



la Bussola

PROGETTO



© TIBERIO GREGO 2008

TIBERIO GREGO

TI CHIAMERÒ COSÌ

Prefazione di

ALBERTO PANZA



la Bussola



la Bussola



ISBN
979-12-5474-137-5

PRIMA EDIZIONE
ROMA 21 LUGLIO 2022

per mia madre, per mia figlia

INDICE

- 9 *Prefazione.*
 Le incognite dell'identità
 di ALBERTO PANZA
- 25 *Introduzione*
- 29 Lettere
- 159 *Postfazione.*
 Genesi del progetto NOME NO-ME. Dalla videoinstallazione
 come espressione artistica a strumento d'indagine
- 181 *Ringraziamenti*

PREFAZIONE

LE INCOGNITE DELL'IDENTITÀ

Narrare è attivare un percorso fondamentale per riuscire ad abitare il mondo e il nostro stesso corpo. Potremmo dire che in tutti noi sia costantemente all'opera un narratore interno, una voce silenziosa che, momento per momento, ci ricorda il nostro nome, ci spiega cosa stiamo facendo, che difficoltà stiamo affrontando, cosa desideriamo o cosa temiamo. Se questo narratore interno tace, le cose perdono senso e non riusciamo più ad orientarci. I manuali di psicopatologia la chiamano psicosi o depressione: improvvisamente ci si trova a vivere in un mondo minaccioso, pieno di oggetti strani e incomprensibili, oppure in un mondo pesante, pieno di oggetti insulsi, che ci tediano con la stanchezza delle cose troppo note. Si grida allora che le cose non hanno significato, che la vita non ha significato, dimenticando che il significato non è qualcosa che si prende, ma qualcosa che si dà. Questa apparente ovvietà ci pone di fronte ad un quesito cui non è facile dare una risposta univoca: chi è l'autore della narrazione? Noi siamo narrati tanto quanto narriamo e que-

sto è dovuto allo straordinario potere del linguaggio, un genio della lampada che può facilmente diventare il nostro padrone.

Uno dei principi basilari dell'ermeneutica psicoanalitica consiste nel fatto che nessuno parla mai tanto bene di se stesso quanto nel momento in cui sta parlando di qualcos'altro o di qualcun altro. Un analizzando in terapia ci parla di una infinità di cose, di fatti, di eventi, di personaggi: *le donne, i cavalieri, l'arme, gli amori*. Ma di qualsiasi cosa parli, implicitamente ci sta parlando del suo modo di organizzare le cose, i fatti, gli eventi. Questa coincidenza ci induce a pensare che ogni ritratto è un autoritratto — e viceversa — per cui non è affatto agevole individuare la linea di demarcazione tra i due generi artistici che sfumano continuamente l'uno nell'altro, come pure non è facile dirimere la questione su chi sia l'autore della narrazione che descrive noi stessi a noi stessi.

Nel testo di presentazione di una grande mostra antologica della sua opera, tenutasi a Bologna nel 2017, l'artista francese Christian Boltanski scriveva: «Il mio lavoro solleva sempre interrogativi esistenziali per i quali non ho una risposta» (*Anime. Di luogo in luogo*, 2017). Potremmo anche dire: per i quali nessuno ha una risposta. Gli interrogativi più importanti sono quelli ai quali non sappiamo rispondere e che, nondimeno, non possiamo fare a meno di porci; essi si ripropongono ciclicamente nella nostra vita come compagni di strada e talvolta, come la Sfinge, si mettono di traverso e ci sbarrano la strada.

Il progetto NOME NO–ME

Con la sensibilità psicologica propria di ogni artista, Tiberio Grego ha riproposto, nelle sue opere, alcuni di questi interrogativi che ci accompagnano lungo il cammino. L'installazione *NOME NO–ME*, su cui si argomenta in questa pubblicazione, ci offre una serie di suggestioni sul tema della identità: il testo costituisce una specie di diario di bordo — una geografia emotiva, la definisce l'autore — che ha preso forma nel corso della realizzazione di una delle sue più interessanti videoinstallazioni, ideata nel 2010 per essere collocata in un luogo inusuale per una esposizione, l'Azienda Sanitaria di Bassano, nello spazio adiacente ai locali in cui si recavano le gestanti per i corsi di preparazione al parto. L'installazione, descritta in dettaglio nella postfazione dell'autore, comprendeva una serie di schermi su cui venivano proiettate le registrazioni video in cui diverse gestanti, tra l'ottavo e il nono mese di gravidanza, si rivolgevano direttamente al nascituro narmandogli le ragioni, o le associazioni, che avevano portato alla scelta del nome. Il progetto si intitolava, appunto, *NOME*, ma anche *NO–ME*, ad indicare il paradosso insito nel fatto che il nostro nome, quell'elemento così profondamente distintivo nella nostra identità personale (quello che ci fa svegliare dalle anestesie, che ci accompagna dal certificato di nascita alla lapide), non ci appartiene, è una creazione nata dalla proiezione desiderante del pensiero altrui, dunque dal fatto che l'alterità è iscritta fin dall'origine all'interno dell'identità.

In questa chiave, Tiberio Grego cita, nella sua postfazione, uno dei migliori lavori di taglio fenomenologico apparsi negli ultimi anni: la *Fenomenologia dell'estraneo*

di Bernard Waldensfeld (2006), in cui l'autore sostiene che l'estraneo non è l'avversario o il nemico dell'esperienza identitaria, ma ne è un tratto costitutivo e ineliminabile. L'identità è un modo di de-finire, in senso proprio; il termine *finis*, in latino, designava il confine: basta assegnare un nome e un confine viene tracciato. Ma proprio quest'atto fa apparire, contestualmente, sia il proprio che l'estraneo: «Ai confini di ogni ordine, l'estraneo compare sotto forma di un che di extra-ordinario, cioè di qualcosa che non trova posto nell'ordine di volta in volta vigente [...], condizione di partenza che ci vede a confronto con l'inconcepibile nel concepibile, con l'irregolamentato nel regolamentato, con l'invisibile nel visibile». Ma l'estraneità, per Waldensfeld, non è solo una disgrazia: interrompe la prevedibilità, le aspettative di senso, le regole di cui si nutre il pensiero argomentativo, facendone scaturire di nuove (un libro di Waldensfeld del 1990, inedito in Italia, era intitolato *Der Stachel des Fremden*, il pungolo dell'estraneo). Questo discorso si adatta particolarmente alla esperienza della generazione, che mette a confronto — e talvolta a contrasto — le usuali coordinate di funzionamento con l'apparizione del radicalmente nuovo che si fa strada, nella gestazione femminile, nella più profonda intimità del proprio corpo. L'atto generativo, dal punto di vista fisiologico, può essere anche casuale: si fa l'amore con qualcuno e succede qualcosa, a volte anche in modo imprevisto. Ma l'assegnazione del nome all'entità che sta prendendo forma è il vero atto generativo dal punto di vista psichico: in quel momento viene tracciato un confine con cui dovranno confrontarsi, nel corso dell'esistenza, tutti i protagonisti della vicenda.

Quale identità?

Chi sei? — disse il Bruco. Non era un bel principio di conversazione. Alice rispose con qualche esitazione — Davvero non te lo saprei dire ora. So dirti chi fossi, quando mi sono alzata questa mattina, ma da allora credo di essere stata cambiata parecchie volte.

LEWIS CARROL, *Alice's Adventures in the Wonderland*, 1865.

La domanda del bruco è molto precisa, non altrettanto la risposta che ottiene. Ma chi sarebbe in grado di rispondere in maniera esaustiva ad un simile quesito?

Nel 2019 ho utilizzato l'opera di Tiberio Grego come spirito-guida per il mio intervento ad un convegno, tenutosi a Padova, sul tema: "Quale identità in un tempo di conflitti?". In quella occasione facevo osservare come il titolo del convegno si prestasse ad attribuire i conflitti esclusivamente al tempo (e al contesto), mentre l'identità, poverina verrebbe in tal modo pensata come le giovani eroine innocenti dei romanzi libertini del Settecento e, come le eroine di quei romanzi, deve fare di tutto per proteggere la propria integrità dai perfidi che desiderano violarla. In realtà la virtù di questa donzella è molto dubbia: l'identità è casta e pura solo in matematica ($A=A$) o nelle forme di pensiero matematizzato, in cui designa la relazione binaria che intercorre tra un'espressione e se stessa: « X è la stessa cosa di y se ogni predicato vero di x è vero allo stesso modo per y », da cui deriva il principio di identità degli indiscernibili di Leibnitz. Ma se lasciamo da parte x e y , con cui si può dimostrare qualsiasi cosa, e ci rivolgiamo alla complessità del vivente, che cosa può voler dire che un ente è uguale a se stesso e, soprattutto, che

rimane uguale a se stesso nel corso della traiettoria della sua avventura mondana? Basta ricordare, in proposito, le straordinarie parole di Diotima, la sacerdotessa di Mantinea, riferite da Socrate nel *Simposio* (201D), e forse non è un caso che, per esprimere questo quesito Socrate abbia lasciato la parola a una donna: «come può dirsi lo stesso, da infante a vecchio, colui che cambia continuamente non solo nell'aspetto, nelle ossa, nei capelli, nel sangue, ma anche nei timori, nei desideri e nei dolori?».

Tiberio Grego, nella sua postfazione, cita un altro grande dubbioso letterario, oltre alla Alice di Carroll: Amleto, il protagonista eponimo di una tragedia in cui il termine *question* ricorre costantemente, ogni volta che esprime qualcuna delle sue considerazioni considerate dai portatori di buon senso come uno dei segni certi della sua follia: «Il corpo è con il re, ma il re non è con il corpo. Il re è *a thing of nothing*». Non si tratta solo del riferimento al fatto che Claudio abbia usurpato il trono o che la Danimarca sia scombinata, fuori centro, *out of frame*, ma al fatto che in qualche misura siamo tutti usurpatori di identità e tutti fuori centro. Così nel celeberrimo monologo “filosofico” dell'atto terzo, in cui *to be or not to be* è proprio il problema fondamentale al quale tutti siamo chiamati a rispondere.

È possibile trovare una collocazione tra essere e non essere, tra un ideale di coerenza e coesione nella definizione della propria soggettività e il carattere instabile e mutevole dell'essere gettati nell'esistenza? Questo in Danimarca come dovunque. Per Colin Mc Ginn (*Shakespeare filosofo*, 2006) si tratta essenzialmente di un dramma su ciò che costituisce l'io e sull'incerto statuto della soggettività: «Il dubbio fondamentale di Amleto è: “Chi sono?”». Se-

condo il filosofo di Oxford, Shakespeare, ispirandosi agli *Essais* di Michel de Montaigne, anticipa nella sua tragedia la radicale messa in discussione sul tema dell'identità dell'io ad opera di David Hume. Come è noto, solo pochi decenni dopo Shakespeare, Cartesio provò a rispondere a questo quesito ponendo come fondamento a base dell'identità il *Cogito*, la sostanza pensante.

Sta di fatto che non si possono sviluppare i quesiti sull'identità senza imbattersi nella coesistenza di diverse determinazioni. Da un certo punto di vista l'identità è un concetto che sembra avere una evidenza apodittica: nella filosofia classica corrisponde all'*hypokeimenon* aristotelico, la *sub-stantia*, ciò che sostiene, che predetermina; il fondamento sostanziale dell'ente, di tutto ciò che esiste, la base di tutte le possibili costruzioni. Un'oasi di stabilità, un'isola protetta in un mare di incertezza; in questo senso il concetto di identità forniva una serie di garanzie sul piano ontologico: unità, coerenza e soprattutto continuità, permanenza nel tempo. In questa accezione l'identità è la *sub-stantia* della soggettività: io sono indubitabilmente io, e non un altro, e continuerò ad esserlo fino alla fine dei miei giorni (per alcuni anche oltre). Ma è un dato di fatto o è un auspicio, una speranza, un *lieu du désir*, una aspirazione metafisica, una eterna ricerca?

Da un certo punto di vista il fatto che ogni ente sia caratterizzato dal suo essere è una ovvietà, ma dal momento che Husserl ci ha invitato a problematizzare l'ovvio, non possiamo non ricordare, appunto, che l'identità è uno dei termini più problematici non solo per i grandi dubbiosi della letteratura ma per tutta la storia del pensiero. Non possiamo rendere ragione di questo tortuoso itinerario, dato che equivarrebbe a rifare la storia della filosofia, fino

al pensiero del Novecento, in cui l'identità diventa un tema di dibattito generalizzato. Ci limiteremo qui a ricordare il Seminario interdisciplinare organizzato negli anni 1974–1975 da Claude Lévy–Strauss al Collège de France, in cui lo studioso francese definiva l'identità non una sostanza, ma un *foyer virtuel*, non un crocevia, ma una sovrapposizione di diversi crocevia. Al seminario parteciparono numerosi esponenti di diverse discipline, tra cui Julia Kristeva che, una decina di anni dopo, pubblicò il suo libro più noto: *Étrangers à nous-mêmes* (1988).

Da Eraclito al pensiero moderno ricorre la metafora del fiume: l'identità è un *ens successivum*, scriveva Hume, non è qualcosa di dato una volta per tutte, di cui godere come se fosse una rendita patrimoniale. Ma proprio su questa *sub-stantia* implicita si fonda l'utilizzazione, tralata in senso psicologico, di concetti come *Agency* o *Ownership*, utilizzati come criteri diagnostici, con apposite scale destinate a misurarli (c'è una scala per ogni cosa, basta cercarla), oppure concetti appartenenti fin dall'origine al lessico clinico, come la Sindrome di diffusione di identità di Otto Kernberg: tutti danno per scontato quel presupposto implicito.

Nel lessico dell'epistemologia della complessità, l'identità di un sistema non è un nulla, ma neppure una sostanza, una entità fissa collocata in un empireo metafisico, è una proprietà emergente che prende forma a partire da un insieme eterogeneo di sottosistemi e si trasforma continuamente. Un fiume, appunto, in cui confluiscono diversi affluenti: identità personale, identità di genere, identità familiare, identità di ruolo, sociale e culturale.

Nella postfazione di Tiberio Grego leggiamo: «Credo che ogni spettatore, come ogni protagonista, viva incon-

sapevolmente questa continua tensione verso una epifania della propria identità». Una continua tensione: l'identità non è qualcosa che si possiede, ma che si persegue, o forse si insegue, per tutta la vita. Ma è una tartaruga che corre più di Achille, e se la si raggiunge è solo quando la corsa finisce, curioso viaggio, che si compie nel momento in cui si annulla. Come scriveva T.S. Eliot, nella raccolta di poesie *Four Quartets* (1943): «Non desisteremo mai dall'esplorare e la fine di ogni nostra esplorazione sarà giungere là dove siamo partiti».

L'esperienza creativa di Tiberio Grego ci riconduce appunto all'origine di questa peregrinazione, al momento inaugurale dell'epifania dell'identità, l'assegnazione del *NOME*: non solo *Cogito ergo sum*, ma *Cogitatus sum ergo sum*. Naturalmente l'assegnazione del nome non è l'imposizione di un destino (anche se i latini dicevano *nomen omen*); certamente la trama delle nostre relazioni significative costituisce un aspetto fondamentale di quella che chiamiamo identità e ci fornisce un supporto di rappresentabilità. Ma non dobbiamo scambiare l'origine con la causa: origine (dal latino *oriri*, nascere) indica infatti lo schiudersi di un orizzonte di pensabilità, mentre il concetto di causa implica una relazione lineare di tipo retrospettivo, dal carattere necessitante e vincolante. Da questo punto di vista il pensiero fenomenologico, meglio della psicoanalisi classica, ci ha familiarizzato con l'idea che l'origine non sia data una volta per tutte, ma che prenda forma, sempre di nuovo, rimodulandosi lungo il percorso e questo vale in primo luogo per il senso di identità.

Il mito identitario

Molte cose sono cambiate dal tempo delle prime intuizioni freudiane, epoca in cui i vincoli dell'identità familiare e sociale erano molto forti, addirittura opprimenti. Quando nella prima serie di lezioni della *Introduzione alla psicoanalisi* (1915–17) Freud formulò il noto enunciato «L'io non è padrone in casa propria», quell'io che, secondo le parole di Robert Musil, veniva pensato come un sovrano che compie atti di governo, risulta detronizzato e fa la fine degli instabili monarchi shakespeariani. Certo la psicoanalisi, nel corso della sua storia plurisecolare, ha preso molte strade sbagliate, ma i grandi viaggi spesso si fanno sbagliando strada, quelli di Ulisse come quelli di Cristoforo Colombo e di Freud, trovando qualcosa di diverso da quello che si cercava o si credeva di cercare. Oggi siamo lontani dall'idea che il nucleo identitario coincida con una verità biografica emendata da censure, falsi nessi o ricordi di copertura — in definitiva dalle resistenze. Ma Freud si è spesso felicemente contraddetto, per questo la sua opera, ancor oggi, ci interessa molto più di quelle dei custodi dell'ortodossia freudiana. In una lettera del 31 maggio 1936, indirizzata allo scrittore Arnold Zweig, uno dei rappresentanti dell'espressionismo letterario tedesco, Freud scriveva: «Chiunque si dedica alla biografia si impegna a mentire, a nascondere, a ricorrere all'ipocrisia e agli abbellimenti, e persino a passare sotto silenzio ciò che non capisce, perché è impossibile, in una biografia, pervenire alla verità e anche se ci si riuscisse, non si potrebbe utilizzarla». È possibile confrontare questa affermazione con quanto scrisse Italo Calvino in una lettera ad una intervistatrice del 9 giugno 1964: «Dati biografici non ne do, o li do falsi, o comunque cerco sempre di

cambiarli da una volta all'altra. Mi chiedo pure quello che vuole sapere, e glielo dirò. *Ma non Le dirò mai la verità*, di questo può stare sicura». Non si tratta di fingere: non possiamo dire la verità perché non la possediamo. In luogo di verità biografica, potremmo parlare, più propriamente, di affabulazione biografica, che non va confusa con la simulazione: la memoria biografica non è un resoconto curricolare, procede per lampi, velamenti e riapparizioni, per scorci o adombramenti, scriveva Husserl nelle *Ricerche logiche* (1913). Ogni volta che raccontiamo qualcosa a noi stessi o a qualcuno, non richiamiamo dei file da riprodurre con esattezza notarile ma ricombiniamo, riorganizziamo continuamente il nostro bagaglio di esperienze. Secondo il concetto bioniano di *Dream-like memory*, come accade nei sogni, anche da svegli noi non solo sfogliamo, ma in qualche modo riconfiguriamo l'album dei nostri ricordi, il bagaglio delle nostre esperienze di vita — luoghi, personaggi, interlocutori significativi — per mettere in scena gli assetti del nostro presente e per tradurre nel dicibile e nel pensabile le varie dimensioni del nostro essere nel mondo.

Nel suo ultimo libro, intitolato *Il pulviscolo di Giotto* (2005), lo psicoanalista italo-brasiliano Armando Ferrari ha scritto: «A titolo indicativo, vorrei ricordare qui come sia possibile attribuire alle differenti modalità che distinguono i periodi dei passaggi significativi dell'esistenza dell'uomo, infanzia, adolescenza e età adulta, specifiche caratteristiche e forme con le quali ci raccontiamo le nostre "fiabe", le nostre "favole, illusioni", "le nostre storie, ricordi" in scenari che variano secondo i periodi che scandiscono la nostra vita». Fiabe, illusioni, storie, ricordi, da un certo punto di vista, sfumano gli uni negli altri. Questo brano fa parte di un capitolo intitolato "Individuo: universo dei

miti”, non in senso junghiano, come repertorio di archetipi depositati nel giacimento dell’inconscio collettivo. Da questo punto di vista, curiosamente, Jung era molto freudiano: se consideriamo il rapporto tra *arché*–archetipo e archeologia, si tratta comunque di qualcosa di sepolto che bisogna riportare alla luce, anche se non fa parte del bagaglio personale ma di quello della specie. In una prospettiva completamente diversa da quella “archeologica”, la psicoanalisi post-bioniana si è avvicinata al concetto di identità narrativa, introdotto dal filosofo Paul Ricoeur (*Temps et récit*, 1983) che, non a caso, preferiva il termine configurazione a quello di struttura, per sottolineare il carattere dinamico della costruzione identitaria.

Memoria, affabulazione biografica e mito identitario sono concetti interconnessi, dato che la nostra esperienza di noi stessi è inevitabilmente parziale, in senso letterale: non possiamo cogliere che delle parti, degli aspetti eterogenei e cercare di combinarli insieme, senza la presunzione di aver trovato una chiave descrittiva ed esplicativa totalizzante. Possiamo supporre e proporre, non stabilire, possiamo mostrare, non dimostrare e comunque non potremo mai aspirare alla totalità o alla completezza. Per un discorso non artificioso sull’identità occorre assumersi la responsabilità di questo limite, non diciamo mai tutto quello che pensiamo, anche perché neppure noi lo sappiamo: «Le mie parole sorprendono me stesso e mi insegnano il mio pensiero», dichiarava Maurice Merleau-Ponty in una conferenza intitolata *Sur la phénoménologie du langage* (1961). Considerazioni come quelle che abbiamo citato suonano allora come un monito ad abbandonare la presunzione che sia possibile sapere tutto e capire tutto, un invito a proteggere i frammenti di verità come oggetti preziosi, esercitan-