

RIFLESSIONI CRITICHE SU IDENTITÀ PERSONALE E IDENTITÀ SOCIALE IN MARGARET S. ARCHER

FLAVIA MONCERI*

Abstract: in questo articolo sottopongo ad analisi critica alcuni dei presupposti a fondamento delle nozioni di identità personale e identità sociale di Margaret S. Archer, allo scopo di mostrare le maggiori incongruenze del paradigma definito «realismo critico». Considero poi il caso delle identità (trans)sessuali per verificare se il realismo critico possa essere applicato con successo a queste particolari manifestazioni delle identità personale e sociale e a quali condizioni. La mia conclusione è che posto di fronte a tale caso il realismo critico mostra chiaramente le proprie debolezze, specialmente nei termini di una mancanza di flessibilità nel considerare attentamente le concrete dinamiche del cambiamento sociale, il quale emerge dalle esperienze individuali «marginali» e «liminali» che avrebbero almeno il potenziale per portare allo scoperto le difficoltà del modello.

Keywords: Margaret S. Archer – realismo critico – identità personale e sociale – identità trans – identità e identificazione

Abstract: in this article I critically consider some of the assumptions underpinning Margaret S. Archer's notions of personal and social identities, at the aim to show the major inconsistencies affecting the paradigm named «critical realism». I then consider the case of trans(sexual) identities in order to check if critical realism might be successfully applied to those particular manifestations of personal and social identities and under what conditions. My conclusion is that faced with such case critical realism clearly shows its weaknesses, especially in the terms of a lack of flexibility in taking into careful account concrete dynamics of social change emerging from «marginal» and «liminal» individual experiences, which would at least potentially expose the difficulties in the model.

Keywords: Margaret S. Archer – critical realism – personal and social identities – trans identities – identity and identification

* Flavia Monceri, Professore ordinario di Filosofia politica SPS/01, Università degli Studi del Molise. Email: flavia.monceri@unimol.it

1. Realismo sociologico e identità individuale

In questo lavoro sottopongo ad analisi filosofico-critica alcuni presupposti teorici elaborati da Margaret S. Archer (1943-2023)¹, in primo luogo per sollecitare la consapevolezza delle conseguenze pratiche cui la loro accettazione conduce. All'analisi teorica si affianca la discussione di un caso concreto, quello dei cosiddetti «individui transessuali», per verificare se il paradigma del realismo critico, di cui Archer è stata una delle maggiori esponenti, possa essere applicato anche alle particolari forme che le identità personale e sociale assumono in tale caso, e sotto quali condizioni. La mia conclusione è che posto di fronte alle identità trans il paradigma mostri la propria debolezza, per la sua scarsa flessibilità nei confronti delle concrete dinamiche del cambiamento sociale che emergono dalle esperienze «marginali» e «liminali» di particolari individui. Nonostante infatti rimangano solitamente escluse, e sia pure inevitabilmente, da un'analisi che ha carattere chiaramente sociologico – il che significa non principalmente interessata alla riflessione sull'individuo e sull'individuale – esse hanno ciò nonostante la capacità di portare allo scoperto le incongruenze teoriche di quello stesso paradigma.

Il mio punto di partenza è costituito dalla constatazione che la definizione di «identità sociale» elaborata da Archer intende superare un apparente paradosso rintracciabile nei due paradigmi dell'individualismo classico (*Modernity's Man*) e del costruzionismo sociale (*Society's Being*)², per il quale ultimo l'identità personale sembra non potersi sviluppare se non a partire dalla preliminare assunzione di un'identità sociale, nonostante essa, proprio per essere «personale», debba almeno logicamente precedere l'assunzione di qualsiasi identità sociale. La chiave per la risoluzione del paradosso, che implica anche il superamento dei due paradigmi che ne permettono il sorgere, consiste secondo Archer nell'accettare «l'esistenza di una relazione dialettica fra *le identità personale e sociale*»³, con l'identità sociale logicamente e diacronicamente *subordinata* all'identità personale, nel processo di formazione della quale «*anche la nostra identità sociale si definisce, ma necessariamente come un sottoinsieme dell'identità personale*»⁴.

¹ Ho personalmente conosciuto Margaret Archer più di quindici anni fa, in occasione del Workshop «*Critical Realism and Social Identity in Contemporary Society. A Workshop with Margaret S. Archer*», organizzato da Fabio Ferrucci presso l'allora Dipartimento di Scienze Umane, Storiche e Sociali dell'Università del Molise (Campobasso, 25 ottobre 2007) e alla cui realizzazione ho anch'io partecipato. In quell'occasione, da posizioni di cordiale ma esplicito dissenso, ebbi modo d'interagire ampiamente e talora anche vivacemente con Archer, della quale conservo un ottimo ricordo sia dal punto di vista umano che scientifico. Questo lavoro, che riprende alcune suggestioni delle nostre discussioni di allora, sia dedicato alla sua memoria.

² Per una discussione sui quali si veda, più ampiamente, M.S. Archer, 2000.

³ M.S. Archer, 2006, 280. Per una più ampia trattazione delle tematiche che Archer riassume nel saggio del 2006 che qui costituisce il punto di riferimento specifico dell'analisi, si vedano almeno M.S. Archer, 1995; 2000; 2003. Se non altrimenti indicato, tutte le traduzioni sono mie.

⁴ Ivi, 282. Per una ricostruzione del percorso intellettuale di Archer sul tema della «persona», dell'identità personale e dei suoi legami con quella sociale si veda il recente P. Donati, 2023.

I nodi teorico-problematici affrontati da Archer che maggiormente rilevano in questa sede sono i seguenti: a) il concetto di «realtà»; b) la definizione del «senso di sé»; c) l'individuazione di tre ordini della «realtà» (e relative «premure ultime» [*ultimate concerns*]). Essi sono strettamente interconnessi, e costituiscono i presupposti fondativi di quel «realismo critico»⁵, che si presenta, nel suo complesso, come una sorta di «sintesi dialettica» fra il paradigma «illuministico» (e positivistico) e quello «postmoderno».

1.a) Il concetto di «realtà»

Al pari di un certo numero di teorici contemporanei, anche Archer sottolinea l'esclusione dall'orizzonte della ricerca scientifico-sociale della «esperienza della realtà», che a suo avviso caratterizza principalmente i due paradigmi in precedenza indicati, con il risultato che sarebbe necessario prima di tutto ammettere la loro limitatezza e fallacia, accettando piuttosto i presupposti di un realismo non ingenuo, e perciò spesso definito come «critico». L'esperienza della realtà, dal canto suo, si sostanzia nel fatto che «il modo in cui le cose sono può incidere sul modo in cui siamo noi»⁶, nel senso che «ciò che esiste (ontologicamente) ha un effetto regolativo su ciò che ne facciamo e, reciprocamente, su ciò che esso fa di noi»⁷. Se ne può dedurre che la realtà rimane comunque definita nei termini dell'ontologia tradizionale, ossia come qualcosa che «è» indipendentemente dalla sua percezione da parte di coloro che ne statuiscono, garantiscono e certificano l'esistenza attraverso il predicato «è», benché ciò sembri limitare alquanto la portata «critica» di questa forma di realismo.

Ma il problema di fondo, irresolubile restando all'interno del paradigma, consiste nella contraddizione tra l'affermare che qualcosa è *indipendente* ed è *indipendentemente* dalla definizione che ne viene data, e il ricondurlo contemporaneamente a quella definizione come se essa fosse in grado di coglierne la «vera» essenza, l'unica possibile – l'essenza di una «cosa in sé». Infatti, se qualcosa (sia essa una «cosa», un «individuo», eccetera) davvero fosse indipendente dalla sua definizione, sempre *elaborata da qualcuno*, allora potrebbe discostarsi da tale definizione anche radicalmente e ciò dovrebbe *conseguentemente e coerentemente* condurre ad ammettere che la realtà è indefinibile con certezza. Il che, però, significherebbe accettare il fatto che ciò che definiamo «ontologia» è anch'esso il risultato di un accordo di natura convenzionale fra coloro che definiscono e che non ha granché a che fare con «la realtà come essa è».

Diversamente starebbero le cose se l'affermazione «la realtà è» venisse intesa nel semplice senso di un'asserzione vuota di contenuto – quasi una mera petizione di

⁵ Sul realismo critico di cui Archer è stata fra i maggiori esponenti, si veda, tra gli altri luoghi, M.S. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson, A. Norrie (eds.), 1998; R. Bhaskar, 2020; H. Buch-Hansen, P. Nielsen, 2020. A tale paradigma fa riferimento anche il cosiddetto «realismo sociologico» sul quale si veda almeno A. Maccarini, E. Morandi, R. Prandini, (a cura di), 2008.

⁶ M.S. Archer, 2006, 265.

⁷ Ivi, 266.

principio, ovvero un'affermazione di valore che segnala la scelta di chi la fa di aderire a un certo paradigma piuttosto che a un altro, altrettanto legittimo e legittimabile. Infatti, in questo caso sarebbe accettabile per esempio anche l'asserzione opposta («la realtà non è»), e ciò perché in entrambi i casi si tratterebbe di predicare qualcosa che risulta inaccessibile alla verifica, *proprio perché indipendente da chi asserisce*. Non è questa, tuttavia, la posizione del realismo: l'asserzione che la realtà è, indipendente e indipendentemente da chi ne predica l'esistenza, ha a che fare prima di tutto con il *contenuto* di quella «realtà», perché tale asserzione costituisce la condizione di possibilità della consequenziale affermazione secondo cui quella realtà siffatta può essere «descritta», «spiegata», «compresa», insomma variamente «conosciuta», in modo da trasformarsi nel fondamento «naturale», «essenziale», «stabile» al quale riferirsi per la costruzione e validazione del modello teorico.

Peraltro, ciò conduce anche a ritenere che la realtà *in sé e per sé* sia conforme alla struttura dell'essere umano, che altrimenti non avrebbe alcun «ponte» per connettersi a qualcosa che esiste indipendentemente da lui. Ne risulta, ancora una volta, che l'ammissione dell'esistenza della realtà non è rilevante di per sé, quanto piuttosto per le conseguenze che comporta dal punto di vista della costruzione e validazione dei modelli teorici. Proprio per tale motivo, peraltro, i costruttivisti, sia sociali⁸ che radicali⁹ eliminano il paradosso eliminando il paradigma, per così dire, attraverso la «semplice» affermazione che la questione dell'esistenza della realtà è indecidibile, in un senso in qualche modo già implicito nel celebre teorema di Gödel.

Per chiarire la questione con un esempio, se si asserisce che esiste una realtà, che essa è fatta in un certo modo e che tale modo influenza la nostra costituzione di esseri umani, ne può conseguire – e di fatto ne consegue – che anche la definizione di «essere umano» venga ricondotta a una presunta realtà «oggettiva» o «naturale» della sua costituzione essenziale, e che a rigor di termini «umano» sia soltanto ciò che si conforma a tale realtà. Ora, anche la «naturalità» della distinzione anatomica in due poli – maschio e femmina (d'ora in poi M/F) – è una conseguenza di tali asserzioni, e implica una classificazione dei corpi umani sulla base della loro conformità alla «reale», «naturale» e perciò «corretta» anatomia. E se da ciò emerge certamente un modello stereotipico dei corpi dal punto di vista della sessualità, un idealtipo di forma anatomica «maschile» e «femminile», non va dimenticato che l'appello a una presunta forma dell'umano «tipicamente corretta» perché *naturale* permette di giustificare e reiterare la discriminazione sociale e culturale nei confronti di tutti i corpi umani non ritenuti «conformi» al modello per i più diversi motivi. Non si tratta quindi solo dei corpi degli

⁸ Sul costruttivismo sociale, oltre al classico P. Berger, T. Luckmann, 1969, si veda anche K. Gergen, 2005.

⁹ Sul costruttivismo radicale si vedano almeno H. v. Foerster, 1984 e E. v. Glasersfeld, 1995; per la mia personale versione si può rinviare a F. Monceri, 2007.

individui cosiddetti «intersessuali»¹⁰, ma ad esempio anche di quelli delle cosiddette «persone con disabilità»¹¹.

Il problema si riproduce nell'ambito dell'interazione individuo/ambiente, perché se essa è pre-discorsiva e dunque pre-sociale, come Archer sottolinea¹², non si vede come si potrebbe sottoporla al «discorso» sull'esistenza e sulla configurazione della realtà, cioè a un'investigazione «scientifica» che è invece certamente sociale e discorsiva. Piuttosto, proprio la volontà di salvaguardare l'originarietà del rapporto individuo/ambiente rispetto a qualsiasi discorso si possa fare su di esso dovrebbe spingere nella direzione anche di un rifiuto del *discorso* sulla sua «realtà». Sembra allora potersi rintracciare qui un residuo di quel progetto «illuminista» che intende ricondurre sotto il dominio della ragione tutti i rapporti che l'individuo concreto intrattiene con il proprio «mondo della vita», allo scopo di procedere a una loro «tassonomia» funzionale alla costruzione di un modello esaustivo e autoreferenziale nel quale l'individualità possa essere collocata senza residui, *identificandola* in modo il più possibile univoco.

1.b) Il «senso di sé»

Lo strumento concettuale attraverso il quale sembra potersi delimitare il multiforme rapporto individuo/ambiente che va sotto il nome di «esperienza» è, a stare ad Archer, il «senso di sé», come distinguibile e distinto dal «concetto di sé». Tuttavia, tale distinzione soffre delle stesse limitazioni già riscontrabili nella definizione del concetto di realtà. Il senso di sé coinciderebbe infatti con una «continuità della coscienza» da intendersi come una costante antropologica, e da tenersi distinta dalla mutevolezza dei «concetti di sé» elaborati discorsivamente nelle diverse società/culture¹³. Ma a questa posizione può essere mossa la stessa obiezione di fondo già presentata alla fine del precedente punto 1.a), perché se il senso di sé viene inteso come un'espressione soltanto formale, allora non serve a molto affermarne (o negarne) l'esistenza. Se invece esso ha a che fare anche

¹⁰ Per una introduzione si vedano A. Domurat Dreger, 2000; S.J. Kessler, 2002.

¹¹ Per una prima introduzione al vasto ambito denominato *Disability Studies* mi permetto di rinviare a F. Monceri, 2017.

¹² Si veda ad esempio, fra gli altri luoghi, M.S. Archer, 2000, ch. 4. La stessa Archer rinvia qui al proprio lavoro del 1995, nel quale sostiene che «nasciamo in un mondo che ci arriva come costituito da oggetti indifferenziati, incluse le persone, a partire dal quale dobbiamo gradualmente *imparare* a discriminare il sociale dal non-sociale» (290). Ora, questa affermazione è certamente condivisibile, ma cessa di esserlo quando porta alla conclusione, di poco successiva, secondo cui «l'interazione diretta con l'alterità della natura è necessariamente precedente alla capacità di distinguere gli altri sociali: per la sopravvivenza, la sequenza non può procedere nell'altro senso». Se infatti è chiaro che per gli esseri umani la società e gli altri sociali vanno «imparati» perché non sono «naturali» ma «costruiti», ciò non pare sufficiente a trarne la conclusione, non verificabile in alcun modo se non attraverso affermazioni assiomatiche, che pre-sociale e sociale siano due ordini separabili e separati, siano essi considerati come successivi oppure come simultanei, per modo che gli individui passerebbero dall'uno all'altro *come se* il confine tra di essi vi fosse e potesse essere percepito come chiaramente delimitato.

¹³ Cfr. M.S. Archer, 2006, 266.

con il contenuto, allora sorge nuovamente il problema insito nel sottoporre a discorso qualcosa di cui si predica la natura pre-discorsiva e presociale.

In breve, il problema consiste nel fatto che se il senso di sé è davvero tale, e dunque appannaggio di ogni singolo individuo che lo sperimenta, allora si sottrae a qualsiasi discorso, perché non appena tale discorso viene iniziato – tanto da quell'individuo, quanto da altri – il senso di sé si trasforma immediatamente in «concetto di sé». Dunque, è legittimo affermare che esiste un senso di sé (o che non esiste), purché si abbia la consapevolezza che poiché anche in questo caso tale affermazione rinvia a una *questione indecidibile*, essa consiste piuttosto in un giudizio di valore la cui universalmente cogente dimostrazione in termini logico-razionali è impossibile. Peraltro, la stessa affermazione che il senso di sé si sostanzia nell'unità della coscienza oltrepassa la dimensione formale dell'affermazione, riempiendola di un contenuto discorsivo. In definitiva, infatti, se il senso di sé esiste, ciò che è argomentabile soltanto discorsivamente, esso potrebbe non dipendere affatto da ciò che il discorso «scientifico» prevalente nella tradizione occidentale definisce «coscienza»¹⁴.

Il noto esempio che Archer propone in questo contesto dei due nomi dell'individuo Zuni dovrebbe infatti dimostrare «che affinché qualcuno si appropri delle aspettative sociali è necessario che abbia un senso di sé sul quale esse impattano, così da poter riconoscere ciò che ci si aspetta da loro»¹⁵. Tuttavia, ci si può senz'altro domandare perché a tale scopo non sarebbe sufficiente il concetto di sé nel quale l'individuo s'identifica a seguito della socializzazione primaria. Non sembra infatti necessario che, per accettare i due nomi che gli sono stati attribuiti, l'individuo Zuni debba essere convinto che entrambi si applicano a un *medesimo* sé. Potrebbe semplicemente essere sufficiente che abbia imparato, tramite il processo di socializzazione, che ci si aspetta da lei che sia in grado di rispondere a due nomi e non soltanto a uno, vale a dire che abbia imparato che *nel suo mondo intersoggettivo* l'identificazione non è legata a un solo nome, ma a due, e che nel suo contesto ciò è perfettamente «normale», mentre in altri potrebbe persino condurre a una diagnosi di schizofrenia o di personalità multipla.

Detto altrimenti, l'affermazione che il concetto di sé non esaurisce il senso di sé di un individuo è sicuramente condivisibile. Ma lo è proprio perché sul senso di sé non si può fare un discorso, e non perché si possa *dimostrare* che un senso di sé esiste ed è fatto in un certo modo, sottoponendolo così nuovamente alla logica discorsiva del concetto di sé, e cadendo nell'errore tipico del costruzionismo sociale, per il quale il sé esiste soltanto come prodotto di un discorso sul sé – cosa peraltro condivisibile, ma solo se intesa nel senso che il tentativo di definire il sé non può fare a meno del discorso. Ed è certo condivisibile anche l'osservazione secondo la quale se nessuno si assumesse il nome perché non se lo «sente suo» (ciò in cui consiste il «senso di sé»), sarebbe inutile che il ruolo fosse socialmente approvato. Da qui, la motivazione individuale per accettare il

¹⁴ In questo senso si vedano almeno F.J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, 1991; G. Lakoff, M. Johnson, 1999).

¹⁵ M.S. Archer, 2006, 266-267.

ruolo viene ricondotta al senso di sé, vale a dire all'accettare (o al convincersi) che quel ruolo è appropriato per il proprio sé, ovvero è adeguato a quel che «ci si sente» di essere (continuamente).

Rimangono però alcune questioni: come fa l'individuo Zuni a sapere che deve avere due nomi, e non tre o di più? E, cosa più importante, *chi* decide che deve avere due nomi invece che una molteplicità, ovvero nessuno? Il punto che non è del tutto chiaro, in altri termini, riguarda il rapporto fra l'individuo e il contesto nel quale si trova situato. Ella è sin dall'inizio collocata non nel vuoto, ma in un ambiente che comprende cose umane e non-umane con le quali entra in interazione *fin da subito*. Il «mondo della vita quotidiana», per dirla con Alfred Schütz, coincide con «il mondo intersoggettivo che esisteva da molto prima della nostra nascita e che è stato vissuto ed interpretato dagli Altri, i nostri predecessori, come un mondo organizzato»¹⁶. Dunque, si può affermare che persino «nell'atteggiamento naturale il mondo, fin dal suo sorgere, non è il mondo privato del singolo individuo, ma un mondo intersoggettivo, comune a tutti noi, per il quale abbiamo un interesse non teorico, ma eminentemente pratico»¹⁷.

Ciò significa che fin dall'inizio l'individuo umano è obbligato a entrare in rapporto con una costruzione interpretativa del mondo già elaborata dai suoi predecessori. Sono loro che hanno deciso che egli debba avere due nomi, o che debba essere soltanto maschio o femmina, ed ella deve fare i conti *fin dall'inizio* con il fatto che ogni suo tentativo di far corrispondere concetti diversi del sé al proprio individualissimo senso di sé comporterà conflitti, scontri e negoziazioni continui al livello discorsivo-sociale. In altri termini, mi pare che anche in questo caso sia all'opera, nonostante tutte le cautele, un richiamo all'ingenua visione tipica dell'individualismo classico per la quale sarebbe possibile distinguere il senso di sé dal concetto di sé perché si tratta di fasi diacronicamente differite e non simultanee, ossia in definitiva perché quando l'individuo comincia a fare i conti con i concetti di sé a disposizione nel suo contesto socio-culturale, il suo senso di sé si sarebbe già *autonomamente* sviluppato.

1.c) I tre ordini della realtà

Quanto detto finora sembra trovare una conferma nell'individuazione, da parte di Archer, dei tre ordini naturale, pratico e sociale della realtà. A questi tre ordini, peraltro, se ne aggiunge un quarto, quello «trascendentale» (ma meglio «trascendente»), su cui molto ci sarebbe da dire, ma che resterà qui escluso. Archer afferma che «non abbiamo altra alternativa che abitare i tre ordini naturali [*sic*] simultaneamente, mentre nessuna delle loro premure può essere messa fra parentesi a lungo»¹⁸ e tuttavia ciò non le impedisce di procedere a un'elaborazione della definizione di quegli ordini tale da

¹⁶ A. Schutz, 2005, 127.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ M.S. Archer, 2006, 270.

permettere la costruzione di gerarchie di «premure ultime» univocamente riconducibili all'uno o all'altro di essi, quasi ne costituissero l'ideale regolativo. Inoltre, l'ammessa possibilità di demarcare tali ordini della realtà costituisce un'ulteriore fonte di dubbio sull'effettiva indipendenza di quella stessa realtà dal «soggetto umano» che la definisce.

È tuttavia il secondo ordine, quello «pratico», a suscitare il maggior interesse. Esso sembra inteso come un ponte che collega il primo ordine al terzo, nello stesso tempo adombrando la centralità del realismo critico (e di quello sociologico), che lo sottolinea, nel riconciliare la visione naturalistico-deterministica del paradigma individualista con quella del paradigma del costruttivismo sociale basato sul discorso. Questa funzione di «terzo» scaturirebbe e sarebbe garantita dalla possibilità di distinguere l'ordine pratico da un lato da quello naturale, perché prevede il superamento dello schema azione/reazione che sembra dominare nel rapporto con l'ambiente non-umano, e, dall'altro, da quello sociale fondato sul «discorso», perché in esso prevale la dimensione di una «conoscenza implicita» più ampia rispetto a quella acquisibile tramite il discorso.

Ed è certo un merito di Archer l'inserimento a pieno titolo di questo tipo di conoscenza, peraltro a suo tempo ampiamente analizzata ad esempio da Michael Polanyi¹⁹, fra gli aspetti di cui anche il sociologo dovrebbe tenere conto. Ciò nonostante, il tentativo di caratterizzare univocamente l'ordine pratico e di dimostrarne la preminenza nella costruzione dell'identità individuale finisce per vanificare proprio l'ammissione della sostanziale compresenza dei tre ordini e la connessa impossibilità di distinguerne l'influenza specifica nel caso di ogni singolo individuo concreto. Infatti, se esiste una possibile specificità dell'ordine pratico, essa consiste proprio nel fatto che tale «ordine», in cui si compendia quel mondo della vita quotidiana in cui esiste soltanto una dimensione pratica, intrattiene legami con tutti gli altri (compreso quello trascendente), mentre anche i concetti di natura e di società *dipendono* dalla rielaborazione di esperienze e conoscenze pratiche acquisite dal singolo individuo in interazione interpretante con il proprio ambiente (umano e non-umano).

Anche in questo caso, l'avversario teorico sembra essere più il costruttivismo sociale che l'individualismo classico. Archer, infatti, sostiene che «ciò che emerge, almeno inizialmente, come conoscenza non-linguistica, vale a dire informazione tacita, abilità, know-how, dipende dall'interazione pratica fra noi e la natura – dalla confluenza di due insiemi di proprietà e di potenzialità»²⁰, ammettendo così una connessione piuttosto stretta fra l'ordine naturale e quello pratico, peraltro sottolineata anche da molta parte dello schieramento individualista. Molto più chiara è invece la demarcazione fra conoscenza pratica e conoscenza sociale, la quale ultima è ridotta esclusivamente al linguaggio verbale, mentre la prima «è intrinsecamente non-linguistica» e «molta [di essa] non può essere facilmente o completamente espressa in parole», con la

¹⁹ Cfr. M. Polanyi, 1958; 1966.

²⁰ M.S. Archer, 2000, 160.

conseguenza che bisogna «sostenere fermamente che la nostra capacità di descrivere le cose a parole non significa che la conoscenza pratica sia di tipo linguistico»²¹.

In definitiva, comunque, la differenza consisterebbe nel fatto che la conoscenza pratica è «incorporata», ciò che la connette direttamente all'ordine naturale, nel quale il ricorso alla formulazione linguistica non è (ancora) necessario. Di contro, Archer sembra non ammettere che esista una stretta connessione fra ordine pratico e ordine sociale, né che il primo non possa essere considerato totalmente svincolato, e dunque immune, dai condizionamenti del discorso, nonostante ne sfugga in misura anche considerevole per il suo carattere «incorporato». Al contrario, invece, si potrebbe sostenere, come Katherine Hayles riassume efficacemente, con riferimento alle pratiche di genere, che

«la postura e l'estensione delle membra nello spazio circostante il corpo, per esempio, trasmette ai bambini i modi distinti in base al genere nei quali gli uomini e le donne occupano lo spazio. Queste lezioni non verbali sono spesso rafforzate verbalmente; «i ragazzi non camminano così», o «le ragazze non si siedono con le gambe aperte». [...] Il genere [...] è prodotto e mantenuto non soltanto da linguaggi di genere, ma anche da pratiche corporee di genere che servono a disciplinare e a incorporare i corpi nelle complesse significazioni e performance che costituiscono il genere entro una data cultura»²².

Detto altrimenti, persino la conoscenza implicita è inserita entro un contesto in cui è sempre presente una conoscenza sociale discorsivamente prodotta e legittimata. Perciò, sembra piuttosto illusorio ritenere possibile che la seconda venga «messa fra parentesi» durante i processi di acquisizione della prima. E ciò vale principalmente per il processo di costruzione dell'identità «corporea», che fin dall'inizio scaturisce da una co-costruzione nella quale intervengono simultaneamente e in modo complesso tutti i possibili «ordini» della realtà, mentre l'elemento che fa la differenza è piuttosto l'interpretazione cui il singolo individuo sottopone le selezioni che opera di tale complessità e che tuttavia rimane esclusa dall'indagine scientifico-razionale, *proprio perché* determina la sua configurazione *individuale*.

Del resto, persino una delle pratiche più caratteristiche e rilevanti per l'acquisizione di «conoscenze tacite» anche dell'individuo umano – il *gioco* – viene sottoposta a regole sociali/discorsive in molti modi diversi, così da renderla funzionale all'identificazione di ciascuno nel modello identitario che la società ha predisposto per lei. Che senso potrebbe avere altrimenti parlare di giochi «da bambini» e «da bambine»? Perché ciò sia possibile è necessario almeno: a) che esista un modello dicotomico della specie umana, distinto in M/F e sanzionato da un «discorso» sufficientemente diffuso e condiviso; b) che a tale dicotomia siano associate due identità e particolari «ruoli» che è necessario acquisire a partire dalla socializzazione primaria; e c) che anche i ruoli «neutri» vengano comunque assunti in modo nettamente differenziato a seconda del polo cui si è stati assegnati. Tutto

²¹ Ivi, pp. 260-261.

²² K. Hayles, 1999, 200.

ciò prevede certo un'acquisizione più «pratica» che «discorsiva», ma appare ugualmente scorretto negare che le conoscenze pratiche da acquisire siano diversamente configurate per i due «generi», e che ciò non dipenda da una preliminare scelta sociale/discorsiva dei predecessori.

In conclusione, il pur molto articolato paradigma proposto da Archer considera un idealtipo d'identità individuale funzionale al discorso sociologico, il cui punto critico consiste nell'essere inscritta in un percorso che è universalmente lo stesso per tutti gli esseri umani, mentre la differenza fra un individuo e l'altro è data da una gerarchia di premure ultime «discorsivamente» individuabili, e da un conseguente *modus vivendi* che ciascuno di essi elabora e sceglie per se stessa. A ciò si aggiunge la circostanza che lo spettro delle possibili «premure ultime» sembra piuttosto limitato, perché esse sono organizzate in insiemi delimitati dagli ordini della realtà e organizzati sulla scorta di un principio primo che ne determina l'ampiezza. Può essere dunque interessante stabilire se tale modello sia applicabile anche nei casi che sfuggono al discorso sulla «convergenza» di fondo dell'*umano* verso modelli certamente plurali e diversificati, ma comunque chiaramente individuabili e ricostruibili in una matrice unitaria che esaurisca le possibilità di quello stesso *umano*, demarcandone in definitiva i *confini*.

2. I corpi trans(essuali) fra costruzione e identificazione

In conclusione del loro *La realtà come costruzione sociale*, Peter Berger e Thomas Luckmann affermano che «l'uomo è biologicamente predestinato a costruire un mondo e ad abitarvi in comune con gli altri», che tale mondo «diventa per lui la realtà dominante e definitiva», e che «i suoi limiti sono posti dalla natura, ma, una volta costruito, esso influisce a sua volta sulla natura». Ne risulta una «dialettica» fra natura e realtà sociale costruita tale per cui «lo stesso organismo umano viene trasformato e in questo modo l'uomo produce la realtà e se stesso»²³. Nonostante, a giudizio di chi scrive, le posizioni dei due autori siano per altri versi opinabili, come lo è in generale il paradigma del costruttivismo sociale, esse permettono senz'altro di chiarire meglio di quanto non sia possibile in forza di una posizione realista il processo di progressiva sottomissione del corpo di ogni nuovo membro del gruppo a quelle pratiche di disciplina e di «normalizzazione» ampiamente analizzate, fra gli altri, da Michel Foucault²⁴.

Tale «dialettica» si presenta anche negli ambiti basilari della sessualità e dell'alimentazione, perché «se da una parte ambedue queste funzioni sono fondate su impulsi biologici, d'altra parte questi ultimi sono estremamente malleabili nell'uomo», nel senso che egli «è spinto dalla sua costituzione biologica a cercare uno sfogo sessuale e a

²³ Tutte le citazioni da P. Berger, T. Luckmann, 1969, 247.

²⁴ Cfr. tra gli altri luoghi, M. Foucault, 1976.

nutrirsi; ma essa non gli dice *dove* cercare l'appagamento sessuale e *che cosa* mangiare». Anzi, «abbandonato a se stesso, l'uomo [e anche "la donna" e "il resto di noi", FM] potrebbe unirsi sessualmente pressoché a qualsiasi cosa o persona ed è perfettamente capace di mangiare cose che lo uccidono»²⁵. Ciò significa in definitiva negare validità a quegli «universali culturali» che anche Clifford Geertz revoca radicalmente in dubbio, quando afferma che «il problema non è se gli esseri umani siano o no organismi biologici dotati di caratteristiche intrinseche: gli uomini non possono volare e i piccioni non possono parlare», né «se essi mostrino o no di avere aspetti comuni nel funzionamento mentale ovunque noi li troviamo: i papuasi invidiano, gli aborigeni sognano»²⁶.

Il problema è piuttosto «cosa dobbiamo fare di questi fatti non contestati quando cerchiamo di spiegare i rituali, di analizzare gli ecosistemi, di interpretare le sequenze fossili o di comparare le lingue»²⁷, vale a dire quando passiamo dall'affermazione di una similarità *formale* alla varietà dei significati attribuiti individualmente e socialmente agli stessi «fatti non contestati» entro la cosiddetta «cultura», e in particolare, a quei «fatti» che non vengono contestati perché sembrano scaturire da una «natura» immutabile e indipendente dall'essere umano. Ora, nel definire l'ordine naturale della realtà, Archer afferma che «in natura gli esseri umani hanno il potere di *anticipare* quale sarà l'incidenza degli accadimenti ambientali per il loro *benessere corporeo*», nel senso che «noi sappiamo quali saranno le conseguenze corporee del fuoco o dell'acqua ghiacciata e ciò si proietta somaticamente come paura; se non fosse per l'anticipazione non ci sarebbe null'altro che la sofferenza dell'evento stesso»²⁸.

Ciò, tuttavia, non spiega perché l'essere umano continui a essere «perfettamente in grado di mangiare cose che lo uccidono», perché se è vero che l'anticipazione permette di evitare o fuggire l'esperienza «pericolosa», è altrettanto vero che la capacità di anticipare può scaturire soltanto dall'esperienza, a meno di non rispolverare una qualche versione dell'innatismo. Che «il fuoco brucia» lo posso stabilire soltanto dopo aver fatto almeno un'esperienza nella quale mi sono bruciato: sembra dunque potersi affermare che l'anticipazione dell'evento futuro dipenda dall'aver *già* sperimentato un evento dello stesso tipo. Tuttavia, esistono molte esperienze che non potendo essere ripetute non darebbero luogo ad alcuna anticipazione, perché una volta fatte il corpo cesserebbe di esistere insieme alla sua capacità di sperimentare. Se mangio qualcosa di estremamente velenoso, se provo a volare, e così via, il risultato probabile è la fine del mio corpo fisico (la cosiddetta «morte») e ciò m'impedirà di avvalermi, in futuro, di qualsiasi anticipazione.

Tuttavia, i casi in cui ciò accade sono piuttosto rari, paragonati al numero di individui, e ciò perché si dà un corpus di conoscenze pregresse e trasmesse ai nuovi arrivati sotto forma di permessi e divieti, ovvero anche di «narrazioni» di esperienze, che mettono in

²⁵ P. Berger, T. Luckmann, 1969, 245.

²⁶ C. Geertz, 2001, 67.

²⁷ Ivi, 67.

²⁸ M. Archer, 2006, 268-269.

grado l'individuo di acquisire l'anticipazione delle conseguenze di un'esperienza *senza averla fatta*. Di ciò si occupa la «cultura» come struttura di organizzazione della realtà, nella quale viene costruito un concetto di «natura» cui deve conformarsi ogni singolo individuo appartenente al gruppo. Ma se le cose stanno così, diviene molto più difficile distinguere fra natura e cultura, persino in quei casi che, come la sessualità e l'alimentazione, sembrano poter essere messi al sicuro nella sfera di una naturalità immediatamente e universalmente «data». Al contrario, si può piuttosto affermare che «la sessualità e la nutrizione sono incanalate in direzioni specifiche socialmente piuttosto che biologicamente, e questo incanalamento non solo impone dei limiti a queste attività, ma influisce direttamente sulle funzioni dell'organismo»²⁹.

E nell'affermazione successiva Berger e Luckmann, forse inconsapevolmente, riassumono con efficacia tutta la tragicità del rapporto individuo/cultura: «Così, l'individuo la cui socializzazione è riuscita bene è incapace di funzionare sessualmente con un partner “sbagliato” e magari vomita se gli si offre un cibo “sbagliato”», e ciò perché in definitiva «funzioni intrinsecamente biologiche come l'orgasmo e la digestione sono condizionate dalla struttura della società, che determina anche il modo in cui l'organismo viene usato nell'attività: l'espressività, il portamento e i gesti sono socialmente strutturati»³⁰. Dunque la socializzazione riguarda senz'altro anche le «funzioni biologiche» di quei corpi che possono essere considerati come i grandi assenti dalle scienze sociali, e in primo luogo dalla sociologia nonostante tutte le petizioni di principio, perché esse non riescono a considerarli nella loro *concretezza individualizzata*, neppure quando se lo propongono esplicitamente. Infatti, esse si limitano piuttosto a indagarne il «concetto».

Da tali premesse scaturisce la tesi centrale di questo lavoro: il discorso sull'identità personale è in definitiva sempre un discorso sul processo di *identificazione* cui viene sottoposto ciascun individuo umano fin dalla nascita attraverso una progressiva *rimozione della diversità*³¹, allo scopo di collocarlo univocamente entro un contesto dotato di un senso attribuitogli dai predecessori. La riuscita di tale processo, inoltre, dipende dal livello di *auto-identificazione*, ossia dall'ampiezza dello scarto fra l'accettazione individuale del modello o dei modelli proposti e il residuo di diversità soggettivamente percepita. A questo tentativo di assimilazione, funzionale all'equilibrio del sistema sociale, non sfugge neppure il corpo concreto dell'individuo. Anzi, il discorso cui il corpo concreto viene sottoposto si pone all'inizio del processo di assimilazione dell'individuo alla «società»: esso muove da una sua presunta «naturalità» – indiscutibile perché conforme a realtà – che sancisce i confini dell'idealtipo di corpo socialmente scelto come il «corpo normale» di un «individuo umano normale». Nulla a che fare con tale processo hanno invece l'«identità» o il «senso di sé» del singolo individuo.

²⁹ P. Berger, T. Luckmann 1969, 245.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Sul tema cfr., fra gli altri luoghi, F. Monceri, 2006; 2012.

Uno fra i casi più evidenti di assimilazione forzata dei corpi è quello già menzionato delle cosiddette «persone intersessuali» la cui configurazione anatomico-fisiologica, alla nascita, non permette un'immediata attribuzione di sesso/genere per la sua «ambiguità»³². In questo, come nel caso dei «transessuali» e in generale di tutti i corpi «queer» e «transgender», l'ambiguità deriva dal «fluttuare» rispetto alla «norma» dei confini di quel corpo concreto, che neppure sulla base della percezione sensibile può essere catalogato in modo univoco. L'immediata attribuzione di sesso sulla base dell'apparenza anatomica, che comunque è condotta soltanto sulla base di un pezzo di tale corpo – i genitali – è una necessità sociale che non ha proprio nulla a che fare con la «natura», la quale presenta una varietà di corpi maggiore di quella prevista dal modello dicotomico M/F. Infatti, la natura cui ci si riferisce non è quella reale (nella natura «per come essa è» esistono corpi «intersessuali»), ma quella idealtipica inventata, ovvero costruita, da esseri umani³³.

Soltanto perciò si può affermare che la natura ha compiuto in questi casi un «errore» che si deve sanare per ristabilire una conformazione accettabile del corpo «anormale». Di ciò, nel nostro presente, si occupa una classe di «esperti» (solo per semplicità riassumibile come «i medici») che, sulla base della «malattia», «sindrome» o «disturbo» rilevati, decide come sia meglio «operare» in modo da adeguare *quel* corpo all'identità che sembra più «naturale» attribuirgli. In diversi casi tale «operazione» consiste in una vera e propria «mutilazione genitale intersessuale», che «si riferisce a un taglio genitale estetico realizzato esclusivamente per far assomigliare i neonati intersessuali ai normali maschi e femmine»³⁴. Pur non potendo occuparmi qui di questo caso, degno di uno spazio ben maggiore, ritengo opportuno sottolineare almeno un aspetto. La decisione del sesso da attribuire viene presa da una classe di esperti *socialmente riconosciuta*, che talvolta scavalca persino i genitori, sulla base di una distinzione che fa perno sull'adeguatezza del clitoride/pene per future pratiche sessuali conformi all'imperativo eteronormativo e finalizzate alla riproduzione.

La naturalità del corpo sessuato, infatti, si riduce in diversi casi alla sola lunghezza del clitoride/pene, che è in definitiva anche all'origine della dicotomia M/F, ciò che dovrebbe far molto riflettere sulla legittimità del ricorso ai concetti di «natura» e «realtà» in questo come nella stragrande maggioranza dei casi che concernono il corpo individuale concreto. Ne risulta una conclusione in parte applicabile anche al caso dell'individuo «transessuale», vista l'enorme difficoltà di tracciare una netta linea di demarcazione fra «sesso» e «genere», come pure hanno cercato e cercano ancora di fare molte teorie femministe e dei *Gender Studies*. Infatti, quel che qui accade è che «la biologia associa il sesso alla riproduzione sessuale; da qui, la riproduzione sessuale viene associata a un dimorfismo coerente e prevedibile»; e tuttavia, «poiché il sesso non è soltanto questione

³² Fra i lavori in italiano si vedano. D. Crocetti, 2013 e M. Balocchi (a cura di), 2019.

³³ Per una introduzione generale al tema si veda F. Monceri, 2010.

³⁴ R. Wilchins, 2004, 74.

di forma, ma anche di funzione, l'apparenza sessuale esteriore di un individuo (ossia i genitali) può anche differire dal suo funzionamento sessuale interiore (ossia le secrezioni ormonali), ed è ciò che spesso accade nel caso delle «condizioni intersessuali»³⁵.

Più in particolare, nonostante tutte le difficoltà definitorie che implica il più recente termine generale «transgender» e che qui devono essere purtroppo escluse dall'analisi³⁶, si può almeno affermare che «transessuale» sia «un termine che la professione medica ha applicato a quel sottoinsieme di persone transgender che cercano assistenza ormonale e chirurgica allo scopo di modificare le caratteristiche sessuali del loro corpo per allineare il loro genere al corpo»³⁷. Le persone transessuali, cioè, sono quelle per le quali «quel cambiamento fisico costituisce l'unico accomodamento soddisfacente al loro status transgender, e che di solito vogliono vedersi accordato un pieno status legale e sociale nel loro congruente sesso ricondotto al genere [*gendered sex*]», senza dimenticare tuttavia che «non tutte le persone che s'identificano come transessuali cercano effettivamente l'assistenza medica, e non tutti coloro che sperimentano una transizione di sesso medica s'identificano come transessuali»³⁸. Nei termini di Archer, si potrebbe dire che le persone transessuali sono un esempio di individui che non accettano i concetti di sé dominanti nella società perché non riescono a ricondurli al proprio «senso di sé».

Ma l'individuo transessuale pone al paradigma del realismo critico (e anche a quello «sociologico») un più fondamentale problema teorico, che ha a che fare con il rapporto fra senso di sé e concetto di sé, ovvero – il che è lo stesso – fra identità personale e identità sociale. La persona transessuale, infatti, perviene solitamente alla decisione della transizione dall'uno all'altro polo della dicotomia M/F – ovvero a una «forma» sessuale e di genere intermedia (per esempio nel caso in cui decida di non percorrere tutte le tappe previste per la «riassegnazione chirurgica di sesso», ma soltanto alcune) – in uno stadio già avanzato della propria vita, nel quale ritiene di poter opporre la propria auto-identificazione a quella socialmente attribuita. Inoltre, e pur lasciando da parte la difficoltà di dimostrare che anche nel caso della persona transessuale l'identità personale si sia solidificata *nello stesso modo* della persona non transessuale, rimane una questione di fondo che mette in seria discussione l'argomentazione realista.

Infatti, nel caso della transessualità non è possibile ricorrere alla presunta esistenza di un «errore della natura», perché dal punto di vista anatomico il corpo dell'individuo definito transessuale è alla nascita inequivocabilmente riconducibile alla dicotomia M/F. Dunque non esiste alcuna ragione apparente per cui tale corpo non dovrebbe condurre all'auto-identificazione «corretta» nel processo di scoperta del senso di sé e di simultanea identificazione nel concetto di sé socialmente attribuito e reiteratamente verificato nell'interazione con «gli altri», e pertanto anch'esso «corretto». Non sembra allora un

³⁵ S.S. Turner, 1999, 465.

³⁶ Per un'introduzione si vedano almeno S. Stryker, S. Whittle (a cura di), 2006; R. Ekins, D. King, 2006; D. Valentine, 2007; A. Haefele-Thomas, 2019.

³⁷ J. Green, 2004, 14.

³⁸ *Ibidem*.

caso che la medicalizzazione della condizione transessuale avvenga su un altro piano, quello del riferimento a una condizione psicologica, per modo che l'errore non rintracciabile nel corpo lo sarebbe tuttavia nella «psiche» dell'individuo. Insomma, mentre l'intersessuale ha proprio il corpo sbagliato, il transessuale ha la psiche sbagliata in un corpo corretto. Sarebbe questa la spiegazione «razionale» per la quale l'individuo transessuale non riesce ad allineare il senso di sé al concetto di sé.

Sembrerebbe quindi che il problema sia facilmente risolvibile affermando che «a un certo punto» il conflitto fra il senso di sé e il concetto di sé non è più risolvibile, se non attraverso un intervento degli «esperti» che sarebbero chiamati a ricondurli a unità. Tuttavia, ciò spinge quasi di necessità a sostenere che in alcuni individui il senso di sé si sviluppi in modo scorretto, tanto da dover essere sottoposto all'intervento dell'intera società, attraverso l'imposizione di un concetto di sé adeguato a quel particolare caso. La pericolosità di una tale posizione appare del tutto evidente, eppure è proprio a essa che si ricorre non solo nel caso degli individui transessuali, ma in generale di tutti coloro il cui senso di sé sembra essersi sviluppato in modo anomalo. Lasciando da parte qualsiasi altra considerazione, che riservo al lettore, m'interessa sottolineare che tale posizione vanifica lo scopo, che anche Archer persegue, di dimostrare che il senso di sé non è soltanto ciò che deve preesistere perché l'identità sociale si sviluppi in modo armonico rispetto a quella individuale, ma soprattutto che tale senso di sé è qualcosa di *prediscorsivo*, sottratto all'influenza della società.

Se la precedenza dell'identità individuale (o anche «personale») fosse accettata, infatti, non si darebbe alcuna giustificazione per l'interferenza della società sulle affermazioni, esigenze e pretese che l'individuo muove a livello sociale a partire dalla *propria* definizione del *proprio* senso di sé. In altri termini, l'affermazione di un individuo sulla propria transessualità dovrebbe condurre di necessità ad accogliere le sue richieste senza tentare di indurre un «ripensamento», e soprattutto evitando di definire tale autopercepito e autodichiarato senso di sé come «scorretto» o «anomalo». Il fatto che invece il gruppo sociale si arroghi il diritto di sapere quale sia il migliore sviluppo del senso di sé dei propri membri – che in definitiva è quello che li mette in condizione di accettare i concetti di sé a disposizione, intervenendo coercitivamente nel caso in cui essi non si conformino – è piuttosto la prova che persino il senso di sé è sottoposto al «discorso» sociale, e che dunque la ricostruzione di Archer ha una sua validità soltanto finché viene applicata al caso idealtipico dell'individuo per il quale senso di sé e concetti disponibili del sé non entrano in frizione.

Ma un altro problema si nasconde dietro l'affermazione che la transessualità interviene soltanto «a un certo punto». Per chi, come me, ritiene che la decisione sul proprio corpo spetti soltanto all'individuo, non dovrebbero avere alcuna rilevanza *sociale* né il momento, né la motivazione della decisione (che invece sono di fondamentale importanza per l'individuo transessuale): l'unico elemento che dovrebbe rilevare è la decisione dell'individuo interessato in base alla propria auto-identificazione. E ciò

appunto perché, al pari di Archer, anch'io credo che l'identità sociale sia un sottoinsieme dell'identità personale, e che la prima debba cedere di fronte alle esigenze della seconda in caso di conflitto. La questione rimane invece aperta per un paradigma che cerca di fondare una visione «dialettica» del rapporto fra individuo e società, che per un individualista radicale rimane invece sempre e inevitabilmente conflittuale. Insomma, il paradigma dialettico, o «relazionale», non riesce a spiegare in maniera convincente il processo *precedente* alla decisione, che si sostanzia in un lasso di tempo non irrilevante nel quale *apparentemente* esisteva un allineamento fra identità personale e identità sociale.

La presunzione dell'allineabilità del senso di sé ai concetti di sé dipende da quella per cui la conoscenza sociale a disposizione è adeguata anche per qualsiasi nuovo arrivato, perché essa costituisce l'unica realtà «vera» alla quale hanno accesso gli individui del gruppo, e in questo senso il costruttivismo sociale ha le sue ragioni. A ulteriore riprova di ciò, basti considerare che l'imposizione dell'identità sociale è ciò che caratterizza la fase precedente la richiesta di modificazione, anche al fine di scoraggiarla, e simultaneamente di verificare la bontà dei concetti di sé a disposizione. Ne consegue che uno dei motivi per i quali il fenomeno del transessualismo risulta «marginale» potrebbe anche consistere nella capacità della «società» di scoraggiare l'emergere della richiesta, in particolare attraverso atti discriminatori nei confronti di qualsiasi espressione individuale che potrebbe essere intesa come un suo precursore (p.e. travestitismo, omosessualità, cross-dressing, peraltro fenomeni fra loro molto diversi), il più rilevante dei quali consiste nel provare in modo coercitivo a convincere l'individuo dell'«anormalità», della «devianza» e/o della «patologicità» del suo senso di sé.

Di tutte queste pratiche discriminatorie, che derivano dal discorso sociale sulla cosiddetta identità sessuale/di genere, la migliore testimonianza è costituita dalle autobiografie delle persone transessuali³⁹, per fortuna sempre più numerose e ampiamente disponibili. E nella sempre inevitabile situazione di enorme pressione socio-culturale in direzione dell'omologazione ai concetti di sé dominanti, che in definitiva emergono anche dalle diverse tassonomie proposte dal realismo sociologico, quel che colpisce è proprio la capacità dell'individuo di metterle in questione, per evadere dalla loro «gabbia» e trovare sempre nuovi modi per trasformare i concetti di sé. Ciò avviene attraverso la *resistenza* e il reiterato tentativo di imporre altri sensi di sé non ancora trasformati in discorso sociale, in un processo che dev'essere considerato incessante e mai definitivo. Il caso dell'individuo transessuale, allora, è d'importanza centrale perché obbliga a interrogarsi sui «fatti non contestati» acriticamente accettati dalle teorie scientifico-sociali (e filosofiche, se è per questo).

Prima di tutto, l'idea che il corpo concreto partecipi di una «natura» sulla cui definizione discorsivamente inventata *da e per* esseri umani non sembra necessario

³⁹ Si vedano, fra le molte fonti, K. Bornstein, 1995; R.A. Wilchins, 1997; J. Green, 2004; M. Kailey, 2005; A. Raz Link, H. Raz, 2007; D. Henry, 2017.

insistere ulteriormente. Se si ritiene che tale «natura» esista davvero, si deve essere disposti ad accettare la disturbante conseguenza che nel momento in cui decide di cambiare il proprio corpo l'individuo transessuale agisce per così dire «contro natura», ciò che dovrebbe condurre a negargli il diritto di realizzare il suo proposito. D'altra parte, però, tale divieto costituirebbe anche una sorta di cavallo di Troia da rivolgere sia contro l'assunto secondo il quale il senso di sé deve preesistere al concetto di sé perché l'identità sociale possa correttamente formarsi, sia contro la conclusione secondo cui l'identità sociale è un sottoinsieme di quella personale, che dovrebbe perciò prevalere in caso di conflitto.

In secondo luogo, non risulta molto chiaro come collocare l'individuo transessuale nello schema tripartito degli ordini della realtà, e in particolare come ricondurlo alle loro rispettive «premure ultime». Infatti, la scelta di riconfigurare il proprio corpo dovrebbe dipendere dal riferimento a una di esse, quella concretamente preminente per l'individuo che compie la scelta. Tuttavia, non si vede come un individuo transessuale potrebbe ritenerla dettata dal «benessere fisico», data l'infinita serie di profondi traumi cui dovrà sottoporre il suo corpo concreto per tutta la vita. Né si vede come tale scelta potrebbe causare un miglioramento delle «performance» nell'ordine pratico, visto che il passaggio da un polo all'altro della dicotomia M/F implica la necessità di una nuova socializzazione primaria *nel ruolo dell'altro* che a stare agli stessi individui transessuali non riesce mai del tutto, ponendo talvolta drammaticamente la questione dell'effettiva possibilità di «passare» definitivamente per l'altro. E infine, non si vede neppure come tale decisione potrebbe accrescere l'«autostima» entro il gruppo sociale, visto che la «storia» dell'individuo ormai modificato non può sempre essere celata, e anzi rischia di dover essere narrata di continuo (ai nuovi partner, alle strutture assistenziali in caso di malattia, ecc.), ponendo ogni volta daccapo la questione della stigmatizzazione e della discriminazione anche nel nuovo status/ruolo.

In definitiva, cercare una motivazione per la scelta dell'individuo transessuale implicherebbe, ancora una volta, tentare di sottoporre il suo senso di sé a un discorso razionale che può procedere soltanto per concetti di sé. L'unico punto che mi pare di poter invece sottolineare alla fine di questo lavoro è che il caso dell'individuo transessuale al pari di altri «casi-limite» che sarebbe finalmente giunto il momento di prendere sul serio – anche nell'ambito della teoria sociologica – mostra tutta la fragilità del concetto d'identità in generale, visto che il processo della sua «formazione» consiste in un continuo avvicinarsi d'identificazioni e di auto-identificazioni co-costruite intersoggettivamente e in stretto rapporto con l'ambiente non-umano. Non è infatti la loro *identità* che «i transessuali» chiedono di modificare, quanto piuttosto il processo attraverso il quale il contesto nel quale sono situati ha imposto loro una specifica *identificazione* da cui emerge – all'opposto di ciò che Archer propone – la trasformazione dell'identità personale in un sottoinsieme di quella sociale, esercitando su di essa un

capillare e continuo potere volto a indirizzarla e controllarla per neutralizzarne le potenzialità trasformative dell'ordine culturale, sociale e politico.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARCHER Margaret S., 1995, *Realist social theory: the morphogenetic approach*. Cambridge University Press, Cambridge.

ARCHER Margaret S., 2000, *Being Human: the Problem of Agency*. Cambridge University Press, Cambridge.

ARCHER Margaret S., 2003, *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge University Press, Cambridge.

ARCHER, Margaret S., 2006, *Persons and Ultimate Concerns: Who We Are is What We Care About*. In *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, edited by Edmond Malinvaud, Mary Ann Glendon, 261-283. The Proceedings of the Eleventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences, 18-22 November, 2005. The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2006.

ARCHER Margaret S., BHASKAR Roy, COLLIER Andrew, LAWSON Tony, NORRIE Alan (eds.), 1998, *Critical Realism: Essential Readings*. Routledge, London and New York.

BALOCCHI Michela (a cura di), 2019, *Intersex. Antologia multidisciplinare*. Edizioni ETS, Pisa.

BERGER Peter L., LUCKMANN Thomas, 1969, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.

BHASKAR Roy, 2020, «Critical realism and the ontology of persons». In *Journal of Critical Realism*, 19 (2), 113-120.

BORNSTEIN Kate, 1995, *Gender Outlaw. On Men, Women, and the Rest of Us*, Vintage Books, New York.

BUCH-HANSEN Hubert, NIELSEN, Peter, 2020, *Critical Realism: Basics and Beyond*. Red Globe Press, London.

CROCETTI Dani, 2013, *L'invisibile intersex. Storie di corpi medicalizzati*. In collaborazione con AISIA e Nadia Longo. Edizioni ETS, Pisa.

DONATI Pierpaolo, 2023, «Il concetto di persona in Margaret Archer». In *Politica.eu*, Vol. 9 (2), 217-246.

DREGER A. Domurat, 2000, *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Harvard University Press. Cambridge, MA, London.

EKINS Richard, KING Dave, 2006, *The Transgender Phenomenon*. Sage, London, Thousand Oaks, New Dehli.

FOERSTER Heinz v., 1984, *Observing Systems*, 2nd Ed. Intersystems Publications, Seaside, CA.

FOUCAULT Michel, 1976, *La volonté de savoir*. Editions Gallimard, Paris.

GEERTZ Clifford, 2001, *Antropologia e filosofia*. Il Mulino, Bologna.

GERGEN Kenneth J., 2005, *An Invitation to Social Construction*. Sage, London, Thousand Oaks, New Dehli.

GLASERSFELD Ernst v., 1995, *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning*. Routledge-Falmer, London-New York.

GREEN James, 2004, *Becoming a Visible Man*. Vanderbilt University Press, Nashville.

HAEFELE-THOMAS Ardel, 2019, *Introduction to Transgender Studies*, With the participation of Thatcher Combs. Harrington Park Press, New York.

HAYLES Katherine, 1999 *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. The University of Chicago Press, Chicago and London.

HENRY Declan, 2017, *Trans Voices: Becoming Who You Are*. Jessica Kingsley Publishers, London.

KAILEY Matt, 2005, *Just Add Hormones. An Insider's Guide to the Transsexual Experience*. Beacon Press, Boston.

KESSLER Suzanne J., 2002, *Lessons from the Intersexed*. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ/ London.

LAKOFF George, JOHNSON, Mark, 1999, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books, New York.

MACCARINI Andrea M., MORANDI Emmanuele, PRANDINI Riccardo (a cura di), 2008, *Realismo sociologico. La realtà non ama nascondersi*. Marietti, Bologna.

MONCERI Flavia, 2006, «L'identità come pratica dell'identificazione». In *Teoria*, XXVI/2006/1, 137-152.

MONCERI Flavia, 2007, *Pensiero e presente. Sei concetti della filosofia*. Edizioni ETS, Pisa.

MONCERI Flavia, 2010, *Oltre l'identità sessuale. Teorie queer e corpi transgender*. Edizioni ETS, Pisa.

MONCERI Flavia, 2012, 'Just Tell Me Who You Are!': Do We Need Identity in Philosophy and the Social Sciences? In *Beyond Deconstruction. From Hermeneutics to Reconstruction*, edited by Alberto Martinengo, 225-237. De Gruyter, Berlin.

MONCERI Flavia, 2017, *Etica e disabilità*. Morcelliana, Brescia.

POLANYI Michael, 1958, *Personal Knowledge*. University of Chicago Press, Chicago.

POLANYI Michael, 1966, *The Tacit Dimension*. Routledge & Kegan Paul, London.

RAZ LINK, Aaron, RAZ Hilda, 2007, *What Becomes You*, University of Nebraska Press, Lincoln and London.

SCHUTZ Alfred, 2005, *Le realtà multiple*. In JAMES W., SCHUTZ A., *Le realtà multiple e altri scritti*, a cura di I. Possenti. Edizioni Ets, Pisa, 125-179.

STRYKER Susan, WHITTLE Stephen (a cura di), 2006, *The Transgender Studies Reader*. Routledge, New York-London.

TURNER Stephanie S., 1999, «Intersex Identities: Locating New Intersections of Sex and Gender». In *Gender and Society*, Vol. 13, No. 4, 457-479.

VALENTINE David, 2007, *Imagining Transgender: An ethnography of a category*. Duke University Press, Durham and London.

VARELA Francisco J., THOMPSON, Evan, ROSCH, Eleanor, 1991, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press, Cambridge.

WILCHINS Riki Anne, 1997, *Read My Lips: Sexual Subversion and the End of Gender*. Firebrand Books, Milford, CT.

WILCHINS Riki, 2004, *Queer Theory, Gender Theory. An Instant Primer*. Alyson Books, Los Angeles.