

GenIUS

RIVISTA DI STUDI GIURIDICI
SULL'ORIENTAMENTO SESSUALE E L'IDENTITÀ DI GENERE

ALESSIO LO GIUDICE

Dal soggetto al sé situato.
Sulla possibile filosofia dell'identità di genere

PUBBLICAZIONE TELEMATICA SEMESTRALE REGISTRATA PRESSO IL TRIBUNALE DI BOLOGNA · ISSN 2384-9495

online first
destinato a GenIUS 2021-2

Dal soggetto al sé situato. Sulla possibile filosofia dell'identità di genere

Sommario

1. L'identità di genere come concetto contestato. – 2. L'orizzonte anti-sostanzialista. – 3. L'incompletezza dell'identità. – 4. Sulla crisi dell'idea moderna di soggetto. – 5. Verso il modello del sé situato.

Abstract

In questo articolo, l'autore analizza il paradigma filosofico che potrebbe essere posto a fondamento del concetto di identità di genere richiamato dal cosiddetto Disegno di legge Zan. In particolare, esplorando la concezione anti-sostanzialista dell'identità individuale, quale ampio orizzonte teoretico coerente con un concetto di identità di genere di tipo costruttivista e narrativo, l'autore descrive la portata della crisi dell'idea moderna di soggetto e l'inadeguatezza di tale idea a interpretare la diffusa auto comprensione degli individui nelle società complesse. L'idea di un sé situato è dunque proposta come modello adatto a cogliere il senso dei processi contemporanei di identificazione individuale.

In this article, the author analyses the philosophical paradigm that could make sense of the concept of gender identity included in the so-called Zan Bill. In particular, exploring the anti-substantialist conception of individual identity as the wide theoretical horizon consistent with a constructivist and narrative concept of gender identity, the author describes the scope of the crisis of the modern idea of subject and its inadequacy to interpret the widespread contemporary self-understanding of individuals living within complex societies. Then, the idea of a situated self is proposed since it seems apt to read the contemporary processes of individual identification.

1. L'identità di genere come concetto contestato

Com'è noto, il Disegno di legge che ha per oggetto «Misure di prevenzione e contrasto della discriminazione e della violenza per motivi fondati sul sesso, sul genere, sull'orientamento sessuale, sull'identità di genere e sulla disabilità», comunemente noto come Ddl Zan dal nome di uno dei suoi promotori, ha suscitato reazioni di segno opposto e un dibattito politico e culturale di ampio respiro. Il

* Professore Ordinario di Filosofia del diritto, Università di Messina. Il contributo è stato sottoposto a referaggio a doppio cieco.

testo è stato approvato dalla Camera dei Deputati il 4 novembre del 2020 per poi arenarsi in Senato senza giungere, sin qui, all'approvazione definitiva.

Tra i concetti più discussi, in quanto richiamati esplicitamente dal Disegno di legge in questione, vi è senza dubbio quello di identità di genere. L'art. 1, lettera d, del Ddl Zan, definisce come identità di genere «l'identificazione percepita e manifestata di sé in relazione al genere, anche se non corrispondente al sesso, indipendentemente dall'aver concluso un percorso di transizione».

Dal punto di vista della politica legislativa, l'inclusione dell'identità di genere tra i motivi di discriminazione che si intendono contrastare, risponde chiaramente all'esigenza di ampliare il novero delle identità da proteggere e tutelare in quanto oggetto di discriminazione. La critica più ricorrente, nei confronti di tale scelta operata dai promotori del Disegno di legge, coglie invece nell'introduzione del concetto di identità di genere il sintomo di una deriva identitaria ed etichettante che, moltiplicando le differenze, creerebbe le condizioni per una sorta di *self-service* normativo fondato sul presunto valore giuridico di mere percezioni individuali.

Ma siamo davvero di fronte a tale deriva? Si può realmente leggere il riferimento all'identità di genere come espressione di un processo esponenziale di etichettamento che condurrebbe al riconoscimento di una serie indefinita di soggettività? Più a fondo, la categoria filosofica e giuridica della soggettività ci consente di leggere adeguatamente processi di identificazione paragonabili a quelli compresi nel concetto di identità di genere?

Dal punto di vista filosofico-giuridico, va prestata particolare attenzione al nesso, che la definizione di identità di genere sopra richiamata stabilisce, tra l'identificazione personale e, da una parte, l'auto-percezione che ciascuno ha di sé, e, dall'altra, il modo in cui ciascuno manifesta se stesso, in relazione, naturalmente, al genere. Si tratta di un nesso che esprime, a ben vedere, un concetto di identità diverso da quello tradizionalmente ancorato al paradigma moderno della soggettività. Il rapporto tra identificazione, auto-percezione e manifestazione è, infatti, comprensibile adeguatamente nella misura in cui si fa riferimento ad un concetto costruttivista di identità che chiama in causa l'idea di un sé situato più che quella di soggetto. Proprio sullo slittamento semantico da soggetto a sé situato, a partire da una ricognizione teoretica del concetto di identità, occorre dunque soffermarsi se si intende comprendere, in termini generali, il significato giuridico e culturale della proposta compresa nel Ddl Zan.

2. L'orizzonte anti-sostanzialista

In relazione al tema dell'identità, ed in termini immediatamente filosofici, la molteplicità si pone entro un livello intrasoggettivo. Ha a che vedere, in altre parole, con l'esigenza individuale – chiaramente non sempre soddisfatta come nel caso della schizofrenia – di ricondurre a unità, cioè di imputare a un unico referente, la molteplicità delle manifestazioni caratteriali, dei comportamenti, dei percorsi esistenziali e dei “gesti” corporei, riferibili allo stesso individuo¹. I processi di identificazione svolgono

¹ Naturalmente, il rapporto tra corpo e identità acquista una problematicità inedita in un contesto, quale quello contemporaneo, in cui, come sottolinea S. Amato, *Biogiurisprudenza. Dal mercato genetico al self-service normativo*, Torino, Giappichelli, 2006, p. 106, le possibilità tecnologiche sembrano legittimare una pretesa manipolativa nei confronti del corpo stesso, conducendo a una soggettivizzazione del vincolo d'appartenenza a esso associato: «Il rapporto con il corpo si frammenta: abbiamo tutta una serie di tensioni che spingono ora dall'indisponibilità verso l'appartenenza (donazioni di organi, aborto, eutanasia, transessualismo) ora dalla disponibilità verso l'appartenenza (fecondazione artificiale, clonazione) ora dall'appartenenza verso l'indisponibilità (brevettabilità del vivente), delineando particolari forme di identità che non fanno ancora parte, in modo evidente ed esplicito, dell'esperienza giuridica, ma trovano riscontro in specifiche rivendicazioni,

quindi proprio una funzione sintetica di autoriconoscimento soggettivo. In questo caso, i concetti logici di identità in senso numerico e in senso qualitativo sono simultaneamente operativi. La sintesi identitaria è infatti sia una via per l'identificazione e la fissazione di un'individualità, sia un processo teso a sottolineare i fattori attraverso cui due enti possono dirsi identici². La genesi di un'identità è quindi condizione tanto dell'inconfondibilità quanto della confondibilità tra due entità.

Per specificare questo livello logico dei processi di identificazione si può fare riferimento alla riflessione di Paul Ricoeur sul problema dell'identità personale. Per Ricoeur la questione dell'identità è legata alla questione della medesimezza a se stesso di un ente x entro un intervallo spazio-temporale y . Nell'ambito di uno scarto temporale limitato, per Ricoeur, l'identità-medesimezza si declina certamente secondo la tipologia numerica: «Di due occorrenze di una cosa, designata con un nome invariabile nel linguaggio ordinario, noi diciamo che esse non formano due cose differenti ma “una sola e medesima” cosa³». Ma d'altra parte, questo tipo di identità si articola anche in senso qualitativo, in termini di estrema somiglianza, al punto che di due enti si possa dire come sia «indifferente che li si scambi l'uno per l'altro⁴». Un diverso discorso riguarda la necessità, avvertita da Ricoeur, di introdurre un ulteriore fattore costitutivo dell'identità nel caso in cui la permanenza nel tempo di un ente – in particolare di un individuo – rinvii a un notevole lasso temporale. In una tale situazione, secondo Ricoeur, occorrerebbe riferirsi anche all'elemento della continuità ininterrotta fra gli stadi di sviluppo della medesima cosa.

In ogni caso, il livello logico-teoretico della questione identitaria sembra indicare una contrapposizione di tipo paradigmatico che condiziona la storia, e in particolare la semantica, dell'idea di identità⁵. È la contrapposizione tra un modello sostanzialista e un modello anti-sostanzialista. Nel caso del modello sostanzialista, l'identità è concepita come ciò che rimane identico nonostante tutti i cambiamenti, come espressione reale e materiale di un'unità ontologica, nonché come espressione di una sostanza pensante. Cartesio, come è noto, parla ad esempio dell'identità di un sé razionale. Questo paradigma si fonda sia sulla presupposizione di una sostanza ontologica preidentitaria espressa da un'identità biomateriale, sia sulla presupposizione di un'identità ideale e metafisica che ne precede l'espressione sociale e culturale. Nell'ambito invece del modello anti-sostanzialista, ci si può riferire all'approccio costruttivista (in un'ampia accezione dello stesso). L'identità sarebbe una creazione umana prodotta attraverso il metodo dell'autorappresentazione. Questa visione tende a radicare l'idea di identità nell'esperienza concreta. Si presuppone in tal modo una filosofia dell'impermanenza integrata da un'idea di identità (avanzata sia da Hume che da Locke, seppur con diversi presupposti filosofici) come coscienza di percezioni multiple o come coscienza di un sé nel tempo. Del resto, l'inserimento della tradizione fenomenologica, più o meno su quest'ultima base concettuale, conduce a concepire il sé come costruzione che si ottiene attraverso l'incontro delle coscienze in un teatro del riconoscimento reciproco. Ma l'identità per “noi” non corrisponde necessariamente all'identità per gli altri e i “giochi” identitari si svolgono proprio all'interno di questo scarto. Quindi, l'identità non è mai

in attese di politica legislativa, in un modo complessivo di considerare il rapporto dell'uomo con se stesso».

2 A questo proposito C. Luzzati, *Cittadinanze immaginarie*, in *Filosofia giuridica della guerra e della pace*, V. Ferrari (a cura di), Milano, Franco Angeli, 2008, p. 223, parla di un'ambiguità interna al concetto stesso di identità, «quella tra l'identità come la corrispondenza ad uno stesso modello e l'identità come l'insieme delle caratteristiche che rendono un determinato individuo unico e irripetibile».

3 P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993 (ed. or. 1990), p. 204.

4 Ivi, p. 205.

5 Per un'ampia ricostruzione del percorso storico, filosofico, sociale e anche letterario che caratterizza i modelli moderni dell'identità individuale, cfr. il noto testo di C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993 (ed. or. 1989).

data, è sempre costruita e ricostruita.

Onde evitare fraintendimenti, occorre sottolineare il valore puramente orientativo dei modelli indicati. Non si tratta, naturalmente, di modelli onnicomprensivi e l'alternativa che la loro contrapposizione suggerisce non è certamente esclusiva. Nondimeno, la ricorrenza del riferimento, più o meno esplicito, a tali modelli in molteplici "luoghi" del pensiero occidentale sull'identità, induce a considerare l'alternativa tra sostanzialismo e anti-sostanzialismo alla stregua di una piattaforma semantica da cui non si può prescindere nell'ambito di una riflessione, seppur sintetica e generale, sul tema dell'identità.

Ebbene, il concetto di identità di genere pare riconducibile al modello anti-sostanzialista inteso in senso ampio, intercettabile all'interno di una sorta di pragmatismo sociale e di un approccio narrativo. L'identità di genere rinvia, infatti, a un concetto di identità quale prodotto delle relazioni tra attori sociali profondamente radicati nell'esperienza concreta. Si tratta di un modello costruito intorno alla tensione tra la pluralità nel tempo di contingenze identificanti e l'esigenza di inquadrare in senso unitario la molteplicità di questi eventi; di ricostruire il passato al fine di garantire la continuità dell'identità. Di conseguenza, abbiamo a che fare con un modello di identità narrativa secondo cui la struttura biografica sarebbe una condizione di pensabilità dell'identità stessa. A ben vedere, è il riferimento precedente alla dinamica dell'intrasoggettività e dell'intersoggettività a indicarci come sia razionalmente accettabile e comprensibile, ai nostri occhi (postmoderni?), soltanto un'identità *costruita* (anti-sostanzialista) attraverso una molteplicità di processi anziché un'identità data e faticosamente *scoperta* (sostanzialista) dopo una lunga ricerca.

D'altra parte, è il percorso stesso della filosofia moderna ad aver indotto, gradualmente, a porre in discussione il sostanzialismo in sé come presupposto cognitivo dei modelli epistemologici. Si tratta di un processo che ha chiaramente per origine filosofica generale la crisi della dimensione sostanzialistica del soggetto così come si è consolidata quanto meno attraverso le analisi di Locke e Hume sul tema dell'identità personale. In effetti, definendo l'identità personale, Locke rende marginale proprio il tradizionale rilievo attribuito all'elemento sostanzialistico, sottolineando invece la centralità del fattore della coscienza quale consapevolezza di sé nel tempo garantita dalla facoltà della memoria. L'identità personale consiste allora «nel fatto che un essere razionale sia sempre il medesimo; e di quel tanto che questa consapevolezza può venir portata al passato, a qualunque passata azione e pensiero, fin là giunge l'identità di quella persona⁶».

D'altra parte, l'idea dell'identità della coscienza in cui consisterebbe l'identità personale secondo Locke, in contrapposizione all'idea dell'identità della sostanza, trova in seguito un significativo riscontro negli scritti di Hume, sebbene sulla scorta di una severa critica al mito dell'Io. In realtà, per Hume l'identità non è che una finzione unificatrice poiché «noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento⁷». Occorrerebbe comunque chiedersi che cosa renda inclini gli individui ad attribuire e attribuirsi un'identità nonostante l'evidente carattere incompiuto, variabile e contingente di tutte le esperienze, di tutte le percezioni usando il linguaggio humeano, che si presume caratterizzino la soggettività.

Hume avverte l'esigenza di rispondere a una tale questione e ritiene di poter individuare la causa di questa inclinazione, che conduce a risultati fallaci, nella diffusa confusione concettuale tra l'idea di identità come medesimezza di un ente entro un intervallo temporale, e la successione di oggetti differenti sebbene connessi da una stretta relazione. La somiglianza tra l'idea dell'identico in sé e quella della relazione tra oggetti in successione sarebbe la causa dell'errore su cui si fonda la teoria

⁶ J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, tomo I, libro II, Roma-Bari, Laterza, 1988 (ed. or. 1690), p. 371.

⁷ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, libro I, in Id., *Opere filosofiche 1*, VII ed., Roma-Bari, Laterza, 2004 (ed. or. 1739), p. 264.

dell'identità. Ma pur consci dell'errore, di un errore che ci rapisce prima di qualsiasi consapevolezza, non saremmo in grado di liberarcene, di indicare con lucida razionalità, secondo Hume, l'illusione dell'unità soggettiva e «l'ultimo nostro ripiego, allora, è di arrenderci e affermare sfacciatamente che questi differenti oggetti in relazione sono in verità la stessa cosa, per quanto interrotti e variabili [...] così ci fingiamo una continuata esistenza delle nostre percezioni sensibili per negarne l'interruzione, e ricorriamo alla nozione di un'anima, di un io, di una sostanza, per mascherare la variazione⁸».

Ebbene, secondo Hume, pur assumendo la consapevolezza della natura fittizia dell'identità personale, occorre nondimeno capirne la struttura concettuale, sottolineando come l'identità non appartenga alle differenti percezioni bensì si presenti come qualità attribuita alle percezioni stesse in virtù dell'unione delle idee associate alle percezioni nell'immaginazione. Sulla base di questa struttura, nel caso dell'identità personale, secondo Hume, le qualità che possono unificare le idee attraverso l'immaginazione coincidono con le relazioni di rassomiglianza e di causalità tra le varie percezioni. E come abbiamo già visto ricostruendo l'analisi di Locke, la memoria svolge un ruolo determinante nell'instaurare questa serie di relazioni, «la memoria non soltanto scopre l'identità, ma contribuisce anche alla sua produzione, producendo fra le percezioni la relazione di rassomiglianza⁹», e inoltre «poiché la memoria, sola, ci fa conoscere la continuità e l'estensione di questa successione di percezioni, essa deve essere considerata, per tal ragione principalmente, l'origine dell'identità personale. Se non avessimo la memoria, non si potrebbe avere nessuna nozione della causalità, né, per conseguenza, di quel concatenamento di cause ed effetti che costituisce il nostro io, o la nostra persona¹⁰».

Una concezione così connotata, seppur anche attraverso le importanti distinzioni tra il pensiero di Locke e quello di Hume, conduce comunque a sottolineare un tratto di fondo dell'orientamento che qui si sta analizzando, consentendo quindi, entro certi limiti, una prudente generalizzazione. Mi riferisco all'idea dell'incompletezza di qualsiasi identità. Un'idea che traspare, ad esempio, dal contesto della riflessione postanalitica sul tema dell'identità. La tesi della pluralità degli "io" nel tempo, efficacemente esposta ad esempio da Derek Parfit¹¹, o dell'irriducibile molteplicità sincronica delle identità del sé, magistralmente indicata da Jon Elster¹², convergono nel sottolineare come ogni esperienza identitaria abbia un che di incompiuto, come sia espressione non soltanto di un nesso indissolubile tra identità e contesti storico-sociali di per sé mutevoli, ma anche di una strutturale disomogeneità e insensibilità della categoria dell'identità.

3. L'incompletezza dell'identità

Il riferimento all'incompletezza permette, del resto, di precisare ulteriormente lo statuto concettuale di un'identità che non sia sostanziale, onde evitare il rischio di un dogmatismo postanalitico e decostruzionista che conduca alla frammentazione e alla disarticolazione di qualsiasi identità. L'identità come processo incompiuto segnala infatti il potenziale del concetto di identità correttamente inteso e non certo il suo esaurimento. Pensare l'identità come esperienza mai definitivamente compiuta equivale a comprendere come l'identità sia espressione di una possibilità e, per converso, della possibilità stessa di un altrimenti. L'incompletezza, così intesa, indica come il risultato identitario non sia

8 Ivi, p. 266.

9 Ivi, pp. 272-273.

10 Ivi, p. 273.

11 Cfr. D. Parfit, *Ragioni e persone*, Milano, il Saggiatore, 1989 (ed. or. 1984).

12 Cfr. J. Elster, *L'io multiplo*, Milano, Feltrinelli, 1991 (ed. or. 1985).

frutto della necessità bensì di una libertà esistenziale che ha inverato una possibilità tra le altre. Naturalmente, non si tratta di una possibilità sospesa in aria, di una possibilità astrattamente assoluta, bensì di una possibilità che si nutre di una pluralità di fattori anche di natura biologica. L'incompiutezza identitaria, che non equivale di certo a discontinuità ma che anzi comporta la continua ricerca di elementi di continuità così come si evince dalle riflessioni di Locke e di Hume, veicola comunque il carattere progettuale di ogni processo di formazione identitaria come esistenza "infondata" eppure possibile. In tal senso, l'idea dell'incompiutezza sottolinea l'assenza di un fondamento sostanziale compiuto e definitivo per l'identità individuale. Ma ciò non deve di certo condurre verso una sorta di negazionismo identitario cui potrebbe approdare un anti-sostanzialismo estremo. Occorre evidenziare invece l'intimo carattere umano ed esistenziale di ogni identità, «proprio per questa sua fisiologica fragilità, proprio in quanto risultato di un cum-tangere, di una serie non-lineare di congiunzioni singolari e non replicabili, ogni identità [...] rappresenta un bene prezioso da salvaguardare e custodire: annientarla o lasciarla morire significa infatti spegnere una volta per sempre una luce, uno sguardo, una finestra sul mondo¹³».

L'incompiutezza, allora, assume le caratteristiche di una chiave di lettura che consente di aprire un ulteriore varco nella comprensione concettuale della categoria dell'identità. In particolare, consente di cogliere la natura intrinsecamente relazionale di qualsiasi identità, così come si evince dalla costellazione di significati evocata dall'identità di genere. L'aspetto relazionale si dispiega attraverso due rapporti principali, quello tra il soggetto e se stesso nel tempo, nel passato come nel futuro, e quello tra il soggetto e l'"altro". Si tratta chiaramente delle già indicate dinamiche intrasoggettive e intersoggettive.

Queste due dinamiche, che seguendo un ragionevole approccio interazionista non possono essere mai del tutto scisse e analizzate autonomamente, costituendo al contrario fattori intersecantesi di costruzione identitaria¹⁴, corrispondono a due logiche di identificazione. La prima dinamica corrisponde alla logica dell'autoriconoscimento mentre la seconda implica la logica dell'eteroriconoscimento; «la prima è la dimensione integrativa in quanto, integrando aspetti diversi, conferisce stabilità e continuità nel tempo al soggetto. La seconda è la dimensione locativa, in quanto – attraverso processi di classificazione e di riconoscimento sociale – consente di collocare l'individuo entro categorie più ampie, entro confini che lo rendono affine agli altri che con lui li condividono¹⁵».

L'aspetto relazionale è senza dubbio legato a una teoria sociale dell'identità, o radicalmente sociale quale quella di George H. Mead, il cui pensiero può essere considerato come la fonte di ispirazione principale, nel novecento, delle più influenti concezioni relazionali e comunicative¹⁶. Del resto, il rapporto tra dimensione integrativa e dimensione locativa esprime al meglio la dialettica Io/Me nei termini in cui è presentata proprio da Mead¹⁷. Cioè la dialettica tra l'autoriconoscimento del sé come

13 G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 99.

14 Di tale inscindibilità appare perfettamente consapevole J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano, Etas Libri, 1979 (ed. or. 1974), p. 76, quando afferma che: «La riflessività dell'Io viene a formarsi contemporaneamente con l'intersoggettività del reciproco riconoscimento».

15 L. Sciolla, *Dimenticare l'identità o le concezioni riduzioniste dell'identità? Note sull'oscillazione di un concetto*, in *La società degli individui*, 2007, vol. 29, n. 2, p. 43.

16 È importante sottolineare come l'essenzialità dell'aspetto relazionale, in primo luogo tra l'individuo e il contesto sociale di riferimento, per cogliere la struttura dei processi di formazione identitaria, sia stata recepita e sviluppata anche da orientamenti psicanalitici che per questi aspetti si distanziano da certa tradizione freudiana. Cfr. S. Mitchell, S. *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi. Per un modello integrato*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993 (ed. or. 1988).

17 Cfr. G.H. Mead, *Mente, sé e società: dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Firenze, Giunti Barbera, 1966 (ed. or. 1943). A questa dialettica, sempre attraverso la relazione tra autoriconoscimento ed eteroriconoscimento, può aggiungersi

soggetto e l'eteroriconoscimento del soggetto operato dagli altri, dagli altri significativi in particolare.

È bene sottolineare come le concezioni relazionali vadano lette soprattutto alla luce del contesto contemporaneo degli studi fenomenologici sull'interazione sociale. Sarebbe quindi azzardato e fuorviante, sulla base della semplice e apparente affinità terminologica di tali impostazioni con una più generale dialettica del riconoscimento, associare acriticamente, come è accaduto anche in sede di commento critico del Ddl Zan, le concezioni relazionali a una tradizione filosofica imponente e impegnativa come è quella hegeliana. In quest'ultimo caso, la categoria del riconoscimento andrebbe infatti inquadrata correttamente nella più ampia prospettiva dello storicismo hegeliano e quindi alla luce del movimento di realizzazione dello Spirito Assoluto nella Storia. Nello specifico, come è noto, la categoria del riconoscimento deriva dal rapporto tra coscienza e autocoscienza per come è pensato da Hegel, soprattutto nelle celebri pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla dialettica tra signoria e servitù. Pur non potendosi soffermare in questa sede su un "luogo" così significativo della filosofia moderna, che meriterebbe ben altra analisi anche al fine di coglierne lo scarto con i riferimenti contemporanei ai processi di riconoscimento sociale, occorre comunque sottolineare che nell'analisi hegeliana pare avvertirsi la critica dell'idea dell'originarietà dell'autocoscienza, in quanto quest'ultima deve presupporre, come sua condizione di pensabilità, il riconoscimento da parte di un'altra autocoscienza. Come scrive infatti Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, senza un tale riconoscimento, l'autocoscienza non sa di sé e quindi non è tale: «L'autocoscienza è *in sé* e *per sé* solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto¹⁸».

In ultima analisi, occorre dunque sottolineare come ciò che la concezione relazionale, attraverso il suo intreccio con l'interazionismo sociale¹⁹, ci permette di sottolineare, sia proprio la complessità di ogni processo di formazione identitaria.

4. Sulla crisi dell'idea moderna di soggetto

Alla luce di questa ricostruzione, necessariamente generica, dell'orizzonte anti-sostanzialista di riflessione sul concetto di identità, si comprende bene come un processo di identificazione, come è quello relativo al genere, incentrato sulla percezione e sulla manifestazione momentanee di sé, sia riconducibile ad un approccio costruttivista, narrativo, fondato sul carattere determinante dei contesti relazionali, sociali e culturali, e sulla dialettica tra autoriconoscimento ed etero-riconoscimento. Un concetto di identità che vede nel rapporto irrisolto tra molteplicità e unità il problema dell'identità e la sua condizione logico-teoretica di pensabilità in un processo che resta inesorabilmente incompiuto. L'identità di genere non evoca dunque una prospettiva etichettante e cristallizzante. Evoca, al contra-

quella Io/Noi come espressione storicamente caratterizzata dei modelli di identità sociale che si consolidano nel tempo. Per una ricostruzione in tal senso si veda il noto testo di N. Elias, *La società degli individui*, Bologna, il Mulino, 1990 (ed. or. 1987).

18 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Rusconi, 1995 (ed. or. 1807), p. 275. Tra le varie interpretazioni della teoria del riconoscimento proposta da Hegel, si segnala la celebre analisi di K. Marx, *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, VII ed., Torino, Einaudi, 1980 (ed. or. 1932), che interpreta strumentalmente l'opera hegeliana come comprensione dello statuto dell'uomo reale quale prodotto del suo lavoro, e l'altrettanto nota interpretazione di A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996 (ed. or. 1947), che sottolinea alcuni tratti esistenziali legati al desiderio della lotta, dell'amore e della morte. Per un ulteriore e noto contributo che trae spunto dalla teoria hegeliana del riconoscimento, cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, il Saggiatore, 2002 (ed. or. 1992).

19 Per un'espressione significativa di tale approccio cfr. E. Goffman, *Modelli di interazione*, Bologna, il Mulino, 1971 (ed. or. 1967).

rio, la fluidità dei processi individuali identitari non riducibili ad alcuna gabbia concettuale. Certamente condizionati dal dato biologico ma, ancora una volta, non riducibili ad esso. In tal senso, non bisogna confondere la rivendicazione dell'identità di genere con rivendicazioni che appartengono ad altre declinazioni della politica delle differenze. Declinazioni, in particolare, di tipo culturalista, come sono quelle legate a certo multiculturalismo sostanzialista e all'affermazione dei cosiddetti diritti collettivi culturali.

In realtà, il concetto di identità di genere testimonia la crisi dell'idea moderna di soggetto e quindi di soggetto giuridico (astratto, pensato in universale, disincarnato e indipendente) di ascendenza cartesiana e, socialmente, borghese. Si tratta di una crisi risalente, le cui ragioni di fondo sono già presenti nelle riflessioni filosofiche di taglio critico che seguono la parabola moderna della soggettività. In questo senso, l'astrattezza del soggetto razionale nello stato di natura che precede l'istituzione è oggetto di critiche filosofiche serrate sin dalla sua comparsa e per i secoli a seguire. Si pensi, a titolo esemplificativo, alla linea storicista, inaugurata dalla critica hegeliana alle teorie contrattualistiche²⁰, tesa ad affermare come l'individuo sia pensabile come soggetto soltanto nello Stato, nell'autocoscienza di appartenere all'ente collettivo che realizza lo spirito oggettivo, la verità nella storia. Proprio nelle pagine dei *Lineamenti di filosofia del diritto* dedicate alla critica del contrattualismo, Hegel infatti scrive: «Ma lo stato ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; giacché lo stato è spirito oggettivo, l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è un membro del medesimo»²¹. Quindi il soggetto individuale non può essere pensato quale fondamento ultimo dello Stato in quanto la volontà singola (che tanto Hobbes quanto Rousseau isolano come presupposto razionale fondativo) «contiene soltanto uno dei momenti, perciò unilaterale, dell'idea della volontà razionale, la quale è ciò soltanto grazie al fatto che essa è tanto in sé, quanto è per sé»²².

Sul piano della dialettica materialista poi, e dal punto di vista dei rapporti di produzione, la critica all'idea del soggetto razionale presociale, isolato e autonomo, come fondamento della società civile, è naturalmente e ulteriormente sviluppata nella dottrina marxiana. Marx non può infatti che sottolineare la genesi storico-sociale dell'individuo così pensato, falsificando di conseguenza la validità teorica del soggetto come atomo isolato: «Solo nel XVII secolo, nella "società civile", le differenti forme dei nessi sociali si presentano al singolo come un puro mezzo per i suoi fini privati, come una necessità esteriore. Ma l'epoca che crea questo modo di vedere, il modo di vedere del singolo isolato, è proprio quella dei rapporti sociali (generalmente per questo modo di vedere) finora più sviluppati»²³.

Nonostante il vigore di tali critiche, l'impressione è che la crisi del soggetto razionale pensato in universale sia dovuta, soprattutto, alle molteplici svolte, dal punto di vista storico e culturale, che hanno minato la sostanza concettuale dell'idea del soggetto come astrazione fondatrice. In questa sede mi limiterò a indicare in modo schematico e non esaustivo due possibili cause generali, rispettivamente in prospettiva sociale e storica²⁴.

20 Un'altrettanto nota critica alle teorie del contratto sociale, fondata sulla irriducibilità dello Stato all'unione di interessi soggettivi, è quella avanzata da E. Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione francese e sulle deliberazioni di alcune società di Londra ad essa relative: in una lettera destinata ad un gentiluomo parigino*, in Id., *Scritti politici*, Torino, Utet, 1963, pp. 144-443 (ed. or. 1790).

21 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2001, § 258, p. 196 (ed. or. 1821).

22 Ivi, p. 197.

23 K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, Macerata, Quodlibet, 2010, p. 12 (ed. or. 1902-1903).

24 Ovviamente, tale idea filosofica è messa in discussione anche da prospettive diverse da quella sociale e storica che, per l'economia del testo, non possiamo trattare in questa sede. Basti pensare a come il soggetto pensato in universale sia posto in bilico anche dall'evoluzione del pensiero scientifico in senso stretto. In particolare, ciò che è oggetto ormai di un'annosa discussione è l'effettiva pensabilità della dimensione della libertà soggettiva a fronte degli studi, soprattutto nel campo delle neuroscienze, che avallano una concezione deterministica dei processi mentali e quindi delle azioni conseguenti. Per un'analisi filosofica di tali questioni, alla luce di posizioni comunque differenti, si segnalano, tra gli altri: J. Searle, *Libertà e*

Dal punto di vista sociale, la svolta rilevante è data dall'irrompere culturale e politico della massa nello scenario europeo²⁵. I processi innescati con la rivoluzione industriale, con la coscrizione obbligatoria culminante nella chiamata alle armi della massa nella prima guerra mondiale, quindi con il progressivo ampliamento del suffragio, determinano il protagonismo sociale di un aggregato informe e indistinto, disorganizzato, privo di qualsiasi autocoscienza di gruppo, economicamente subalterno, che stravolge le coordinate urbane e culturali dell'Europa moderna. Da non confondere con i partiti di massa (che a una classe sociale autocosciente del proprio ruolo storico nel perseguire un interesse generale comunque fanno riferimento), la massa è composta da uomini sradicati che vivono come atomi, politicamente passivi, in balia del flusso sociale ed emotivo di una folla. È evidente quindi come la singolarità dell'uomo-massa²⁶ sia esattamente il contrario della soggettività razionale.

Anzi, si può ben dire che l'esperienza storica della massa (in cui gli individui non agiscono certo quali enti autonomi e liberi ma piuttosto secondo una passiva conformità a movimenti di folle irresponsabili) si riflette sulla pensabilità stessa del soggetto razionale. La massa esprime infatti un che di contro-fattuale rispetto alla possibilità di pensare a un soggetto dotato di volontà autonoma.

Quanto alla svolta sul piano storico, non a caso la cesura determinante rispetto a qualsiasi filosofia della soggettività è favorita, se non determinata, dallo stesso avvento delle masse. Mi riferisco al fenomeno dei totalitarismi²⁷. Come Hannah Arendt²⁸ ha acutamente mostrato, l'uomo-massa è infatti inevitabilmente attratto dai movimenti totalitari che vengono percepiti come una direzione di senso irresistibile per chi vive nell'anomia della massificazione sociale. Quest'ultimo processo è alimentato dagli stessi programmi politici dei regimi totalitari volti a eliminare tutti gli spazi di autonomia, associativa o individuale, che consentano al soggetto di pensarsi come tale. Una siffatta strategia raggiunge poi proporzioni inaudite attraverso il trattamento nei campi di concentramento e lo sterminio. Prima ancora dell'eliminazione fisica, il trattamento dei deportati mira in sé ad annichilire l'identità soggettiva, attraverso l'eliminazione di tutto ciò che è personale e soggettivo (nome, capelli, vestiti...) sostituendolo con il carattere omologante e massificante di una divisa, di un numero di matricola, di condizioni di vita inumane.

neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico, Milano, Bruno Mondadori, 2005 (ed. or. 2004); D. C. Dennet, *L'evoluzione della libertà*, Raffaello Cortina, Milano 2004 (ed. or. 2003). Ma si pensi anche all'impatto dei processi tecnologici che hanno reso possibile la scomposizione del corpo umano con tutte le conseguenze immaginabili sulla raffigurazione del soggetto come unità sintetica (cfr. S. Amato, *Biogiurisprudenza. Dal mercato genetico al self-service normativo*, cit.).

- 25 La letteratura su tale concetto è ovviamente sterminata. Qui ci si limita a segnalare alcuni celebri testi chiave, che presentano però posizioni notevolmente differenziate, per la comprensione del ruolo della massa nel XIX e nel XX secolo dal punto di vista, rispettivamente, psicologico, sociologico e storico culturale: S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971 (ed. or. 1921); W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, New York, The Free Press, 1959; E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981 (ed. or. 1960).
- 26 Di uomo-massa parla J. Ortega Y Gasset, *La ribellione delle masse*, Milano, SE, 2001 (ed. or. 1930), riferendosi all'uomo medio che in modo acritico si cura esclusivamente del proprio benessere senza tener conto dell'alterità e di qualsiasi dimensione autenticamente intersoggettiva entro cui realizzare la propria autonomia individuale. Significativa a questo proposito una definizione psicologica del concetto di massa che il filosofo spagnolo propone (p. 50): «Massa è tutto ciò che non valuta se stesso – né in bene né in male – mediante ragioni speciali, ma che si sente “come tutto il mondo”, e tuttavia non se ne angustia, anzi si sente a suo agio nel riconoscersi identico agli altri».
- 27 Per una riflessione generale sul totalitarismo si veda, tra gli altri, D. Fisichella, *Analisi del totalitarismo*, Messina-Firenze, D'Anna, 1978. Per una riflessione dal carattere provocatorio sull'indulgenza nei confronti delle prospettive totalitariste che sarebbe tipica della critica proveniente da sinistra alla società liberale, cfr. J.-F. Revel, *La tentazione totalitaria*, Milano, Rizzoli, 1976 (ed. or. 1976).
- 28 È d'obbligo, in questo caso, il richiamo a H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004 (ed. or. 1951).

L'annichilimento dell'identità individuale (con le conseguenze di natura esistenziale che esso comporta proprio rispetto alla possibilità, per una civiltà, di pensare ancora l'idea di soggetto²⁹) si riflette anche sulla tenuta politica della soggettività. I totalitarismi sono infatti da una parte espressione della massima tracotanza dell'uomo artefice del proprio destino, che pensa di realizzare la verità nella storia, di rendere immanente il popolo, di giungere all'identità governanti-governati, non ammettendo di conseguenza alcun dissenso in quanto coincidente, dal suo punto di vista, con un rifiuto della verità³⁰. Ma sono dall'altra anche l'emblema della capacità dell'uomo di autodistruggere se stesso.

Il soggetto è messo in discussione, nella sua realtà materiale e immateriale, dallo Stato-potenza – dalla macchina che egli stesso ha costruito, messo in moto, e di cui fa parte. Si tratta, come è evidente, di una contraddizione radicale (il fondamento che uccide se stesso) che, una volta esplosa durante la II guerra mondiale, complica qualsiasi pensiero sulla soggettività autonoma e fondatrice³¹. Ciò che rimane da una tale esplosione storica non può allora che essere la mera singolarità immanente, un pulviscolo di individui storicamente differenziati, le cui specificità materiali si tramutano inevitabilmente in fattori identitari. Si tratta di individui che non possono più pensarsi in universale come soggetti, pena il rischio di una nuova autodistruzione. Individui sempre più propensi a rinunciare a forme di riconoscimento universale (la soggettività appunto) per approdare invece a esperienze di riconoscimento particolare e momentaneo, costruite a partire dall'auto-percezione contingente che ciascuno ha di sé e dal modo in cui ciascuno si manifesta agli altri.

5. Verso il modello del sé situato

Ciò che l'esplosione delle differenze produce sempre più, nell'auto-comprensione individuale, è dun-

-
- 29 Sulla portata di tali conseguenze sono oltremodo significative le riflessioni di T. W. Adorno, *Metafisica. Concetto e problemi*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 124-125 (ed. or. 1998), elaborate in un corso di lezioni tenute nel 1965 presso l'Università di Francoforte. Come ogni metafisica, anche la metafisica della soggettività non può che essere infatti intaccata dalla difficoltà, post-totalitaria, di affermare ciò che è, nel nostro caso di affermare l'esserci del soggetto: «Questa tesi secondo cui ciò che è ha un senso, intesa come una tesi ontologica, con le esperienze che si sono fatte non solo ad Auschwitz ma anche con l'introduzione della tortura come istituzione duratura e con la bomba atomica – tutte queste cose formano una specie di connessione, di unità infernale – rispetto a queste nuove esperienze è una beffa l'affermazione di un senso di ciò che è, il carattere affermativo che si addiceva quasi senza eccezione alla metafisica».
- 30 B. Montanari, *Itinerario di filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 1999, p. 87, individua proprio nell'ipertrofia del soggetto una causa della sua eclissi, della sofferenza del soggetto per il soggetto: «Alla fine dell'epoca moderna il soggetto è risultato così filosoficamente ingigantito, è diventato un "Io" così grande, invadente e onnicomprensivo, da aver fatto propria la stessa dimensione "metafisica" (la c.d. "metafisica della soggettività") fino a trasformare la violenza come una sua espressione valorativa».
- 31 Ritengo che questa lettura sia compatibile, se non affine, con la celebre analisi proposta da T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997 (ed. or. 1944) in cui si afferma che i totalitarismi non sono un incidente storico ma, al contrario, l'esito di un processo avviato con il razionalismo illuminista. A lungo andare, la ragione-calcolo, estesa alla costruzione dell'ordine politico e sociale, ha infatti condotto a una amministrativizzazione totalizzante della società stessa, in cui gli uomini sono ridotti a cose come altre. Una società che li ha quindi privati della possibilità di pensarsi come soggetti. Dal progetto di emancipazione degli uomini, in base al quale l'illuminismo «ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni» (p. 11), si è giunti a ipostatizzare l'astrazione soggettiva ponendola a fondamento di un puro calcolo che non tiene conto dell'umanità materiale e che dunque conduce alla progressiva distruzione dell'uomo-soggetto da cui tutto è partito: «L'astrazione, lo strumento dell'illuminismo, opera con i suoi oggetti come il destino di cui elimina il concetto: come liquidazione» (p. 21).

que un slittamento di senso dal modello del soggetto a quello del sé situato. In particolare, dal modello del soggetto al modello del sé situato in un contesto relazionale, sociale e culturale. Uno slittamento già registrato, in realtà, dalla nostra Costituzione, nel suo impianto, nella sua trama, nel suo tessuto etico e antropologico. Basti pensare, a titolo di esempio, al primo comma del terzo articolo della Costituzione in cui vi è un esplicito riferimento alle “condizioni personali e sociali” dei cittadini. Riferimento ribadito poi nel secondo comma attraverso il richiamo all’obbiettivo del “pieno sviluppo della persona umana”.

Del resto, nell’ambito del dibattito filosofico-giuridico e filosofico-politico, in anni relativamente recenti, il modello del sé situato quale orizzonte alternativo a quello incarnato dalla soggettività astratta è al centro della contrapposizione tra *liberals* e *communitarians*. Basti pensare al testo di Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* del 1982³², considerato il punto di partenza del dibattito tra liberalismo e comunitarismo. Le posizioni in esso assunte da Sandel si apprendono in negativo attraverso le contestazioni mosse alla concezione del soggetto proposta da John Rawls in *A Theory of Justice*³³, riconducibile alla tradizione moderna della soggettività giuridica astratta. Una delle tesi di Sandel è che il soggetto, nell’accezione rawlsiana, sia pensato come un’unità o un’identità esistente precedentemente a (e indipendentemente da) le scelte personali relative ai valori da sostenere e ai fini da perseguire. In una battuta, il sé rawlsiano sarebbe un sé “antecedentemente individuato”. In positivo, Sandel attribuisce invece una valenza costitutiva all’elemento valoriale e teleologico sul piano personale. In questo senso, sarebbe inammissibile un sé interamente “non gravato” dalle influenze determinanti delle proprie aspirazioni fondamentali, pur se permanentemente aperto alla crescita e alla trasformazione personale frutto del processo di autocomprensione individuale.

Sandel contesta la visione dell’individuo come soggetto del possesso. Essa implica un particolare rapporto del sé con i propri fini, un rapporto in cui il soggetto sarebbe capace di distanziarsi totalmente dagli obiettivi che si pone: «Una conseguenza di questa distanza [quella tra ciò che il soggetto del possesso è e ciò che vuole] è che l’io va messo oltre la portata dell’esperienza, per renderlo invulnerabile, per fissarne l’identità una volta per tutte. Nessun impegno dovrebbe coinvolgermi così profondamente da non potermi riconoscere senza di esso. Nessuna trasformazione degli scopi e dei progetti di vita potrebbe essere tanto sconvolgente da mandare in frantumi i contorni della mia identità. Nessun progetto potrebbe essere così essenziale che l’allontanamento da esso possa mettere in discussione la persona che io sono. Data la mia indipendenza dai valori che non mi sono propri, posso sempre stare separato da loro; la mia identità pubblica in quanto persona morale “non è influenzata dai mutamenti del tempo” che intervengono nella mia concezione del bene³⁴».

Ma l’idea del sé situato emerge con chiarezza anche in un luogo classico della filosofia politica novecentesca, come è il capitolo nono del già citato *Le origini del totalitarismo* di Hannah Arendt, in cui è avanzata una critica serrata alla logica soggettivista dei diritti umani. Ciò che la Arendt critica, in particolare, è la riduzione dell’identità personale al dato biologico. Alla nuda vita dell’uomo o della donna intesi come semplici appartenenti ad una specie con la conseguente svalutazione del vissuto, della storia, degli affetti, delle appartenenze e di tutto ciò che situa una persona concreta entro determinate coordinate di vita: «La concezione dei diritti umani è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana. Il mondo non ha trovato nulla di sacro nell’astratta nudità dell’essere-uomo³⁵».

Ebbene, queste riflessioni, a cui se ne potrebbero aggiungere altre, mostrano quanto sia storica-

32 M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1994 (ed. or. 1982).

33 J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982 (ed. or. 1971).

34 M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, cit., p. 75.

35 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 415.

mente e teoreticamente coerente il richiamo normativo all'identità di genere quale espressione dei processi di auto-riconoscimento delle persone in quanto sé situati. Il diritto e la scienza giuridica, in particolare, dovrebbero dunque fare i conti con le condizioni antropologico-sociali del contesto contemporaneo, differenti rispetto a quelle che condussero all'affermazione del soggetto nella prima modernità. Non si tratta più, infatti, di lottare contro la gerarchia e le discriminazioni dovute al particolarismo degli status premoderni in nome dell'affermazione antropologica dell'*homo faber* e dell'*homo oeconomicus*. Oggi occorre invece lottare, sempre più, contro il carattere sostanzialmente discriminante dell'omologazione e del misconoscimento delle differenze. Merito del Ddl Zan, attraverso il richiamo all'identità di genere, è dunque aver reso ulteriormente esplicita questa esigenza in coerenza con i processi storico-sociali che, materialmente, conducono ad una auto-comprensione degli individui sempre più distante da quella sintetizzata dal modello soggettivo. Compito del diritto e della scienza giuridica, se intendono intercettare in maniera significativa le esperienze concrete degli individui, è tener conto in maniera adeguata di tali processi costruendo una dogmatica a partire dalla consapevolezza del carattere situato della vita delle persone. Il richiamo all'identità di genere potrebbe quindi essere inteso come un importante elemento di questa nuova e necessaria dogmatica giuridica.