



ISSN: 2038-3282

Pubblicato il: 30 luglio 2016

©Tutti i diritti riservati. Tutti gli articoli possono essere riprodotti con l'unica condizione di mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.qtimes.it
Registrazione Tribunale di Frosinone N. 564/09 VG

Identity, interculture and survival.

**Rereading Charles Taylor's socio historical paths of continuity and break
with tradition, in light of Europe's dark night**

Identità, intercultura e sopravvivenza.

**Rileggendo in Charles Taylor i percorsi storico-sociali di continuità e di
rottura della tradizione, alla luce della notte buia d'Europa**

di Rita Minello¹

Università degli Studi "Niccolò Cusano" di Roma

rita.minello@unicusano.it

¹ Ricercatrice nel settore 11/D1 presso l'Università degli Studi Niccolò Cusano, Roma, Facoltà di Scienze della Formazione, ricopre l'insegnamento di Storia Sociale dell'Educazione. Segretario Generale SIREF (Società Italiana Ricerca Educativa e formativa). Coordinatrice del Comitato Editoriale della rivista *Formazione & Insegnamento*. Fra le ultime pubblicazioni: (2015) John Dewey e le anticipazioni del Visible Learning nella formazione degli insegnanti: a cento anni dalla pubblicazione di *Democrazia e Educazione*. *Formazione & Insegnamento European Journal of Research on Education and Teaching*. Numero monografico XIII(1), 2015, pp. 71-88. Lecce, Pensa MultiMedia; (2014) *Itinerari di storia sociale dell'educazione occidentale: Modelli culturali di costruzione del sapere, rappresentazioni sociali e pratiche formative formali, non-formali, informali. 2: Dall'Umanesimo Metodologico all'Umanesimo Storico e Dialettico*, ed. Nuova Cultura.

Theoretical contribution

Contributo teorico

Abstract

Charles Taylor's intercultural theories, characterized by socio historical paths of continuity and break with tradition, by acknowledgement of identity and interculture, as well as by needs of differentiation, survival of identity meaning and cultural transposition, have largely inspired the educational model of intercultural inclusion of Canada. In a historical moment marked by the extremist dynamics of "terror against terror", which must be followed by efficient educational actions, it is useful to come to terms with Taylor's theories, which determine a partial correction to the pathways of the most spread educational models of intercultural integration and pedagogy, especially with regard to the topics of identity and value restructuring, both individual and collective, in response to the emergent disaggregating forces of contemporary civilization.

Key words: Identity, Interculture, Survival and Cultural Transposition.

Abstract

Le teorie interculturali di Charles Taylor, caratterizzate da percorsi storico-sociali di continuità e di rottura della tradizione, di riconoscimento dell'identità e dell'intercultura, ma anche da bisogni di differenziazione, di sopravvivenza delle significazioni identitarie e di trasposizione culturale, hanno in gran parte ispirato il modello educativo di inclusione interculturale del Canada. In un momento storico caratterizzato dalla dinamica estremista del "terrore contro terrore", cui devono seguire efficaci azioni educative, è utile confrontarsi con le teorie di Taylor, che determinano una parziale correzione di rotta dei modelli educativi più diffusi dell'integrazione e della pedagogia interculturale, particolarmente per ciò che concerne i temi della ristrutturazione identitaria e valoriale (individuali e collettivi), in risposta alle forze disgregatrici emergenti nella civiltà contemporanea.

Parole-Chiave: Identità, Intercultura, Sopravvivenza e Trasposizione Culturale.

«Nel corso della mia vita ho visto Francesi, Italiani, Russi, etc.; so anche, grazie a Montesquieu, che ci può essere un Persiano; ma in quanto all'uomo, dichiaro di non averlo mai incontrato nella mia vita».

Joseph de Maistre²

Introduzione

Nel lucido volume del 2002, *Lo spirito del terrorismo*, Jean Baudrillard riconosce che dobbiamo prendere atto della nascita di un terrorismo nuovo, di una forma di azione nuova che gioca e si appropria delle regole del gioco per meglio sconvolgerlo.

«Si è detto: “Dio non può dichiararsi guerra”. E invece sì. L'Occidente, in posizione di Dio (di onnipotenza divina e di legittimità morale assoluta), diviene suicida e dichiara guerra a se stesso» (Baudrillard, 2002, p. 11).

Secondo il filosofo e sociologo francese, dietro la dinamica “terrore contro terrore”, non c'è più ideologia:

«Siamo ormai molto al di là dell'ideologia e del politico. Dell'energia che alimenta il terrore, nessuna ideologia, nessuna causa, neppure quella islamica, può rendere conto. È una cosa che non mira neppure più a trasformare il mondo, che mira (come le eresie nei tempi antichi) a radicalizzarlo attraverso il sacrificio, mentre il sistema mira a realizzarlo con la forza [...] Non si ha più linea di demarcazione che permetta di circoscriverlo, il terrorismo è nel cuore stesso della cultura che lo combatte, e la frattura visibile (e l'odio) che oppone sul piano mondiale gli sfruttati e i sottosviluppati al mondo occidentale si congiunge segretamente alla frattura interna al sistema dominante» (Baudrillard, 2002, pp. 14-15).

Non si tratta, nemmeno, di uno scontro di civiltà, né di religioni:

«È qualcosa che va molto al di là dell'Islam e dell'America, su cui si tenta di focalizzare il conflitto per darsi l'illusione di un confronto visibile e di una soluzione di forza. È un antagonismo fondamentale, ma un antagonismo che designa [...] *la mondializzazione trionfante alle prese con se stessa* [...] Perché è il mondo stesso che resiste alla mondializzazione» (Baudrillard, 2002, p. 16, 18).

Anzitutto si tratta di capire il problema in tutta la sua complessità.

² Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (2d ed. London; Bâle, 1797), p. 102. «J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan: mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie».

Il mondo che maggiormente resiste alla mondializzazione è caratterizzato dalla radicalizzazione di molti gruppi estremistici, caratterizzati da intrattabile ostilità nei confronti di ciò che è diverso da loro, o da loro ritenuto offensivo. Ma l'Islam non è altro che

«il fronte mobile di cristallizzazione di questo antagonismo. E questo antagonismo è dappertutto, e in ciascuno di noi. Dunque, terrore contro terrore. Ma terrore asimmetrico. Ed è contro questa asimmetria che l'onnipotenza mondiale si trova completamente disarmata [...] tutto si gioca sulla morte, non soltanto attraverso l'irruzione brutale della morte in diretta, in tempo reale, ma attraverso l'irruzione di una morte più che reale: simbolica e sacrificale - l'evento veramente assoluto e senza appello. È *questo lo spirito del terrorismo*: [...] che il sistema si suicida in risposta alle sfide multiple della morte e del suicidio» (Baudrillard, 2002, pp. 21, 23-24).

L'impotenza sarebbe dunque l'unica nostra forza da esercitare verso chi mina la serenità della vita collettiva attraverso la disseminazione del terrore, la strategia delle stragi, verso chi distrugge le testimonianze storiche di interi popoli saccheggiando musei e radendo al suolo quasi 300 siti archeologici tra Aleppo e Palmira in Siria? Al momento, pare che il massimo della nostra azione sia rappresentato dall'indignazione e dalla condanna, da comunicare ai mass-media. «Ma questo ci basta? Tutta la nostra millenaria storia del pensiero, del diritto e della comprensione delle diversità storiche e geografiche, ci ha portato a produrre niente più che un sentimento del tutto improduttivo di sdegno?» (Nannipieri, 2015, p. 7).

All'inutilità dello sdegno deve seguire la potenza di un'azione urgente. Tale azione si configura su due livelli: uno, più generale, come risposta della cultura e della civiltà, l'altro più specifico, come risposta dell'educazione e della formazione.

Dunque di fronte alle minacce del terrore, *che cosa possiamo fare come civiltà e cultura?* Appunto, anzitutto riconoscere ciò che abbiamo caro, ciò che sostanzia la nostra libertà. Secondo Nannipieri (2015), se ci dobbiamo approssimare alla diversità, anche quando si presenta sotto-forma di radicale lontananza, è necessario farlo a *partire dal riconoscimento di ciò che forma la nostra civiltà*:

«Noi abbiamo un'unicità che ci sostanzia: non è la libertà di espressione, non è la laicità che tutto uguaglia neutralizzando. Nel nostro sangue, abbiamo Socrate, che preferì morire bevendo il veleno della cicuta piuttosto che provare ad uccidere chi lo stava assassinando» (Nannipieri, 2015, p. 14).

È questa l'ancora di salvezza di una civiltà che, anche se in passato ha ceduto a eccidi e totalitarismi, da decenni, con tutti i limiti e le ingiustizie, si è data la pace, e tutela la persona:

«Se uno uccide, viene arrestato e condannato, non viene esaltato o premiato; se uno sfrutta un bambino, viene consegnato alla giustizia; se un'associazione criminale mette una bomba, la combattiamo e cerchiamo i colpevoli per sbatterli in galera. Se uno profana le tombe dei morti, fosse

anche le tombe degli assassini, noi lo condanniamo. La nostra democrazia sarà la più precaria e la più difettosa possibile, ma certamente non mettiamo le persone in gabbia per bruciarle, non mettiamo dinamite alle sinagoghe o alle moschee. Non buttiamo gli omosessuali di sotto dai palazzi; non uccidiamo una donna se ha sedotto un uomo diverso dal suo. E se viene stuprata, non diciamo che è colpa sua.³ Condanniamo la lapidazione, condanniamo la sottomissione della donna all'uomo⁴» (Nannipieri, 2015, p. 10).

Tale posizione culturale è chiara: chiede di lottare contro quei gruppi, quelle sette, che «sentiamo ostilmente lontani dal rispettare la libertà di una donna di vivere al pari dell'uomo, la libertà di un omosessuale di vivere il suo amore senza essere crocifisso, la libertà di un diversamente credente di non essere bruciato in un rogo, la libertà di un popolo di informarsi, educarsi, istruirsi, professare le proprie convinzioni nel rispetto delle persone e delle associazioni a cui esse danno vita» (Nannipieri, 2015, p. 25).

Ancora: *che cosa possiamo fare, sul piano educativo e formativo*, per catturare le rotte di collisione di giovani che sono vissuti insieme a tanti, nei quartieri di periferia, hanno letto e studiato in famiglia, a scuola, per svegliarsi da un giorno all'altro come bombe a scoppio ritardato, magari dopo un vissuto non privo di disagio interculturale, se non addirittura di bullismo?

Anche al mondo dell'educazione non è più sufficiente rispondere con l'indignazione della durata di un giorno o con un convegno di studi elitario. È oggi necessario *«pensare le differenze, le contraddizioni, i distinti, senza farli scomparire, ma porli in una dimensione che per noi sia più accettabile, non frontalmente ostile»* (Nannipieri, 2015, p. 31).

Si tratta di una parziale correzione di rotta dei modelli educativi più diffusi dell'integrazione e della pedagogia interculturale, con la quale è opportuno quantomeno confrontarsi, visto che, allo stato attuale, «finiamo per non accorgerci che l'integrazione è oggi più che mai in bilico, sospesa tra problematiche sovra-rappresentate e preziosi processi integrativi, già in corso e del

³ Con queste affermazioni Nannipieri si richiama alle parole dello sceicco Taj El-Din al-Hilaly: «Se prendi della carne scoperta e la metti fuori in strada e i gatti vengono e se la mangiano, di chi è la colpa, dei gatti o della carne scoperta? Il problema è la carne scoperta». La frase dello sceicco Taj El-Din al-Hilaly è stata ripresa da tutti i maggiori siti d'informazione del mondo, tra cui questo della Bbc: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/6086374.stm>.

⁴ A sostegno di questa posizione Nannipieri ricorda che molti ancora la diffondono idee quali: «Picchiare la propria moglie è autorizzato dal Corano. Non devi colpire il viso, ma colpire in basso, le gambe o il ventre» ha detto Abdelkader Bouziane, imam di Venissieux. «Le bambine possono essere prese in moglie a 9 anni. La formazione del loro corpo, già a quell'età, permette loro di avere rapporti sessuali e, quindi, di assumere responsabilità matrimoniali» ha detto il teologo Muhammad Abd al-Rahman al-Maghraoui. «Se le vostre donne avranno commesso azioni infami, ovvero adulteri o fornicazioni, confinate quelle donne in una casa finché non sopraggiunga la morte» ordina inflessibilmente il Corano (Sura IV, 15). Lo studioso ricorda che, nonostante sia stata data la notizia dell'espulsione immediata dell'imam dalla Francia, non sono mai arrivate distinte e nette dichiarazioni di contrarietà da parte di altri imam: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2004/04/21/giusto-picchiare-la-moglie-parigi-espelle.html>.

tutto trascurati» (Agostinetto, 2008, p. 13). Ma non si tratta di una visione inadeguata rispetto al principio stesso di educazione interculturale, che nasce appunto come risposta più sostenibile alle problematiche multiculturali e all'esigenza dell'incontro con l'altro. Se è vero che la natura dell'educazione interculturale risiede nella «base per un vivere insieme felice; intercultura come la capacità di tutti gli uomini di muoversi attivamente e pacificamente *con e in* diversi contesti culturali, ampliando e ridefinendo così i propri confini e i propri destinatari» (Agostinetto, 2008, p. 15).

L'azione educativa non contempla né arroganza né servilismo. Significa dotarsi di leggi, di programmi scolastici, di autorità, di buon senso che, rivendicando le nostre tradizioni, *non ci pongono arresi, né ostili*.

Nell'operare per la realizzazione di tali prospettive esistenziali collettive, è utile una rilettura delle teorie interculturali di Charles Taylor,⁵ poiché proprio i percorsi storico-sociali proposti da Taylor, percorsi di continuità e di rottura della tradizione, di riconoscimento dell'identità e dell'intercultura, di sopravvivenza e trasposizione culturale, hanno in gran parte ispirato il modello educativo di inclusione interculturale dello stato canadese.

1. Caratteristiche transitive dell'identità contemporanea in Taylor

La problematizzazione della definizione dell'identità ha in sé, come suggerisce Sparti, «una funzione potenzialmente disvelatrice: pone temi e questioni sotto una luce diversa, rigenerando domande e aprendo un nuovo campo di discussione» (Sparti, 1996, p.12), individuando nella connessione tra identità e riconoscimento una delle questioni centrali del dibattito filosofico-politico contemporaneo. La quasi totalità delle problematiche sollevate dal pluralismo è riconducibile, secondo modalità differenti, ad una stessa richiesta di riconoscimento di valore, pari dignità, rispetto della propria identità, della propria forma di vita. Tale affermazione si giustifica sia in ambito filosofico, per quanto concerne la ridefinizione dei concetti di “io” e “noi”, sia in ambito politico, se si pensa alle problematiche di estensione dei diritti di cittadinanza, di legittimazione delle istituzioni di fronte al mutare della composizione del tessuto sociale contemporaneo o di definizione delle politiche distributive in ambito sociale, per quanto riguarda, ad esempio, il problema dell'accoglienza dei profughi o degli immigrati clandestini e le questioni di tolleranza, per le minoranze etniche o culturali.

In un mondo in incessante trasformazione, ogni soggetto deve lottare con gli altri per vedere riconosciuta la propria identità, la quale si presenta come il risultato dell'interazione tra il

⁵ Il filosofo e politico canadese Charles Taylor ha offerto importanti contributi riguardanti le aree del comunitarismo, del cosmopolitismo e dei rapporti tra religione e modernità, con particolare riferimento alla tematica della secolarizzazione, confrontandosi in questi temi con la filosofia politica e le scienze sociali.

sentimento di sé, che ognuno si costruisce nel corso di un cammino interiore, e le identità che socialmente ci vengono attribuite. Hegel sembra essere «il primo a rivendicare la necessità di una relazione di riconoscimento come ciò che precede e permette la costituzione dell'identità, un'identità non immediata ma nemmeno solo sintetica, piuttosto dialettica, bilaterale [cioè propriamente costruita nel dialogo con l'altro]» (Sparti, 1996, p. 79). Nello scenario prospettato da Hegel la sfida per il riconoscimento non è tanto la sfida dell'accettazione, ma della differenziazione dall'altro.

Non dobbiamo dimenticare, inoltre, come l'identità - o meglio, l'identità contemporanea - non debba essere intesa come uno status da raggiungere e fissare una volta per tutte, ma come un progetto che ognuno di noi è chiamato a portare avanti e a modificare nel tempo. Come evidenzia C. Taylor, «il problema della nostra condizione non si riduce mai, per noi, a quello di che cosa siamo, perché noi cambiamo perennemente, perché siamo sempre in divenire» (Taylor, 1993, p. 66; cfr. Bauman, 2003). Questo non deve, però, farci pensare a una assoluta instabilità della nostra identità, ma ad una *tensione verso la certezza*: data, infatti, l'incertezza della nostra condizione, il cambiamento delle sfide che siamo chiamati a fronteggiare e i sempre differenti soggetti con cui ci dobbiamo confrontare, la ricerca della nostra identità diventa una *ricerca di stabilità nella durata*. Di qui, l'importanza dell'essere inseriti all'interno di un contesto sociale che ci permetta di vedere riconosciuta pubblicamente la nostra stessa identità. L'affermazione «abbiamo bisogno di relazioni per completarci, ma non per definire noi stessi» (Habermas, Taylor, 1998, p. 18; cfr. Habermas, 1996), definisce la processualità della questione identitaria. In questo processo (che è sempre ricco di sfumature) è necessaria la definizione di una base identitaria, attraverso un percorso intrapersonale, al di là di ogni influenza esterna, per poi sottoporlo al riconoscimento altrui, che ne potrà plasmare i confini, definirne i contorni, mai l'essenza. Nel caso del misconoscimento, i gruppi minoritari vedranno la loro identità ricostruita e restituita dall'esterno in modo distorto, o comunque denigrante; di qui la conseguente perdita di autostima connessa all'impossibilità di dichiararsi pubblicamente membri di un gruppo cui non vengono riconosciuti pari rispetto e dignità.

2. Identità e “multiculturalismo”: percorsi storici e elementi di rottura con la tradizione

Nella riflessione di C. Taylor sul “multiculturalismo” è possibile individuare un interessante percorso storico. Taylor evidenzia due elementi di rottura con la tradizione, i quali hanno creato le circostanze che hanno reso importante la connessione tra identità e riconoscimento. Tali cambiamenti sono: «il crollo delle gerarchie sociali che costituivano un tempo la base dell'onore» (Taylor, 1993, p. 9) e la nuova concezione di identità individuale emersa alla fine del settecento, connessa alla nascita di un nuovo valore, quello dell'autenticità, della fedeltà a

se stessi nella scelta della propria modalità di vita. Le parole usate da Taylor a questo proposito, sono particolarmente efficaci: «Ma nell'epoca precedente il riconoscimento non costituiva mai un problema; c'era un riconoscimento generale, connaturato all'identità derivata socialmente, per il semplice fatto che quest'ultima si basava su categorie sociali che tutti davano per scontate. Invece un'identità prodotta interiormente, personale, originale non fruisce di questo riconoscimento a priori; deve conquistarselo attraverso uno scambio, e può non riuscire nel tentativo» (Habermas, Taylor, 1998, p. 20) Quanto al secondo fattore di cambiamento, soprattutto per la concezione della fedeltà a se stessi, Taylor insiste sul concetto di autorealizzazione, come messa in atto di un progetto di vita peculiare, determinato da un'indagine interiore di ciò che per ciascuno di noi significa essere uomini.

È importante, a questo proposito, introdurre un limite interpersonale all'autorealizzazione personale: perché ognuno possa perseguire il proprio progetto è necessario che ci sia rispetto per ogni forma di autorealizzazione. Ciò che si deve evitare è l'introduzione di qualsiasi tendenza egocentrica o etnocentrica che possa condurre alla sopravvalutazione di una modalità di vita, considerata migliore, o più autentica delle altre. È necessaria l'introduzione di un valore fondamentale, quello della tolleranza e del rispetto reciproco, della pari dignità di ogni modalità di vita, sia a livello individuale, che a livello nazionale, o meglio, data l'entrata in crisi del vecchio concetto di stato-nazione, a livello di gruppo.

2.1. Dal dominio della certezza al velo dell'incertezza

Questo mutamento di prospettiva è una diretta conseguenza del cambiamento occorso alla realtà politico-sociale: di fronte a fenomeni come le forti correnti migratorie, l'elevata mobilità di persone e merci, l'allargamento dei confini del dibattito politico e la conseguente nascita di organismi internazionali, tutto ciò che apparteneva al dominio della certezza, in base alle tradizioni e alle consuetudini, sembra ora coperto dal velo dell'incertezza, e per questo divenuto oggetto di riflessione. In modo particolare il costante contatto tra soggetti appartenenti a culture differenti, entro uno stesso territorio, ha gettato nell'incertezza la consapevolezza identitaria dei gruppi tradizionali, che si definivano in base all'omogeneità - culturale ed etnica - dei loro membri (Taylor, 2004).

Di fronte all'incertezza dell'incontro con l'altro sembra che, a volte, la soluzione sia la fuga, la chiusura verso se stessi e le proprie tradizioni, per paura di perdere la propria identità. Questa paura può essere superata solo comprendendo come l'altro, in realtà, non sia mai totalmente altro, ma una specie di altro se stesso, nel contatto e nel confronto con il quale è possibile arricchirsi (Taylor, 2007).

In quest'ottica si rivela l'importanza di fare delle diversità un valore, di promuovere una cultura dell'altro, che ci permetta di passare non solo teoricamente da una prospettiva "multiculturale" ad una realtà interculturale: se è vero che per prendere coscienza del proprio sé è necessario confrontarsi con l'altro da sé, è pur vero che parlare di alterità, ha senso solo

in contrapposizione ad un'identità di qualche genere: l'indeterminatezza condanna alla perdita di ogni ricchezza.

2.2. *La revisione dei confini identitari*

La prospettiva interculturale ci impone un rifiuto netto della rigidità, del ritiro reazionario verso la propria ed esclusiva tradizione, e ci spinge verso una nuova disponibilità a rivedere i confini della nostra dimensione culturale, nell'apertura all'altro. Il contatto tra culture differenti, che si vive nel contesto di flussi migratori, non deve spaventare, ma permettere ed incoraggiare l'arricchimento interculturale. Il valore dell'incontro interculturale è una preziosa occasione di arricchimento per i soggetti impegnati nel confronto con il diverso, per i quali «le tradizioni nazionali non possono più essere prese a scatola chiusa, ma soltanto fatte proprie criticamente e autocriticamente. L'identità post-tradizionale perde il suo carattere sostanziale e ingenuo: essa può solo sussistere nella modalità della controversia - pubblica e discorsiva - circa l'interpretazione di un patriottismo costituzionale di volta in volta concretizzato nelle nostre condizioni storiche» (Habermas, 1998, p. 261).

Per *identità* - termine processuale che si è confrontato con l'intercultura - intendiamo l'insieme di attributi permanenti di un soggetto che caratterizzano la sua specificità in ciò che è diverso dagli altri con un proprio Io che permane nel tempo.

L'individuo si percepisce identico nel tempo nonostante i cambiamenti interiori e di carattere. L'identità riguarda la consapevolezza della persona della sua unicità e della sua differenziazione rispetto agli altri individui sperimentati dal soggetto.

Possiamo considerare l'identità sotto diversi aspetti:

- *La conoscenza*: gli altri ci riconoscono e io mi riconosco nel tempo nonostante i cambiamenti. Rimaniamo unici nella nostra individualità;
- *L'affettività*: è legata al *sentimento* di identità. È ciò che permette alla persona di sentirsi simile agli altri, ma nello stesso tempo diversa dagli altri. Ciascuno di noi sente di appartenere ad un gruppo, ad una cultura, di avere un particolare ruolo sociale, ma nello stesso tempo rimaniamo "noi stessi" con le nostre caratteristiche;
- *Il valore esistenziale*: l'identità rappresenta ciò che offre sicurezza perché la percezione della permanenza della nostra identità ci spinge nella continua ricerca delle altre identità: la ricerca dell'altro conferisce valore alla nostra esistenza.

In conclusione, l'identità è un punto di riferimento dell'intenzionalità, del controllo e autocontrollo delle azioni del soggetto (Capra, 1984). Il linguaggio è il *medium* che veicola ciò che chiamiamo *conoscenza* ed è molto di più che il semplice catalogare o dare un nome alle cose. Il linguaggio si afferma come il *background* impalpabile che fonda la realtà, come

uno strumento generale e personale che permette di accedere alla stessa. Tutto viene rappresentato e filtrato da questo *medium* di conoscenza, a partire dalla pluralità dei possibili mondi fino all'empirismo del quotidiano.

Per l'essere umano, il bisogno di appropriazione e partecipazione alla realtà si realizza attraverso un'operazione di comprensione simbolica che è capace di trasformare le esperienze immediate del mondo empirico in versioni comunicabili delle esperienze stesse.

Ciò che si comunica non è mai l'esperienza stessa ma una sua possibile rappresentazione simbolica. In altre parole, il linguaggio non è la realtà. Le parole sono solo una rappresentazione simbolica di oggetti e persone, non sono gli oggetti o le persone. Ogni esperienza, per essere comunicativa, ha bisogno di essere trasformata in un'immagine simbolica, sia essa orale, scritta o non verbale. Secondo Korzybski, il linguaggio non è un'immagine della realtà, ma piuttosto *un'immagine della struttura con cui è concepita la realtà*. Linguaggio e realtà hanno lo stesso rapporto che esiste tra la carta geografica e il territorio che essa rappresenta (Korzybski, 1958). La carta geografica è una rappresentazione in scala del territorio, il più vicino possibile alle relazioni spaziali reali. Per essere utili, le carte geografiche devono rappresentare il più fedelmente possibile il territorio che esse rappresentano, ma la corrispondenza tra i due non può essere perfetta.

Le conseguenze sono pesanti: non esiste la possibilità di conoscere cos'è la realtà ma solo quella di fare previsioni e ipotizzare sul mondo empirico così come lo decodificano le nostre percezioni; per descrivere le nostre percezioni della realtà (mondo empirico) siamo costretti a ricorrere al linguaggio (mondo simbolico); la struttura del linguaggio è relativamente statica, mentre le strutture della realtà sono *impermanenti*, per cui non ci può mai essere corrispondenza esatta tra il linguaggio e la realtà, tra la rappresentazione simbolica e la realtà empirica.

3. Il *medium* linguistico. Tra realtà identitaria interna ed esterna

Quando parliamo, il primo livello di azione della parola è la classificazione, ossia utilizziamo il linguaggio per organizzare in una sequenza ordinata di stimoli la moltitudine di cose, osservate in un dato momento, che ha un qualche senso per noi. Fin dal tempo di Aristotele, l'atto della classificazione serve ad inserire un oggetto o una caratteristica in categorie che comprendano le stesse cose o cose simili. La classificazione è un processo di coniugazione di alcune somiglianze/differenze dello stesso ordine definite arbitrariamente: con questa azione arriviamo ad appropriarci gradualmente della realtà fenomenica che ci circonda. Con l'atto della classificazione utilizziamo il linguaggio per descrivere a noi stessi e agli altri la realtà fenomenica esterna, il mondo attorno a noi (Taylor, 1985).

Il linguaggio influenza la nostra maniera di guardare il mondo, perché le nostre percezioni sono filtri condizionati dalle nostre strutture linguistiche: il linguaggio non è un semplice strumento che nomina le cose ma agisce sui processi percettivi stessi per modellare e condizionare le percezioni. «Gli antropologi hanno sottolineato che il linguaggio è un modo di vedere il mondo e di interpretare le proprie esperienze, i linguisti hanno osservato che le idee che abbiamo del mondo non sono legate agli avvenimenti esterni mentre invece vediamo ciò che il linguaggio ci ha sensibilizzato e in un certo senso ci “permette” di vedere» (Padoan, 2000, p. 143). I nostri filtri linguistici fanno sì che certe esperienze vengano portate alla luce della coscienza, mentre altre restano inconse.

In sintesi, con il linguaggio classifichiamo l’ambiente e la “realtà” in categorie che ci aiutano ad adattarci più facilmente. Il linguaggio non è solo uno strumento di comunicazione verbale ma è anche un mezzo per categorizzare e classificare le esperienze.

3.1. Cartografare e significare

Il linguaggio, in sostanza, è il solo modo che abbiamo a disposizione di cartografare la realtà interna e quella esterna. Il modo in cui si costruiscono le significazioni rappresenta il nodo centrale in materia di significazione. Significare è la chiave della comunicazione, in quanto ogni utilizzazione di simboli ha come obiettivo il creare significati comuni tra noi e gli altri. La funzione dei simboli è far apparire significati nella vita delle persone. Se un simbolo genera lo stesso significato in persone diverse, allora le persone comprendono il messaggio. La significazione è la causa di molti problemi di comunicazione nella nostra vita personale e professionale perché supera la nostra struttura di coscienza ordinaria e ci porta ad infilarci in trappole semantiche e genera conflitti infiniti.

Inconsciamente, riteniamo da un lato che la significazione sia una caratteristica inerente alle parole, qualcosa di naturale, logico ed evidente, dall’altro pensiamo che le parole abbiano una sola significazione, che coincide con la nostra. Questa credenza ci porta a pensare che le parole abbiano di fatto una significazione e che ci sia un modo più vero, corretto di usarle. Da questo equivoco nascono i problemi di significazione che spesso ci complicano e a volte ci distruggono la vita. Una significazione è una relazione fatta tra un simbolo e ciò che lo rappresenta. La significazione non è mai nelle parole, è nell’interiorità delle persone. Quello che facciamo come esseri umani, è utilizzare le parole per far emergere la significazione delle persone, ossia significare una relazione particolare tra il visibile e ciò che il simbolo rappresenta.

Nella misura in cui non esiste una percezione intrinseca, corretta tra un simbolo e ciò che lo rappresenta, la significazione fatta dalle persone cambia, è arbitraria. Ha un valore di comunicazione solo nella misura in cui vi è un accordo tra una o più persone. Le parole in sé non significano niente, *le persone significano*. Le significazioni sono date dalle persone che reagiscono all’ambiente esterno o interno, sono sempre intime, personali e ci appartengono in

prima persona. Le parole agiscono come catalizzatori che innescano significazioni e noi possiamo comunicare veramente solo nella misura in cui queste parole sono le stesse per persone diverse (Taylor, 1985).

L'efficacia, nella comunicazione, dipende dal grado di comprensione che siamo capaci di suscitare negli altri e dall'atteggiamento (chiuso/aperto) con cui interpretiamo le informazioni che ci arrivano. Esiste comunicazione nel caso in cui a *significazioni identitarie* simili corrispondano esperienze simili, dato che la significazione non è fissa ma cambia con le esperienze.

3.2. *Bisogni di differenziazione*

Nel corso dell'evoluzione personale ogni individuo deve fare i conti con continui tentativi di differenziazione rispetto ad una dimensione collettiva, con la quale però deve inevitabilmente convivere. Ognuno di noi cerca incessantemente, nella propria esistenza, un equilibrio che gli permetta di raggiungere una propria individualità e contestualmente una certa armonia tra questa e il collettivo stesso (Taylor, 1985). Si intende, con *collettivo*, una dimensione interna, mentale, che rappresenta l'aspetto sociale, culturale in cui ogni individuo nasce e cresce, quindi la società, la cultura di riferimento, ma anche la famiglia e le varie organizzazioni gruppalì.

Comunicare apparentemente sembra un atto banale: secondo il modello normalmente accettato come valido non è altro che la trasmissione di un messaggio ad un ricevente. Le ultime ricerche però ci dicono che questo modello è in realtà molto limitato. Prima di tutto, i messaggi che inviamo sono raramente univoci e chiari, ma comportano una pluralità di livelli e di significati; il ricevente raramente è un soggetto passivo, in realtà filtra i dati, li seleziona, li trasforma; comunicare non è solo informare ma cercare di influenzare, di sedurre, di mettersi in scena e di difendersi.

3.3. *Comunicazione come reciproca inclusione*

Bateson situa la sua concezione di comunicazione nella metafora dell'organismo. Secondo Bateson (1976) non comunichiamo in quanto atomi separati, ma in reciproca inclusione: noi siamo nel mondo, parte integrante del sistema che ci modella altrettanto quanto noi lo modelliamo. L'ambiente che noi consideriamo come al di fuori, in realtà è al nostro interno: non ci rappresentiamo un mondo, qualcosa, una prassi, un'idea, noi la esprimiamo. Di conseguenza, la comunicazione non è solo conoscenza, diventa la nostra condizione esistenziale. Ogni attività umana e scientifica si colloca all'interno di uno sfondo comunicativo che le dà significato e la modella. La comunicazione fornisce le regole di comprensione per ogni cosa. Non sono i contenuti che ci dicono come dobbiamo fare, ma la forma con la quale i contenuti vengono posti e i contesti nei quali i contenuti vengono inseriti.

Labov (1976) dimostra come differenti usi della lingua non siano epifenomeni o deformazioni ma possiedano una propria logica e rispondano a variazioni sistematiche e coerenti tra loro: dalla competenza linguistica si passa così alla competenza comunicativa. Per Chomsky (1977) il linguaggio è una pratica sociale: l'individuo può sopravvivere in società perché possiede una competenza comunicativa e non solamente una competenza linguistica. Il nostro rapporto con il mondo è mediato dal rapporto dialogico con l'altro. Il senso delle parole dipende dal contesto, dall'enunciato, dalle intonazioni e dalle espressioni che lo accompagnano e comporta un forte aspetto implicito, in quanto presuppone una cultura comune tra gli interlocutori. Mentre la relazione si situa oltre il tempo e lo spazio, l'interazione ha bisogno della presenza fisica del *feedback*. Il livello e la qualità dell'interazione si verificano nell'analisi dei reciproci *feedback*, dell'adeguatezza del messaggio, della comprensione e dell'intenzione di continuare o interrompere lo scambio. L'analisi della conversazione ci informa rispetto alle sequenze interattive, mostra le regole generali, il modo dell'alternanza dei turni, gli scopi degli interlocutori. Ci porta a riconoscere specifici fenomeni psicosociali, elementi che riportano la concezione del mondo dei soggetti, negoziazioni e rapporto tra linguaggi in azione e linguaggi simulati (Taylor, 1985). Le negoziazioni possono essere condotte in modo esplicito o più frequentemente in modo implicito. Il processo di negoziazione si sviluppa con la ratificazione o la contestazione da parte dell'altro della proposizione d'identità inquisita dagli attori della comunicazione.

4. Rappresentazione identitaria e auto-valutazione del sé

L'identità è nello stesso tempo condizione, finalizzazione e risultante di diversi processi comunicativi. Ogni parola si situa in un certo posto, legato allo statuto, al ruolo e alle appartenenze. Essa definisce l'identità situata del locutore, che l'attualizza nella situazione. Ma l'identità è anche una sfida sociale, dato che molte comunicazioni interpersonali sono motivate dal desiderio di produrre una certa immagine di sé e di farla confermare dagli altri. L'immagine che vogliamo dare ha bisogno di essere riconosciuta dall'interlocutore: se questo non succede, ne deriva un sentimento di disagio e di turbamento identitario. Il processo di riconoscimento obbedisce a una motivazione fondamentale, quella di essere riconosciuti come interlocutori validi, riconosciuti nella nostra individualità. Il rischio che si corre è quello di perdere la faccia, di non essere considerato all'altezza, di trovarsi non valorizzato. Un'ulteriore motivazione del processo identitario è quella di preservare i sentimenti di integrazione, di unità di sé e di continuità nel tempo, perché questo evita il rischio della conflittualità, della dissonanza cognitiva o affettiva. Attraverso le interazioni quotidiane e l'immagine che esse ci rinviano si costruisce passo passo l'immagine che ci facciamo di noi. La rappresentazione e la stima di sé derivano in larga misura dallo specchio dell'altro, che ci rinvia i messaggi che noi inviamo (Scianna, 2015).

L'autostima è la *valutazione che un individuo fa di se stesso e applica a se stesso*. L'autostima può esprimere una valutazione positiva o negativa, e rivela quanto il soggetto si reputi importante, capace e di valore. L'autostima è strettamente collegata al concetto di sé, si sviluppa secondo i principi dell'apprendimento e *riflette la valutazione che l'individuo opera sulle sue esperienze e sui suoi comportamenti passati (e questo, in una certa misura, sarà predittore dei suoi comportamenti futuri)* (Taylor, 1993).

L'autostima risulta relativamente stabile proprio perché appresa. I suoi cambiamenti sono gradualmente e dipendono da modifiche dell'ambiente oppure da cambiamenti individuali, in positivo o negativo, all'interno dell'ambiente in cui vive il soggetto. Per esempio, l'autostima generale di una persona potrebbe essere stata ridotta da una esperienza negativa in area scolastica. Il fallimento scolastico, le reazioni degli altri e la conseguente cattiva immagine di sé potrebbero aver contribuito ad un'autostima globale negativa di quella persona ("sono uno stupido"). Tuttavia, nel caso che quella persona fosse comunque riuscita a terminare la sua istruzione e ad entrare con successo nel mondo del lavoro, la sua autostima scolastica negativa perde valore grazie agli effetti positivi di un lavoro soddisfacente.

Stimarsi correttamente è di importanza decisiva per il nostro benessere psicofisico, visto che molti disturbi dell'umore e alcune depressioni croniche derivano dalla disistima (autostima negativa).

L'autostima non è univoca ("non mi considero bravo in tutto") ma si riscontra in modi diversi a seconda dei contesti ambientali dove ci si trova ad agire. Per cui si può presupporre che esista un'autostima globale con diverse dimensioni interconnesse tra loro. Sarà quindi possibile individuare i seguenti ambiti specifici:

- *Ambito delle relazioni interpersonali*: riguarda i sentimenti che la persona ha verso se stessa in relazione alle altre persone. Infatti noi interagiamo socialmente con altre persone in ogni tipo di ambiente. L'autostima interpersonale è quindi influenzata dalle reazioni degli altri, dal grado in cui questi contatti avvengono in modo positivo e dalla capacità della persona di raggiungere obiettivi tramite interazioni sociali riuscite. Il sentirsi ignorato, avere pochi amici, passare molto tempo sentendosi soli, avere l'impressione che gli altri non si accorgano di noi, pensare che molte persone abbiano una scarsa opinione di noi sono alcuni indici di bassa stima in questo ambito.
- *Ambito del controllo dell'ambiente*: la persona essendo attiva influisce sul proprio ambiente con successi o fallimenti nel risolvere i problemi, nel raggiungere gli obiettivi prefissati e nel determinare situazioni desiderate. A seconda della riuscita o del fallimento di tutti questi tentativi la persona valuta l'efficacia delle proprie azioni e trae conclusioni sulla propria competenza nei vari ambiti. Il sentirsi

rispettato, il saper esporre la propria opinione, il saper far valere le proprie idee quando è necessario, il riuscire a gestire le proprie cose con senso di responsabilità sono alcuni elementi di competenza di controllo sull'ambiente.

- *Ambito delle attività professionali*: una persona che lavora trascorre parecchio tempo nell'ambiente lavorativo e qui valuta le sue esperienze, i suoi successi reali. In questo caso l'autostima riguarda il valore che la persona attribuisce a se stesso come lavoratore.
- *Ambito delle relazioni familiari*: riguarda il vissuto che la persona prova come componente della propria famiglia.
- *Ambito del vissuto corporeo*: l'aspetto fisico, la bravura fisica, l'abbigliamento, l'altezza, il peso e la salute sono attributi corporei a cui prestiamo attenzione. Il corpo riceve continui feedback diretti e indiretti sulle sue condizioni fisiche dalla persona e ciò contribuisce alla propria autostima corporea.
- *Ambito dell'emotività*: la persona generalmente riesce a riconoscere, valutare, descrivere e controllare le proprie reazioni emotive. Se questo non sempre avviene ciò può influire sulle relazioni interpersonali nei vari ambiti familiare, lavorativo e dell'ambiente in genere. L'insicurezza, il senso di fallimento, la paura nell'affrontare le cose possono dipendere da una scarsa autostima delle proprie reazioni emotive. (Giusti, Testi, 2006).

4.1. Spazio e territorio comunicativo

Viene considerato territorio comunicativo lo spazio che il soggetto riesce a gestire. Gli aspetti e le dimensioni comunicative possono essere estremamente interessanti, ma se il soggetto non le riconosce, l'interazione non si esplicita. Conflitti e difficoltà nascono da una cattiva regolazione tra io personale e io sociale, tra la logica di desiderio dell'io sociale, che vuole esprimere il sé e la logica di difesa dell'io personale, che si protegge dalle intrusioni e dal giudizio altrui.

La comunicazione, non il linguaggio, è il contatto obbligato per entrare in rapporto con l'altro, qualsiasi siano le motivazioni. Il contatto con gli altri implica rischi psicosociali importanti, tanto più forti quanto più forte è il legame esistenziale con i bisogni relazionali, quali il bisogno di integrazione, di sostegno, di comprensione o addirittura di sussistenza. In ogni caso il processo comunicativo è un processo di influenzamento, che dipende da una doppia entrata: il grado di forza dell'emittente e il grado di libertà del ricevente. Le operazioni di influenzamento si basano sulle strategie di potere, che instaurano un rapporto di forza, dall'antagonismo alla forza di convincere, e sulle strategie di seduzione, che vanno dalla simpatia alla persuasione.

4.2. *Ristrutturazione identitaria e intercultura*

In sintesi, ogni espressione è emessa a partire da una certa coscienza identitaria di sé, e nello stesso tempo assegna all'interlocutore un posto correlato. Strettamente correlate all'identità del soggetto sono le aspirazioni. L'aspirazione riguarda la *scelta delle mete che il soggetto si propone per realizzare nel futuro qualcosa di significativo*. Quando elaboriamo le nostre esperienze, manifestiamo nello stesso tempo anche i nostri desideri e speranze. Perciò le aspirazioni sono strettamente collegate ai desideri, ai valori e alla propria autostima.

Ad esempio, la scelta di una meta da raggiungere può essere determinata ed eventualmente modificata dalla ricerca di prestigio (valore), da quanto la persona ritiene di possedere elevate credenze di efficacia, che le permetteranno di puntare in alto, o viceversa da quanto possiede basse credenze di efficacia che favoriscono il puntare in basso (concetto di sé) e da altre mete (desideri). Tali comportamenti riflettono la situazione in cui ha luogo il comportamento motivato. Il livello di aspirazione riguarda quell'area nella quale *il soggetto può sperimentare il successo o l'insuccesso*.

Quando la persona raggiunge una meta vive il successo, in caso contrario vive l'insuccesso. La persona colloca le proprie aspirazioni in un'area denominata di "impegno dell'Io"; se le colloca al di sopra di tale area vuol dire che le aspettative sono troppo alte e va facilmente incontro a delusioni, se le colloca al di sotto dell'area di impegno dell'Io significa che le aspettative sono inconsistenti e gli sforzi sono privi di forza e di energia. Quando l'essere umano si trova in una situazione problematica, si trova anche nella necessità di attivare gli schemi mentali e le conoscenze che possiede, deve prendere coscienza delle proprie concezioni in rapporto alla realtà che lo circonda. È proprio nel confronto con gli altri che ha la possibilità di confrontare e valutare le proprie idee e rendersi conto se queste hanno dei limiti: ha di conseguenza la possibilità di rendersi conto dell'inadeguatezza dei propri strumenti mentali e quindi di dover modificare le proprie concezioni. Si ha quindi una ristrutturazione, una trasformazione della struttura concettuale della persona che entra in contatto con un'altra cultura, che deve smontare la struttura che già possiede per rimontarne un'altra che risponda alle esigenze che la realtà pone.

La ristrutturazione costituisce una delle modalità dell'apprendimento umano e avviene creando uno o più schemi mentali nuovi. Si concretizza quando gli schemi preesistenti si rivelano inadeguati o insufficienti ad incamerare le informazioni nuove in corso di elaborazione. Il processo è continuo e porta a un progressivo arricchimento delle potenzialità cognitive e della possibilità di apprendere e ad una maggiore flessibilità nel rapporto con il mondo. Spesso, come riferito da molti intervistati, questa esperienza si trasforma in cambiamenti spontanei e duraturi dei comportamenti della persona nella pratica quotidiana.

5. Intercultura e ristrutturazione valoriale

L'interazione con un'altra cultura favorisce la conoscenza delle altre persone, scoraggiando dall'emettere giudizi semplicistici nei loro confronti; consente di capire come uno stesso problema possa essere valutato in modo diverso da persone diverse; permette di eliminare facili generalizzazioni, utili solo come difese individuali; sensibilizza e prepara all'interazione e alla discussione, creando condizioni che facilitano una migliore comprensione reciproca.

I maggiori cambiamenti, quando si contatta un'altra cultura, si possono riscontrare a livello di valori. I valori sono dei *principi ideali, affettivamente attraenti, per i quali ci si sente impegnati* e da cui derivano norme per giudicare atti e finalità sia individuali che sociali. (Schwartz, in Capanna, Vecchione, Schwartz, 2005, p. 30).

Per questo motivo diventa componente intrinseca nella vita di ciascuno e quindi elemento chiave che concorre alla strutturazione e formazione della personalità. I valori sono quindi dimensioni importanti nella strutturazione dell'io ideale e del progetto di sé. Il valore non è qualcosa che si accetta dall'esterno, bensì qualcosa che si elabora e si costruisce autonomamente pur interagendo con il contesto culturale e con le persone che ci circondano.

In generale per valori si intende l'amicizia, l'amore, l'altruismo, la solidarietà, l'affidabilità, lo spirito di fraternità, di giustizia, il rispetto della democrazia e mille altri, compresi quelli importantissimi relativi alle fruizioni estetiche. Insomma tutto ciò che arricchisce la vita e la rende più significativa, meno noiosa, più creativa e meno ripetitiva può considerarsi valore purché nel contempo ci sia una nostra partecipazione, la più ampia possibile. Il valore è strettamente connesso alla storia personale del soggetto, ossia al tipo di appartenenza sociale e culturale, allo stile educativo su cui si è formato, alle relazioni affettive instaurate e nello stesso tempo alle idee e correnti di pensiero presenti in un determinato periodo storico. Esistono diverse gerarchizzazioni di valori, infatti ogni persona presenta una propria gerarchia personale dei valori che si modifica col variare degli influssi sociali. Tuttavia possiamo identificare due tipi di valori:

- *Terminali*: trascendenti l'azione immediata. Per esempio, dedizione agli altri, creatività inventiva, perfezionamento di sé;
- *Strumentali*: in funzione del conseguimento di altri valori. Per esempio, prestigio, retribuzione, indipendenza e sicurezza di vita, responsabilità. (Taylor, 2004).

I valori ricoprono poi un'importanza fondamentale all'interno della propria attività professionale, infatti, essi sono quel "qualcosa" per cui il lavoro assume significato ed importanza. Se una persona attribuisce valore ad una certa attività, probabilmente sarà soddisfatta di svolgerla, desiderosa di approfondire maggiori conoscenze in quel settore e propensa a giudicarla importante. I valori sono quindi correlati agli obiettivi che ciascuno si

propone di raggiungere attraverso la professione. Per cui meritano un ulteriore approfondimento i valori professionali che possiamo individuare in: creatività, conoscenza, appartenenza, sicurezza, rischio, carriera, prestigio, guadagno, realizzazione di sé, autonomia, Nelle interazioni umane sono fondamentali le dinamiche che coinvolgono le motivazioni, le interazioni, i conflitti. Le rappresentazioni simboliche, l'idea della relazione e lo spazio che occupano i vari componenti, giocano un ruolo importante sul modo in cui questi reagiscono alle situazioni.

I fattori soggettivi sono i più importanti, perché esiste in ogni gruppo un'organizzazione affettiva che si crea in funzione della natura delle relazioni interpersonali.

6. Conseguenze disgregatrici/estremizzanti della repressione emotiva nella civiltà contemporanea

Le emozioni modulano di continuo ciò che noi sperimentiamo come “realtà”, poiché la scelta delle informazioni sensoriali che arriverà al cervello per essere filtrate dipende dai segnali che i ricettori ricevono dai peptidi (lunghe catene di aminoacidi) che agiscono a livello fisiologico sul sistema limbico. Gli stati emotivi coprono un arco che va dagli stati affettivi più blandi di piacevolezza e spiacevolezza che accompagnano ogni forma di comportamento, fino alle più intense risonanze affettive che definiamo emozioni.

Possiamo distinguere le emozioni in piacevoli - come la gioia, l'amore etc. - e spiacevoli come la rabbia e la tristezza. Nel descrivere le emozioni dobbiamo esprimere anche la loro intensità, infatti, la differenza d'intensità possiamo esprimerla nelle seguenti coppie di parole: rabbia-furore, timore-orrore, dolore-tormento, tristezza-desolazione. Le emozioni possono essere utili o dannose: possono agevolare l'adattamento e la soluzione dei problemi ma possono anche ostacolare questi processi. Ciò che è determinante è *l'intensità*, in quanto gli stati emotivi moderati possono avere un effetto tonico e salutare mentre quelli più forti possono avere *conseguenze disgregatrici* ed *estremizzanti*. Infatti, quando un'emozione leggera determina una tensione in cui non si è né troppo tesi né troppo rilassati, si verifica una situazione favorevole per l'apprendimento. Le emozioni intense, invece, svolgono un ruolo più ambiguo. Esse vanno dagli stati spiacevoli di paura, rabbia o dolore a quelli piacevoli di gioia e di affetto. Emozioni intense lasciate libere possono accrescere l'interesse per la vita. Per esempio, l'eccitazione può essere seguita dal rilassamento, la paura dal sollievo, la disperazione dalla soddisfazione. Ma dove le emozioni non possono seguire il loro corso naturale si sviluppa uno stato di inquietudine, di ansia, di tensione elevata che diventa motivo di distrazione e di interferenza con le attività regolari del soggetto.

La civiltà contemporanea si è spinta troppo avanti nel tentativo di reprimere l'espressione emotiva. Al contrario, l'esprimere liberamente le proprie emozioni può avere degli effetti

molto positivi sulla persona. Quello che è importante è accettare le emozioni come fenomeni normali e naturali e indirizzare le loro espressioni in un senso socialmente accettabile.

Il controllo delle emozioni non significa necessariamente negarle. Esistono delle emozioni di base presenti in ciascuna persona e va ricordato che non ci sono emozioni negative ma solo sentimenti spiacevoli e piacevoli. Le quattro emozioni di base sono: Gioia, Tristezza, Rabbia e Paura. Se una persona è polarizzata sulla gioia tendenzialmente presenterà una personalità euforica, chi sulla tristezza avrà caratteristiche più depressive. La polarizzazione sulla rabbia porterà ad una personalità con tratti aggressivi, mentre la persona polarizzata sulla paura proverà una costante ansia. Per elaborare ed integrare le situazioni che fanno parte della nostra vita è importantissima la capacità di “accettare” quello che accade, rimanendo del tutto aperti e pronti a vedere la realtà dei fatti. Per far questo dobbiamo annullare ogni giudizio buono o cattivo, giusto o sbagliato, positivo o negativo, per accogliere l’esperienza ricettiva della mente.

Conclusione. La politica del riconoscimento tra identità “monologica” e collettiva: ruolo delle istituzioni e della scuola

Le identità che Taylor descrive sono in gran parte quello che possiamo chiamare *identità collettive sociali*: religione, genere, appartenenza etnica, “razza”, sessualità. Tali identità collettive sono importanti per i loro portatori e per gli altri in modi molto diversi. La religione, per esempio, comporta un credo e un serio impegno nelle pratiche. Sesso e sessualità, a differenza del resto, sono entrambi radicati nel corpo sessuale; entrambi vi sussistono in modo diverso, sono stati sperimentati in luoghi e tempi diversi. L’identità di genere propone norme di comportamento, vestire, e carattere. Naturalmente, il sesso e la sessualità nonostante queste somiglianze astratte, per molti versi sono profondamente differenti. Nella nostra società, ad esempio, il passaggio da una donna o un uomo è difficile, mentre essere gay passa come diritto, è (relativamente) facile. Ci sono altre identità che hanno chiesto il riconoscimento, ad esempio identità collettive di minoranze razziali accomunate dall’esperienza della discriminazione e dell’insulto, di gruppi etnici, di persone disabili. Ma tra le più grandi identità collettive per cui grandi categorie sociali richiedono il riconoscimento, attualmente si identifica la religione (Appiah, 1994).

Sussiste un collegamento tra identità individuale, e queste identità collettive. Tale collegamento è il fulcro della discussione di Taylor: l’identità individuale di ogni persona è vista come avente due dimensioni principali. C’è una dimensione identitaria collettiva intenzionale, e c’è una dimensione identitaria personale, composta da altre caratteristiche socialmente o moralmente rilevanti: fascino, intelligenza, desiderio, etc. Fattori che non sono essi stessi la base di forme di identità collettiva.

La distinzione tra queste due dimensioni di identità è, per così dire, una distinzione sociologica, piuttosto che una distinzione logica. In ogni dimensione stiamo parlando di proprietà che sono importanti per la vita sociale, ma solo le identità collettive contano come categorie sociali.

L'argomento di Taylor – la politica del riconoscimento – per identificare le affinità e i collegamenti tra le due dimensioni identitarie dell'individuale e del sociale, fa affidamento soprattutto sui principi di autenticità e di sopravvivenza.

Retorica dell'autenticità

Il primo argomento di Taylor per la politica del riconoscimento è l'analisi dell'autenticità personale e collettiva. Parlando di Herder, Taylor si esprime in tal senso:

«Vorrei sottolineare qui che Herder ha applicato la sua concezione di origine a due livelli, non solo per la singola persona tra le altre persone, ma anche alle persone di cultura-cuscinetto tra altri popoli. Proprio come gli individui, un popolo dovrebbe essere fedele a se stesso, cioè alla propria cultura» (Taylor, 1994, p. 31).

La retorica dell'autenticità – su esempio di Herder – secondo Taylor propone non solo che ho un modo di essere che è tutto mio, ma che, qualora necessario, per realizzarlo, per essergli fedele, devo lottare contro la famiglia, la religione organizzata, la società, la scuola, lo stato, tutte le forze della convenzione (Appiah, 1994). Estendendo questo principio di fedeltà a ciascun popolo, ne deriva un forte atteggiamento di rivendicazione “monologica” dell'autenticità, di fatto una rivendicazione erronea, poiché è nel dialogo e nella comprensione con altre persone che ho sviluppato una mia concezione identitaria. La mia identità cruciale si costituisce, anzi, attraverso concetti e pratiche che mi sono state messe a disposizione da religione, società, scuola, e stato, e che poi sono state mediate in varia misura dalla famiglia. Il dialogo plasma l'identità *autentica* che svilupperò da grande. Ciò vale per i singoli e per le comunità umane. Pertanto, le identità che pretendono il riconoscimento devono esprimersi più in senso multiculturale, che “essenzialista” e “monologico”. Dal punto di vista di Taylor le identità “culturali” contemporanee probabilmente presupporrebbero *concezioni di identità collettiva troppo rigide* nei processi di sviluppo e, nel contempo, scarsamente disciplinate dalla conoscenza storica e della riflessione filosofica.

Le identità collettive che abitano oggi il nostro mondo trovano collocazione nella zona di sopravvivenza del gruppo.

Politiche di sopravvivenza dei gruppi

Secondo Taylor il liberalismo di una società plurale potrebbe essere puramente “procedurale” e, come tale, è legittimo sospettare dell'applicazione di regole pure senza eccezioni e di obiettivi condivisi senza dibattito critico. (Taylor, 1994, p. 61).

«Le politiche volte alla sopravvivenza cercano attivamente di forgiare i membri della comunità, per esempio, nell'assicurare loro che le generazioni future continuino a identificarsi come francofone» (Taylor, 1994, pp. 58-59).

Ma l'argomentazione di Taylor per gli obiettivi collettivi perseguiti nella maggioranza degli stati moderni, che sono multiculturali, è che, pur sussistendo una domanda molto forte di sopravvivenza di alcune "società", alcuni "gruppi" la cui continuità nel tempo consiste nella trasmissione attraverso le generazioni di una certa cultura, di istituzioni distintive, valori e pratiche, è necessario chiedersi se sia possibile e opportuno limitare l'etica della trasposizione culturale nelle nuove generazioni, qualora mantenere la propria cultura "monologica" si manifesti come un ostacolo allo sviluppo individuale.

È peraltro deleterio anche l'opposto estremismo: insegnare a tutti i bambini che le concezioni delle altre persone rappresentano il bene sociale supremo da perseguire, anche a scapito di soffocare se stessi.

Nelle società contemporanee, dove lo stato è responsabile della formazione della maggior parte delle persone, il perseguimento di obiettivi formativi sociali diventa scelta politica: più che incentivare la riproduzione dello status quo, lo stato deve avere un ruolo attivo nel proteggere l'autonomia dei bambini da ogni forma di educazione della sopravvivenza culturale, di forme di proceduralismo puro, in ultima analisi, di riproduzione sociale attraverso manipolazione.

Plasmare identità collettive attraverso l'educazione libera dei singoli significa, piuttosto, offrire *script narrativi* che i giovani *possono* utilizzare nella costruzione del loro progetto di vita e nella narrazione di storie di vita a cui *conferire senso e unità*:

«La storia - la mia storia - dovrebbe essere coerente nel modo appropriato alle norme messe a disposizione nella mia cultura per una persona della mia identità. Raccontare questa storia, come identificazione del mio posto nella storia più ampia di diverse collettività è, per la maggior parte di noi, importante» (Taylor, 1994, p. 160).

Riferimenti bibliografici:

Agostinetto, L. (2008). *L'Intercultura in bilico. Scienza, incoscienza e sostenibilità dell'immigrazione*. Venezia: Marsilio.

Appiah, K. A. (1994). Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction. In Taylor, C., Appiah, K. A., Habermas, J., Rockefeller, S. C., Walzer, M., Wolf, S. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. (pp. 108-149). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bateson, G. (1976). *Verso l'ecologia della mente*. Milano: Adelphi.

Baudrillard, J. (2002). *Lo spirito del terrorismo*. Milano: Raffaello Cortina.

- Bauman, Z. (2003). *Intervista sull'identità*. Roma-Bari: Laterza.
- Capanna, C., Vecchione, M., Schwartz, S. (2005). La misura dei valori. Un contributo alla valutazione del Portrait Values Questionnaire su un campione italiano. *Bollettino di Psicologia Applicata*, 246, 29-41.
- Capra, F. (1984). *Il punto di svolta*. Milano: Feltrinelli.
- Chomsky, N. (1977). *La grammatica generativa trasformazionale*. Torino: Bollati-Boringhieri.
- Giusti, E; Testi A. (2006). *L'autostima*. Roma: Sovera Multimedia.
- Goleman, D. (1996). *Intelligenza emotiva*. Milano: Rizzoli.
- Habermas, J. (1996). *Fatti e norme*. Tr. e cura di L. Ceppa. Milano: Guerini e Associati.
- Habermas, J., Taylor C. (1976). *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Tr. e cura di L. Ceppa. Milano: Feltrinelli.
- Korzybski, A. (1958). *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. New York, NY: International Non-Aristotelian Library Publishing Company.
- Labov, W. (1976). *Sociolinguistique*. Paris: Éditions de Minuit.
- Margiotta, U. (1977). *Pensare in rete. La formazione del multialfabeta*. Bologna: Clueb.
- Nannipieri, L. (2015). *Arte e terrorismo. Sulla distruzione islamica del patrimonio artistico*. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.
- Padoan, I. (2000). *L'agire comunicativo. Epistemologia e formazione*. Roma: Armando.
- Scianna, F. (2015). *Lo specchio vuoto. Fotografia, identità e memoria*. Roma-Bari: Laterza.
- Sparti, D. (1996). *Soggetti al tempo*. Milano: Feltrinelli.
- Taylor, C. (1985). *Human agency and language*. Cambridge, EN: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1993). *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*. Tr. di R. Rini. Milano: Feltrinelli.
- Taylor, C. (1994). The Politics of Recognition. In Taylor, C., Appiah, K. A., Habermas, J., Rockefeller, S. C., Walzer, M., Wolf, S. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. (pp. 25-74). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham-London: Duke University Press.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.