

# Commento a: *L'identità in questione* di V. Busacchi e G. Martini, Jaca Book, Milano 2020

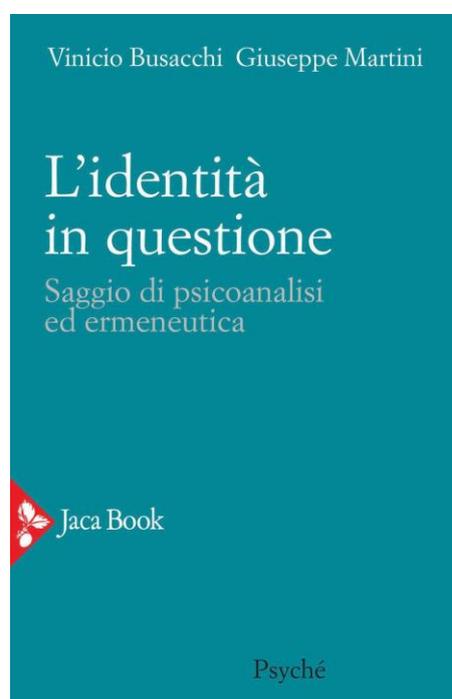
Angiola Iapoce

Il titolo di questo libro è particolarmente indovinato perché il termine 'questione' rimanda a un interrogativo che spesso si protrae nel tempo e che non gode di risposte assertorie o, peggio, definitorie. Nella lingua tedesca la 'questione' è *Die Frage* che per il suo ambiente culturale-linguistico esprime bene il senso di una domanda che apre a problematiche che sono da indagare e la cui soluzione non è direttamente immediata. Ugualmente si potrebbe dire, con la lingua latina, che l'identità è *vexata quaestio*, cioè una *quaestio*, una domanda appunto, una problematica molto discussa e anche molto complessa e tormentosa, che pone altre domande.

L'interrogativo che percorre l'intero libro è quello cruciale: Possiamo parlare di identità al singolare o dobbiamo presupporre una molteplicità di 'Io' e, in questo caso, quale relazione, se relazione c'è, tra l'unità e la molteplicità?

La storia dell'identità dell'Io affonda le sue radici nell'antichità e la breve ma efficace rassegna della prima *ouverture* a nome di Busacchi 'Soggetto e fondamento' riprende il problema come si è venuto strutturando nella storia del pensiero filosofico sull'alternativa realtà/apparenza, sostanza/accidente, soggetto/fondamento. Una prospettiva incerta e antinomica che il Novecento ha consegnato al secolo in cui viviamo.

L'osservazione delle personalità multiple molto sviluppata all'inizio del Novecento e la pressoché contemporanea nascita della psicoanalisi sono stati i due fattori determinanti per l'accoglienza di un nuovo modello di identità del Soggetto, un'identità dinamica che, mettendo in discussione il sostegno dell'*essenza* immutabile e atemporale dell'Io, si costruisce sullo scambio continuo tra strutturazione e destrutturazione in una dinamica circolare che rinunci alla gerarchia verticale del fondamento e delle sue apparenze; e così in campo psicoanalitico l'identità diviene anche *identificazione*, una costruzione che si sviluppa nel tempo (Martini nel



capitolo 1). Di qui le implicazioni dell'identità con la continuità temporale, con il lavoro della memoria, con il passaggio dall'Io alla Persona (in senso filosofico).

Se queste poche righe tendono a sintetizzare il terreno su cui poggia il libro – e che nel corso del testo stesso è elaborato e presentato al lettore come lascito della storia della cultura dell'occidente e come sfondo su cui si intersecano i ragionamenti dei due autori – ci possiamo noi lettori porre la domanda: Perché è importante oggi parlare nuovamente della questione dell'identità? E perché questo libro che ripropone la domanda di Edipo: 'Chi sei?' sviluppa in modo originale l'eterna questione?

Filosofia e psicoanalisi non hanno mai dialogato in modo pacifico anche se non hanno mai abbandonato una reciproca apertura; la loro è una vita di 'separate in casa' dove la casa in cui entrambe hanno dimora è il discorso sul soggetto e la sua identità. I metodi tuttavia delle due discipline sono differenti, nel primo caso il tema dell'inconscio, se presente – e non sempre ciò avviene – è assorbito da logiche di ragionamento, nel secondo caso l'inconscio è tematizzato in quanto *esperienza della discontinuità* e gode pertanto di un linguaggio anche molto empirico per tratteggiare la radicale alterità a ogni forma di ragionamento e di coscienza.

Il limite del discorso filosofico è dato 'soltanto' dal significato e dal senso che le parole offrono, le psicoanalisi che affondano i loro saperi nella 'cura' hanno i limiti dei 'corpi', della sofferenza personale e dei comportamenti sociali.

L'articolazione degli autori sviluppa il proprio pensiero sulla distanza che separa la fluidità e flessibilità dell'identità dell'Io – che è una vera e propria risorsa per l'equilibrio personale – dalla frammentazione dell'identità di uno psicotico delirante: il libro prende avvio proprio dalla constatazione dell'evidenza che la follia non è la normale fluidità delle varie forme identitarie.

Così sono proprio le forme deliranti la sfida maggiore che l'empirico pone alla radicalità del pensiero raggiunta da certe tendenze filosofiche di derivazione genericamente nietzscheana che si sono affermate negli ultimi anni del secolo scorso ma che continuano e persistono, a volte anche potenziate, ai giorni nostri e che possono essere riassunte sotto l'etichetta 'dissoluzione dell'identità'. Ma sono proprio le forme deliranti che pongono un limite sostanziale a certe affermazioni di 'identità liquide' o di semplice *flatus vocis* a cui l'identità si ridurrebbe.

Ma – e qui viene la specificità di questo lavoro – se la psicopatologia è lo *scibboleth* tra psicoanalisi e filosofia, è la stessa psicopatologia che ne assicura lo scambio dialogico. Una separazione e una convergenza proprio sul tema dell'identità.

Così lo psicoanalista Martini, partendo proprio dalla patologia, si chiede quale sostegno teorico può venire in soccorso alla osservazione empirica. È possibile teorizzare un'identità che non sia allineata all'identità classica – sostanza immutabile ed eterna – ma che neppure esiti in una identità *prêt-à-porter*, cioè 'liquida' e che muti al cambiare delle circostanze? Quale teoria filosofica per la psicopatologia della frammentazione dell'Io? E questo perché se sul piano empirico è sufficiente distinguere tra flessibilità dell'Io e dissociazione patologica, se passiamo dal piano dell'osservazione dei fatti al piano della costruzione di una teoria di riferimento, la semplice evidenza dei fatti non basta più.

È noto che la psicoanalisi di indirizzo freudiano si è strutturata prevalentemente sulla teoria della rimozione che tuttavia si dimostra insufficiente a offrire l'adeguato sostegno ad

una teoria delle psicosi (che lo stesso Freud aveva escluso dal trattamento psicoanalitico). È necessaria un'idea di psiche – e quindi di *Io* – *costitutivamente dissociabile*, come Jung aveva teorizzato fin dall'inizio della sua attività psichiatrica ma che i seguaci di Freud hanno poco preso in considerazione per lunghi anni. È necessaria l'idea di una psiche dissociabile che consenta di comparare le formazioni deliranti con processi di normale dissociabilità e di normale fluidità dell'identità. Ora tuttavia, anche in ambito freudiano, sempre più all'inconscio in quanto prodotto della rimozione viene affiancato un inconscio non-rimosso, svincolato dalla coscienza e autonomo nella produzione di psichismo, un'ipotesi che ha in Bromberg un suo illustre sostenitore, e che prospetta – come viene ben detto nel libro – «la possibilità che esista una dissociazione sana che per certi versi equivale a quella molteplicità del Sé che rappresenta il punto di partenza (implicito) del discorso filosofico da Hume in poi» (p. 105).

Tanto l'evidenza empirica patologica quanto la domanda se esista una dissociazione 'sana', in un discorso interno alla psicoanalisi freudiana, chiamano in causa la filosofia come *partner* per dare risposte che siano teoreticamente valide. E qui possiamo ben comprendere il senso di questo libro sull'identità scritto a due mani da uno psicoanalista e da un filosofo: i due campi specifici e autonomi trovano un loro punto di incontro in una psicopatologia che chieda aiuto ad una filosofia che si apra a quegli aspetti dell'umano che caratterizzano i tratti più individuali e specifici e meno universalizzabili, quali sensazioni, sentimenti, evidenze, corpo e così via. Si tratta quindi di riprendere una tradizione filosofica che è pur sempre esistita e, contemporaneamente, di accostarsi alla patologia con una nosografia non esclusivamente classificatoria.

Ruolo centrale per l'identità è ricoperto dal *corpo*, proprio nel suo essere espressione evidente di una radicale discontinuità. Vi è nel corpo un *salto*, una sporgenza che contiene una altrettanto radicale impossibilità di tematizzare *linguisticamente quel corpo*: o è il *mio* corpo e allora è un corpo vissuto, un *Leib* che contiene già elementi di linguaggio, ma in quanto corpo-*Körper* si sottrae ad ogni teorizzazione inclusiva proprio per quella materialità inaccessibile al piano linguistico a cui tuttavia siamo inevitabilmente vincolati. Nel corpo e nelle sue vicissitudini trasformative ma anche ripetitive si gioca oggi l'identità, sfidata su un duplice fronte: *il transgenerazionale* e il *genere*.

Il dito viene puntato in modo fecondo dagli autori sull'epigenetica, che è il modo individuale e potenzialmente divergente tra gli stessi individui di usare lo stesso test genetico. Se il cambiamento epigenetico avviene in tempi molto brevi, non con miliardi di anni, si potrebbe essere in presenza di una *epigenetica transgenerazionale*: il DNA, cioè, annota e si libera di quanto annotato quando non ne ha più bisogno e questo non è detto che sia in sintonia con i bisogni di una specifica generazione. A causa di questo movimento epigenetico nel breve tempo, i nuovi individui possono apprendere *la memoria di eventi che non hanno mai vissuto*. Si tratta di un inquadramento che non solo tende a rompere la fissità genetica del modello genotipo-fenotipo ma va anche verso la revisione del modello dell'anamnesi familiare e quindi dell'inquadramento diagnostico, facendo entrare linee di individuazione identitaria che contemplino anche, e forse di più, memorie con contenuti mancanti. Questo si lega a tutte le ricerche e le teorie filosofiche che si sono sviluppate nel '900 continuando fino ad oggi, che hanno il passato e la memoria al proprio centro – e il mio pensiero va al filosofo Walter Benjamin –, stabilendo una feconda direttiva di ricerca sull'inconscio-memoria.

Nella prospettiva epigenetica la domanda si sposta dall'alternativa natura/cultura sul *modo* in cui si relazionano e agiscono i geni, l'epigenetica e le esperienze, dove può trovare la sua valida collocazione la questione dell'identità.

Il corpo cambia nel tempo, cambia con gli interventi chirurgici fatti sia a scopo sanitario sia estetico. E relativo al corpo c'è anche la sofferenza che accompagna l'incongruenza tra il genere esperito e il genere assegnato dalla nascita, quella sofferenza di abitare un corpo che non si sente come proprio, come riferiscono i transessuali intrappolati in un corpo che sentono sbagliato; i quali soffrono anche per la disgregazione di quella coerenza identitaria che, comunque si giochi, assicura, nel porre un argine alla frammentazione, il benessere che accompagna il sentimento di sé. È il corpo la realtà a fondamento della soggettività e gli autori propongono l'ipotesi del *corrispondentismo trasformativo* che «definisce molteplici forme di correlazione inerenti mente e corpo, carattere e personalità, ideali pratici ed esistenza» (p. 327). *Corrispondentismo* non implica una 'derivabilità' dell'uno dall'altro e *trasformazione* si «connette all'idea di 'trasformazione' espressa nel paradigma bioniano» (*ibidem*). Le correlazioni sono «vincolate da un nesso di mutua influenza trasformativa ma al tempo stesso incommensurabili» (*ibidem*). Dimensioni che si corrispondono senza coincidere.

Ma là dove filosofo e psicoanalista trovano le risposte migliori per situare la 'questione' dell'identità è la filosofia di Paul Ricoeur, su cui convergono in nome dell'ermeneutica e dell'identità narrativa.

È da molto tempo che la collaborazione di Busacchi e di Martini ruota intorno alla figura del filosofo francese e del suo pensiero; lo stesso Ricoeur, d'altronde, ha lavorato su entrambi i campi disciplinari della filosofia e della psicoanalisi.

In questo lavoro gli autori trovano nei punti forti ricoeuriani dell'ermeneutica e della narrazione la possibilità di approdo ad una teoria di dissociazione sana e contemporaneamente di fondamento identitario unitario e stabilizzato. È nel gioco dialettico tra *idem* e *ipse* che la filosofia e l'empiria patologica trovano una possibile saldatura. Se l'*idem* rimanda al carattere, alla continuità, alla costanza, l'*ipse* rimanda al confronto con le potenzialità di essere altro ed è nel gioco relazionale tra l'essere Sé e l'essere aperto all'Altro-da-sé che si colloca una struttura identitaria contemporaneamente unitaria ma scindibile, salda ma esposta a tutti gli 'inganni' della psiche che esitano nella patologia. L'identità narrativa si colloca fra i due aspetti dell'identità.

Nell'alternanza tra permanenza e cambiamento, tra materialità residuale intraducibile e trasformazioni della materia stessa, tra temporalità cronologica lineare e esperienza di un tempo affettivo, colorato dai sentimenti, da elementi qualitativi, gli autori del libro aprono ad una proposta che identifica il luogo privilegiato dell'identità personale: si parla di *identità traduttiva* che meglio definisce l'identità rispetto a quella 'narrativa' che si esplica pressoché interamente sul piano del racconto. L'identità *traduttiva* si affida ad un raccontare e raccontarsi che si sviluppa sì in un tempo diacronico ma che *contemporaneamente* riesce a delineare un tempo che non è catturabile dal trascorrere, dal flusso dinamico e vitale dell'esistenza, un tempo parmenideo che allude ad uno sfero ben rotondo che non è aggredibile da alcun procedimento linguistico di separazione e identificazione per differenza. Perché per ogni traduzione rimane l'*intraducibile*, quel punto specifico che non può essere trasformato in

linguaggio, come nella clinica l'esperienza del delirio, pur essendo 'teoricamente' possibile il suo accesso ad un linguaggio e a un racconto differente, conserverà sempre in sé un'esperienza *irriducibile* che rimane nella sua specificità.

Alla società della comunicazione oggi decisamente prevalente, il filosofo coreano Byung-Chul Han contrappone la comunità rituale, intendendo «una comunità dell'ascolto e dell'appartenenza collettivi, una comunità in tranquilla armonia con il silenzio» (Byung-Chul 2021, p. 43). E, lamentandosi di questa perdita, aggiunge che è proprio dove scompare la vicinanza primordiale che si comunica in maniera eccessiva.

Su questa linea collocherei la questione dell'identità traduttiva posta nel libro perché la traduzione di cui parlano Busacchi e Martini genera senso e identità nel suo essere fondata su ciò che non è narrabile/traducibile, sul silenzio.

Il mondo dell'informazione consente soltanto un'accumulazione che si proietta all'infinito, mentre la narrazione/traduzione si chiude in una *forma*, una forma che, come tale, ha un inizio e una fine. Una chiusura benefica e necessaria perché è solo in questa chiusura in se stessa che si determina l'apertura all'estraneo. Contro ogni confusiva apertura in nome dell'*Uguale* – Byung-Chul lo definisce 'l'Inferno dell'Uguale' – la cultura, che è anche capacità di narrarsi/tradursi in senso individuale e collettivo, lascia questo inferno e stimola una specificità identitaria, un'identità inclusiva e non esclusiva, aperta all'Estraneo, perché la libertà dello spirito si guadagna solo grazie all'eterogeneità e al suo superamento – ci ricorda Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, riferendosi allo spirito libero dei Greci, i quali hanno conservato la presenza di miti stranieri anche con l'introdurli nella loro mitologia.

Per conservare una cultura identitaria aperta ad altre, differenti, identità, sono necessari anche istituzioni di mediazione particolari, per esempio i *riti* che qualificano lo scorrere del tempo, senza i quali il tempo sarebbe anonimo, noi stessi anonimi, indifferenti, gettati nell'inferno dell'Uguale, appunto. E così nel trascorrere del tempo non basta semplicemente invecchiare – e questo lo considero valido sia sul piano individuale sia collettivo –, che è fatto non modificabile, occorre soprattutto che l'invecchiare sia colorato dal *diventare* vecchi. Se *diventiamo* vecchi, e lo sappiamo, possiamo godere di quell'identità che, nella chiusura può aprirsi all'estraneo, all'Altro, così come nelle grandi transizioni culturali il passato non può restare inerte ma occorre che sia rivitalizzato da una sensibilità a quella *soglia* che condivide con il tempo presente. E per questo continua ad essere necessaria 'la questione dell'identità'.

## Bibliografia

Byung-Chul H. 2021, *La scomparsa dei riti*, Nottetempo, Milano.