
L'IDENTITÀ COME RELAZIONE

Italo Valent

1. L'identità attorno a cui qui s'intende argomentare, pur attraverso un consistente sfocamento del tema, si riferisce all'esperienza umana. E anzitutto a quel precipitato della nostra esperienza che solitamente designamo con il nome di "persona". Il concetto di persona è venuto affermandosi, come ben si sa, quale presupposto canonico tanto nei giudizi che decidono del conferimento-adempimento di ogni forma di responsabilità quanto nell'analisi tesa a determinare le condizioni ultime di ogni possibile processo cognitivo ed emotivo. Più in generale ancora, vi si trova stampata la rappresentazione del principio (inizio e insieme fondamento) di ogni atto umano oggettivamente e soggettivamente rilevante – la rappresentazione di un vero e proprio motore immobile, di un'instancabile fonte di alimentazione dei giornalieri commerci materiali e culturali. Insomma, il costruito identitario della persona vige da un lato come attestato dell'esistenza di ciò che è umano, dall'altro come postulato di ciò che è umano dell'esistenza. Così intesa, la persona non è altro che la traduzione moderna, la più adeguata per comprensione ed estensione, dell'antica realtà dell'anima. Va da sé pertanto che l'eventualità di una oscillazione o frammentazione o vanificazione dell'identità personale sia considerata un requisito da accertare in via preliminare per convenire circa l'opportunità di una tera-

pia della psiche. Conseguenza altrettanto naturale, nella prassi del riconoscimento, dell'assistenza e della cura della psiche, è che l'intervento di salute mentale sarà reso possibile e legittimo solo da precise attribuzioni e distribuzioni di identità. La quale già a prima vista, cioè in virtù delle molte e differenziate funzioni che essa dovrebbe svolgere secondo questa sedimentata concezione (la persona in quanto unità psicofisica, in quanto soggetto del diritto e della morale, in quanto agente dei pensieri e dei sentimenti, in quanto protagonista della propria storia, etc.), sarà dunque da configurare come una struttura piuttosto che come un elemento semplice. Se è pur vero che nella psicologia popolare e in quella teorica persiste la convinzione di una fondamentale semplicità dell'individualità umana, tale semplicità tende pur sempre a presentarsi come una tra le molteplici dimensioni o categorie che caratterizzano la persona, e quindi come ingrediente di una complessità¹.

Se nel mettere a fuoco questa struttura della nostra esperienza ci atteniamo al senso comune – in realtà, a una peculiare epifania della nostra civiltà² – per lo più crediamo sufficiente fermarci alla costatazione di cose concrete o alla certezza di prassi comprovate. Laddove ci si disponga a problematizzare dati e punti di vista, ciò accade solitamente in termini di fattualità, o più precisamente attraverso osservazioni e operatività contrassegnate da un decorso regolare dei fenomeni, da margini controllabili di varianza e da risultati concordemente prevedibili. Le interruzioni e le deviazioni dell'identità del soggetto umano ci appaiono tanto scontate e frequenti quanto i recuperi della medesima o le traslazioni di essa ad altri livelli di consapevolezza. In quell'*unicum* e *unum* che è la persona-personalità la continuità certa è di norma considerata compatibile con una certa discontinuità, almeno nella stessa misura in cui nella

nostra pratica di parlanti risulta comprensibile l'ambiguità qui sfruttata dell'aggettivo "certa". L'identità personale sembra configurarsi come un clima piuttosto che come un elemento; e sembra sottolineata soprattutto da quella stessa prevalente saggezza che consiste nell'essere sicuri dell'insicurezza delle previsioni metereologiche.

Secondo questo andamento, che potremmo chiamare congiunturale-probabilistico, nella rappresentazione dell'identità personale il senso comune sembra accontentarsi di rilevare dati immediatamente evidenti, da cui desumere frequenze e approssimare generalizzazioni. In realtà, a una consapevole e consaputa valutazione, tanto la prassi quotidiana quanto i normali comportamenti sottesi ai saperi scientifici e alle forme critiche del conoscere risultano in condizione di promuovere e di esigere ben più che opzioni empiriche e prospettive ipoteticistiche. Non solo il semplice vissuto dell'identità personale, intesa come il risaltare di un fluido orizzonte di soggettività privata e di esistenza immediata, ma anche la riflessione più elementare e la domanda più diretta su tale vissuto implicano una potente mediazione, un avviamento concettuale del tema. Ciò nel senso che nelle invalse rappresentazioni del costrutto psicofisico individuale è avvertibile un'immediata complessità imperniata attorno a una convinzione che possiamo definire di autoriferimento. Che cosa intendo dire? Che ci troviamo di fronte a una situazione, delineata con i tratti di un'esperire che insieme fa presupposizione di ciò che si esperisce³, in cui l'identità si avvolge su se stessa. Ciò accade, in linea generale, già per quel tanto che l'atto costituito da questo stesso parlare e discutere dell'identità deve poter apparire come un momento o un segno dell'identità di cui si parla e discute. La persona, quale è generalmente resa nella sua immediatezza storica e psicologica, vive

in tutta evidenza dell'immagine di una totalità organica; è, potremmo dire, l'immagine di un mondo che si costruisce immaginando se stesso e a immagine di se stesso. L'esperienza dell'uomo comune del nostro secolo è sempre più diffusamente e intensamente rielaborazione di un antico filosofema, divenuto poi «motivo fondamentale della filosofia del rinascimento»⁴: quello dell'uomo come "microcosmo". È anche per questa duratura tendenza culturale, per il proliferare di un modello che pure continua a suonare così astrale e sofisticato, che ci si dovrà di nuovo chiedere se esso non sia una sorta di incancellabile codice genetico della nostra esistenza di "persone".

In primo luogo, la riflessione sulla nozione di identità personale offre, insieme con uno sguardo inviato sul tema, un riflesso inviato dal tema stesso; così come, del resto, la riflessione sul concetto di persona in generale o su questa determinata persona può presentarsi nel contempo come una riflessione di questa stessa persona. Ma poi c'è una seconda, indiscussa credenza. Il processo identitario appare svilupparsi attraverso la postulazione di una indefinita moltiplicazione dei soggetti riflettenti e autoriflettenti, cosicché la mediatezza che s'è vista propria dell'esperienza dell'identità personale risulta ulteriormente ispessita dalla mediazione delle altrui esperienze dell'identità. Una siffatta credenza nella molteplicità delle persone e nel loro interagire, nonché nella generale condivisione di una personalità come di un irripetibile che tuttavia si ripete, è indizio probante della specularità in cui cresce l'organismo del senso comune. Infatti, qui, l'oggetto di un tale credere, cioè la comunanza-comunicazione tra più persone, coincide con la condizione in base a cui così si crede.

2. A questo punto si sarà fatta strada – almeno in chi propende per una concezione pragmatica o relativistica dell'identità – la sensazione che la valutazione dell'identità sia seriamente pregiudicata dalla sopravvalutazione degli impliciti teorici che in essa si dice di vedere. In realtà, l'avvio dell'analisi qui intrapresa vuole essere tutt'altro che una scorciatoia.



Risponde, anzi, al bisogno di predisporre una visione idonea alla immediata “medietà” del senso comune – senso comune la cui patente levigatezza nasce in effetti da incessanti, raffinate integrazioni e da impercettibili riassetamenti di azioni, volizioni, giudizi. Per giunta, una tale analisi fa appello alla libertà strutturale di ogni pratica scientifica che, rinunciando all'appoggio di elaborazioni fondazionali, rivendichi il diritto all'autonomia della critica. Non si tratta di livellare entro l'*episteme* ciò che entro l'esperienza si presenta mosso e discreto, ma di discernere l'unilaterale che si intreccia con la multilateralità, l'osseo attorno a cui si sviluppa il molle. Ciò che ci vincola nell'esistenza attraverso la scansione di una irripetibile ripetitività, quella forma peculiare di vita che è insieme persistenza di una persona e consistenza di una personalità, appare comunque accompagnata da una impulsività autoreferenziale e auto-justificativa.

Sta tutto ciò a significare che la persona umana non può essere concepita se non nel segno della superiore stabilità dell'autocoscienza? E, di conseguenza, nel segno di una identità che una importante tradizione di pensiero ha preteso categorialmente perfetta? Non è questo un sotterfugio per ripristinare con troppo poca fatica un senso dogmatico dell'identità? La quale, dapprima imprigionata di soppiatto nella rete delle facili intuizioni e resa col tempo avvezza alla gabbia dei paralogismi, verrebbe al momento giusto liberata nell'eden delle teorie ed esposta come un frutto spontaneamente nato e maturato in quell'ambiente. Essa dovrà sembrare un sublime dono degli dei – tuttavia nel contempo se ne dovrà apprezzare la docilità a qualsivoglia richiamo terreno – infine, tutto dovrà far credere che qui natura e cultura siano felicemente solidali, che non vi è stata nessuna *captatio* dell'osservatore, nessuna manipolazione dell'originale osservabile.

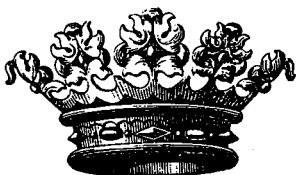
Quanto fin qui s'è detto e s'è chiesto è qualcosa d'altro. S'è detto che alla più ovvia delle rappresentazioni e delle problematizzazioni dell'identità appartiene anche una presupposizione siffatta: colui che si rappresenta e problematizza l'identità è in essa e in ragione di essa chiamato in qualche modo in causa. S'è detto che, ancor prima di prendere le misure da determinate assunzioni teoriche e pur procedendo con l'auspicabile prudenza nei confronti di astratti assetti categoriali e di late formulazioni di principio, ma insieme proprio al fine di prendere tali misure e di procedere con tale prudenza, occorrerà contare sul nocciolo autoreferenziale che costituisce il nerbo del vissuto e dell'intrapersonalità e dell'interpersonalità. E si è chiesto soltanto di riflettere se non sia sufficiente la certezza di una tal implicita "specularità" per motivare il passaggio a una esplicita considerazione "speculativa". Non si tratterà per-

ciò di scoprire nuovamente il monumento dell'Io. E neppure di fare dell'autocoscienza o del pensiero la principale figura del Principio. Si tratterà invece di lasciare che la diffidenza non meno che lo stupore o l'indifferenza verso i Principi seguano il loro corso e ottengano il loro diritto. L'analisi dell'identità che propongo comincia da qui: dall'avvistamento di quella sagoma e di quel riflesso dell'identità che sta all'origine della comunicazione. Dunque: non una fissa identità (né l'autocoscienza che la incorporerebbe) postulata come discorso di *principio*; ma quella mossa e semovente identità che va riconosciuta come *inizio* del discorso.

Ma è opportuna anche un'altra precisazione. Allo sfondo della prospettiva qui introdotta appartiene un deciso privilegiamento del senso comune. La cui proverbiale resistenza a me pare rinviare a un diuturno esercizio di plasticità ed elasticità. Quando non si riesca a percepire un tale retroscena, si rischia di scivolare in un bel pregiudizio: vedere negli opinari correnti soltanto la rigidità esteriore del pregiudizio, la piattezza del conformismo. Secondo la mia ottica, sarebbe più confacente chiamare "senso comune" il deposito di tutto quanto vada salvaguardato abbastanza a lungo e omologato con la sufficiente sollecitudine perché di quanto accade siano accoglibili le più clamorose differenziazioni e tollerabili le più tremende catastrofi. Solo di rado ciò che del senso comune "accomuna" ha il sembiante di una condizione ultima, di una convinzione circoscritta, di un dato univoco. In realtà ciò che si mostra più diffusamente condivisibile, e per questo più facilmente dilatabile nello spazio e nel tempo, non sono né fatti precisi né teorie innegabili ma è una grammatica sotterranea che tanto insensibilmente quanto incessantemente continua ad affiorare in superficie, o, meglio, ad alimentare il velo stesso della superficie. È la

profonda grammatica della superficialità. È la grammatica della più semplice delle composizioni degli opposti, della estrema contiguità dei diversi; grammatica dell'estremizzazione del punto medio, da un lato, e della mediazione degli estremi, dall'altro. Incredibile è la quantità di oscillazioni, la varia combinazione di articolazioni e disarticolazioni, la disponibilità di idioletti e di traduzioni, di cui si mostra capace ogni singolo gesto della nostra quotidianità: purché la contraddizione venga recepita e smaltita. Il vero tesoro di questa grammatica è, si potrebbe dire, l'immediatezza nell'invenzione e nella coordinazione delle distinzioni. In questa strategia dominata dal perdurare dell'attrito tra immobilità e cambiamento, anche le regole possono ridursi a semplici dati di fatto, la regolarità a mero espediente. La regola stessa della tradizione, che giustamente si dice caratteristica del senso comune, può comunemente presentarsi come una sua piega particolare, ossia come grandezza determinata invece che misura canonica: per esempio, come un argine, una frontiera, una pietrificazione, una retroguardia. La forza della tradizione può essere vissuta come un pericolo o un auspicio, perfino come un'imprevisto, rientrando così anch'essa nelle cose imminenti, nelle novità da contenere, negli enigmi da comprendere. Il senso comune è la forma più capiente, perciò in qualche modo la più spregiudicata, atta a ospitare il sisma ininterrotto della storia. È l'esperimento in vivo di una comunicazione necessitata a essere infinitamente accomodante; o il libro di tutti i possibili libri, i più particolari e disparati, esso stesso abbastanza particolare e disparato da non essere mai disponibile in due copie tra loro identiche. Così interpretabile – ciò che naturalmente meriterà mettere in questione perché non sembri che qui se ne precostituisca un'accomodante versione – il senso comune è da considerare una del-

le immagini più eloquenti dell'universo di senso, configurato come il plastico campo di tutte le possibili certezze e incertezze.



3. È proprio da qui, dall'idea di un grembo degli eventi tanto facilmente fecondabile quanto sorprendente nelle reazioni e talora mostruoso nei parti, dalla percezione di un incremento esponenziale delle differenze e delle emergenze, delle distinzioni e delle relazioni, delle ambiguità e delle polisemie, delle mediazioni e delle multimedialità, delle concentrazioni di soggettività e delle dispersioni di intersoggettività, delle concrezioni di natura e cultura – è da tutto ciò che prende le mosse l'indagine sull'identità. Per questo aspetto, si osserverà, la riflessione più generale sull'identità non può non cominciare che come una riflessione contro l'identità. Contro il senso della immobilità, contro il principio della non-contraddizione. Quella che nel corso dei secoli è andata distillandosi nella filosofia e nella scienza dell'Occidente come una istanza elitaria prima che come un pubblico sentire si è ormai allargato e diluito in un amplissimo orizzonte, entro cui convengono implicitamente tanto le opere dell'intelligenza critica e scientifica quanto i comportamenti dell'uomo medio. Si è andato co-

si solidificando anche un nuovo flusso del senso comune: il nuovo che attraversa nel crescente consenso il nostro tempo consiste nel fatto che l'antica oscillazione tra immobilità e cambiamento ora sembra prediligere visibilmente la maschera del cambiamento. Si presenta come *consumo* piuttosto che come conservazione – come un consumo così esteso e potente che si spinge a consumare perfino se stesso.

L'esito-limite che si lascia intravedere è segnato per l'appunto da quello stadio di sviluppo del processo (il consumo) in cui il potenziarsi del processo (il consumo per il consumo) equivale al suo sottrarsi (il consumo del consumo); di qui la generale, necessaria disperazione di un'identità che è raffigurazione e prefigurazione di un eterno procedere-retrocedere.

Il livello di astrazione a cui vorrei sollevare il discorso potrebbe dunque essere giustificato anche solo per le forme di radicalità e di pluridimensionalità che nella storia e nella prassi vitale ci toccano sempre più da vicino. Lo sappiamo: l'esperienza del contemporaneo è contraddistinta non solo dal progressivo incremento della mobilità, varietà e complessità delle cose, ma soprattutto dal prolifico incrociarsi e delle rappresentazioni delle cose e delle rappresentazioni delle rappresentazioni e delle autorappresentazioni. L'immediata percezione del valore della differenza, e con essa le enormi risorse di trasformazione e di conflitto, viene esaltata dal gioco mondiale degli specchi dell'informazione e fasciata dalla seduzione di una "semiosi infinita". Quanto più numerosi e sottili corrono i fili dei media, tanto più numerose e sottili appaiono le differenze tra uomo e uomo, tanto più impellente ma errabondo riesce il viaggio di ciascun uomo nella propria psiche. L'identità tra gli uomini e l'identità dell'uomo con la propria anima vengono cercate sempre più distanti ma anche sempre più a distanza.

Questo appare chiaro: più crescono in quantità e in qualità le differenze, più astratta, remota, intricata deve apparire la loro relazione. A ragione si dirà che non possiamo concepire l'identità come una valenza atomica, e per di più statica; o, se si preferisce, come una fonte puntiforme di luce, e per di più abbagliante. Se anche così fosse, se anche è stata o continua a essere così pensata, l'identità sarebbe semplicemente una differenza. Voglio dire: una delle molte dimensioni dello spazio, una delle molte forme della luminosità. Sarebbe infatti anch'essa soltanto un aspetto *particolare*, una *parte* della realtà, una cosa identica a se stessa perché diversa dalle infinite altre.

No, l'eccesso innegabile delle differenze reali e virtuali – e si aggiungano pure le nuove figurazioni che continuano a germinare dallo scambio e dall'intreccio di realtà e virtualità⁵ – richiede un livello inedito di identità. È nell'analisi del grado massimo delle differenziazioni – nello sforzo supremo di sollecitare e contestare l'identità – che si manifesterà l'identità non più revocabile. Da un lato, l'identità in quanto quell'universale "esser differenza" in cui conviene ogni differenza particolare. Dall'altro, l'identità in quanto quella specifica misura in virtù di cui, di volta in volta, le differenze mostrano di differire tra loro⁶.

Colta nell'intreccio indissolubile con il suo opposto, con la differenza, l'identità si impone originariamente come la *connessione* delle differenze con la propria differenzialità; più precisamente, si impone, per quanto ciò suoni paradossale, come *negazione*. La negazione va pensata come la forma più propria di relazione – essendo la relazione in generale nient'altro che relazione tra l'identità che sprigiona differenza e la differenza che sprigiona identità. La negazione distingue-da, separa-da; eppure nel contempo stringe e ferma il nesso-con, con ciò da cui di-

stingue e separa. Con la negazione, mentre ci si distanzia da qualcosa, si lascia che il distante sia presente, sia significante *hic et nunc*, e preme da vicino come parte integrante del senso manifesto, come il suo stesso contenuto. È una sintassi la cui peculiarità dialettica si potrebbe forse esemplificare e compendiare nel modo di dire: “prendere le distanze”. Un ossimoro della nostra lingua, questo, molto eloquente, giacché la distanza vi appare come il risultato di un gesto di avvicinamento, di un movimento di appropriamento. L’identità di cui non è possibile liberarsi – se non a costo di rinunciare addirittura a qualsiasi evidenziarsi della differenza e dunque a qualsiasi occasione di senso! – è l’identità della *negazione* come *relazione*. Sotto questo aspetto l’identità richiede di assurgere nuovamente a discorso di principio.

4. L’identità, in quanto relazione-negazione, vale anzitutto come principio di determinazione semantica. In altre parole: ogni significato è una determinazione, ogni determinazione è un significato. “De-terminare” vuol dire fissare un termine, cioè un limite all’estensione e alla durata di qualcosa. Nella fissazione di un termine è inclusa tanto l’idea di distacco quanto di compimento⁷. Quindi determinazione non vuol dire semplicemente indicazione di che cosa sia contenibile entro limiti stabiliti, ma applicazione della misura che consente di distinguere tra ciò che è limitato e ciò che limita. La determinazione è determinazione di un significato in quanto è rilevamento di uno scarto. Nel misurato – in ciò che viene de-limitato o de-terminato, ridotto ai suoi propri limiti o termini – deve apparire immediatamente anche la differenza con la misura. Ora, nell’atto stesso in cui la misurazione si è compiuta e quindi per contrasto lascia

emergere il misurato da uno smisurato, il misurato nel suo necessario confinamento, nell'isolamento che lo chiude e gli conferisce spicco, è reso esso stesso misura, criterio immediatamente disponibile per sviluppare ulteriori misurazioni. Così come la parte, se da un lato vive come semplice effetto della spartizione, è dall'altro anche incarnazione della regola dello spartire, cioè immagine della totalità; e in quanto immagine o compendio della totalità, da un lato sta di contro alla totalità dall'altro le appartiene, da un lato ne è esclusa dall'altro vi è inclusa.

Ogni significazione in quanto determinazione è *inventio* di una *misura*. Per quanto intangibile, ondovago, polimorfo possa comparire un significato, esso si distingue; si contraddistingue. Cioè distingue un *sé* di contro a un *altro*. Se poi il significato che ci si impone dovesse consistere, al limite, nell'estinguersi di una forma, allora è proprio questo stesso estinguersi ciò che si distingue e distinguendosi significa. Ciò che si distingue (si determina semanticamente) non si distingue in quanto è una cosa, cioè in quanto abbia una qualche identità sostanziale che le assicuri la sopravvivenza oltre il suo comparire come un che di distinguibile; al contrario, è una cosa, ossia una forma ben identificata, nell'atto e nella misura in cui si lascia distinguere. L'"indistinguibile", cui la mente corre per ripararsi dall'assedio di un Significante ubiquo, è anch'esso una delle possibili incarnazioni del distinguere (come "insignificante" lo è del significare). Ma non il più sbiadito e vano dei suoi sembianti, come si potrebbe sovrappensiero credere, bensì il segno netto che apre a una indefettibile vocazione a discernere, a riflettere, una sorta di "linea d'ombra" che taglia nel profondo l'esistenza e le svela la statica angosciante dello specchio: «[...] *D'au-tres fois, calme plat, grand miroir/ De mon desespoir*»⁸.

Fin qui l'identità equivale a una caratterizzazione oppositiva o differenziale, ossia all'individuazione di qualcosa di contro ad altro, di un positivo rispetto a un negativo. Ogni significazione sembra dividere il mondo intero in due: questa cosa e tutto ciò che da essa si differenzia. E ogni cosa è "questa cosa", distinguibile e inconfondibile, nella misura in cui essendo uguale a se stessa è nel contempo differente da ogni altra. Si fissa una forma, sia pure la più informe possibile; la si pone in risalto di contro a una scena; la si fa valere come termine di paragone. Il positivo è il primo piano, il negativo lo sfondo. Il positivo è il misurato che rivendica il ruolo di misura, il negativo lo smisurato che rivendica il ruolo di incommensurabile. L'uno appare l'opposto dell'altro. In realtà, il principio che in via preliminare abbiamo deciso di chiamare di determinazione semantica risulta essere *principio di opposizione* del positivo al negativo. Le considerazioni finora prodotte riportano dunque il discorso nell'alveo della tradizione platonico-aristotelica, proprio quella tradizione contro cui attraverso laboriose gestazioni e imponenti realizzazioni vengono polemicamente, come in precedenza si accennava, l'intelligenza e la pratica dei contemporanei. L'identità così formulata non sarebbe altro che una riedizione del vecchio, inane formalismo che faceva capo alla presunta "incontraddittorietà" del reale ($A=A$, $\text{non}A=\text{non}A$, $Z=Z$, etc.). Una vuota eguaglianza, questa, che non potrebbe essere certo colmata, anzi sarebbe semplicemente presupposta, dalla trasposizione del principio di identità in principio di non-contraddizione [$A=A \equiv A=\text{non}(\text{non}A)$].

Eppure non occorre una particolare riflessione per capire, anzitutto, che l'identità come tautologicità non solo non può definirsi triviale, ma anzi dovrebbe apparire, in una prospettiva spregiudicatamente ermeneutica, come un evento miracoloso o in-

credibile – in ogni caso qualsiasi obiezione sarebbe giustificata tranne quella della ovvietà del principio, come del resto avevano ben compreso, meglio di tutti, Hegel e poi Nietzsche. Né dovrebbe occorrere, mi pare, una penetrazione straordinaria per avvertire che in qualsiasi tipo di contestazione avanzabile all'identità si dovrà fare i conti con la pretesa di identità della contestazione stessa, in quanto punto di vista che voglia, in qualche modo o per qualche aspetto, distinguersi o contrapporsi rispetto al punto di vista preso di mira. Infine, non sarà possibile trascurare un interrogativo che tocca il cuore di tutta la cultura contemporanea: fino a che punto estremo si potrà promuovere la concezione del divenire in antitesi a quella del permanere, la concezione della differenza a scapito di quella dell'identità? Ancora: come è possibile un divenire che non sia divenire-da e divenire-verso, una differenza che non sia differenza-tra? È possibile estremizzare divenire e differenza fino a rifiutare anche la costanza di costanti sintattiche quali *da*, *verso*, *tra*? Ed è possibile concepire un "sopraggiungere" completamente emancipato da un "permanere"⁹?

Per parte mia, mi parrebbe qui non piccolo risultato anche solo introdurre una chiara percezione della alta densità concettuale dell'identità. Certo, per raggiungere questo scopo è necessario richiamare una complicazione particolarmente interessante della tradizione, in cui è contenuta *in nuce* l'intera problematica della identità come relazione. Mi riferisco alla formula di marca spinoziana, ripresa e variata da Hegel: *omnis determinatio est negatio*¹⁰. Che non va interpretata come se stabilisse che a ogni positivo corrisponda un negativo, che ogni affermazione ha al suo fianco una negazione. Qui la *determinatio* non sta né accanto né di fronte né in contraddizione alla *negatio*; invece, la *determinatio* è *negatio*. Le due so-

no una cosa sola. Nell'atto dell'identificare (nel senso di "determinare semanticamente") si realizza un porre più radicale del porre da cui consegue quello che chiamiamo *sic et simpliciter* il "positivo": si esprime cioè l'identità non come mera positività, bensì come unità del positivo e del negativo. Non si tratta di balzare gratuitamente fuori dal piano della identità in quanto opposizione per atterrare miracolosamente sul più rassicurante piano dell'identità in quanto composizione. Basta lasciare che l'opposizione stessa si mostri per ciò che deve essere: relazione. Basta esplicitare che le differenze – un termine che qui, come si sarà intuito, si assume l'onere di compendiare tutti gli esiti possibili (appunto: i più differenti che si possano immaginare, o differenti al punto che non li si possa neppure immaginare!) del negare, dell'opporre, del distinguere – hanno in comune il differire, e al differire sono vincolate come all'identità capace di tenerle in vita¹¹.

5. In conclusione: l'identità è la forma del significare. Ogni significato è un identico. "Identico" qui significa in primo luogo "opposto al proprio altro"; ma l'opposizione è insieme una relazione, un legame, proprio nello stesso modo in cui ogni negazione è insieme una determinazione di ciò che è negato, o "contiene", quindi accoglie e rivela, ciò che vi si nega. "Identico", dunque, oltre che "opposto" significa nel contempo "composto" – "composto" che qui vale sia come "costituito-dal" proprio altro sia come "conciliato-con" il proprio altro. L'identità è relazione; e lo è anzitutto perché relazione tra l'opporci e il comporsi dei significati. Questa struttura relazionale, questo ricomporsi dell'opposizione e della composizione, emerge nella negazione. L'economia fondamentale della negazione, come qui è intesa, non ha a

che vedere con la distruzione, l'annullamento, ossia con la semplice impossibilità della relazione. Distruzione e annullamento sopravvivono solo come spettri di un'opposizione impossibilitata alla composizione: di un'opposizione, perciò, che non volendo essere composizione non può essere neppure relazione, e non potendo essere relazione sarebbe impossibilitata anche a essere opposizione. La negazione, come qui è intesa, è invece l'espressione della necessità del distinguere e del distinguersi: e del sé costitutivo del distinguersi, un sé essenzialmente composto con l'altro.

Ma ha tutto ciò effettivamente a che vedere con la dimensione della persona? E con la qualità della psiche umana? Con l'identità esistenziale che di ciascuno di noi fa appunto un Ciascuno, lo rende cioè uno e unico? Può una nozione così tortile e remota di identità servire a definire – de-terminare – la psiche, e in particolare la relazione tra una psiche che cura e una psiche che viene curata? A tali questioni non sarà questo scritto a tentare di dare soddisfazione. Intanto, potrebbe inoltrarci nel luogo di una possibile risposta almeno la considerazione degli spazi straordinariamente tortili e remoti che ci schiude la follia. Se nel senso comune è riconoscibile il sedimentato del lucido e sterminato possibilismo che sta al fondo della nostra civiltà, la follia non potrà che apparirci come un decisivo estremo di tale possibilismo, cioè lo scenario delle negazioni e delle alterazioni di contro al quale il senso comune si riduce alla parte di medio, a una particolare funzione di metabolizzazione che si riveli solo per mezzo dei suoi eccessi. Anzi, non è difficile prevedere che i fenomeni della follia siano destinati a diffondersi via via che, grazie alla crescente metabolizzazione della simulazione del reale e della drammatizzazione del possibile, diverrà generale la consapevolezza di quanto ec-

centrica debba mostrarsi la forma dell'identità, di quali lontananze sia capace l'identità di ogni persona, di quanto inevitabile sia il nesso tra i differenti — tra questa persona e ogni suo altro.

¹ È significativa sotto questo aspetto l'analisi di un maestro come KANT. Il filosofo stabilisce di chiamare "anima" l'intelligenza in quanto «collegata con il corpo e costituente l'essere umano», sostenendo che l'anima «non è dunque solo sostanza pensante, ma costituisce un'unità in quanto legata al corpo» (*Lezioni di psicologia*, trad. ital. di G.A. De Toni, introd. di L. MECACCI, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 51). Ciò non toglie tuttavia la legittimità di considerare l'anima come oggetto specifico di studio perché puro "senso interno", perché "distinto" dalla fisicità corporea, e distinto nella misura in cui è riferibile all'"io", che è per sé «immutabile e non ulteriormente descrivibile». In questo ambito fondativo di una psicologia scientifica, la "semplicità" dell'anima è sì guadagnata, e guadagnata insieme con la "sostanzialità" e la "immaterialità", ma appunto, lascia intendere Kant stesso, come uno tra "molti altri concetti" di cui l'io sarebbe fondamento (*Ibid.*, p. 52). Per altro neppure l'io disincarnato, chiamato da Kant "intelligenza", può ritenersi semplice in assoluto; presentandosi come «un essere che pensa e

che vuole» (*Ibid.*, p. 53), è almeno duplice.

² Senso che si afferma "comune" anzitutto perché "senso", ossia perché coscienza di una immediata presenza che previene sia l'opposizione conoscitiva tra soggetto e oggetto sia il conflitto pratico tra agire e patire. Ma senso che suona "comune" anche perché, secondo quanto parrebbe suggerire l'originale latino "*communis*", atto a unificare (*cum-*) una moltitudine nella protezione (*-munio*) di interessi circoscritti e nell'espletamento di diritti-doveri (*munera*) particolari. Il dizionario di una lingua, e per la sua pretesa neutralità in sede conoscitiva e valutativa e per la sua stretta o esclusiva attenzione a un'appartenenza culturalmente ben definita, rappresenta un'efficace riproduzione analitica del comunicare accomunare proprio del senso comune.

³ Sulla scorta di Burks, che riprende la semiologia di Peirce, JAKOBSON mette in luce la peculiarità dell'uso del pronome personale "io": «"Io" designa la persona che enuncia "io"» (*Saggi di linguistica generale* (1963), trad.

ital. di L. Heilmann e L. Grassi, introd. di L. HEILMANN, Feltrinelli, Milano, 1966, p. 152).

In sede linguistica, la circolarità caratteristica del termine "io" viene risolta distinguendo un doppio uso: come simbolo (segno che designa secondo una convenzione) e insieme come indice (segno che designa secondo un riferimento esistenziale) (cfr. *Ibid.* pp. 151-52; per una più ampia e aggiornata ricognizione storico-critica si veda il cap. V, *Linguaggio e identità*, del volume di A. PONZIO, P. CALEFATO, S. PETRILLI, *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, Laterza, Bari-Roma, 1994, pp. 129-156). Ciò tuttavia non elimina, anzi evidenzia, la circolarità di questo costruito linguistico. Basti pensare, per esempio, che la funzione simbolica di "io" consiste nel designare situazioni in cui si produce il simbolo "io"; oppure, che la funzione tipica del segno "io" è quella di indicare l'esistenza di una situazione in cui l'indicatore, in quanto contenuto nell'indicato, è indicatore di se stesso.

⁴ E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927), trad. ital. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze, 1974, p. 175.

⁵ Una incisiva e colorita problematizzazione dei criteri di distinzione tra verità e finzione, tra esperienza effettiva ed

esperienza virtuale, si può trovare nel saggio di D. R. HOFSTADTER, *Il test di Turing: una conversazione al caffè*, incluso nel volume di D. R. HOFSTADTER e D. C. DENNET, *L'io della mente* (1981), ed. ital. a cura di G. TRATTEUR, trad. di G. Longo, Adelphi, Milano, 1985.

⁶ Si vedano al riguardo le argomentazioni di E. SEVERINO, che dialettizza in modo radicale il punto di vista dell'ermeneutica contemporanea, esposte in *Sull'identità e la differenza*, che costituisce il primo capitolo della parte terza di *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992, pp. 137-61. Non è superfluo indicare come il nucleo teorico delle maggiori elaborazioni del nesso identità-differenza nel pensiero contemporaneo vada comunque cercato in HEGEL (cfr. *Scienza della logica*, trad. ital. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari, 1974, 3 voll., almeno il cap. II, sez. I, Libro II; vol. 2°, pp. 27-77).

⁷ Ciò che si può evincere da due dei principali impieghi del prefisso verbale latino "de", ma anche dall'uso ciceroniano di "determinare" e "determinatio" nel senso tecnico di "concludere" secondo l'arte retorica, cioè del rendere conclusivo il discorso secondo una clausola preordinata.

⁸ Così recitano i versi baude-

lairiani scelti da CONRAD come epigrafe a *La linea d'ombra* (cfr. l'ediz. italiana curata da M. CURRELI, Bompiani, Milano, 1994, p. 13 e nota 4 di p. 294).

⁹ «Se il giorno non apparisse più quando la notte sopraggiunge – o se ciò che del giorno apparisse fosse *totalmente* diverso da esso, sì che non si potrebbe nemmeno dire che *di esso* appaia ancora qualcosa –, la notte non sopraggiungerebbe rispetto a niente: non apparendo ciò rispetto a cui essa sopraggiunge, non potrebbe apparire il suo sopraggiungere» (E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 226).

¹⁰ Cfr. *Scienza della logica*, cit., vol. 1°, pp. 130-32.

¹¹ Vale la pena di ascoltare su questo la testimonianza di un insospettabile drammaturgo del teatro contemporaneo della differenza: FOUCAULT. «Che l'essere sia univoco, che non possa dirsi se non in un solo e stesso modo, è paradossalmente la condizione massi-

ma perché l'identità non governi la differenza, e la legge dello Stesso non la fissi come semplice opposizione nell'elemento del concetto [...] L'essere è ciò che si dice sempre della differenza, è il *Rivenire della differenza*» (*Theatrum Philosophicum*, Introd. a G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. ital. di G. Guglielmi, il Mulino, Bologna, 1971, p. XX). E ancora, in un impetuoso barocco quasi-shakespeariano: «mai si incontra l'atomo indivisibile che si potrebbe infine pensare come la micro-unità presente del tempo (il tempo è sempre più sciolto del pensiero); si trova sempre sui due lembi della ferita che ciò è già capitato (e che era già capitato, e che era già capitato che era capitato), e che questo capiterà ancora (e che capiterà ancora che questo capiti ancora) [...] il rivenire: fibrillazione ripetitiva del presente, eterna e rischiosa incrinatura data tutta in una volta, e d'un sol colpo affermata una volta per tutte» (*Ibid.*, p. XXII).