

Introduzione

Nel leggere il titolo e sottotitolo di questo saggio, forse qualcuno potrebbe sorprendersi che concetti così astratti come “identità” e “relazione” abbiano a che vedere non solo con una realtà concreta e singolare come la corporeità umana, ma soprattutto con ciò di cui essa è condizione, ovvero con l’Io, sorgente degli atti umani i quali sono rivelatori della stessa irripetibilità personale.

Questo saggio pretende proprio di mostrare il rapporto fra queste realtà, apparentemente così lontane le une dalle altre perché – e questa è la tesi centrale – l’origine e il destino della libertà umana si trova nella relazione con altre persone. Per appoggiare questa tesi mi servirò di alcuni dati che le scienze sperimentali e quelle umanistiche offrono alla riflessione antropologica. Psicologia, neuroscienze e sociologia saranno alcune delle discipline da cui prendere spunto per approfondire la paradossale relazione presente nella vita umana fra la concretezza e limitatezza della condizione corporea da una parte, e il carattere d’apertura trascendentale della nostra libertà dall’altra. Infatti, come tenterò di dimostrare, quando ci si riferisce all’identità e alle relazioni umane, più che d’astrattezza si dovrebbe parlare d’apertura e di possibilità esistenziali di cui esse sono origine per il fatto di fondarsi sulla libertà o, per lo meno, richiederne il suo uso.

Può darsi però che qualcuno abbia ancora qualcosa da ridire riguardo al sottotitolo, concretamente riguardo alla comparsa in esso del termine “identità” e si chieda come sia possi-

bile che in piena post-modernità, un'epoca caratterizzata dal rifiuto di qualsiasi tipo d'identità, possa continuarsi a proporre l'identità personale come elemento centrale dell'Antropologia filosofica. La sorpresa, mista a scetticismo, del mio ipotetico lettore non è da sottovalutare: esiste nella persona qualcosa cui dare il nome d'identità o un tale concetto non è piuttosto ritaglio di una visione logocentrica, totalitaria e dispotica dell'essere umano?

Sono conscio del rischio che corro nel tentare di scrivere un saggio sulla libertà che faccia perno sull'identità, non solo per andare controcorrente rispetto al cosiddetto *pensiero debole*, ma soprattutto perché l'identità del soggetto tramandata dalla modernità ha tanti punti deboli suscettibili della critica demolitrice e, in certi casi, più che giusta del decostruzionismo. Perciò, prima di proporre un nuovo modo di concepire l'identità umana, bisognerà capire le ragioni dell'avversione che molti dei nostri contemporanei hanno nei suoi confronti.

1. TOTALITÀ O DIFFERENZA?

Uno dei primi a cogliere lo spirito di rifiuto dell'identità che dà vita alla post-modernità è stato Lévinas, il quale lo considera un grido di rivolta contro una totalità che distrugge l'individuo, in quanto sottomette la sua volontà a una ragione astratta e universale. Nel volere ciò che è astratto, l'individuo trasformerebbe il suo agire da etico a politico, cioè il suo volere diventerebbe razionale nella misura in cui si assoggetta pienamente allo Stato. La sostituzione della coscienza dell'individuo da parte dello Stato porta alle terribili conseguenze che purtroppo conosciamo bene: totalitarismo, campi di sterminio, distruzione della persona in tutte le sue forme, mancanza di fiducia nei rapporti interpersonali...

L'individuo, per non sparire, dovrebbe – secondo i filosofi postmoderni, come Foucault, Derrida, ecc.¹ – volere ciò che non è universale né razionale: il frammento, il momento, l'esperienza slegata e, quindi, assoluta (da *ab-soluto* che significa sciolto da). In questo modo, i piaceri, i sentimenti e gli stati d'animo, caratterizzati dalla loro relatività e fugacità, si sostituiscono alle norme assolute e alle virtù. Un tale scambio, nonostante sia deleterio per la persona e la società, è coerente con l'impostazione di questi autori, giacché le norme e, soprattutto, le virtù – per poter influire sull'interiorità della persona – richiedono, oltre che un lungo periodo di tempo, una certa intenzionalità, di cui, con la morte del soggetto, l'uomo postmoderno non dispone più. Per ciò, di fronte alla politica onnicomprensiva e all'etica delle virtù, i filosofi postmoderni esaltano l'estetica dell'autenticità e dell'immediatezza e il benessere corporeo come un nuovo modo di vivere, di lavorare e d'amare².

Secondo Lévinas, però, l'alternativa fra totalità e individualità egoistica è falsa. L'eticità non dipende dal sottomettersi all'universale, ma dalla risposta personale all'appello lanciato dal volto dell'altro. Per cui, l'etica non dovrebbe confondersi con un'etica politica o con un'etica della totalità, ma con un'etica dell'alterità, che è sempre un volto, ovvero un altro attraverso cui la nostra ragione si apre all'Infinito³. La chiave, per superare l'alternativa fra totalità/individualità,

1 Non tutti gli studiosi della *postmodernità* concordano con la visione decostruttivista indicata da Lévinas; alcuni parlano anche di una *postmodernità* come resistenza (vid. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989) o come *nuova sensibilità* (vid. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa Universidad, Madrid 1989).

2 Certamente, una tale autenticità non ha a che vedere con una verità della persona, bensì con l'espressione mutevole di ciò che può denominarsi livello tendenziale-affettivo della struttura della personalità (A. MALO, *Introduzione alla Psicologia*, Le Monnier, Firenze 2002).

3 Sul modo d'intendere il "volto" nella filosofia di Lévinas si veda S. CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Edinburgh University Press,

è – sempre secondo Lévinas – concepire l'individuo (l'altro) non come opposto alla ragione, in quanto negazione dell'universale, ma come necessario ad essa perché l'Infinito possa prodursi come infinito⁴.

La soluzione di Lévinas sembrerebbe superare l'opposizione razionalità/individualità. Solo che l'individuo levinasiano non ha a che fare con l'Io, ma con l'altro. La strada dell'etica non sarebbe, quindi, percorribile a partire dall'identità, ma a partire dalla differenza, concretamente a partire dall'alterità del totalmente altro (l'*Autrui*).

In questo senso Lévinas sarebbe d'accordo con l'idea postmoderna che il solo modo di capire l'Io è qualcosa d'irrazionale. L'etica, oltre ad essere contraria all'identità di un sistema politico fondato su una ragione astratta, si opporrebbe all'Io che gode pacificamente, perché chiuso in se stesso; l'etica sarebbe essenzialmente apertura alla differenza, all'irruzione inaspettata dell'Infinito nella vita del soggetto.

Una simile sfiducia nell'identità si trova anche in alcuni sociologi contemporanei per altro molto critici nei confronti della cosiddetta postmodernità. Bauman, ad esempio, nonostante distingua fra due tipi d'identità (un'identità totalizzante e un'identità individualizzante), considera entrambe le alternative in modo negativo. L'identità individualizzante, propria della società capitalistica occidentale, consiste nell'assimilazione dei modelli convenzionali (se si vuole essere *qualcuno*, si deve avere, indossare, mangiare, utilizzare ciò che è di moda). Come si può osservare, una tale identità cade in contraddizione, poiché ciò che individualizza le persone è paradossalmente l'adattamento a un fenomeno impersonale; infatti,

Edinburgh 1999, in particolare p. 272 e sgg. Secondo lui, esso deve intendersi come il modo in cui la presenza dell'altro eccede l'idea dell'altro in me.

4 «L'individuale e il personale sono necessari perché l'Infinito possa prodursi come infinito» (E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Hague 1971, p. 241).

per poter essere *qualcuno*, bisogna capitolare davanti all'assedio della pubblicità e alla pressione dei modelli di moda. Le cose non vanno meglio per l'identità totalizzante, propria degli integralismi di ogni genere; essa consiste in una scelta personale che è, però, fundamentalmente negativa, giacché l'identità totalizzante dipende dialetticamente da quella individualizzante; l'individualizzazione consiste in questo caso nel «tenersi strettamente aggrappato all'identità ereditata e/o attribuita»⁵ in modo da resistere a una moda imposta a livello planetario. Per cui, la stessa contraddizione dell'identità individualizzante si trova presente in quella totalizzante.

Come si può osservare in questi brevi cenni, la questione dell'identità, oltre ad avere un influsso sulle persone e sulle loro relazioni personali, tocca da vicino il cuore dei grandi temi dell'attualità: la globalizzazione, i rapporti della politica con l'etica, e, in fine, la tolleranza.

2. IDENTITÀ VERSUS TOTALITÀ E INDIVIDUALITÀ EGOISTICA

È questo l'unico modo possibile di capire l'identità: è totalità oppure individualità egoistica?

Sebbene questa sarà la domanda che guiderà le mie riflessioni nel tentativo di trovare una risposta in grado di replicare alle critiche sollevate contro l'identità, posso già indicare alcuni limiti del modo di concepire l'identità presentato poc'anzi.

In primo luogo, credo che non sia l'identità in quanto tale a convertirsi in totalità o ad essere egoistica, bensì una falsa identità ovvero una differenza che non ammette di essere integrata, ma solo assorbita o distrutta. Infatti, anche se le analisi di Lévinas e di Bauman sono accurate, non tengono conto di

⁵ Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Bari 2006, p. 18.

un altro tipo di totalità sempre in agguato, quella cioè legata alla differenza.

L'individuo postmoderno, lungi dall'essersi liberato dalla totalità, ne è spesso vittima inconsapevole. Non solo perché, come Heidegger aveva già intuito con acume e Bauman conferma con dati più recenti, esiste la tirannia del "ci si" che impone mode nel pensare e nell'agire che costituiscono il galateo culturale odierno, cioè il *politically correct*⁶, ma soprattutto perché è nato un nuovo tipo di totalità, quella virtuale, creatrice di un'amplissima gamma di rapporti proprio lì dove la frammentazione del vivere minacciava di cancellarli. La totalità virtuale, però, non si accontenta di dar luogo alla parvenza di legami, vorrebbe anche far a meno di quelli reali. Infatti, i quadri di riferimento tradizionali (famiglia, nazione) sono sostituiti da totalità virtuali (il grande fratello, la rete), che producono un'illusione d'intimità e di comunità, senza però alcuna responsabilità nelle scelte. L'individuo può aprire la sua intimità con innumerevoli utenti della rete mantenendo contemporaneamente la distanza, evitando così il rischio di restare intrappolato in legami duraturi e responsabili. In questo modo i rapporti si allontanano da ciò che è veramente personale: non solo perché in essi non c'è più la presenza reale dell'altro, ma anche perché non si sa se la sua identità sia vera o fasulla; manca, quindi, la necessaria sicurezza per sapere se i vissuti dipendono da un'esperienza di prima o di seconda mano. Il vantaggio di una tale incertezza consiste nel fatto che l'individuo diventa, a seconda il suo volere, spettatore o attore.

6 «Ce la passiamo e ci divertiamo come ci si diverte, leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte, come si vede e si giudica. Ci ritiriamo dalla *gran massa* come ci si ritira, troviamo rivoltante ciò che si trova rivoltante. Il Si – che non è alcun essere determinato ma bensì tutti (non però come somma) – prescrive il modo di essere della quotidianità. Poiché il Si ha già sempre anticipato ogni giudizio e ogni decisione, sottrae al singolo Esserci la propria responsabilità» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, p. 215).

L'attore, una volta che ha agito, può rifiutare la responsabilità delle sue azioni e dei suoi legami rifugiandosi nella comoda figura dello spettatore e lo spettatore può uscire dalla sua passività senza compromettersi, fingendo di agire. Il villaggio globale di MacLuham si è trasformato in una stanza globale o meglio ancora in un piccolo schermo globale.

Lo spettatore-attore manca di un'identità basata su una gerarchia di valori non negoziabili e di un progetto esistenziale da condividere con altri. Al posto di qualcosa di saldo, c'è una successione di esperienze: lavorative, amorose, ludiche, di socializzazione virtuale..., in cui passività-attività si alternano quando fa comodo. Si dà però il paradosso che, nonostante la fuga da legami duraturi e da responsabilità a lunga scadenza (soprattutto nei confronti della propria identità), lo spettatore-attore ha un grande rispetto – misto d'idolatria e di paura – del consenso sociale, poiché in esso tenta di trovare ad ogni momento l'accettazione della sua maschera attuale. Si assiste così, contemporaneamente, al rifiuto delle strutture sociali tradizionali come la famiglia, e alla rivendicazione sociale delle proprie voglie individuali, come accade nelle lotte intraprese dall'ideologia di genere. In fondo l'identità individualizzante di cui parla Bauman non è che una delle manifestazioni della cultura della differenza che, nella figura dello spettatore-attore, raggiunge il suo apice.

In secondo luogo, l'identità si trova ad affrontare un dilemma: o totalità o chiusura in sé stessi dipende da una visione astratta e statica dell'identità umana propria del passato, che spiega la causa del suo rifiuto da parte di tanti pensatori contemporanei e di tanti uomini e donne comuni che considerano tale visione egoistica e violenta. Infatti, un'identità chiusa e *monologica* conduce necessariamente al conflitto e alla distruzione delle differenze. Solo quando si è in grado di pensarla come apertura, l'identità, lungi dal seguire la logica dialettica che conduce allo stato totalitario o all'individualismo selvag-

gio, è il fondamento di relazioni stabili e responsabili, su cui le persone possono crescere aiutandosi a vicenda.

L'apertura dell'identità però, come tenterò di dimostrare, non è esterna, ma interna. In altre parole: il dinamismo che porta l'identità a trascendersi non dipende dall'esteriorità ovvero dall'altro, come vorrebbe Lévinas, bensì dal proprio essere, concretamente da un essere che è un dover essere. Perciò, non solo è sbagliata un'identità trasformata in una monade, ma anche una pura apertura ovvero un'identità che si dissolve nelle relazioni.

La relazione, come vedremo, non appartiene all'essere dell'identità, bensì al suo dover essere. Alla luce di questa tesi, nella storia filosofica dell'identità è possibile distinguere tre tappe fondamentali: la visione dell'identità come corporeità razionale, che corrisponderebbe al principio d'individualizzazione della metafisica classica ovvero alla *materia signata quantitate*; la visione moderna dell'identità come autocoscienza; e, infine, la visione post-moderna del rifiuto dell'identità e della sua sostituzione dalle differenze. La proposta che farò in questo saggio tiene conto della verità parziale contenuta in questi modi di concepire l'identità. Infatti, come cercherò di far vedere l'identità non è costituita solo da corporeità e autocoscienza, ma anche dalle differenze, specialmente dall'alterità, anzi quest'ultima, pur se in modo diverso, è presente in ognuna delle sue tappe.

3. LA RELAZIONE NEL DOVER ESSERE DELL'IDENTITÀ

Come deve essere la relazione con l'alterità perché, oltre a non distruggere le differenze, permetta la crescita delle identità personali?

Questa sarà la seconda domanda cui, lungo le pagine di questo saggio, tenterò di dare una risposta. La lezione di

Hegel serve ad indicarci come *non deve essere* il rapporto fra identità e differenza: non deve essere né di dominio né di sottomissione da parte dell'identità, perché – come egli indica nella nota dialettica del padrone e dello schiavo – il dominio si capovolge in sottomissione e, quindi, in perdita della libertà. Anche se Levinas non sembra vederlo, la sottomissione dell'Io all'altro diventa un peso schiacciante, simile al carico che porta il cammello dell'apologo nietzscheano. La relazione fra identità e differenza non può essere, quindi, né di totalità ovvero un rapporto della parte al tutto, né di esaltazione della differenza ovvero un rapporto di schiavitù dell'individuo nei confronti dell'Infinito (l'Infinito che obbliga l'individuo perché finito).

Nonostante esista una molteplicità di relazioni possibili fra identità e differenze, solo nella donazione si danno le condizioni di possibilità perché le persone, lungi dal distruggersi a vicenda, possano crescere nelle loro identità aiutando, a loro volta, altre persone a crescere.

Se l'identità ha tanti detrattori, la donazione ne ha ancora di più. Non solo i difensori di un'identità egoistica incapaci di accettare una logica che non sia quella dello scambio, ma anche quelli della differenza che, come Derrida, parlano del dono unicamente come della possibilità dell'impossibile, rendendolo tanto irrealistico quanto un ferro di legno o una chimera, in quanto l'unica possibilità del dono si riduce al discorso in cui si dimostra la sua impossibilità.

Nell'affrontare la questione della donazione bisognerà, quindi, tener conto delle obiezioni degli uni e degli altri in modo da dimostrare la loro infondatezza. Anche qui troveremo un dilemma da superare: pensare una donazione che, nonostante sia gratuita, non escluda la propria felicità né la possibilità di reciprocità.

4. METODO E CONTENUTO

Lo scopo delle analisi dell'identità, della differenza e della relazione è, oltre a ricavare gli elementi per stabilire la struttura dell'identità personale, quello d'indicare i principi che ne regolano la crescita.

Il metodo che seguirò in questo saggio è doppio: genetico e analitico. Il metodo genetico dipende dalla temporalità del suo oggetto, poiché l'identità umana in quanto tale – a differenza del soggetto ontologico – è generata e rigenerata nel tempo, costituendosi e sviluppandosi attraverso una pluralità di tappe. Il metodo analitico dipende dai differenti livelli della struttura dell'identità, in quanto l'identità è costituita non solo da differenti tappe temporali, ma soprattutto da una struttura con due tipi di elementi: necessari (io pre-etico ed etico) e liberi (personalità).

L'aspetto analitico sarà anche decisivo quando affronterò i diversi tipi di relazione: amore umano, famiglia (genitorialità, filiazione e fraternità) e donazione, poiché esso ci permetterà di individuare i principi regolativi di quella che potrebbe chiamarsi una relazione positiva, cioè una relazione in grado di far crescere le persone nella loro identità. Il momento di sintesi lo troveremo nel mettere a confronto amore umano e amicizia nei loro rispettivi ruoli all'interno dell'identità umana.

Il saggio è diviso in cinque capitoli. Nel primo capitolo, incentrato sulla crisi dell'identità e sulle sfide che essa presenta, prenderò spunto dall'attuale crisi dell'identità sessuale. Attraverso una breve analisi storica di questa crisi si vedrà l'importanza che la differenza sessuale uomo-donna ha non solo nella costituzione dell'identità personale, ma soprattutto nelle relazioni interpersonali, familiari e sociali.

Nel secondo e nel terzo capitolo proporrò un nuovo approccio per comprendere l'identità e la differenza, messe in crisi dal decostruzionismo francese e dal femminismo di ge-

nere. L'analisi della struttura costituita da individuo sessuato, io e personalità permetterà di vedere come l'identità umana non sia semplice ma composta da differenze in relazione tra loro. Un concetto fondamentale, per capire come le differenze possano trovarsi nell'identità senza distruggerla, è quello d'integrazione.

Individuo sessuato, io e personalità saranno anche studiati attraverso il loro rispecchiarsi nel dono, in quanto esso è in grado di assumere i diversi livelli dell'identità e le loro differenze.

Il quarto capitolo avrà come oggetto la relazione, specialmente quella familiare. Oltre ad esaminare i diversi tipi di rapporti all'interno della famiglia, studierò l'influsso che essi hanno sull'identità personale. Il concetto di *generatività* (generazione, educazione o crescita della persona) sarà la chiave di volta per spiegare il significato dei rapporti familiari. L'eticità e l'affettività della relazione saranno studiate a partire da una doppia prospettiva: quella del codice comportamentale e quella affettiva. La sintesi di queste due prospettive è contenuta nell'epigrafe intitolata *radici della socialità*.

Nel capitolo quinto, esaminerò infine l'amicizia come l'espressione più personale di rapporto. Il confronto fra amore umano e amicizia ci permetterà di cogliere gli elementi della relazione che perfezionano sempre l'identità. Tenendo presente il suo carattere d'apertura ad una comunicazione infinita proprio dell'amicizia, sarà necessario cercare la sua fondazione.

Il ruolo che la relazione d'amicizia ha nella costituzione e sviluppo della personalità richiederà un approfondimento di tipo ontologico, che in questo saggio sarà solo un semplice abbozzo. Comunque, spero che esso sia sufficiente per farci capire la necessità di ripensare la relazione come costitutiva dell'essenza personale.

Non vorrei concludere quest'introduzione senza ringraziare sinceramente tutti coloro con cui ho potuto discutere e che, con le loro critiche e i loro suggerimenti, mi hanno

aiutato nelle diverse fasi dell'elaborazione del libro. Anche se non posso qui citarli tutti, mi sembra doveroso ricordare il valido contributo del professore Robert S. Sokolowski (Catholic University of America), del professore Flavio Keller (Università Campus Biomedico, Roma), dei miei colleghi e studenti della Pontificia Università della Santa Croce, specialmente dei professori Sanguineti e Norberto González. Vorrei anche ringraziare i professori Alessandro Di Sciascio e Giorgio Buonamassa per la loro lettura attenta del manoscritto che mi ha permesso di individuare nel testo punti poco chiari o affermazioni che richiedevano un ulteriore approfondimento. Il titolo del libro è debitore di un felice suggerimento del dottore Navarro-Valls.