

1. Lo scopo di questo contributo è gettar luce sulla posta in gioco implicita nella coppia ragione-identità. La ragione viene prima o dopo la costituzione dell'identità personale? In altri termini: è possibile avere preferenze, elaborare scelte, prendere decisioni, se prima non è avvenuto un processo di auto-identificazione? Ovvero, quale interrogativo è per noi prioritario e fondamentale: «Che cosa voglio?» o «Chi sono io?»

Nel quadro dell'odierna discussione filosofica la coppia tende a configurarsi come un'antitesi e a dar luogo a una vera e propria divisione di campo: quanti rivendicano la priorità della ragione tendono in genere a collocarsi sul versante dell'individualismo e universalismo di stampo illuministico o *liberal*, mentre quanti assumono la precedenza dell'identità si collocano sul versante antiuniversalista, contestualista o *communitarian*. Non mancano, naturalmente, coloro i quali intendono le endiadi non come antitesi ma come polarità complementare, fino a rivendicare l'attualità della soluzione dialettica hegeliana, con il conseguente ribaltamento della congiunzione in copula: per cui all'espressione «ragione e identità» andrebbe sostituita l'espressione «ragione identità».

La prospettiva teorica che intendo qui delineare si distacca nettamente da come si evidenzia alla fine del percorso argomentativo da tutte le posizioni concorrenti: mirando a declinare la coppia non come antitesi non come coincidenza, ma piuttosto come un *campo di tensione* compendiabile nella formula dell'*universalismo della differenza* (secondo la proposta da me affacciata nel recente volume *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; traduzione inglese in preparazione presso la casa editrice Verso, London-New York).

2. La coppia ragione-identità rimanda, a ben guardare, a un'altra endiadi: le endiadi *razionalità/normatività*. E ciò per la semplice ma decisiva circostanza che l'identità e i processi di identificazione (e auto-identificazione) simbolica hanno un duplice carattere: *descrittivo* e *prescrittivo* (o, se si preferisce: *fattuale* e *normativo*). Ma procediamo con ordine.

Si nota la liquidazione operata da Wittgenstein della nozione di identità come proposizione inutile, quantunque collegata ad un certo ruolo svolto dall'immaginazione (cfr. *The Wittgenstein Reader*, ed. by A.Kenny, Blackwell, Oxford 1944, p.102). Wittgenstein assumeva ovviamente l'identità nella sua accezione classica, come identità logica di un ente con se stesso: secondo la formula $a = a$. E in base a tale assunto poteva tranquillamente affermare l'esemplare inutilità della *Identitätsfrage*, della questione dell'identità: «Una cosa è identica a se stessa. Non c'è esempio migliore di proposizione inutile» (ibidem). E tuttavia

E tuttavia interrogarsi circa le relazioni intercorrenti tra una cosa e se stessa non è affatto impertinente, non è un ozioso passatempo logico: soprattutto se spostiamo il fuoco della nostra attenzione dalla nozione di «essere identico a x » a quella di *condividere un'identità*, o all'idea di *identificare* se stessi con *altri* di una comunità o di un gruppo specifico. Ma, una volta operato tale spostamento, l'identità cessa di essere un problema puramente logico (o onto-teologico) per trasformarsi nel problema della relazione (con sé o con altri) e dell'identificazione simbolica e, di conseguenza, nel problema del rapporto tra identità personale e identità collettiva. In un saggio del 1989 dal titolo programmatico *Reason before Identity*, espressamente dedicato a temi di filosofia politica e sociale, Amartya Sen propone di iniziare da una domanda elementare: una persona si identifica con altre o con qualcun'altra solo quando decide quali obiettivi perseguire e quali scelte effettuare?

3. Posta in questi termini, la domanda rinvia a quello che potremmo considerare a buon diritto il problema fondamentale della teoria dell'azione. Vale a dire: la questione del rapporto tra identità e interessi è meglio ancora: tra identità e preferenze (data la complessità semantica della categoria di *inter-esse*, che già nel suo etimo rinvia alla dimensione simbolica della relazione) e, più in generale, del rapporto tra coscienza e inconscio, intenzionalità e preintenzionalità dell'agire. La posta in gioco sottesa alla domanda rappresentata, pertanto, dall'individualismo metodologico e dalla dominanza all'interno di esso del paradigma della *rational choice* e del modello del comportamento razionale standard, equiparato da alcuni autorevolissimi autori (primo fra tutti Isaiah Berlin) a un mitologema nefasto corazzato di *technicalities*: il mitologema di una natura umana sostanzialmente uniforme e invariante nello spazio e nel tempo.

Il problema posto da Sen è in realtà ancora più puntuale e circostanziato: è lecito sostenere che l'idea di identità sociale divenga priva di senso quando si tratta di spiegare le regolarità del comportamento individuale, dal momento che nessun'altra identificazione è chiamata in causa se non quella con se stessi?

L'ipotesi-standard che l'individuo sia motivato dal proprio esclusivo interesse (dalle proprie idiosincratice preferenze) ha direttamente a che fare con il paradigma economico di razionalità: paradigma a lungo dominante nel pensiero sociale contemporaneo e a tutt'oggi ritenuto uno schema adeguato a spiegare non solo il funzionamento efficiente delle economie di mercato, ma il comportamento umano in genere. Prendere in esame l'influenza dell'identità sociale sul comportamento e sui movimenti della razionalità (e della scelta) individuale può rappresentare a giudizio di uno studioso che unisce in sé, rinverdendo la tradizione dell'economia politica classica risalente ad Adam Smith, le competenze dell'economista e del filosofo morale una plausibile e praticabile via d'uscita da un approccio strettamente basato sull'interesse (e sul modello del calcolo costi-benefici).

L'elemento dell'identità, del senso di appartenenza e del riconoscimento intersoggettivo influenza significativamente l'agire umano. Le persone con le quali ci associamo e le comunità nelle quali ci riconosciamo e a cui ci sentiamo appartenenti hanno una parte decisiva e una funzione letteralmente costitutiva nel formare la nostra coscienza individuale e il nostro modo di vedere la realtà: esse modellano, in altri termini, le nostre credenze, i nostri principi etici e le nostre norme di comportamento. Sotto questo profilo, il tema dell'identità non può non rivestire un ruolo centrale nella vita e nella condotta razionale delle persone.

Malgrado ciò osserva ancora Sen se di solito gli economisti sono eccessivamente scettici circa il ruolo dell'identità sociale (e più in generale dell'appartenenza culturale), nei filosofi sociali e politici di ispirazione comunitarista si riscontra per converso un *under-scepticism*, una sopravvalutazione dell'effettiva portata dell'identità sociale e della sua influenza: In molte teorie contemporanee l'identità sociale viene evidenziata e presentata come il principale fattore che influenza la comprensione del mondo da parte delle persone, il loro modo di ragionare, le loro concezioni della razionalità, le loro norme e le loro pratiche comportamentali, la loro moralità personale e il loro impegno politico. E quando queste teorie sulle percezioni e il comportamento degli individui vengono combinate, come avviene in alcuni casi, con l'idea che la natura della razionalità, della conoscenza e della moralità deve dipendere completamente dalle percezioni degli individui, viene allora attribuito al ruolo determinante delle identità sociali una vera e propria funzione-cardine nell'epistemologia e nell'etica (A.K.Sen, *Reason before Identity*, Oxford University Press, Oxford 1999; trad.it. in Id., *La ricchezza della ragione*, Il Mulino, Bologna 2000, p.7).

Vediamo, adesso, di approfondire questo aspetto prendendo in esame le implicazioni e articolazioni interne di quello che potremmo chiamare il *paradigma identitario*.

4. Nella sua versione più radicale ed estrema, la tesi del carattere determinante dell'identità sociale, collettiva o culturale, presenta due aspetti problematici:

1) la *negazione del principio di autonomia*. Si sostiene infatti che non è possibile invocare alcun criterio di comportamento razionale diverso da quelli vigenti nella comunità alla quale le persone coinvolte appartengono: ragion per cui ogni riferimento alla razionalità solleva obiezioni relative alla *forma* (del tipo: *quale razionalità?*) o ai *soggetti* (del tipo: *razionalità di chi?*);

2) la *negazione della possibilità di giudizi normativi interculturali*.

Se tali si presentano i risvolti aporetici del paradigma identitario, ne consegue per proprio alla luce delle importanti considerazioni di Sen la necessità di procedere a un supplemento d'indagine ponendo un interrogativo ulteriore: se riguardo al primo aspetto Sen ha buon gioco nello smascherare la debolezza delle posizioni rigidamente contestualiste, che incardinano la razionalità *localizzandola* in una determinata identità culturale o in una idiosincratice identità comunitaria, riguardo al secondo aspetto appare invece non sufficientemente articolato il senso da attribuire ai quadri normativi interculturali. In breve: fino a che punto sostenere l'esigenza di una pratica *interculturale* e non *metaculturale*: una sorta di *view from nowhere* dei valori (e delle scelte) consente di fuoriuscire dalle posizioni contestualiste, autorizzando

l'adozione della formula universalista *reason before identity*? Tanto più, occorre aggiungere, che è stato proprio Sen a osservare che la domanda di regole di giustizia esigenti e vincolanti quale viene ad esempio prospettata dalla concezione rawlsiana (o almeno dal Rawls di *A Theory of Justice*) non può essere soddisfatta se manca una preesistente solidarietà comunitaria e un'identità sociale (op.cit., p.10).

5. A questo punto occorre per introdurre una distinzione, andando a considerare due diversi modi in cui l'identità sociale può essere importante: la sua (i) *funzione percettiva* e il suo (ii) *ruolo definitorio*.

(i) La funzione percettiva dell'identità socioculturale si riferisce alle modalità e forme in cui un membro di una comunità percepisce il mondo, sviluppando le proprie credenze e i propri principi etico-normativi.

(ii) Il ruolo definitorio dell'identità sociale è invece un indicatore prezioso per una corretta formulazione dell'idea di bene sociale (e, indirettamente, per una verifica della portata e dei limiti del paradigma utilitarista di razionalità).

Ma, a tale proposito, lo stesso Sen si avvede della ineludibilità dell'ottica pluralista, nel momento in cui osserva che qualsivoglia assunzione di categorie come bene sociale o bene comune non può prescindere dalla domanda: rispetto a quale gruppo di individui si parla di bene? (op.cit., p.12). Si tratta, con tutta evidenza, di una linea di demarcazione necessaria nell'ambito della filosofia politica come delle scienze sociali. In ogni analisi del bene sociale occorre porsi la domanda circa il grado di inclusione/esclusione: la domanda, cioè, intorno alla caratterizzazione e identificazione socioculturale delle visioni del bene (e intorno alla loro strutturale, fisiologica pluralità). E tuttavia, proprio riguardo al problema dell'identità (e dell'identificazione) socioculturale, occorre introdurre un'ulteriore biforcazione, andando a considerare un duplice aspetto:

a) la possibilità di identità multiple (ossia di una mappa articolata e plurale delle appartenenze);

b) la possibilità di coinvolgimenti oscillanti (fenomeno contemplato dalle celebri analisi di A.O. Hirschman).

Ciò di cui l'imperialismo dell'identità non si avvede è prima ancora del fatto del pluralismo evocato dall'ultimo scorcio della riflessione rawlsiana il dato di fatto della pluralità del Sé, del *multiple Self*: con il connesso fenomeno delle *lealtà conflittuali*. Di qui, ossia dall'inosservanza di questo fenomeno la tendenza del comunitarismo a trattare gli aggregati socioculturali alla stregua di blocchi compatti e internamente omogenei: applicando così alla comunità quella stessa logica identitaria, e in ultima analisi individualistico-atomistica, che esso aveva denunciato come limite e vizio d'origine della concezione liberale.

6. La sola via d'uscita dal presupposto atomistico e dal circolo autoreferenziale comune ad ambedue i fronti della concorde discordia tra *liberals* e *communitarians* può darsi solo a partire dalla consapevolezza che ogni cultura presenta al suo interno non solo differenze notevoli, ma anche rimarchevoli dissensi normativi e conflitti di valore; e che, per converso, ogni individuo è attraversato da imperativi normativi diversi, che possono essere fra loro conflittuali o come ha a suo tempo lucidamente osservato Bernard Williams *tragicamente incompatibili*.

Affermare ciò implica l'assunzione di un paradigma radicalmente nuovo rispetto a quello della *rational choice* e del comportamento razionale standard. L'idea di un individuo già costituito, soggetto di scelte razionali e portatore di preferenze va pertanto sottoposta al paradosso di Herbert Simon: *come si preferiscono le preferenze?* Ma una domanda del genere chiama immediatamente in causa non solo la tematica dell'intreccio tra ragione e passioni, non solo il ruolo svolto dalle emozioni nell'orientare le nostre scelte, ma più in generale la dimensione che opera alle spalle della coscienza e dell'agire intenzionale e progettuale.

Passare a un nuovo paradigma significa dunque operare una conversione dinamica, ossia una saldatura capace di tener aperto un campo di tensione tra *lato-Weber* e *lato-Durkheim*, integrandoli come ottiche complementari improntate rispettivamente alla razionalità e alla normatività. Una delle più tenaci divisioni

nell'ambito della moderna teoria della società è rappresentata secondo un'acuta notazione di Jon Elster dal contrasto paradigmatico tra *homo oeconomicus* e *homo sociologicus*: il primo sarebbe un individuo in sé autonomo, strategicamente orientato, guidato dalla razionalità strumentale e infuturato, ossia attratto dalla prospettiva di ricompense future; il secondo sarebbe invece parte di una totalità, membro di una comunità governata da norme sociali che affondano le loro radici in una dimensione pre-contrattuale e pre-riflessiva, e di conseguenza passivo esecutore di forze inerziali che agiscono alle sue spalle (cfr. J. Elster, *The Cement of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, cap. III).

La coppia categoriale di *homo oeconomicus* e *homo sociologicus* è un'efficace esemplificazione del contrasto tra i due lati della razionalità e della normatività o, più in generale, della ragione e dell'identità-appartenenza. La razionalità, nel suo tratto caratteristico, un progetto, vale a dire un programma condizionale orientato al futuro, secondo la formula: «se vuoi conseguire x , allora fai y ». Gli imperativi della razionalità sono pertanto ipotetici e, in quanto dipendono dagli obiettivi intenzionati e perseguiti, declinati al futuro. Gli imperativi espressi dalle norme sociali, invece, sono incondizionati, secondo la formula: «fai X o non fare X ». Ovvero, anche se condizionati, non orientati al futuro: come nelle formule «se fai Y , allora fai X », o «se gli altri fanno Y , allora fai X », o ancora «su un piano di prescrizione più complesso fai X se bene che lo facciano tutti».

7. La differenza decisiva tra le due ottiche della razionalità e della normatività non risiede però, come sembra ritenere Elster, soltanto nel fatto che la prima dipende dal futuro e la seconda dal passato: ragion per cui, mentre gli attori razionali tendono ad ignorare ciò che è stato mettendoci una pietra sopra e guardando al futuro, viceversa nell'operare delle norme sociali il passato gioca un ruolo essenziale. La differenza pare piuttosto consistere nel carattere inconscio e transindividuale della normatività, a fronte del carattere conscio e individualistico-progettuale della razionalità. E tuttavia, per delineare un paradigma capace di dar conto del campo di tensione dinamico esercitato dai due poli nella costituzione del fenomeno della prassi intersoggettiva, del legame e dell'agire sociale, occorrerà incrociare gli assi dell'opposizione simmetrica tra *razionalità individuale* e *normatività sociale*, contemplando simultaneamente la possibilità di una *normatività individuale* e di una *razionalità sociale*: di una dimensione inconscia operante come *vis a tergo* alle spalle della coscienza e dell'azione individuale e, per converso, di una dimensione razional-progettuale agita da soggetti collettivi.

Per questa via ragione e identità cessano di fungere da poli antagonistici, paradigmi concorrenti animati da reciproche pulsioni colonizzatrici (volte ad affermare la precedenza-supremazia dell'una o dell'altra), per trasformarsi in lati a un tempo conflittuali e interdipendenti dell'ordine sociale: del cemento della società. E, sempre lungo questa traccia, acquista un senso nuovo il passaggio dal classico tema della razionalità a quello della *ragionevolezza*. Tenendosi ben discosto da ogni versione eclettica, compromissoria e sedata della Ragione, volta a smorzare il pathos del conflitto che è alla base di ogni nostra scelta, l'impervio passaggio che ho tentato qui di schizzare implica la sobria consapevolezza della *natura limitata e imperfetta della razionalità*.

Una razionalità e progettualità il cui tasso di contingenza dipende in larga misura dalle tempeste dell'anima: dall'imprevedibilità dei vortici emotivo-passionali e dalla pressione tacita e sotterranea degli imperativi provenienti da una normatività latente.

Questo documento ☐ soggetto a una licenza [Creative Commons](#)