

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

L'IDENTITÀ
NEL CAMBIAMENTO

EMMA BAUMGARTNER

1

QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI POLITICA SOCIALE

1983

INTRODUZIONE

"C'è sempre un'altra cosa, un'altra prospettiva, un'altra coscienza, altre circostanze, e questo sentimento, quasi sempre presente, mi caratterizza".

(Valery)

Il tema dell'identità è situato all'intersezione di diversi fenomeni individuali e sociali: tale posizione spiega la fortuna di questo concetto nelle varie discipline, una fortuna comunque soggetta a ricorrenze che anche sarebbe interessante indagare.

Un primo compito che si impone a chi è interessato al tema riguarda l'orientamento, la segnaletica che è necessario predisporre per individuare un tragitto conoscitivo.

Un tragitto, in ogni caso, non lineare, ancora abbastanza incerto e con molte deviazioni laterali che si aprono mentre si procede.

Ho voluto soprattutto indicare alcune di tali deviazioni, senza esplorarle fino in fondo, almeno in questa fase, per dimostrare che ciò che passa come una evidenza sotto la voce « identità », non è poi così evidente come appare.

Gran parte delle riflessioni che seguono sono state stimulate dalla lettura dei quaderni autobiografici di Paul Valery, dal testo di un poeta:

l'utilizzazione di materiali eterogenei come i testi letterari si giustifica con il fatto che la letteratura, pur essendo espressione della realtà psicologica dell'autore, corrisponde ad una realtà condivisa da molte persone, che è quindi, generalizzabile (Chiozza, 1983).

In particolare, alcuni pensieri di Valery rappresentano il filo con-

duttore del mio ragionamento: per questa ragione li propongo qui direttamente, come introduzione.

L'insieme di queste citazioni vuole prefigurare un itinerario di lettura per le pagine che seguiranno.

« Ciò che si chiama carattere è una periodicità ».

« In cosa sei lo Stesso di colui che ha avuto 10,15 anni etc.? e di colui che fu embrione, feto? E chi era colui che ha fatto quello che tu adesso rifiuti di aver fatto, come l'atto di un estraneo? e chi non può più fare ciò che tu facevi? »

Vi è dunque nel tuo medesimo, in questa « Ipseità », qualcosa, parti o elementi, così estranei come se fossero altro da te: e sei sorpreso dai sogni nei quali ti accade di incontrare persone alle quali non pensi mai o di essere in situazioni sconosciute. Perché dire: ho sognato — quando bisognerebbe dire: Egli è stato sognato —?

E dire: Io ho dimenticato — è una espressione straordinaria. Cioè: lo Stesso è e non è più lo Stesso ».

« Quando trascorro molto tempo in una attività determinata non so più chi sono. Non mi riconosco più, tanto il sentimento di non essere particolarmente qualcuno, è l'unico mio segno nel quale mi riconosco ».

« Al posto di ogni uomo, con gli stessi materiali, sono possibili più personalità. A volte coesistono più o meno uguali. A volte si alternano alcune più grossolane delle altre, più primitive, più maldestre. A volte una personalità infantile riappare nell'età adulta. Si pensa di essere gli stessi. Non esiste il medesimo. Noi crediamo che avremmo potuto, a partire dall'infanzia, diventare un'altra persona, avere un'altra storia.

Ci vediamo diversi. Ma questa possibilità di raggruppamento degli stessi elementi in più modi diversi rimane — ed è una critica al tempo. Non esiste il tempo perduto, trascorso fintantochè sono possibili altre persone ».

Come ulteriore indicazione di lettura aggiungo che il presente studio vuole essere un ragionamento su un concetto, e non si presta pertanto ad una immediata traduzione operativa aperta a verifiche empiriche.

Quale identità?

Identità è diventata una parola — chiave, ovvero « un tema che fa cultura » (Rusconi, 1983) nel linguaggio quotidiano, come in altri linguaggi e apparati concettuali più sofisticati. Diversi episodi, nello sviluppo recente delle scienze umane, segnalano un interesse crescente intorno alla « soggettività » (intesa come ampio contenitore), di volta in volta declinata secondo diverse angolature; in psicoanalisi, il dibattito sul tema del narcisismo, sia pure giunto con il consueto ritardo in Italia, ed il rilievo che ha assunto il concetto di Sé: in ambito psicologico, la centralità attualmente occupata dalla prospettiva interazionista: negli studi storico-sociali, l'utilizzazione di fonti quali autobiografie e storie di vita; nella ricerca sociologica, l'importanza acquisita dalle variabili soggettive, che si affiancano o sostituiscono altre, di tipo oggettivo.

L'insieme di tali episodi fa pensare che si vada delineando un campo di indagine, delimitato da uno scenario materiale e simbolico in continuo mutamento, all'interno del quale le esistenze individuali sono guardate con rinnovata attenzione: l'esperienza soggettiva non è più considerata con quel sospetto al quale le distanze siderali dei macro-fenomeni ci avevano abituati⁽¹⁾.

Mosaico, labirinto, prisma, sono alcune metafore che ricorrono per indicare l'identità: ma accanto a queste espressioni metaforiche, troviamo termini quali « crisi », « ricerca », « bisogno », che fanno parte, direi quasi naturalmente, della costellazione identità, pur essendo di segno opposto.

Infatti, l'indeterminatezza evocata dai primi termini, non è presente negli altri, anzi scompare e viene sostituita da nozioni statiche.

(1) Se questo è certamente un elemento positivo, liberatorio se non altro, tuttavia inizia a profilarsi il rischio di una nuova retorica della prima persona, di una mistica del vissuto, altrettanto fastidiosa.

Nella tradizione psicologica ⁽²⁾, i concetti di identità e di Sé, spesso utilizzati come sinonimi, sono stati caratterizzati principalmente da alcuni attributi, quali la stabilità, l'unità, la continuità; il sentimento dell'identità, così come viene sperimentato dalla persona, è stato associato alla percezione duratura nel tempo, del Sé globale unitario, e all'autoriconoscimento, inteso come conferma dell'identico.

In questa prospettiva si giustificano espressioni come crisi, perdita, ricerca, oppure segmentazioni quali identità personale, sessuale, professionale e così via: ugualmente è appropriato coniugare stabilità e mutamento con centro e periferia, individuando nella persona alcune dimensioni o tratti centrali e stabili ed altri periferici e transitori. Il linguaggio, specialistico e non, indica che l'identità è nell'ordine dell'avere e non dell'essere: avere, perdere, cercare, trovare una identità come se si trattasse di un possesso che, in quanto tale, va conservato.

Non è mia intenzione ricostruire l'evoluzione del pensiero psicologico sul concetto di identità personale, quanto piuttosto verificare i presupposti e le implicazioni del concetto stesso, muovendomi liberamente tra percorsi disciplinari, riattraversati ma non ripercorsi sistematicamente ⁽³⁾.

Gli studi sociologici più recenti ci forniscono un quadro all'interno del quale collocare l'identità come problema tipicamente moderno (Habermas, 1976 - Sciolla, 1983).

Secondo questi studi, nel mondo contemporaneo le identità, in quanto espressioni di legami di appartenenza sociale, non sono più garantite, una volta per tutte, da fattori oggettivi, ma sono affidate unica-

⁽²⁾ Fa eccezione la psicologia sociale, fortemente caratterizzata dal pensiero interazionista, nel quale sono presenti almeno 2 concezioni opposte del sé e dell'identità: il Sé come processo ed il Sé come struttura.

⁽³⁾ Per una chiarificazione terminologica e concettuale e per una ricostruzione puntuale delle diverse teorie rimando al lavoro di Felice Carugati, « Il Sé e l'identità », 1979, ed. Lega, Faenza; sul concetto psicoanalitico di Sé, cfr. l'articolo di Arnaldo Novelletto, Introduzione al concetto di Sé, *Neuropsichiatria infantile*, 240-41, 1981.

Sono anche da ricordare, nell'ambito della letteratura psicologica sul Sé, l'opera antologica « The Self in Social Interaction », a cura di C. Gordon e di K. J. Gergen, ed il più recente « Conceiving the Self », di M. Rosenberg.

mente all'attività soggettiva di interpretazione e costruzione a-posteriori della propria storia: si è passati, cioè da identità come destino ad identità come scelta (Rusconi, 1983).

In tale situazione di confini labili o di assenza di cornici di riferimento entro le quali porsi, si moltiplicano le domande di identità convenzionali, il cui supporto è l'identificazione in un gruppo.

La domanda e la ricerca di identità, espresse come domande e ricerca di identificazione, sembrano essere lo scopo esplicito di molte aggregazioni sociali, uno scopo che dal gruppo riceve conferme e contenuti tali da rappresentare poi un principio attivo di individuazione per i singoli (Saraceno, 1982, Melucci, 1983, Gallino, 1983).

Perché tale operazione riesca, è necessario affermare, rendendola assoluta, una lealtà orientata verso una sola direzione, sia essa il sesso, l'età, la lingua, un territorio, la professione: ciò che è relativo e indeterminato, è reso assoluto e determinato, tramite la cristallizzazione di una monoidentità.

La priorità ed il rafforzamento di una identificazione sulle altre sono resi operanti attraverso una serie di manovre di congelamento, riguardanti il tempo, lo spazio, le relazioni con gli altri: esagerazione dell'alterità nei confronti dell'esterno ed omogenità fittizia al proprio interno, selezione e censura di memorie e tradizioni, al fine di preservare una storia « ufficiale » del gruppo, che lo tuteli, confermandolo sul proprio passato, irrigidimento dei confini, ritualizzazione delle procedure, ecc.

Si ha l'impressione che si producano, in altre parole, delle identità-feticcio, non a caso sorrette da meccanismi di identificazione, che segnalano, contemporaneamente, la presenza e la assenza: la presenza di un soggetto collettivo fantasmatico che va a riempire il vuoto creato dall'assenza di un soggetto individuale.

Come i feticci, tuttavia, le identità fittizie contengono un pericolo, che è quello di assumere un eccesso di concretezza e di realtà, eccesso prodotto dalla funzione vicariante da cui sono originate e a cui sono

destinate: ovvero può essere forte la tentazione di equilibri riduttivi, di modelli conservativi, al fine di mantenere e riprodurre l'identico.

Paradossalmente, ciò che le identità parziali (ma totalizzanti) devono ignorare, pur essendo legittimate da una cultura della diversità condivisa dal gruppo, sono proprie le differenze irriducibili che ognuno, in quanto individuo, porta con sé.

Ciò che in origine era motivato dalla ricerca dell'identità si rivela alla fine appiattimento o cancellazione delle identità stesse delle singole persone: « il soggetto in quanto individualità sociale non può costituirsi che attraverso la forma determinata dell'identità simbolica, ma se resta fissato in essa, assolutizzandola, rischia di alienarsi e di perdere la sua dimensione di luogo della differenza e il suo potere intrinseco.

Il soggetto pertanto si sviluppa attraverso spostamenti ed esperienze conflittuali tra identificazioni differenti, al limite costituendosi come diverso, anziché come simile » (Crespi, 1982) (*).

A questo punto più che una teoria dell'identità tout-court sembrerebbe utile una teoria dell'identità in relazione al cambiamento, ossia del rapporto tra permanenza e mutamento all'interno della stessa persona, rapporto che spesso si configura come dilemma (Rositi, 1983). Osservare cioè, sia le varie sedimentazioni che concregono e, contemporaneamente, il continuo fluire in nuove forme, nuovi modi di essere, che, nella loro complessità e mutevolezza, rappresentano il panorama sempre provvisorio delle differenze da sé e dagli altri.

Identità dunque come problema e non come acquisizione, ovvero come relazione instabile tra uno e molteplice, tra costanza e mutamento.

Vediamo ora se e in che misura le teorie classiche sull'identità, in particolare in ambito psicoanalitico, abbiano tenuto conto delle variabili stabilità e cambiamento, uguaglianza e differenza in relazione alla identità.

(*) E' da ricordare che nell'elaborazione dell'identità sono in gioco, a livello psicologico, anche un « sentimento della differenza » (Pombeni, Zani, 1983) e la ricerca della unicità (Snyder, 1983).

Modello evolutivo dell'identità.

Il quadro teorico all'interno del quale si colloca il mio lavoro è prevalentemente la prospettiva psicoanalitica.

Più che analizzare in dettaglio i singoli contributi mi propongo di evidenziare alcune ambiguità cui possono dar luogo concetti quali entità/struttura psichica o sviluppo/formazione, concetti che sistematicamente concorrono a definire il termine identità.

È necessario tuttavia precisare che nella psicologia contemporanea la riflessione sul Sé e sull'identità è stata inaugurata da George H. Mead, la cui opera è stata lungamente ignorata dalla psicoanalisi, che solo tardivamente, negli anni '50 con Hartmann e la Jacobson, introduce nel proprio vocabolario concettuale il termine Self.

Dell'opera di Mead sono state date, in seguito, due diverse letture: una che ha conservato gli aspetti processuali (essenzialmente l'interazione tra Io e Me) e che definisce il « se stesso » come un oggetto del campo cognitivo, costruito al pari degli altri oggetti, sul quale ogni individuo predica degli attributi e delle valutazioni.

L'altra lettura, sicuramente più rigida e impoverita nei contenuti, intende invece il Sé come un effetto di condizioni esterne, caratterizzato da una struttura multidimensionale, che si riduce alla somma dei ruoli sociali « giocati ». (Palmonari, Carugati, Ricci-Bitti, Sarchielli, 1979).

Le divergenze tra psicoanalisi e interazionismo sono essenzialmente due: la prima riguarda il rapporto tra Sé e processo sociale, che per Mead è anteriore al Sé e determinante del Sé, mentre per la psicoanalisi il contenuto dell'esperienza è primariamente individuale.

La seconda divergenza ha invece come oggetto il rilievo da attribuire

alla componente cognitiva del Sé, nettamente prevalente per gli interazionisti, subordinata, fin quasi irrilevante nella psicoanalisi: « poichè, per ovvie ragioni, la nostra capacità di distacco dal nostro proprio Sé è, nel migliore dei casi, assai limitata, le nostre funzioni di autoconoscenza contribuiscono solo moderatamente alla nostra concezione del Sé. Perciò le rappresentazioni del Sé non saranno mai strettamente "concettuali". Esse rimangono sotto l'influenza delle nostre esperienze emozionali soggettive anche più delle rappresentazioni oggettuali » (Jacobson, 1964).

Se l'interazionismo ha fortemente contribuito alla chiarificazione degli aspetti di costruzione e di interpretazione attinenti alla identità, a me sembra che non sia sufficiente considerare il Sé e l'identità come oggetti della mente, trascurando quanto essi siano anche oggetti del campo affettivo, emozionale, e quindi, in ultima istanza, agiti e determinati inconsciamente.

In altre parole, dall'enfasi posta dall'interazionismo sull'attività intenzionale e sulle competenze cognitive, sociali e comunicative dell'individuo, deriva una sottovalutazione dell'attività inconscia, di cui invece non si può, a mio avviso, non tenere conto trattando dell'identità.

Venendo ora alla psicoanalisi, in primo luogo è da ricordare che già alcune ambiguità erano implicite nella teoria freudiana dell'Io.

Infatti, il termine « das Ich » — l'Io —, sostantivato come le altre istanze psichiche, designava, contemporaneamente, una struttura parziale dell'apparato psichico, e l'apparato nella sua interezza, cioè l'insieme di significati e sentimenti relativi al proprio sé ed alla soggettività dell'esperienza.

Freud attribuiva all'Io molteplici e contraddittorie funzioni, tanto da individuare in questa istanza precisamente il luogo del conflitto.

È possibile che proprio tale molteplicità di compiti e gli equivoci che potevano derivarne, abbiano dato luogo alle diverse concezioni dell'Io che hanno seguito, distaccandosene, l'opera freudiana: in esse, di volta in volta, è stata assegnata priorità al ruolo adattivo, oppure al lavoro difensivo o ancora alla natura illusoria e immaginaria delle identificazioni.

Mentre Freud continua ad affermare una ipotesi di funzionamento

conflittuale dell'Io⁽⁵⁾, negli autori che lo seguiranno il conflitto sparisce e viene sostituito da raggruppamenti univoci e coerenti di funzioni: cosicchè dall'Io scisso si arriverà, senza troppi traumi, all'Io istanza di sintesi, come se il secondo fosse l'eredità naturale del primo. L'evoluzione terminologica dall'Io freudiano all'identità può essere sintetizzata in alcune tappe fondamentali: nel 1950 Hartmann, fondatore della Psicologia dell'Io, introduce il termine Self, con il quale egli intende le rappresentazioni del Sé fisico e mentale contenute nel sistema dell'Io, cioè gli aspetti soggettivi e riflessivi: tale schema verrà poi ripreso e sistematizzato dalla Jacobson, che considera il Sé come la controparte degli oggetti.

Successivamente Erikson riformula, all'interno di un modello stadiale, il concetto di identità, distinguendo in esso ciò che attiene all'Io, impegnato soprattutto sul fronte del mondo esterno, e ciò che invece riguarda il Sé, ossia le immagini interne che progressivamente devono essere sintetizzate⁽⁶⁾.

Infine, l'opera di Kohut rappresenta l'esito terminale della revisione della metapsicologia freudiana, iniziata da Hartmann: Kohut si propone una vera e propria psicologia del Sé, inteso come struttura interna della psiche, duratura e continua nel tempo.

Adattamento, integrazione, sviluppo finiscono per essere gli assi teorici di una psicoanalisi sempre più vicina alla psicologia genetica e a quella cognitivista: in essa si affondano, e in parte, si perdono, le radici teoriche originarie.

Paradigmatico di tale impostazione è un lavoro sull'identità personale di due analisti argentini, Leon e Rebecca Grinberg, dal titolo « Identità e cambiamento » (1975).

(5) In ultima istanza, per Freud, il conflitto agisce come motore dell'attività psichica, una attività il cui esito sarà sempre una soluzione di compromesso tra istanze diverse: la radicalità di tale ipotesi giungerà poi a individuare nella struttura dell'Io una scissione, e dunque, non più una difficile convivenza tra scopi opposti.

(6) Le concezioni evolutive dell'Io sono state oggetto del sarcasmo e della critica di J. Lacan, che definisce Hartmann il « cherubino della psicoanalisi, che annuncia la buona novella che ci permetterà di dormire sonni tranquilli - l'esistenza dell'Io autonomo » (1978). Contro ogni schema genetico, Lacan afferma la natura immaginaria dell'Io, che si costituisce per sedimentazione di diverse identificazioni, ovvero immagini nelle quali l'Io si riconosce.

I Grinberg descrivono le diverse fasi dello sviluppo psichico, assumendo come coordinate centrali i processi di integrazione spaziale, temporale e sociale, che hanno contenuti e forme diverse nelle varie fasi della vita.

L'integrazione spaziale comprende la progressiva differenziazione di se stessi dagli altri, a partire dalla delimitazione di confini corporei precisi: l'esito di tale processo è l'immagine mentale del proprio corpo, immagine complessa, che si trasforma nel tempo, conservando comunque una memoria dei vari passaggi che l'hanno costituita.

Alle integrazioni spaziali si accompagnano analoghe operazioni in relazione al tempo: l'esperienza temporale è inaugurata dall'alternarsi di presenze e assenze dell'oggetto, dall'incostanza della madre, e quindi dalla scansione di gratificazione e frustrazione che produce un tempo spezzato, a intervalli.

Solo in un secondo momento, presenza e assenza appaiono come due possibilità della stessa persona, e così il tempo diventa continuo e comprende, il passato, ovvero il ricordo.

L'ultimo rapporto che i Grinberg analizzano è quello di integrazione sociale, riguardante le connotazioni sociali della identità: integrazione, intesa dagli autori, come assimilazione degli oggetti esterni, conservati nel mondo interno del soggetto tramite identificazione.

L'opera dei Grinberg è stranamente sbilanciata e non mantiene le promesse implicite nel titolo: infatti, ciò che appariva come l'elemento più originale, e cioè il rapporto tra identità e cambiamento, viene lentamente riassorbito in un quadro evolutivo, organizzato intorno al concetto di integrazione.

Tutti i processi psicologici descritti in relazione allo spazio, al tempo, alle relazioni sociali, potrebbero essere riletti pensando alle separazioni, reali e simboliche, che il soggetto deve affrontare ad ogni passaggio o mutamento.

Cambiare, infatti, vuol dire anche perdere qualcosa che fa parte di sé, sia all'interno che all'esterno: è quindi un momento di frattura, cui segue un riassetto, in cui qualcosa viene a mancare (persone, affetti, luoghi, oggetti, attività, modi di essere, ecc.).

Integrare, invece, significa amalgamare, dissolvendolo, il nuovo con il vecchio, assimilare ciò che già esisteva con ciò che viene aggiunto: non a caso, l'origine della parola è l'integer latino, non toccato, pertanto integro, da cui anche intero.

L'integrazione, in altre parole, nega la necessità della perdita, di quell'intervallo più o meno intenso emotivamente, in cui si passa da uno stato ad un altro, attraversando un vuoto, una pura assenza.

Integrazione è un concetto vago ma rassicurante, che ha senso all'interno di un modello lineare e cumulativo dello sviluppo individuale: in esso nulla viene perduto, ma la personalità si forma accumulando nuove esperienze che si aggiungono le une alle altre, completandosi e formando unità sempre più allargate.

Il tipo di personalità che si forma per accumulazione rivela in ultima analisi, la preoccupazione difensiva che lo sottende, a seguito della quale la permanenza e la stabilità occupano una posizione centrale; il cambiamento, la mobilità sono regolati e depotenziati attraverso lo scadenzamento, la ritualizzazione quasi, del corso vitale in stadi e in momenti di crisi nei quali si coagulano tutte le tensioni (che, in quanto concentrate e prevedibili, possono essere più agevolmente proiettate e controllate all'esterno della persona).

Secondo Overton e Reese (1983), due psicologi statunitensi, in psicologia vi sono due modalità divergenti e incompatibili di intendere la natura dello sviluppo (modalità generali peraltro presenti anche negli altri campi del sapere): secondo la prima tesi, stabilità e fissità rappresentano il dato di fondo ed il cambiamento un derivato o una anomalia della realtà, che deve essere spiegata in funzione di altri eventi.

L'antitesi considera, invece, il cambiamento e l'attività come il dato primario ed immanente e la stabilità un artificio o illusione introdotti dagli osservatori per poter ordinare il continuo divenire dell'esperienza: in questa seconda ipotesi, il cambiamento o sviluppo non richiede una spiegazione tramite variabili antecedenti, ma semplicemente "è".

Il paradigma evolutivo applicato all'identità rientra nel primo orientamento, centrato sull'asse della fissità e della costanza, ed è fondato su due assunzioni implicite: la prima, che lo sviluppo proceda dal basso

verso l'alto, in un processo continuativo il cui esito sarà una identità personale più complessa e matura; la seconda, che la scansione dei diversi stadi e la specificità dei compiti per ognuno di essi, dipendano essenzialmente dall'età.

Ciò significa prefigurare un tracciato, con sequenze stabili, che sia valido per tutti e che funzioni come orizzonte sul quale collocare i singoli individui. L'età diventa il segnale prioritario per determinare la posizione di ognuno all'interno del ciclo vitale (7).

Sul significato da attribuire a concetti quali sviluppo, stadi, crisi, il dibattito era già vivo negli anni '60: oggi la critica alle teorie stadiali ritorna ad essere attuale (8).

Gli autori che criticano la prospettiva evolutiva sottolineano soprattutto due elementi: la molteplicità di posizioni possibili degli individui e quindi l'alta variabilità, che non ha riscontro in un paradigma rigido, e l'importanza delle transizioni, dei passaggi o spostamenti della persona da una struttura o stato all'altro.

All'immagine di un individuo che più o meno ordinatamente percorre le tappe del proprio destino, si oppone l'altra immagine di un individuo costantemente impegnato in operazioni di passaggio e di metamorfosi, forse più silenziose, meno appariscenti, ma non per questo meno significative.

La trasformazione rappresenta uno dei poli sul quale è organizzata la revisione delle teorie stadiali.

Trasformazione intesa come modifica ed espansione dei confini soggettivi, fissati tramite l'autodefinizione inconscia: autodefinizione, ossia le « licenze ad essere » che ognuno si dà e che si trasformano per rendere possibile l'occupazione di nuovi spazi, per stabilire nuovi negoziati nel proprio mondo relazionale e per rimuovere gli ostacoli interni ed esterni,

(7) Ma, come notano ancora gli stessi Overton e Reese, l'età non è una variabile neutra: essa si riduce al tempo e il tempo è una costruzione.

(8) È stato pubblicato anche in Italia un testo che raccoglie interventi di psicologi, analisti e sociologi che, discutendo della vita adulta, riformulano le teorie stadiali della personalità: M. J. Smelser, E.H. Erikson, Amore e lavoro, Rizzoli 1983.

le immagini-barriera finalizzate alla conservazione di equilibri già formati.

« Noi ci trasformiamo continuamente: all'interno di una comunità, per uscire dal passato e per entrare nel futuro, con e all'interno di una mente complessa, nel costante sforzo di raggiungere un po' più di libertà per essere ciò che stiamo diventando » (Gould, 1980).

Il dibattito psicologico sull'identità si è arenato spesso su questioni di difficile soluzione, quali ad esempio l'origine, l'autenticità, la crisi; questioni che si pongono inevitabilmente qualora si affermi una identità reificata, composta da entità mentali concrete.

Utilizzando concetti dinamici, che indicano movimento nel tempo, nello spazio, nelle relazioni, possiamo forse cominciare a pensare il rapporto tra identità e cambiamento senza che vi sia contraddizione o reciproca elisione tra i due termini.

Non si tratta, in altre parole, di immaginare entità ipotetiche né di arricchire le liste dei contenuti del Sé, quanto di pensare « che i limiti che costituiscono l'identità sono sempre, nell'attività psichica inconscia, incerti, sia per l'esistenza di detta attività, sia per i contenuti che la abitano . . . » (Green, 1977).

In questo senso, più feconde appaiono le indicazioni di autori che non si preoccupano di fare l'inventario delle varie tappe di formazione del soggetto, ma, al di fuori di ogni ordine cronologico, considerano i fenomeni psichici, come la realtà ultima da analizzare, senza ricorrere ad eventuali strutture soggiacenti.

È ciò che affronterò nel paragrafo successivo, utilizzando il concetto di realtà psichica come chiave di lettura dell'identità.

Realtà psichica e identità.

Benveniste (1966) scriveva che « non esiste altra testimonianza oggettiva dell'identità del soggetto al di fuori di quella che egli dà di se stesso »: identità dunque, come oggetto virtuale, risultante dalla costruzione psichica che ognuno fa di sé.

Per intendere e spiegare tale attività di costruzione è utile ricorrere ancora una volta alla terminologia freudiana, ed in particolare, al concetto di « realtà psichica », che fa da cerniera tra la sfera emozionale (gli affetti) e la sfera mentale (il pensiero).

Attribuendo alla realtà psichica un ruolo determinante, Freud voleva sottolineare il fatto che, quali che siano le vicende, i conflitti nei quali ogni individuo è preso, quello che conta è l'elaborazione intrapsichica di tali vicende e conflitti.

Tutto quello che accade nella realtà effettuale è come filtrato, sottoposto ad un processo di trasformazione (definito, piuttosto infelicemente, psicizzazione) al termine del quale è diventato qualcosa d'altro, il mondo interno di ogni persona.

La natura specifica dello psichico può essere identificata ricorrendo al concetto di lavoro, ossia a quell'insieme di operazioni che mutano i materiali dell'esperienza umana e li rendono contenuti mentali: è proprio tale attività che rappresenta il limite attraverso il quale si passa dall'oggettivo al soggettivo, dall'esterno all'interno, dall'interpersonale all'intrapsichico.

Lo psichico « puro », il mondo interiore è un complesso indistinto di affetti e rappresentazioni.

Affetto è un termine ambiguo, che si riferisce sia all'aspetto più propriamente economico — la quantità di energia pulsionale — sia alla

qualità soggettiva, piacevole o dolorosa, alla risonanza emotiva di una esperienza (⁹).

Se tuttavia l'affetto è relativamente semplice da comprendere, le difficoltà aumentano quando si considera la rappresentazione che è il mezzo tramite il quale l'uomo vive e sperimenta il proprio dinamismo pulsionale, altrimenti inconoscibile.

Le eccitazioni provenienti dal corpo, infatti, resterebbero mute, se non acquistassero contenuto e forma, ovvero espressione diretta, tramite il viaggio nello psichico.

D'altro canto, rappresentazione non implica separazione o depurazione del simbolico dal pulsionale; se non ci fosse quest'ultimo, non vi sarebbe neanche il primo, come si intravede in alcune condizioni patologiche in cui l'impoverimento mentale si accompagna ad una sorta di congelamento emozionale.

Ma senza andare lontano, nell'insolito, il sogno continuamente ci mostra l'incidenza, le interferenze ed il reciproco determinarsi di emozioni e idee.

Il legame, la fusione anzi, dell'idea con lo stato emozionale si fa più evidente quando si considera l'origine della attività rappresentativa: è l'esperienza di soddisfacimento che ha fornito la matrice sulla quale si è instaurata la rappresentazione, ossia un nucleo evocativo centrale, formato da tracce mnestiche e immagini sedimentate in quella iniziale esperienza.

« La vita rappresentativa viene intesa, dal punto di vista metapsicologico, come l'animarsi e l'articolarsi di una esperienza avente alla base la spinta del bisogno . . . » (Funari, 1978): così almeno in via ipotetica, vengono spiegati i problemi del legame e dello scivolamento del somatico nello psichico, della mutazione del bisogno in desiderio e dell'espressione

(⁹) Alle ambiguità concettuali si aggiungono quelle create dalla traduzione: infatti con un unico termine si traducono in italiano le diverse espressioni utilizzate da Freud: Affekt — propriamente affetto —, Empfindung — sensazione —, Gefühl — sentimento —: una ulteriore complicazione viene dalla parola composta — Affektbetrag (importo di affetto) utilizzata come equivalente di Affekt.

di quest'ultimo in forma simbolica, con l'attività cifrata della rappresentazione.

Tale complesso articolato, i cui nessi tra le parti sono stabiliti « dal filo del desiderio che li attraversa », costituisce « il vero reale psichico »: il desiderio, a sua volta messo in moto dal bisogno, organizza e incalza il mondo interno e sostiene il processo itinerante di ricerca di oggetti che sembrano offrire, più o meno compiutamente, l'appagamento.

La realtà psichica è il luogo « vero » nel quale cogliere la soggettività in tutta la sua pienezza e poliedricità: luogo di immagini, di forme che transitano i cui contorni dipendono dalla infinita varietà delle combinazioni possibili.

Ma se termini come lavoro e realtà psichica indicano il procedimento e l'esito, si potrà obiettare che da qualche parte c'è « chi » lavora, c'è una origine dell'attività interpretante che possiamo denominare io, identità, soggetto.

A mio avviso, la ricchezza dell'intuizione freudiana, sta nell'aver abbandonato, sia pure solo provvisoriamente (¹⁰) la preoccupazione del centro e della profondità, e nell'aver identificato il soggetto con il metodo ed il risultato del suo procedere conscio e inconscio: l'individuo « è » il lavoro psichico ed il mondo interno che da esso deriva.

In questo senso, la realtà psichica coincide con l'identità personale: certo, una identità effimera in quanto oggetto continuamente in costruzione.

È necessario, a questo punto, ancora un passo indietro sulla attività rappresentativa e sulla sua genesi: assumendo infatti, l'ipotesi che l'identità non sia altro che lo stesso lavoro psichico dell'individuo, è opportuno riconsiderare tale funzione nell'ambito delle relazioni interpersonali da cui ha origine.

L'oggetto psicologico è un termine che appare in una pluralità di contesti, che ne rendono impreciso ed equivoco il significato: oggetto

(¹⁰) Mi riferisco qui al primo sviluppo del pensiero freudiano, nel quale è subentrata poi una concezione strutturale della personalità, da cui ha avuto origine la scuola della psicologia dell'Io.

è il contenuto di una rappresentazione, è l'altro essere umano sul quale è diretto un investimento positivo o negativo, oppure è l'oggetto empirico, cosa o evento che entra nell'area dell'esperienza concreta.

Ma oggetto, principalmente, è il tramite dell'autoriconoscimento, lo specchio che rimanda una immagine attraverso la quale il bambino, prima, e l'adulto, poi, attestano la propria esistenza e ne fissano i confini: la ricognizione di sé e l'individuazione procedono parallelamente con l'essere riconosciuti e con il riconoscere l'altro.

In questo senso l'oggetto è causa del desiderio, come afferma Lacan, perchè il desiderio è essenzialmente desiderio di essere riconosciuti dall'altro: l'oggetto è dunque condizione, ragione e finalità del desiderio, « il suo come ed il suo perchè » (Green, 1973).

Causa, condizione, ragione e finalità, perchè fin dall'inizio della vita psichica l'oggetto appare come ciò che può mancare e manca, come ciò che si allontana, che scompare costringendo l'individuo ad una serie di peregrinazioni, nel tentativo di ritrovarlo.

A differenza degli stimoli interni, le fonti esterne di sollecitazione « temporaneamente si sottraggono » (Freud, 1930). « È forse nel termine "zeitweise" (temporaneamente), nel senso di intervallo che sta la spiegazione più appropriata. La questione si pone in un'esperienza di presenza - assenza dell'oggetto privilegiato: il dispiacere che da ciò deriva non sta soltanto nell'essere interessato da una sollecitazione esterna, ma anche nel caso di una non sollecitazione. Il primo oggetto privilegiato assume quindi una doppia valenza che si connota tanto per il suo apparire quanto per il suo scomparire » (Funari, 1978).

E, in effetti, questo sembra essere il passaggio decisivo: se l'oggetto desiderato con la sua presenza assicura e garantisce funzioni fondamentali, è in ogni caso l'assenza che avvia la funzione simbolica.

Sull'assenza si fonda la significazione: qualcosa in meno produce qualcosa in più, « la parola è il tempo dell'oggetto, la sua possibilità di permanenza e riapparizione » (Vegetti Finzi, 1978).

È un bambino che fa intuire a Freud l'effetto di presenza che la parola crea, andando a riempire il vuoto inquietante suscitato dalla

mancanza della madre, la parola che « fa luce », permettendo di coprire simbolicamente la distanza che separa il bambino dalla persona amata.

« Zia, parla con me: ho paura del buio

— Ma a che serve? Così non mi vedi lo stesso.

— Non fa niente — ribattè il bambino — se qualcuno parla, c'è luce » (Freud, 1905).

Ed è ancora un bambino che, giocando con un rocchetto di filo, illustra esemplarmente l'emergere del simbolo dall'orizzonte dell'assenza materna: nel gioco del fort-da, del far scomparire e riapparire la madre, è raffigurato il percorso dalla percezione della mancanza e dalla rinuncia che ad essa consegue, all'esperienza culturale, alla parola, passando attraverso il gioco, il rocchetto che sta per la madre lontana.

Il simbolo nasce all'incrocio spazio-temporale tra il soggetto e l'altro, quando, ancora uniti sono in via di separazione; non è interno nè esterno, unisce e rappresenta contemporaneamente due ordini di realtà separati, la presenza e la mancanza della cosa, in uno spazio potenziale tra mondo interno e mondo esterno.

In questa sfera mentale, nella quale non si pone la questione della soggettività o dell'oggettività, Winnicott ha localizzato la creatività umana, le cui forme ed espressioni variano a seconda dei destini individuali, delle relazioni che ciascuno ha vissuto.

« Il luogo in cui l'esperienza culturale è ubicata è lo spazio potenziale tra l'individuo e l'ambiente. Lo stesso si può dire del gioco. L'esperienza culturale comincia con il vivere in modo creativo, ciò che in primo luogo si manifesta nel gioco... »

Io ho asserito che quando noi assistiamo all'impiego che fa un bambino di un oggetto transizionale, il primo possesso di un non-me, noi assistiamo al tempo stesso al primo uso che fa il bambino di un simbolo e alla prima esperienza di gioco... »

L'oggetto transizionale è un simbolo dell'unione del bambino e della madre. Questo simbolo può essere localizzato. È nel luogo, in termini di spazio e di tempo, in cui la madre è in transizione dall'essere, nella

mente del bambino, fusa con il bambino stesso, all'essere, per contro, vissuta come separazione . . . » (Winnicott, 1971).

Luogo di passaggio o spazio intermedio, in cui i confini non si pongono e restano questione estranea o sospesa, nel quale il bambino inizia a giocare con il distacco e con la esperienza della disillusione creativa.

Bion ha ulteriormente chiarito il legame che unisce la necessità della separazione ed i processi di pensiero, che hanno la funzione di discernere il significato delle esperienze emotive.

Bion individua nell'assenza dell'oggetto la matrice del pensiero: ciò che fa pensare, già ai livelli più primitivi della vita mentale, non è tanto la qualità emozionale, il fatto cioè che vi sia soddisfazione o meno, quanto la non esistenza, nella realtà dell'oggetto atteso: il pensiero è l'incontro di una attesa e di una frustrazione.

Quando una idea (preconception) incontra una realizzazione negativa nella realtà — percepita come mancanza dell'oggetto dentro di sé — si produce uno stato di frustrazione: ad esso si può rispondere con la fuga, l'evasione oppure con la modificazione, producendo un pensiero, una rappresentazione, là dove esisteva un vuoto nella realtà (Bion, 1962).

Il pensiero come attività sostitutiva « si apre sempre su un corpo perduto, un viso cancellato », senza tuttavia negare la perdita, ma prendendone atto.

Nel modello di Bion vediamo, per così dire, all'opera direttamente, il lavoro psichico, l'attività di pensiero che trasforma percezioni sensoriali ed emozioni: tale attività è spiegata sulla base di una necessità interna senza che intervengano fattori causali precedenti, senza ricorrere ad una struttura preformata, che si attualizzi poi nella formazione dei pensieri.

L'unica necessità è spostata al campo relazionale, che deve essere strutturato in modo tale da permettere l'esperienza dell'oggetto assente. È infatti, come si è già detto, la non-cosa, l'assenza che stimola l'emergere del pensiero.

Secondo questa ipotesi, la vita di gruppo è considerata come « il nemico » dell'attività mentale, perchè nel gruppo si è continuamente

circondati da oggetti presenti (Meltzer 1981) e perchè il gruppo, per esistere come tale, ha bisogno della presenza dei suoi componenti.

Ma nell'opera di Bion possiamo anche leggere indirettamente una diversa idea dell'identità che ci permette di pensare insieme stabilità e cambiamento.

Egli sostiene che in tutte le forme evolutive c'è una forza che spinge verso il cambiamento cui si oppone, con altrettanta intensità ma andando in direzione contraria, una forza verso la conservazione.

L'apprendimento, la memoria, ma anche l'evoluzione somatica sono basati sull'interazione di questi due principi elementari per i quali qualcosa si conserva e nell'atto stesso della conservazione, si prepara la recettività al nuovo, al non ancora accaduto.

Il cambiamento descritto da Bion ha una invarianza di tipo particolare.

Un esempio di tale invarianza lo abbiamo nel passaggio dall'acqua al vapore: cambiano gli stati fisici, attraverso le modifiche dell'ambiente, ma « gli ingredienti di base » restano gli stessi.

Possiamo immaginare l'identità come un essere di volta in volta, acqua, vapore, ghiaccio (Iaccarino, 1983).

Mentre i modelli evolutivi della personalità disegnano una parabola, per Bion la storia individuale si configura a spirale: i cerchi si allargano a partire da un nucleo di relazioni e conflitti, che è particolare e specifico per ogni individuo, e che rappresenta, per ognuno, la propria invarianza.

Ma il modo di percorrere i cerchi, ovvero gli stati fisici di H₂O, le forme e le posizioni dell'individuo sono sempre diverse, in continua trasformazione: in questo senso, l'identità non è il rimanere identico a se stesso, ma la relazione tra l'uno (l'invarianza) e la molteplicità.

Strutture temporali e identità.

"Il tempo gioca e ride".
(M. Bachtin)

La doppia polarità « stabilità-mutamento » ritorna come asse di riferimento, se si considera l'identità in relazione alla dimensione temporale.

« Che il tempo sia un fattore essenziale dell'identità è una tesi universalmente presente in tutti gli autori. È il tempo infatti che struttura la continuità biografica e la storia collettiva. Non solo come irreversibilità cronologica, ma anche come compresenza di diverse strutture temporali costitutive della medesima identità. Tempo come dimensione di continuità vitale e come « abitare in diverse strutture temporali » (Rusconi, 1983).

Qui ci muoviamo ancora ai confini esterni, le condizioni e i vincoli da cui gli individui sono determinati: ma il tempo è una costruzione psicologica, ed è quindi necessario capire, come una esperienza temporale segmentata ed incrociata sia elaborata interiormente e quali siano i processi psichici che la regolano.

Tra le varie strutture temporali il passato occupa una posizione centrale.

Nel film di Wim Wenders - *Nel corso del tempo* (Im Laufe der Zeit) il tempo è una meta da costruire rappresentata attraverso una metafora spaziale, un viaggio; un viaggio che è insieme curiosità e relazione con l'altro, nel presente, e ricognizione interiore, tramite il rinvenimento del passato.

Il titolo del film suggerisce almeno due letture. Una riguarda il presente, la successione, l'ordine degli avvenimenti, il loro essere ancora

in corso, attuali; l'altra si riferisce invece alla durata che comprende passato e presente.

In questa seconda accezione, il tempo ritrova il suo posto, e con esso il suo movimento, quando uno dei due protagonisti del film, Robert, ne riprende possesso e lo riammette nella propria esperienza: cosicché egli può dire di sentirsi « abbastanza tranquillizzato » perchè riconosce la propria storia sotto forma di ricordi, di tempo accumulato.

« Sono contento che siamo andati sul Reno. Per la prima volta mi sento come uno che ha dietro di sé un certo tempo e questo tempo è la mia storia. È una sensazione abbastanza tranquillizzante ».

È significativo che tale riconoscimento avvenga in relazione ad un altro, e tramite uno spostamento nello spazio, ossia tramite il ritorno ad un luogo dell'infanzia.

In un'altra sequenza del film, in uno degli scarni dialoghi che a tratti accompagnano l'immagine, Bruno chiede a Robert, casuale compagno di viaggio, quale sia la sua attività, e nella risposta di Robert si precisa ulteriormente il senso del passato, riscoperto come storia:

« Bruno: — Questo non te l'ho chiesto. Non devi raccontarmi la tua storia.

Robert: — Cosa vuoi sapere ALLORA?

Bruno: — Chi sei.

Robert: — Io SONO la mia storia ».

Qui l'identità coincide con la biografia⁽¹¹⁾.

In un altro film più recente, Blade Runner, la reale differenza tra gli uomini e i replicanti, automi biologici la cui vita è programmata per la durata di quattro anni, è che questi ultimi non hanno storia, ovvero memoria: tornano quindi sulla terra per cercare di prolungare la loro vita, cogliendo il segreto del loro destino.

⁽¹¹⁾ L'equivalenza identità-biografia è del resto largamente presente nella letteratura scientifica: cfr. a cura di F. Maurer, *Lebensgeschichte und Identität*, Fischer, 1981.

Tale desiderio non è motivato dalla volontà di ribellione, ma solo dal rimpianto di non poter raccontare ciò di cui hanno avuto esperienza: i replicanti, infatti non hanno ricordi o emozioni e scompaiono senza lasciare traccia, senza che alcuno li ricordi.

In questo film, il passato diventa simbolo dell'uomo: chi non lo possiede e chi non entra nella memoria di un altro, non esiste, l'identità è depositata nel ricordare e nell'essere ricordati.

Ma davvero l'individuo « è » la propria storia? Da cosa derivano il privilegio e l'autorità di cui godono la memoria ed il passato?

Secondo Starobinski (1974) il privilegio e l'autorità derivano unicamente dall'antiorità; ciò che è accaduto precedentemente, in un tempo anteriore che viene spinto sempre più lontano, in ragione di tale lontananza assume la funzione di origine e di causa.

Il passato, che sopravvive come immagine interiore, diventa "arkhé", momento di inizio, ma anche principio di spiegazione: il presente è come spostato altrove, rinviato ad un « prima » che solo può fornirne la chiave e, con essa, la giustificazione.

All'estensione semantica passato-inizio-causa se ne accompagna un'altra, forse ancora più interessante: l'antiorità va a costituire l'interiorità della persona, rappresenta l'interno, il nucleo più profondo di ciascuno.

Cosicché ogni viaggio a ritroso nel tempo, si configura anche come viaggio interiore, come avvicinamento alle regioni più intime di se stessi, alle più veritiere.

« Far corrispondere il più lontano passato alla nostra più profonda intimità permette di rifiutare la perdita e lo scarto, recuperando, nella pienezza di una storia senza lacune, tutti i momenti percorsi. L'immagine stessa del percorso suppone la produttività del passato, la sua efficacia attestata non soltanto dal vantaggio acquisito, ma anche dall'essere stesso dell'individuo, che contiene in sé l'insieme delle esperienze precedenti.

Dire che l'individuo si è costruito attraverso la propria storia significa anche che questa è presente cumulativamente in lui, e che, mentre viene recuperata come storia, contemporaneamente forma la struttura

interiore. Pertanto ogni conoscenza di sé è necessariamente anamnesi, rimemorazione. E, reciprocamente, ogni anamnesi equivale al riconoscimento degli strati profondi della persona attuale Non c'è nulla del passato che non mi appartenga, non vi è alcuna parola, nella profondità del tempo, che non mi riguardi, chiarificandomi. Nulla è fuori, o deve essere considerato estraneo. Tutto, nella storia, ci tende il nostro specchio . . . » (Starobinski).

Se il presente è per certi versi insidiato dal passato, che riemerge inaspettato facendo intravedere strade già percorse, è anche vero che l'immagine del passato è costruita solo a-posteriori: nella retrospezione le esperienze trascorse acquistano caratteristiche e forme nuove, diverse da quelle originarie.

Il passato non è identico a se stesso, non è pura permanenza nascosta: « noi ne siamo usciti, lo osserviamo dal di fuori . . . a noi spetta il compito di misurarne la distanza che ci separa, la deviazione che abbiamo seguito, la differenza di cui vive la nostra curiosità » (Starobinski).

Ciò che è già accaduto, al tempo del « prima » o di « una volta », non è depositato in noi e non è immutabile, ma può essere solo « ritrovato », ovvero sottoposto agli scambi, ai compromessi e alle trasformazioni operati più tardi e più volte: la storia si fa oggi, nella tensione del presente.

Nel presente, il passato organizzato assume la forma del racconto: il passato personale viene ricostruito come biografia e la biografia è un genere di narrazione.

Come per ogni racconto non si pone per essa la domanda dell'autenticità, della « verità dei fatti », non è necessario un altrove spazio-temporale che la legittimi.

Al pari di un oggetto transizionale, la biografia è una finzione con i caratteri della realtà, resa possibile dall'esistenza di uno spazio comunicativo condiviso, ovvero di un altro a cui raccontare la propria storia, che sia testimone dell'immagine di sé che viene costruita e ricostruita a seconda dell'altra persona cui è destinata: « l'io è un dialogo », notava Valéry.

La biografia⁽¹²⁾ è anche la descrizione del tempo psichico, che appare incostante ed eterogeneo.

Incostanza ed eterogenità, e quindi assenza di priorità di un tempo su un altro, sono parte dell'esperienza soggettiva, nella quale coesistono simultaneamente diverse strutture temporali, a seconda dei processi psichici che intervengono.

Vi sono almeno quattro tempi psicologici, che possono essere insieme in gioco, preceduti da uno stato a-temporale che sopravvive nell'inconscio.

La coazione a ripetere è il meccanismo che produce un ordine temporale molto vicino alla atemporalità inconscia: contraddice, infatti, evidenziandone la fragilità, le idee di superamento e di sviluppo, e con ciò, indirettamente, la nozione stessa di tempo. La successione degli eventi, con la quale stabiliamo un prima e un dopo, è scombinata dai fenomeni di ripetizione, nei quali il "prima" ostinatamente si ripropone.

Il tempo-ripetizione segnala la resistenza della pulsione, il carattere ribelle degli affetti più antichi, che in silenzio si oppongono alla coscienza e non rinunciano alla soddisfazione.

Al contrario, la regressione ci riporta alla prospettiva evolutiva e alla linearità che le è propria. « In un processo psichico avente un senso di percorso o di sviluppo si designa con regressione un ritorno in senso inverso da un punto già raggiunto ad un punto anteriore ad esso . . . Nel senso temporale, la regressione suppone una successione genetica e designa il ritorno del soggetto a fasi superate del suo sviluppo » (Laplanche 1967).

La linearità sparisce ancora una volta dal tempo regolato dal desiderio, che trasforma la successione in simultaneità: prima e dopo sono aboliti, perchè il desiderio vive in un continuo presente, nel quale si riattivano i segni delle prime esperienze di soddisfacimento.

Infine vi è un tempo psicologico, la cui natura è molto particolare,

(12) Nella autobiografia è riprodotta la situazione del racconto, tramite lo sdoppiamento del soggetto tra io narrante e io testimone.

perchè « non obbedisce nè al principio della semplice successione nè a quello della pura ripetizione » (Green, 1975).

È un tempo nel quale il significato e l'effetto del passato emergono solo retrospettivamente, nel presente.

Quindi, la direzione si inverte e l'ordine della successione salta completamente.

Secondo Freud, i contenuti psichici sono oggetto di rielaborazioni a-posteriori (*nachträglich*, *après-coup*, secondo la traduzione di Lacan) che modificano il senso e l'efficacia delle esperienze precedenti: ma non solo, vi sono eventi che agiscono soltanto retroattivamente, quando sopraggiungono situazioni che li sottraggono dallo stato di latenza psicologica nel quale erano rimasti. È questo, ad esempio, il caso del trauma che anche a distanza di molto tempo può esercitare per la prima volta i propri effetti.

In altre parole « il momento del vissuto e il momento della significazione non coincidono. Ciò che è espresso al momento del vissuto è per così dire, in sospenso, in attesa di significazione. Il momento della significazione è sempre retroattivo . . . Si potrebbe quasi avanzare che vissuto e significazione si richiamino a vicenda senza mai raggiungersi. Il vissuto corre dietro alla significazione senza trovarla. La significazione è acquisita quando il vissuto è perso per sempre » (Green, 1973).

Il passato dunque non è un materiale inerte che comunque pesa determinando il presente, ma deve essere costruito come ricordo per avere senso.

« Il tempo ritrovato costituisce una diversa dimensione temporale per il soggetto, in quanto incorpora il lavoro della *recherche*, è inseparabile da essa. Produce una altra memoria, un diverso orizzonte di senso in cui si inscrivono gli eventi del passato e del presente. È qualcosa che, in questa forma, prima non esisteva. E dunque è un processo di trasformazione del tempo » (Rella, 1981).

La nozione di identità, per alcuni versi, sembra essere una difesa contro la rappresentazione del tempo e contro la percezione di un sé disperso tra diverse strutture temporali: l'individuo infatti, quando pone

la propria identità e si concepisce identico, afferma la permanenza di se stesso, cristallizzata su alcuni frammenti elettivi del passato che resistono indenni ai vari mutamenti.

La memoria, come supporto dell'identità, assume una funzione rassicurante, confermando l'identico, ed i ricordi, da essa custoditi, sono sempre a disposizione come prove di una catena di continuità.

Ma la memoria non è la custode di un museo nel quale la identità è conservata.

Se si ammette l'idea di un tempo eterogeneo, a strutture incrociate, abbandonando le seduzioni esercitate dalla ricerca dell'origine anche il concetto di interiorità perde il carattere di « ricettacolo di tesori, di mostri o di tracce misteriose »: si può pensare al mondo interno » come a ciò che rende sempre mutevole il nostro rapporto con l'altro, la nostra relazione con l'esterno, con ciò che non siamo mai stati, con ciò che abbiamo cessato di essere » (Starobinski, 1974).

All'immagine dell'identità viene a sostituirsi quella di metamorfosi.

Identità e metamorfosi.

"La maschera è legata alla gioia degli avvicendamenti e delle reincarnazioni, alla relatività gaia, alla negazione gioiosa della stupida coincidenza con se stessi; la maschera è legata agli spostamenti, alle metamorfosi, alle violazioni delle barriere naturali... in essa è incarnato il principio giocoso della vita".

(M. Bachtin)

Gli uomini primitivi esercitavano liberamente la loro capacità di trasformazione in altri uomini o in animali o in oggetti, senza opporvi barriere o difese: di quest'epoca e di quell'esercizio restano memoria, per gli uomini moderni, nei miti e nelle favole.

La metamorfosi riguarda il mutamento della forma (come dice il termine stesso) ma implica un principio di continuità: colui che si trasforma, ad esempio in padre, moglie, antilope, struzzo, descritto da Canetti (1960), continua ad essere sempre se stesso, pur assumendo in momenti diversi, interamente il corpo di altre creature. Il cacciatore si fa antilope, sente come corpo di antilope, e con ciò momentaneamente si allontana da se stesso, ma poi vi ritorna.

Nella metamorfosi, in altre parole, non vi è identificazione, la distanza tra sé e l'altro viene mantenuta e si manifesta come tensione che avvia il mutarsi provvisorio del sé nell'altro (Doppler, 1983).

Identificarsi, invece, significa riportare l'altro dentro di sé, essere e agire « come se » si fosse l'altro.

L'identificazione è, in ultima analisi, uno stratagemma inconscio attraverso il quale è abolita la rappresentazione stessa dell'oggetto con il quale l'io si confonde, eludendo così la frustrazione rappresentata dal riconoscimento dell'altro come separato (Green, 1983).

La metamorfosi indica un altro rapporto tra io e mondo sociale, e cioè la capacità dell'individuo di porsi come entità mutante, che confrontandosi e differenziandosi dagli altri sviluppa competenze e parti inedite di se stesso.

Nella mimica, così ricca e variata, Canetti vede un segno della « continua disponibilità dell'uomo alla metamorfosi », una disponibilità che deriva dall'incessante influenza di un individuo sull'altro⁽¹³⁾.

Ciò che Canetti intende come capacità di metamorfosi negli individui è a mio avviso, ciò che resta fuori dal concetto di identità: in altre parole, l'esperienza soggettiva della diversità da se stessi e dagli altri e della trasformazione, che è anche avventura e piacere dell'immaginarsi diversi, dell'oscillazione irregolare e dell'incrinatura di ciò che si mantiene uguale a sé.

La metamorfosi, infatti, può essere continua, non si manifesta solo nella diacronia, ma riguarda il mutamento sincronico: ciò rimanda alla esperienza del sé simultaneamente disperso o sparso in più luoghi, persone, possessi, esperienza evidenziata soprattutto dagli studi fenomenologici (Schutz, 1979 - Berger, Berger, Kellner, 1973).

Anche in campo psicologico autori come Gergen e Lifton indicano una esperienza della molteplicità del proprio essere che contrasta con le concezioni « rigide », secondo le quali l'identità è organizzata come un sistema con funzioni di sintesi che tende costantemente a integrare e a riassorbire le parti di sé non congruenti: non a caso in tali concezioni la pluralità della persona psichica è classificata come disturbo, patologia.

Invece si potrebbe anche ipotizzare che la compresenza di segmenti di sé non integrati, anche contraddittori, e la mobilitazione psicologica dell'uno o dell'altro, rappresentino per l'individuo una strategia attiva di controllo e azione nella realtà, una realtà che peraltro sollecita nel singolo una certa mobilità della coscienza (Berger).

⁽¹³⁾ Nella storia della civiltà, le potenzialità umane di metamorfosi sono state regolate o esplicitamente vietate: secondo Canetti, tali divieti possono essere spiegati come un effetto della paura della eccessiva fluidità propria della natura umana, paura che si è manifestata poi nel bisogno di permanenza, di limiti stabili.

L'idea di identità centrata sulla somiglianza dell'individuo a sé esclude le differenze da se stesso, che pure sono psicologicamente consistenti: differenze che emergono in alcune esperienze paradigmatiche quali gli scarti, nell'autopercezione, tra immagine corporea e immagine reale, la comparsa di reazioni impreviste, o di comportamenti inattesi, il conflitto tra parti di sé che, contemporaneamente, spingono in direzioni opposte.

Ciò che tali esperienze, in genere, producono, è un sentimento di sorpresa e di estraneità, che si coagula nella domanda « sono proprio io? »: si crea, in altre parole, un effetto perturbante che deriva dallo scivolamento nell'estraneità, nel non conosciuto di ciò che era sotto controllo, in quanto familiare e prevedibile.

La sensazione di uno scarto, di una nota dissonante riporta alla coscienza l'identità, posta sotto forma di interrogativo: come se, per un attimo, fosse sospesa l'immagine interiore di se stessi: perciò il senso di novità, ma anche di estraneità: le nuove immagini incontrano uno spazio vuoto e momentaneamente lo colmano producendo, inizialmente, una certa sorpresa.

Così, ad esempio nel caso della percezione del proprio corpo, ciò che è in gioco è il riconoscimento, ovvero l'annullamento della lontananza psicologica da sé, che è all'origine delle esperienze percettive « a distanza ».

Ma se vi fosse « identità », cioè coincidenza assoluta, non si porrebbe la questione dell'autoriconoscimento. Perché conoscere di nuovo ciò che coincide con il soggetto conoscente? È il rinvenimento di un sé oggetto, percepito come altro, che innesca un processo ricostruttivo al termine del quale l'elemento estraneo rientra nell'ordine dell'identico.

Il paradosso teorico del soggetto che può essere oggetto a se stesso ha rappresentato, per la psicologia, uno dei nodi essenziali da sciogliere.

Con le parole di George Mead, uno dei fondamentali problemi psicologici è « come può un individuo porsi al di fuori di sé (sperimentalmente) in modo tale da divenire oggetto a se stesso ».

I Sé, oggetti parziali che costituiscono l'identità plurima e dinamica di ognuno, hanno contenuti e caratteri diversi, a seconda degli elementi

ai quali sono ancorati: possono essere relativamente stabili e coerenti, oppure episodici e fluttuanti perchè aderiscono a realtà mutevoli.

Tali Sè si danno, comunque, solo in immagine: hanno vita su un orizzonte costruito dall'attività rappresentativa di ciascuno, e dunque da un punto virtuale di organizzazione.

Un tentativo di espressione del proprio vissuto di pluralità psicologica è l'autobiografia di Roland Barthes che disegna la propria immagine « giocando ai quattro cantoni con i pronomi personali . . . in una ginnastica vertiginosa » (Lejeune, 1980).

In un certo senso, rappresentando se stesso come se fosse un altro (egli, R. B.), come visto da un altro (tu, voi) o in prima persona, Barthes decostruisce il concetto di se stesso, il principio dell'identico a sé.

« Egli sopporta male qualsiasi immagine di se stesso, soffre a venit nominato ».

I corpi, gli odori, le voci, gli umori sono tanti in ognuno: per descriverli « bisognerebbe pluralizzare, sottilizzare in modo sfrenato » (Barthes, 1975): oppure « mettere in scena », come Barthes i vari personaggi, che si percepiscono come assolutamente diversi.

« Io non mi assomiglio mai », quasi a voler dire la paura di essere fissato in una immagine univoca e congelante.

— Appunti conclusivi —

Ho esaminato il concetto di identità intesa come struttura psichica e ho sostenuto che in tale prospettiva si finisce per reificare la nozione di identità trattandola come una entità concreta: entità custodita per ognuno dalla memoria, e dalla priorità attribuita al passato sugli altri tempi psichici.

La parola identità indica sempre una relazione; se applicata alle persone l'accento è posto sulle relazioni dell'individuo con se stesse e con gli altri, relazioni che sono ulteriormente complicate dal fattore

temporale, che si aggiunge come continuità ma anche come variazione, mutamento e perdita di qualcosa.

Una prima conclusione cui sono giunta è che la nozione strutturale di identità denomina solo la relazione di somiglianza e di coincidenza dell'individuo con se stesso, cioè dell'individuo che rimane il medesimo nella successione di cambiamenti, interni ed esterni, che si verificano nel corso del tempo.

È quindi un concetto che risponde ad una funzione difensiva in quanto si oppone alla rappresentazione del tempo.

L'immagine di soggetto evocata è rigida e statica, perciò povera, insufficiente in rapporto alla realtà che vuole descrivere.

Ma non si tratta solo di un concetto inadeguato, per certi versi è anche fuorviante.

Infatti resta fuori da esso l'insieme di differenze che caratterizzano ugualmente l'individuo, differenze da se stesso e dagli altri, intese anche come capacità di essere diverso, di trasformarsi.

Per queste ragioni ho pensato di poter indicare nel concetto di metamorfosi una ipotesi da approfondire risultante dalla riflessione critica sulla identità.

Metamorfosi ovvero la capacità di riorganizzare e di inventare se stessi in funzione del mutare delle circostanze esterne ed interne, capacità che non dipende solo dalle pressioni situazionali, ma dalla significatività della situazione per il soggetto e dal suo coinvolgimento personale (Sarchielli, 1978).

La metamorfosi implica la compresenza e la combinazione in molteplici configurazioni possibili delle varie posizioni dell'identità, posizioni che non si escludono, ma coesistono e appaiono in contesti diversi.

Se per definire l'identità si ricorre ad attributi quali l'unità, la costanza, la continuità, la metamorfosi fa pensare al molteplice, al discontinuo, alla rottura delle rassomiglianze e, soprattutto, a ciò che sfugge al determinismo e alla rigidità dell'idea di identico a sé: idea che si accompagna, necessariamente, ad ogni modello che postuli l'esistenza di entità o di strutture psichiche, che regolano l'agire individuale.

BIBLIOGRAFIA

- M. BACHTIN: L'opera di Rabelais e la cultura popolare (1965) Einaudi, 1979.
- R. BARTHES: Barthes (1975), Einaudi, 1980.
- E. BENVENISTE: Problemi di linguistica generale, (1966), Il Saggiatore, 1971.
- P. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER: The Homeless Mind, Penguin, 1973.
- W. R. BION: Una teoria del pensiero (1962) in *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, Armando, 1970.
- E. CANETTI: Massa e potere (1960), Adelphi, 1981.
- F. CARUGATI: Il Sé e l'Identità, Lega, 1979.
- L. A. CHIOZZA: In riferimento ad alcune critiche a « psicoanalisi e cancro » e « corpo, affetto e linguaggio », *Quaderni di psicoterapia infantile*, 9, 1983.
- F. CRESPI: Identità e potere soggettivo, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, 1983.
- A. DOPPLER: Il poeta come custode della metamorfosi (conferenza) istituto Gramsci - Bolzano, 1983.
- E. ERIKSON: Gioventù e crisi di identità (1968) Armando, 1974.
- S. FREUD: Tre saggi sulla sessualità infantile (1905), *Opere IV*.
Disagio della civiltà (1929), *Opere XI*, Boringhieri, 1979.
- E. FUNARI: La struttura e il desiderio, Guaraldi, 1978.
- L. GALLINO: Identità, identificazione, *Laboratorio Politico*, 5-6, 1982.
- GERGEN K. J.: Il Sé fluido ed il Sé rigido, in *Identità personale teoria e ricerca*, a cura di D. Giovannini, Zanichelli, 1979.
- C. GORDON, K. J. GERGEN: *The Self in Social Interaction*, Wiley, 1978.
- R. GOULD: Le trasformazioni nella prima e nella media età adulta (1980) in *Amore e lavoro*, a cura di N. J. Smelser, E. H. Erikson, Rizzoli, 1983.
- A. GREEN: Il discorso vivente (1973) Astrolabio, 1974.
- A. GREEN: Le temps mort, *Nouvelle revue de Psychanalyse*, 11 I., 1975.
- A. GREEN: Atomo di parentela e relazioni edipiche, in *L'identità*, a cura di C. Lévi-Strauss (1977), Sellerio, 1980.

- A. GREEN: Il narcisismo e la psicoanalisi, Quaderni di psicoterapia infantile, 9, 1983.
- L. e R. GRINBERG: Identità e cambiamento (1975) Armando, 1976.
- J. HABERMAS: Per la ricostruzione del materialismo storico (1976) Etas, 1979.
- H. HARTMANN: Saggi sulla psicologia dell'Io (1964) Boringhieri, 1976.
- B. IACCARINO: Identità e cambiamento, seminario, Università di Trento, 1983.
- E. JACOBSON: Il Sé ed il mondo oggettuale (1964) Martinelli, 1974.
- H. KOHUT: Narcisismo e analisi del Sé (1971) Boringhieri, 1976.
- J. LACAN: Le moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Seuil, 1978.
- J. LAPLANCHE, J. PONTALIS, Enciclopedia della psicoanalisi (1976) Laterza, 1973.
- P. LEJEUNE: Je est un autre, Seuil, 1980.
- R. J. LIFTON: Protégé ou l'homme contemporain, Analyse et Prevision, 1, 1967
- F. MAURER (a cura di): Lebensgeschichte und Identität, Fischer, 1981.
- G. MEAD: Mente, Sé e Società, (1934) Giunti, 1966.
- A. MELUCCI: L'invenzione del presente, Il Mulino, 1982.
- D. MELTZER: Del simbolo, Quaderni di psicoterapia infantile, 5, 1981.
- A. NOVELLETTO: Introduzione al concetto di Sé, Neuropsichiatria infantile, 240-41, 1981.
- W. F. OVERTON, H. W. REESE: Prerequisiti concettuali per una comprensione di stabilità-cambiamento e continuità-discontinuità, Età Evolutiva, 14, 1983.
- A. PALMONARI, F. CARUGATI, P. RICCI - BITTI, G. SARCHELLI: Identità imperfette, Il Mulino, 1979.
- M. L. POMBENI, B. ZANI: Somiglianze e differenze nell'elaborazione dell'identità in giovani studenti, Giornale Italiano di Psicologia, 1, 1983.
- F. RELLA: Il silenzio e le parole, Feltrinelli, 1981.
- F. ROSITI: Tipi di identità e tipi di mezzi, Rassegna Italiana di Sociologia, 1, 1983.
- M. ROSENBERG: Conceiving the Self, Basic Books, 1979.
- G. E. RUSCONI: Identità, Laboratorio Politico, 5-6, 1983.
- C. SARACENO: Identità in transizione, Il Mulino, 277, 1981.
- G. SARCHIELLI: La socializzazione al lavoro, Il Mulino, 1978.

- A. SCHUTZ: Saggi sociologici (1966) UTET, 1979.
- L. SCIOLLA: Il concetto di identità in sociologia, in AAVV, Complessità sociale e identità, Angeli, 1983.
- C. R. SNYDER: La mistica dell'unicità, Psicologia Contemporanea, 55, 1983.
- J. STAROBINSKI: Je hais comme les portes d'Hadés, Nouvelle Revue de Psychanalyse, 9, 1974.
- P. VALERY: Cahiers, vol. I-II, Gallimard, 1973.
- S. VEGETTI - FINZI: L'Io è un altro. Il secondo seminario di J. Lacan, Aut-Aut, 1978.
- W. WENDERS: Nel corso del tempo, Feltrinelli, 1979.
- D. W. WINNICOTT: Gioco e realtà (1971), Armando, 1974.

