

Sintesi

La filosofia analitica presenta diverse famiglie di posizioni che cercano di rispondere alla domanda circa il criterio che permetta ad una persona di essere identificata come la stessa e come se stessa. Lo studio le passa in rassegna raccogliendole attorno a tre paradigmi. Questi si trovano d'accordo nel riscontrare la presenza o l'assenza di una certa caratteristica sostanziale quale elemento con cui sta o cade l'identità. La critica di questi paradigmi sostanzialistici porterà a proporre l'identità come processo che pone in primo piano non la categoria di sostanza bensì quella di relazione.

Parole chiave: identità, persona, relazione, riconoscimento, sostanza

- 1. La questione aperta dell'identità personale**
- 2. La questione dell'identità personale nella tradizione analitica**
 - 2.1. *Il paradigma fisico*
 - 2.2. *Il paradigma psicologico*
 - 2.3. *Una terza alternativa*
- 3. Critica della tradizione analitica**
- 4. Conclusione: su identità, riconoscimento e relazione pedagogica**

1. La questione aperta dell'identità personale

Il dibattito attuale intorno all'identità personale è un traffico crocevia tra filosofia, scienze umane e senso comune talmente ricco e multiforme¹ che è difficile raccoglierlo intorno ad alcuni orientamenti di base, se non si danno prima delle coordinate formali che consentano di offrire una griglia di comprensione. Trovo questa griglia in due autori come Francesco Remotti² e Franco Crespi³ i quali, concordemente, pongono l'identità come risposta a due tipi di domande: «*chi sono io?*» e «*cosa sono io?*». In tal senso l'identità di una persona può essere ricercata in due direzioni: o verso ciò che permette di definire noi stessi nella nostra *differenza particolare o singolare*, secondo caratteri *soggettivi* che ci costituiscono in una individualità irriducibile ad altro, unica e irripetibile, come si suole dire; o verso ciò che permette di definire noi stessi nella nostra *appartenenza generale o universale*, secondo caratteri *oggettivi* che ci rendono simili a numerosi altri individui o a tutti gli altri individui, come quando parliamo dell'uomo come «essere dotato di ragione». In tal senso «la ricerca dell'identità implica due operazioni diametralmente opposte e che tuttavia si richiamano l'un l'altra: a) un'operazione di *separazione*; b) un'operazione di *assimilazione*. Se l'identità viene ricercata verso l'alto (verso la generalità) prevale l'operazione di assimilazione [...].

¹ Rimando a titolo esemplificativo a I. Sanna, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia 2006, con la vasta bibliografia considerata.

² Cfr. F. Remotti, *Contro l'identità* (1996), Laterza, Roma-Bari 2005³.

³ F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Se invece l'identità viene ricercata verso il basso, privilegiando gli elementi di particolarità, è allora l'operazione di separazione ad essere decisiva»⁴.

Ad incrociare questo asse verticale che va dall'alto dell'universale o generale al basso del singolare o particolare, sopraggiunge un secondo asse orizzontale che permette di distinguere l'ambito della natura e l'ambito della storia. In queste coordinate verticali e orizzontali che qui ho richiamato, mi pare si possano raccogliere le diverse posizioni del dibattito contemporaneo. Detto questo, tuttavia, bisogna subito aggiungere che una lettura dell'identità personale che voglia essere *integrale* non può escludere nessuno dei due assi qui richiamati: l'asse che va dall'universale al particolare e l'asse che va dalla natura alla storia. L'identità personale catalizza tutti i dinamismi del soggetto umano, nella direzione della singolarità e della appartenenza, della biologia e della storia, organizzando questi poli in un'unica struttura complessa.

Rimandando ad altra sede l'analisi di questa struttura complessa, qui vorrei semplicemente preparare la strada, cercando di chiarire come porre la questione dell'identità personale, criticando l'impostazione della tradizione analitica. Secondo la tradizione ermeneutica, alla quale mi rifaccio, porre correttamente la domanda a cui si vuole rispondere aiuta a: (1) identificare l'oggetto della disputa, ponendolo in questione, cioè convocandolo davanti alle parti nella sua incerta determinazione, (2) aprire lo spazio logico delle ragioni o il campo di pertinenza all'interno del quale può essere decisa l'intelligibilità dell'oggetto, (3) orientare verso la direzione cui la discussione deve muovere per essere produttiva di una risposta adeguata.

La questione dell'identità personale, modulata secondo le due domande poste nel paragrafo precedente: «*chi sono io?*» e «*cosa sono io?*», si pone in ragione di due considerazioni piuttosto banali, le quali tuttavia ci aiutano a collocarci nel luogo in cui la questione dell'identità personale trova il suo senso. Se la persona fosse monoliticamente identica a se stessa, senza variazioni di sorta non avrebbe senso porre la questione dell'identità. D'altra parte se la persona fosse una specie di mutante, in continua trasformazione, non avrebbe ugualmente senso porre la questione dell'identità. La questione si pone, dunque, in questa terra di mezzo che si apre tra la mera ripetizione dell'identico e il cambiamento radicale continuo. L'identità si declina quindi secondo due profili: dal lato della sincronia, implicando una sufficiente coerenza dell'assetto sistemico della persona, e dal lato della diacronia, implicando una sufficiente continuità di questo assetto nel tempo. In prima approssimazione si può quindi affermare che *identità dice una unità coerente che si mantiene nel tempo*⁵. Questa unità coerente che si mantiene nel tempo si dice della *persona*⁶: è il *come* della persona, il suo modo d'essere. La approssimazione qui indicata, e che resta da chiarire

⁴ F. Remotti, *Contro l'identità*, op. cit., p. 7.

⁵ Riguardo alla coerenza sincronica dell'assetto, è bene chiarire subito che si possono distinguere due tipi di identità: quella relativa agli oggetti materiali, come un comò, e quella relativa agli esseri viventi. Lì dove le parti rimangono indipendenti rispetto all'intero che costituiscono, l'unità che si forma è di *connessione e/o funzionale*, non essenziale. Lì dove le parti sono interdipendenti tra di loro e rispetto all'intero che costituiscono, l'unità che si forma è di tipo *essenziale*. Nel primo caso una parte è parte in maniera estrinseca, nel secondo in maniera intrinseca. Nel primo caso si può parlare di *identità a struttura mereologica*, nel secondo caso di *identità a struttura olistica*. Per queste considerazioni si veda C. Conni, *Identità e strutture emergenti. Una prospettiva ontologica dalla Terza ricerca logica di Husserl*, Bompiani, Milano 2005.

⁶ Sviluppare un'idea di persona in questa sede ci porterebbe troppo lontano, e questo per tre ordini di ragioni: storiche, poiché la nozione di persona ha una storia di due millenni; teoretiche, poiché la nozione di persona, nata in ambito teologico, è stata utilizzata poi applicata in ambito antropologico del Cristianesimo, ed oggi, con lo sviluppo delle scienze biologiche e cognitive, diventa oggetto anche delle scienze; etiche, poiché coinvolge convinzioni, interessi e valori di singoli e di gruppi. Dico solo che il termine *persona* qualifica ontologicamente e assiologicamente l'individuo umano, differenziandolo da tutto ciò che persona non è, come dice anche il titolo della nota opera di R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'* (1996, 1998²), a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005. Una analisi della problematicità e della irrinunciabilità del concetto di persona si può vedere nella rivista «Hermeneutica» 2006 dal titolo *Dire persona, oggi*, Morcelliana, Brescia. Si vedano anche Aa. Vv., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996; A. Pavan (a cura di), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, il Mulino, Bologna 2006; N. Galantino, *Sulla via della persona. La riflessione sull'uomo: storia, epistemologia, figure e percorsi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2006. Una sintetica lettura del concetto di persona, a mio giudizio finora insuperata, l'ho trovata in L. Pareyson, *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985, pp. 197-201.

ulteriormente, ci aiuta a ricercare un giusto modo di indagare l'identità personale, se essa è un *come*, un *modo*.

Ma più sopra, al contrario, non si chiedeva di un *come*, bensì di un *chi* o di un *cosa*. Sembra quindi aprirsi una diversa possibilità del domandare. Possiamo chiedere: in *cosa* consiste l'identità personale? Quale ne è il fondamento? *Cosa* fa che io sia identico a me stesso? Questo domandare è guidato dal pensiero oggettivo e ontologico. Si vuole individuare l'essenza, il fatto o l'atto decisivo, insomma l'irrinunciabile dell'identità della persona, ciò che ne costituisce la sostanza. Tale approccio cognitivo mira a fissare l'identità personale una volta per tutte e per sempre. La presenza o l'assenza della caratteristica ritenuta fondamentale determinerà automaticamente la presenza o l'assenza dell'identità personale. I motivi dell'insufficienza di questo approccio si vedranno più avanti, allorché saranno prese in esame le posizioni recenti di alcuni filosofi analitici che ripropongono la questione in questi termini: Ma possiamo anche chiedere: *come* si stabilisce l'identità personale? E da parte di chi? *Come* io posso essere identico a me stesso? Questo domandare è guidato da una modalità ermeneutica del pensiero, che cerca di portare in chiaro le modalità pragmatiche attraverso le quali una persona si vive e si autocomprende e viene vissuta e compresa dagli altri come identica a se stessa. Dalla critica alla posizione ontologica della domanda emergeranno le ragioni che ci autorizzano a virare in questa direzione del domandare, che guarda alle pratiche di riconoscimento e attestazione dell'identità che vengono messe in atto in modo implicito nell'ambito della vita periferiva. Voglio così portare in evidenza la relazione come luogo del definirsi dell'identità personale.

2. La questione dell'identità personale nella tradizione analitica

La *tradizione analitica* è il primo livello di analisi per rispondere alla questione dell'identità personale⁷. Sembra in effetti che chiedere *cosa* faccia di noi delle persone identiche a se stesse sia la questione più immediata, che punta direttamente al cuore della questione. La tradizione analitica, in tal senso, si caratterizza per la volontà di «stabilire i criteri, ossia le condizioni necessarie e sufficienti, per l'identità personale, quei criteri che indicano cosa fa di noi la stessa persona nel tempo (nonché in aggiunta, indicanti l'individualità dell'io)»⁸. Essa vuole stabilire *cosa fa di noi una persona* (essere una persona) e inoltre una persona che rimane *identica a se stessa* nel tempo⁹ (essere la stessa persona). Davide Sparti ritiene di poter articolare la risposta analitica intorno ai *criteri esatti* di definizione dell'identità attorno a tre nuclei principali: 1) la *personhood* (la «personalità», l'esser-persona): cosa consente di (quali sono i criteri per) attribuire la *personhood* a qualcosa o qualcuno?; 2) la *I-ness*, ovvero l'*individuazione* o distinzione individuale: cosa consente di (quali sono i criteri per) essere identificati come individui particolari diversi dagli altri; 3) la *continuità temporale*: cosa consente ad un individuo di (quali sono i criteri per) mantenersi come *lo stesso* nel tempo. Come si vede si va nella direzione di un approfondimento delle problematiche.

Quattro sono le posizioni che Sparti prende in esame, le quali vengono qui raggruppate secondo i paradigmi proposti da Andrea Bottani¹⁰: nell'ambito del *paradigma fisico* viene presentata la prima posizione, quella riduzionista, la quale situa l'identità nella dipendenza causale di essa dal

⁷ Per quanto qui presentato mi ispiro alla riflessione di Davide Sparti, così come è presentata in D. Sparti, *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Feltrinelli, Milano 1996; D. Sparti, *Identità e coscienza*, il Mulino, Bologna, 2000; D. Sparti, *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2003. Rimando anche a C. Caltagirone, *L'umanità dell'uomo. Sondaggi antropologici tra scienza e filosofia*, Solidarietà, Caltanissetta 2004.

⁸ D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., p. 15.

⁹ Si tratta di un *criterio costitutivo*, che individua come qualcosa debba essere fatto per appartenere ad un determinato insieme, in questo caso di persone. Esso è da distinguere dal *criterio epistemico*, il quale invece spiega come si possa riconoscere che qualcosa sia ciò che è, nel nostro caso, una persona.

¹⁰ A. Bottani, *Identità personale*, in A. Coliva, *Filosofia analitica. Temi e problemi*, Carocci, Roma 2007, pp. 57-90. C'è una sostanziale identità di vedute nella classificazione delle posizioni analitiche tra Sparti e Bottani.

cervello, ossia negli elementi empirici sottostanti il vissuto psichico. Nell'ambito del *paradigma psicologico* vengono presentate la seconda e la terza posizione. La seconda è quella cognitiva, che individua l'identità nella continuità interna al vissuto psichico. La terza è quella di Derek Parfit, la quale subordina l'identità alla catena di esperienze che connettono fra loro i nostri io. Un terzo paradigma alternativo ai precedenti contiene la quarta posizione, costituita dalla *teoria del punto di vista soggettivo*, la quale scorge l'identità in virtù dell'«essere mie» le esperienze che faccio, e che riferisco a me stesso.

2.1. Il paradigma fisico

L'*impostazione riduzionista* (Bernard Williams¹¹, David Wiggins¹², Peter Unger¹³, Eric T. Olson¹⁴), muovendo dalla fisica, ritiene che è proprio il possesso di un corpo materiale il necessario punto di applicazione per il criterio di identità. Se si vuole, più elegantemente, non già genericamente un corpo materiale, ma rispettivamente la persona come sostanza naturale. Possiamo immaginare, a tal proposito, di subire un'amnesia da shock e di perdere tutti i contenuti cognitivi memorizzati nella mente. Se vogliamo assumere che, nonostante l'interruzione di ogni continuità cognitiva, la persona in questione è la stessa, l'unico criterio di cui si dispone sembra essere quello dato dalla continuità di esistenza del corpo materiale. Per riscontrare il limite di questa ipotesi si può immaginare tuttavia un'altra situazione, di trapiantare il cervello del Sig. Rossi nel cranio del Sig. Bianchi. Se ci si domanda «Chi è questa persona?» sembra più ragionevole rispondere: «Il Signor Rossi». In virtù di queste critiche¹⁵, l'impostazione riduzionista «ha ricollocato il referente dell'identità, cogliendolo non già genericamente nel corpo materiale, ma rispettivamente nella persona come sostanza naturale¹⁶ [...], o in quella parte del corpo che è causalmente responsabile delle capacità cognitive fondamentali, vale a dire nel cervello»¹⁷. Nella prima ipotesi ciò che costituisce l'identità di un individuo 'x' dipende da che cosa è 'x'. Individuando la sostanza di 'x', se ne può stabilire l'identità secondo una visione non diacronica, che la fa coincidere con la sua sostanza. L'idea non è nuova, risale addirittura ad Aristotele¹⁸, ma viene riletta da questo orientamento analitico alla luce della *teoria dei generi naturali* proposta da Kripke¹⁹. L'identità personale viene stabilita in base alla continuità di vita organizzata in uno stesso corpo fisico-anatomico e non già in base alla pura continuità materiale, possibile anche per un cadavere. La conseguenza più rilevante di questa posizione è che la persona singola e l'essere umano in quanto tale, nel senso di *homo sapiens*, risultano essere termini coestensivi. Non si configura cioè un criterio di identità personale, quanto piuttosto una teoria naturalistica della *personhood*, nel senso della classe di appartenenza. Questo rende l'ipotesi inaccettabile. La seconda ipotesi è quella del cervello: noi siamo là dove è il nostro cervello. Tuttavia si può rilevare come in caso di emisferectomie chi sopravvive all'intervento conserva la continuità di identità con se stesso, pur avendo perso una parte del cervello. Ciò significa che l'identità cognitiva o mentale sembra

¹¹ B. Williams, *Problemi dell'io* (1973), Feltrinelli, Milano 1990.

¹² D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Blackwell, Oxford 1980.

¹³ P. Unger, *Identity, Consciousness, and Value*, Oxford University Press, Oxford 1993.

¹⁴ E. T. Olson, *L'animale umano. Identità e continuità biologica* (1997), McGraw-Hill, Milano 1999.

¹⁵ In verità tale critica non sembra conclusiva con evidenza. Si vede chiaramente come questo esperimento mentale non solo si basa su un dualismo mente/corpo, che, per chi scrive, è da respingere in toto, ma ignora nozioni elementari di biologia. Sull'argomento si veda anche più in generale quanto presentato nell'ambito del *paradigma fisico* da parte di Andrea Bottani, in A. Bottani, *Identità personale*, op. cit. pp. 79-86.

¹⁶ D. Wiggins, *Sameness and Substance*, op. cit., pp. 149-187.

¹⁷ D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., pp. 39-40.

¹⁸ Una rivalutazione dell'applicabilità del concetto di sostanza alla persona, nell'ambito della questione dell'identità, viene proposto da Enrico Berti, noto studioso di Aristotele, proprio sulla scorta di alcune posizioni della tradizione analitica. Cfr. E. Berti, *Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn)*, in V. Melchiorre (a cura di), *La differenza e l'origine*, Vita & Pensiero, Milano 1987, pp. 208-230; E. Berti, *Il dibattito sull'identità personale nella filosofia contemporanea*, in A. Pavan (a cura di), *Dire persona*, op. cit., pp. 35-47.

¹⁹ S. Kripke, *Nome e necessità* (1980), Torino, Bollati Boringhieri 1982.

trascendere l'identità celebrale o naturale, la quale è condizione necessaria, ma non sufficiente per determinare la prima. Insomma «il cervello si rivela una condizione necessaria ma insufficiente per l'identità personale»²⁰. Anche questa ipotesi, quindi, è inaccettabile.

2.2. Il paradigma psicologico

La seconda posizione pensa *l'identità come continuità psicologica* (John Locke²¹, Paul Grice²², Marya Schechtman²³, e altri). Come è noto, il compito di garantire l'unità e la continuità dell'esistenza individuale nel tempo è affidato da Locke alla coscienza dell'esperienza vissuta. «In sede analitica, la posizione di Locke viene presentata come teoria fondata sul criterio della *continuità della memoria*»²⁴. La catena di esperienze passate e attuali che vengono ascritte alla stessa coscienza permette di legare l'io passato all'io attuale in continuità. Ora però è altrettanto noto che la nostra memoria «non ha la trasparenza e l'autoevidenza per sancire l'identità, *non* si configura come patrimonio di ricordi immagazzinati e sempre disponibili al reperimento»²⁵. La memoria *ricostruisce* il passato e non si limita semplicemente a *registrarlo*. Un notevole esempio, riportato da Davide Sparti, è dato dal lavoro di Samuel Beckett dal titolo *L'ultimo nastro di Krapp*. Per conservare la propria memoria senza dimenticare nulla, Krapp escogita uno stratagemma: incidere su di un nastro la storia della propria vita. La sorpresa è grande allorché il protagonista riascolta gli eventi registrati, ma non li comprende più, tanto da non riconoscersi più in essi. Provando estraneità verso ciò che fu, l'identità di Krapp non è stata afferrata. Volendo, tuttavia, si potrebbe rispondere a questa obiezione dicendo che: se anche non esiste una connessione mnemonica diretta tra ciò che Krapp era e ciò che Krapp è, esiste una continuità mnemonica indiretta, dato che in ogni minuto della sua vita Krapp, o chi per lui, ha ricordato o avrebbe potuto ricordare qualche esperienza occorsagli precedentemente. Se Krapp alla fine della sua vita fosse un pensionato mnemonicamente continuo con l'impiegato che è stato e l'impiegato che è stato fosse mnemonicamente continuo con il bambino che è stato, allora il pensionato sarebbe mnemonicamente continuo con il bambino, anche se non è collegato a lui da nessi mnemonici diretti. Come si vede la critica può essere superata²⁶, ma rimane comunque un'altra obiezione, a mio avviso, decisiva. Il criterio della continuità psicologica fondato sulla memoria si espone infatti all'accusa di rappresentare un criterio totalmente privato. In base a questo criterio, infatti, non si riesce a distinguere tra *l'essere* correttamente identificato come un certo individuo e il *ritenere* erroneamente di esserlo: la regola, se non è pubblica, collassa su se stessa. Non posso stabilire da solo, in base alla mia sola memoria privata, chi sono: potrei dire tutto e il suo contrario e sarebbe comunque giusto.

La terza posizione è quella *neo-humiana*, piuttosto discussa in letteratura, di Derek Parfit²⁷ al quale, a giudizio di Sparti, si potrebbe assimilare anche quella di Robert Nozick²⁸. Parfit riconduce l'identità attraverso il tempo al fatto di una certa connessione fra eventi, siano questi di natura fisica o psichica non importa, e ne conclude che «l'esistenza di una persona consiste solo nell'esistenza di un cervello e di un corpo, nonché nel ricorrere di una serie di eventi fisici e mentali correlati»²⁹. Il

²⁰ D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., p. 43.

²¹ J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana* (1694), Laterza, Roma-Bari 2003, Libro II, cap. XXVII: *Dell'identità e della diversità*, introdotto da Locke nella seconda edizione.

²² P. Grice, *Personal Identity*, in J. Perry (a cura di), *Personal Identity*, University of California, Berkeley 1975, pp. 73-95.

²³ M. Schechtman, *The Same and the Same: Two Versions of Psychological Continuity*, «American Philosophical Quarterly» 31 (1994) 3, pp. 199-212; *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 2007.

²⁴ D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., p. 44.

²⁵ D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., p. 45.

²⁶ Cfr. quanto Andrea Bottani scrive a proposito del *paradigma psicologico*, in A. Bottani, *Identità personale*, op. cit., pp. 63-77.

²⁷ D. Parfit, *Ragioni e persone* (1984), il Saggiatore, Milano 1989.

²⁸ R. Nozick, *Spiegazioni filosofiche* (1981), il Saggiatore, Milano 1987.

²⁹ D. Parfit, *Ragioni e persone*, op. cit., p. 211.

fatto di parlare di *eventi* fisici e mentali *correlati* ad un corpo e ad un cervello non è senza conseguenze, poiché gli eventi non sono ascrivibili ad una persona, non sono i *suoi*, capitano e basta. E capitano ad un corpo (che non appartiene ad un soggetto) e ad un cervello (che anch'esso non è di un soggetto). Linguisticamente si potrebbe rendere la cosa nel dover dire non «io prendo», bensì «ciò prende», non «io penso», bensì «ciò pensa», il che appare ben strano! Proprio in base all'estraneità che Parfit stabilisce tra l'io e gli eventi psichici e corporei, correlati a cervello e corpo, egli si preclude la strada di poter ascrivere i diversi eventi ad un identico soggetto come suoi atti. Ma allora, come guadagnare una qualche continuità di identità nel tempo, che pure non può essere negata? Ecco la risposta: «per Parfit la continuità *non è data* dall'appartenenza delle esperienze a un unico e medesimo individuo (il loro titolare), ma, impersonalmente, dalla *connettibilità* fra le esperienze attuali e una catena di esperienze antecedenti»³⁰. L'identità personale deriva pertanto dall'assemblaggio di eventi fisici e psichici che si connettono in successione: «quando l'assemblaggio, considerato nel tempo, appare cognitivamente sincronizzato, si farà riferimento a un unico io. Quando invece l'assemblaggio appare mutato, si farà riferimento a un io successivo, più o meno limitrofo»³¹, anche se Parfit non chiarisce *chi* sia a valutare il grado di continuità o discontinuità. Il risultato assurdo di questa posizione che sgancia la concatenazione di esperienze vissute da ogni riferimento al loro titolare, è che si potrebbero dare due o più individui futuri che continuino la costellazione di esperienze che caratterizzano il mio io attuale, ereditando in qualche modo me stesso³². La posizione di Parfit, portata alle estreme conseguenze, cade nell'assurdo.

2.3. Una terza alternativa

La quarta posizione è la *teoria del punto di vista soggettivo* (Roderick Chisholm³³, Geoffrey Madell³⁴, Richard Swinburne³⁵). A giudizio di costoro³⁶ sia i riduzionisti che i teorici della continuità psicologica hanno commesso una specie di peccato originale speculativo. Essi hanno infatti sovrapposto due problematiche differenti: quella inerente la reiterabilità dell'identificazione nel tempo e la discriminabilità degli oggetti del mondo da una parte, e quella inerente la durata e l'individualità delle persone dall'altra, «finendo per affrontare anche metodologicamente la questione dell'identità *personale* come sottocaso della più generale metafisica o logica dell'identità»³⁷. Si tratta allora prima di tutto di distinguere le problematiche: dall'un lato la questione dell'identità degli oggetti, dall'altro la questione dell'identità dei soggetti. Infatti mentre ha senso affermare di un'esperienza che è mia, non ha senso introdurre la prima persona per caratterizzare un oggetto o anche un evento del mondo. Compiuta questa necessaria distinzione metodica, i teorici del punto di vista soggettivo, riprendendo le tesi espresse da Joseph Butler e Thomas Reid contro Locke, propongono l'identità personale come identità *assoluta* o stretta, contro le posizioni di Parfit. Essi sostengono che l'identità personale non possa essere intesa come *il*

³⁰ D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., p. 52.

³¹ D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., p. 51.

³² Si pensi alla composizione di un romanzo *seriatim*. «Ogni scrittore della catena interpreta i capitoli che sono stati scritti da coloro che lo hanno preceduto e ne compone uno nuovo, che viene aggiunto agli altri: lo scrittore successivo riceve il tutto, interpreta, scrive e così via», R. Dworkin, *L'impero del diritto* (1986), il Saggiatore, Milano 1989, p. 216. Il criterio proposto da Parfit può essere utile per le realtà istituzionali sovraperpersonali, quelle che vivono anche al di là della lunghezza della vita di una persona, ma per le persone cade in un'evidente assurdità.

³³ R. M. Chisholm, *On the Observability of the Self*, «Philosophy and Phenomenological Research» 30 (1969) pp. 7-21; *Persons and Objects*, G. Allen and Unwin, London 1976.

³⁴ G. Madell, *The Identity of the Self*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1984.

³⁵ R. G. Swinburne, *Personal Identity*, «Proceedings of the Aristotelian Society», LXXIV (1973-1974) pp. 231-247; *The Dualist Theory*, in S. Shoemaker, R. Swinburne, *Personal Identity*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 1-66.

³⁶ Davide Sparti considera Paul Ricoeur autore per molti versi accostabile alle posizioni soggettiviste, come afferma in D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., p. 57. Condivido questo giudizio, ma aggiungo che la posizione di Paul Ricoeur meriterebbe una considerazione più ampia e articolata.

³⁷ D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., p. 54.

risultato a valle di una connessione impersonale di esperienze, poiché, al contrario, la continuità come giustapposizione di esperienze vissute *presuppone a monte* l'identità di un unico soggetto di esperienza. Bisogna inoltre aggiungere che «per i soggettivisti non sappiamo che certe esperienze sono nostre *perché* le prendiamo di mira e ci cogliamo introspektivamente nell'averle. Non vi sono necessariamente due operazioni: l'esperienza *più* la percezione o descrizione dell'esperienza la cui soddisfazione implica che l'evento descritto sia mio. La metafora dello sguardo interno - il modello della coscienza percettiva - vanno respinti proprio in quanto postulano un'operazione aggiuntiva. Piuttosto, è immanente al nostro essere soggetti il fatto che le esperienze che viviamo sono nostre»³⁸. Detto altrimenti: non ha senso essere consapevoli di certe esperienze che si vivono e domandarsi se appartengano a noi. Alla luce di queste considerazioni la problematicità inerente il succedersi delle nostre esperienze svanisce. Anzi, si può addirittura sostenere che, se l'identità viene concepita in questo modo, non sembra si debba neppure porre la domanda circa la determinazione di un criterio per l'identità personale. Per i teorici della «concezione semplice» (*simple view*), come li chiama Parfit³⁹, l'identità personale è un fatto ultimo, irriducibile ad altro e non ulteriormente analizzabile. Il risultato di stampo cartesiano che si raggiunge con questa teorizzazione è di dover presupporre un «io» come soggetto identico delle molteplici esperienze che egli vive.

La critica che Sparti muove verso i teorici del punto di vista soggettivo si basa sul passaggio dall'ontologia della soggettività alla grammatica dell'«io sono», secondo le suggestioni che vengono da Wittgenstein. Con questa mossa Sparti coglie aspetti rilevanti del problema, poiché questo passaggio gli consente di far ricadere questa posizione nell'ambito delle problematiche che si aprono adottando un criterio di identità psicologico autoreferenziale. Ma non voglio insistere su questo punto. Mi interessa piuttosto aggredire proprio la pretesa dei soggettivisti che hanno ragione nell'assumere che non ha senso essere consapevole di certe esperienze che si vivono e poi anche domandarsi se appartengano a me. Ma non hanno ragione quando fanno dell'«io» un che di immediato, allorché lo presuppongono, presupponendone al contempo l'identità, quale condizione di possibilità di un'esperienza che non sia dispersa. Soggetto di ogni esperienza possibile, l'«io» non attingerebbe se stesso dalle esperienze che vive, bensì a prescindere da esse, perché preesiste ad esse, essendone condizione di possibilità. L'«io» non è *nella* sua esperienza e non si costituisce *a partire dalla* sua esperienza, ma *previamente* ad ogni esperienza. Si direbbe solo che egli *ha* delle esperienze che gli sono riferibili e che, appunto, sono un suo possesso estrinseco, ma non gli ineriscono intrinsecamente. Identico a se stesso, la sua storia e le sue relazioni hanno valore di accidente rispetto alla sua sostanza astrattamente trascendentale: l'«io» sarebbe appunto condizione di possibilità delle esperienze che vive. Il problema è appunto questo: se l'«io» è già costituito come identico a se stesso a prescindere dall'esperienza, questo «io» è un «io» *vuoto*. Se, per assurdo, fosse improvvisamente sostituito da un altro «io», altrettanto vuoto, nessuno si accorgerebbe di nulla. Ciò significa che un «io» del genere è un «io» non identificabile, né da sé, né dagli altri, proprio perché, come sostiene la critica di Parfit, è un *fatto ulteriore* rispetto alle esperienze che fa.

3. Critica della tradizione analitica

Raccolgo la presentazione fatta fin qui delle risposte alla domanda sull'identità della tradizione analitica, ricapitolando le critiche fin qui offerte. Le quattro risposte presentate possono ridursi a due tipologie: la prima, quella del paradigma fisico, che pone come fonte della nostra identità un fatto fisico, secondo un *criterio oggettivo*; la seconda, quella del paradigma psicologico - alla quale è possibile ricondurre anche la teoria soggettivistica - che pone noi stessi come fonte della nostra identità in quanto individui autoidentificanti, secondo un *criterio autoreferenziale (privato o trascendentale)*⁴⁰. Ora la prima tipologia è criticabile perché la selezione di ciò che è rilevante per la

³⁸ D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., p. 58.

³⁹ Cfr. A. A. Bottani, *Identità personale*, op. cit., p. 78.

⁴⁰ Resta fuori la critica a Parfit, per la quale vale quanto detto in precedenza.

nostra identità suppone una valutazione e una scelta non neutrale, scegliendo ciò che determina l'identità: non ci si trova, dunque, di fronte ad un criterio qualificabile come oggettivo, nel senso di neutrale o necessariamente valido per tutti. La seconda tipologia è criticabile perché un criterio autoreferenziale non è un criterio. Nel caso si tratti di un *criterio privato*, non è verificabile nella sua attendibilità, poiché non è controllabile pubblicamente. Nel caso di un *criterio trascendentale*, l'identità smette di essere personale e si riduce ad una vuota funzione logica uguale per tutti i soggetti possibili. Ciò non significa che le posizioni della tradizione analitica non contengano degli elementi positivi: pur non accogliendo il paradigma fisico o il paradigma psicologico nelle sue varie forme, non si può negare che vengono affrontate questioni ineludibili. L'errore, a giudizio di chi scrive, è nell'impostazione.

Per quanto attiene al *paradigma fisico*, non si distingue tra corpo-proprio e corpo-oggetto, secondo la distinzione introdotta da Husserl. D'altra parte anche a livello biologico la questione dell'identità è più complessa di come la disegnano gli analitici, rispolverando il vecchio paradigma dello spettro nella macchina, tanto per ricordare le critiche proposte da Gilbert Ryle⁴¹ o da Richard Rorty⁴². Non può essere elusa la questione dell'identità biologica o dell'identità corporea quando si parla di identità personale. Ma, per quanto capisco, mi pare che esistano strumenti concettuali più raffinati per affrontare la questione dell'identità da questo punto di vista.

Per quanto riguarda invece il *paradigma psicologico*, anche nella sua variante soggettiva, ciò che colpisce è il ritardo del pensiero analitico nel recepire alcuni risultati oramai acquisiti della tradizione ermeneutica. Come è noto l'ermeneutica ontologica heideggeriana e gadameriana rappresenta uno sviluppo della fenomenologia husserliana, la quale, paradossalmente, proprio nel tentativo di una autofondazione assoluta della soggettività, dovette rinunciare a questo obiettivo. La grande scoperta della fenomenologia, grazie alla riduzione fenomenologica, resta infatti l'intenzionalità, cioè, nel suo senso meno tecnico, il primato della coscienza di qualche cosa rispetto alla coscienza di sé. La coscienza, come apertura a se stesso da parte dell'«io», giunge sempre *dopo* la coscienza come apertura al mondo. In tal senso il mondo, ciò che Husserl chiamava *Lebenswelt*⁴³, rappresenta quell'orizzonte di immediatezza che precede e situa la coscienza entro un ambito di intenzionalità possibili, in base alle quali essa è sempre già orientata nella comprensione di sé *secondo modalità pubbliche* (non private) e *storicamente determinate* (non astrattamente trascendentali). In altre parole la coscienza di sé o l'autocomprensione che ognuno ha di se stesso appare quale risultato di qualcosa che la precede e la governa e non come solido fondamento primo. L'esito dell'esercizio della fenomenologia rispetto alla sua astratta teorizzazione sta nell'aver sovvertito la pretesa autofondativa della coscienza nel tentativo di realizzarla. Tornando al *paradigma psicologico* della tradizione analitica, quello che possiamo ricavare dal richiamo alla fenomenologia e al suo esito ermeneutico, è che ogni chiusura autoreferenziale dell'«io» (teorie soggettivistiche) e ogni comprensione neo-lockiana o neohumiana del soggetto che si giochi entro le mura private della soggettività, senza fare i conti con il mondo è destinata allo scacco. Dalla questione dell'identità non si può escludere l'alterità umana e l'inerenza al mondo, poiché è grazie alla *mediazione pubblica* che l'alterità e il mondo svolgono, che l'identità personale si costituisce.

⁴¹ G. Ryle, *Il concetto di mente* (1949), Laterza, Roma-Bari 2007.

⁴² R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), Bompiani, Milano 2004.

⁴³ Per la nozione di mondo-della-vita, si veda: E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1959), il Saggiatore, Milano 1997. Le ricerche hanno documentato, tuttavia, l'utilizzo dell'espressione da parte di Husserl già prima del 1920: per una sintetica presentazione cfr. R. Giovagnoli, *Habermas: agire comunicativo e Lebenswelt*, Carocci, Roma 2000, cap. I. Si veda anche A. Schütz, *Strutturen der Lebenswelt*, edito a cura di Thomas Luckmann, UVK, Konstanz 2003. Ultimo, ma non poco importante autore che ha sviluppato il tema del mondo-della-vita in senso comunicativo è J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), 2 voll., il Mulino, Bologna 1986. Si veda anche F. Crespi, *Mondo-della-vita ed essere-nel-mondo nella teoria dell'azione sociale*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '89*, Laterza, Roma-Bari 1990, 89-104. Il volume è interamente dedicato al tema della *Lebenswelt*. In conclusione non si può certo dimenticare la riflessione di Martin Heidegger, *Essere e tempo* (1927), nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi con le glosse a margine dell'autore, Longanesi & C., Milano 2005. Riguardo a questo aspetto della riflessione heideggeriana, rimando al volume di Vincenzo Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006.

L'«io», o forse sarebbe meglio dire il «Sé»⁴⁴, è sempre mediato e mai immediato. Voglio dire che la mediazione del mondo pubblico - quello degli altri e anche mio - non è senza effetti nel processo di costituzione della singolarità della persona: l'individuazione, quale processo dinamico che *identifica* la persona, come questo-esistente-qui non esclude il mondo, bensì lo include⁴⁵. Solo dal rapporto col mondo pubblico - quello degli altri e anche mio - la persona può trarre quelle categorie di intelligibilità e quelle possibilità di vita che le permettono di essere-se-stessa. In tal senso il primo passo per il processo di identificazione del «chi»⁴⁶ della persona è posto nelle mani degli altri, in quanto è a partire dalle relazioni che gli altri hanno con me, a partire da un mondo comune, che io attingo, per dirla con una parola, la mia identità. Non c'è nessun «io» solo (privato o trascendentale) al punto di partenza. Piuttosto ogni processo dinamico di elaborazione della propria identità significherà sempre elaborare una *co-identità*, ovvero un'identità personale in cui non solo mi riconosco, ma sono riconoscibile anche per e dagli altri. La mia identità è prima di tutto un'attestazione e un riconoscimento che io ricevo da altri, i quali sostengono, o impediscono⁴⁷, la configurazione di un profilo di identità in cui trovo la sicurezza del mio personale Sé.

La conclusione del discorso che ho portato avanti sin qui è la seguente: la inconsistenza del criterio oggettivo fisico e del criterio autoreferenziale (psicologico-privato o logico-trascendentale) obbligano a spostare la sede della fonte dell'identità verso il processi o le pratiche di identificazione sociale. Infatti «l'identità non può spiegare le nostre identificazioni; è vero invece il contrario, e cioè che le pratiche di identificazione forniscono i canoni di identità»⁴⁸. Il passaggio di Sparti alla *tradizione costruttivista* in ambito sociologico, in base alla quale «l'identità è necessariamente identità riconosciuta da qualcuno sulla base di una specifica distinzione»⁴⁹, è un passaggio quasi obbligato a questo punto. Il guadagno speculativo di questa riflessione, tuttavia, mi sembrerebbe alquanto mortificato se limitato a questo risultato, pure inoppugnabile. Se, infatti, l'identità personale è da concepire non tanto come la *proprietà di una cosa*, bensì come il *risultato di un processo*, allora dobbiamo cambiare il nostro paradigma di riferimento per la definizione dell'identità, e spostarci dal primato della sostanzialità al primato della relazione.

4. Conclusione: su identità, riconoscimento e relazione pedagogica

Mi pare utile a questo punto tornare ad alcune considerazioni di Francesco Remotti, che bene si coordinano con questo orizzonte di comprensione, il quale permette di inquadrare la problematica dell'identità, come una problematica inerente il *processo di costruzione* di essa. È possibile, e forse anche opportuno, leggere l'identità personale come una struttura emergente di natura olistica, la quale si impone nella sua fisionomia, opponendosi sia all'alterità, nei suoi diversi volti, sia alle alterazioni di sé⁵⁰. Questo non significa che la persona possa rifiutare la lotta con

⁴⁴ La distinzione tra «Io» e «Sé» viene presentata nei dettagli in P. Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), Jaka Book, Milano 1993. Qui basti dire che l'«Io» è l'autocoscienza del soggetto moderno che si autocostruisce a prescindere da ogni altra mediazione della natura, del mondo, degli altri. Il «Sé» è invece quell'identità che si costituisce attraverso la mediazione dell'alterità nelle sue più diverse forme.

⁴⁵ Cfr. U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia* (1979), Feltrinelli, Milano, 2003⁷, p. 159.

⁴⁶ «La questione *che cosa?* postula una descrizione; la questione *perché?* una spiegazione; quanto alla questione *chi?*, essa postula una identificazione», P. Ricoeur, *Chi è il soggetto di diritto?*, in *Il giusto*, Effatà, Cantalupa (TO), 2005, vol. I, p. 40. In questa categoria del 'chi?' riscontriamo una finestra di dialogo tra filosofia e psicologia.

⁴⁷ Siamo di fronte a casi di misconoscimento o disconoscimento: «a differenza del misconoscimento, che è una forma di negazione – nel senso di rifiuto di attribuzione – del riconoscimento, il disconoscimento è una forma di revoca del riconoscimento, un'operazione consistente nel dimostrare l'infondatezza del valore finora riconosciuto, la difettività manifesta od occulta, le negatività insite nella natura e nella storia del soggetto che si vuol disconoscere», M. Manfredi, *Teoria del riconoscimento. Antropologia, etica, filosofia sociale*, Le Lettere, Firenze, 2004, 189.

⁴⁸ D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., p. 177.

⁴⁹ D. Sparti, *Soggetti al tempo*, op. cit., p. 17.

⁵⁰ « Possiamo immaginare che questi tre livelli siano sovrapposti. Avremo, allora, al livello più basso (A) il *flusso*. Esso si presenta come un mutamento continuo, oscuro e magmatico, radicalmente 'de-struttivo'. Il secondo livello intermedio

l'alterità e l'alterazione, al contrario, significa che solo nel gioco della relazione all'alterità e a se stessa, la persona viene ad individuarsi nella identità che le consente di essere riconosciuta e di riconoscersi.

In particolare questo processo di costruzione dell'identità personale si gioca in maniera rilevante nella relazione interpersonale, quella *duale* con il «Tu». A questo punto sarebbe piuttosto scontato rivolgersi alla filosofia dialogica e neoebraica per intraprendere un cammino di esplicitazione di questa relazione. Preferisco fare una scelta alternativa e prendere in esame la relazione paradigmatica col «Tu» da un punto di vista sistemico.

La relazione con l'alterità è talmente importante che bisogna partire, in questo nostro breve viaggio nell'analisi formale della costituzione dell'identità del Sé, dal fatto che noi tutti siamo concepiti come figli di altri. L'alterità sta all'origine di noi stessi e prima di ogni nostra memoria. L'alterità è l'immemorabile che ci ha generati alla vita e in essa ci mantiene. Fin dall'utero materno e dall'accettazione o meno di questa gravidanza da parte della madre, ognuno di noi si costituisce in relazione all'alterità che, sia pure implicitamente, ci accoglie o ci rifiuta, vuole la nostra vita o la nostra morte. Ed è da qui, da questa relazione che ci getta subito in un progetto di altri per noi, da noi accolto o rifiutato, combattuto o negoziato, che ci cominciamo a vivere. Fin dalla nostra origine, quindi, e per tutta la durata della nostra vita, siamo *relazione*⁵¹. Non dico che *abbiamo* delle relazioni, dico che *siamo* relazione all'alterità e a noi stessi, e relazione in divenire. Intendo qui con il termine «relazione» una forma vivente, un sistema complesso, un sistema autopoietico, con diversi stadi e livelli di organizzazione, che nasce dall'interrelazione⁵² e dall'interazione tra i frattali dell'alterità (senza entrare ancora nelle possibili declinazioni dell'alterità) e quelli del Sé. Con questa affermazione non voglio sostenere che ci siano *prima* il Sé e l'alterità e *poi* anche la relazione tra di loro. Questo modo di pensare oggettivistico è tipico del paradigma meccanico, ed è sbagliato. Sostengo invece che l'alterità precede il Sé (come una madre precede il figlio!), il quale si costituisce in identità autonoma solo in relazione con essa⁵³. L'autonomia di cui qui parlo «è un'autonomia *emergente*»⁵⁴ che appare non come fondamento ma, appunto, come emersione organizzativa che retroagisce sulle condizioni e sui processi che l'hanno fatta emergere, ovvero sull'alterità e sulla relazione con essa. Diviene così possibile concepire, a un tempo, «l'eteronomia e l'autonomia dell'autonomia vivente, la dipendenza e l'indipendenza dell'indipendenza vivente»⁵⁵.

(B) è quello delle *connessioni*, ed è caratterizzato da potenzialità ovvero da elementi alternativi. Da ultimo, il livello più alto (C), sovrapposto ai primi due, è quello delle *costruzioni* dell'identità. L'identità ha insomma un carattere 'costruito'. L'identità è costruzione; ma essa implica anche uno sforzo di differenziazione, che si esercita nei confronti dei due livelli precedenti: l'identità è infatti costruita (livello C) differenziandosi od opponendosi sia all'alterità (livello B), sia alle alterazioni (livello A) Proprio in quanto costruzione, l'identità (C) si presenta come una riduzione drastica rispetto alle possibilità di connessione (B) e come un irrigidimento massiccio rispetto all'inevitabilità del flusso (A). In quanto prodotto di uno sforzo di differenziazione, essa comporta anche una forza, un potere e in qualche modo l'esercizio di una violenza: si strappano legami, si interrompono connessioni per dar luogo alle costruzioni dell'identità; e i soggetti dell'identità manifestano in questa maniera la loro forza, il loro potere. 'De-cidere' l'identità è un 're-cidere' le connessioni (B), che altrimenti la imbriglierebbero e al soffocherebbero [...] ma è anche tentativo talvolta eroico (e irrinunciabile) di salvazione rispetto all'inesorabilità del flusso e del mutamento». F. Remotti, *Contro l'identità*, op. cit., pp. 9-10.

⁵¹ Per le considerazioni che seguono, mi rifaccio a G. Ferri and G. Cimini, *Analytical Setting: Time Relation, and Complexity*, «Annals of the New York Academy of Sciences» 879 (1999), pp. 154-157, cercando una trasposizione ontologica più formale.

⁵² I tre termini di interrelazione, sistema e organizzazione, «benché inseparabili, sono relativamente distinguibili. L'idea di interrelazione rimanda ai tipi e alle forme di connessioni fra elementi o individui, fra questi elementi/individui e il Tutto. L'idea di sistema rimanda all'unità complessa del tutto in interrelazione, alle sue caratteristiche e alle sue proprietà fenomeniche. L'idea di organizzazione rimanda alla sistemazione delle parti in, e con, un Tutto», E. Morin, *Il metodo. 1. La natura della natura* (1977), Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 118.

⁵³ «Nella storia di ognuno l'altro effettivamente precede e non segue il nostro io. Il nostro senso di identità, la possibilità di dire io dipende infatti dal fatto che qualcuno ci abbia rivolto la parola, lo sguardo, l'affetto, ci abbia detto tu, riconoscendoci e volendoci nella nostra specificità e diversità», I. Sanna, *L'identità aperta*, op. cit., p. 34.

⁵⁴ E. Morin, *Il metodo. 2. La vita della vita* (1980), Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 116.

⁵⁵ E. Morin, *Il metodo. 2. La vita della vita*, op. cit., p. 117.

Come si può evincere, mi auguro con una certa chiarezza, l'identità è il risultato di un processo che mette da subito in gioco il riconoscimento (o meno) da parte dell'alterità. Non c'è nessun «Io» solo al punto di partenza. Piuttosto ognuno è assegnato all'alterità e è ad essa esposto. La mia identità è prima di tutto un'attestazione⁵⁶ e un riconoscimento che io ricevo dall'alterità, la quale sostiene o impedisce la configurazione di un profilo di identità in cui trovo la sicurezza possibile del mio personale Sé.

Tale assegnazione impedisce di comprendere la soggettività (o l'identità personale) a partire dall'autofondazione soggettiva, come propone Edmund Husserl, o a partire dall'intenzionalità agente, come propone Paul Ricoeur, o ancora a partire dalla responsabilità all'accusativo, come propone Emmanuel Lévinas⁵⁷. Tale assegnazione è, prima di tutto, una richiesta di riconoscimento implicito e pratico, prima che esplicito e riflesso, che attesti il mio diritto ad esistere come differente dall'altro e al pari dell'altro. Una richiesta che implica il riconoscimento dell'alterità come degna di riconoscermi. Essa potrà confermare la mia identità confermandola nelle pratiche di riconoscimento o potrà rifiutarla nelle pratiche di disconoscimento o misconoscimento⁵⁸. In tal senso ogni processo dinamico di elaborazione della propria identità significherà sempre elaborare una *co-identità*, ovvero un'identità personale in cui non sono riconoscibile solo a me stesso, ma anche agli occhi degli altri, quindi un'*identità pubblica*. Il potere costitutivo delle relazioni rispetto all'identità è originario e si esplica come esercizio di riconoscimento: io mi avverto *costituito*, e anche *mantenuto* nella mia identità, da atti originari e rinnovati di *attestazione* del mio Sé provenienti da altri.

Se quanto fin qui detto risulta convincente, allora non dovrebbe essere difficile cogliere le conseguenze che si pongono a livello pedagogico, poiché nell'ottica qui presentata davvero si coglie «l'educazione come un processo umano globale e primordiale, nel quale entrano in gioco e sono determinanti soprattutto le strutture portanti - potremmo dire i fondamentali - dell'esistenza dell'uomo e della donna»⁵⁹. La «relazione educativa»⁶⁰ mette in gioco il divenire più se stessi grazie ad un altro, attraverso il quale io possa trovarmi, stimarmi, volermi bene, perché apprezzato e riconosciuto. Educare è donare⁶¹ la possibilità di diventare se stesso, e di mantenersi fedele, per quanto possibile, alla vocazione personale che io sono per me stesso e per gli altri.

⁵⁶ Con Ricoeur qui si propone l'identità di un soggetto che si capisce come «attestazione di sé», P. Ricoeur, *Sé come un altro*, op. cit., p. 99. Ricoeur propone l'attestazione come «quella sorta di certezza alla quale può pretendere di pervenire l'ermeneutica [...]. L'attestazione si oppone, fondamentalmente, alla nozione di *epistème*, di scienza, considerata quale sapere ultimo e autofondante [...] confermando la debolezza dell'attestazione rispetto a qualsiasi pretesa di fondazione ultima», pp. 97-98.

⁵⁷ Come sostiene giustamente Giovanni Ferretti, «ci si potrebbe infatti chiedere se all'origine della significazione, prima ancora che il mio essere eletto o convocato alla responsabilità per altri, non ci sia il mio ritrovarmi come gratuitamente eletto dall'amore di Altri, nella traccia dell'Amore di Dio, e solo di riflesso, o come conseguenza, chiamato ad essere a mia volta gratuitamente responsabile di Altri», G. Ferretti, *La filosofia di Emmanuel Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, p. 294.

⁵⁸ Cfr. *supra*, nota 47.

⁵⁹ C. Ruini, *Prefazione*, in Comitato per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana (a cura di), *La sfida educativa*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. X.

⁶⁰ Cfr. Comitato per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana (a cura di), *La sfida educativa*, op. cit., p. 17, ma in generale tutto il cap. I: *Per un'idea di educazione*.

⁶¹ Per le molteplici analogie che è possibile riscontrare, mi permetto di rinviare a: G. Giorgio, *Il dono (moderno) come sacramento di riconoscimento*, «Ricerche Teologiche» XXI (2010), pp. 411-437.