

La collana "Diritti e inclusione" nasce dagli incontri organizzati dall'Università di Pavia nell'ambito del Progetto PRIN 2022, che vede coinvolti anche l'Università di Trento e la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. Il progetto intende avviare un dibattito di taglio giuridico sull'educazione interculturale, sia pur adottando un'ottica interdisciplinare. Di fronte alla complessità e all'incertezza del vivere di cui narra Edgar Morin adottare questo tipo di approccio diventa infatti un'esigenza prioritaria: la Costituzione traccia il percorso da intraprendere e la meta da raggiungere in termini di autorealizzazione personale, di equità e di giustizia sociale; gli altri saperi contribuiscono a mettere in discussione i dogmi su cui il legislatore ha costruito il modello d'istruzione inclusiva, spesso sacrificando, in nome della certezza giuridica, la varietà, la mutevolezza e la liquidità, direbbe Zygmunt Bauman, che caratterizzano l'essere umano e la realtà sociale. Non a caso gli studi di Kimberlé Crenshaw e dei movimenti femministi promuovono l'attivazione di percorsi improntati all'approccio intersezionale per rispondere ai molteplici bisogni della persona.

I volumi della collana propongono una riflessione critica sulle parole che si inseriscono nell'orizzonte di senso dell'educazione interculturale, ripercorrendo quell'itinerario pedagogico e di ricerca originariamente introdotto per favorire l'integrazione degli studenti con background migratorio ma che oggi si ritiene debba estendersi anche ad altre forme di vulnerabilità. L'obiettivo è riportare l'attenzione sulle coordinate giuridiche e valoriali entro cui (ri)costruire i processi di educazione inclusiva, stimolando una coscienza civica che sappia prevenire le discriminazioni e i fenomeni di esclusione sociale e ponga al centro la tutela dei minori, delle donne, delle persone con disabilità, dei migranti, delle persone LGBTI+, delle persone che vivono in condizioni di povertà economica e culturale. S'intende, così, rimettere in discussione, decostruire persino, il significato e la portata dei lemmi che si situano nello spettro più ampio della dimensione interculturale dell'educazione favorendo una interpretazione rinnovata, che la proietti nella complessità della realtà sociale e la renda più aderente ai principi costituzionali.

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
telefono 06 / 42 81 84 17

Siamo su:
www.carocci.it
www.facebook.com/caroccieditore
www.instagram.com/caroccieditore

Identità

Crisi di un concetto?

A cura di
Giuditta Matucci

Con contributi di Ernesto Bettinelli, Fabrizia Covino,
Francesco Remotti e Davide Strazzari

Volume finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU
nell'ambito del progetto PRIN 2022 “UNIVERSAL design for education: legal
perspective for a new conception of inTErcultural education”
UNITE (2022JMJWY5) – CUP F53D23003510006 (M4C2, Investimento 1.1)

1^a edizione, marzo 2025
© copyright 2025 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Studio Agostini, Roma

Finito di stampare nel marzo 2025
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-3001-9

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Introduzione di <i>Giuditta Matucci</i>	9
Presentazione. Itinerari del concetto di identità nell'Ordinamento di <i>Ernesto Bettinelli</i>	17
1. Identità di <i>Francesco Remotti</i>	23
1.1. Prologo: esorbitanza del <i>logos</i>	23
1.2. Identità: un guscio duro e resistente	27
1.3. Ma, in fondo, l'identità che cos'è?	33
1.4. Identità distribuita, attribuita, frantumata	41
1.5. Funzione rassicurante della parola "identità"	50
1.6. La riscoperta delle somiglianze	54
1.7. Identità: togliere differenze o togliere somiglianze	61
1.8. Politica delle somiglianze	68
2. Identità personale e prospettiva costituzionale. Le parole per una visione inclusiva di <i>Fabrizia Covino</i>	73
2.1. Premessa. La scelta delle parole e il simbolismo del linguaggio	73

2.2.	Identità è una parola evanescente	75
2.3.	La prospettiva giuridica: identità è un concetto polisenso	77
2.4.	Il diritto all'identità personale: la matrice giurisprudenziale	80
2.4.1.	La giurisprudenza di legittimità e di merito /	
2.4.2.	L'identità personale nella prospettiva del giudice delle leggi	
2.5.	Per non concludere. Identità personale e <i>mittezza</i> della Costituzione	90
3.	Identità, diritto costituzionale comparato e intercultura di <i>Davide Strazzari</i>	95
3.1.	Premesse introduttive: identità della Costituzione	95
3.2.	Identità <i>nella</i> Costituzione	99
3.3.	Il presupposto dell'omogeneità culturale come fondamento della tradizione giuridica europea	107
3.4.	Nuove minoranze e strumenti di tutela identitaria: l'universalismo dei diritti e l'antidiscriminazione	111
3.5.	Interculturalismo <i>vs.</i> multiculturalismo e questione identitaria	118
3.6.	Per un interculturalismo rispettoso dell'identità culturale	121
	Bibliografia	125
	Gli autori	135

Introduzione

di *Giuditta Matucci*

Il presente volume intende proseguire il dialogo avviato nel precedente *Cultura. Nuovi significati nella società globale*, edito da Carocci all'interno della medesima collana. Cultura e identità sono termini contigui, che presentano problemi affini: proprio per questo meritano di essere esaminati nell'ambito di uno stesso percorso. Di cultura e identità si parla, anzi tutto, nel contesto scolastico, dove in nome dell'una e dell'altra si assecondano pretese di riconoscimento, con ciò aprendo alle esigenze dell'inclusione o, all'opposto, si promuovono tentativi di "soffocamento" delle istanze minoritarie, chiamate ripetutamente ad adeguarsi agli standard nazionali-occidentali. Il termine identità, però, presenta qualche complessità ulteriore: esso, infatti, ha due dimensioni, una individuale e l'altra collettiva. Questo volume intende far luce su entrambe le dimensioni, sebbene, ai fini del progetto che ha animato il ciclo di incontri e la presente collana, si sia inteso privilegiare la dimensione collettiva. Proprio in questa dimensione si annidano, infatti, le tante questioni relative alle modalità attraverso le quali venire incontro ai bisogni di integrazione delle realtà minoritarie, nella complessità del vivere, direbbe Edgar Morin, che caratterizza il nostro tempo.

Un tema, quello dell'identità, che interessa trasversalmente le scienze umane e sociali e che troppo spesso viene invocato con intenti escludenti, di vera e propria marginalizzazione. Non è un caso, infatti, che chi da sempre discute di questi temi, come Francesco Remotti (2010, p. XIV), fra gli

autori di questo volume, sostenga che «non ci sia poi molta differenza tra razzismo e identitarismo. Entrambi si appellano [...] a una sostanza, prevalentemente biologica nel primo caso, prevalentemente storica o culturale nel secondo, ed entrambi pongono al centro delle proprie preoccupazioni la “purezza” della loro sostanza». Se, tuttavia, il mito della razza è ufficialmente tramontato, così non è per quello dell'identità, che nelle carte dei diritti¹ continua a figurare come fattore di *coesione* dei singoli Stati, rappresentando talvolta il fondamento di politiche invero contrarie all'ispirazione liberal-solidaristica degli ordinamenti democratici nazionali e sovranazionali (Touraine, 2017, pp. 37 ss.; cfr. Bettinelli, 2006, pp. 121 ss.).

L'identità, secondo questa accezione, è ciò che unisce un popolo: uno degli elementi attorno al quale si costruisce lo stesso concetto giuridico di Stato-nazione, ma ciò che, da un lato, dal punto di vista della maggioranza, appare un elemento di “cementificazione”, dall'altro, può tramutarsi in uno strumento di prevaricazione, che limita fortemente i diritti delle minoranze presenti sul territorio. Ciò rappresenta l'origine di quel disagio interiore che spesso interessa i figli dei migranti, i cosiddetti immigrati di “seconda generazione”, nati e/o cresciuti in Italia, che parlano in italiano, studiano la letteratura, l'arte, la musica del nostro paese, ma si trovano spesso a constatare che la lingua e la cultura delle origini rappresentano quasi un ostacolo all'integrazione. Questo, beninteso, a meno che non si tratti di una lingua o di una cultura appartenente al mondo occidentale (Roig, 2021, trad. it. pp. 97-8.). L'identità diventa, allora, come efficacemente messo in luce nella narrativa autobiografica più recente, un puzzle da comporre (Ndiaye, 2023, p. 17) i cui pezzi, però, fanno fatica a combaciare. Questi ragazzi si trovano all'incrocio fra mondi

1. Il riferimento all'identità degli Stati membri dell'Unione Europea trova riconoscimento esplicito nel *Preambolo* della *Carta europea dei diritti fondamentali*.

diversi, cercano di trovare un proprio spazio nel paese in cui vivono, ma talvolta fanno fatica a sentirsene parte, fanno fatica a sentirsi “interi” (un sentimento, questo, che a partire dagli anni Duemila, con gli scritti, fra gli altri, di Igiaba Scego, appare sempre più condiviso nella letteratura postcoloniale italiana).

Questi sono i risultati di politiche sull’istruzione tuttora orientate a promuovere la conoscenza (pressoché esclusiva) della lingua e della cultura italiana, ma invero dimentiche delle tante trasformazioni che hanno interessato, e continuano a interessare, la storia e la popolazione del territorio, secondo un fenomeno di “mescolanza” che, pur con difficoltà, continua a registrarsi in Italia e nel mondo. Lo studente con *background* migratorio è visto, e non di rado continua a sentirsi, un “ospite” nel nostro paese, nel quale, nondimeno, cresce, si forma, intesse relazioni, intraprende progetti di auto-realizzazione personale, secondo quell’itinerario di sviluppo della persona che la Costituzione prescrive come declinazione del principio personalistico e deve essere assicurato a tutti e a ciascuno, a prescindere dalle condizioni di partenza.

Cos’è allora l’identità? Non può certo dirsi indice sicuro di appartenenza a un popolo, a una cultura o a un credo religioso: i contorni sono sì sfumati da non consentire alcun automatismo, sebbene sia indubbio che la tendenza del diritto a rivendicare certezza e stabilità, a “categorizzare” in un certo senso, legittimi richieste di riconoscimento sul piano dei diritti collettivi offrendo, dunque, quelle tutele che altrimenti verrebbero disattese. D’altro canto, proprio questo approccio “classificatorio” è responsabile di varie forme di semplificazione, oltre che di pregiudizio, che ben possono tradire i diritti dei singoli facenti parte del gruppo: si pone, dunque, il problema di come conciliare le posizioni della formazione sociale con i bisogni di chi, pur appartenendo al gruppo, rivendica una sua autonomia sul piano dei diritti e delle scelte di carattere esistenziale. Il riconoscimento in

capo alle compagini sociali di una serie di pretese nei confronti dello Stato è passato attraverso la loro definizione come entità dotate di una specifica identità, che, in una certa misura, ne ha legittimato la supremazia rispetto ai diritti dei singoli che ne fanno parte, a costo di commettere abusi e discriminazioni; è stato poi merito della dottrina e della giurisprudenza mettere in evidenza come tale supremazia debba lasciar spazio alla coesistenza o, meglio ancora, alla *convivenza* fra le istanze collettive e quelle individuali (danno conto di tale questione i vari contributi raccolti dal gruppo pavese nel fascicolo monografico di “Diritto costituzionale” dal titolo *Persona e formazioni sociali. Tra diritti individuali e diritti collettivi*, curato da Quirino Camerlengo e pubblicato nel 2021). Ciò dà prova della fallacia di tale modello e dei pericoli insiti nello stesso concetto di identità che, così inteso, rischia di promettere ciò che non c'è (Remotti, 2010, p. XII).

Qualcosa di analogo ha interessato l'identità nella sua dimensione individuale: anche in questo caso, il diritto ha dovuto, e continua a, fare i conti con le trasformazioni delle relazioni e degli *status* personali. L'identità può, infatti, mutare in ragione di fattori molteplici. Si pensi anche soltanto alle vicende che interessano l'identità di genere (e il mutamento di sesso); alla posizione dell'adottato, che impone trasformazioni a livello anagrafico e nei rapporti familiari o, ancora, al bisogno del figlio di cambiare cognome per “motivi affettivi”, in quanto abbandonato dalla figura paterna e dunque bisognoso di recidere ogni legame con il genitore assente e di essere identificato pubblicamente con il cognome della madre che lo ha effettivamente accudito e cresciuto². La realtà ha messo il diritto di fronte alla constatazione che l'identità non è immutabile, ma è, in realtà, qualcosa di dinamico, che può trasformarsi nel tempo in relazione alla

2. Cons. Stato, Sez. III, 19 settembre 2023, n. 8422.

complessità e alla fluidità degli *status* personali e delle relazioni familiari. Siamo dunque un po' più distanti da quanto Francesco Remotti affermava nel 2010 (p. XI) in riferimento alle pretese di certezza che si accompagnano al riconoscimento in giurisprudenza del diritto all'identità personale: «[è] come se [...] in un mare di probabilità e di incertezze l'identità personale costituisse davvero un'isola protetta, qualcosa che offre il massimo di sicurezza, riconoscibilità, permanenza: io sono indubitabilmente io e non sono altro, e continuo a essere io e soltanto io fino alla fine dei miei giorni (e forse anche oltre)».

Se sia o meno una «parola avvelenata» (ivi, pp. XI-XII), un concetto da superare, come vorrebbe l'autore (ivi, p. XVIII), è questione della quale si discuterà nelle prossime pagine: certo è che l'«ossessione identitaria» ha trascurato, e continua a trascurare, del tutto i valori dell'alterità e dell'alterazione, ovvero il bisogno di venire incontro alle esigenze di scambio, di mutamento e di innovazione (ivi, p. XXIV), svelando un sentimento di paura nei confronti delle trasformazioni (ivi, p. XXV) e attentando alla cultura stessa della convivenza (ivi, p. 140).

Su tale premessa l'antropologia tenta di trovare un compromesso fra stabilità e innovazione: uno sforzo che, a ben vedere, coinvolge anche il mondo del diritto là dove, da un lato, tenta di contemperare i rapporti fra maggioranza e minoranze, fra minoranze, fra formazioni sociali e i singoli che ne fanno parte; dall'altro, tiene conto delle sopravvenienze che incidono sugli *status* personali e familiari e conseguentemente sulle aspettative di riconoscimento dell'individuo come essere *sociale*. Un approccio, direbbe Gustavo Zagrebelsky (2024, p. 10), ispirato al dogma della *mitezza*, ovvero della coesistenza e del compromesso, fondata «sul pluralismo e sulle interdipendenze e nemica di ogni ideale di sopraffazione», come vuole la nostra Costituzione (ivi, p. 11). L'incertezza e la complessità del vivere determinano, co-

sì, il rinnovamento di un bisogno: quello di una dogmatica giuridica “fluida”, che sappia conciliare istanze diverse, talora contrapposte, e porti alla soluzione di problemi vecchi e nuovi concernenti l’individuo e la società (ivi, p. 13).

Queste riflessioni e quelle che seguiranno intendono offrire un punto di vista che consenta di superare la logica del conflitto e favorisca l’*incontro*: incontro fra culture, secondo un processo di contaminazione «che non è a senso unico, ma reciproco», sì che, se di identità si vuole parlare, sarà comunque un’identità nuova e diversa da quella ottocentesca, più composita, disomogenea (Spadaro, 2024, p. 149); incontro fra i tanti bisogni e i modi di esprimersi che fanno capo all’individuo, bisogni che non rimangono immobili nel tempo ma mutano continuamente confrontandosi, e confliggendo talvolta, con nuove e altre esigenze.

Terreno fertile per questo approccio è, anzitutto, la scuola, dove il confronto, e lo “scontro”, fra modi di vivere e di pensare sono spesso motivo di discussione. Come avviare a tutto questo è il tema in seno al quale si è sviluppato il progetto PRIN 2022, che prova a interrogarsi sulla forma e i contenuti di un modello educativo di matrice *interculturale* capace di valorizzare la “superdiversità” di cui oggi tanto si discute (cfr. Zoletto, 2023), ma non sempre in senso inclusivo (Ferrari, Morandi, 2024). Educare in senso interculturale non vuol dire limitarsi a portare a scuola testimonianze di altre culture o, peggio ancora, ridurre tutto a celebrazioni quasi folkloristiche (e stereotipate) delle feste e della cucina tradizionale di un paese, ma vuol dire allargare lo sguardo oltre i confini di quella che, per mera convenzione, si definisce “identità italiana” verso una visione di tipo *universale*, che si fonda sullo scambio *costante* di culture ed esperienze e promuova il ripensamento critico dei programmi curricolari, ancora troppo incentrati sul retroterra nazionale ed europeo e non di rado influenzati dal punto di vista coloniale. Vuol dire forse anche connettere identità individuale e

collettiva in una riflessione sul senso di appartenenza alla comunità umana (Morin, 1999) e analizzare il divenire delle identità in riferimento ai dispositivi pedagogici in atto (cfr. Ferrari, Morandi, 2019) per crescere in consapevolezza relativamente al valore della diversità culturale.

Presentazione

Itinerari del concetto di identità nell'Ordinamento

di *Ernesto Bettinelli*

Non è controverso che l'Ordinamento, nel suo complesso, contempli il diritto di ciascuno alla *propria* identità fino a elevarlo a valore fondamentale, che connota la forma di Stato liberale. Peraltro, il concetto di "identità" è piuttosto ampio. In una dimensione restrittiva, biologica, esso fa riferimento all'identità fisica, ai tratti fisiognomici dell'individuo che lo rendono a un'immediata percezione inequivocabilmente diverso da tutti gli altri. In questo senso troviamo l'espressione già nell'art. 476 del codice di procedura penale del 1930, poi ripresa nel 1988 dal nuovo, all'art. 678. Il legislatore più recente ha ulteriormente esteso e precisato gli elementi caratteristici dell'identità personale anche in una dimensione spaziale e dinamica. Così nella legge 30 dicembre 2008, n. 217 (ratifica ed esecuzione di una convenzione nell'ambito dell'Unione Europea), oltre che sul dato "corporeo" l'identità umana si rivela e si rileva sotto il profilo *fisiologico, psichico, economico e sociale* (art. 4 dell'allegato). Né si può dimenticare che gli individui (soprattutto in quanto utenti di un numero sempre più crescente di servizi) sono dotati da qualche tempo di una loro identità digitale che consente di rintracciarli e riconoscerli con altrettanta certezza sia nel mondo virtuale, sia nel mondo reale. L'identità digitale viene normativamente definita come «la rappresentazione informatica della corrispondenza tra un utente e i suoi *attributi identificativi*, verificata attraverso l'insieme dei dati raccolti e registrati in forma di-

gitale» (art. 1, lett. *u-quater* del Codice dell'amministrazione digitale: D.Lgs. 7 marzo 2005, n. 82), secondo modalità fissate e aggiornate da una legislazione in continua evoluzione.

I più evidenti attributi identificativi della persona (qualificata come "cittadino", da intendersi, in una prospettiva inclusiva, semplicemente come membro della collettività) sono indicati dalla stessa Costituzione al comma 1° dell'art. 3, laddove evidenzia le differenze più eclatanti che *naturalmente* definiscono la situazione sostanziale dei singoli nel consorzio umano: il *sesso*, la *razza* (parola aberrante e misconosciuta a livello scientifico, ma sopportabile se allude alla provenienza geografica degli individui), la *lingua*, la *religione*, le *opinioni politiche*, le *condizioni personali e sociali*. Queste differenze non immutabili, che segnano la vita e la volontà dei consociati nei loro reciproci rapporti, secondo il dettato costituzionale non possono essere causa di irragionevoli discriminazioni da parte della Repubblica, nella sua dimensione istituzionale e comunitaria.

Fa da cornice formale a questa impostazione, che affronta la questione dell'identità in termini molto concreti e non elusivi, l'art. 22 della stessa Costituzione che fissa i pilastri dello *status* dell'essere umano in assenza dei quali egli non potrebbe essere qualificato come soggetto giuridico: la *capacità giuridica* (cioè l'attitudine a intrattenere rapporti giuridici, anche nelle situazioni più estreme, quando la convivenza è ridotta al minimo), la *cittadinanza* (rappresentando l'apolidia una condizione di invivibilità, che le Nazioni Unite si sono impegnate a porre fine entro il 2024), il *nome* (segno distintivo che ormai non è più rigidamente vincolato alla trasmissione familiare, ma che in alcune circostanze è rimesso, in tutto o in parte, a una libera determinazione individuale). L'enunciato costituzionale appare alquanto perentorio, nonostante la sopravvenuta duttilità delle categorie dal medesimo recepite e nonostante qualche possibile dubbio interpretativo.

In particolare, l'asserzione del divieto di privare chiechesia anche di uno solo di siffatti requisiti "per motivi politici" potrebbe lasciar intendere la legittimità di altri motivi ragionevoli che potrebbero, viceversa, indurre il legislatore a disporre in senso contrario per la tutela di interessi, magari contingenti, ritenuti "superiori". Una simile lettura sarebbe, a mio avviso, inaccettabile in quanto svuoterebbe la previsione della sua forza di norma fondamentale e di efficacia universalistica, in coerenza con quella civiltà giuridica di impronta liberale che informa tutto il discorso costituzionale sull'inviolabilità dei diritti dell'uomo contro qualsiasi ipotesi di una sua degradazione da soggetto a mero oggetto di sovranità. Cosicché, in una prospettiva sapientemente sistematica, un tale inciso dovrebbe essere valutato non come limite, bensì come rafforzativo, come se fosse scritto: "*tanto più* se per motivi politici".

Un altro punto da chiarire riguarda il pronome indefinito "nessuno" che apre l'art. 23. Il pronome potrebbe evocare parole e concetti del lessico costituzionale quali: uomo, persona, individuo, cittadino. Non si tratta di sinonimi; ciascun termine nel sistema della Costituzione assume significati non coincidenti che danno luogo a declinazioni giuridiche non sempre sovrapponibili. Considerando la già sottolineata vocazione universalistica della disposizione, le opzioni più convincenti, che trovano conforto anche nelle più autorevoli elaborazioni dottrinali, si riducono a "persona" o a "individuo".

E forse "persona" è la più aderente all'originaria visione dei costituenti, preoccupati di radicare nella nostra forma di Stato liberaldemocratica il principio personalistico combinato con quello di eguaglianza (innanzitutto in senso formale). Infatti, la persona (ricordando il suo etimo, forse di origine etrusca) è la "maschera" che rende eguali davanti al diritto le *diversità reali*. Ma sono proprio tali diversità la base del concetto di identità.

Il ragionamento assumerebbe una dimensione meno astratta se al pronome "nessuno" fosse invece sotteso il ter-

mine “individuo”, più concreto e, non a caso, ricorrente nelle scienze biologiche e antropologiche.

La nostra Costituzione menziona l’“individuo” soltanto una volta, nel comma 1° dell’art. 32 («La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell’*individuo* e interesse della collettività»), che allude al *corpo fisico* e alla necessità della sua tutela (cura); ma, poi, nella stessa disposizione ritorna la preferenza per l’altra espressione laddove, nel comma successivo, si prescrive che «la legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della *persona* umana».

Questo doppio registro della “maschera” che copre o abbraccia variegate soggettività e situazioni e del riconoscimento delle incompressibili differenze esistenziali è stato superato dalla *Carta dei diritti fondamentali dell’UE*, proclamata a Nizza il 7 dicembre 2000 dal Consiglio Europeo e, in quanto patrimonio giuridico comune degli Stati aderenti, penetrata nei loro ordinamenti nazionali come fonte sovranazionale di rango primario. In tale atto titolare di tutti i diritti ivi elencati e definiti è proprio l’individuo, inteso nella sua realtà effettiva e nella sua fisicità, con riferimento alla sua identità nel suo farsi. «*Ogni individuo ha diritto alla vita*», recita l’art. 2 della Carta.

Il tema dell’individuo come portatore di una propria esclusiva identità emerge anche nell’art. 2 della Costituzione che impegna la Repubblica a riconoscere e garantire i diritti inviolabili dell’uomo «dove si svolge la *sua* personalità». La parola che risalta è l’aggettivo possessivo “sua”, che richiama l’identità di ciascuno come esclusiva e differente da quella di tutti gli altri.

Certamente il concetto di personalità è più ampio di quello di identità. Racchiude anche l’*immagine* che, in qualche misura, rappresenta la proiezione variabile e, non di rado, volubile della propria identità nei rapporti sociali. L’immagine non dipende soltanto dalla volontà e dagli atteggiamenti pubblici dei singoli individui, in quanto non può prescindere

re dal riconoscimento altrui o, più estensivamente, dell'ambiente in cui ciascuno si trova inserito (l'espressione tedesca *Anerkennung* è forse la più adatta per definire efficacemente questo fenomeno). È un bene giuridico tradizionalmente protetto a vari livelli dall'ordinamento, ma essenzialmente in termini negativi, in quanto, sinteticamente, si configura come diritto a non subire false rappresentazioni dei propri tratti identitari o un ingiusto discredito da parte degli altri conviventi (come si evince dal reato di diffamazione, qualificato dal codice penale come *delitto contro l'onore della persona*: artt. 595 e 596 *bis*). Più recentemente, la tutela si è allargata ed evoluta fino alla pretesa di non consentire un'ingiustificata esposizione pubblica di tratti della propria vita e personalità. In tal senso, andando oltre la circoscritta fattispecie dell'art. 10 del codice civile (*Abuso dell'immagine altrui*), è intervenuta una via via più complessa legislazione di matrice europea per la *protezione dei dati personali* (di cui al relativo "Codice" adottato con il D.Lgs. 30 giugno 2003, n. 196) e per la difesa degli spazi esistenziali di cui solo gli individui possono disporre (diritto alla riservatezza o alla *privacy*), affermata con vigore dal Regolamento dell'UE n. 2018/1725.

Dall'insieme delle fonti sommariamente ricordate in questa breve presentazione e dall'imponente giurisprudenza che le accompagna si può osservare e concludere che il concetto di identità individuale, superando gli argini della mera forma, si è felicemente contaminato con quello più sostanziale della dignità della persona, su cui si è discusso in un precedente volume.

I

Identità

di *Francesco Remotti*

I.1

Prologo: esorbitanza del *logos*

Contano di più le parole o le azioni? Si sarebbe portati a pensare che contino di più le azioni: quello che si fa, rispetto a quello che si dice. Come si ricorderà, Karl Marx e Friedrich Engels nell' *Ideologia tedesca* opponevano in effetti a «ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano» ciò che gli uomini fanno, il «processo reale della loro vita», ovvero le azioni degli «uomini realmente operanti» (Marx, Engels, 1932, trad. it. p. 13). In più, però, Marx e Engels proprio in apertura della loro opera sostenevano che «finora gli uomini si sono sempre fatti idee false intorno a sé stessi», fino al punto che «i parti della loro testa sono diventati più forti di loro. Essi, i creatori, si sono inchinati di fronte alle loro creature» fantasmatiche (ivi, p. 3). Se così stanno le cose, se cioè – almeno finora – gli umani si sono autoingannati con le loro stesse idee false (gli *idola* di cui parlava Francis Bacon nel *Novum Organum* del 1620), si potrebbe persino essere portati ad apprezzare quelle specie animali che, prive di parole, non si attardano a raccontare miti e favole, eventualmente ad accapigliarsi per discuterne e interpretarle, ad ammantare con discorsi fatui le loro reali intenzioni: sarebbero da elogiare, e forse da invidiare, quelle specie che semplicemente fanno, agiscono, e il significato delle loro azioni sarebbe dato in maniera diretta dallo svolgersi e dai risultati del loro operare.

Chissà perché gli umani invece si complicano immensamente la vita con i loro eloqui, i loro discorsi, le loro parole, le loro chiacchiere che, lungi dall'essere al servizio delle azioni (la *praxis* appunto di marxiana memoria), ne tengono conto assai poco. Le parole, infatti, hanno la facoltà di andare ben oltre il piano delle azioni, di svolazzare nel regno dell'immaginazione, di costruire edifici teoreticamente lambiccati e empiricamente impraticabili, di inventare percorsi mentali che rischiano di perdersi nel nulla. Nell'antichità greca soltanto qualcuno ha fatto l'elogio del silenzio. A quanto pare, il termine *hesuchía* (serenità) tra i Pitagorici – di cui aveva fatto parte, come vedremo in seguito, anche Parmenide – implica il silenzio (Cerri, 2021, p. 50). Inoltre, lo scettico Pirrone (365-275 a.C.), prendendo spunto probabilmente dai rinuncianti dell'India, i quali cercavano di vivere il più possibile secondo natura, e che egli ebbe modo di incontrare a seguito della spedizione di Alessandro Magno, fece l'elogio del silenzio, dell'afasia, dell'imperturbabilità, e quindi anche dell'*epochè*, della "sospensione" (sospendere il giudizio, sospendere le parole). Pochi ed esili casi, come si vede, mentre se ci spostiamo nel mondo latino apprendiamo da un recente e illuminante libro di Maurizio Bettini una ben maggiore attenzione e valorizzazione del silenzio: dalla Musa muta (il cui nome Tacita era di per sé eloquente), imposta alla venerazione dei Romani dal re Numa, al culto della riservatezza, quale si esprimeva nel motto «*postremus dicas, primus taceas*, parla per ultimo, taci per primo» (Bettini, 2024, p. 98).

Queste stesse raccomandazioni romane potrebbero indurci a riprendere una considerazione generale: noi siamo una specie decisamente *loquens*. Oltre che *Homo sapiens* (come ci aveva definito Karl Linneo nella seconda metà del Settecento), potremmo anche essere definiti *Homo loquens* (espressione che di solito si fa risalire al pensiero di Johann Gottfried Herder), in quanto disponiamo di una facoltà eccezionale rispetto ai sistemi di comunicazione delle altre specie animali,

cioè del linguaggio articolato, propriamente umano. Ma forse – come direbbero i Romani evocati da Bettini – siamo “fin troppo” *loquens*. Il filosofo francese Henri Bergson (1938, p. 92) usò per primo l'espressione, assai più «antipatica» e irriguardosa, *Homo loquax*. Noi non siamo soltanto «creature linguistiche», come asseriva Herder (1966, trad. it. p. 85) nel suo saggio sull'origine del linguaggio; dimentichi della Musa Tacita, siamo anche creature loquaci, ciarliere, chiacchierone, che non finiscono mai di parlare.

A proposito di *Homo loquax*, forse è pure il caso di ricordare Martin Heidegger, il quale nel suo *Sein und Zeit* del 1927 considerava la chiacchiera (*das Gerede*) come una «dimensione profondamente radicata nell'Esserci» (nell'essere umano), e aggiungeva: «molte cose impariamo a conoscere a questo modo e non poche restano per sempre tali» (Heidegger, 1927, trad. it. p. 214). Riportiamo però la precisazione iniziale di Heidegger: «il termine “chiacchiera” qui non ha alcun significato “spregiativo”»; essa è da intendersi invece come «un fenomeno positivo», in quanto «costituisce il modo» con cui «l'Esserci quotidiano» concepisce e interpreta il mondo (ivi, p. 211). Il suo carattere “positivo”, effettivo, emerge dalla seguente osservazione: «Ciò-che-è-stato detto si difonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità», ovvero «le cose stanno così perché così si dice», a tal punto che per la chiacchiera «non esiste più nulla di incerto» (*ibid.*).

Con queste considerazioni di notevole rilievo antropologico, la chiacchiera finisce così per essere presa molto sul serio e contribuisce a fornire inaspettata consistenza all'espressione *Homo loquax*, fino al punto da mettere in questione il rapporto tra *sapiens* e *loquax* nella definizione di *Homo*. È quanto succede, per esempio, in un'intervista del 2006, durante la quale il giornalista e saggista americano Tom Wolfe ebbe a esprimersi in questo modo: «*Homo sapiens? It's Homo loquax*». Significativamente, alcuni anni dopo la sociologa Marta Rodríguez Fouz (2012) dell'Università di Navarra usò

esattamente l'espressione *Homo loquax* per definire l'attività comunicativa tipica delle società umane.

Loquax (comportamento) rispetto a *loquens* (facoltà) fa comunque intravedere un eccesso: eccediamo nel parlare. Ma, a ben vedere, eccediamo in molte altre cose. Diverse specie animali dispongono di culture, ossia di comportamenti non geneticamente determinati, bensì socialmente trasmessi e appresi. Ebbene, rispetto agli altri animali culturali, le culture di *Homo sapiens* (definibile anche come *faber*, *loquens*, *loquax*) sono sproporzionatamente più autonome dalle informazioni genetiche: proprio per questo sono assai più numerose e complesse. Sono inoltre culture sproporzionatamente simboliche e, appunto, sproporzionatamente loquaci, almeno se messe a confronto con i comportamenti culturali assai più sobri che vediamo essere operativi in molte altre specie animali.

Non chiediamoci perché questo avvenga, così da non aumentare ancor più il grado di loquacità di questo testo. Limitiamoci piuttosto a constatare che la nostra elevata loquacità – sia con parole dette, sia (da un certo momento in poi) anche con parole scritte, sia infine con parole digitalizzate e trasmesse a non importa quale distanza nel tempo e nello spazio – costruisce di continuo bolle di significato, mondi verbali e di senso in cui nuotiamo senza posa: mondi che attraggono la nostra attenzione, che ci avvolgono, costringendoci a interloquire, e quindi a distogliere l'attenzione dalla *praxis* per puntarla in larga misura sul *logos*.

Sarà per questa esorbitanza del *logos* nel mondo umano (rispetto alla *praxis* di *Homo faber*) che il Vangelo di Giovanni inizia con la famosa frase «In principio era il *logos*», la parola: addirittura in esso si afferma che «tutto per mezzo di lui fu fatto» e che «in lui [il *logos*] era la vita» (*Gv* 1-4). Probabilmente per lo stesso motivo (esorbitanza del *logos*, ma qui considerata in termini negativi) rinuncianti indiani, eremiti e monaci cristiani (Regola VI di san Benedetto) sottoponevano e tuttora sottopongono periodi consistenti della

loro vita quotidiana a un rigoroso silenzio. A pensarci bene, il silenzio – come regola e modello di vita – assume significato proprio in relazione all'esorbitanza della parola, in relazione cioè a *Homo loquax*, più che in relazione a *Homo loquens*: il silenzio è un espediente importante e indispensabile per disintossicarci in maniera più o meno frequente e periodica dall'inquinamento verbale che condiziona da ogni lato la nostra esistenza, tanto il nostro comportamento pubblico, sociale, quanto quello personale.

I.2

Identità: un guscio duro e resistente

Lo schema sotteso alle considerazioni fin qui svolte è articolato su due piani: il piano della *praxis* e quello del *logos*. Ma non ci sono solo questi due piani. A riprova della sua esorbitanza, il piano del *logos* molto spesso si sdoppia e questo succede quando usiamo parole per parlare di parole (come in effetti facciamo ora), quando cioè si avviano e si organizzano meta-discorsi (da certi tipi di battute e barzellette a raffinate analisi linguistiche e concettuali). La bolla a cui si accennava prima diviene ancora più interessante, divertente, esigente: lì si concentra la nostra attenzione, lì vengono assorbite le nostre cure e le nostre energie, facendo passare in secondo piano le nostre azioni, i nostri comportamenti e le nostre interazioni con l'ambiente circostante (sociale o naturale che sia). Non è che non siamo pratici o che abbandoniamo del tutto il mondo della *praxis* al suo destino. È che il baricentro significativo del nostro mondo è la maggior parte delle volte situato nel *logos*, più che nella *praxis*. Si pensi non soltanto al nostro continuo salire e scendere dal piano linguistico a quello meta-linguistico, dai discorsi ai meta-discorsi: un continuo movimento in senso verticale in duplice direzione. Si pensi anche al nostro continuo interloquire, dibattere, bisticciare: un incessan-

te movimento di parole in senso orizzontale, tra noi e i nostri interlocutori, siano essi presenti davanti a noi oppure lontani nello spazio e nel tempo (per esempio, tra chi scrive in questo momento e i suoi eventuali lettori).

Ebbene, in questi scambi continui tra interlocutori ($\leftrightarrow$), così come nei salti di livello tra discorsi e meta-discorsi ($\uparrow$), cosa succede alle parole? Cambiano: è impossibile che rimangano esattamente le stesse. L'uso e il meta-uso (l'impiego della parola e la riflessione su di essa) provocano inevitabili cambiamenti, anche se noi non ce ne accorgiamo, anche se coltiviamo anzi la pretesa, l'illusione o la presunzione (se non altro per motivi di coerenza – per esempio, “io la penso sempre allo stesso modo”, “io non cambio idea”) che esse conservino la loro “identità”. In effetti, le parole possono illuderci, in quanto – specialmente dal momento in cui abbiamo cominciato a “scriverle”, a conferire loro una sorta di autonomia ontologica, come se fossero cose indipendenti da noi, oggetti esteriori, simili a pietre – esse tendono a conservare intatto a lungo il loro guscio lessicale (Remotti, 1996, pp. 50-1).

Per ogni parola occorre tenere distinti – come affermano i linguisti – il significato e il significante: l'uso scalfisce meno il significante, ossia il guscio, l'aspetto esteriore della parola (fonico o grafico che sia), mentre il significato è assai più esposto alle modifiche indotte dall'uso. A furia di usare, scambiare ($\leftrightarrow$) e a furia di riflettere su ($\uparrow$) le parole, il loro significato tende a deformarsi, a dilatarsi o a restringersi, ad arricchirsi o a impoverirsi, a mutare talvolta fino a capovolgersi in qualcosa di semanticamente opposto. A tutto ciò aggiungiamo un'ulteriore considerazione, ossia il fatto che, sfruttando il duplice aspetto delle parole (il loro guscio duro e persistente da un lato e la loro modificabilità semantica dall'altro), i parlanti stabiliscono tacitamente delle convenzioni: certe parole vengono ad assumere in quanto tali un valore ufficialmente condiviso, divengono parole-chiave, di cui pare non si possa fare a meno. È una questione di reciproco ri-

conoscimento: non usare certe parole significa porsi fuori da certi ambiti, non appartenere per così dire a una certa *koinè* (comunità), per la quale in sostanza vale di più l'uso della parola in quanto tale che il suo intrinseco peso semantico. Per esempio, da un certo momento in avanti, "identità" è divenuta una parola-chiave nell'ambito delle scienze umane e sociali. In altra sede abbiamo fatto ricorso ad autorevoli sociologi come Alessandro Pizzorno (2007, p. 18) e Zygmunt Bauman (2003, p. 15) quali testimoni della sua assenza nei classici della sociologia e, al contrario, del suo apparire e imporsi quasi improvviso nella seconda metà del Novecento (Remotti, 2010, pp. 103, 128). Oggi – a proposito di parole che tendono a invadere e colonizzare i nostri discorsi (siano essi scientifici, siano essi politici o più modestamente personali) – essa è forse la parola che gode della maggiore fruibilità e credibilità. Da dove deriva il suo fascino, la sua presa sulle menti e sull'eloquio delle persone?

Quando parliamo di fascino della parola, intendiamo riferirci al fatto che essa viene usata anche da chi non si premura affatto di darne una spiegazione adeguata o una definizione quanto meno consapevole, se non esauriente. È indubbio che il suo guscio duro e permanente ha un inevitabile risvolto semantico. Tutte le parole hanno gusci duri e permanenti, ma la loro polpa interna – abbiamo visto – può essere assai mutevole. L'amore, per esempio, può essere inteso in tanti modi differenti, così come può addirittura trasformarsi in odio. Nel caso di "identità" la durezza e la permanenza del guscio lessicale – riscontrabili pure nell'equivalenza rigorosa delle traduzioni (lat. *Identitas*, ingl. *Identity*, fr. *Identité*, ted. *Identität*, sp. *Identidad*, port. *Identidade*, rum. *Identitate*; olandese e afrikaans *Identiteit*, ungherese *Identitás*, finlandese *Identiteetti*) – si combinano perfettamente con il significato stesso: in questa parola, guscio e polpa, significante e significato sembrano corrispondere perfettamente. Perlomeno danno questa

sensazione di appagante permanenza, ed è forse così che si genera il fascino di questa parola.

La durezza lessicale è comunque uno dei motivi per cui la parola appare di per sé inequivoca, «nitida, limpida, elegante, pulita», incontestabilmente positiva (ivi, p. 8). Essa è di per sé capace di trasmettere un senso di ordine e di sicurezza, di precisione e in ogni caso di positività: che cosa di più positivo di identità? Di qui l'attrattività che esercita per ognuno e per tutti. Chi non desidera per sé identità? Oltre tutto, l'identità viene intesa come la base più sicura del riconoscimento sociale: se non godo di un immediato e adeguato riconoscimento sociale, l'esistenza della mia identità è pur sempre la garanzia più sicura che questo potrà o dovrà avvenire; la mia identità è la motivazione più profonda e la legittimazione più inoppugnabile del riconoscimento sociale di cui ho diritto. Del resto viviamo in uno Stato in cui a ognuno di noi, fin dalla nascita, viene garantita la certificazione della propria identità, e il diritto all'identità personale è affermato dalla Corte Suprema di Cassazione (sentenza n. 3769/1985), in quanto rientrante nei "diritti inviolabili dell'uomo", ammessi dalla Costituzione italiana (art. 2).

L'identità non riguarda però soltanto l'io, la persona: essa si configura come un diritto che si estende anche ai soggetti collettivi, ai gruppi, ai "noi". Come questi gruppi si possono definire, se non attraverso appunto il riconoscimento e l'affermazione della loro identità? Gruppi piccoli e gruppi grandi, partiti politici o movimenti religiosi, comunità contraddistinte da un determinato orientamento sessuale, minoranze etniche o linguistiche, nazioni e civiltà: si ritiene che a ognuno di questi gruppi possa o debba essere attribuito il diritto di affermare, o di vedere riconosciuta, la propria identità. Esiste forse una persona (soggetto singolo) o un gruppo (soggetto collettivo) a cui non spetti il diritto di riconoscimento della sua identità? A quale gruppo siamo noi disposti a negarlo, in linea di principio? E non è soltanto questione di diritti. Il

carattere positivo della parola “identità” appare non soltanto nel suo aspetto difensivo e conservativo (diritto alla difesa della propria identità): appare addirittura nel suo essere condizione di apertura e di dialogo verso gli altri. L’identità viene posta quindi alla base sia della vita personale, sia della vita sociale, intesa a sua volta in due sensi, ossia a fondamento tanto delle relazioni sociali, quanto degli scambi inter-societari.

In un’intervista apparsa in “Vatican News” del 2 agosto 2024, l’arcivescovo di Torino, monsignor Roberto Repole, afferma: «La vera identità è dialogica, per natura sua. Nello stesso tempo, perché ci sia un dialogo, è necessario che ci sia una identità». Che cosa di più positivo del dialogo, tanto tra le persone, quanto tra le società? Ebbene, secondo la visione prospettata da monsignor Repole, identità – l’identità dei soggetti interessati (persone o società) – è la condizione necessaria e indispensabile affinché ciò si verifichi. In un saggio recente, Gabriele Segre, studioso ed esperto di politiche pubbliche, si è spinto oltre al tema del dialogo: ha esplicitamente affrontato il tema della convivenza. Anche per Segre vi è un nesso positivo e irrinunciabile tra convivenza e identità: la convivenza non tollera, ma esige, richiede l’identità, anzi impone la conservazione dell’identità; non si può intraprendere un rapporto di convivenza con altri se non sulla base della propria identità. Segre (2024, p. 25) così si esprime: «convivere implica già riuscire a conservare la propria identità, altrimenti [...] è sottomissione o annientamento di una delle due parti».

Tra l’affermazione di Repole e quella di Segre c’è – a quanto pare – una lieve differenza: per Repole l’identità – almeno quella ritenuta vera e autentica – è in sé dialogica, è già subito e in quanto tale dialogo, rapporto con l’altro, mentre per Segre l’identità, anzi la conservazione dell’identità, pare essere condizione indispensabile – una sorta di precondizione – affinché si abbia poi con gli altri un rapporto di convivenza. Se interpretiamo bene, per Repole il dialogo con gli

altri è intrinsecamente necessario al mantenimento dell'identità: questa si esprime o si realizza già da subito mediante il dialogo con gli altri. Per Segre il rapporto tra identità e convivenza è invece concepito in termini di possibilità e di vantaggio reciproco: «Una parte degli esseri umani si è resa conto che convivere mantenendo le proprie identità non solo era possibile, ma era anche vantaggioso» (ivi, p. 31). Per Segre, gli obiettivi sono due, entrambi perseguibili e conciliabili: mantenere la propria identità e nel frattempo convivere con gli altri. Per Repole, invece, non si può conservare la propria “vera” identità, se non in un rapporto già subito dialogico con gli altri.

A entrambi si potrebbe rivolgere la seguente obiezione: convivere con gli altri (se convivenza non sia mera coesistenza di “noi” accanto agli “altri”) e essere noi in rapporto dialogico con gli altri (se dialogo non sia un mero scambio informativo) non implicano forse una trasformazione di noi e degli altri, di noi insieme agli altri? Identità, rivendicare la propria identità, prefiggersi di mantenere la propria identità non sono forse affermazioni e gesti che fanno da ostacolo non trascurabile a questi progetti di dialogo e di convivenza? O perlomeno non rischiano forse di appannare e rendere difficoltoso, problematico, il discorso inter-identitario? Non è forse il caso, dunque, di chiarire maggiormente che cosa si intenda per identità?

Segre (2024, p. 45) afferma che, pur essendo le identità di ogni “noi” «multiple», «dinamiche», «contestuali», l'identità è esattamente «quello che siamo». Sostiene inoltre che ovviamente le identità sono molte e che «in nessun momento un'identità è uguale a un'altra» e che «non esiste alcun modo per paragonare un'identità a un'altra», avendo «tutte la stessa dignità» (ivi, pp. 35, 34). Segre insiste molto sul concetto di dignità delle diverse identità, anzi di tutte le identità, fino ad arrivare al punto di affermare che «la cultura della Convivenza» dovrà consistere in una «celebrazione

della dignità dell'identità» in quanto tale (ivi, pp. 34, 35). Dignità: è difficile trovare un termine che maggiormente esprima il carattere intrinsecamente positivo dell'identità, questa parola-guscio così irrinunciabile nella *koinè* contemporanea, e che invece a chi scrive è apparsa – ahimè – come una «parola avvelenata» (Remotti, 2010, p. XI), da cui quanto meno prendere le distanze, se non addirittura posizionarsi “contro” (Id., 1996).

I.3

Ma, in fondo, l'identità che cos'è?

In effetti, niente di più facile – in apparenza – che definire l'identità: sarà per questo che chi usa frequentemente questa parola non si pone affatto il problema della sua definizione o si limita a dire sbrigativamente – come Segre (2024, p. 45) – che identità è «quello che siamo». Riferita a un qualsivoglia oggetto (A), identità è esattamente ciò che di quell'oggetto permane immutato nel tempo e, nello stesso tempo, ciò che fa sì che quell'oggetto (A) rimanga distinto da qualsivoglia altra cosa (B, C ecc.). Detto in altro modo, identità è ciò che respinge da sé sia l'alterità sia l'alterazione. Come si vede, la definizione proposta tiene conto di due punti di vista: un punto di vista temporale (diacronico), secondo cui A rimane sé stesso nel tempo, non diventa altro da sé, e un punto di vista spaziale (sincronico), secondo cui A rimane in sé, entro i suoi confini, ovvero non condivide alcunché con altri.

L'obiezione è facile a questo punto: nessun oggetto – almeno tra quelli di cui abbiamo esperienza – rimane del tutto inalterato nel tempo (qualche cambiamento A dovrà pure subire), così come qualsiasi oggetto condividerà qualcosa (qualche aspetto, qualche qualità) con altri oggetti. I difensori o i fautori dell'identità hanno una scappatoia a disposizione, che hanno da sempre utilizzato: quella di distinguere, a proposi-

to di A, il livello della sostanza o essenza (essere) e il livello di ciò che è apparenza o accidente (divenire). L'identità di A riguarda soltanto il suo nucleo sostanziale: è questo ciò che non si altera nel tempo (diacronia) e che non condivide alcunché con altri (sincronia). L'identità si colloca quindi su un piano più profondo rispetto all'apparenza: in superficie assistiamo invece a fenomeni di "alterazione" e di "commistione" con altri.

Avviciniamoci di più a questa definizione e, più in generale, a questo modo di pensare e chiediamoci: è un modo di pensare universale? Ovunque nel mondo le varie società distinguono il livello della variabilità e – forse più nascosto – il livello di ciò che rimane invariato nel tempo? Questione che dovrebbe interpellare filosofi e antropologi, salvo il fatto che sono moltissimi gli antropologi che hanno aderito alla *koinè* identitaria e che proprio per questo si sono guardati bene dal porsi la domanda di prima. In effetti, gli antropologi hanno in gran parte trascurato l'indicazione sorta dal commento conclusivo di Claude Lévi-Strauss a un seminario tenuto negli anni Settanta del Novecento al Collège de France sul tema dell'identità, ossia che le società prese in esame durante il seminario e su cui avevano riferito gli etnologi del gruppo non includevano l'identità nel loro modo di pensare, così come le comunità scientifiche interpellate avevano polverizzato questa nozione (Lévi-Strauss, 1977, trad. it. pp. 12, 196). A seguito di ciò, Lévi-Strauss aveva concluso che l'identità è una credenza, il cui contenuto culturale esige di essere indagato – in particolare dagli antropologi – sia nel suo significato intrinseco sia nelle sue origini storiche:

La fede [*foi*] che noi ancora abbiamo in essa [identità] potrebbe non essere altro che il riflesso [l'eredità] di uno stato di civiltà, la cui durata sarà stata limitata a qualche secolo (ivi, p. 13).

Vale la pena allora ripetere la domanda: l'identità è un modo di pensare universale e necessario oppure è un prodotto sto-

rico-culturale, un modo peculiare (storicamente connotato, culturalmente determinato e circoscritto) di rappresentare il mondo, la realtà, sé stessi e così via? Se la risposta verso cui si propende è quest'ultima (come aveva suggerito Lévi-Strauss), non solo vale la pena, ma diviene indispensabile elaborare una sorta di *programma di ricerca* (che cercheremo di seguire in questo scritto), in base al quale chiedersi:

1. come questo modo di pensare si sia venuto a formare;
2. come, dove e perché esso abbia attecchito;
3. quali eventuali modifiche e trasformazioni questo modo di pensare abbia storicamente subito;
4. quale sia il tipo o quali siano i tipi di pensiero alternativi, rispetto a cui il pensiero che fa appello all'identità, o che elegge l'identità a sua credenza fondamentale e irrinunciabile, abbia prevalso.

Proviamo ad affrontare il punto 1. Come non è difficile dare una definizione – per quanto provvisoria e immediata – di identità (se riferita alla nostra identità, di noi umani, singoli o collettivi, ripetiamo la risposta di Segre: l'identità è «quello che siamo»), così non è particolarmente difficile risalire al pensiero, o addirittura al pensatore, che nell'ambito della filosofia occidentale diede inizio in maniera esplicita e conclamata alla teoria dell'identità. Si tratta di Parmenide, un filosofo, ma anche un poeta e uno scienziato (osservatore dei fenomeni naturali), vissuto nella Magna Grecia tra il VI e il V secolo a.C. e del quale si conservano importanti frammenti di un poema filosofico (Parmenide, 2021).

Il lettore potrebbe a questo punto avanzare la seguente domanda: vale la pena risalire tanto indietro nel tempo (qualcosa come 2.500 anni fa)? Che c'entra Parmenide con gli usi attuali della parola "identità" – da parte di politici, politologi e giuristi, di scienziati sociali come sociologi, antropologi e storici, di scienziati umani come psicologi, letterati, critici d'arte e così via? Gli usi attuali non sono forse il frutto di modificazioni tanto rilevanti da rendere la distanza tra i concetti

di identità attuali e il concetto originario di Parmenide praticamente incolmabile? Non è forse un inutile sforzo erudito di risalita storica quello di rivolgersi alla concezione di identità formulata nei lontani VI-V secolo a.C. da un personaggio rimasto alquanto oscuro e problematico, qual era Parmenide di Elea (denominata Velia in epoca romana, oggi nel comune di Ascea, provincia di Salerno) nella Magna Grecia?

Diciamo subito che per il nostro discorso Parmenide è importante per almeno tre motivi:

1. per una “definizione” accurata del concetto di identità;
2. per una definizione altrettanto accurata dell’ “ambito” entro cui tale concetto può essere fatto valere;
3. per la “modalità” con cui tale concetto viene formulato, presentato, comunicato.

Parmenide non usa la formula sintetica con cui di solito l’identità viene resa esplicita, vale a dire $A = A$: si tratta però di una buona formula, che nella sua estrema semplicità rende molto bene l’idea di che cosa sia l’identità. L’identità è quella virtù grazie alla quale una qualsiasi cosa (A) è perfettamente uguale a sé stessa, cioè è sé stessa. Se ora ci rivolgiamo al testo di Parmenide, vediamo che l’identità, che noi decidiamo di esprimere con la formula $A = A$, viene concepita da tre punti di vista: rapporti con il tempo, costituzione interna, relazioni esterne. Ebbene, la concezione che si ricava dal testo di Parmenide tiene conto esattamente di questi tre punti di vista, per cui potremmo dire $A = A$ nel senso della

- a) inalterabilità nel tempo;
- b) incomponibilità interna;
- c) insussistenza di relazioni esterne.

Se si mettono insieme questi tre punti di vista, ciò che si ottiene è esattamente l’immagine della «sfera perfetta» (fr. 8, 48) con cui l’identità viene rappresentata: una sfera assolutamente compatta, unica, inscalfibile. Questa è la definizione di identità formulata da Parmenide (punto 1), e che noi potremmo sintetizzare con la formula $A = A$. Ma (punto 2) qual

è l'ambito in cui l'identità vale? $A = A$ vale per una pietra, per un albero, per un essere umano? Assolutamente no: $A = A$ vale soltanto per l'essere e l'essere è "uno" in tutti e tre i sensi elencati prima: "uno" nel tempo (inalterabile), "uno" per lo spazio interno (incomponibile), "uno" per lo spazio esterno (irrelato e irrelabile). Parmenide è chiarissimo su questo punto: l'identità riguarda quell'unica sfera che è l'Essere. E altrettanto chiara in Parmenide è la differenza di ambiti, assolutamente distinti e separati: l'ambito della sfera dell'essere, dell'Uno, da un lato, in un mondo del tutto a parte e, dall'altro, il mondo del divenire, ovvero quella molteplicità di regioni in cui si articola la realtà sensibile e in cui vivono, si muovono, agiscono, pensano gli umani e tutti gli altri mortali. In queste zone del divenire l'identità è assolutamente irreperibile: in nessuna di esse possiamo imbatterci in enti per ciascuno dei quali si possa davvero dire che "è", nel senso pieno e forte di "essere", cioè di una totale identità con sé stesso, tale per cui $A = A$ in senso pieno e perfetto. Per Parmenide l'identità non fa assolutamente parte del mondo del divenire, il mondo in cui gli umani si aggirano e si arrabattano, in cui vivono, agiscono e muoiono, come tutti gli altri mortali. Per Parmenide l'identità è altrove: in un mondo che non ha nulla a che fare con gli ambienti del mondo fisico, biologico e sociale in cui i mortali conducono normalmente la loro esistenza (mondo del resto che Parmenide non disdegnava, a cui anzi era interessato con le sue indagini scientifiche e naturalistiche).

Viene spontaneo allora chiedersi che cosa direbbe Parmenide se – per una sorta di miracolo storico – venisse catapultato nel mondo di oggi, letteralmente invaso dalla parola "identità": rimarrebbe quanto meno esterrefatto. Riportiamo allora Parmenide al suo tempo e chiediamoci se anche nella società in cui viveva vi fossero tendenze, scivolamenti, propositi, ambizioni, affermazioni di tipo identitario, pensieri che, per esempio, inclinassero a pensare che "io sono", nel senso che sono "quello che sono", o che "noi siamo", nel senso che

siamo “quelli che siamo”: resistiamo nel tempo, conserviamo il nostro essere nei confronti sia del tempo sia degli altri, difendiamo la nostra identità. Può essere che Parmenide abbia colto nel suo tempo, nella società in cui viveva, nella cultura in cui intellettualmente interagiva, tali tendenze identitarie e che, proprio per questo, abbia voluto chiarire ai suoi concittadini e ai suoi contemporanei che non è il caso di farsi illusioni, ovvero che “l’identità non è di questo mondo”, “l’identità è altrove”, l’identità appartiene soltanto all’Essere, un mondo assolutamente a parte rispetto alla realtà naturale e sociale in cui siamo costretti a vivere? C’è infatti un ammonimento nel poema: «tieni lontana la mente da questa via di ricerca», quella cioè che ritiene che esista, che «sia» – nel senso pieno di essere – «ciò che non è», ciò che non può vantare il titolo perfetto di “essere”: «vezzo di molto sapere non t’induca su questa strada, a mettere in opera occhio accecato», ma «razionalmente valuta invece la sfida polemica da me proferita» (fr. 7-8, 1-6; Parmenide, 2021, p. 151).

Certo, Parmenide è il primo teorico dell’identità: è a lui che dobbiamo la definizione più chiara e inequivocabile di questo concetto secondo le sue tre dimensioni: come abbiamo visto, *a*) l’inalterabilità nel tempo, *b*) l’incomponibilità interna, *c*) l’insussistenza o l’inesistenza di relazioni esterne. Ma Parmenide è anche colui che con gesto lucido e intellettualmente coraggioso («sfida polemica»; come egli dice) ha eradicato il concetto di identità, e persino tracce di tale concetto, dal mondo in cui i mortali vivono – mondo naturale e mondo sociale – per assegnarlo invece soltanto alla sfera assolutamente unica e solitaria dell’Essere. Proprio in forza di questa separazione, un’implicazione del messaggio di Parmenide non è dunque forse quella di

- non mischiare “ciò che è” e “ciò che non è”,
- non confondere essere e divenire,
- accettare e essere consapevoli di vivere e dover convivere nel mondo non dell’Essere, ma del divenire, non dell’Identità

($A = A$), ma dell'alterazione, del mutamento, delle relazioni, delle deviazioni, delle apparenze, delle incertezze, tale per cui un qualunque A (un io, un noi, un fenomeno naturale) non sarà mai "identico" ad A ($A = A$), ma sarà sempre e comunque soltanto "simile" a sé stesso, ad A ($A \approx A$)?

Parmenide colloca dunque l'identità in un mondo del tutto a parte rispetto a quello della realtà naturale e sociale in cui i mortali conducono la loro esistenza: questi (definizione e collocazione dell'identità) sono i primi due motivi dell'importanza di Parmenide. C'è poi un terzo motivo dell'insegnamento di Parmenide, su cui di solito i filosofi – inevitabilmente attratti dagli aspetti teorici e speculativi – sorvolano: il discorso sull'identità non è contenuto in un trattato teorico; dà invece luogo a un poema. E questo poema ci dice anche come Parmenide sia pervenuto al concetto di identità. Ebbene, leggendo il suo poema – a cui nell'antichità è stato dato il consueto titolo *Poema sulla natura* – appare chiaro che l'autore acquisisce il concetto non già mediante un atto meditativo compiuto in proprio dal filosofo, come un risultato del suo pensiero autonomo, un prodotto dunque – sia esso scoperta o invenzione – del pensiero umano. Il concetto di identità – unitamente al concetto di Essere – è trasmesso invece da una voce divina: viene presentato non come il prodotto di una elaborazione umana, bensì come il contenuto di una vera e propria "rivelazione" da parte di una divinità.

Se si legge attentamente il poema di Parmenide, ci si rende conto infatti che *a*) Parmenide non afferma in nessun modo di essere giunto per proprio conto alla "scoperta" e nemmeno alla "visione" dell'Essere; *b*) la sfera dell'Essere, a cui attiene l'identità, viene invece descritta dalla voce di una dea, al cui cospetto il giovane Parmenide, in una sorta di misterioso o misterico viaggio iniziatico, racconta di essere pervenuto, varcando i confini tra il nostro mondo e il mondo dell'al di là. Insomma, Parmenide non dice di avere "visto" l'essere (nemmeno con gli occhi della mente, ovvero con la sua "teoria").

Al contrario, afferma di avere “udito” il racconto dell’essere e dell’identità formulato dalla dea: e questo racconto viene prima appreso oralmente e poi trascritto nel poema. Vedere per proprio conto sarebbe un gesto attivo, esplorativo; udire è invece un gesto passivo; trascrivere è un’affermazione di fedeltà a quanto si è precedentemente appreso. La Verità che nel suo poema Parmenide afferma di avere acquisito nell’altro mondo – la Verità dell’Essere e della sua caratteristica principale ed esclusiva, l’Identità – coincide infatti con il «detto» (*mython*) di una divinità (fr. 2, 1; Parmenide, 2021, pp. 148-9).

Il messaggio di Parmenide è dunque chiaro: l’Identità – insieme all’Essere – non fa parte di questo mondo, del mondo in cui viviamo; è inutile cercarla nelle azioni umane e nei fenomeni naturali. Ci viene invece “detta”, rivelata, svelata, annunciata, da una dea. Essa non è oggetto di un’elaborazione teorica umana: è invece il contenuto di un *mython*, di un “mito”, e questo, oltre a essere udito, è oggetto di fede, di credenza.

Certo, Parmenide descrive il percorso che l’ha condotto all’Essere e all’Identità come la “via della verità (*alethes*)”, contrapposta alla “via dell’opinione (*doxa*)” in cui gli umani normalmente si muovono; ed è altrettanto vero che la via della Verità coincide con un «sapere incrollabile», mentre «ciò che sembra agli uomini» è «privo di vera certezza» (fr. 1, 28-29; Parmenide, 2021, p. 149). Ma rimane altrettanto indiscutibile che la “via della verità” descritta in questo poema filosofico riguarda una verità “detta”, rivelata, non già scoperta e tanto meno acquisita autonomamente dal pensiero umano: essa è dunque oggetto di una credenza, di una «fede» (come diceva Lévi-Strauss). È così dunque che Parmenide fa intravedere – fin dall’inizio – le origini “mitologiche” dell’identità. Se vogliamo attenerci al primo teorico dell’identità – quanto meno nella tradizione che denominiamo filosofia occidentale –, egli non solo (1) ne fornisce la definizione più rigorosa ed esemplare; ci dice anche (2) in quale ambito essa è reper-

bile, ossia non nel mondo naturale e sociale, nel mondo del divenire, quello dei mortali, bensì nel mondo a sé dell'Essere, imperituro, solitario, perfetto; infine, questo pensatore sostiene anche (3) che il sapere riguardante l'Essere e l'identità è un sapere alla radice mitologico, di natura e origine divina, frutto infatti non di una ricerca dell'intelletto umano, ma della rivelazione di una dea.

I.4

Identità distribuita, attribuita, frantumata

Secondo Parmenide, l'identità appartiene dunque soltanto all'Essere e l'Essere è uno (come la "ben rotonda sfera della verità" descritta nel suo poema). La distanza tra la sfera dell'Essere (dell'identità e della verità) e il mondo naturale e sociale (mondo del divenire e della *doxa*), in cui i mortali conducono la loro esistenza, è abissale. Secondo un importante storico della filosofia, qual è stato Carlo Augusto Viano (1985), i filosofi dell'antica Grecia, successivi a Parmenide, si contraddistinguono per avere tentato di colmare lo iato tra l'Essere Uno e il mondo del molteplice, dove dominano le somiglianze. Potremmo forse dire, in sintesi, che le operazioni tentate a questo proposito soprattutto da Platone e da Aristotele sono operazioni di «distribuzione» dell'identità (ivi, pp. 62, 73, 130, 138): questa viene sottratta al possesso esclusivo dell'Uno e, appunto, distribuita a entità intermedie tra l'Essere e la molteplicità dei fenomeni della realtà sensibile. Le idee di Platone e le essenze, o sostanze, di Aristotele, come sono infatti pensate, se non come entità cariche anch'esse di identità e tuttavia, a differenza dell'Uno parmenideo, molteplici?

Leggiamo quanto dice Platone a proposito delle idee (l'idea del bene, del bello e così via): «ciascuna di esse rimane identicamente identica, sempre, ciò che è, avendo di per sé

un'unica forma, e non riceve alcuna alterazione, mai, assolutamente, in nessun modo» (*Fedone* 78d; trad. Viano, 1985, p. 125). È come se ogni idea (beninteso nel senso della teoria platonica delle idee) riproducesse le qualità che nel poema di Parmenide la dea attribuiva alla sfera dell'Essere. C'è però in Platone un salto decisivo e coraggioso, quello dall'unità alla molteplicità; l'identità conserva le sue caratteristiche di inalterabilità (in sé e verso gli altri) pur entrando nel mondo dei molti. Ormai qui non è più il poeta che parla, che trasmette il messaggio di una dea: qui abbiamo a che fare con un pensatore che trascina l'identità nel mondo di oggetti che si pretende possano essere visti con gli "occhi della mente", le idee appunto, oggetti a cui si perviene non grazie a una rivelazione divina, ma con il pensiero e l'esercizio della filosofia. E questo vale altresì per Aristotele: nel suo pensiero l'identità è distribuita e attribuita alle sostanze (o essenze). Leggiamo quanto egli afferma nella *Metafisica* (Aristotele, 2009). Proprio come l'identità, la sostanza è «ciò fuori di cui non c'è nulla che gli appartenga» (1021 b), nulla che le inerisca, che sia per lei importante, essenziale, decisivo. Si badi: per l'Essere di Parmenide – l'Uno – si sarebbe detto che è "ciò fuori di cui non c'è nulla", ovvero il non essere. Qui siamo passati ai molti e allora si tira fuori l'insussistenza delle relazioni con gli altri dal punto di vista della sostanza A. Aristotele ribadisce diverse volte questo punto: «Sostanza di ciascuna cosa è quella propria di ciascuna cosa, la quale non appartiene ad altro» (1038a); «la sostanza non appartiene a nessuna cosa tranne che sé stessa e a ciò che la possiede, del quale essa è sostanza» (1040b). L'identità di A, in quanto sostanza, si può esprimere con il concetto di totale ed esclusiva auto-appartenenza ($A = A$).

Idee, sostanze: questi sono gli ambiti metafisici entro cui Platone e Aristotele distribuiscono l'identità, che Parmenide riservava invece all'Uno. È anche possibile però scorgere un passo successivo, quello con cui si transita dalla metafisica alla politologia e alla psicologia, e vedere come Platone applichi

l'identità allo Stato e all'anima. Proponiamo questa breve ricostruzione per fare vedere come i processi di distribuzione-applicazione dell'identità, iniziati nella filosofia greca, aprano percorsi che giungono fino a noi. Nelle *Leggi* Platone concepisce lo Stato come qualcosa che deve seguire un «modello immortale», la cui caratteristica è data dal principio dell'«unità» (739e; Platone, 1958). Ma gli Stati – a differenza dell'Uno parmenideo – sono molti e dalla loro compresenza si generano per ognuno di essi «insidie di ogni sorta». Non si tratta tanto (o soltanto) di guerre e conflitti, bensì di insidie più sottili e nascoste, che riguardano – noi diremmo – la loro “sostanza culturale”, ovvero la loro “identità”: queste insidie derivano dall'inevitabilità delle relazioni. Infatti, «le relazioni tra Stati e Stati per loro stessa natura producono in essi una grande e svariata confusione di costumi, a causa delle novità che stranieri introducono tra stranieri» (949e). Si badi, per il pensiero “identitario” di Platone applicato agli Stati non è questione di quali costumi, di quali novità, di quali stranieri: la «maggiore sciagura» per (l'identità di) uno Stato è l'introduzione di «qualcosa di nuovo», di «inusitato» al proprio interno. Si comprende che per una visione così fortemente identitaria dello Stato – come quella espressa da Platone nelle *Leggi* – «non vi è nulla di più pericoloso del mutamento» (797b-d).

L'Uno di Parmenide non ha bisogno di politica: la sua identità è garantita dal fatto che l'Uno è del tutto esente dal divenire e non ha da competere con alcun'altra sfera. Platone trascina invece l'identità non solo sul piano metafisico delle idee, ma anche sul piano storico degli Stati, dove gli Stati con il loro stesso esistere formano quelle pericolose «ondate» da cui rischiano di essere travolti (758a; Cambiano, 2016). Potremmo dire perciò che Platone è colui che nel pensiero occidentale inaugura la “politica dell'identità”, una prospettiva a cui tutti gli Stati, se intendono sopravvivere, devono attenersi: una politica che nasce dall'idea dell'alterazione – sia essa

interna o esterna – come minaccia nei confronti dell'identità. Un'identità alterata perde sé stessa (non è più identità) e con essa viene meno lo Stato, la cui sopravvivenza è garantita appunto dall'identità, dal suo essere fortemente sé stesso, indefettibilmente «uno» (739c).

Se ora – chiedendo scusa agli storici – facessimo un salto vertiginoso nel Novecento moderno, non potremmo forse constatare una forte continuità tra Platone e Carl Schmitt, da molti considerato uno dei più lucidi teorici dello Stato nel secolo scorso? Quando egli considerava elogiativamente lo Stato nazista come fondato su una «identità di stirpe» o di razza (Schmitt, 1935, p. 227), e quando pensava che ogni Stato deve comunque basarsi su una «sostanziale omogeneità di tutto il popolo», un popolo «indivisibilmente omogeneo, intero, unitario» (Id., 1932a, trad. it. p. 61), non faceva forse propria quella «politica dell'identità» che difende strenuamente unità, sostanza, identità interne e scorge inevitabilmente nell'«altro», nello «straniero» – per il semplice fatto di essere straniero, di incarnare l'alterità – il «nemico» esterno contro cui combattere e da «fare fuori» (Id., 1932b, trad. it. pp. 108-9)?

Del resto, per avvicinarci di più ai nostri anni, il politologo americano Samuel Huntington, autore di *Lo scontro delle civiltà*, non affermava forse che «sappiamo chi siamo solo quando sappiamo chi non siamo e spesso solo quando sappiamo contro chi siamo» (Huntington, 1996, trad. it. p. 16)? Per Huntington ogni civiltà è fatta di una «sostanza culturale», dotata quindi di una sua identità, e ogni identità (ID) – trasferita nel mondo del molteplice – comporta inevitabilmente una sua alterità (ALT). Grazie a questa sostanza, ogni civiltà A è identica a sé stessa ($A = A$) ed è quindi inevitabilmente diversa da altre civiltà ($A \neq B$). Dal ragionamento di Huntington si comprende però che l'identità (la nostra identità A, come l'identità altrui B) esige di essere «riconosciuta» e «attribuita» e, per compiere queste operazioni di attribuzione, occorre

separare “noi” (A) dagli “altri” (B) e “spesso”, come egli afferma, non è sufficiente separare ($A \neq B$), ma disporsi noi “contro” gli altri e viceversa ($A \leftrightarrow B$). Visto che siamo tra i “molti” (non siamo l’Uno parmenideo), la politica dell’identità non può fare a meno di coinvolgere anche gli altri: una coesistenza fondata su un reciproco riconoscimento di identità/alterità oppure – più spesso – una relazione di conflitto, di scontro (come del resto preconizzava Schmitt). È difficile (forse impossibile) che la politica dell’identità non crei i propri nemici. Ma la politica di un “noi” è sempre, necessariamente, una “politica dell’identità”?

Risponderemo più avanti a questa domanda. Per completare questo paragrafo dedicato al tema della distribuzione e dell’attribuzione dell’identità, vorremmo ritornare ancora una volta a Platone per prendere in esame una seconda, fondamentale applicazione del concetto di identità, questa volta in campo psicologico. Nel *Fedone* Platone racconta l’ultima giornata di Socrate, ricostruendo i discorsi tra Socrate e i suoi amici in relazione all’anima. Tutti chiedevano a Socrate il motivo del suo atteggiamento sereno e la risposta fu che egli era convinto che, dopo la morte, se ne sarebbe andato in un posto di pace e di bellezza, tra divinità «sagge e buone» (63b) e non per un breve periodo, ma per sempre, così da poter continuare ciò che già aveva intrapreso in vita, ossia la «caccia» non alle cose transeunti, ma «alle cose che sono» (66c). Condizione affinché tutto ciò si realizzi è ovviamente l’immortalità dell’anima: nell’ultimo giorno della sua esistenza terrena (un giorno di primavera del 399 a.C.), Socrate si impegna dunque in una laboriosa dimostrazione che l’anima, a differenza del corpo, non scompare, ma preserva il suo “essere” al di là della morte.

Per fare ciò Platone introduce una distinzione fondamentale, quella che separa le “cose composte” (*syntheta*) – quali sono gli organismi o le cose che gli uomini fabbricano – e le “cose non-composte” (*asyntheta*): le prime sono sottoposte

al rischio o – per meglio dire – al destino della de-composizione; le seconde invece, per loro stessa natura, «permangono sempre costanti e invariabili» (78c). L'anima umana è appunto un *asyntheton*: la sua immortalità – il suo continuare a “essere” – è garantita dal fatto di essere un “uno”, nel senso di essere un “non-composto” e quindi “non-scomponibile”. In altro testo (Remotti, 2021b) abbiamo messo in luce il decisivo apporto offerto da Platone alla costruzione – in chiave identitaria – dell’idea di individuo. Se, sotto il profilo terminologico, *individuum* in latino è infatti la traduzione del greco *atomon* (“in-diviso”, secondo Democrito), sotto il profilo concettuale si verifica un’importante convergenza con il pensiero platonico della non-scomponibilità: se qualcosa è indivisibile, lo è in quanto è incomponibile; e l’anima proprio per questo è dotata di immortalità. Né si può dimenticare l’apporto decisivo di Aristotele con la sua idea dell’anima come «sostanza prima», quindi come qualcosa di incorruttibile rispetto al corpo, il quale si corrompe come tutto «ciò che si genera», che è «divisibile» e dunque mortale (*Met.* VII, 8, 1033b; II, 1037a).

Prima che tutto ciò venisse consegnato ai pensatori cristiani, sarà bene ricordare – a proposito dell’applicazione di “identità” all’anima umana – anche Cicerone, il quale nelle *Tusculanae Disputationes* afferma: «non v’è nell’anima nulla di misto [*mixtum*] e di composto [*concretum*]» e proprio per questo essa «non può neanche perire» (Cicerone, 2018, pp. 511-3). Come si vede, ben prima del cristianesimo, l’anima umana risulta essere beneficiaria di questa distribuzione di identità, di cui beninteso il cristianesimo si è poi avvalso a piene mani. Ne abbiamo parlato a lungo in *Somiglianze* (Remotti, 2019, cap. VII). Qui ci limitiamo a ricordare la definizione di Severino Boezio, secondo cui la persona umana è una *individua substantia naturae rationalis*, e la grande insistenza sull’*individuum* da parte di teologi come Duns Scoto (il quale definiva l’individuo in termini di *incommunicabilis exsistentia* e di *ultima solitudo*) e Guglielmo d’Ockham (per

il quale l'essere è tutto concentrato negli enti individuali, portatori unici di identità e dotati di una *potestas absoluta*): l'*individuum* vede recise le somiglianze con altri enti, così da accentuare il suo essere *imago Dei* e prepararsi a essere – grazie alla sua identità – protagonista delle concezioni individualistiche imperanti nella società moderna.

In *Somiglianze* abbiamo voluto concludere queste operazioni di distribuzione dell'identità in chiave individualistica, evocando *L'Unico e la sua proprietà* di Max Stirner del 1844. Perché "l'unico" (*der Einzige*)? Per sottolineare non solo l'indivisibilità dell'individuo, ma il suo essere "uno", ossia il suo essere – come già avevano notato Marx e Engels (1932, trad. it. p. 266) – «totalmente diverso da tutti gli altri», e con ciò la totale degradazione, insignificanza, irrealtà delle «*somiglianze con altri*» (Stirner, 1845, trad. it. p. 148). In Stirner possiamo cogliere in effetti l'esito estremo dell'individualismo moderno: «come unico, tu non hai più niente che ti accomuni all'altro»; «nessuno è mio simile»; e «al pari di Dio, io sono il mio tutto»; a proposito di proprietà, io non soltanto sono il «proprietario» esclusivo di me stesso, ma «mi faccio proprietario di tutto ciò di cui posso impadronirmi» (ivi, rispettivamente pp. 219-20, 326, 13, 243, 271). Quale sguardo più feroce sugli esiti della distribuzione dell'identità agli individui? Senza dimenticare tuttavia la lucidità impressionante con cui Stirner, alla fine del suo libro, evoca il «nulla» in cui l'*unico* è destinato a sparire: «Nell'*unico* il proprietario stesso rientra nel suo nulla creatore [...]. Io ho fondato la mia causa su nulla» (ivi, pp. 380-1).

Ovviamente, è impossibile in un singolo paragrafo ricostruire i vari processi di distribuzione dell'identità, quali si sono verificati in un arco di tempo così vasto. Scegliamo perciò di concludere con uno degli esiti che sono sotto gli occhi di tutti: se non proprio il nulla – come in fondo vagheggiava Stirner – la frammentazione dell'identità. All'origine attribuita soltanto all'Uno, l'identità si trova ora frammentata e

distribuita a una molteplicità indescrivibile di entità o di soggetti individuali e collettivi: a chi si può mai negare il diritto di rivendicare o vedere riconosciuta la propria identità?

Fin qui – dopo l’originaria distribuzione dell’identità in idee (Platone) e sostanze (Aristotele) – abbiamo seguito due direttrici fondamentali: quella dello Stato e quella dell’individuo. Abbiamo lasciato da parte un altro ambito di assegnazione di identità, che ha avuto un grande peso nei secoli passati e che si è espresso in maniera drammatica e in qualche modo conclusiva (o sperabilmente conclusiva) nella prima metà del Novecento in Europa: l’ambito razzologico. Marco Aime (2020) ha dedicato ai razzismi in connessione con l’identità un testo particolarmente significativo, a cui rinviamo per la ricchezza dei dati, la precisione delle analisi e le implicazioni teoriche. Ciò su cui occorre riflettere per quanto concerne la distribuzione dell’identità è il passaggio dalle razze alle culture. A parte le insorgenze recenti di razzismo, c’è stato indubbiamente un periodo in cui il razzismo – specialmente dopo la Shoah – ha dovuto cedere, lasciando il posto alle culture come oggetto di rivendicazione dell’identità:

Il mito dell’identità [applicato alle culture] ha il vantaggio di presentarsi come nuovo, senza il peso della storia e senza il carico negativo che il razzismo si porta dietro. Può in questo modo presentarsi come istanza positiva e non negativa: “ci si rivolge a noi stessi, non contro l’altro”, questa sembra voler dire la nuova retorica. Se il razzismo è un disvalore, l’identità no (ivi, p. 183).

È il concetto di cultura – il concetto fatto valere in primo luogo dagli antropologi – ad aprire un campo vastissimo di rivendicazioni identitarie: si pensi sotto questo profilo alla molteplicità di gruppi, di movimenti, di minoranze, di soggetti che, appellandosi alla “loro” cultura, hanno avanzato richieste di riconoscimento della propria identità. Qui ovviamente non si pone in questione la legittimità delle richieste di riconoscimento, ma – come abbiamo già fatto

notare altrove (Remotti, 2010) – un conto è la richiesta di riconoscimento di diritti (a cominciare dall'esistenza), un altro conto è la richiesta di riconoscimento della propria identità: esistenza e identità non sono la stessa cosa. In questa fase "culturale" di distribuzione delle identità si assiste pertanto a un aumento incredibile e incontrollabile di soggetti identitari: fino a che i soggetti erano Stati e razze, erano quantificabili (si pensi al numero ristretto delle razze via via ipotizzate) e quantitativamente contenuti; quando invece è subentrata la cultura, i soggetti portatori di cultura e dunque titolati a rivendicare la propria identità sono aumentati in maniera vertiginosa. Il processo di distribuzione o di attribuzione dell'identità ha così conosciuto un'accelerazione spropositata, procedendo ben oltre ormai le culture locali o le sub-culture. Tale processo ha persino valicato il limite inferiore dell'individuo. Siamo infatti in una fase in cui gli individui si presentano come titolari non di una identità, ma di un fascio di identità diverse. In un'intervista del 2018 rilasciata a Wlodek Goldkorn, la filosofa ungherese Agnes Heller (2018, p. 84) non si era limitata ad affermare che «le identità esistono», visto che «noi non siamo esseri astratti, siamo il nostro passato, la nostra memoria», ma aveva reagito a questo modo a chi aveva avanzato qualche dubbio sulle questioni identitarie: «Se lei è venuto a chiedermi qual è la mia identità, le rispondo: ne ho diverse, sono ungherese, ebrea, donna, filosofa e potrei continuare».

A conferma di questo procedere a livello sub-individuale della distribuzione delle identità, potremmo pure rivolgerci all'economista Premio Nobel Amartya Sen, il quale – preoccupato delle istanze violente contenute molto spesso nel ricorso all'identità, a un'unica identità («l'identità può anche uccidere, uccidere con trasporto») – ha pensato di proporre una visione pluri-identitaria della persona umana: «tutti noi possediamo simultaneamente» molte identità, per esempio, essere cittadino americano, ma di origine caraibica e con ascendenze africane, essere donna, cristiana, progressista,

insegnante, appassionata di tennis, musicista jazz e così via (Sen, 2006, pp. 3, 5-6, IX). Secondo Sen, l'odio scaturisce dal prevalere di un'unica identità (sentirsi hutu contro tutsi, per esempio, o musulmani contro hindu e viceversa), mentre il rimedio alla violenza consisterebbe nel riconoscimento della «pluralità delle nostre identità» (ivi, p. 6).

Ma quante sono le identità che una persona potrebbe in sé ospitare? Agnes Heller ne aveva indicate quattro (ungherese, ebrea, donna, filosofa) e però aveva aggiunto: «e potrei continuare». Appunto: quanto a lungo si potrebbe continuare? Come si stabilisce il numero delle identità di una persona? I ruoli parentali (figlio, madre, zio, nonno, nipote, cognato, marito ecc.) sono forse identità? Sono forse identità i gradi di età (giovane, anziano...)? È un'identità essere amico, vicino di casa, condomino? Non si tratta forse di un numero indefinito e così non siamo ormai giunti al limite estremo della distribuzione delle identità, quello di una dispersione incontrollabile? Ricordiamoci Max Stirner: egli era pervenuto (all'opposto) all'idea estrema dell'Unico per ogni essere umano e aveva però anche riconosciuto il "nulla" in cui l'Unico era destinato a sparire. E ora, prendendo spunto da Agnes Heller e da Amartya Sen, se proprio non vogliamo ammettere una dispersione che rasenta o sfocia nel nulla, non siamo forse portati a sottolineare, ancora una volta, l'"ossessione identitaria", come se davvero non disponessimo di altri concetti o di altri modi per descrivere mondi sociali, reti ed esistenze personali in cui siamo coinvolti (Remotti, 2010)?

1.5

Funzione rassicurante della parola "identità"

Il mondo intero è preda di un'ossessione: l'ossessione dell'identità. Nel 2015 l'Australian National Dictionary Centre ha scelto *identity* come parola dell'anno. Naturalmente è una parola tutt'altro che nuova, ma ciò che gli australiani hanno rilevato è quanto abbia con-

tinuato a diffondersi nel corso dei decenni [...]. Si parla di identità pressoché ovunque. Il numero di nuovi testi in inglese che contengono nel titolo la parola *identity* riflette questo fenomeno. Negli anni Cinquanta sono stati pubblicati 37 libri sul tema: in questo decennio, a partire dal 2010, ne sono comparsi oltre 10.000 (Coulmas, 2019, pp. 7-8).

Si tratta – potremmo dire – di una forma di contagio: l'identità è un *meme* che ha invaso tutti i nostri discorsi. «Esiste qualcosa che non abbia identità? Se limitiamo la nostra indagine al mondo anglofono, la risposta è probabilmente no» (ivi, p. 9). Sulla stessa linea critica del socio-linguista Florian Coulmas, Eugenio Lecaldano (2021, pp. 17-8) rimarca come «tutti i giorni» leader politici, commentatori ed editorialisti fanno ricorso all'identità; ma ciò che maggiormente colpisce l'attenzione del filosofo è l'assoluta assenza di «qualche dubbio sul significato di questa nozione», manifestando al contrario «certezze assolute sull'identità della quale, di volta in volta, si parla». Del resto, pure lo storico Adriano Prosperi (2016, p. v) aveva osservato con stupore la «diffusione inarrestabile del termine».

Il diffondersi dell'identità comporta non soltanto il porre in rilievo la quantità di ambiti o di discorsi in cui essa pullula, ovvero l'aspetto quantitativo dell'attribuzione di questo termine: significa anche concentrarsi sull'aspetto qualitativo della modificazione, a cui questa nozione viene sottoposta, a seguito della sua protratta penetrazione nel mondo del divenire (per esprimerci con linguaggio parmenideo). In effetti, ciò che possiamo facilmente constatare è non soltanto l'acquisizione della molteplicità (le identità plurime: «l'inaggrabile natura plurale delle nostre identità»; Sen, 2006, p. IX), ma anche l'impregnazione del divenire: ecco allora affiorare le identità “labili”, “fluide”, “liquide”, di cui così spesso si sente parlare anche in sede scientifica, soprattutto nell'ambito delle scienze umane e sociali (Remotti, 2010, p. 116). Insomma, una quantità esorbitante

di identità, a tal punto che non sappiamo più a chi o a che cosa si possa attribuire questo termine, che, per giunta, se un tempo indicava “essere”, permanenza, indivisibilità, ora risulta invece impregnato di fluidità e di divenire. Evidentemente, siamo stati molto prodighi nell’elargire identità, così che essa è diventata ormai un *topos* comune e pressoché irrinunciabile di ciò che Martin Heidegger chiamava la Chiacchiera (*das Gerede*) della società contemporanea, del “detto” (*mython*), non più di una dea o di grandi filosofi che sul piano metafisico disquisivano in maniera rigorosa di “idee”, di “essenze”, di “sostanze”, bensì del “detto” o, meglio ancora, del “dire” continuo di tutti: l’identità è diventata oggetto privilegiato dell’*Homo loquax* contemporaneo.

Come spiegare allora questa sorta di contagio? Forse, di questa parola, ciò che maggiormente “tiene” e affascina è il guscio, l’involucro terminologico, il significante che prevale sul significato: il significato può anche lasciarsi impregnare di molteplicità e di divenire, ma il guscio continua a evocare di per sé durezza, essere, permanenza, una sorta di indistruttibilità nonostante tutti gli usi più spuri. E quanto più questa parola viene applicata nei contesti più inquinati – se così possiamo esprimerci – dalla molteplicità e dal divenire, tanto più dimostra la sua tenuta e la sua indistruttibilità. Paradossalmente, è proprio in questo modo – ovvero scendendo nelle zone più condizionate dalla molteplicità e dal divenire e tuttavia conservando intatto e lucido il suo guscio – che l’identità continua ad assolvere il suo compito originario: assicurare – perlomeno sul piano del “dire” – “unità”, “essere”, “permanenza”, “certezza”. Impiegato in un’infinità di modi e di ambiti, il guscio identità dimostra una tenuta prodigiosa, autovalidante, autorassicurante.

Un tempo – molto tempo fa – questa assicurazione riguardava soltanto il mondo divino (Parmenide). In seguito, i maggiori filosofi della tradizione occidentale (Platone, Aristotele) avviarono un processo di distribuzione dell’i-

dentità, che già ai loro tempi dalla metafisica giungeva alla politologia e alla psicologia. Certo, a mano a mano che si scendeva lungo questa sorta di “catena dell’essere”, l’identità perdeva il suo carattere divino e poi, per così dire, il suo carattere nobile e aristocratico: si è, per così dire, volgarizzata, messa a disposizione di tutti e di tutte le circostanze. Così i suoi contenuti si sono impiasticciati. È solo il guscio che resiste, che “tiene”, che parla di “essere”, che svolge la funzione di mito (“detto”) rassicurante pur in un mondo ben più di altri votato alla molteplicità e al divenire. E – si badi – non è il guscio di una parola qualsiasi: è il guscio della parola “identità”. Proprio per questo sembra necessario diffondere a piene mani – tra democrazia e demagogia (tanto a destra quanto a sinistra) – la parola, non più che la parola, “identità”. Proprio per questo – per rispondere all’osservazione meravigliata di Lecaldano – ci si guarda bene dall’avanzare dubbi o dal chiedersi che cosa essa significhi davvero. Quanto più generosamente si spande, divenendo parte della nostra chiacchiera rassicurante, tanto più si mettono a tacere dubbi e perplessità. Inoltre, riflettendo – come faceva la logica dell’Ottocento – sul rapporto tra “intensione” (contenuto logico) ed “estensione” (applicazione ai casi) di un concetto, ci rendiamo conto che da un lato il vuoto dell’intensione consente un’applicabilità pressoché indefinita del guscio e, dall’altro lato, l’enorme estensione di cui “identità” fruisce non solo compensa il vuoto concettuale, ma addirittura lo copre con una coltre rassicurante. Proprio questa è sempre stata la funzione di “identità”: rassicurare nei confronti della molteplicità e del divenire, nei confronti delle alterazioni. Ora che molteplicità e divenire sono entrati nei contenuti del concetto (“identità plurime”, “identità fluide” ecc.), la funzione rassicurante è stata del tutto assunta dal guscio esterno, terminologico, dalla parola invariabile – scritta o parlata che sia – “identità”.

I.6

La riscoperta delle somiglianze

Questa enorme diffusione della parola identità non copre soltanto il “vuoto” concettuale che ormai la caratterizza: copre anche – nel senso che nasconde, impedisce di vedere – trame, relazioni, contesti, fenomeni che invece richiamano la parola “somiglianze”. L’identità è nata – è stata inventata – proprio per dare contro alle somiglianze, per metterle a tacere, per vincere e dominare quella che Viano (1985) aveva chiamato, già nel titolo del suo libro, la “selva delle somiglianze”. In effetti, le somiglianze sono un intrico, un groviglio, una selva dove ci si può perdere. L’identità invece è stata inventata per immaginare mitologicamente un mondo dove non cresce né un albero né un filo d’erba “somigliante” (la sfera compatta dell’Essere di Parmenide – tra mineralogia e geometria – è del tutto spoglia di somiglianze) oppure per provare a pensare in questo nostro mondo realtà “similmente identitarie” o “identitariamente simili” all’Essere, quali dovevano essere, per Platone, da un lato lo Stato “uno” (quello delle *Leggi*) e, dall’altro, l’anima *asyntheton*, “non-composta” e quindi “individua”, anch’essa “una” (quella del *Fedone*). Questi inventori dell’Essere e dell’Identità avevano ben presente la realtà, l’incombenza e la pericolosità delle somiglianze nel mondo della natura e nel mondo sociale. Nel *Sofista* (231a) Platone (ancora lui) avvertiva chi ambisse ad agire col massimo di sicurezza e di correttezza, sul piano teorico come sul piano pratico, a «guardarsi sempre dalle somiglianze», in quanto costituiscono un terreno sommaramente viscido: esse sono il genere (*genos*) di cose più «infido», «sfuggente», «scivoloso» (a seconda delle traduzioni disponibili; Remotti, 2019, p. 134). Come dargli torto? Ma siamo sicuri di avere a disposizione un piano alternativo alle somiglianze (quello dell’identità), il quale garantirebbe sicurezza al nostro pensare e al nostro agire?

Nel pieno del dibattito settecentesco sull'attribuzione di identità alla persona umana, un filosofo scozzese, Thomas Reid (1710-1776), amante dell'identità, teorico fiducioso dell'identità personale, ci offre questo modo di vedere. Egli afferma che «la mia identità personale implica l'esistenza continuativa di quella cosa indivisibile che io chiamo *me stesso*» e «l'identità di una persona» – che si palesa in un convincimento profondo e indistruttibile – «è una identità perfetta», tale per cui $A = A$ per sempre, senza esitazioni, ovvero io (Thomas, David ecc.) continuo a rimanere me stesso senza alcuna minima alterazione (Reid, 1969, pp. 338, 341-2). Si badi: l'identità perfetta della persona coincide per Reid con il «convincimento» che ognuno ha in merito alla sua indistruttibilità. Ma – a parte queste isole di identità perfette, corrispondenti al convincimento identitario di ogni singola persona su sé stessa – tutt'attorno nel mondo, a cominciare dalle altre persone che io osservo dall'esterno, vi sono soltanto «identità imperfette»: si tratta di qualcosa che «chiamiamo identità solo per comodità di linguaggio» (ivi, p. 344).

Ma allora, visto che le identità imperfette non sono identità vere e proprie, che cosa sono, se non «somiglianze»? Tra la quercia da me osservata per la prima volta dieci anni fa e la stessa quercia ritrovata oggi nello stesso posto non c'è – non può esserci – un rapporto di identità perfetta: posso dire «per comodità di linguaggio» che c'è un rapporto di identità imperfetta, ma più precisamente si tratta di un rapporto di somiglianza. Era proprio così che David Hume (1711-1796), nel suo *Trattato sulla natura umana* del 1739, era pervenuto, con un'analisi fondamentale, allo sbriciolamento dell'idea del *self* quale sostanza unitaria e alla concezione dell'identità personale come una vera e propria finzione, un qualcosa di «fittizio» e di illusorio, dovuto a null'altro che alla nostra «immaginazione» (Hume, 1739, trad. it. p. 519). Possiamo provare a sintetizzare le analisi critiche di Hume con la seguente nostra affermazione conclusiva: *l'io non è identico a sé stesso: è simile,*

soltanto simile, un misto cioè di continuità e di discontinuità, di permanenze e di alterazioni, di somiglianze e di differenze, esattamente come la quercia di dieci anni fa e la quercia di oggi (Remotti, 2019, p. 251). Inoltre, se guardiamo bene, “somiglianze” non spinge verso l’identità, non è un’identità lievemente sminuita, giacché dire somiglianze vuol sempre dire anche differenze.

Chi scrive ha ormai dedicato molte pagine alla critica del concetto di identità personale in Hume e alla sua rappresentazione della mente come una rete fittissima di somiglianze (Id., 2010; 2019). Qui ci limitiamo a ricordare come le analisi di Hume sulle reti di somiglianze che costituiscono l’io e la sua mente siano state – nel libro *Somiglianze* (Id., 2019) – uno dei passi fondamentali che per un verso hanno condotto alla messa in crisi del concetto di individuo (un concetto che appartiene alla famiglia concettuale di “Essere”, “sostanza”, “identità” e che è stato formulato in diversi momenti salienti del millenario processo di distribuzione dell’identità) e per l’altro verso hanno preparato il terreno alla proposta di “condividuo”. Come si può vedere in *Somiglianze*, “condividuo” segna una convergenza oltre modo significativa tra biologi e filosofi della biologia da un lato – Elena Gagliasso, la prima ad avere proposto il termine (Gagliasso, 2009), così come Manuela Monti e Carlo Alberto Redi (2019) – e antropologi culturali dall’altro, studiosi delle concezioni di persona relazionali e dividuali (non-individuali) nelle diverse società. In effetti, è molto interessante – sotto il profilo epistemologico – cogliere corrispondenze tra le concezioni di persona non-individuali che gli antropologi per decenni hanno indagato in diverse parti del mondo e il venir meno di “individuo” e di “identità” nella concezione degli organismi da parte dei biologi. Studiando i fenomeni di endo-simbiosi, constatando cioè come gli organismi siano «composti di diverse specie che vivono, si sviluppano ed evolvono insieme», è inevitabile giungere alla conclusione dell’improponibilità sia del con-

cetto di individuo («Non siamo mai stati individui») sia del concetto corrispondente di «una identità essenziale» (Gilbert, Sapp, Tauber, 2012, p. 326).

Quello che qui vogliamo sostenere è che, se sotto il profilo terminologico “condividuo” è di conio recente, concezioni analoghe di persona sono reperibili quanto prima, in diverse fasi storiche e in diversi contesti culturali. Proprio in *Somiglianze* si è voluto fare vedere come già nell’antichità e addirittura nel pensiero stesso di Platone è osservabile una concezione di persona in termini anti-identitari e – per così dire – con-dividuali. Alla fine del *Simposio*, Diotima, la sacerdotessa di Mantinea, a cui Socrate si era rivolto per avere una spiegazione del fenomeno dell’eros, dell’amore, «espone una delle critiche più profonde e convincenti del concetto di identità personale, dando nel contempo spazio alla teoria delle somiglianze nel sé» (Remotti, 2019, p. 240). Qui ci limitiamo alla messa in evidenza di alcuni punti essenziali (*Simposio* 207c-208b):

1. l’eros spinge umani e animali a generare;
2. la generazione è la produzione non certo di identità, ma di somiglianze (i figli somigliano, non sono certo identici, ai genitori);
3. questa produzione di somiglianze avviene però non soltanto tra organismo e organismo, ma anche, di continuo, sia nel corpo sia nella mente delle singole creature e delle singole persone;
4. questo significa che «noi non restiamo mai gli stessi [*oi autoi*]»;
5. subentrano infatti di continuo in noi “copie” non identiche, ma simili di noi stessi;
6. ciò nonostante, di «ogni singola creatura vivente *si dice* che vive e resta la stessa», per cui *diciamo* che «è la medesima persona che dalla puerizia giunge alla vecchiaia»;
7. soltanto per la divinità vale però la tesi del «restare sempre assolutamente identico [*to auto aei einai*]»: l’identità

non pertiene ai mortali, ma soltanto agli esseri divini (Platone, 1996, pp. 83-5).

Come si vede, anche per Diotima l'identità è qualcosa che appartiene soltanto al "divino" (come in Parmenide), mentre l'identità personale è oggetto di un "si dice", di un "dire", di una "chiacchiera" (come già abbiamo avuto modo di notare fin dall'inizio). Per quanti sforzi noi facciamo, e per quanto ci possiamo illudere di essere titolari di identità, rimaniamo dunque inesorabilmente nel mondo delle somiglianze, il mondo della molteplicità e del divenire, della precarietà e dell'incertezza. Il condividuo – quale emerge anche dalle riflessioni di Diotima e di Hume – è non una sostanza, di cui si potrebbe predicare l'identità, bensì un fascio di relazioni (di somiglianze e di differenze) in continuo divenire. Più sinteticamente, il condividuo è un intreccio instabile di somiglianze.

Che sia esistita o meno, Diotima appartiene a una cultura particolarmente attenta alle somiglianze, qual era in generale il pensiero presocratico. Infatti, il sofista Protagora – in conflitto con Socrate – aveva descritto in maniera precisa il mondo delle somiglianze con la seguente frase (che troviamo nel dialogo *Protagora* di Platone, 2010): «Ogni cosa, per un verso o per un altro, è simile a qualsiasi altra cosa»: non – si badi – a "qualche" altra cosa, ma a "qualsiasi" altra cosa. È un'affermazione di grande portata, il cui significato viene ulteriormente chiarito dalla frase immediatamente successiva: «È possibile, infatti, che il bianco somigli in qualche modo al nero, il duro al molle e così le cose che sembrano del tutto opposte tra loro» (331d). Sono sufficienti queste poche frasi per farci capire qual era la concezione del mondo di Protagora e in generale dei presocratici (come, per esempio, di Anassagora sul piano teorico e di Erodoto sul piano storico e antropologico; Remotti, 2019, pp. 113-24, 223-31): un mondo concepito come un intrico di somiglianze e di differenze, un mondo in cui persino le opposizioni (quali il bianco e il nero)

vengono superate, per così dire perforate, dalle somiglianze ($A \approx B$), così come – beninteso – le somiglianze non sono mai soltanto somiglianze, ma si mescolano necessariamente alle differenze.

Nell'antichità Protagora guardava alle differenze, persino alle opposizioni, per vedere in esse le somiglianze; all'inizio dell'epoca moderna, nella Francia del Cinquecento, Michel de Montaigne guardava alle somiglianze per scorgere in esse le differenze e per concludere, anche lui, sull'importanza dell'intreccio:

Come nessun fatto e nessuna forma assomiglia del tutto a un'altra, così nessuna differisce del tutto dall'altra. Ingegnosa mescolanza di natura [...]. Tutte le cose si corrispondono [*se tiennent*, si tengono] per qualche similitudine (Montaigne, 2018, p. 1991).

Ma Montaigne compie alcuni passi ulteriori, per noi importantissimi: a differenza dell'identità, che vorrebbe offrire una visione perfetta del mondo in termini binari (ID/ALT), le corrispondenze delle somiglianze sono sempre imperfette. Infatti, prosegue Montaigne,

Ogni esempio zoppica. E la correlazione che si trae dall'esperienza è sempre difettosa e imperfetta. Si collegano tuttavia i paragoni per qualche punto comune. Così le leggi servono, e così si adattano a ciascuno dei nostri affari, per qualche interpretazione contorta, forzata e obliqua (*ibid.*).

Sarebbe interessante approfondire l'epistemologia “zoppiante” che inevitabilmente scaturisce dalla visione del mondo di Montaigne, in cui per un verso “tutte le cose si tengono” per le loro somiglianze e in cui però “tutte le correlazioni sono pur sempre difettose e imperfette”, data l'intrinseca imperfezione delle somiglianze. Rimandiamo ad altra occasione questo approfondimento (oltre a quanto abbiamo già posto

in evidenza in *Somiglianze*). Qui ci limitiamo invece ad affermare i seguenti punti:

a) la visione del mondo in termini di somiglianze e reciproche implicazioni di Protagora e Anassagora (nell'antichità) e di Montaigne (all'inizio della modernità) corrisponde in buona misura alla visione del mondo in termini di complessità, quale ci è proposta dalle teorie novecentesche dei sistemi complessi;

b) come di solito si evince dallo studio della complessità, i soggetti che vi abitano hanno bisogno di orientarsi nell'intrico delle relazioni e a tale fine provvedono necessariamente a una riduzione della complessità (Remotti, 2011, cap. VI);

c) vi sono però forme e gradi diversi di riduzione della complessità. Tenendo presente – come suggeriva Hume – che le somiglianze sono (positivamente) relazioni, mentre le differenze sono (negativamente) assenze e vuoti di relazioni, possiamo immaginare che la riduzione della complessità, dell'intrico che abbiamo voluto chiamare *soDif* (Id., 2019), proceda mediante una selezione sia di somiglianze sia di differenze, selezione che per un verso è un cercare di mettere in ombra o tra parentesi sia le componenti *so* sia le componenti *Dif*, e per un altro verso consiste in un accentuare, incrementare, persino creare o inventare l'una o l'altra componente;

d) ridurre la complessità è dunque una vera e propria manipolazione, un mettere le mani, mentalmente e talvolta persino fisicamente, nel *soDif*. Ma un conto è mettere le mani nel *soDif* soltanto in modalità riduttiva, lasciando cioè entrambe le componenti *so* e *Dif*, limitandosi a mutare il loro dosaggio. Un altro conto è procedere (tentare di procedere o illudersi di procedere) a una riduzione radicale della complessità, fino al suo azzeramento. L'identità è esattamente questo: fare fuori tra A e B la componente *so*, lasciando o persino incrementando e inventando la componente *Dif*, così che tra A e B non vi sia più alcun rapporto di somiglianza ($A \approx B$), bensì soltanto un rapporto di alterità ($A \neq B$). Ma si può procedere anche

in maniera opposta: eliminare tra A e B la componente Dif, così che A e B tendono a fondersi in un tutt'uno, creando un mondo in cui non ci saranno più A e B somiglianti ($A \approx B$) e nemmeno A e B alteranti (titolari di alterità: $A \neq B$), ma soltanto più A (se assimila B) o B (se assimila A).

I.7

Identità: togliere differenze o togliere somiglianze

Nel pensiero di uno dei maggiori fondatori dell'epistemologia francese, Émile Meyerson (1859-1933), è possibile constatare un passaggio significativo da una visione identitaristica, esplicitamente ispirata a Parmenide, a una visione in cui – facendo altrettanto esplicito riferimento a Montaigne – le somiglianze riemergono in maniera insopprimibile. Rimandando ad altro testo un'analisi un po' più accurata del pensiero di Meyerson (Remotti, 2021a, pp. 221-7), qui ci limitiamo a fare notare in questo pensatore l'approdo a un punto importante e decisivo per quanto riguarda il rapporto tra somiglianze e identità. Leggiamo questa sua frase:

sempre, anche quando affermiamo di trattare di identici, non trattiamo che di simili, che noi rendiamo identici scartando momentaneamente ciò che li diversifica (Meyerson, 1921, p. 145).

Proviamo ad approfondire ed esplicitare i significati della tesi di Meyerson, così da procedere ulteriormente nelle nostre considerazioni.

1. Tra somiglianze e identità, meglio tra il soDif e l'identità, vi è un rapporto di priorità. Potremmo persino spingerci a parlare di «primato ontologico», come fa esplicitamente l'antropologo Simon Harrison (2006, p. 13), su cui torneremo tra poco. Ovvero il soDif viene *prima* di qualsiasi intervento – azioni o discorso – di tipo identitario. Anzi, potrem-

mo aggiungere che il soDif – in quanto complessità – viene prima di qualsiasi intervento, anche di tipo non-identitario: si tratta delle riduzioni di complessità che, anziché abolirla (come intenderebbe fare la prospettiva ID), la culturalizzano, la rendono, per così dire, un po' più vivibile, abitabile, domestica. In altre parole, il soDif è la foresta o l'incolto (Favole, 2024) che preesiste a ogni nostra abitazione: ogni tentativo di riduzione della complessità (graduale o totale che voglia essere) presuppone l'esistenza preventiva del soDif. Prima viene il soDif, poi tutti i tentativi più o meno riusciti di riduzione, tra cui la produzione di identità (ID).

2. Meyerson ci fa vedere soltanto “un” passaggio dalla somiglianza (soDif) all'identità (ID), quello che consiste nel togliere le differenze. Possiamo raffigurare questo passaggio nel modo seguente:

- a) $A \approx \text{non-}A$ (ovvero A è simile a B, C ecc.): questo è il punto di partenza;
- b) si procede a togliere, eliminare, a tagliare via le differenze dei non- A (il “non” di non- A) rispetto ad A ;
- c) il risultato che si ottiene è $A = A$ (B, C ecc. sono scomparsi dal contesto e forse persino dall'orizzonte di vita).

Pensiamo, per esempio, allo Stato platonico, ispirato esplicitamente all'Uno, e più in generale agli Stati totalitari, che intendono eliminare le differenze interne, così da realizzare un Tutt'Uno, un unico Mondo indivisibile. Portiamo ora un esempio tratto dalla politica dei nostri giorni (oltre a tutti i generi di totalitarismi odierni): il *Russkiy mir* – ovvero l'ideologia del “mondo russo” e della “pace russa” (*mir* in russo è sia “mondo” sia “pace”). In concreto, *Russkiy mir* intende essere un Uno incontestabile e comprensivo in opposizione all'“Occidente collettivo”. Per fare ciò, per realizzare il *mir* russo (“mondo russo” coincidente con una “*pax russica*” – come direbbe l'ideologo Alexandr Dugin), l'obiettivo prioritario è ormai quello di “togliere le differenze” esibite dalla società ucraina, specialmente a partire dalla rivoluzione

Maydan del 2014. L'Ucraina è storicamente e culturalmente simile e vicina alla Russia: nella visione del *Russkiy mir* l'Ucraina è la Piccola Russia di Kyiv, analogamente alla Bielorussia, rispetto alla Grande Russia di Mosca (Werth, 2022, trad. it. p. 64). Le differenze che l'Ucraina ha posto in luce, e che la distanzerebbero dalla Grande Russia, sono riassumibili in un'adesione ai valori/disvalori occidentali (messi in luce dalla rivoluzione del 2014) e alle componenti naziste (del resto, anche queste riconducibili all'Occidente che aveva aggredito la Russia). Si tratta dunque di eliminare queste differenze (denazificazione dell'Ucraina), e ciò non mediante una guerra vera e propria, una guerra totale (almeno per ora), bensì con una operazione mirata, una "operazione militare speciale" (secondo l'espressione tuttora usata dai governanti russi), che tra l'altro si è espressa anche attraverso il rapimento di molti bambini ucraini e loro deportazione in diverse parti della Russia.

3. Sulla scia di Meyerson, noi potremmo tuttavia pensare anche a un altro tipo di operazione, un altro modo, alternativo, di creare l'identità, di passare dunque dalle somiglianze-differenze (sodif) all'identità (ID). Il punto di partenza (priorità ontologica, se proprio vogliamo usare questo termine) è pur sempre dato dal sodif, quindi

- a) $A \approx \text{non-A}$ (A è simile a B , C ecc.);
- b) ciò verso cui si procede è tuttavia la soppressione non delle differenze in non- A , ma delle somiglianze di non- A con A ; per cui
- c) ciò che si ottiene è, in formula, il passaggio da $A \approx \text{non-A}$ a $A \neq \text{non-A}$ (ossia A diverso da B , C ecc.).

Occorre comprendere con rigore e perspicacia la differenza tra "l'abolizione delle differenze" e "l'abolizione delle somiglianze", ovviamente operazioni opposte e tuttavia compiute da un soggetto A , che in nome e in difesa della sua identità (ID) pretende non soltanto di "dire", affermare, dichiarare, proclamare, ma anche di "agire", di esercitare con la forza il

potere di “abolire le differenze”, esercitando una forma di assimilazione forzata (punto 2), oppure, al contrario, il potere di “abolire le somiglianze”, e quindi distruggendo tra A e B (C, D ecc.) ogni forma di coesistenza e di convivenza (punto 3). Entrambe le soluzioni vengono compiute ovviamente in nome dell’identità di A, il quale non potendo tollerare l’esistenza di B come potenziale e persistente minaccia di alterazione provvede a negarne le “differenze rispetto ad A” e dunque ad assimilarlo ($A \supset B$), oppure a negarne le “somiglianze rispetto ad A”, confinandolo perciò in un’alterità pressoché totale ($A \rightarrow B$).

Come si vede, l’identità è di per sé allergica alle somiglianze, o meglio ancora al soDif, per il semplice fatto che il soDif (l’intrico, l’intreccio, la selva delle somiglianze e delle differenze) è la smentita fattuale e teorica di ogni pretesa identitaria, di ogni affermazione di identità: se c’è il soDif, non c’è, non può esserci ID. Ogni pretesa identitaria, ogni richiesta di soluzione radicale della complessità, ogni tentativo di ridurre drasticamente la complessità in nome dell’identità, si pone in maniera ostile di fronte al soDif e in effetti – come abbiamo visto – esso viene mutilato nella componente Dif (così che B è assimilato, o reso assimilabile, in A) oppure nella componente so (così che B risulta rifiutato e rigettato nell’alterità).

Essendo ormai giunti alla conclusione di questo testo, non ci inoltreremo in esempi particolareggiati di procedure di assimilazione (oltre al breve accenno alla politica del *Russkij mir*). Sarà sufficiente evocare il termine “etnocidio” – inventato dall’etnologo francese Georges Condominas – per indicare tutte le possibili procedure messe in atto da potenze dominanti non già per abolire fisicamente determinate popolazioni, bensì per provocarne l’assimilazione culturale: com’è facile immaginare, gli esempi sarebbero infiniti, se appena considerassimo i secoli della dominazione coloniale delle potenze europee nel mondo o, per venire più vicini a noi, le po-

litiche di assimilazione forzata della Repubblica Popolare Cinese nei confronti, per esempio, degli uiguri dello Xinjiang.

Qualche ulteriore considerazione merita invece la seconda operazione, quella dello sfrondamento delle somiglianze da parte di A nei confronti di B. Il risultato, come abbiamo visto, è raffigurabile con la formula $A \neq B$, dove A è il soggetto portatore di identità e B di alterità. Come, beninteso, nel caso opposto – quello dell'assimilazione di B in A –, anche qui siamo di fronte a gradi e forme diverse di un processo di annientamento (culturale – e poi anche fisico – nel caso dell'assimilazione, fisico – e inevitabilmente anche culturale – nel caso dell'alterizzazione). Ma, appunto, si tratta di gradi. È bene tenere presente che la politica dell'identità non prende necessariamente e subito la china dell'annientamento dell'altro. Come abbiamo già avuto di argomentare in altra sede, la politica dell'identità può persino prendere la forma di una pacifica politica di coesistenza (Remotti, 2019, pp. 43-7). Questo si verifica quando il complesso di differenze tra A e B ($A \neq B$) viene per così dire congelato, reso oggetto – in maniera possibilmente reciproca – di riconoscimento, di tolleranza, persino di rispetto (o addirittura di interesse e di curiosità scientifica – come avveniva in parte nell'etnologia di Stato di Platone). Quando però – per qualsiasi motivo – le condizioni della tolleranza vengono meno, quando cioè A e B non sono più in grado di mantenere uno *status* di coesistenza, si apre inevitabilmente una china le cui tappe fondamentali sono *a*) il respingimento, *b*) l'annientamento (ivi, p. 46).

Che cosa può essere successo, affinché si ponga in moto questo meccanismo di tipo eliminatorio (potenzialmente genocidario)? È successo che – abolita la tolleranza, condizione di coesistenza – l'alterità emerge in tutta la sua minacciosità di alterazione. Abolite le somiglianze in B da parte di A, B per A è soltanto una minaccia che colpisce l'identità di A, la sua sostanza, la sua essenza, la sua ragion d'essere: abolite le residue somiglianze, ormai tra A e B è questione

di vita o di morte. A questo punto, un'ultima considerazione può divenire importante: perché giungere fino al punto dell'annientamento (in molti casi, del genocidio)? Cosa spinge A a voler annientare B? Prima abbiamo usato questa espressione: "abolite le somiglianze in B" da parte di A. Si tratta in primo luogo di un'operazione mentale, ideologica: con la mente, con l'ideologia, con il pensiero A spoglia B di tutte le sue possibili somiglianze con A. Se A detiene il potere (si pensi al Partito nazista salito al potere in Germania nel 1933), farà di tutto per togliere motivi di somiglianza di B (gli ebrei) con A.

Qui occorre fare intervenire un punto fondamentale, implicitamente già presente nella tesi di Meyerson: «*sempre*, anche quando affermiamo di trattare di identici, non trattiamo che di simili». Ossia, la *somiglianza* non solo viene (ontologicamente) prima dell'identità, ma essa tende a persistere e persino a riaffiorare nel momento in cui viene manipolata per ottenerne identità. Secondo Meyerson, noi "afferriamo" di trattare l'identità, ma appunto è un'affermazione (è un "si dice" – come ci faceva notare Diotima). Ancora una volta (in questo caso spinti da Meyerson), siamo costretti ad ammettere che l'identità è una "parola" (un "detto", un "mito"): sotto questa parola, perdurano le somiglianze, o per meglio dire il soDif, anche quando si vuole procedere all'abolizione delle somiglianze. In sintesi, le operazioni compiute in nome dell'identità ("noi affermiamo che...") sono operazioni compiute sulle somiglianze: le somiglianze manipolate e stravolte sono pur sempre somiglianze. Se anche vengono eliminate, altre ne rispuntano.

In questa prospettiva, rivolgiamoci ora a Michel Foucault (1926-1984). Nel solco dell'epistemologia francese, a Foucault, autore di *Les Mots et les Choses* (1966), dobbiamo l'analisi più penetrante della "guerra contro le somiglianze" condotta dall'"episteme" moderna. Essendoci ormai soffermati a lungo sull'opera di Foucault (Remotti, 2019, pp. 146-57), qui

ci limitiamo a porre in luce uno degli esiti più significativi della sua ricerca, ossia il fatto che, per quanto negate, messe da parte, misconosciute, le somiglianze persistono: non vengono abolite del tutto. In diversi punti della sua opera Foucault evoca il «mormorio insistente della somiglianza» (Foucault, 1966, trad. it. p. 85): con terminologia più aggiornata, potremmo parlare del carattere di «resilienza» delle somiglianze (Remotti, 2019, pp. 151-7).

E ora chiediamoci: che cosa succede, quando A intende abolire in B le somiglianze con A? Che cosa succede quando, negate – con il *logos* e con la *praxis*, con le parole e con le azioni – le somiglianze di B con A, esse tuttavia rispuntano, continuano insistentemente a fare capolino, smentendo così nei fatti la politica dell'identità di A? Le somiglianze resilienti, facendo capire che, nonostante tutto, rimane valida la formula $A \approx B$, hanno la forza di fare crollare a terra ogni politica identitaria, per la quale $A \neq B$. $A \approx B$ e $A \neq B$ non sono semplici e innocue formulette: sono due modi di affrontare il mondo e in particolare le relazioni di “noi” con gli “altri”.

Ogni politica richiede un impegno: ogni politica identitaria richiede un impegno di negazione-abolizione delle somiglianze e di esaltazione-costruzione di differenze. Ma se – nonostante tutte le differenze frapposte tra A e B – A è costretto a vedere rispuntare somiglianze in B, quali vie rimangono? Se ne vedono soltanto due: smentire sé stessi e abbandonare la propria politica identitaria, accettando dunque che $A \approx B$, oppure eliminare B, tagliando alla radice tutte le sue potenziali o effettive somiglianze con A. Non sono forse le “somiglianze resilienti” alla radice degli sbocchi sterminatori e genocidari delle politiche dell'identità? Le identità (costruzioni fragili e illusorie) non sopportano di essere poste in discussione, addirittura di essere smentite e annullate, da semplici somiglianze, quelle somiglianze che – come sosteneva Protagora – si intromettono dappertutto e connettono persino gli opposti.

1.8

Politica delle somiglianze

È stato Simon Harrison (2002) a proporre la felice espressione “politica delle somiglianze” in alternativa alla “politica dell’identità”. Evocare la “politica delle somiglianze” ha il significato di rispondere “no” alla domanda se le politiche siano sempre e necessariamente “politiche dell’identità” (ivi, § 3). Sono molti gli esempi che si potrebbero portare di politica delle somiglianze, di politiche cioè che, anziché distruggere le somiglianze tra “noi” e gli “altri”, si ingegnano a coltivare, selezionare, incrementare, dare peso e significato alle somiglianze con gli altri, persino con i propri nemici. Rinviamo ad altri testi riflessioni ed esempi di politica delle somiglianze (Remotti, 2013; 2014; 2016; 2017; 2021a; 2021c; 2021d; 2023). Qui ci limitiamo a un solo caso, tratto dall’Africa precoloniale, così da avere almeno l’idea di che cosa possa significare una politica delle somiglianze: una politica esplicitamente mirata alla “convivenza” tra gruppi diversi.

Immaginiamo infatti quattro gruppi (A, B, C, D) nella Nigeria settentrionale (località Kutigi): ognuno di essi aveva origini, lingue, storie, economie, religioni differenti. Siegfried Nadel (1938; 1949), l’antropologo che ha studiato negli anni Trenta del Novecento questo insieme di gruppi, ha usato esplicitamente la parola “simbiosi” (dunque, alla lettera, “convivenza”) per designare la comunità da essi formata e che ha funzionato per diversi secoli. Occorre notare (per quanto riguarda le loro religioni) che uno di questi gruppi era islamizzato. In estrema sintesi, le tecniche di convivenza adottate da questi gruppi sono state le seguenti: *a*) cooperazione e scambi di beni e servizi a livello economico; *b*) adozione della regola dell’esogamia per ognuno dei gruppi (obbligo di cercare il proprio coniuge fuori dal gruppo di appartenenza) e della regola di discendenza patrilineare (i figli confluiscono nel gruppo paterno); *c*) messa a disposi-

zione di credenze e competenze rituali (ad esempio rituali della pioggia, rituali dell'iniziazione giovanile ecc.) di ogni gruppo a favore di tutti gli altri.

Scambi, mescolanze: questa è una tipica politica delle somiglianze. Si rifletta in particolare sull'obbligo di sposare un uomo o una donna appartenente a un altro gruppo, diverso da quello di Ego: è la negazione più chiara ed evidente di una politica dell'identità non soltanto sul piano matrimoniale, ma anche su quello riproduttivo. È obbligatorio sposarsi con gli altri e dunque fare famiglia e figli "insieme" agli altri. In questo modo gli altri non sono più soltanto "altri": sono coloro che – attraversando i confini sociali – collaborano in maniera indispensabile allo sviluppo e alla riproduzione di ogni singolo "noi". Il "noi" (quello di ciascuno dei gruppi) non si riproduce endogamicamente, per via identitaria, facendo ricorso alle proprie uniche risorse; si riproduce grazie all'apporto essenziale di "altri" che divengono per ciò stesso "affini", *adfines* (per esprimerci in italiano e in latino), addirittura *alliés* (alleati, per usare la terminologia francese).

I quattro gruppi di Kutigi – studiati da Nadel – non sono stati gli unici ad avere avuto questa idea dell'attraversamento dei confini noi/gli altri per riprodursi, di dar luogo così a una vera e propria "convivenza". Proprio agli albori del sapere antropologico, l'inglese Edward Burnett Tylor (1832-1917), cominciando a raccogliere le prime testimonianze etnografiche sull'argomento, aveva così sintetizzato il problema:

Più e più volte nella storia del mondo, tribù selvagge devono avere avuto ben chiara nelle loro menti la semplice e pratica alternativa tra sposarsi fuori [*marrying-out*] o essere uccisi fuori [*being killed out*] (Tylor, 1889, p. 267).

Nel Novecento gli antropologi furono colpiti dalla pratica e dalla teoria non solo dello "sposarsi fuori", ma – come nel

caso, per esempio, dei mae enga della Nuova Guinea o dei walbiri dell'Australia – dello “sposarsi con i propri nemici” (Meggitt, 1965a; 1965b).

Forse il lettore si chiederà perché finora non c'è stato in questo scritto il minimo accenno alla situazione terribile del conflitto tra Israele e Palestina. La risposta è la seguente: i riferimenti sarebbero stati fin troppo ovvi per descrivere le atrocità di chi aderisce a una politica delle identità e dello sterminio delle somiglianze. Del resto, vogliamo risalire alle origini, come amano fare i movimenti più ortodossi in Israele, in nome di una vera e propria “identità armata” (Remotti, 1996, p. 45)?

Quando il Signore tuo Dio ti avrà introdotto nella terra dove vai, per conquistarla, cadranno innanzi a te molte nazioni [...]. Il Signore te le metterà davanti; tu le batterai e le voterai allo sterminio. Non stringerai nessun patto con esse, né avrai misericordia di loro. Con esse non contrarrai matrimonio [...] poiché tuo figlio si allontanerebbe da me e servirebbe altri dèi [...]. Voi invece [...] demolirete i loro altari, spezzerete le loro stele, taglierete i loro pali sacri e brucerete i loro idoli nel fuoco. Perché tu sei un popolo santo per il Signore tuo Dio; il Signore tuo Dio ti ha scelto affinché sia un popolo particolarmente suo fra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra [...]. Tu sterminerai tutti i popoli che il Signore tuo Dio ti dona (*Deuteronomio* 7, 1-16).

Mentre scriviamo queste ultime parole, capita di leggere su un quotidiano del 5 settembre 2024 un articolo di Roy Chen, scrittore e drammaturgo israeliano, nato a Tel Aviv nel 1980, il quale è solito partecipare alle manifestazioni contro il governo del suo paese. Egli scrive che ormai è chiaro alle centinaia di migliaia di persone che si radunano in piazza che occorrerà «iniziare un lungo e doloroso processo di guarigione», al termine del quale egli si sentirebbe di «dare un consiglio personale: invece di cercare un popolo da odiare, trovate un popolo da amare» (Chen, 2024,

p. 23). Non siamo lontani da quello che “tribù selvagge e primitive” hanno pensato in diverse parti del mondo e in diversi momenti della loro storia: abbandonare la politica dell’identità, adottare la politica delle somiglianze e, alla fine, essere persino disposti a “sposare i propri nemici”.

Identità personale e prospettiva costituzionale. Le parole per una visione inclusiva di *Fabrizia Covino*

2.1

Premessa

La scelta delle parole e il simbolismo del linguaggio

Nell'affrontare il termine *identità* e le sue diverse declinazioni è opportuno innanzitutto valorizzare le linee generali del progetto dal titolo *Le parole per l'inclusione*. Il progetto ambisce a costruire un dialogo attorno ad alcune parole per (tentare di) definirle secondo una prospettiva multidisciplinare. Valorizzare il progetto serve a contestualizzare e permette di comprendere più a fondo le ragioni della riflessione cui siamo chiamati.

Definire le “parole per l'inclusione”, infatti, implica un'azione preventiva, da non sottovalutare, volta a selezionare le parole stesse: alcune anziché altre. Da quest'azione emerge il legame esistente tra la scelta delle parole e il loro significato. La selezione delle parole, infatti, contribuisce alla formazione dei concetti e delle idee. Emerge dalla detta selezione delle parole anche un altro elemento più profondo, vale a dire l'esistenza di una connessione tra il linguaggio che viene adottato e la coscienza, quale tratto tipicamente umano (Simone, 1996, p. 330). La scelta delle parole in altri termini implica un orientamento, in adesione a dati valori.

Questi riferimenti portano a evidenziare l'elemento dell'*a*-neutralità del linguaggio, il quale è orientato in chiave assiologica proprio in virtù della preminenza che si dà a dati

principi di riferimento, da cui si evince la natura simbolica delle parole che si esprimono e del linguaggio stesso.

Il simbolismo del linguaggio è evidente nella selezione di parole come “cultura”, esaminata in un precedente volume, e “identità” su cui siamo ora chiamati a riflettere.

Linguaggio e simbolo sono messi in relazione da filosofi come Ernst Cassirer (1923, trad. it. p. 20), il quale evidenzia come «la logica delle cose, dei concetti, dei rapporti fondamentali» non possa essere separata dalla logica dei simboli. Il simbolo infatti non è «un rivestimento meramente accidentale del pensiero». È invece il suo «organo necessario ed essenziale». A questo proposito, viene ulteriormente specificato come il simbolo non serva soltanto a comunicare un concetto «bello e pronto» ma è lo strumento che crea quel contenuto in virtù del quale esso acquista «la sua piena determinazione».

A questa riflessione, sulla scelta delle parole che esprimono dati contenuti, anche simbolici, si possono aggiungere le considerazioni di Tullio De Mauro (1978, p. 24), secondo il quale il linguaggio è frutto di una specifica attività interpretativa. Come tale, esso è esito di un pensiero o di un’idea e può giungere a provocare un effetto moltiplicatore, sia degli stereotipi sia delle buone pratiche.

I richiami al simbolo e all’esistenza di concetti evocativi e orientati assiologicamente ben si attagliano a una riflessione su parole come identità, anche a partire dall’ottica pluralista propria dell’approccio multidisciplinare. Detto approccio presenta un’apertura verso la pluralità delle prospettive e dei linguaggi dalla quale ogni scienza sociale, e specificamente il diritto, può trarre beneficio.

È in adesione a questa prospettiva, pluralista e multidisciplinare, che bisogna entrare nel vivo della riflessione sull’identità. Come evidenziato in apertura del volume e ribadito dalla curatrice nell’*Introduzione*, il termine “identità” presenta alcune complessità a partire dalla questione defi-

nitorea. La difficoltà di arrivare a una definizione del concetto dipende anche dalla circostanza per cui talvolta le scienze sociali ne fanno un uso generico e allusivo, impiegandolo come se non fosse necessario specificarlo ulteriormente (Sciolla, 1994, p. 496). Come dimostrato negli altri scritti del presente volume, invece, specificare è necessario.

In primo luogo perché sussistono vari attributi che qualificano la detta identità (cfr. la *Presentazione* di Bettinelli). In secondo luogo perché chiarirne il significato permette di sgombrare il campo da potenziali equivoci.

2.2

Identità è una parola evanescente

Come messo in luce da Remotti sin dai suoi precedenti scritti (Remotti, 2010, p. IX), identità è anzitutto una parola ambigua, in quanto esiste una eguale e contraria necessità di utilizzarla, come se non potessimo farne a meno per esplorare l'attualità. Da un lato siamo spinti a usare tutte le cautele nell'impiego di questo termine; dall'altro siamo orientati a ricercare questa parola come se costituisse «un riconoscimento indubitabile fino alla fine dei nostri giorni».

Nella prospettiva collettiva, esaminata dall'antropologo, identità è senza dubbio una parola che promette molto, in quanto si pone come risposta alla particolare ricerca di «certezza e stabilità», due condizioni necessarie alla società contemporanea (ivi, p. XI).

A ben guardare, la stessa preoccupazione di reperire concetti come quello in esame, in grado di fornire un ancoraggio e una stabilità, da parte dei soggetti, è espressa da Zygmunt Bauman che definisce l'identità un concetto sfuggente, «volatile e ambivalente». Nel contesto della «modernità liquida» proprio della prospettiva di analisi portata avanti dal sociologo, in effetti, l'identità è vista non quale «manifestazio-

ne della libertà della persona», piuttosto come un «indice dell'irrequietezza» che caratterizza la nostra epoca (Bauman, 2003, pp. 13 ss.). Una delle ragioni per cui si ricorre al tema dell'identità appare dunque la ricerca della stabilità e del radicamento.

L'analisi di Remotti va ancora più a fondo nell'esplicare come l'identità nelle sue varie accezioni non sia negoziabile, in quanto esige di essere difesa e affermata nella sua integrità e non sopporta di essere scalfita; letta in questi termini ci si rende conto della pericolosità della parola, del suo grado di velenosità (è «avvelenata», per continuare a citare Remotti, 2010), in quanto tutto ciò che proviene da fuori rispetto al «noi identitario» è una minaccia, «una alterazione all'integrità e alla purezza» (ivi, p. xv). Purezza che genera chiusura, come dimostrano alcune visioni politiche orientate a preservare il patrimonio culturale, l'italianità (prima gli italiani!), trascurando come quel patrimonio sia in realtà il frutto di stratificazioni, commistioni, mescolanze di fattori diversi.

Si tratta in definitiva di una vera e propria mania identitaria che spinge verso una chiusura aprioristica e che potrebbe collegarsi a un altro fenomeno tipico delle società contemporanee, dato dall'impoverimento culturale (Id., 2010, pp. 132-3).

L'ossessione identitaria così concepita non si riflette solo sull'identità collettiva; al contrario colpisce anche la sfera individuale, esasperando l'egocentrismo e l'autoreferenzialità. Sicuramente è condivisibile quanto espresso dai filosofi del diritto (come Ulderico Pomarici, 2008, p. 141) secondo cui l'identità si basa sulla superiorità ontologica dell'individuo rispetto a tutto ciò che lo circonda, che esiste e ha senso solo in relazione dialettica con il soggetto. Identità rischia però di essere una parola pericolosa, escludente, verrebbe da dire *disumana*.

Disumana al punto che bisogna chiedersi se non sia opportuno superarla. Si sostiene in effetti che l'identità sia un concetto artefatto, costruito e che sia pertanto necessario so-

stituire l'identità con il "noi". Noi indica molteplicità, indica gli altri, dà concretezza alle situazioni in cui ci troviamo, implica un atteggiamento non oppositivo. Mentre identità significa definizione di confini, il noi coincide con un riconoscimento reciproco: si tratta di un'espressione «rassicurante» (cfr. CAP. I).

Ecco che diviene più nitido il significato di questo concetto: identità per vincere il *caos* e la transitorietà. Identità come meccanismo di stabilizzazione, anche se corrisponde più a un "fuoco virtuale" che non coincide in realtà con alcuna esperienza. Una parola evanescente quindi.

2.3

La prospettiva giuridica:
identità è un concetto polisenso

Questi riferimenti mostrano innanzitutto l'ampiezza della dimensione identitaria, le sue sfaccettature e la difficoltà di intendersi sul significato del concetto.

Già si è avuto modo di sottolineare come la chiave di lettura multidisciplinare sia utile in quanto conduce a un importante percorso di incontro con l'alterità. La prospettiva multidisciplinare in effetti aiuta a contestualizzare e a stringere il fuoco dell'analisi. Attraverso le suggestioni delle altre scienze sociali che delineano il contesto di riferimento, emerge così il ruolo del diritto e del suo linguaggio.

Da qui l'importanza di cogliere lo "sguardo" del diritto costituzionale sul tema dell'identità.

È opportuno pertanto, nella presente analisi, provare a verificare la capacità della Costituzione di riempire di contenuti il significato della parola identità per capire se e come la richiamata Costituzione fornisca una chiave di lettura alla prospettiva identitaria, se sia capace cioè di orientarne il significato.

Compito dello studioso di diritto pubblico e costituzionale è quello di delineare la cornice normativa dei fenomeni sociali, il “dover essere” definito dalla Costituzione.

Il tema dell’identità in effetti rappresenta un elemento centrale nel dibattito giuspubblicistico, avendo a che fare sia con una dimensione collettiva, di valorizzazione delle istanze nazionalistiche da un lato, sia con una dimensione individuale relativa alla sfera personale, dall’altro.

La parola identità, tuttavia, è assente dalla carta costituzionale, per le ragioni di cui si dirà nel PAR. 2.4. L’assenza di riferimenti accomuna l’esperienza repubblicana a diverse costituzioni contemporanee degli Stati europei, poiché il termine non è particolarmente frequente nel testo delle carte fondamentali (cfr. CAP. 3). Mentre il riferimento all’identità collettiva risiede nei diversi richiami alla nazione (come accade ad esempio nell’art. 9 Cost.) e al dovere di solidarietà che lega i consociati secondo l’art. 2 Cost., il concetto di identità personale è soltanto presupposto dalla Carta costituzionale (cfr. Camerlengo, 2022, p. 762).

Delle due accezioni richiamate, la presente riflessione si appunta specificamente sul concetto di identità personale.

In assenza di espliciti richiami, i riferimenti costituzionali, che hanno a che fare con la persona (art. 2 Cost.), si appuntano specificamente sulle sue caratteristiche (art. 3 Cost.), sulla tutela dell’integrità psico-fisica (art. 32 Cost.), sulla possibilità di partecipare alla cosa pubblica (art. 48 Cost.), sui diritti in capo a essa, garantiti nel contesto del pluralismo territoriale (art. 119 Cost.), e sui doveri di contribuire al benessere della collettività (art. 23 Cost.). Si tratta di richiami alla persona (e alla sua personalità) che è al centro della Costituzione stessa, con il bagaglio insopprimibile di diritti e tutele, ma anche di doveri e responsabilità. Tra questi, primo tra tutti vi è il dovere di solidarietà «quale tratto connotativo della persona *uti socius*» che induce il soggetto a una relazione e a un sostegno spontanei nei confronti dei propri simili (Corte

cost., sentenza n. 75 del 1992). È solo il caso qui di accennare come il binomio comprensivo della titolarità di diritti e doveri rappresenti il modo costituzionale di definire la persona umana, quale «centro di interessi e valori» attorno al quale ruota l'assetto delle garanzie costituzionali (Barbera, 1975, pp. 98-9).

La profondità delle parole che la Costituzione impiega per descrivere la persona rende necessario soffermarsi più specificamente sul concetto di identità personale, da cui possono trarsi ulteriori risvolti a tutela della persona stessa.

Il concetto infatti contribuisce a delineare i tratti «pluridimensionali» della persona (così, Morelli, 2021, p. 2797) consentendo, allo stesso tempo, di individuarne il suo essere «unico e irripetibile».

Il tratto poliedrico del concetto richiama l'esistenza di diversi piani dell'identità personale: da quello psico-fisico, relativo alla sfera individuale, che riguarda i rapporti della persona con sé stessa e che di recente si arricchisce con i riferimenti all'identità di genere e all'identità digitale sfidata dallo sviluppo dell'intelligenza artificiale, al piano dell'identità sociale riferito ai rapporti tra i consociati e che investe il tema della proiezione della persona verso l'esterno. Accanto a essi si delinea infine il piano dell'identità istituzionale, relativo alla dimensione politica e al rapporto tra l'autorità e la libertà (Camerlengo, 2022, pp. 762 ss.). Tre piani che si combinano e si intersecano, andando a costruire l'identità personale complessivamente intesa.

Tralasciando l'impatto della sfera politico-istituzionale sulla definizione dell'identità e il tema del condizionamento dei valori dell'ordinamento sulla costruzione dell'identità della persona e sull'importanza che ha la libera adesione ai valori stessi da parte del soggetto, è necessario concentrarsi su due aspetti della triade che compone l'identità personale: in particolare sull'aspetto individuale e sociale.

In particolare, i detti riferimenti dell'identità individuale e sociale costituiscono situazioni giuridiche distinte ma complementari e configurano «il diritto della persona a costruire il proprio sé in maniera equilibrata; il diritto ad essere rispettati per ciò che si è nella propria comunità di appartenenza e di essere accolti nella propria interezza e nella propria storia personale» (secondo la definizione di Matucci, 2018, p. 10).

2.4

Il diritto all'identità personale: la matrice giurisprudenziale

Ma come nasce il diritto all'identità personale?

Si è detto che la Costituzione presuppone il concetto di identità personale, il quale si ricava dalla connotazione personalista su cui si incentra la Carta fondamentale. Si tratta di un vero e proprio diritto soggettivo che appartiene ai cosiddetti diritti della personalità di matrice codicistica, insieme al diritto al nome, all'onore, alla riservatezza, all'immagine e così via dicendo (Zeno-Zencovich, 1995, p. 430). Assistiti da scarse garanzie da parte del codice civile, detti diritti hanno progressivamente acquisito i tratti e la dignità di diritti inviolabili, in virtù della posizione di centralità della persona umana fornita dalla Costituzione repubblicana.

Il cammino che ha condotto alla definizione di questo diritto presuppone un'attività creativa (Pino, 2003, p. 10) in quanto è un tratto comune alle varie esperienze europee l'assenza di disposizioni legislative a tutela delle singole fattispecie rientranti in detta categoria di diritti. La loro concretizzazione si è pertanto realizzata per via giurisprudenziale.

Si tratta di un percorso graduale che in Italia vede la luce a partire dagli anni Cinquanta e che acquista sistematicità con l'affermazione della giuridicità delle dichiarazioni dei diritti. Il cammino che conduce a conferire dignità di diritti inviola-

bili ai diritti della personalità si compie attraverso il superamento della distinzione, da parte della dottrina prima e della giurisprudenza poi, tra norme precettive e programmatiche, che la Corte costituzionale ha fatto valere con la sua prima sentenza del 1956 (Pizzorusso, Varano, 1985, p. VII).

Questo sviluppo interessa anche il diritto civile che si “modernizza” mediante la penetrazione dei valori costituzionali nell’ordinamento civilistico e rappresenta uno dei momenti più significativi delle esperienze giuridiche contemporanee (Gambaro, Pardolesi, 1985, pp. 5, 12). L’interpretazione delle norme di diritto civile alla luce della Costituzione determina l’attenuazione della distinzione tra diritti di libertà e diritti della personalità e si accrescono le garanzie di questi ultimi (Baldassarre, 1997, pp. 313 ss.). Nel momento in cui si prende consapevolezza che le Costituzioni democratico-pluraliste sono predisposte ad ampliare il catalogo dei diritti, attraverso un’interpretazione estensiva del dato testuale, si rende possibile accogliere i diritti della personalità tra quelli inviolabili. Entrambe le categorie di diritti infatti acquisiscono l’attributo dell’inviolabilità, in quanto vengono poste sotto l’ombrello dell’art. 2 Cost., quale clausola a fattispecie aperta dal carattere generale e unitario. A seguito di questo percorso il diritto all’identità personale è annoverabile tra i “nuovi diritti” per richiamare la classificazione operata dalla dottrina (Modugno, 1995, p. 3, ma cfr. anche Barbera, 2004, per un ridimensionamento della portata “aperta” dell’art. 2 Cost.).

L’art. 2 Cost. in effetti esprime l’insieme dei valori sociali, culturali, morali che caratterizzano la persona stessa, intesa sia come singolo sia nelle formazioni sociali dove si svolge la sua personalità, oltre a contenere alcuni elementi procedurali nel rispetto dei diritti fondamentali al fine di valorizzare la persona stessa (Rodotà, 2007, pp. 363 ss.). L’inserimento dei diritti della personalità tra i diritti inviolabili, garantiti dall’art. 2 Cost., inoltre, è frutto della peculiare forza generativa dei principi fondamentali, nel per-

durare del processo attuativo della Costituzione, al mutare delle situazioni. Sono principi «proiettati verso il futuro» pur restando invariati nella loro «forma linguistica» (Silvestri, 2023, pp. 311, 315).

Le considerazioni che precedono ben possono riferirsi al diritto all'identità personale; da esse si ricava l'assunto per cui ogni trattazione dedicata agli strumenti di tutela della persona, anche se riferibile alle disposizioni del codice civile, deve avere alla base una riflessione sui diritti di libertà, sanciti in Costituzione, che servono da cornice per inquadrare e interpretare il codice civile stesso (Pizzorusso, 1988, p. 14).

Nel nostro ordinamento l'evoluzione dei diritti della personalità in generale, e specificamente dell'identità personale, è ascrivibile ai giudici di merito, prima, e di legittimità, poi, con la celebre sentenza della Corte di cassazione n. 3769 del 1985.

2.4.1. LA GIURISPRUDENZA DI LEGITTIMITÀ E DI MERITO

La strada per giungere al riconoscimento costituzionale dell'identità personale è lunga e tortuosa.

L'identità personale, quale diritto della personalità, è del tutto priva di riferimenti codicistici (Niger, 2008, p. 113). È pertanto ad opera della dottrina civilistica che si compie una vera e propria sistematizzazione che permetterà alla giurisprudenza successiva di intervenire.

L'identità personale viene intesa dalla dottrina degli anni Trenta del Novecento alla stregua di una formula che raggruppa i dati anagrafici e quelli presenti nei pubblici registri, per distinguere il soggetto dagli altri consociati e garantire la sua riconoscibilità da parte della pubblica amministrazione. Si tratta di una nozione che mette insieme gli elementi distintivi della persona (nome, pseudonimo), quali contrassegni giuridicamente protetti, secondo i riferimenti contenuti nel codice civile agli artt. 6 ss., a fini prettamente identificativi (così, Falco, 1938, p. 649). Solo una dottrina minoritaria

focalizza l'attenzione già sull'identità personale come diritto ad apparire nell'ambito sociale per ciò che si è realmente, in una chiave più simile alla visione odierna (cfr. De Cupis, 1949, pp. 24-5).

Alcuni tentativi di far compiere un balzo in avanti al diritto in esame erano stati posti in essere già dalla giurisprudenza di merito nel corso degli anni Sessanta e Settanta del 1900.

La persona ha il diritto di apparire in ambito sociale per ciò che essa realmente è, secondo quanto statuito dalla importante ordinanza della pretura di Roma del 1974. In quel caso, sotto accusa era una foto che ritraeva alcune persone cui si attribuiva l'opinione non veritiera di essere a favore dell'abrogazione della legge sul divorzio. L'ordinanza mira a proteggere il soggetto anche con riferimento ai principi sociali e morali che lo caratterizzano. Si tratta di far valere il diritto alla esatta ricostruzione della propria vicenda storica, personale e umana (Cerri, 1995, p. 1).

La richiamata ordinanza fa da apripista a una serie di pronunce in tal senso, nonostante le criticità avanzate quanto ai tratti sfuggenti del diritto e all'ambiguità dei suoi contorni.

Valorizzando i tratti generali del diritto in esame sarà la giurisprudenza della Corte di cassazione a consacrare il diritto costituzionale all'identità personale, in due importanti sentenze degli anni Ottanta.

Con la sentenza n. 3769 del 1985 si interviene nella vicenda che vede coinvolto l'oncologo Veronesi, le cui parole, estrapolate dal contesto, avrebbero potuto indurre a fumare una data marca di sigarette perché meno nocive. In quel caso, la suprema Corte definisce l'identità personale come il diritto alla «fedele e completa rappresentazione della personalità individuale del soggetto nell'ambito della comunità». Il diritto all'identità personale diventa così il diritto a non vedersi disconosciuta la paternità delle proprie azioni e non vedersi attribuite azioni che non appartengono al soggetto.

Non l'immagine ideale ma la rappresentazione della persona «nella vita di relazione, della sua vera identità così come questa è conosciuta nella realtà sociale, generale o particolare».

Si superano così quelle concezioni che ritengono l'identità una formula utile in chiave identificativo-anagrafica e si supera la ristretta visuale del codice civile. Alla tradizionale visione, per così dire statica, se ne affianca una più organica e dinamica che parlando dell'identità «disvela l'esistenza dell'individualità del proprio essere», secondo la richiamata elaborazione di Adriano De Cupis sul finire degli anni Quaranta.

Inizialmente il diritto all'identità personale viene ricavato come costola del diritto al nome, di cui all'art. 6 del c.c., ma in una successiva pronuncia della Cassazione (sent. n. 978 del 1996) viene esplicitato in maniera incontrovertibile l'ancoraggio del diritto all'art. 2 Cost., anche al fine di realizzare il raggiungimento del pieno sviluppo della personalità umana, di cui all'art. 3, comma 2°, Cost.

Le criticità non mancano, tuttavia, per i tratti sfuggenti del diritto in esame, il riferimento alle qualità intrinseche del soggetto nella vita di relazione, l'ambiguità riferita alla valutazione dei valori spirituali facenti capo alla persona (cfr. Pino, 2003, pp. 39 ss.).

2.4.2. L'IDENTITÀ PERSONALE NELLA PROSPETTIVA DEL GIUDICE DELLE LEGGI

In questo scenario si innesta l'elaborazione della Corte costituzionale.

Il giudice costituzionale, a partire dalla sentenza n. 561 del 1987 in tema di libertà sessuale, richiama l'art. 2 Cost. non più quale mera norma riepilogativa del catalogo dei diritti costituzionali, ma quale formula in grado di veicolare diritti nuovi nell'ordinamento (sentenze nn. 139 del 1990 sulla

privacy; 419 del 1991 sul diritto all'abitazione e così via). Fino a giungere all'enucleazione del diritto all'identità personale con la sentenza n. 13 del 1994.

La questione riguarda la perdita del cognome per ragioni indipendenti dalla volontà del soggetto. La sentenza n. 13 dichiara l'illegittimità costituzionale della disposizione impugnata, la quale prevede che, in caso di sentenza che accerta la falsità del cognome paterno attribuito nell'atto di nascita, si debba realizzare la rettifica automatica del cognome.

Per la Corte costituzionale, tale norma viola la Costituzione nella parte in cui «non consente il mantenimento del cognome originariamente attribuito ove questo sia da considerare autonomo segno distintivo dell'identità personale». Il cognome è parte essenziale e irrinunciabile della personalità che ha assunto nel tempo un segno distintivo dell'identità del soggetto, secondo il giudice delle leggi.

Il nome come segno distintivo ha quasi una connotazione simbolica che identifica la persona (Cerri, 1995, pp. 1 ss.). Ritorna il tema del simbolismo del linguaggio di cui si accennava in apertura.

Nel definire detto diritto all'identità personale, il giudice delle leggi si muove in una prospettiva parzialmente diversa rispetto alla Cassazione, la quale aveva svincolato l'identità personale dal diritto al nome (cfr. PAR. 4.I.). La Corte costituzionale, al contrario, restituisce un'immagine del diritto all'identità personale, definendo un nesso inscindibile tra detta identità e il diritto al nome.

Il concetto così ampio di identità viene fortemente criticato in dottrina (Pace, 1994, pp. 103 ss.) e tuttavia la Corte prosegue nel cammino definitorio, ponendo il nesso identità-nome alla base anche dell'ulteriore giurisprudenza. Tra gli esempi si può richiamare il caso del riconoscimento tardivo del figlio ultrasedicenne da parte di uno dei genitori (e in particolare del padre), da cui la Corte ricava la facoltà di conservare il cognome originario, vale a dire il manteni-

mento di quello materno come segno distintivo dell'identità (sent. n. 297 del 1996).

Il nesso identità-nome è anche alla base della questione relativa alla trasmissione del cognome ai figli, conclusasi con la recente sentenza n. 131 del 2022.

Senza potersi dilungare sulla complessa vicenda dalla durata trentennale, preme mettere in luce come si registra un'evoluzione del concetto di identità che viene via via tutelato: inizialmente si tratta di proteggere l'identità familiare nel suo complesso (con le ordinanze di manifesta inammissibilità degli anni Ottanta); successivamente viene valorizzata l'identità filiale che si costruisce avendo come riferimento la doppia linea parentale nel prevedere la facoltà di attribuire *anche* il cognome materno (nella sentenza n. 286 del 2016); infine, nel 2022 la costruzione dell'identità filiale si arricchisce della presenza dell'identità del soggetto che era rimasto finora sullo sfondo e che risultava «invisibile», secondo le parole della Corte costituzionale: l'identità della madre (implicando la possibilità di trasferire *solo* il cognome materno sulla base di una scelta dei genitori: cfr. Covino, 2023, *passim*).

Il medesimo legame tra identità e nome emerge anche nell'ordine dei cognomi dell'adottato maggiorenne, tema tornato *in auge* con la sentenza n. 135 del 2023 che ha disposto la possibilità di scegliere l'ordine dei cognomi antepoendo il proprio a quello dell'adottante, sostituendo al formalismo dell'ordine dei cognomi stessi una prospettiva di tutela della personalità del soggetto che riceve il nuovo cognome e valorizzando l'aspetto dell'affettività nella relazione e della solidarietà che si viene a determinare con l'adozione (su cui cfr. ancora, se si vuole, Covino, 2023, pp. 1487 ss.).

In definitiva queste pronunce tendono ad abolire gli automatismi imposti dalla legge che precludono la valorizzazione dell'identità personale nella compagine familiare: qui ci si addentra in un tema molto ampio relativo al primato dei diritti della famiglia o della persona, in riferimento a

quanto scritto nell'art. 29 Cost., su cui però non è possibile soffermarsi.

Un altro filone giurisprudenziale valorizza il diritto all'identità personale senza collegamento al nome.

Si tratta della giurisprudenza sui rapporti incestuosi, in cui la Corte costituzionale dichiara l'illegittimità costituzionale delle disposizioni che impediscono al figlio nato da quel rapporto di svolgere indagini per delineare lo *status filiationis* (sent. n. 494 del 2002). Nella specie, la Corte rileva un'incongruenza e una discriminazione rispetto ad altri figli, stabilendo che i figli nati da rapporti incestuosi sono «meri portatori delle conseguenze dei comportamenti dei genitori».

Per il giudice delle leggi è necessario poter stabilire l'accadimento della propria nascita e la propria identità biologica in quanto lo *status filiationis* è «un elemento costitutivo dell'identità personale».

Il tema della verità biologica, elemento di conoscenza delle proprie origini, della storia parentale, quale valorizzazione dell'identità della persona nell'ordinamento costituzionale, lo ritroviamo anche nella giurisprudenza sul minore adottato non riconosciuto (sent. n. 278 del 2013).

Questa giurisprudenza risente molto delle acquisizioni della Corte Edu, la quale riconduce il diritto alla conoscenza delle proprie origini al rispetto della vita privata di cui all'art. 8 della Cedu (sent. Godelli c. Italia del 2012), in particolare il diritto a conoscere l'identità dei propri genitori che si riverbera sulla propria.

Altro filone da considerare è il tema dell'identità di genere. La Corte costituzionale ha stabilito che l'identità di genere disciplinata dall'ordinamento con la legislazione del 1982 non guarda solo ai caratteri sessuali esterni ma anche a elementi psicologici. L'identità di genere, per il giudice delle leggi, è espressione del più ampio diritto fondamentale all'identità personale. Sulla base di questi assunti viene riconosciuto

il diritto alla rettificazione anagrafica del sesso anche senza intervento chirurgico (sent. n. 221 del 2015).

Sul punto si rammenta che la Corte è stata di recente interpellata su un'altra questione che ha a che fare con il binomio identità di genere/identità personale.

Chiamata a valutare l'eventuale lesione della Costituzione da parte della disposizione che non prevede la possibilità, attraverso la rettificazione anagrafica, di ottenere il riconoscimento di un genere diverso da quello binario cioè di un terzo genere, altro rispetto al maschile o femminile, la Corte sarebbe potuta giungere a dedurre il diritto alla rettifica anagrafica di un genere che sia maggiormente conforme all'identità percepita o vissuta dalla persona che non si riconosce nel maschile o femminile. Tuttavia, nella specie, il giudice costituzionale ha deciso per l'inammissibilità della questione, in linea con la propria giurisprudenza (sent. n. 143 del 2024). Per la Corte costituzionale, infatti, «l'eventuale introduzione di un terzo genere di stato civile avrebbe un impatto generale, che postula necessariamente un intervento legislativo di sistema, nei vari settori dell'ordinamento e per i numerosi istituti attualmente regolati con logica binaria», dal momento che la caratterizzazione “uomo-donna” informa ambiti vari come «il diritto di famiglia, del lavoro e dello sport, la disciplina dello stato civile e del prenome, la conformazione dei “luoghi di contatto” (carceri, ospedali e simili)». Ciononostante la Corte costituzionale sottolinea come «la percezione dell'individuo di non appartenere né al sesso femminile, né a quello maschile – da cui nasce l'esigenza di essere riconosciuto in una identità “altra” – genera una situazione di disagio significativa rispetto al principio personalistico cui l'ordinamento costituzionale riconosce centralità (art. 2 Cost.)» e che, «nella misura in cui può indurre disparità di trattamento o compromettere il benessere psicofisico della persona, questa condizione può del pari sollevare un tema di rispetto della dignità sociale e di tutela della salute, alla luce degli artt. 3 e 32 Cost.», sollecitan-

do in tale prospettiva un intervento del legislatore, come del resto accade in tanti ambiti relativi ai diritti.

La giurisprudenza sul tema dell'identità personale, che qui si è potuta solo accennare, aggiunge alcuni tasselli alla definizione del concetto, mostrando una volta di più la complessità di questa locuzione. Sussistono ulteriori filoni giurisprudenziali in cui, seppur non menzionata, l'identità viene presupposta dalle tematiche trattate. Si tratta di ambiti che possono essere qui solo richiamati al fine di evidenziare la vastità del tema e da cui emergono visioni diverse dell'identità, anche nel legame con la sfera della dignità umana e dell'autodeterminazione (Bin, 2019, p. 1).

È il caso, ad esempio, di questioni bioetiche che si intrecciano con questioni giuridiche, come l'impatto sul diritto all'identità personale dell'esercizio dell'autodeterminazione nel fine vita, in cui si devono bilanciare il diritto alla vita garantito dall'ordinamento e il diritto a morire; bilanciamento che il nostro legislatore non ha tuttora messo a punto, in quanto la legge n. 219 del 2017 contiene alcune scarse previsioni che non dettano una disciplina chiara riferibile al fine vita. L'esplicitazione del detto diritto deve essere letta alla luce del complesso cammino della giurisprudenza costituzionale, a partire dall'ordinanza n. 207 del 2018, passando per la sentenza n. 242 del 2019, la quale, in assenza di un'apposita previsione legislativa, definisce le modalità per configurare il cosiddetto suicidio assistito, anche sulla base di quanto ulteriormente specificato nella recente sentenza n. 135 del 2024.

Si può richiamare inoltre la diversa visione dell'identità personale sottesa alla giurisprudenza in tema di prostituzione. Nella sentenza n. 141 del 2019, in effetti, la Corte costituzionale, pur preservando la libertà di prostituirsi, ritiene che «l'offerta di prestazioni sessuali verso corrispettivo non rappresenta affatto uno strumento di tutela e sviluppo della per-

sona umana, ma costituisce, molto più semplicemente, una particolare forma di attività economica».

La giurisprudenza costituzionale tratteggiata mostra, in definitiva, l'evoluzione del diritto all'identità personale anche a partire dai cambiamenti intervenuti nella società e recepiti dal giudice delle leggi (su cui cfr. Marcenò, 2021, p. 381). Questo fenomeno è reso possibile anche grazie all'apporto e alle acquisizioni provenienti dalle altre scienze sociali che hanno un impatto nella strutturazione del dato giuridico. È pertanto necessario ribadire, in questo contesto, l'importanza della prospettiva multidisciplinare nell'elaborazione del diritto all'identità personale.

Il risultato complessivo di quanto sinora evidenziato sembra andare nel verso della tutela e valorizzazione dell'identità personale, in una prospettiva dialettica parzialmente difforme dalla visione illustrata da Remotti. Ad avviso di chi scrive, infatti, l'opportunità di valorizzare il profilo identitario sta nel modo in cui detto diritto viene declinato. In quest'ottica è di grande ausilio la prospettiva costituzionale su cui è opportuno soffermarsi ulteriormente.

2.5

Per non concludere

Identità personale e *mitezza* della Costituzione

Per non cadere nell'ossessione identitaria, nell'estremismo, il punto è capire il modo in cui la Costituzione possa contribuire a costruire una definizione equilibrata dell'identità personale, sul piano dei contenuti.

Come spiega bene Remotti, l'"ossessione identitaria" che attraversa la nostra epoca riguarda senza dubbio la dimensione collettiva, con i riferimenti alle esasperazioni del sovranismo e del nazionalismo, già richiamati e che devono essere contrastati perché forieri di conflittualità e chiusura. Ma l'os-

sessione identitaria può assumere anche dei tratti che si riverberano sul piano privato e personale.

Ci si riferisce in particolare all'egocentrismo esasperato a cui assistiamo quotidianamente e che apre la porta all'individualismo, il quale schiaccia le relazioni tra le persone, generando incomunicabilità e contrapposizioni. Ritorna l'immagine dell'identità come parola velenosa.

A questo rischio si può tentare di opporre l'unico argine possibile per chi studia il diritto pubblico e costituzionale, vale a dire ricorrere agli strumenti forniti dalla Costituzione per orientare il legislatore, l'interprete e i consociati, al fine, nel caso di specie, di definire l'identità della persona e la sua personalità senza scadere negli estremismi. Tutto dipende in altre parole da come si utilizza il termine identità ed è in questa prospettiva che è necessario comprendere qual è la risposta che può provenire dal diritto costituzionale.

Si è già evidenziato come la parola identità sia solo presupposta nella Carta fondamentale; la complessa costruzione del diritto all'identità stessa, ad opera della giurisprudenza, consente tuttavia di ampliare la sfera di tutela della personalità umana e di dare una visione evolutiva al principio personalista. In tale prospettiva alcuni riferimenti ulteriori possono coadiuvare la giuspubblicistica a comprendere il verso costituzionale per interpretare la locuzione "identità personale".

Va detto anzitutto che la Costituzione spinge verso la tutela dei diritti e delle situazioni giuridiche soggettive della persona ma non cede all'individualismo. Traccia invece una tutela dell'identità nel solco della *mitezza* costituzionale (Zagrebel'sky, 2024).

Si tratta quindi di comprendere la parola identità richiamando alcune parole della Costituzione.

Il primo riferimento è al principio personalista, già considerato, il quale viene elaborato dall'anima cattolica alla Costituente (avendo tra i riferimenti l'umanesimo di Maritain), edulcorato da alcuni elementi che rendono il principio con-

divisibile anche dalle forze politiche a sinistra (Rossi, 2006, pp. 40 ss.). Il significato del principio si legge guardando alla persona come portatrice non solo di diritti ma anche di doveri (in una visione “mazziniana”).

Questa doppia faccia ci aiuta a capire come la Costituzione interpreta la persona e la sua identità, in una maniera che tiene in equilibrio diritti e responsabilità dei consociati.

Un altro elemento per comprendere il possibile verso costituzionale impresso all'identità personale è dato dalla locuzione «pari dignità sociale» con cui si apre l'art. 3, comma 1°, Cost.

L'espressione è meritevole di riflessione in quanto rappresenta non «un di più ma un modo di essere del testo costituzionale in ordine al fondamento della posizione del cittadino nei confronti della società e dello Stato, per ogni situazione intersoggettiva, per tutti i momenti che implicano la rilevazione dell'alterità da parte di un soggetto, cioè a dire per ogni tipo di rapporto» (Ferrara, 1974, pp. 1089-90).

Il costituente attraverso questo riferimento afferma in effetti un nuovo modo di concepire l'eguaglianza, «prima ancora di sancire la formula contenente il principio di democrazia borghese per rovesciarlo e superarlo». Nel senso che anticipa e spiega come debba essere interpretata l'eguaglianza davanti alla legge e a quali obiettivi debba tendere.

Il concetto di «pari dignità sociale» specifica la dignità *tout court*, quale concetto generale e attributo assoluto e imprescindibile della persona, sulla base del quale ogni bilanciamento posto in essere dal legislatore, e che riguardi il sacrificio delle situazioni giuridiche soggettive, deve essere sempre *dignitoso* in riferimento al principio personalista (Morelli, 2021, p. 2810).

La pari dignità ha a che fare esplicitamente con l'eguaglianza e guarda alla persona in una prospettiva “relazionale”. Mentre il richiamo all'uguaglianza davanti alla legge è tipicamente liberale, l'espressione «pari dignità sociale» va oltre

questa idea e definisce il modo di essere del cittadino davanti alla società, allo Stato e in ogni situazione che coinvolga il soggetto stesso.

Si tratta di una visione della persona che valorizza il pluralismo e tutela le differenze; una visione che non schiaccia la persona ma nemmeno incita la preminenza cieca dell'individualismo esasperato nei rapporti con i propri simili.

La «pari dignità sociale» costituisce un'unità di misura che serve a interpretare l'identità personale in ogni situazione intersoggettiva. È un equilibrio delicato e fragile che va ricercato nel verso della *mitezza* costituzionale, come si accennava.

Un altro riferimento utile ricavabile dalla Costituzione ha a che fare questa volta con la sfera della vita intima della persona stessa. Si tratta dell'espressione «eguaglianza morale dei coniugi» di cui all'art. 29, comma 2°, Cost. Sottende a questa espressione un modo di concepire la persona e la sua identità al di fuori dal contesto sociale, nel suo ambito di riferimento più vicino, quello affettivo-familiare, dove si sviluppa cioè la sua personalità. La locuzione riferita all'eguaglianza morale richiama il rapporto coniugale ma l'elaborazione normativa e giurisprudenziale la estende al di là di uno specifico modello familiare di riferimento.

L'eguaglianza che qui viene espressa, prima ancora che giuridica – definita cioè dal diritto, e quindi oggetto di bilanciamenti da parte del legislatore (ad esempio tra eguaglianza e rispetto dell'unità familiare) – è un'eguaglianza *morale*, preesistente e come tale indisponibile, da realizzare senza ulteriori mediazioni (come ci insegna Gaetano Silvestri, 1973, p. 73).

Tutela della persona, pari dignità sociale, eguaglianza morale sono dunque alcune espressioni che aiutano a delineare la posizione del soggetto nella sua unicità e irripetibilità – cogliendone l'essenza – all'interno della Carta costituzionale. In definitiva l'identità personale restituita dal dato costituzionale non presuppone un "io identitario" che esclude l'altro. Al contrario è plasticamente rappresentata da quell'im-

magine della Costituzione come «spazio comune» volto a favorire la massima inclusione dei consociati (come messo in luce da Bettinelli, 2006, p. 14).

Nel concludere queste brevi riflessioni preme precisare che, letta nello spirito della Costituzione, identità personale può diventare una locuzione che non esclude l'altro ma lo presuppone e ne ha bisogno; come tale, essa ha un alto profilo e serve per valorizzare le peculiarità e unicità dell'altro, degli altri, dei vari noi che emergono dalla riflessione antropologica. Così concepita, può arricchire e dare senso al dibattito giuridico, nell'orizzonte tracciato dall'educazione interculturale.

Identità, diritto costituzionale comparato e intercultura

di *Davide Strazzari*

3.1

Premesse introduttive: identità della Costituzione

Di che cosa parliamo quando ci riferiamo all'identità?

Spesso, associamo a tale concetto coppie di significato che si pongono tra loro in modo anche contraddittorio.

Ad esempio, si parla di identità personale e di identità di gruppo. Nel primo caso, ci si riferisce all'insieme di dati personali che definiscono l'autenticità di un determinato soggetto. Quel qualcosa che ci permette di dire che si è noi stessi e che ci distingue in relazione agli altri. Potremmo dire che qui l'identità si avvicina all'individualità e, guardandola in prospettiva dinamica e progettuale, alla libera autodeterminazione di sé.

Di identità, però, si ragiona anche in termini di gruppo. In questa seconda accezione di identità, di tipo relazionale, è opportuno individuare la categoria logica in relazione alla quale i termini del rapporto si possono qualificare come identici. In questo caso, dunque, l'identità non riguarda tutti i profili e le caratteristiche, ma uno o alcuni soltanto. È un'identità per così dire qualificata, circoscritta, limitata a un dato attributo. Si parla, ad esempio, di identità di genere, etnica, culturale ecc.

Evidentemente, quando mi riferisco alle persone, poiché ognuno ha una sua individualità irriducibile, parlare di identità di gruppo sottende l'idea che ciascun componente con-

divide con gli altri una sola caratteristica ed è in relazione a questa che circoscrivo la loro comune identità. Ciò significa, però, che essi stanno, al contempo, in un rapporto di identità, in relazione al fattore o alla caratteristica che individua la loro comune appartenenza, ma di diversità per tutto il resto. La diversità, così, si pone in termini consustanziali all'identità.

D'altra parte, il fatto che i soggetti che appartengono a un dato gruppo, perché ne condividono una certa caratteristica identitaria, siano diversi in relazione ad altri profili, e comunque nella loro individualità, può talvolta ripercuotersi sul modo di intendere o di vivere il fattore di identificazione del gruppo stesso, implicando un'intrinseca pluralità all'interno di esso. Sicché, ad esempio, l'identità etnica, culturale o religiosa non può ridursi a un monolite indistinto, ma presenta una varietà di posizioni, perlomeno nella misura in cui i membri dello stesso gruppo le ritengano manifestazioni compatibili e riconducibili alla categoria generale connotativa del gruppo, e non invece spurie e dunque da contrastare.

Una seconda coppia di significati associati all'identità attiene al binomio immutabilità e cambiamento. Normalmente, l'identità indica qualcosa di essenziale, di irriducibile, che non si può alterare. D'altra parte, però, poiché la persona è sempre situata e ha un progetto di vita, inevitabilmente l'identità si pone in prospettiva, in divenire. L'identità, cioè, si forgia anche nel rapporto con l'altro. Quindi, l'identità è sia un concetto per così dire difensivo, volto a cogliere e a preservare l'essenza, sia dinamico, perché l'identità si fa e si trasforma. Cambiamo, ma al contempo siamo sempre gli stessi.

L'identità, infine, può essere un concetto emancipatore nel momento in cui essa diventa un modo per affermare la propria autodeterminazione, la propria libertà morale, la propria scelta di vita. Ma può anche essere un'identità imposta, che costringe, che è subita (cfr. la nota distinzione tra minoranze cosiddette volontarie e minoranze *loro malgrado* di Pizzorusso, 1967; 1993). Il velo islamico può essere scelta consa-

pevole, di affermazione rivendicata di sé e delle proprie appartenenze, ma anche strumento di condizionamento sociale e familiare. In un analogo scenario, si può riflettere sul fatto se l'identità sia effettivamente reale o non sia immaginaria (cfr. Anderson, 1991, sia pure in riferimento al concetto di nazione) e, per certi versi, costruita, plasmata, indotta, anche attraverso il diritto e dall'operare delle norme giuridiche di un certo ordinamento.

Ma in che modo il diritto costituzionale, e in particolar modo il diritto costituzionale comparato, guarda all'identità? E se lo fa, quale dei diversi significati che si sono sopra evidenziati è pertinente?

Un primo modo per affrontare la domanda è chiedersi se l'identità sia di per sé un attributo predicabile al diritto costituzionale. C'è un'identità della/e Costituzione/i? (cfr. Rosenfeld, 2012, pp. 756 ss.).

Nel costituzionalismo moderno, l'adozione del testo costituzionale si giustificava anche con la necessità di segnalare, in modo solenne e simbolico, una cesura rispetto all'assetto di governo passato, in cui la comunità politica non intendeva riconoscersi più. Oltre che come indice di mutamento, la Costituzione serviva e serve per indicare i nuovi principi fondativi dell'incipiente identità collettiva statuale. Non a caso in Gran Bretagna il passaggio alla forma di Stato liberale non viene contraddistinto dall'adozione di una Costituzione scritta e rigida, proprio perché prevale l'esigenza di mantenere l'idea di una continuità storica e valoriale nell'assetto di governo e nella costituzione materiale del paese (Fioravanti, 2021, pp. 6 ss.).

L'esigenza di custodire l'identità del dato ordinamento giuridico, quale espressa nel testo costituzionale, viene manifestata non solo dalla rigidità costituzionale, ma soprattutto, nel costituzionalismo della seconda metà del Novecento, dalle cosiddette *perpetuity/eternity clauses*, ossia da clausole costituzionali che sottraggono taluni principi o istituti alla pos-

sibilità di essere oggetto di legittima procedura di revisione costituzionale, nonché dalla giurisprudenza delle Corti costituzionali che individuano, della Costituzione, principi supremi, fondamentali, intangibili appunto.

L'intento, che evidentemente si ricollega alle involuzioni totalitarie che hanno caratterizzato il Novecento (ma vedine già traccia nella Costituzione norvegese del 1814, all'art. 112, secondo cui le modificazioni alla Costituzione non ne possono alterare lo "spirito"), è appunto quello di preservare il nocciolo duro della Costituzione – dunque l'identità dell'ente costituzionale – da modifiche che, pur formalmente rispettose delle procedure di revisione costituzionale previste, ne alterino il senso più profondo e finiscano, appunto, surrettiziamente, per stravolgere la forma di Stato definita dal dato testo costituzionale.

D'altra parte, però, come è stato notato (Rosenfeld, 2010), questa idea difensiva ed essenzialistica che la Costituzione ha di sé deve paradossalmente mediare, da un lato, con il principio di effettività, e dunque anche coi necessari compromessi che si possono imporre rispetto alle forze del precedente regime; dall'altro, con il fatto che l'elemento personale, che costituisce la compagine statale, evolve, muta e con esso mutano anche i principi che fondano lo stesso vivere sociale, ricollegandosi, dunque, in ultima analisi al principio democratico (si veda l'art. 28 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* come rivista nel 1793, secondo cui «un popolo ha sempre il diritto di rivedere, riformare e cambiare la propria Costituzione. Una generazione non può assoggettare alle sue leggi generazioni future»; sulla perdurante influenza che tale principio esercita nella dottrina ed esperienza francese; Dogliani, 1995, pp. 7 ss.).

Di qui, un'innata necessità di garantire alla Costituzione una certa flessibilità, evidentemente soprattutto nel suo momento applicativo e interpretativo, con uno sguardo proiet-

tato in avanti e ciò al fine di garantire la sua piena giuridicità anche in prospettiva diacronica.

Della contraddittorietà di questa dimensione si può offrire un esempio rifacendosi al caso portoghese. La Costituzione adottata nel 1976 con la Rivoluzione dei garofani era potenzialmente aperta a una sua evoluzione in senso socialista. L'articolo 290 della Cost. del 1976, nell'elencare i principi e gli istituti sottratti alla revisione costituzionale, non esitava a menzionare l'appropriazione collettiva dei mezzi di produzione, l'eliminazione dei monopoli e latifondi, la pianificazione democratica dell'economia. Ciò peraltro non ha impedito che dapprima le successive revisioni costituzionali consolidassero il modello di democrazia sociale in un quadro di economia di mercato (1982), e poi si modificasse, nel 1989, lo stesso art. 290, oggi 288, prevedendo, tra i limiti materiali della revisione, «la coesistenza del settore pubblico, del settore privato e del settore cooperativo e sociale per la proprietà dei mezzi di produzione» e «l'esistenza di programmi economici nell'ambito di una economia mista» (sul punto, Strazzari, 2007, pp. 285 ss.). La vicenda, che evidentemente sottolinea come la Costituzione sia al contempo "atto" e "processo" (Spadaro, 2000, pp. 67 ss.), esemplifica efficacemente il binomio identità come essenzialità e identità come mutamento riferita appunto alla Costituzione.

3.2

Identità *nella* Costituzione

Un secondo modo di intendere la relazione tra identità e diritto costituzionale è considerare se la prima faccia parte o meno del lessico costituzionale e se essa sia in qualche modo oggetto di regolazione da parte della Costituzione. È a questa seconda prospettiva che dedicheremo le prossime pagine.

Il termine "identità", di per sé, non è particolarmente frequente nel testo delle Costituzioni, in particolar modo di quelle degli Stati europei. Vediamone, dunque, qualche riferimento più puntuale.

In Spagna, l'art. 147, comma 1°, lett. *a* della Costituzione del 1978 stabilisce che gli Statuti delle Comunità autonome debbano contenere la denominazione della Comunità che meglio risponde alla loro identità storica.

La Costituzione della Repubblica di Croazia del 1990 fa riferimento all'identità nazionale millenaria della nazione croata nel suo preambolo.

La Costituzione della Lettonia, del 1922 come adattata nel 1991, riferisce l'identità sia alla dimensione nazionale («Since ancient times, the identity of Latvia in the European cultural space has been shaped by Latvian and Liv traditions, Latvian folk wisdom, the Latvian language, universal human and Christian values») sia alle minoranze etniche («Art. 114: Persons belonging to ethnic minorities have the right to preserve and develop their language and their ethnic and cultural identity»)¹.

In modo analogo, si muove la Costituzione slovena del 1991 (Preambolo: «acknowledging that we Slovenians created our own national identity»; e all'art. 64, comma 1°, «The autochthonous Italian and Hungarian ethnic communities and their members shall be guaranteed the right to freely use their national symbols and, in order to preserve their national identity»).

La Costituzione polacca del 1997 menziona l'identità in riferimento al patrimonio culturale della nazione (art. 6, comma 1°: «The Republic of Poland shall provide conditions for the people's equal access to cultural goods which are the source of the Nation's identity, continuity and development») e poi in riferimento alle minoranze nazionali (art.

1. Per i testi in inglese delle Costituzioni citate abbiamo fatto riferimento alla banca dati CODICES del Consiglio d'Europa (www.codices.coe.int).

35, comma 2°: «National and ethnic minorities shall have the right to establish educational and cultural institutions, institutions designed to protect religious identity, as well as to participate in the resolution of matters connected with their cultural identity»).

Anche la Costituzione albanese del 1998 utilizza il termine identità in riferimento alle minoranze nazionali autoctone (art. 20, comma 2°: «[Persons who belong to national minorities] have the right to preserve and develop them, to study and to be taught in their mother tongue, and to unite in organizations and associations for the protection of their interests and *identity*»), mentre la Costituzione slovacca, a seguito della revisione del 2001, prevede nel nuovo art. 7a, «The Slovak Republic promotes national awareness and cultural *identity* of Slovaks living abroad».

La Costituzione ungherese del 2012, di cui in dottrina si è criticamente sottolineata la portata conservatrice e nazionalistica (Ferrari, 2012, p. 390), contiene plurimi riferimenti all'identità, sia in relazione alla nazione ungherese e ai valori dell'ordinamento ungherese (cfr. Preambolo: «We hold that the protection of our *identity* rooted in our historic constitution is a fundamental obligation of the State»; art. D, in connessione con le comunità ungheresi all'estero: «Bearing in mind that there is one single Hungarian nation that belongs together, Hungary shall bear responsibility for the fate of Hungarians living beyond its borders, shall facilitate the survival and development of their communities, shall support their efforts to preserve their Hungarian *identity*»; art. R(4) «The protection of the constitutional *identity* and Christian culture of Hungary shall be an obligation of every organ of the State») sia in riferimento alle minoranze nazionali (art. XXIX (1) «Nationalities living in Hungary shall be constituent parts of the State. Every Hungarian citizen belonging to a nationality shall have the right to freely declare and preserve his or her *identity*»).

Interessante è anche il caso dell'Irlanda. La Costituzione del 1937 conteneva, ai suoi articoli 2 e 3, riferimenti abbastanza espliciti all'aspirazione alla riunificazione dell'isola e alla ricostituzione della piena sovranità dell'Irlanda sulla zona dell'Ulster. Successivamente ai *Good Friday Agreements*, nel contesto del processo di riappacificazione nell'Irlanda del Nord, il 19° Emendamento ha, nel 1998, riformulato l'art. 3 Cost. irl. che oggi non solo riconosce che tale unificazione dovrà avvenire in modo pacifico e con il consenso, democratico, espresso da ambedue le realtà territoriali, ma, altresì, che questo processo dovrà rispettare le diverse identità e tradizioni delle persone che condividono il territorio irlandese (art. 3 Cost. Irlanda: «*It is the firm will of the Irish nation, in harmony and friendship, to unite all the people who share the territory of the island of Ireland, in all the diversity of their identities and traditions, recognising that a united Ireland shall be brought about only by peaceful means with the consent of a majority of the people, democratically expressed, in both jurisdictions in the island*»; corsivo nostro).

Infine, sebbene non sia una Costituzione, non può dimenticarsi il riferimento all'identità nazionale contenuto nel TUE. È il Trattato di Maastricht a prevedere per la prima volta nei Trattati questa locuzione. L'allora art. F del TUE recitava: «L'Unione rispetta l'identità nazionale dei suoi Stati membri, i cui sistemi di governo si fondano sui principi democratici». Il Trattato di Amsterdam ha rimosso l'inciso «i cui sistemi di governo si fondano sui principi democratici». Infine, l'attuale art. 4.2 del Trattato UE, nella formulazione data a Lisbona, sancisce «L'Unione rispetta l'uguaglianza degli Stati membri davanti ai trattati e la loro identità nazionale, insita nella loro struttura fondamentale politica e costituzionale, compreso il sistema delle autonomie locali e regionali» (cfr. Saiz Arnaiz, Alcoberro Livina, 2013).

Al termine di questa sintetica ricostruzione testuale, possiamo osservare che tanto nel caso spagnolo quanto in quello

dell'UE il termine identità viene riferito a un ente territoriale, di carattere regionale nel caso spagnolo, statale nel caso UE. In entrambi i casi, ci si muove in un contesto di integrazione tra ordinamenti, sia pure di natura profondamente diversa.

Nel caso spagnolo, caratterizzato da un autonomismo fondato sul principio dispositivo, l'identità è riferita testualmente alla denominazione che la Comunità autonoma assume nello Statuto e che deve riflettere, appunto, la specificità storica del territorio. Tuttavia, essa può acquisire una dimensione ulteriore che si riferisce anche all'ulteriore contenuto normativo che *ex art. 147 Cost.* la fonte statutaria deve assumere. L'identità della Comunità si esprime, dunque, oltre che nel nome, anche nella scelta della sua organizzazione istituzionale, del territorio che la delimita, e, appunto, delle competenze che, nei limiti della Costituzione, essa assume e che ritiene funzionali a esprimere gli interessi del territorio e delle comunità di cui essa si pone come ente esponenziale. Tutti questi elementi sono parte del contenuto appunto necessario dello Statuto, ma ciò non preclude che lo Statuto ne abbia altri, eventuali, in cui l'enfasi verso gli elementi comunitari può assumere tratti più o meno marcati, come avvenuto nel caso catalano (Ruggiu, 2007, pp. 133 ss.; Mastromarino, 2010).

Nel caso dell'UE, l'identità è qualificata dall'aggettivo nazionale (cfr. Cloots, 2015). Tuttavia, l'art. 4.2 del TUE prosegue riferendosi alla struttura fondamentale, politica e costituzionale, degli Stati membri, in una prospettiva di carattere ordinamentale, più che personale. In questo senso, essa può meglio concepirsi come un richiamo all'identità costituzionale degli Stati membri, più che a quella nazionale (in questa prospettiva, va il Tribunale costituzionale tedesco nella nota sentenza del 30 giugno 2009, sul Trattato di Lisbona, legando l'identità nazionale, di cui all'art. 4.2 TUE, all'identità costituzionale e ai limiti sanciti dall'art. 79.3 GG alla revisione, in connessione con l'art. 23.1 GG).

La prospettiva che emerge è quella di una visione circolare del processo di integrazione. Questo profilo, che era certamente presente fin dalla versione originaria della clausola di “identità nazionale”, quale compariva nel TUE di Maastricht, si è andato forse stemperando nella versione data dal Trattato di Lisbona, dove emerge maggiormente l’aspetto difensivo dell’identità costituzionale – ciò che della sovranità e della Costituzione non può essere intaccato senza metterne in discussione la natura statutale. Tuttavia, una lettura sistematica permette di osservare come l’Unione rispetti l’identità nazionale degli Stati membri, ma a loro volta i sistemi di governo di questi devono presentare dei contenuti omogenei sotto il profilo istituzionale che li renda compatibili con l’assetto valoriale dell’UE (artt. 2, 7 e 48 TUE). Detto assetto, a sua volta, è influenzato dalle tradizioni costituzionali comuni. L’identità costituzionale degli Stati membri condiziona e performa, dunque, il modo di essere stesso dell’UE, e viceversa (tra i tantissimi, Palermo, 2005). È dunque un concetto di identità che coglie il divenire della relazione. Lo Stato, dall’incontro con la diversità rappresentata dall’UE, diviene Stato comunitario e l’UE, da organizzazione internazionale, diviene organizzazione sovranazionale.

Negli altri testi costituzionali che abbiamo riportato, il termine identità viene associato, invece, alla comunità personale, sia essa riferibile alla dimensione nazionale o a quella delle minoranze autoctone.

Nel complesso, dunque, i testi costituzionali in Europa ci mostrano una certa ritrosia all’uso del termine “identità”. Il che, di per sé, non significa che non si usino espressioni che, con l’identità, intrattengano importanti connessioni (nazione, cultura, minoranze, popolo, dignità umana, libertà). Ma certamente è un indicatore del fatto che il termine non fa parte della tradizione giuridica del costituzionalismo moderno. È inoltre significativo che l’espressione appaia frequentemente utilizzata nelle costituzioni di Stati post-socialisti, adottate

dunque negli anni Novanta del secolo scorso e in prevalente connessione, appunto, al tema della costruzione della nazione e al recupero della piena sovranità e indipendenza, da un lato, e delle minoranze nazionali, dall'altro.

Quest'ultima osservazione induce ad allargare lo sguardo a un altro documento elaborato in quegli anni che, pur senza avere natura costituzionale, ha certamente contribuito, anche in ragione della autorevolezza della fonte, a dispiegare un'influenza notevole sul costituzionalismo europeo. Intendiamo riferirci alla Convenzione-quadro per la protezione delle minoranze nazionali, in vigore dal 1998, approvata dal Consiglio d'Europa, ma elaborata a partire da un testo formulato proprio da quella Commissione di Venezia che ebbe un ruolo centrale nella transizione democratica dei paesi dell'Europa centrale, orientale e balcanica (Bartole, 1993, 2014; de Vergottini, 1998).

La prospettiva in cui si colloca la Convenzione-quadro è quella della promozione della diversità e del pluralismo sociale (Bartole, 1998, pp. 12 ss.). Il riferimento all'identità compare fin dal preambolo: «Considerando che una società che si vuole pluralista e genuinamente democratica deve non solo rispettare l'identità etnica, culturale, linguistica e religiosa di ogni persona appartenente ad una minoranza nazionale ma anche creare condizioni appropriate che le consentano di esprimere, di preservare e di sviluppare questa identità».

L'identità cui si riferisce la Convenzione è "qualificata" in termini etnici, culturali, linguistici, religiosi. In quanto tale, essa si riferisce a una collettività, sebbene sia pur sempre l'identità della singola persona, in quanto parte di una minoranza, a dover essere non solo rispettata, ma soprattutto promossa. Coerentemente con tale visione, l'art. 3, par. 1 sancisce la libertà di scelta dell'individuo circa l'appartenenza o meno a una minoranza. Una disposizione, dunque, che vigila affinché l'identità sia scelta e non imposta.

Importanti, almeno nell'ottica del discorso che si intende sviluppare nel prosieguo, sono gli artt. 5 e 6 dedicati alle politiche che gli Stati devono perseguire per garantire, da un lato, la promozione della diversità e dell'identità di gruppo, dall'altro, la necessaria coesione sociale. All'art. 5, par. 2, è esplicitato il divieto di assimilazionismo, mentre si ammette che gli Stati possano adottare misure che perseguano una politica generale di integrazione («Fatte salve le misure adottate nell'ambito di una politica generale di integrazione, le parti si astengono da ogni politica o prassi mirante all'assimilazione di persone appartenenti a minoranze nazionali contro la volontà e proteggono queste persone da ogni azione volta a tale assimilazione»).

Del resto, queste politiche di integrazione non possono mai spingersi fino a cancellare gli elementi essenziali dell'identità delle persone appartenenti alle minoranze nazionali (art. 5, par. 1: «le parti si impegnano a promuovere condizioni tali da consentire alle persone che appartengono a minoranze nazionali, di conservare e di sviluppare la loro cultura e di preservare *gli elementi essenziali* della loro identità quali la religione, la lingua, le tradizioni e il patrimonio culturale»; corsivo nostro).

Il punto di equilibrio è rappresentato dal “dialogo interculturale”: la coesione sociale si raggiunge attraverso il dialogo e la comprensione reciproca, in un contesto in cui è la valorizzazione della differenza e dell'identità etnica, culturale, linguistica, religiosa di cui ognuno è portatore a favorire il pluralismo e la tolleranza (art. 6: «Le parti incoraggeranno lo spirito di tolleranza ed un dialogo interculturale ed adotteranno misure effettive per promuovere il rispetto e la comprensione reciproca, nonché la cooperazione tra tutte le persone che vivono sul loro territorio a prescindere dalla loro identità etnica, culturale linguistica o religiosa, in particolare nel settore dell'istruzione, della cultura e dei mezzi d'informazione»).

3.3

Il presupposto dell'omogeneità culturale come fondamento della tradizione giuridica europea

L'assenza nei testi costituzionali, almeno di quelli più risalenti, di riferimenti all'identità, sia nella dimensione individuale sia di quella di gruppo, non stupisce. Lo Stato liberale, che sorge dopo l'Illuminismo e la Rivoluzione francese, si muove all'interno della presunzione di omogeneità della popolazione e del paradigma dell'eguaglianza tra individui. In linea con il razionalismo francese, ogni uomo viene considerato in termini astratti, come essere razionale e dunque eguale all'altro.

Si supera, così, il particolarismo giuridico e l'idea di un diritto differenziato per categorie, affermando il principio della legge uguale per tutti e della cittadinanza come status attributivo di posizioni giuridico-soggettive. L'eguaglianza formale e il divieto di discriminazioni per razza, sesso ecc. indicano un paradigma concettuale in cui, all'interno del dato ordinamento giuridico, tutti gli uomini sono uguali agli altri (Ceccherini, 2012, pp. 7 ss.)

Se nel contesto inglese e francese la creazione dello Stato e l'unificazione nazionale sono già dati e preesistono alla svolta in senso liberale dell'assetto istituzionale, diversamente, per quei paesi che non hanno ancora compiuto questa evoluzione, l'esistenza di una coscienza nazionale collettiva, basata su comuni elementi etnici, linguistici, religiosi, viene anche strumentalmente accentuata per poter giungere a una piena identificazione tra Stato e nazione. La formazione dello Stato liberale si è dunque fondata sull'«utilizzo dell'unità linguistico-culturale "nazionale" quale principale fattore di identificazione culturale e collettiva dell'elemento personale dell'ordinamento» (Carrozza, 1995, p. 130).

I due processi – quello della creazione di una cittadinanza in senso civico, come *demos*, e quello della costruzione di uno Stato-nazione, con un popolo definito come *ethnos* – conver-

gono nell'idea di un'identità collettiva nazionale con spiccati tratti di uniformità vuoi perché si guarda all'uomo astratto, senza corpi intermedi, vuoi perché si raggiunge una sostanziale omogeneità culturale, religiosa, linguistica, in cui le specificità della persona sono trascese (cfr. Palermo, Woelk, 2008, pp. 69-70).

In entrambi i casi viene confermata la tradizione della legge generale uguale per tutti e le specificità della persona vengono trascese in un'identità collettiva nazionale piuttosto monolitica. Le eccezioni, rappresentate dagli imperi plurinazionali, come quello austroungarico o ottomano, verranno travolte proprio in nome di questa identità tra Stato e nazione.

Il tema della tutela delle minoranze etniche, linguistiche, religiose, emerge dopo la Prima guerra mondiale, ed è una tutela affidata spesso ai trattati internazionali (ad esempio, lo statuto giuridico delle isole a prevalenza svedese Åland in Finlandia o le minoranze non islamiche in Turchia, disciplinate dal Trattato di Losanna del 1923), secondo dunque una matrice eterodiretta, non propria di uno sviluppo costituzionale endogeno. È però una logica che non scalfisce lo Statonazione. Il trattamento giuridico della minoranza, che pure comporta l'introduzione di norme speciali o derogatorie, è percepito come fenomeno circoscritto, o sotto il profilo territoriale o per la consistenza numerica della minoranza, tale comunque da non mettere in discussione il paradigma della legge generale uguale per tutti cui è ancorata la tradizione giuridica occidentale. Questa concezione non è necessariamente propria di altri contesti dove, ad esempio, si hanno le *personal laws* e dunque l'idea di un trattamento normativo intrinsecamente e strutturalmente diversificato in ragione degli statuti personali del soggetto.

Dopo la Seconda guerra mondiale, complice anche il fatto che proprio il nazionalismo era stato tra le cause determinanti lo scoppio del conflitto, la dimensione dei diritti di gruppo e delle minoranze perde rilievo nel diritto internazio-

nale a favore dei diritti individuali dell'uomo (per questa periodizzazione ivi, pp. 73 ss.), anche se talune Costituzioni, tra cui quella italiana, si aprono a un certo riconoscimento del pluralismo sociale, anche qui, peraltro, non senza un obbligo derivante dal diritto internazionale rispetto, ad esempio, alle minoranze linguistiche germanofone e slovene.

L'attenzione al tema dell'identità, in relazione alle minoranze, escludendo il riferimento contenuto all'art. 27 del Patto internazionale sui diritti civili e politici del 1966, si ha nuovamente in Europa con la caduta dei regimi socialisti nell'Europa centro-orientale e, soprattutto, con il dissolvimento della ex Jugoslavia, avvenimenti storici che mostrarono come la dimensione delle minoranze nazionali che si credeva ormai superata fosse in realtà più viva che mai. È in questo contesto che nasce appunto la Convenzione-quadro che, del resto, per i riferimenti plurimi alla dimensione della differenza mostra una piena adesione al paradigma multiculturale.

È da notare, peraltro, che, in assenza di una definizione di minoranza da parte della Convenzione, gli Stati parte hanno, in sede di riserve, normalmente circoscritto quest'ultima come strumento essenzialmente limitato alle minoranze storiche, nonostante si debba sottolineare il tentativo dell'*advisory committee* di adottare criteri ampi di riconoscimento delle minoranze a prescindere dalla cittadinanza (ivi, p. 90; in argomento, Medda-Windischer, 2010).

In questo senso, dunque, l'identità e il diritto alla differenza che vengono a essere tutelati e promossi sono pur sempre legati a una diversità endogena, originaria dell'ordinamento giuridico: una diversità, dunque, contenuta, la cui gestione non mette in discussione l'opzione dell'omogeneità culturale derivata dallo Stato liberale.

Sotto un diverso profilo, si può osservare che la strategia di risoluzione dei conflitti identitari tra minoranze storiche e maggioranza non si fonda sul giudiziario, ma, spesso, su

una prospettiva di tipo pattizio, che coinvolge soprattutto l'esecutivo.

Così, ad esempio, la tutela delle minoranze etniche e linguistiche nazionali passa sovente attraverso l'attribuzione di autonomia agli enti territoriali in cui dette minoranze sono localizzate. In questo modo, l'istituzione territoriale si pone come ente esponenziale e rappresentativo degli interessi della minoranza e a essa vengono garantite forme di autonomia speciale su materie il cui esercizio è funzionale a garantire la peculiarità culturale del gruppo. Dette forme di autonomia speciale sono spesso il frutto di definizioni pattizie, secondo un modello di rapporti che privilegia le relazioni intergovernative (Fossas, Requeio, 1999; Mastromarino, 2010).

Anche per quanto riguarda la dimensione religiosa delle minoranze, sia pure in un quadro nazionale che presenta notevoli variazioni in relazione al modo di intendere il principio di laicità e in generale i rapporti Stato-Chiese, è diffuso a livello europeo un modello cooperativo incentrato vuoi sullo strumento pattizio del Concordato e delle intese/accordi (Italia, Spagna, Polonia) vuoi sull'attribuzione di forme di soggettività di diritto pubblico alle comunità religiose istituzionalizzate che presentano indici di stabilità sul territorio, funzionali al riconoscimento di diritti collettivi, quali imposizione di tasse; insegnamento religioso nelle scuole; diritti legati alle festività religiose (Austria, Germania, Ungheria, Romania), vuoi su leggi *ad hoc*. Che quello cooperativo sia un tratto del costituzionalismo europeo è del resto confermato anche dall'art. 17 del TFUE (vedi il par. 3, «Riconoscendone l'identità e il contributo specifico, l'Unione mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare con tali chiese e organizzazioni») che, in conformità ad alcune realtà nazionali quali il Belgio, estende anche alle organizzazioni filosofiche e non confessionali la cooperazione. In ogni caso, si rileva in dottrina la natura selettiva di questa cooperazione: essa sarebbe «tanto maggiore, quanto più ampia è la sintonia tra i valori

espressi da una determinata comunità e quelli che un paese pone a fondamento del proprio ordinamento giuridico e vede incarnati nella nozione di identità nazionale» (Bottoni, 2023, p. 119; Ferrari, 2012, p. 204).

3.4

Nuove minoranze e strumenti di tutela identitaria: l'universalismo dei diritti e l'antidiscriminazione

Lo scenario della tradizione giuridica europea si caratterizza di fondo per un presupposto di sostanziale omogeneità culturale e incentrato sul modello della legge uguale per tutti, salvo il riconoscimento di diritti speciali alle minoranze storiche, espressione di una diversità sì endogena e originaria, ma anche territorialmente circoscritta o comunque numericamente poco consistente. Su questo, si innesta la questione migratoria, che implica una diversità esogena, spesso marcatamente distonica rispetto alle tradizioni sociali e culturali del paese ricevente.

Diversamente dalle minoranze nazionali, che rivendicano inevitabilmente un diritto alla differenza, lo straniero desidera integrarsi nella società ricevente, apprendendone, ad esempio, la lingua, evidentemente perché ciò risponde alle sue aspettative di miglioramento delle opportunità di vita. In secondo luogo, poiché lo straniero non ha la titolarità dei diritti politici, la tutela della sua diversità fatica a passare attraverso i tradizionali canali della rappresentanza democratica.

Si è posto, così, il problema di individuare dei succedanei alla mancata partecipazione democratica dello straniero, (anche) al fine di evitare che essa determini un problema di effettivo accesso ai beni della vita e conseguente sperequazione sociale.

La risposta è stata quella, innanzitutto, di recidere progressivamente il nesso che voleva la titolarità dei diritti, in

particolar modo di quelli sociali, condizionata dallo *status* di cittadino (Biondi dal Monte, 2013; Romeo, 2012), e, in secondo luogo, di sviluppare, quale tecnica di garanzia della parità, il diritto antidiscriminatorio.

Intendiamoci: la tradizione che vuole i diritti fondamentali come appannaggio dell'uomo è antica, come testimonia la stessa celeberrima *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, ma è anche vero che, nel costituzionalismo ottocentesco, incentrato sulla nazione, è soprattutto al cittadino che si guarda come soggetto titolare dei diritti costituzionali. Di questa impostazione, che pure oggi si ritiene superata, reca traccia l'ordinamento italiano. La parte prima della Costituzione è infatti testualmente intitolata *Dei diritti e doveri dei cittadini*; l'art. 10, comma 2° sembrerebbe rimettere il trattamento della condizione giuridica dello straniero alla sola fonte legislativa, sia pure nel rispetto del vincolo internazionale (Pace, 2003); infine, l'art. 16 delle preleggi al codice civile, ancora formalmente in vigore, subordina alla condizione di reciprocità il godimento dei diritti civili dello straniero.

Al progressivo superamento di questa impostazione, suggellato dall'art. 2, comma 1°, del D.Lgs. 25 luglio 1998, n. 286, cosiddetto Testo Unico Immigrazione («Allo straniero comunque presente alla frontiera o nel territorio dello Stato sono riconosciuti i diritti fondamentali della persona umana previsti dalle norme di diritto interno, dalle convenzioni internazionali in vigore e dai principi di diritto internazionale generalmente riconosciuti»), ha contribuito, sul piano europeo, la CEDU, che è applicabile, come è noto, a ogni persona che sia soggetta alla giurisdizione degli Stati parte, nonché la stessa giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'Uomo. Quest'ultima, stante il silenzio della Convenzione sui diritti sociali, ha, però, utilizzato il principio di non discriminazione di cui all'art. 14 della Convenzione, in connessione con il diritto di proprietà, di cui all'art. 1, prot. 1 CEDU, per esten-

dere anche allo straniero, sia pure quello regolare, una serie di provvidenze sociali destinate al cittadino.

Il secondo strumento con cui si è favorita l'inclusione dello straniero è stato il diritto antidiscriminatorio. Nato soprattutto nel contesto del diritto del lavoro e con un focus incentrato, almeno nell'ordinamento dell'UE, sulla discriminazione di genere, esso ha visto allargare il suo spettro di tutela alla condizione di straniero e/o a fattori contigui come razza, origine etnica, religione. Questo sviluppo si è spesso avuto in parallelo alla crescita dei flussi migratori.

Nel Regno Unito, ad esempio, il primo *Race Relations Act* risale al 1965. Esso è poi stato abrogato e sostituito nel 1967 e nel 1976. Infine, l'*Equality Act* 2010 ha riunito in un unico corpo normativo le legislazioni antidiscriminatorie in precedenza distinte per fattori.

In Italia, è il Testo Unico Immigrazione (TUI) del 1998 a disciplinare, agli artt. 43 e 44, un'azione civile contro le discriminazioni per motivi razziali, etnici, nazionali e religiosi.

Parzialmente diverso il modello seguito dall'UE. Grazie all'inserimento, con il Trattato di Amsterdam, di una nuova base giuridica per l'adozione di atti in materia antidiscriminatoria (l'allora art. 13 del TCE, oggi 19 TFUE), si è avuta, nel 2000, l'adozione della cosiddetta direttiva "razza" (dir. 2000/43/CE) – che ha introdotto il principio di non discriminazione per la razza e l'origine etnica – e poi della direttiva cosiddetto "quadro" (dir. 2000/78/CE) che, in materia occupazionale, ha introdotto il principio di non discriminazione in relazione a età, disabilità, orientamento sessuale, religione o credo.

La nazionalità non compare tra i fattori tutelati e anzi l'art. 3 della direttiva "razza" lo esclude esplicitamente dal suo campo d'applicazione. Tuttavia, parallelamente alla comunitarizzazione delle politiche in materia di asilo e immigrazione, avvenuta con Amsterdam, si sono approvate diverse direttive volte ad armonizzare la condizione giuri-

dica di talune figure di straniero nei paesi dell'UE. Queste direttive prevedono delle clausole antidiscriminatorie che, secondo un approccio differenziato in funzione dell'ambito materiale, oltre che della categoria di straniero, hanno comunque rafforzato la tutela complessiva (Chiaromonte, Guariso, 2019, pp. 363 ss.).

Il diritto antidiscriminatorio si pone come una strategia eminentemente giudiziale. L'azione civile, di cui agli artt. 43 e 44 TUI, presuppone un diritto soggettivo alla parità di trattamento che, nel nostro ordinamento, consente di radicare l'azione presso la giurisdizione ordinaria, anche laddove la discriminazione sia realizzata dalla pubblica amministrazione (Cass. S.U. 18.1.2011, n. 7186). Le nuove minoranze hanno, dunque, a disposizione uno strumento con cui garantirsi un'effettiva partecipazione nella società attraverso l'accesso in condizioni paritarie ai beni della vita.

Importante, nell'ottica della dimensione partecipativa, è il ruolo della *public interest litigation*. Nella legislazione antidiscriminatoria, c'è evidentemente un problema di effettività del rimedio, trattandosi spesso di soggetti deboli. Per questo, le legislazioni antidiscriminatorie attribuiscono a organismi di parità indipendenti, a sindacati o a enti associativi, che abbiano come fine statutario la promozione dei valori dell'antidiscriminazione, la possibilità di partecipare attivamente nel processo. Talvolta, si tratta di un'azione a sostegno o in sostituzione di una vittima identificata, che delega specificamente l'ente esponenziale all'azione, ma talaltra, laddove la discriminazione è collettiva e non sono identificabili in modo puntuale le vittime, come ad esempio accade laddove la discriminazione venga perpetrata attraverso un atto normativo o amministrativo generale, si attribuisce a detti enti esponenziali una legittimazione ad agire propria. È questo un profilo interessante: la promozione giudiziale dei valori dell'antidiscriminazione può essere affidata a enti associativi composti da persone che non necessariamente condividono il fatto-

re ascritto che definisce l'identità di gruppo (non sono cioè stranieri, o appartenenti a una certa religione, orientamento sessuale ecc.), ma condividono i valori civici che sono posti a tutela della legislazione antidiscriminatoria. Condividono, dunque, un'identità basata su scelte personali, di adesione a valori civici, che si pone trasversalmente e indipendentemente dal possesso del fattore discriminatorio tutelato (*amplius*, Strazzari, 2023b, pp. 93 ss.).

Il diritto antidiscriminatorio intrattiene con l'identità molti rapporti. Esso nasce con lo scopo precipuo di offrire tutela in relazione alle disparità di trattamento occorse in relazione a taluni fattori, e non altri, che sono quelli definiti dal legislatore. In questo senso, esso è uno strumento di tutela selettivo rispetto alle diverse identità di gruppo potenzialmente esistenti nella società. Ciò può costringere la persona a una strategia di adattamento, spingendola a riconoscersi in una data identità collettiva, e non in un'altra, al fine di ottenere tutela. Per esempio, nel Regno Unito, fino all'approvazione dell'*Equality Act* 2010, il diritto antidiscriminatorio non offriva rimedio contro le discriminazioni per motivi religiosi, ma solo rispetto all'etnia e alla razza. Di conseguenza, si è avuto il tentativo di "eticizzare" la religione, di considerare, cioè, quest'ultima espressione di un'identità etnica. Una strategia vincente per i sikh, ma non per i musulmani.

In secondo luogo, sebbene il diritto antidiscriminatorio possa ritenersi coerente con il postulato liberale della legge uguale per tutti e del principio dell'eguaglianza formale – l'atto negoziale del privato o la decisione pubblica non deve ingiustamente differenziare in ragione di caratteri ascritti, o comunque consustanziali alle scelte di vita più intime della persona umana, che non sono predittivi del suo merito o capacità –, esso è anche depositario di una tradizione diversa, che guarda agli svantaggi sociali che, in concreto, possono derivare al singolo dall'appartenenza a un dato gruppo. Conseguentemente, esso ammette la necessità di un diritto

che promuova la differenza. A questa dimensione sostanziale dell'eguaglianza guardano tanto l'azione positiva quanto la nozione di discriminazione indiretta.

In relazione alla prima, è notissima la tensione con l'eguaglianza formale e i relativi tentativi di bilanciamento rappresentati, ad esempio, dalla dicotomia tra uguaglianza di chances e uguaglianza di risultato (il primo obiettivo essendo ammissibile, il secondo, no) e dal carattere temporaneo che la misura in questione deve avere, in linea con l'idea di un intervento che rimuova l'ostacolo che impedisce l'effettiva integrazione (cfr. Cartabia, 1996; D'Aloia, 2002).

È, però, sul secondo strumento – la discriminazione indiretta – che intendiamo soffermare l'attenzione. Esso si basa sull'idea che un trattamento normativo, o un dato requisito, anche se è lo stesso per tutti, può comunque risultare discriminatorio laddove esso sia più difficile da rispettare per gli appartenenti a un dato gruppo sociale. Un requisito di residenza prolungata nel tempo, quale condizione di accesso alle prestazioni sociali, determina uno svantaggio maggiore per gli stranieri, rispetto agli autoctoni, essendo i primi da meno tempo presenti nello Stato o altro ente territoriale che eroga la prestazione. Una regola che impone di indossare un caschetto di sicurezza o una stessa divisa lavorativa è più difficile da rispettare per gli appartenenti a religioni che prevedono di indossare determinati indumenti sul capo, perché si pone loro un *aut aut* tra rispettare il precetto religioso, ma rischiare di perdere il lavoro, o, al contrario, conformarsi, ma violando un comando divino.

Come si può cogliere, la nozione di discriminazione indiretta rompe evidentemente con l'ideale per cui la norma eguale per tutti è legittima e intrinsecamente giusta. Lo rompe, perché evidentemente non considera l'uomo in astratto, ma in concreto, ed evidenzia che l'appartenenza a certi gruppi e l'adesione a certe condotte incidono sull'effettiva possibilità di accesso ai beni della vita. La discriminazione indi-

retta è importante anche perché permette un disvelamento sostanziale dei presupposti culturali su cui si fonda la maggioranza della società; ci fa vedere che il diritto è un prodotto dell'assetto valoriale di questa, niente affatto neutrale rispetto all'identità culturale della maggioranza, ma anzi funzionale a consolidarla e a preservarla.

Ora, se certamente il diritto antidiscriminatorio è servito per garantire l'eguaglianza formale – in particolar modo, per l'accesso a beni e servizi – esso non sembra sia stato altrettanto efficace come strumento di tutela dell'identità culturale delle nuove minoranze.

La nozione di discriminazione indiretta consente sì, da un lato, questo processo di disvelamento dei presupposti culturali delle norme generali e astratte, ma poi, dall'altro, ammette la possibilità di giustificare la regola neutrale, allorché essa sia necessaria a perseguire un interesse meritevole. Il giudizio si sposta allora su un test di proporzionalità che può portare comunque a giustificare la regola generale.

Per esempio, i paesi della tradizione liberale-democratica mantengono come giorno di riposo lavorativo settimanale la domenica – sia pure in linea tendenziale e pur assoggettandolo a frequenti deroghe – e riconoscono, accanto alle festività civili, altre a carattere religioso della tradizione cristiana. Questo trattamento, che determina per talune fedi religiose un impatto discriminatorio, viene giustificato dal rilievo che queste festività avrebbero perso il loro originario significato religioso e ne avrebbero assunto uno sostanzialmente laico. Esse, dunque, non sarebbero più un trattamento privilegiato rispetto alla religione di maggioranza, ma rifletterebero una tradizione culturale e/o sociale della maggioranza della popolazione e in quanto tali sarebbero giustificate (in argomento Coglievina, 2008, pp. 375 ss.).

Analogamente, nelle recenti sentenze della Corte di giustizia sul velo, si è ritenuto giustificabile che un datore di lavoro introduca una prassi aziendale che vieti l'uso generalizzato

di indumenti visibili dal significato religioso, politico, filosofico, nonostante l'evidente impatto di tali misure soprattutto sulle donne islamiche. Si è così veicolata «l'idea che la parità di trattamento possa essere rispettata nell'ambito lavorativo solo azzerando le differenze identitarie, suggerendo che la convivenza multiculturale possa essere raggiunta unicamente tramite la rinuncia, da parte delle minoranze, di parte della loro identità» (Ceffa, 2022, p. 271).

3.5

Interculturalismo *vs.* multiculturalismo e questione identitaria

La strategia di promuovere, per via giudiziaria, l'identità di gruppo e il diritto alla differenza attraverso il diritto antidiscriminatorio è risultata poco efficace e comunque essa sconta inevitabilmente i limiti di un approccio casistico per sua natura poco sistematico.

È da interrogarsi se questi sviluppi giurisprudenziali siano da porre in relazione agli eventi legati all'11 settembre e ai successivi attacchi terroristici di matrice islamica che si sono succeduti in Europa.

È comunque un fatto che nel vecchio continente il multiculturalismo, inteso come policy di gestione dell'immigrazione, è stato criticato proprio perché enfatizzerebbe eccessivamente le diversità culturali e favorirebbe stereotipi culturali (Joppke, 2018).

La necessità di promuovere una migliore coesione sociale ha spinto a un nuovo approccio – il cosiddetto interculturalismo – che si pone quale asserita terza via tra l'assimilazionismo e il multiculturalismo. L'interculturalismo, secondo il Libro bianco sul dialogo interculturale del Consiglio d'Europa del 2008, favorirebbe la ricerca di ciò che unisce, secondo

una prospettiva dialogica che si basa sulla reciproca empatia e comprensione.

In verità, l'uso del termine "interculturale" non è nuovo. La stessa Convenzione-quadro sulle minoranze nazionali ne fa menzione (cfr. art. 6). Come visto in precedenza, però, ciò avviene in un quadro concettuale in cui l'obiettivo primario è quello di promuovere la diversità culturale delle minoranze etniche, linguistiche, religiose, e la coesione sociale è un effetto indiretto che deriva dalla valorizzazione della diversità e dall'arricchimento che consegue alla società nel suo complesso.

Diverso, invece, il quadro concettuale in cui si colloca il dialogo interculturale di cui si discorre nel Libro bianco del 2008.

Innanzitutto, a essere messa in discussione è la nozione di identità culturale, quale promossa dal multiculturalismo, ritenuta troppo "essenzialista". «Ognuno», si legge a pagina 18 del citato Libro bianco, «può, nello stesso momento o in diverse fasi della propria vita, scegliere di aderire a più sistemi di riferimento culturale differenti». Inoltre, queste plurime e potenziali appartenenze dell'individuo incidono sul modo stesso in cui questi vive una determinata affiliazione di gruppo.

Questo aspetto è particolarmente evidente nell'istruzione, ambito in cui la prospettiva interculturale si sviluppa per prima. Gli studenti – che non sono più immigrati di prima generazione, ma sono spesso nati e cresciuti nei paesi europei – sono portatori di un'identità fluida, che non corrisponde evidentemente a quella originaria dei loro ascendenti, ma nemmeno a quella dei loro coetanei autoctoni. L'appartenenza identitaria viene dunque relativizzata. L'interculturalismo – pur non disconoscendo la diversità culturale – accentua ciò che unisce, i valori condivisi, e, a tal fine, promuove pratiche che sviluppino una coscienza civica comune, che formino il "buon cittadino". Non a caso strumenti essenziali del dialogo interculturale sono lo sviluppo dell'educazione civi-

ca/alla cittadinanza e l'insegnamento di tipo cognitivo delle religioni (*amplius* Strazzari, 2023a).

Ora, sebbene certamente talune semplificazioni e un certo riduzionismo del multiculturalismo siano da rigettare, il rischio sotteso alle politiche interculturali è quello di riproporre un larvato ritorno all'assimilazionismo (in questo senso Burgio, 2015; Berry, 2018), rischio tanto più concreto dovendosi osservare che, come si è visto in precedenza, il presupposto concettuale dei sistemi giuridici europei è rimasto piuttosto ancorato al modello dell'omogeneità culturale e al paradigma della legge uguale per tutti.

Se si rendono le appartenenze identitarie, tutte, indistintamente fluide e porose, esse risulteranno più malleabili, più inclini all'accomodamento ragionevole, termine che già in sé contiene l'idea che alcuni tratti dell'identità della persona siano a priori negoziabili, passibili di una rinuncia etero-imposta. Emblematico di questo approccio può essere ritenuto un passaggio delle Conclusioni presentate dall'avvocato generale Kokott nel caso *Achbita*, concernente l'uso del velo:

Tuttavia, diversamente che nel caso del sesso, del colore della pelle, dell'origine etnica, dell'orientamento sessuale, dell'età e dell'handicap di una persona, l'esercizio della religione non costituisce tanto una caratteristica immutabile quanto piuttosto un aspetto dello stile di vita privato, sul quale i lavoratori interessati possono inoltre influire intenzionalmente. Mentre un lavoratore non può «lasciare al guardaroba» il proprio sesso, la propria origine etnica, il proprio orientamento sessuale, la propria età o il proprio handicap non appena entra nei locali del proprio datore di lavoro, dallo stesso può essere pretesa una certa riservatezza per quanto attiene all'esercizio della religione sul luogo di lavoro, che si tratti di pratiche religiose, di comportamenti motivati dalla religione oppure – come nella specie – del suo abbigliamento.

Contro questa relativizzazione dell'identità culturale di gruppo, non si deve dimenticare che il diritto, almeno nella

sua dimensione giudiziale, parte pur sempre da una richiesta di tutela che viene avanzata da una persona, non da un gruppo culturale, la quale si attiva per la soddisfazione di un bene o interesse della vita, non genericamente per tutelare la sua appartenenza identitaria. Attraverso l'azione in giudizio ci si identifica in una data compagine sociale, cui il diritto ha deciso di garantire tutela in ragione del fatto che sovente questa appartenenza è causa di svantaggi sociali. La ragione ultima del diritto pubblico è porsi come limite alla maggioranza. Esso non può abdicare al suo ruolo antimaggioritario, in nome di una coesione sociale, di non meglio precisati richiami a doveri di solidarietà che rischiano di reintrodurre surrettiziamente un ordine pubblico ideale come limite al godimento di diritti fondamentali.

3.6

Per un interculturalismo rispettoso
dell'identità culturale

Affinché l'interculturalismo non venga inteso come un assimilazionismo larvato e la tutela dell'identità culturale delle nuove minoranze non si limiti a una prospettiva solo di carattere giudiziale, è forse utile spostare il focus sul piano dell'amministrazione (cfr. in tal senso anche Cortese, 2023, pp. 65 ss.) e, in particolare, dell'istruzione. Ciò permette di assumere una dimensione maggiormente proattiva, non meramente difensiva. Non è un caso, in effetti, che di intercultura si sia parlato proprio a partire dalla scuola, che è un'istituzione "aperta a tutti" e, dunque, per sua natura a vocazione universale.

L'educazione interculturale, infatti, non si rivolge solo all'"altro", allo straniero o a chi ha origini straniere, ma appunto a tutti gli alunni e, perché no, anche ai docenti. La finalità, infatti, è la promozione di una reciproca trasformazione. Come recita un recente documento redatto dall'Osservatorio na-

zionale per l'integrazione degli alunni stranieri e l'educazione interculturale (2022, p. 4, nota 1) si intende «un processo di interazione tra soggetti appartenenti a culture diverse al fine di promuovere, nei contesti educativi, il dialogo e la reciproca trasformazione. Riguarda tutti gli alunni e tutti i livelli di insegnamento».

Anche la prospettiva del metodo didattico è importante. Come si è detto, l'educazione interculturale ha, come obiettivo, quello di favorire pratiche di mutuo rispetto, di dialogo e soprattutto di sviluppare l'empatia, la capacità, dunque, di immedesimarsi negli altri. Soprattutto quest'ultimo profilo chiama in causa modalità didattiche non basate su una trasmissione del sapere di tipo frontale, ma che favoriscano un'esperienza partecipativa e di tipo esperienziale, che consenta anche l'emersione del vissuto degli alunni.

Nel già citato Libro bianco del Consiglio d'Europa sul dialogo interculturale, si è osservato come si dia particolare enfasi vuoi all'educazione alla cittadinanza/civica vuoi all'educazione religiosa di taglio cognitivo come appunto strumenti per promuovere il dialogo interculturale e la coesione sociale.

Da questo punto di vista, una possibilità è quella di utilizzare i momenti di gestione della diversità culturale, religiosa, etnica che possono sorgere in classe, magari per questioni legate ai profili del vestiario, della dieta alimentare, di festività religiose, per occasioni di confronto e discussione sui valori civici che sono presenti nella Costituzione e che sono sottesi all'interculturalismo, in linea, del resto, con le finalità della legge 20 agosto 2019, n. 92, *Introduzione dell'insegnamento scolastico dell'educazione civica*.

La religione non è evidentemente solo una questione da vivere nell'intimo e privatamente. Anzi, come osserva Silvio Ferrari, in alcune religioni, come ebraismo e islamismo, prescrizioni in termini di capi di vestiario, di cibi e bevande, di feste religiose non sono qualcosa di secondario nella vita del

credente, ma, al contrario, di centrale, perché indicano la via per giungere a Dio (Ferrari, 2002, p. 91). È però evidente che il rispetto di queste prescrizioni può entrare in conflitto con le regole che un dato ordinamento giuridico si dà.

Dunque, il conflitto tra norme di diritto religioso e norme statali costituisce uno strumento certamente indiretto, ma di immediata percezione per cogliere, da un lato, su un piano meramente cognitivo, aspetti propri di altre religioni, comprendendone, però, il significato religioso più profondo e sviluppando, in questo senso, l'empatia, fine ultimo dell'educazione interculturale; dall'altro lato, guardare al tema delle religioni attraverso la lente del diritto consente anche di sviluppare l'altro aspetto che l'educazione interculturale si propone di favorire ossia quello dell'educazione civica/alla cittadinanza.

La disamina in classe di situazioni di potenziale contrasto permette di contestualizzare il linguaggio dei diritti fondamentali; di vederli come correttivi alla regola di maggioranza; di uscire da una visione irenica e universale degli stessi; di evidenziare che la loro tutela può determinare vinti e vincitori e che il bilanciamento tra diritti non è mai a somma zero. In questo modo l'insegnamento della Costituzione uscirebbe fuori dal mero tecnicismo nozionistico fuori dalla retorica istituzionale, un po' buonista, e si farebbe reale.

Si tratta, come osserva Mario Ricca, di riscoprire il senso della Costituzione, di ridefinirne il campo semantico, al fine di specchiarsi e comprendere che l'identità costituzionale è un processo aperto.

Bibliografia

- AIME M. (2020), *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Einaudi, Torino.
- ANDERSON B. (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, New York-London (trad. it. *Comunità immaginate. Origine e fortuna dei nazionalismi*, Laterza, Roma-Bari 2024, 3^a ed.).
- ARISTOTELE (2009), *Metafisica*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano.
- BALDASSARRE A. (1997), *Diritti della persona e valori costituzionali*, Giappichelli, Torino.
- BARBERA A. (1975), *Commento dell'art. 2 della Costituzione*, in G. Branca (a cura di), *Commentario della Costituzione italiana*, Zanichelli, Bologna, pp. 50-122.
- ID. (2004), "Nuovi diritti": *attenzione ai confini*, in L. Califano (a cura di), *Corte costituzionale e diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino, pp. 19-40.
- BARTOLE S. (1993), *Riforme costituzionali nell'Europa centro-orientale. Da satelliti comunisti a democrazie sovrane*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (1998), *La Convenzione quadro del Consiglio d'Europa per la protezione delle minoranze nazionali*, in S. Bartole, N. Olivetti Rason, L. Pegoraro (a cura di), *La tutela giuridica delle minoranze*, CEDAM, Padova, pp. 11-29.
- ID. (2014), *International Constitutionalism and Conditionality: The Experience of the Venice Commission*, in "Rivista AIC", 4, pp. 1-9.
- BAUMAN Z. (2003), *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari.
- BERGSON H. (1938), *La Pensée et le Mouvant*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BERRY S. E. (2018), *Aligning Interculturalism with International Human Rights Law: "Living Together" without Assimilation*, in "Human Rights Law Review", 18, pp. 441-71.

- BETTINELLI E. (2006), *La Costituzione della Repubblica italiana. Un classico giuridico*, BUR, Milano.
- BETTINI M. (2024), *Per un punto Orfeo perse la cappa*, Il Mulino, Bologna.
- BIN R. (2019), *La Corte i giudici e la dignità umana*, in "Bio Law Journal, Rivista di biodiritto", 2, pp. 1-5.
- BIONDI DAL MONTE F. (2013), *Dai diritti sociali alla cittadinanza*, Giappichelli, Torino.
- BOTTONI R. (2023), *Diritto e fattore religioso nello spazio europeo*, Giappichelli, Torino (3^a ed.).
- BURGIO G. (2015), *Sul travaglio dell'intercultura. Manifesto per una pedagogia postcoloniale*, in "Studi sulla formazione", 2, pp. 103-24.
- CAMBIANO G. (2016), *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.
- CAMERLENGO Q. (2021), *Persona e formazioni sociali. Tra diritti individuali e diritti collettivi*, in "Diritto costituzionale", 2, pp. 5-11.
- ID. (2022), *Valori e identità: per un rinnovato umanesimo costituzionale*, in "Consulta on line", 2, pp. 760-850.
- CARROZZA P. (1995), *Nazione*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, vol. X, UTET, Torino, pp. 126-59.
- CARTABIA M. (1996), *Le azioni positive come strumento del pluralismo?*, in R. Bin, C. Pinelli (a cura di), *I soggetti del pluralismo nella giurisprudenza costituzionale*, Giappichelli, Torino, pp. 65-78.
- CASSIRER E. (1923), *Philosophie der symbolischen Formen. Der Sprache*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin (trad. it. *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1976).
- CECCHERINI E. (2012), *Pluralismo religioso e pluralismo legale: un compromesso possibile*, in Id. (a cura di), *Pluralismo religioso e libertà di coscienza*, Giuffrè, Milano, pp. 1-80.
- CEFFA C. B. (2022), *L'aspetto del velo*, FrancoAngeli, Milano.
- CERRI A. (1995), *Identità personale*, in *Enciclopedia giuridica*, IV Aggiornamento, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 1-7.
- CERRI G. (2021), *Introduzione. La riscoperta del vero Parmenide*, in Id. (a cura di), *Parmenide. Poema sulla natura*, BUR, Milano, pp. 11-110.
- CHEN R. (2024), *Noi e i Palestinesi condannati all'inferno*, <http://www.lastampa.it>.
- CHIAROMONTE W., GUARISO A. (2019), *Discriminazioni e Welfare*, in M. Barbera, A. Guariso (a cura di), *La tutela antidiscriminatoria. Fonti, strumenti, interpreti*, Giappichelli, Torino, pp. 329-408.

- CICERONE (2018), *Opere filosofiche*, a cura di N. Marinone, UTET, Milano.
- CLOOTS E. (2015), *National Identity in EU Law*, Oxford University Press, Oxford.
- COGLIEVINA S. (2008), *Festività religiose e riposi settimanali nelle società multiculturali*, in "Rivista italiana di diritto del lavoro", 3, pp. 375-405.
- CONSIGLIO D'EUROPA (2008), *Libro bianco sul dialogo interculturale "Vivere insieme in pari dignità"*, Strasburgo.
- CORTESE F. (2023), *L'identità furiosa e il diritto pubblico*, Mucchi, Modena.
- COULMAS F. (2019), *Identity: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Identità*, Le Scienze, Roma 2019).
- COVINO F. (2023), *Identità personale e trasmissione del cognome ai figli nella prospettiva del diritto costituzionale*, Jovene, Napoli.
- ID. (2023), *Nel diritto all'identità personale si radica la tutela del cognome dell'adottato maggiorenne*, in "Giurisprudenza costituzionale", 4, pp. 1487-97.
- D'ALOIA A. (2002), *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale. Contributo allo studio delle azioni positive nella prospettiva costituzionale*, CEDAM, Padova.
- DE CUPIS A. (1949), *Il diritto all'identità personale*, Giuffrè, Milano.
- DE MAURO T. (1978), *Educazione linguistica e scienza del linguaggio nella scuola contemporanea*, in T. De Mauro, S. Moravia, A. Santoni Rughi (a cura di), *Linguaggio, Scuola, Società*, Guarraldi, Firenze, pp. 24-43.
- DE VERGOTTINI G. (1998), *Le transizioni costituzionali*, Il Mulino, Bologna.
- FALCO G. (1938), *Identità personale*, in *Nuovo Digesto Italiano*, VI, UTET, Torino, p. 649.
- FAVOLE A. (2024), *La via selvatica. Storie di umani e di non umani*, Laterza, Roma-Bari.
- FERRARA G. (1974), *La pari dignità sociale (Appunti per una ricostruzione)*, in AA.VV., *Studi in onore di Giuseppe Chiarelli*, Giuffrè, Milano, vol. II, pp. 1089-105.
- FERRARI G. F. (2013), *La costituzione dell'Ungheria*, in M. Ganino (a cura di), *Codice delle costituzioni*, vol. III, CEDAM, Padova, pp. 387-440.
- FERRARI M., MORANDI M. (a cura di) (2019), *Espressioni dell'identità. Processi e analisi in educazione*, FrancoAngeli, Milano.

- ID. (a cura di) (2024), *Pedagogie dell'esclusione/Pedagogie dell'inclusione*, Schol , Brescia.
- FERRARI S. (2002), *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna.
- ID. (2012), *Models of State Religion Relations in Western Europe*, in A. D. Hertzke (ed.), *The Future of Religious Freedom: Global Challenges*, Oxford University Press, Oxford, pp. 202-14.
- FIORAVANTI M. (2021), *Lezioni di storia costituzionale. Le libert  fondamentali, le forme di governo, le Costituzioni del Novecento*, Giapichelli, Torino.
- FOSSAS E., REQUEJO F. (1999), *Asimetria federal y Estado plurinacional*, Trotta, Madrid.
- FOUCAULT M. (1966), *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris (trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano 1996).
- GAGLIASSO E. (2009), *La metafora di individuo in biologia*, in "Paradigmi. Rivista di critica filosofica", XXVII, 1, pp. 137-46.
- GAMBARO A., PARDOLESI R. (1985), *L'influenza dei valori costituzionali sul diritto civile*, in A. Pizzorusso, V. Varano (a cura di), *L'influenza dei valori costituzionali sui sistemi giuridici contemporanei*, I, Giuffr , Milano, pp. 5-13.
- GILBERT S. F., SAPP J., TAUBER A. I. (2012), *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, in "The Quarterly Review of Biology", LXXXVII, 4, pp. 325-41.
- HARRISON S. (2002), *The Politics of Resemblance: Ethnicity, Trade-marks, Headhunting*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute", 8, 2, pp. 211-32.
- ID. (2006), *Fracturing Resemblances: Identity and Mimetic Conflict in Melanesia and the West*, Berghahn Books, New York-Oxford.
- HEIDEGGER M. (1927), *Sein un Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen (trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976).
- HELLER A. (2018), *Identit . Dissento dunque sono (colloquio con Wlodek Goldkorn)*, in "L'Espresso", 30 settembre, pp. 82-7.
- HERDER J. G. (1966), *Abhandlung  ber den Ursprung der Sprache*, H. D. Irmscher, Reclam, Stuttgart (trad. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche, Parma 1995).
- HUME D. (1739), *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001).

- HUNTINGTON S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York (trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997).
- JOPPKE C. (2018), *War of Words: Interculturalism v. Multiculturalism*, in "Comparative Migration Studies", 6, 11, pp. 1-10.
- LECALDANO E. (2021), *Identità personale. Storia e critica di un'idea*, Carocci, Roma.
- LÉVI-STRAUSS C. (1977), *L'Identité*, Grasset, Paris (trad. it. *L'identità. Seminario diretto da Claude Lévi-Strauss*, Sellerio, Palermo 1980).
- MARCENÒ V. (2021), *Il giudice delle leggi in ascolto. Coscienza sociale e giurisprudenza costituzionale*, in "Quaderni costituzionali", 2, pp. 377-98.
- MARITAIN J. (1936), *Humanisme Integral*, Editions Montaigne, Paris (trad. it. *Umanesimo integrale*, Studium ed., Roma 1949).
- MARX K., ENGELS F. (1932), *Die Deutsche Ideologie*, in MEGA (*Marx Engels Gesamtausgabe*), Mosca (trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969).
- MASTROMARINO A. (2010), *Il federalismo disaggregativo. Un percorso costituzionale negli Stati multinazionali*, Giuffrè, Milano.
- MATUCCI G. (2018), *La dissoluzione del paradigma della verità della filiazione innanzi all'interesse concreto del minore (Nota a sent. Corte cost., 18 dicembre 2017, n. 272)*, in "Forum costituzionale.it", pp. 1-14.
- MEDDA-WINDISCHER R. (2010), *Nuove minoranze, Immigrazione tra diversità culturale e coesione sociale*, CEDAM, Padova.
- MEGGITT M. (1965a), *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Australia*, Chicago University Press, Chicago.
- ID. (1965b), *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea*, Barnes & Noble, New York.
- MEYERSON É. (1921), *De l'explication dans les sciences*, Payot, Paris.
- MINISTERO DELL'ISTRUZIONE (2022), *Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e l'educazione interculturale, Orientamenti interculturali*, <https://www.mim.gov.it/documenti/20182/6891182/Documento-Orientamentiinterculturali2022.pdf/d6d7e7bb-a3dd-3f99-48fe-75850bb3d2d9?version=1.0&t=1648725704586>.
- MODUGNO F. (1995), *I "nuovi" diritti*, Giappichelli, Torino.
- MONTAIGNE M. DE (2018), *Saggi*, a cura di F. Garavini, A. Tournon, Giunti-Bompiani, Milano.

- MONTI M., REDI C. A. (a cura di) (2019), *CON-dividuo. Cellule e geni*, Ibis, Pavia.
- MORELLI A. (2021), *Persona e identità personale*, in *Scritti in onore di Antonio Ruggeri*, vol. IV, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 2791-812.
- MORIN E. (1999), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, UNESCO, Paris (trad. it. *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina, Milano 2001).
- NADEL S. (1938), *Social Symbiosis and Tribal Organization*, in "Man", XXVIII, pp. 85-90.
- ID. (1949), *The Gani Ritual of Nupe: A Study in Social Symbiosis*, in "Africa", XIX, pp. 177-86.
- NDIAYE N. (2023), *Fortunatamente nera. Il risveglio di una mente colonizzata*, Harper Collins Italia, Milano.
- NIGER S. (2008), *Il diritto all'identità personale*, in G. Finocchiaro (a cura di), *Diritto all'anonimato: anonimato, nome e identità personale*, CEDAM, Padova, pp. 113-32.
- PACE A. (1994), *Nome, soggettività giuridica e identità personale*, in "Giurisprudenza costituzionale", I, pp. 103-5.
- ID. (2003), *Problematica delle libertà costituzionali*, CEDAM, Padova (3^a ed.).
- PALERMO F. (2005), *La forma di Stato dell'Unione europea. Per una teoria costituzionale dell'integrazione sovranazionale*, CEDAM, Padova.
- PALERMO F., WOELK J. (2008), *Diritto costituzionale comparato dei gruppi e delle minoranze nazionali*, CEDAM, Padova.
- PARMENIDE (2021), *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, BUR, Milano.
- PINO G. (2003), *L'identità personale*, Il Mulino, Bologna.
- PIZZORNO A. (2007), *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- PIZZORUSSO A. (1967), *Le minoranze nel diritto pubblico interno*, Giuffrè, Milano.
- ID. (1988), *Delle persone e della famiglia. Premessa sul soggetto di diritto*, in F. Galgano (a cura di), *Commentario del codice civile Scialoja-Branca, Artt. 1-10*, Zanichelli-Il Foro italiano, Bologna-Roma, pp. 1-15.
- ID. (1993), *Minoranze e maggioranze*, Einaudi, Torino.
- PIZZORUSSO A., VARANO V. (a cura di) (1985), *L'influenza dei valori costituzionali sui sistemi giuridici contemporanei*, I, Giuffrè, Milano.

- PLATONE (1958), *Leggi*, in Id., *Opere politiche*, a cura di F. Adorno, vol. II, UTET, Torino, pp. 179-685.
- ID. (1996), *Simposio*, a cura di A. Taglia, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2010), *Protagora*, a cura di M. L. Chiesara, BUR, Milano.
- POMARICI U. (2008), *Generazioni future, identità personale, umanità*, in R. Bifulco, A. D'Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro*, Jovene, Napoli, pp. 141-60.
- PROSPERI A. (2016), *Identità. L'altra faccia della storia*, Laterza, Roma-Bari.
- REID T. (1969), *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), The MIT Press, Cambridge.
- REMOTTI F. (1996), *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2010), *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2011), *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2013), *Dall'identità alle somiglianze: un percorso a ritroso*, in "Bergasse", 19, 9, pp. 133-52.
- ID. (2014), *Somiglianze e differenze invece che identità e alterità*, in "Antropoanalisi. Rivista della Società Gruppoanalitica Italiana", 1, pp. 67-76.
- ID. (2016), *Identità e alterità, o non piuttosto somiglianze e differenze?*, in E. Di Maria (a cura di), *Noi e altri. Identità e differenze al confine tra scienze diverse*, Genova University Press, Genova, pp. 89-106.
- ID. (2017), *Primo Levi: la via difficile delle somiglianze*, in M. Barengchi, M. Belpoliti, A. Stefi (a cura di), *Primo Levi*, Marcos y Marcos, Milano, pp. 546-56.
- ID. (2019), *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2021a), *Le somiglianze al posto dell'identità. Una proposta epistemologica*, in F. Remotti (a cura di), *Sull'identità*, Raffaello Cortina, Milano, pp. 199-236.
- ID. (2021b), *Condividuo: prove di fruibilità antropologica*, in "L'Uomo", XI, 2, pp. 61-86.
- ID. (2021c), *Riconoscimento dell'identità o riconoscimento delle somiglianze?*, in S. Candellieri, D. Favero (a cura di), *Riconoscere l'altro. Teorie e clinica*, Moretti e Vitali, Bergamo, pp. 163-76.
- ID. (2021d), *Tagliare somiglianze, operare dicotomie. Premesse e sviluppi delle catastrofi in Rwanda e Burundi*, in L. Alfieri (a cura di), *Il male estremo. Fenomenologia del genocidio*, Aracne, Roma, pp. 325-47.

- ID. (2023), *Sul riconoscimento: identità o somiglianze?*, in "Lares", LXXXIX, 2, pp. 233-55.
- RICCA M. (2008), *Oltre babele. Codice per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari.
- RODOTÀ S. (2007), *Dal soggetto alla persona. Trasformazioni di una categoria giuridica*, in "Filosofia politica", 3, pp. 365-77.
- RODRÍGUEZ FOUZ M. (2012), *Homo lóquax. Las sociedades humanas y su activación comunicativa*, Universidad Pública de Navarra, Pamplona.
- ROIG E. (2021), *Why We matter: Das Ende der Unterdrückung*, Aufbau Verlage GmbH & Co. KG, Berlin (trad. it. *We matter. La fine delle oppressioni*, Il Margine, Trento 2023).
- ROMEO G. (2012), *Cittadinanza sociale nell'era del cosmopolitismo: uno studio comparato*, CEDAM, Padova.
- ROSENFELD M. (2010), *The Identity of the Constitutional Subject*, Routledge, Abingdon Oxon.
- ID. (2012), *Constitutional Identity*, in M. Roselfeld, A. Sajo (eds.), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford University Press, Oxford.
- ROSSI E. (2006), *Art. 2*, in R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, vol. I, UTET, Torino, pp. 38-64.
- RUGGIU I. (2007), *Testi giuridici e identità. Il caso dei nuovi Statuti spagnoli*, in "Le istituzioni del federalismo", 2, pp. 133-92.
- SAIZ ARNAIZ A., ALCOBERRO LIVINA C. (eds.) (2013), *National Constitutional Identity and European Integration*, Intersentia, Cambridge-Antwerp-Portland.
- SCHMITT C. (1932a), *Legalität und Legimität. Achte, korrigierte Auflage*, Duncker & Humboldt, Berlin (trad. it. *Legalità e legittimità*, Il Mulino, Bologna 2018).
- ID. (1932b), *Der Begriff des Politischen*, Duncker&Humboldt, München-Leipzig (trad. it. *Il concetto del politico*, in G. Miglio, P. Schiera, a cura di, *Le categorie del "politico": saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 87-208).
- ID. (1935), *I principi politici del nazionalsocialismo*, scritti scelti e tradotti a cura di D. Cantimori, Sansoni, Firenze.
- SCIOLLA L. (1994), *Identità personale e collettiva*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 496-8.

- SEGRE G. (2024), *La cultura della Convivenza. Di cosa parliamo quando parliamo di politica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- SEN A. (2006), *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, Norton, New York (trad. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006).
- SILVESTRI G. (1973), *Brevi note sull'eguaglianza morale dei coniugi*, in E. Russo (a cura di), *Studi sulla riforma del diritto di famiglia*, Giuffrè, Milano, pp. 73-94.
- ID. (2023), *Relazione conclusiva*, in *Lingua, linguaggi, diritti*, Atti del XXXVII Convegno annuale dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Messina-Taormina 27-29 ottobre 2022, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 309-16.
- SIMONE R. (1996), *Linguaggio*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, vol. v, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 330-44.
- SPADARO A. (2000), *Dalla Costituzione come "atto (puntuale nel tempo) alla Costituzione come "processo" (storico)*, in G. Pitruzzella, F. Teresi, G. Verde (a cura di), *Il parametro nel giudizio di costituzionalità*, Giappichelli, Torino, pp. 1-71.
- ID. (2024), *Non violenza e Costituzione. Lezioni di Dottrina dello Stato*, Giappichelli, Torino.
- STIRNER M. (1845), *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, Wigand (trad. it. *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1999).
- STRAZZARI D. (2007), *La "manutenzione costituzionale" in Portogallo*, in F. Palermo (a cura di), *La "manutenzione" costituzionale*, CEDAM, Padova, pp. 285-322.
- ID. (2023a), *Intercultural Education. What is Called for? A Comparison of European and Latin-American Experiences?*, in "Calumet", 18, pp. 42-67.
- ID. (2023b), *Minoranze, effettività del rimedio e rappresentanza in giudizio nel diritto dell'antidiscriminazione*, in R. Toniatti (a cura di), *La rappresentanza in giudizio nel diritto dell'antidiscriminazione*, Università degli Studi di Trento, Trento, pp. 93-109.
- TOURAINE A. (2017), *Libertà del soggetto e deriva identitaria*, in "Micromega", 1, pp. 37-48.
- TYLOR E. B. (1889), *On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute", XVIII, pp. 245-69.
- VIANO C. A. (1985), *La selva delle somiglianze. Il filosofo e il medico*, Einaudi, Torino.
- WERTH N. (2022), *Poutine historien en chef*, Gallimard, Paris (trad. it. *Putin storico in capo*, Einaudi, Torino 2023).

- ZAGREBELSKY G. (2024), *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino.
- ZENO-ZENCOVICH V. (1993), *Identità personale*, in *Digesto delle discipline privatistiche*, sez. dir. civile, IX, UTET, Torino, pp. 294-303.
- ID. (1995), *Personalità (diritti della)*, *Digesto delle discipline privatistiche*, sez. dir. civile, XIII, UTET, Torino, pp. 430-44.
- ZOLETTO D. (2023), *Superdiversità a scuola. Testi e linguaggi per educare nelle classi ad alta complessità*, Scholé, Brescia.

Gli autori

ERNESTO BETTINELLI è professore emerito di Diritto costituzionale all'Università degli Studi di Pavia, dove attualmente insegna Storia costituzionale, come professore a contratto.

FABRIZIA COVINO è professoressa associata di Istituzioni di diritto pubblico all'Università La Sapienza di Roma.

GIUDITTA MATUCCI è professoressa associata di Diritto costituzionale e pubblico all'Università degli Studi di Pavia, dove insegna anche Diritto pubblico dell'informazione e della comunicazione, Legislazione scolastica e coordina la Clinica legale in diritti umani e inclusione sociale.

FRANCESCO REMOTTI è professore emerito di Antropologia culturale all'Università degli Studi di Torino, nonché socio dell'Accademia delle Scienze di Torino e dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

DAVIDE STRAZZARI è professore associato in Diritto pubblico comparato all'Università di Trento, dove insegna Diritto e istituzioni e Diritto pubblico europeo.

