e ricercata come una semplice e duratura reiterazione di un istante, quasi una sorta d'estasi atemporale.

Il riconoscimento avviene in modo attivo e passivo ad un tempo: grazie alla reciprocità insita in una simile operazione le persone implicate emergono nella loro individualità. Il riconoscimento dell'altro pone infatti l'attenzione sulla persona con cui ci si relaziona: dalla constatazione di aspetti di diversità (il confronto con le proprie iniziative, la capacità di autonomia e di attività indipendenti), ma soprattutto dalla percezione di essere trattato come oggetto dell'altrui azione⁵¹, il singolo si accorge che tali atteggiamenti devono essere attribuiti ad un tu che non è a sua disposizione e su cui non ha potere; una simile constatazione appare ancora più evidente qualora si consideri il riconoscimento ricevuto (dal momento che emerge il tratto passivo di una simile operazione).

Per tutti questi motivi la compresenza di attività e passività non può essere intesa come una perfetta reciprocità, un'equità imparziale. Il riconoscimento si attua nella misura in cui, all'interno della relazione, il singolo percepisce il «primato» dell'altro: l'atto del soggetto è volto infatti a constatare l'altrui «precedenza», una sorta di superiorità che lo pone «in ascolto» di ciò che sfugge alla sua iniziativa, sia essa a suo favore o a suo danno. Egli infatti è in dovere di risposta nei confronti di chi lo interpella: così, poiché riconosce l'altro, la persona giunge all'autocoscienza; in particolare, avvertendo di essere trattato come un uomo, si scopre esistente e capace di rispondere a sé e all'altro⁵².

Tutto ciò è evidentemente impensabile prescindendo dalla dimensione temporale; il riconoscimento infatti non ha struttura istantanea e immediata, in quanto necessita di una relazione fondata su un appello e una risposta (cui si possono aggiungere la continuità del rapporto e la sua ripresa in una rivisitazione che permette di identificare l'altro e di configurarlo secondo una specifica qualifica in riferimento a sé). Su questo punto si può constatare la distanza dalla filosofia cartesiana, la quale approda all'autocoscienza per esclusione dal mondo circostante, qualificandola da un lato come istantanea, dall'altro come sostanza atemporale: nel nostro percorso, invece, la storicità risulta strutturalmente connessa all'autocoscienza, essendo questa determinata dall'incontro con altri⁵³.

⁵¹ Questo secondo aspetto è indispensabile affinché il soggetto accolga l'altro non soltanto come un oggetto conosciuto o come una costruzione della propria soggettività, ma come un soggetto autonomo – operazione possibile solo nella misura in cui accetta di essere ai suoi occhi un oggetto –.

⁵² Su ciò (e su molto altro) si veda l'interessante M.M. OLIVETTI, *Analogo del soggetto* (= Biblioteca di Cultura Moderna 1019), Laterza, Roma - Bari 1992.

⁵³ Ci pare in questo modo di proporre una visione più unitaria di Locke del rapporto tra temporalità e *cogito*.

Le osservazioni sull'intreccio tra attività e passività hanno ricadute più esplicite sull'identità personale. Infatti, se è certamente il singolo a trovare punti di contatto e di distinzione dagli altri suoi simili (costruendo così una identità «attiva», frutto – come si è visto – di un'immagine di sé che risponde a scelte ponderate e ad azioni conseguenti), è altrettanto vero che l'identità è riconosciuta come attribuita dall'altro, in un modo dunque prevalentemente «passivo». L'immagine di sé non è dunque solo elaborata dall'individuo, ma gli è anche «assegnata» dall'altro con cui entra in relazione, più in generale dagli altri con cui condivide anche solo qualche aspetto della sua esistenza (si innesta qui la possibilità di prendere in considerazione l'identità collettiva e di analizzare i rapporti con l'identità personale).

Per questo motivo l'identità dell'individuo si intreccia con il suo riconoscimento da parte di altri: in questo intrico (attivo e passivo, voluto e subito; in ogni caso portato a consapevolezza) si costituisce l'identità personale (e più in generale la possibilità di conoscere che cosa sia l'uomo in quanto tale); la sintesi di questo duplice movimento non può che essere opera del soggetto implicato, il quale integra in sé (anche solo come realtà rifiutata o misconosciuta) l'altro, l'immagine di sé da lui offerta e le modalità della stessa relazione⁵⁴ – anche se quest'ultima osservazione, speculativamente ineccepibile, andrà comunque sottoposta al vaglio critico della psicoanalisi –.

L'intreccio tra passività e attività nella costituzione dell'identità personale evidenzia infine la radicalità delle problematiche inerenti alla libertà e alla sua capacità di trascendere i condizionamenti esterni e interni: solo in questo modo è infatti concepibile il darsi del soggetto all'interno di relazioni che altrimenti lo ridurrebbero semplicemente ad una conseguenza di realtà a lui «estrane» (siano esse le volontà di altri o le spinte interne al soggetto stesso)⁵⁵: la questione ri-

⁵⁴ Così ci pare di dover assumere e reinterpretare la lezione della fenomenologia husserliana, in particolare il riconoscimento del primato assoluto della soggettività (anche solo al modo del *reditus*: il soggetto si coglie nella sua identità solo quando è consapevole di essere tale, nella misura cioè in cui si avverte nella sua singolarità). A integrazione del tendenziale solipsismo insito in una rigorosa accezione idealistica della fenomenologia, proponiamo una visione integrata dell'io, strutturalmente (e non secondariamente) inserito in un mondo di cui non può fare a meno, neanche solo come soggetto, essendo da sempre intenzionalità situata. Ci pare, anzi, che tale inserimento debba essere radicalizzato: è infatti l'essere situato del soggetto ad essere il motivo del sorgere dell'intenzionalità stessa.

⁵⁵ Ci pare questa una problematica decisiva per una determinazione filosofica dell'uomo. Essa in qualche modo si ripresenta connessa al problema dell'identità qua-

sulta evidentemente decisiva per la nostra argomentazione; senza di essa infatti l'identità non può che apparire una chimera.

3. Il terzo momento potrebbe essere visto come l'assunzione degli elementi giudicati più interessanti, appresi e vissuti nella relazione, affinché diventino motivo di crescita e di configurazione della personalità del singolo. Si può parlare a questo proposito di appropriazione (evidenziando così la capacità dell'individuo di considerare come propri i caratteri presenti nella relazione), di integrazione (sottolineando in questo modo la capacità della persona di unificare e «omologare» quanto recepito con ciò che costituisce il suo precedente patrimonio), o, in termini più psicologici, di introiezione dell'altro⁵⁶. In questo contesto, possiamo raccogliere anche tutti gli elementi di arricchimento personale, quelle scoperte, avvenute solo in occasione della relazione con altri, con cui il singolo riconosce e si appropria di ricchezze già presenti in sé, di cui di fatto ignorava il valore o l'esistenza.

Quando la relazione diventa arricchente, appare impossibile (comunque inutile) la ricerca di una distinzione tra ciò che è proprio dell'individuo e ciò che è ricavato da altri. Ciò vale in particolare in riferimento a fenomeni sociali diventati parte integrante del sé, a partire dalla lingua, non a caso, detta «materna»: il linguaggio non può essere facilmente sottovalutato come dato spurio, influente o non proprio dell'individuo, quasi si trattasse di elemento inutile per la sua caratterizzazione, essendo realtà di carattere sociale (come tale dunque non appartenente mai a nessun soggetto, pur essendo tratto determinante la configurazione concreta di ogni persona). Ne consegue dunque l'impossibilità (o l'inutilità) di quella sorta di seconda *epoché* ritenuta necessaria da Husserl per stabilire la modalità con cui un soggetto si relaziona ad altri⁵⁷: la distinzione tra proprio e non proprio, oltre ad apparire non facilmente praticabile, è di fatto irrilevante, essendo anche il non-proprio una parte del sé a tutti gli effetti, e, almeno per alcuni aspetti, perfino strumento indispensabile per

lora la si descriva secondo l'ottica di Schopenhauer o all'interno della prospettiva psicoanalitica. Su questo ritorneremo più avanti.

⁵⁶ Si pensi, ad es., al rapporto tra il bambino e la madre: la stabilità della relazione è raggiunta quando l'assenza della seconda non è più vissuta dal primo come un trauma perché la sicurezza e la fiducia nel futuro è assicurata non da una presenza fisica, ma dalla certezza di una buona considerazione di sé derivata «permanentemente» dall'affetto altrui.

⁵⁷ Cf E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, a cura di F. COSTA (= Studi Bompiani. Filosofia e scienza), Bompiani, Milano 1989², 116-121.

l'assunzione del proprio (così è per il linguaggio, che permette all'individuo di incontrare e accogliere il mondo e il corpo proprio).

Quanto detto ci permette di ritornare a considerare la condizione iniziale, origine della relazione e dell'identità personale: essa infatti non può essere intesa come il «punto zero» della coscienza, a partire dal quale tutto si può dedurre, come se si trattasse di un processo consequenziale perfettamente coerente. La pretesa di risalire ad una condizione originaria in cui è contenuto il seguito è tipica dell'idealismo e in parte della fenomenologia husserliana; essa si rivela tuttavia impraticabile, non essendo ipotizzabile per la coscienza una condizione esterna al suo darsi storico ed essendo l'incontro con l'altro il luogo e la condizione di possibilità per il sorgere della coscienza stessa.

L'appropriazione permette di riconsiderare la dimensione temporale dell'autocoscienza (certamente al modo della memoria, così come ha suggerito Locke, ma non solo) e di riprendere la coppia *idem-ipse*, rileggendone la dinamica all'interno delle relazioni (e non solo in riferimento alle decisioni individuali): quanto è parte integrante del rapporto umano (decisioni, appelli, risposte, affetti, discorsi, abitudini, immagini di sé, riconoscimenti...) ed entra a far parte dell'individuo, costituisce quella costante (*idem*) che può essere vista come fondamento dell'individuo che decide e agisce: la sua storia lo porta ad intervenire e comportarsi in un determinato modo; anche se egli rimane comunque libero di poter scegliere diversamente (*ipse*), grazie all'assunzione di responsabilità nei confronti di sé, del proprio passato e dell'altro.

3. *L'unità del sé*

Nonostante molte osservazioni ci abbiano condotto ad enucleare elementi determinanti per la precisazione del concetto di identità personale, resta tuttavia ancora da chiarire se e in che modo si possa assicurare l'unità del sé: si tratta di una questione decisiva, essendo l'unità uno degli aspetti rilevanti della definizione formale di identità (il secondo «fuoco» dell'ellisse, per stare all'immagine evocata sopra).

Tale aspetto della definizione è stato messo in dubbio da più parti e con argomentazioni tra loro diverse: innanzi tutto, il riferimento alla relazione sembra insinuare l'idea che la persona si costruisca in stretta dipendenza dal singolo individuo con cui si confronta. Se co-

sì fosse, si potrebbe facilmente scorgere il rischio di una configurazione della persona che mostri diversi volti, che cioè cambi aspetto a seconda dell'interlocutore. Il rischio non è questione accademica, ma pare ben accertato da chi riflette sulle condizioni delle nostre società complesse e multiculturali: dalla frequentazione di molteplici interlocutori alla partecipazione a gruppi tra loro non omogenei, tutto sembra incrementare la frammentazione dell'io, più o meno avvertita come problematica dallo stesso individuo⁵⁸. Sembra che si realizzi a livello sociale quanto anticipato tempo fa da Nietzsche.

In secondo luogo, la molteplicità è introdotta da Freud e dalla visione antropologica derivante dalla psicoanalisi: le due topiche, pur con variazioni rilevanti, descrivono l'uomo come una realtà separata, in cui le componenti in gioco sono in continua tensione; benché non si arrivi mai, se non in determinate patologie, a descrivere l'uomo come diviso in una duplice coscienza⁵⁹, la tensione tra le tre componenti dell'uomo (Io, Es e Super-io, per stare alla seconda topica) è senza sbocco o soluzione: per quanto la composizione psicologica dell'individuo sia generata storicamente (si pensi alla rimozione o al ruolo svolto dal complesso di Edipo), essa risulta contrassegnare l'uomo. Inoltre, l'Io (la dimensione su cui l'uomo fonda le proprie certezze), risulta in balia di energie molto più forti e agguerrite cui difficilmente riesce a resistere: la coscienza è condizionata o addirittura gestita; ciò comporta un ridimensionamento delle capacità e dell'autonomia della volontà che ha ripercussioni anche sulla problematica dell'identità, dal momento che Locke fondava la sua nozione sulla possibilità giuridica di imputare l'azione commessa (possibilità garantita evidentemente da una volontà coerente, costante e libera)⁶⁰.

Infine, sotto un profilo logico, la molteplicità sembra anche l'unica soluzione possibile per spiegare la situazione dell'autoinganno: solo lo sdoppiamento della coscienza infatti sembrerebbe chiarirne le dinamiche⁶¹.

⁵⁸ Si vedano a questo proposito i lavori di Remo Bodei. Rimandiamo in particolare ancora a R. BODEI, *Scomposizioni*, ma anche *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico* (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 1991; *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze* (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 2002).

⁵⁹ L'inconscio infatti non è per nulla paragonabile ad un'altra coscienza, non essendovi né una coerenza logica né alcuna scansione temporale.

⁶⁰ La problematica è stata recepita anche in ambito giuridico, introducendo diversi livelli di responsabilità del colpevole.

⁶¹ Il tema è preso in esame in J. ELSTER (ed.), *L'io multiplo*.

Dei tre aspetti ricordati, evidentemente l'ultimo è il meno interessante per la problematica antropologica; ci concentriamo pertanto sui primi due.

Per quanto riguarda la prima obiezione, è doveroso innanzi tutto distinguere tra quanto affermato in un'analisi fenomenologica (inevitabilmente paradigmatica) e lo svolgimento reale dell'esistenza. Per dare una descrizione realistica di quest'ultima occorre tener conto della molteplice e diversa incidenza dei singoli incontri e relazioni: non tutti hanno uguale rilievo dal momento che non in ogni circostanza il singolo si sente coinvolto e quindi plasmato dalla relazione che sta vivendo. Inoltre l'introduzione del tema dell'appropriazione ci ha permesso di evidenziare il vaglio personale cui è sempre sottoposta la relazione: la passività non è totale e non va intesa al modo della dipendenza; al contrario, la persona è sempre nella condizione di scegliere se assumere quanto offerto dal rapporto stesso⁶². Infine anche le relazioni così assimilate si costituiscono in unità allo stesso modo in cui le decisioni formano la personalità dell'individuo: la dinamica messa in luce in riferimento alla temporalità si ripresenta con le stesse caratteristiche; esse entrano a far parte di quell'*idem* che pone le basi per uno sviluppo ulteriore della personalità stessa.

Ciò appartiene dunque alla persona: è diventato parte integrante di sé, di cui l'io può disporre liberamente. Evidentemente tra le tante opzioni che sono a sua disposizione sta anche la possibilità di revocare (persino più volte) le decisioni del passato, dando vita ad una esistenza segnata da svariati stili di vita, ingenerando quindi l'impressione di una molteplicità di personalità (o perlomeno di esistenze): la continuità in questo caso sta nella ripetuta trasformazione delle scelte; pur essendo formale, l'osservazione mette in luce anche aspetti psicologici di chi indulge spesso ad una revisione radicale della propria esistenza (instabilità, indecisione...).

Infine non si può sottacere quanto si verifica in occasione della rievocazione del passato: dalla cronaca fino all'autobiografia, la strutturazione del racconto ricerca sempre inevitabilmente un tratto unitario, anche nella forma minimale offerta dall'intreccio narrativo. Nonostante il contenuto di molte opere letterarie presenti protagonisti divisi o molteplici (a cominciare dal classico *Uno, nessuno, centomila* di Pirandello), è possibile creare una trama solo nella misura in cui si lascia emergere il personaggio nella sua unità (perlomeno affe e mata, se non

⁶² Del resto abbiamo visto che anche il sorgere dell'autocoscienza non è vincolato da uno stretto determinismo.

reale: il racconto – da sé solo! – crea vincoli tra dr. Jekyll e mr. Hyde). Naturalmente anche questa osservazione è molto formale, ma lascia aperta la possibilità per una costruzione più unitaria della persona: si può parlare, anche in campo psicoanalitico, della patologia della doppia personalità solo nella misura in cui si intravede la possibilità di unificare comportamenti tra loro molto distinti o in contrasto insanabile.

In riferimento invece all'obiezione freudiana, occorre innanzi tutto convenire con la constatazione del limite dell'autocoscienza. Pensata da Descartes in poi pressoché come onnipotente e identificata in gran parte della filosofia moderna nell'«essenza» dell'uomo, l'autocoscienza è giustamente ridimensionata dalla psicoanalisi e dal pensiero contemporaneo che ne condivide la critica di fondo. Di fatto essa mostra l'infondatezza del presupposto della filosofia cartesiana secondo il quale la coscienza è totalmente trasparente a se stessa: non essendo soltanto la sede della speculazione più astratta (insensibile perciò alle sollecitazioni emotive), la coscienza deve essere piuttosto descritta come il luogo in cui emergono le tensioni scatenate da emozioni e affetti, che producono energie e forze con cui si confronta costantemente (e di cui si deve inevitabilmente tenere conto a livello teorico). Tuttavia, è altrettanto vero che Freud cade nel rischio opposto di una svalutazione della capacità astrattiva propria della ragione umana: benché sia vincolata ad emozioni e pulsioni, non necessariamente le sue elaborazioni sono da esse dipendenti. Le due immagini di coscienza devono essere maggiormente integrate, mostrando come la sfera psichica non sia semplicemente una realtà disturbante il processo conoscitivo, il quale a sua volta permette una lettura più distaccata dell'emozione stessa, capace di fornire strumenti adatti alla sua gestione.

Diversa invece è la questione su come si debbano definire i rapporti di forza tra le componenti delle topiche freudiane: la discussione, che pure si colloca nell'ambito degli studi psicologici e psicoanalitici, investe anche la dimensione filosofica, dal momento che riguarda la libertà e il suo concreto esercizio. Anche senza addentrarci nella complessa discussione, riteniamo che, per i motivi sopra accennati, sia indispensabile salvaguardare uno spazio adeguato per la libertà: il futuro dischiude infatti alla persona la possibilità di una diversità rispetto al passato (in decisioni e azioni) che, benché non assoluta, di fatto si configura come occasione effettiva di libertà (*ipse*); ciò dovrà inevitabilmente però confrontarsi con il vincolo posto dai condizionamenti personali e sociali sedimentati in sé a seguito del proprio passato (*idem*). Detto altrimenti, la persistenza del passato nell'*idem* non può essere rinchiusa nell'ambito della coscienza esplicita: l'influsso eserci-

tato da quanto accaduto non scaturisce solo dalla consapevolezza con cui è assunto nell'oggi; agisce piuttosto anche a prescindere dalla percezione riflessa, come una «spinta» che condiziona impercettibilmente (in modo inconscio, appunto) la decisione attuale.

Se, per i motivi addotti, la sintesi non può dunque essere operata al livello dell'autocoscienza, non per questo bisogna ritenere che sia impraticabile: essa si pone piuttosto al livello dell'intero dell'uomo; andrà dunque rintracciata nell'effettività della sua esistenza. Tuttavia, perché possa risultare significativa, l'esistenza rimanda ad una parola, un'interpretazione capace di evidenziare quel filo conduttore che è segno di una continuità e identità presente nell'intrico della vicenda del singolo. Tale interpretazione (espressione del livello cosciente della vita umana), pur non essendo l'identità in quanto tale, ma solo una sua rilettura, trova la sua verità in quell'esistenza cui continuamente rimanda. C'è in altri termini una sorta di trascendenza della storia personale sull'interpretazione che attesta il suo essere effettivamente l'identità dell'individuo; nello stesso tempo però l'interpretazione, essendo il luogo in cui si rivela il significato (o meglio l'identità nel suo significato), trascende l'esistenza stessa (essendo quest'ultima incapace di parola e dunque di rivelazione del senso)⁶³.

ERMENEGILDO CONTI

Via S. Carlo 2

Seminario Arcivescovile

20300 Seveso (MI)

Seveso, 17 settembre 2007

SUMMARY

This essay, after a short recognition of the theme of identity, points out the main steps of the story of personal identity. In the second part it gives the index of a possible resumption of the theme, showing how the unicity of one person may be found in its existence; finding within relationships with other people why a subject finds its substance in them; trying, in the end, to affirm the unicity of one single person, without forgetting the objection risen during the XX century.

⁶³ In questo modo riprendiamo le buone ragioni che sono presenti nel dibattito tra Ricoeur e Greisch: cf P. RICOEUR, *Sé come un altro* e J. GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens* (= Collection Krisis), Millon, Grenoble 2001, 145-173. Vi accenna lo stesso Ricoeur in *Percorsi del riconoscimento*, 121.