

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero

1 | 2019



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2019

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Co-direttore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato di Direzione*

Giovanni BARBIERI, Lorenzo BRUNI, Enrico CANIGLIA, Massimo CERULO, Franco CRESPI, Luca CORCHIA, Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Gianmarco NAVARINI, Vincenza PELLEGRINO, Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato Scientifico*

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma III), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

*Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2022*

Lorenzo BRUNI, Massimo CERULO, Vincenzo ROMANIA, Ambrogio SANTAMBROGIO

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

*Nota per i collaboratori*

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1 | 2019

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) .....-....

Copyright © 2019 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su [www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com). La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

[www.morlacchilibri.com/universitypress/](http://www.morlacchilibri.com/universitypress/)

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2019

# Sommario

## PARTE MONOGRAFICA “EMANCIPATORY SOCIAL SCIENCE TODAY”

MONICA MASSARI, VINCENZA PELLEGRINO <i>Emancipatory social science today. Presentazione</i>	11
VINCENZA PELLEGRINO <i>Emancipatory social science today. Una introduzione</i>	19
VANDO BORGHI <i>The possible in the real: infrastructures of experience, cosmopolitanism from below and sociology</i>	35
GIULIA ALLEGRINI <i>Sociologia pubblica e democrazia partecipativa. Una proposta di analisi critica</i>	61
SANDRO BUSO, DAVIDE CASELLI, EUGENIO GRAZIANO, ANTONELLA MEO, TANIA PARISI <i>La ricerca applicata in sociologia come pratica emancipatrice. Dilemmi e insidie</i>	85
SALVATORE PICCONI <i>Conoscenze radicate e soggettività partecipative: l'emancipazione “oggi”?</i>	109
ELENA FONTANARI, CAMILLA GAIASCHI, GIULIA BORRI <i>Precarious Escapes. Participative research and collective knowledge production inside and beyond the academia</i>	131
CELESTE IANNICIELLO, MICHELA QUADRARO <i>Emancipatory archiving practices: a renovation of social theory through art</i>	157

GIUSEPPE RICOTTA	
<i>Ripensare l'emancipazione sociale: sociologia delle assenze e delle emergenze</i>	179

#### SAGGI

ROBIN PIAZZO	
<i>L'educazione alla cittadinanza come discorso "post-politico" e identità collettiva</i>	199
LAURA SOLITO, CARLO SORRENTINO	
<i>Prima e dopo la post-verità</i>	225
LUIGI CIMMINO	
<i>Questioni d'identità. A partire da un confronto fra Kwane Appiah e Francis Fukuyama</i>	251

#### RECENSIONI

DAVIDE RUGGIERI	
Sergio Belardinelli, <i>L'ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità</i> , Soveria Mannelli, Rubettino, 2018, 132 pp.	273
FRANCESCO GIACOMANTONIO	
Ruggero D'Alessandro, <i>L'uomo neoliberale. Capitale sociale e crisi della democrazia</i> , Verona, Ombre corte, 2016, 142 pp.	277
ENRICO CAMPO	
<i>Fallimenti digitali. Un'archeologia dei 'nuovi' media</i> , a cura di Paolo Magaudda e Gabriele Balbi, Milano, Unicopli, 2017, 186 pp.	281
GAËLLE CARIATI	
Monica Massari, <i>Il corpo degli altri. Migrazioni, memorie, identità</i> , Salerno-Napoli, Orthotes, 2017, 126 pp.	285

CLAUDIA GIORLEO

Rossella Ghigi, Roberta Sassatelli, *Corpo, genere e società*, Bologna, Il Mulino, 2018,  
243 pp.

289

\*\*\*

*Abstract degli articoli*

295

*Notizie sui collaboratori di questo numero*

303

*Elenco dei revisori permanenti*

309

*Avvertenze per Curatori e Autori*

311

LUIGI CIMMINO

## Questioni d'identità. A partire da un confronto fra Kwane Appiah e Francis Fukuyama

1.

**M**ai come in questi ultimi anni si parla, discute e ragiona d'“identità”, non solo nei giornali e mass media, ma negli interventi di politologi e sociologi d'ogni dove. A tale discussione cominciano a partecipare anche filosofi morali, come Kwane Anthony Appiah. L'ascesa al potere di figure come Trump ed Erdogan, l'ansia per la Brexit e l'incetta di voti a favore di partiti nazionalisti e antieuropeisti sembra abbiano scatenato in giro per l'Europa, anzi in “Occidente”, uno spettro ben più etereo del comunismo, il fantasma di uno dei principi più astratti e vuoti concepiti da mente umana, quello appunto d'identità. Ma cosa unisce vita politica e identità? Un politologo alieno che scendesse sulla terra avrebbe più di una ragione per rimanere sbigottito: che nesso c'è fra  $A = A$  e la celebrazione dell'identità nazionale?

Una replica ovvia all'interrogativo è che alzare tanta polvere sul termine equivale a puntare sull'equivoco: il lemma non si riferisce *ovviamente* alla relazione riflessiva, simmetrica e transitiva cui rimanda la logica e che forma classi dette “equivalenti”. In un agile saggio recentemente tradotto in italiano Mark Lilla, politologo della sinistra liberal americana [Lilla 2018], spiega in sintesi di cosa si

tratta. Dopo la crisi finanziaria del 2008, soprattutto le popolazioni e i ceti più colpiti, anziché dar credito a partiti e movimenti tendenti alla redistribuzione del prodotto, alla riduzione delle differenze di ricchezza (tradizionalmente partiti e movimenti di “sinistra”), hanno individuato la causa prima della loro condizione in comportamenti politici che avrebbero sfumato o dissolto la certezza dei confini nazionali, sbiadito le proprietà che segnano le differenze fra esseri umani, cancellato la distanza emotiva e morale fra chi ci è “vicino” e chi ci è “lontano”: immigrazione, mondializzazione della finanza, artificiosi legami transnazionali (Comunità Europea) metterebbero appunto in questione l’*identità* dei soggetti; da qui preferenze per coalizioni e partiti tradizionalmente considerati di “destra”, anche se molti intestatari rifiuterebbero l’etichetta. La questione non sarebbe fra l’altro limitata a una sola parte del pianeta: la radicalizzazione di alcune frange islamiche e fenomeni analoghi a base religiosa potrebbero essere spiegati in modo simile. L’uso del termine in contesti del genere sembra essere in realtà piuttosto recente. Appiah lo riferisce a Eric Erikson, psicoanalista tedesco naturalizzato americano, in *Childhood and Society* del 1950 [Appiah 2018, p. 3], ma dovrebbe essere, così si ritiene, sufficientemente intuitivo capire in che senso non si tratta di utilizzo solo convenzionale o metaforico. Molti autori, compreso Appiah [ivi, p. 31], ma anche Francis Fukuyama, pescano anche nella giara evoluzionista: gli esseri umani – si potrebbe osservare – nascono e maturano sempre in contesti definiti, la costante e indifferente disponibilità a assumere modelli cognitivi diversi da quelli appresi li esporrebbe ad un accumulo che metterebbe in pericolo l’adattamento della limitata mente umana. Così l’*appartenenza* ad un gruppo culturale e la differenza rispetto ad altri gruppi stabilirebbero davvero, almeno in parte, l’identità diacronica di un individuo. Il significato attribuito a comportamenti, valori, modalità d’espressione, spazi vitali segnerebbe un perimetro oltre il quale l’accettazione e assimilazione di comportamenti, valori ecc. differenti metterebbero in crisi la capacità di vivere e gestire l’esistenza, donde la costante possibilità di crisi del perimetro determinato del proprio sé.

Eppure l’uso della parola nei contesti sociali, politici, religiosi, rimane ambiguo, oscuro. La questione sembra più intricata e profonda. Il modello quantitativo dell’essere umano come ricettacolo d’informazioni da ottimizzare e utilizzare in senso adattivo spiega troppo poco. In quanto segue vorrei dare alcune indi-

cazioni su tale ambiguità a partire da un rapido confronto fra due recenti testi sull'argomento, assai diversi rispetto alle conclusioni. Quello appunto di Kwame Appiah e il testo che al tema ha dedicato Francis Fukuyama [Fukuyama 2018]. Del resto anche a livello logico, il principio d'identità è spesso stato oggetto di disputa. Se per molta filosofia è la base imprescindibile dell'intelligibilità, per Wittgenstein è uno dei punti di partenza della confusione concettuale.

## 2.

Per introdurre la questione conviene partire dal modo in cui il tema dell'identità viene a volte trattato in filosofia morale. Come vedremo si tratta di un punto di partenza "in negativo" che, proprio perché tale, definirà l'ambito in cui si svolge la discussione dei due autori sopra nominati. Alcuni filosofi morali realisti di ispirazione aristotelica, in sintesi la posizione per cui gli enunciati morali sono autenticamente veri o falsi, riferendosi perciò se veri a condizioni *oggettive* che li rendono tali, pensano che nell'agire morale l'essere umano costruisca, alla lettera, la propria identità, che produca la sua stessa permanenza numerica. Per Alasdair MacIntyre, ma soprattutto per Christine Korsgaard, è l'agire morale a "creare" l'identità degli individui: «Non c'è modo di *fondare* la mia identità, o la mancanza di essa – scrive MacIntyre –, sulla continuità o discontinuità psicologica dell'io. L'io è situato in un personaggio la cui unità è data come l'unità di un personaggio [...]. Gli empiristi come Locke o Hume tentarono d'interpretare l'identità in termini di stati o eventi psicologici. I filosofi analitici, che sotto molti aspetti sono i loro eredi tanto quanto loro critici, si sono arrabattati intorno alla connessione fra tali stati ed eventi e l'identità stretta intesa in base alla legge di Leibniz. Entrambi non sono riusciti ad accorgersi che era stato omesso uno sfondo, la cui mancanza rende il problema insolubile» [MacIntyre 2009, p. 263]. L'idea di MacIntyre è che proprio l'esercizio della virtù – lo "sfondo" – conferisca l'unità sfuggita a empiristi e analitici: noi «siamo in grado di capire il concetto di "bene per X" e concetti affini in base a una qualche concezione dell'unità della vita di X. Che cosa sia meglio o peggio per X dipende dal carattere di quella narrazione intelligibile che conferisce alla vita di X la sua unità» [ivi, p. 271]. Il perseguimento

del bene è ciò che rende intellegibile e unita la vita di un individuo, e che quindi lo rende – unità narrativa e l'identità coinciderebbero – identico. A dire il vero ci sono punti in cui MacIntyre sottolinea come l'identità numerica di X – quella per cui X è il medesimo in tempi differenti – e l'unità pratica della sua esistenza si richiamano reciprocamente, senza che la prima sia davvero *riducibile* alla seconda. Ciò non toglie, così sembra, che nell'agire pratico ne vada comunque della possibilità che, esistendo, X possa essere più o meno identico a sé.

In Christine Korsgaard, nota esponente della filosofia morale di lingua inglese, non ci sono invece esitazioni: «La forma dell'umano è precisamente la forma dell'animale che deve creare la sua propria forma»<sup>1</sup> [Korsgaard 2009, p. 130]. Anche per Korsgaard, l'identità è questione di attività unificante, e anche per lei l'unificazione avviene al suo massimo livello (si danno gradi d'unità [ivi, p. 174]) allorché il comportamento umano si conforma a principi intelligibili di carattere morale: «cosa significa dire che noi unifichiamo i nostri atti volontari [*wills*]? Se si pensa al volere come una entità preesistente, *piuttosto che come un prodotto di auto-costituzione*, la cosa suona misteriosa» [ivi, p. 190, corsivo mio]. Il mistero dileguerebbe se si pensa il soggetto umano come entità che si “autocostituisce” o “autoproduce” in quanto coerente con principi universali (appunto morali).

Quelle riportate sono citazioni sparse, e non dicono nulla sulla teoria etica argomentata dai due autori. Ma non è questa qui a interessare. Quanto interessa è la possibilità che per i due filosofi, in particolare per Korsgaard, l'essere umano possa *più o meno* costituire nel tempo la propria identità numerica; un po' come avviene per l'io di Fichte, capace di *autoporsi*, di farsi identico, attraverso un parto originario che non distingue genitori e figli. Ma è proprio questa possibilità,

---

1. Il punto di riferimento di entrambi gli autori è ovviamente Aristotele. Nella metafisica aristotelica, com'è noto, il termine “esistenza”, l'essere come esistenza, fa posto alla diade Atto/Potenza, e il passaggio dalla potenza all'Atto è il determinarsi della forma. In Aristotele si può quindi certamente dire che l'identità, termine che comunque lo Stagiritita non usa, il costituirsi della determinatezza, è un processo che per gli esseri finiti avviene nel tempo. Per accettare il farsi dell'identità occorre comunque accettare la metafisica aristotelica della forma. Metafisica che MacIntyre rifiuta – la definisce “biologismo metafisico” –, mentre non è affatto chiaro sino a che punto Korsgaard l'accetti e difenda. Anche per Aristotele vale poi a mio avviso quanto affermo fra poco, la necessità che il divenire di uno stesso ente presupponga la sua identità.

di là dalla teoria etica proposta, che credo del tutto inintelligibile. Affinché X possa costruire in modo più o meno consistente la propria identità nell'agire, ad esempio nel produrre un certo comportamento che va dal tempo  $t$  al tempo  $t^1$ , è necessario, *pace* gli sforzi di far capire in cosa consista l'auto-costituzione, che l'X sia a  $t^1$  lo stesso X (o meglio lo stesso tipo di X) che era a  $t$ , altrimenti non si *autocostituirebbe*, dato che la X indicherebbe individui distinti in tempi distinti. Né vale sottolineare che l'identità è parziale, una sorta di grandezza intensiva, che aumenta (qualche che sia il significato dell'incremento) il proprio essere identico appunto perché si sarebbe costretti a lasciare nell'indeterminatezza, quindi non potendo più riferirsi ad esso, il medesimo ente che costruisce la propria identità. Comunque venga reperita, quale che sia la sua costituzione ontologica, l'identità numerica di un individuo, come di qualsiasi cosa, non può essere il frutto dell'attività di un sé che si fa sé<sup>2</sup>. In – per dare un'ultima indicazione – “il sé pone (produce, costituisce ecc.) sé”, un medesimo è, allo stesso tempo, ponente e posto, attivo e passivo, creante e creato, vale a dire soggetto, secondo un medesimo rispetto, di proprietà contraddittorie.

Ma se le cose stanno così, e difficilmente possono stare altrimenti, con l'identità diacronica, che razza d'identità è quella che plasma la storia delle persone, che può essere acquisita e persa, rivendicata o rifiutata? Riguardando il terreno solido abbandonato dalle astrazioni filosofiche viene da sottolineare che l'identità rivendicata è in realtà semplicemente una dichiarazione di appartenenza – più o meno giustificata come appartenenza – ad una proprietà o categoria alla quale si attribuisce un particolare significato e valore. Si tratta di proprietà estremamente estese e generiche come razza, nazione o popolo della rete, ma anche di proprietà ultra specifiche come “i ragazzi che si vedono a 30 metri dal Bar Giambellino” (potrebbe essere il luogo in cui si unifica e consolida una gang). Eppure la rivendicazione di appartenenza come identità non è affatto convenzionale e linguistica (fra l'altro, in suo nome, anche se la credenza che vi sia è in molti casi gratificante e innocua, in altri ha prodotto disastri e milioni di morti). Fra le molte questioni cui rispondere due potrebbero essere perciò considerate impellenti: a) come si genera tale bisogno di appartenenza, da dove nasce? Si tratta di una sorta di

---

2. Cfr. D Wiggins 2001, che evidentemente accetta e difende la nozione di sostanza aristotelica senza sposare la teoria della forma.

apriori antropologico, bruto e non ulteriormente spiegabile? Le sue ragioni sono da ricercare esclusivamente in accertamenti empirici, magari attraverso ipotesi di tipo evolutivo? b) Perché viene naturale contrassegnare tali appartenenze appunto come identità? Posto che – *pace* McIntyre e Korsgaard – quella diacronica è altra cosa e sempre presupposta, forse che l'essere umano è un ente che possiede una doppia identità, una di primo e una di secondo livello? Ma su quale base?

Vediamo come rispondono alla questione due autori che si contrappongono sul tema. Appiah nega vi sia una qualsiasi giustificazione, che non sia arbitraria e convenzionale, a tali appartenenze, non spiegando e lasciando sullo sfondo il bisogno che le origina. Fra l'altro, cacciata dalla porta, l'identità rientra alla fine del saggio dalla finestra, anche se cambia volto. Fukuyama cerca di giustificare l'origine, ontologicamente radicata, del bisogno di identificazione, avvertendo che, non riconosciuta e politicamente gestita, la frustrazione di tale bisogno ha generato e può generare degenerazioni e tralignamenti. L'amaro che a mio avviso lasciano in bocca le due proposte introduce ad una ulteriore, possibile indicazione.

### 3.

Il testo già citato di Appiah consiste in un rapido e interessante esame delle identità più frequentemente rivendicate. Attraverso molteplici ricostruzioni storiche, rilievi sociologici, antropologici e biologici l'autore argomenta la sua tesi di fondo: la più totale inesistenza *in sé* delle identità (appartenenze) rivendicate. Queste sono sempre ed esclusivamente storiche, convenzionali e in gran parte incerte e indeterminate. Il pericolo cui fuggire come la peste in chi riflette sull'argomento è a suo avviso quello di cadere in forme di *essenzialismo*; nell'idea per cui razza, nazione, status ecc. siano caratteristiche volta a volta essenziali e imprescindibili dell'essere umano. E certamente più che il risultato di una argomentazione la tesi è implicita nelle evidenze con cui si individuano le identità in questione. Se per *essenza* si intende una proprietà o insieme di proprietà senza cui una determinata cosa non è ciò che è, l'essenza è qualcosa che si possiede e non si può non possedere, non una caratteristica da rivendicare, imporre, per cui lottare, di cui compiacersi ecc.

Appiah non cita, ma avrebbe potuto citare la recente scoperta effettuata da Svante Pääbo, al Max Plank Institut for Evolutionary Anthropology, del modo in cui estrarre DNA da ossa umane preistoriche<sup>3</sup>. La scoperta, perché di questo si tratta, ha reso possibile ed empiricamente giustificata l'affermazione per cui la formazione di comunità umane è sempre preceduta da flussi migratori: le comunità si formano per continui rimescolamenti. La cosa era già più che evidente a livello storico, ma l'indagine sulle ossa preistoriche certifica, ad alto livello di probabilità, che una comunità umana originaria e permanente non è mai esistita. Il che è perfettamente in linea con l'affermazione di Appiah che le identità volta a volta considerate e reclamate non sono descrittive, ma normative (Appiah 2018, p. 17). Si reclama il riconoscimento di qualcosa che sarebbe giustificato da un possesso essenziale, ma lo si reclama perché non è posseduto e si vorrebbe possederlo. I nomi che contrassegnano le varie identità sono verbi e non sostantivi; indicano "pratiche" (ivi, p. 39), vale a dire una molteplicità di azioni ovviamente volte a un fine. Eppure tali azioni vengono giustificate sulla base di caratteristiche che dovrebbe precedere e appunto fondare la pratica: la giustificazione della validità di un fine da realizzare demanderebbe paradossalmente la sua validità a un *fatto* già reale. Da sottolineare che Appiah rileva, anche se forse non sufficientemente, il carattere rituale assunto dalle pratiche, ma non sembra rendersi conto che un processo del genere è quello che accompagna sempre l'origine dei miti. E se è vero che le "macchine mitologiche"<sup>4</sup>, la produzione di miti, è quanto di più differenziato e arbitrario si possa immaginare, nel senso appunto che non se ne riesce a individuare una radice comune, il "mito" come tale, ciò cui cerca di attingere la macchina, in altre parole il bisogno che lo genera, non può essere semplicemente voluto e convenzionale. Con l'obiettivo iconoclasta di dissolvere le pratiche che *costituiscono* l'identità, Appiah trascura e oscura quindi la radice del bisogno che le genera.

Ogni identità reclamata – tale il risultato delle varie analisi – è storica e frutto di contaminazioni (Ibidem, p. 65). Riguardo all'identità nazionale, ad esempio, ci si chiede "quanto all'indietro" occorra andare per individuare la fondazione dell'unità. Poiché ciascuno di noi appartiene a più popoli, il frequente tentativo è

---

3. Cfr. Reich 2018.

4. Cfr. Jesi 2001.

quello di inventarsi una *ancestry* comune per fermare il regresso [Ibidem, p. 80]. Ogni pretesa identità, biologica o culturale, si rivela un fascio di caratteristiche; ciò che ovviamente vale per la razza [cfr. *ivi*, p. 133], si ripete anche nell'identità di classe e per l'identità occidentale [cfr. *ivi*, p. 143]. Qualche problema in più lo crea l'identità di status, soprattutto se viene giustificata, come in particolare nella società americana, sulla base del merito [cfr. *ivi*, p. 160]. I meriti naturali somigliano a una moderna aristocrazia, dipendendo come quest'ultima dalla *nascita*, dalla costituzione non dal costituirsi dell'individuo, eppure è difficile trattarli come cosa che non “merita”<sup>5</sup> particolare riconoscimento: la mancanza di riconoscimento particolare, di valutazione positiva, di qualunque prestazione, sembra privare l'individuo delle stesse ragioni per cui “dovrebbe” rinunciare ai valori fittizi delle varie identità; valori fittizi che evidentemente dovrebbero essere in contrasto con quelli autentici. Appiah accenna, in un paio di casi, alla “difficoltà di risolvere la questione” [cfr., ad esempio, *ivi*, p. 165].

Ma è la parte finale del saggio che vale la pena sottolineare. La critica alle molteplici identità viene contrapposta alla possibilità di riconoscere svariate forme di eccellenza, senza privilegiarne alcune in particolare. Ciascuno dovrebbe essere incoraggiato a percorrere la propria via: «le tue capacità, le circostanze in cui sei nato e i progetti che tu stesso decidi sono quanto importa» [*ivi*, p. 177]. Ciò che vale non è essere i migliori, ma fare il proprio meglio [*ivi*, p. 178]. C'è allora un ambito per Appiah in cui il merito non è naturale bensì frutto di autodeterminazione? Difficile capire che indicazioni trarre da proposte formali del genere. L'autore conclude poi affermando che, corretto lo slogan degli esistenzialisti, evidentemente in linea con l'anti-essenzialismo che guida il libro, «l'esistenza precede l'essenza». Così messa, si tratta più di una battuta che di una dichiarazione metafisica. Se comunque ci si fermasse davvero agli esistenzialisti, a Sartre ad esempio, la battuta equivale a riconoscere che qualsiasi valore è “l'essere del mancato”, che ogni azione, “guidare i popoli o ubriacarsi in solitudine”, si equivale. Subito dopo il riferimento all'esistenzialismo si aggiunge invece, citan-

---

5. Appiah – la cosa accade di frequente quando si affronta la questione del merito – si lascia spesso sfuggire che, in quanto naturali, quelli naturali non sono propriamente “meritati”. Donde il problema di far capire da dove derivi il concetto di questa seconda accezione di merito.

do Publio Terenzio, che “*homo sum, humani nihil a me alienum puto*”. C'è quindi un'identità che *dovrebbe* vincolarci tutti, quella umana. Ma si tratta dell'unico fatto identitario autentico, per il quale non occorre fare nulla o, come sembra, di un ideale etico che dovremmo realizzare?

Le analisi di Appiah che colgono nel segno sono molte, anche se alcune, ad esempio quella sulla religione, appaiono decisamente più superficiali. Ma il problema del testo, per quello che qui interessa e per ripeterlo, è che a) rimane del tutto oscuro perché l'essere umano si affanni a definire identità che non ha, perché si crei “in malafede”, per dirla con Sartre, fatti mitici posti sempre alle spalle, come le fondazioni che accompagnano le società antiche; b) quale sia il senso di tale *lucidité*. In molti punti, come in quello finale, quest'ultima dovrebbe introdurre ad un fine, estremamente generico, che è un'autentica identità ma, allo stesso tempo, un progetto morale. Così il discorso si avvita su sé stesso e capiamo poco sia dell'identità sia del progetto morale.

#### 4.

Ad Appiah risponde, più che altro idealmente visto che i due libri sono stati pubblicati quasi assieme, *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition* [2018] di Francis Fukuyama. Sul fatto che le varie identità siano costruite, quindi sull'anti-essenzialismo, il politologo statunitense non la pensa affatto in modo diverso da Appiah. «Contrariamente all'idea di molti nazionalisti – scrive ad esempio – le “nazioni” non sono entità biologiche che esistono da tempo immemore; esse sono costruite socialmente sia a partire dal basso che dall'alto» [ivi, p. 141]. Fukuyama crede anche di poter indicare i quattro modi con cui viene per lo più effettuata la costruzione – trasferimento di popolazioni; spostamento dei confini; assimilazione delle minoranze linguistiche; rimodellamento dell'identità nazionale per adattarla alle caratteristiche esistenti della società in questione [Ibidem] –, che pensa possa essere effettuata in modo pacifico o violento. Le differenze rispetto al suo collega, decisamente marcate, sono due, dove la prima dipende necessariamente dalla seconda. La prima è che di alcune identità – non di quella razziale, ma di quella nazionale – *non si possa fare a meno*.

Adeguatamente gestita, quindi attuata in modo pacifico, dirò a riguardo qualcosa fra poco, l'identità nazionale potrebbe garantire la sicurezza fisica dei cittadini, migliorare la qualità del governo, facilitare lo sviluppo economico, aumentare la fiducia reciproca e minimizzare le differenze di censo. La seconda, a fondamento della prima e punto base del testo, dovrebbe colmare il buco argomentativo lasciato da Appiah: individuare il motore che produce le identità, l'origine, questa sì essenziale, della costruzione. A tal proposito la proposta di Fukuyama è in parte sorprendente, in parte indeterminata. Attingendo al Platone della *Repubblica*, si osserva che «Socrate e Adimanto compresero qualcosa perso dall'economia moderna. Desiderio e ragione sono parti componenti della psiche umana [l'anima], ma una terza parte, il Thymos, agisce in modo completamente indipendente dalle prime due. Il Thymos è la sede del giudizio di valore [...]. Gli esseri umani non vogliono solo cose che sono loro esterne, come cibo, bevande, Lamborghini o il prossimo Hit. Gli umani bramano [*crave*] giudizi positivi sul loro valore e dignità. Tali giudizi possono provenire dall'interno [...], ma assai più spesso vengono fatti dalle persone nella società cui appartengono che *riconoscono* il loro valore» [ivi, p. 18]. L'indeterminatezza cui ho accennato non riguarda l'esegesi platonica, né ha bisogno di considerarla. Il Thymos, che nel linguaggio scientifico appare in alcune voci psichiatriche [caratteri ciclotimici, schizotimici ecc.], è molto probabilmente in Platone la sede delle emozioni, tanto da essere spesso tradotto con "animo". Fatto è che Fukuyama non dice molto più a riguardo, né sembra accettare esplicitamente la tripartizione platonica. Cos'è allora il Thymos per lui? La sede delle emozioni? Ma emozioni che, in analogia con Platone, non appartengono per sé alla sfera razionale? Il punto è importante perché per la maggior parte delle teorie delle emozioni, queste sono costituite da sensazioni connesse a credenze, quindi a giudizi<sup>6</sup>. Le emozioni si provano, da qui l'elemento sensibile, ma mentre posso provare un acuto mal di denti per un secondo, non posso amare per un secondo. Le emozioni, come l'attività cognitiva, possiedono quindi un'e-

---

6. Da notare che la traduzione latina di *Thymos* è *Fumus*, la parte calda che esce dal corpo e si raffredda all'esterno (ringrazio Donato Lo Scalzo per le indicazioni a riguardo). Il calore sta per la dimensione emotiva, si tratta quindi di capire se la *Psychè*, l'unità delle facoltà umane, connette necessariamente l'emozione al giudizio, come per lo più si ritiene nelle concezioni dell'emozione, e come Fukuyama implicitamente ammette, o se per Platone possano darsi emozioni pure, provate ma distinte dalle sensazioni.

stensione nel tempo. È poi quantomeno problematico capire in che senso posso sbagliarmi riguardo ad una sensazione, ma posso certamente credere di amare o invidiare per poi rendermi conto che non amo o invidia. Riguardo alle emozioni, come in un giudizio, posso sbagliarmi. Infine, per dare un'ultima indicazione, io e un ragazzo possiamo avere le stesse sensazioni, ad esempio di languore allo stomaco, accompagnate da stati completamente diversi: per lui potrebbe trattarsi di farfalle allo stomaco generate da amore giovanile, alla mia età è più probabile si tratti di sensazioni di fame. Il punto è da sottolineare perché se le emozioni sono strettamente connesse a giudizi sul mondo, quindi ad attività cognitiva, può essere che in *questa* ci sia qualcosa che spiega il "giudizio di valore" e il "bisogno di riconoscimento". Per Fukuyama si tratta, evidentemente, di una condizione primitiva, non ulteriormente analizzabile. Giudizi di valore e conseguente bisogno di riconoscimento sono per lui un fatto tipicamente umano.

Altro classico frequentemente citato nel testo, e che elaborerebbe le conseguenze del Thymos, è Hegel. Di Hegel, Fukuyama condivide l'idea per cui l'esistenza umana è perenne lotta [*struggle*] per il riconoscimento. Ma in Hegel tale lotta, il famoso rapporto servo/padrone, è inserita nella dialettica. In questa la figura del padrone è determinata concettualmente dal suo opposto, secondo la lettura che Hegel dà dell'"*omnis determinatio est negatio*" di Spinoza, e la contraddizione che per Hegel nasce da tale opposizione è tolta, e superata, in figure successive. Per Fukuyama, il bisogno di riconoscimento è invece qualcosa che può essere solo politicamente e moralmente gestito, non hegelianamente superato. A conferma quindi che Thymos e bisogno di riconoscimento sono per il nostro autore condizioni primitive, una sorta di apriori antropologico della stirpe umana.

Al Thymos, che negli umani non muta, nella modernità si aggiunge per Fukuyama, soprattutto attraverso il Cristianesimo, la scoperta di un "sé interiore". Nel mondo moderno e a tutt'oggi, il bisogno di riconoscimento ha un oggetto che ciascuno vorrebbe riconosciuto, il proprio sé, interiore e non meglio determinato perché contrapposto a ciò che la società vede in noi, una soggettività esteriore, evidentemente artefatta e aliena rispetto alla autenticità dell'io profondo. Ebbene, proprio a partire dal Thymos, all'interno della lotta per il riconoscimento, vengono elaborate due nozioni che attraversano tutto il testo. Il riconoscimento cui ciascuno aspira può essere "isotimico", tale per cui ciascuno

riconosce il valore di tutti; o megalotimico, tale per cui alcuni vogliono riconoscere la loro *eccezionalità*. Si tratta forse della parte più interessante del libro. Il riconoscimento del sé, come riconoscimento dell'umano in quanto tale, *simplificiter*, è isotimico. Il problema è che, Fukuyama lo sottolinea più volte, un valore che non si differenzia rispetto ad altri crea costantemente reazioni di tipo megalotimico. Come dire che ciò che ha valore è sì qualcosa che viene riconosciuto perché è anche valore per gli altri, quindi potenzialmente proprio di tutti, perciò isotimico. Ma il riconoscimento di ciascuno rende al tempo stesso ogni eccellenza indifferente, non-differente, da quella altrui, donde la perenne rinascita della megalotimia, un riconoscimento del valore che implica gerarchie. Anche se in modo decisamente più acuto, Fukuyama ripete quanto anche Appiah sottolinea: se Tizio mi riconosce un'eccezione, un valore, evidentemente è perché, almeno in parte, le mie pratiche riescono a realizzare quanto anche Tizio vorrebbe realizzare senza riuscirci. Eliminata ogni forma di competizione, l'assoluto riconoscimento reciproco tende pericolosamente all'indifferenza, quindi alla mancanza di riconoscimento. Non è un caso che, ad esempio in alcune comunità monastiche, l'uguale valore di ciascuno per tutti mette nuovamente in campo un terzo, la divinità. Torna la giustificazione verticale, anche se trascendente.

Proprio a causa del punto di partenza che pensa di aver individuato, il bisogno di riconoscimento derivante dal Thymos, Fukuyama crede che alcune identità, a cominciare da quella nazionale, non possano essere dissolte. «Non possiamo liberarci dall'identità e dalle politiche dell'identità. L'identità è, per come si esprime Charles Taylor, “la potente idea morale che è scesa su di noi” ed ha attraversato confini e culture perché costruita sulla psicologia umana universale del Thymos» [ivi, p. 163]. Ma l'identità contiene inevitabilmente diversità e competizione. La gestione del Thymos, pure per Fukuyama, anche se in modo di gran lunga meno ecumenico e ideale di Appiah, può essere solo oggetto della politica e della morale, orientate ad ampliare quanto più possibile l'isotimia sulla megalotimia. Opportunamente educato, l'uomo nazionale, nel riconoscere quanto più possibile la dignità altrui, di altre culture e nazioni, è chiamato ad evitare che la presunta eccellenza di pochi crei i disastri umani generati in passato [cfr. ivi., capp. 11, 12], e che oggi, per entrambi gli autori, crea forme ibride di nazionalismo populista.

5.

Come accennato all'inizio, qui non interessa stabilire su quale base morale *perseguire* la realizzazione di quella che Fukuyama chiama "isotimia". È chiaro che il riconoscimento dell'uguale valore mio e del mio prossimo, comunque concepito, è un ideale da compiere, non un'identità da proporre. Ed è altrettanto evidente che i mezzi politici con cui limitare e arginare la competizione fra identità e i suoi esiti negativi non sono ricavabili da ricette universali; consistono più che altro nell'intelligenza del politico chiamato a individuare volta a volta, nelle diverse situazioni, interventi idonei difficilmente anticipabili. Intelligenza che oggi evidentemente scarseggia. Ci si può chiedere però se il "bisogno d'identità" e il "bisogno di riconoscimento" derivino da caratteristiche umane che li spieghino un po' meglio. Capirli potrebbe anche permettere di meglio gestirli. Per Appiah, il bisogno di riconoscimento sembra fondarsi solo su un errore, su una oscura brama essenzialista. Fukuyama cerca di individuarne l'origine, ma questa è più che altro nascosta, come miticamente, dietro una parola greca. In fondo, la sua conclusione è che tale bisogno coincide con un *fatto* umano che possiamo solo registrare. Ma se è vero che ogni fine cui si aspira presuppone banalmente l'identità di chi ne cerca l'attuazione, l'identità diacronica dell'individuo, perché l'essere umano – tale la domanda da porre – aspira a una sorta di *seconda identità*?

Fukuyama avrebbe trovato una qualche risposta in uno studioso da lui letto e frequentato, anche se tale risposta è espressamente richiamata in testi di difficile consultazione per il politologo americano<sup>7</sup>, Hans Morgenthau. Morgenthau, uno dei maggiori esponenti della tradizione realista occidentale, in polemica con Carl Schmitt, ritiene che il bisogno di riconoscimento coincida con il "politico" come tale. Per Morgenthau, l'essere umano si associa spontaneamente in comunità, come alcuni animali, ma nel momento stesso in cui sviluppa capacità intellettuali di un certo livello inizia la lotta reciproca per il riconoscimento. Alla politica il compito di gestirlo in modo che non degeneri. Ponendosi la domanda di quale sia l'origine del bisogno, Morgenthau risponde che, evidentemente, questa è implicita in una *carenza d'essere* propria solo dell'umano. Questi avvertirebbe una sorta

---

7. Cfr. Morgenthau 2009. Il testo consiste nella traduzione italiana, permessa dalla famiglia, di dattiloscritti in tedesco mai pubblicati.

di inadeguatezza ontologica, che tenta di compensare cercando il riconoscimento. Come dire che ogni individuo demanda ad altri l'attribuzione di esistenza, alla lettera, che "sente" di non avere. Anche un altro autore, antropologo e filosofo, René Girard, ritiene che la ragione per cui gli umani desiderano massimamente ciò che è desiderato dagli altri (nota come teoria del "desiderio mimetico"), che il desiderio di possedere ciò che gli altri riconoscono come degno di essere desiderato, quindi nuovamente il bisogno di riconoscimento, deriva alla fin fine da un difetto ontologico dell'umano, da una carenza di esistenza<sup>8</sup>. Ma se l'esistenza non è una proprietà che viene attribuita a qualcosa (anche questo "qualcosa" dovrebbe esistere); e se, non essendo una proprietà non può essere neppure una grandezza intensiva, una caratteristica che si possiede solo in certa misura, di cosa può essere allora metafora la "carenza esistenziale", la mancanza d'essere?

Il bisogno umano d'identità e di riconoscimento è fenomeno complesso che certamente deriva da una molteplicità di fattori. E questo non per trincerarsi dietro a questioni di "complessità". Fra l'altro, anche da un punto di vista etico si potrebbe sostenere l'obbligo per cui, a parità di condizioni, chi ci è più "vicino" ha precedenza nei confronti di chi ci è più "lontano": nel caso in cui due bambini stiano per annegare e io ne posso salvare uno solo, se uno è mio figlio, sembra non debba tirare a sorte per effettuare la scelta<sup>9</sup>. È poi naturale pensare che, nascendo e vivendo all'interno di nuclei familiari, e di complessi comunitari di nuclei familiari, le emozioni, gli affetti, che in questi si generano spontaneamente, trovino in comportamenti diversi – diverse lingue, diversi comportamenti, diversi fini – frustrazioni di tipo emotivo, sensazioni di spaesamento che conducono al bisogno di rifugiarsi nel proprio paese. La notazione è più che banale, ma di sicuro dietro il termine "identità" si nascondono spontanee reazioni primordiali di tal genere. Il cuore torna a cantare quando si torna a *casa*, mare, montagne, lago o steppa che sia. Ho avuto per anni un orologio a muro in cucina che ho dovuto togliere. Nonostante abbia orologio e cellulare, se sono in cucina guardo automaticamente il muro e questo, vuoto, mi infastidisce: le abitudini, anche le più banali, sono un segno di "riduzione di complessità". Eppure anche un biologo come Antonio

---

8. Cfr. in particolare Girard 1980. Vedi anche Cimmino 2000.

9. A riguardo vedi la portata etica del concetto di vicinanza discussa da Ronald Dworkin [Dworkin 2014, cap. 12].

Damasio che nelle emozioni identitarie, nelle reazioni di rabbia verso un nemico e di affetto verso un amico, vede, fra scienza e un po' di fantasia, processi di omeostasi, di adattamento all'ambiente analoghi a quelli dei batteri, pensa che le «impensabili crudeltà perpetrate dagli umani» [Damasio 2018, p. 222], fra l'altro evolutivamente inutili, diversamente da quanto accade negli animali, abbiano origine nella “conoscenza”. Damasio attribuisce infatti alla gestione intelligente e pacifica della conoscenza, all'esercizio della *ragione*, la possibilità di controllare le conseguenze eccessive della omeostasi umana [ivi, p. 223]<sup>10</sup>.

Ebbene la proposta è appunto quella di individuare nella stessa intelligenza umana, meglio nell'attività della *mente*, la possibile genesi del bisogno di una seconda identità. *Pace* Damasio, non nella struttura biologica della mente – i processi causali, per quanto complessi, non sono né corretti né scorretti, né razionali né irrazionali, né tantomeno volti a *fini* identitari: sono semplicemente ciò che sono –, ma nella sua struttura *intenzionale*. La proposta è, e sembrerà, certamente astratta, eppure credo si tratti di un'astrazione che generalizza l'elemento comune di episodi estremamente concreti. A riguardo distinguiamo due punti fra loro strettamente connessi.

- a. L'essere umano è, “essenzialmente”, una creatura *normativa*. Le nostre credenze, in quanto intenzionali, sono vere o false, corrette o sbagliate; le intenzioni, i contenuti mentali che guidano le nostre azioni, possono essere o meno realizzate. Tizio e Caio possono inventare, sulla base di altri giochi, un gioco che non è mai stato giocato e Tizio, che pure ne è co-inventore, può, a un certo punto della partita, sbagliare la mossa che applica la “regola” che aveva stabilito. Ma anche se esegue correttamente le regole, se perde al gioco, Tizio non avrà fatto le mosse che *avrebbe dovuto* fare e che hanno permesso la vittoria di Caio. Nell'ambito del gioco convenzionalmente escogitato, le mosse non compiute sono quelle che *oggettivamente* avrebbero dovuto essere attuate per vincere, oggettivamente nel senso che sono le mosse che permettono la vincita indipendentemente dal fatto che siano state appunto compiute. Le regole del gioco ipotizzato sono conven-

---

10. Damasio non è un “riduzionista”, né tenta mai in senso proprio la traduzione dei processi mentali in processi causali. A volte non è però chiaro se alluda al rapporto fra processi sub-personali (biologici) e mentali, o all'identità fra i secondi e i primi.

zionali, come lo sono quelle calcistiche, quelle burocratiche e quelle di una miriade di pratiche, mentre le regole che stabiliscono la giustificazione di ipotesi scientifiche, per alcuni anche quelle matematiche, si ritiene permettano l'individuazione di entità che esistono indipendentemente dal fatto che la corretta pratica della scienza le scopra. Se poi offro una soddisfacente teoria della natura stessa di tale regole e delle condizioni in base alle quali vengono correttamente eseguite, elaboro una teoria filosofica che, valida per ogni convenzione, non è convenzionale. E discorso analogo può essere fatto per l'arte e per la morale. Tutto questo per sottolineare che azione e teorie umane, proprio perché intenzionali, costituiscono l'*apertura* come tale della mente umana all'oggettività. Tale costante riferimento all'oggettività, al "come stanno le cose" nei campi più disparati, può essere a ragione considerata una seconda identità umana che ciascuno di noi, a differenza di quella diacronica di base, cerca di realizzare; un'identità appunto da costruire e non un fatto da registrare. Dove appaiono parole come "corretto" e "scorretto", "vero" e "falso" e le loro declinazioni in ambito estetico, "bello/brutto", o morale "buono/cattivo", si dischiude appunto l'ambito del valore, di quanto pensiamo valga indipendentemente dalle "mosse" – scientifiche, estetiche, ludiche – che compiamo.

Anche nel gioco inventato da Tizio e Caio, una volta poste le regole, le mosse da compiere sono tali indipendentemente dal fatto che vengano o meno riconosciute da altri, e in ciò consiste la loro oggettività. Ma proprio qui, nel fatto che le pratiche normative siano inserite in contesti sociali, può nascere il bisogno del riconoscimento. Perché è nel contesto sociale che a una certa pratica viene o meno riconosciuto valore, ed è nel contesto sociale che *apprendo* ogni tipo di pratica e vengo o meno gratificato nella sua esecuzione. Posso immaginare una popolazione che, per nulla interessata ai risultati tecnici che ne derivano, potrebbe considerare la nostra fisica equivalente all'indagine che rilevi quante persone nel mondo hanno esattamente dieci capelli. Il valore, il significato dell'oggettività individuata, per quanto sia convinto si possa tentare di stabilire una graduatoria a sua volta imparziale, passa, è mediato in larga misura, dal riconoscimento sociale, l'ambito in cui la pratica, e la sua tendenza a risultati oggettivi, celebra la sua nascita.

A questo si aggiunge il punto forse più importante di questa prima indicazione. Da tale punto di vista la *competizione* – anche in ambito etico (virtuoso/vizioso) – è l'anima dell'attività umana. E dove si compete, c'è chi vince e c'è chi perde, e chi perde deve appunto *riconoscere* importanza e significato alla vittoria, come accade nella dialettica hegeliana servo/padrona. Altrimenti, se non si attribuisse importanza ad un certo tipo di pratica (come quella di individuare chi ha 10 capelli) non avrebbe senso neppure parteciparvi. È quindi necessario attribuire anche al perdente, condizione della competizione, importanza e significato. Ma spesso sono proprio le identità sociali l'ambito, la sfera comune, in cui viene riconosciuto valore ai partecipanti come tali, a prescindere dalle loro capacità, dal loro essere vincenti o perdenti. Non a caso a identità quali quella nazionale viene spesso attribuita spontaneamente una consistenza ontologica che *assicura* l'individuo in ogni sua prestazione. Se conto tutti gli appartenenti ad una comunità nazionale non devo poi aggiungere nel conto anche la nazione, eppure, per questo accennavo prima alla “macchina mitologica”, è forte la tendenza a ipostatizzare entità che garantiscono la consistenza oggettiva degli individui per il solo fatto di “appartenere” all'entità in questione, proiettata in un tempo che è mitico in quanto esiste e sostiene, anche se è sempre immancabilmente passato. L'identità di valore oggettivo che gli esseri umani cercano nelle pratiche cui non possono non partecipare viene a volte reificata in una dimensione che si vorrebbe garantisca a priori la riuscita, di là dai risultati.

- b. C'è poi un secondo punto, certamente più astratto di quello appena indicato che entra in gioco. L'esistenza, si diceva, non è una grandezza intensiva, non ha gradi. Ma ciò equivale a considerare tutto ciò che accade, in quanto esistente, sullo stesso piano: brutto o bello, buono o cattivo, corretto o scorretto che sia. Del resto, questo è uno dei motori dell'esigenza religiosa. Noi avvertiamo, o c'è chi avverte, una sorta di sperequazione ontologica fra il piano oggettivo, che *perciò* vale e possiede significato, e l'uniformità di quanto accade. L'esistenza nel tempo non manifesta differenze ontologiche, non riconosce livelli di consistenza metafisica. L'avvertimento sordo di una uniformità che livella quanto dovrebbe essere esistenzialmen-

te differenziato, che non permette a quanto *oggettivamente vale* di esistere diversamente, in modo più “pieno”, e non solo nel tempo, può spiegare la tendenza a reificare dimensioni che, senza domandarci come, riscattano le differenze. L’esistenza mitica di nazioni, comunità, razze, *identità originarie*, oltre a permettere una qualche permanenza a ciò che cessa di esistere, viene messa in campo anche per stabilire criteri ontologici che differenzino il “valore” da tutto ciò che è.

Dietro il bisogno di riconoscimento, ci può essere una “macchina mitologica” del genere. Certo, la reificazione delle identità produce solo fantasmi, spesso distruttivi, ma saperne o almeno indagarne l’origine può aiutare a gestirli, senza rimuoverli. Secondo l’indicazione di Jesi, prima nominato, annullare i miti senza porsi il perché della loro origine, è come tagliare una testa all’Idra: ne cresce subito una doppia.

*Riferimenti bibliografici*

APPIAH, K.A.

2018, *The Lies That Bind. Rethinking Identity*, Profile Books, London.

CIMMINO, L.

2000, *René Girard e il problema del “desiderio mimetico”*, in L. Cimmino, A. Santambrogio (a cura di), *René Girard*, «Studi perugini», 10, pp. 25-55.

DAMASIO, A.

2019, *The Strange Order of Things. Life, Feeling, and the Making of Cultures*, Vintage Books, New York.

DWORKIN, R.

2013, *Giustizia per i ricci*, Feltrinelli, Milano.

FUKUYAMA, F.

2018, *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*, Profile Books, London.

GIRARD, R.

1980, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano.

JESI, F.

2001, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino.

KORSGAARD, CH.M.

2009, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, Oxford.

LILLA, M.

2018, *L'identità non è di sinistra. Oltre l'antipolitica*, Marsilio, Venezia.

MACINTYRE, A.

2009, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma.

MORGENTHAU, H.J.

2009, *Il concetto del politico. "Contra" Schmitt*, a cura di A. Campi, L. Cimmino, con due saggi dei curatori, trad. dal tedesco di L. Cimmino, Rubbettino, Soveria Mannelli.

REICH, D.

2018, *Who We Are and How WE Got Here: Ancient DNA and the New Science of the Human Past*, Oxford University Press, Oxford.

WIGGINS, D.

2001, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge.