

*Felice Cimatti*  
Quanto fa 25 x 20?  
Per una logica del cambiamento psichico

È molto difficile descrivere sentieri concettuali là dove sono già stati tracciati molti solchi – tuoi o di un'altra persona – e non imbattersi in una delle carreggiate già tracciate. È difficile deviare *anche soltanto di poco* da un vecchio corso di idee.

L. Wittgenstein<sup>1</sup>

*Talking cure*

La psicoanalisi è una *cura*, prima che una particolare teoria della mente o una specie di filosofia. E una cura è efficace se *cambia*, in meglio, lo stato del paziente, altrimenti non è una cura. Siccome la psicoanalisi è una cura *fondamentalmente* basata sul linguaggio il problema è capire come possa, qualcosa di intrinsecamente linguistico (diversamente, a esempio, da una molecola che agisce direttamente sui neurotrasmettitori) cambiare lo stato complessivo di un essere umano. Asserendo che la psicoanalisi è basata sul linguaggio non stiamo sostenendo che gli altri elementi dell'analisi, a esempio setting, transfert e controtransfert, empatia, emozioni e così via, non abbiano un ruolo molto importante nell'analisi; il punto è che mentre una *talking cure*<sup>2</sup> senza questi elementi si può ancora considerare una psicoanalisi, non vale il contrario. Pertanto del linguaggio soltanto ci occuperemo in queste note. In questo senso, inoltre, quella che ci interessa è una *logica* del cambiamento psichico: non ci inte-

ressano, a esempio, le pre-condizioni soggettive di una psicoanalisi riuscita; al contrario, ci interessano proprio quelle che non dipendono dalle variabili psicologiche. La logica (anche se non nel senso della logica formale) si occupa delle condizioni generali che presiedono al funzionamento del linguaggio. In questo senso anche la psicoanalisi (come ogni psicoterapia) ha a che fare con la logica.

### *Significato e uso*

Cominciamo con la strana domanda del titolo, quanto fa  $25 \times 20$ ? La risposta (se conosciamo le regole della moltiplicazione) è scontata, 500. Ma *che* significa questo numero, o meglio, questa combinazione di caratteri grafici? L'aver effettuato il calcolo secondo l'algoritmo della moltiplicazione non risponde a questa domanda. Propriamente qui non è corretto nemmeno parlare di *calcolo*. Lo mostra Wittgenstein ponendosi questa domanda: «*calcola* la macchina calcolatrice?».³ Una macchina calcolatrice è certamente in grado di applicare l'algoritmo della moltiplicazione, ma questo è sufficiente per considerarlo *effettivamente* un calcolo?

Immagina che una macchina calcolatrice sia nata per caso; ora qualcuno preme i suoi tasti per caso (oppure un animale cammina su essi), ed essa esegue il prodotto  $25 \times 20$ . Voglio dire, è essenziale alla matematica che i suoi segni vengano impiegati anche *in borbese*. È l'uso che se ne fa fuori della matematica, e dunque il significato dei segni, che trasforma in matematica il gioco dei segni. Allo stesso modo, anche, che non si trae un'inferenza logica quando si trasforma una configurazione in un'altra (una disposizione di sedie in una disposizione diversa), se queste disposizioni non hanno un uso linguistico fuori di queste trasformazioni.⁴

Un gatto curioso si avventura sulla tastiera di una macchina calcolatrice, e per puro caso con le zampe batte  $25 \times 20 = 500$ . Oltre al gatto e alla macchina calcolatrice non c'è nessun altro. Questo, ci ricorda Wittgenstein, non è un calcolo, perché non significa nulla, non ha alcuna funzione, non ci si fa nulla; di per sé è soltanto una «configurazione» di segni qualunque. Con questo curioso esperi-

mento mentale Wittgenstein ci vuole mostrare che il significato di ogni linguaggio non è contenuto all'*interno* di quello stesso linguaggio. I segni significano qualcosa solo se escono da sé: «il modo in cui una parola si capisce, questo le parole da sole non lo dicono (Teologia)». <sup>5</sup> Per capire una parola (e vale lo stesso per un calcolo) occorre tenere conto di quello che *si fa* con quella parola e del *luogo* in cui viene usata. Per questa ragione si tratta di una nota di «Teologia», perché riguarda ciò che rende *parola* una sequenza fonica, e questo qualcosa non sta dentro quella sequenza. Perché il problema del significato dei segni riguarda «quello che nella proposizione c'è di *vivente*». <sup>6</sup> Appunto, cosa rende *viva* una di per sé inerte combinazione di segni, cioè una proposizione? Il problema non è grammaticale, non è nel linguaggio, ma fuori di esso.

Torniamo a  $25 \times 20 = 500$ . Qualcuno, un po' frettolosamente, dirà che, siccome si tratta di segni, allora il loro significato coincide con i pensieri che vi corrispondono: il segno, come si dice, rimanda a qualcosa, appunto a un oggetto o a un pensiero. Non è così che la pensa Wittgenstein: «non riusciamo a sbarazzarci dell'idea che il senso della proposizione accompagni la proposizione; stia accanto alla proposizione». <sup>7</sup> Proviamo infatti a prendere sul serio questa idea (è uno dei modi migliori per valutare la bontà di un'idea, vedere le sue conseguenze). C'è un uomo, sdraiato su un lettino, che dice a un'altra persona, che si trova alle sue spalle: – questa notte ho fatto un sogno così e così –. La proposizione «questa notte ho fatto un sogno così e così» la chiameremo, per semplicità, *p*. Che significa *p*? Se *p* è un segno, allora deve rimandare a un pensiero, che si trova nella testa della persona che dice *p*: chiameremo questo pensiero interno *P*. Allora, per capire *p* bisogna afferrare *P*. Poniamo che l'uomo seduto alle spalle del sognatore sia riuscito proprio a afferrare *P*. Ci accorgiamo subito che non abbiamo affatto risolto il problema da cui eravamo partiti, perché si pone ora una nuova domanda: che significa *P*? Anche il pensiero *P* deve infatti essere compreso. Torniamo a *p*, per un momento: è una combinazione di segni linguistici, pertanto  $p (= p_1 + p_2 + p_3 + \dots p_n)$ . Se a *p* corrisponde (nella testa di chi prova a comprenderne il significato) *P*, ci ritroviamo infine con questa nuova combinazione:  $P (= P_1 + P_2 + P_3 + \dots P_n)$ . Come si vede nel passaggio da *p* a *P* abbiamo soltanto spostato il problema, senza risolver-

lo. Un problema che non può certo essere risolto supponendo che esista un ulteriore  $P^p$  a cui  $P$  rimanda (così come  $p$  rimandava a  $P$ ). Perché anche per  $P^p (= P^p_1 + P^p_2 + P^p_3 + \dots P^p_n)$  si porrà questo stesso problema, e così via di seguito. L'idea così semplice, all'inizio, della proposizione come segno di qualcos'altro in realtà si dimostra completamente impraticabile. Il significato di  $p$ , come quello di  $25 \times 20$ , non può consistere in qualcosa nascosto al suo interno, però nemmeno nel rimando a qualche ulteriore pensiero. Per questa ragione, per Wittgenstein, rovesciando il luogo comune, «si potrebbe immaginare una malattia mentale, in cui un tizio può usare e capire un nome soltanto in presenza del suo portatore». <sup>8</sup> Una malattia che impedisce di comprendere come realmente funzioni il linguaggio; che costringe a pensare il linguaggio soltanto come mezzo (di comunicazione), e non come esperienza completa in senso proprio. Il punto, anche e soprattutto per la *talking cure*, è che il linguaggio è efficace esattamente quando non è un insieme di segni/rimandi. Vedere il linguaggio come fenomeno quotidiano e vitale, questa è la posta in gioco. E così, per capire che significhino i segni (matematici)  $25 \times 20$  occorre che «vengano impiegati anche in *borghese*» <sup>9</sup>. Ossia, nella vita di tutti i giorni, alla luce del sole, nell'esperienza *ordinaria* appunto.

### *Musica e linguaggio*

Torniamo ora all'uomo sdraiato sul lettino, che dice alla persona alle sue spalle «questa notte ho fatto un sogno così e così». Il suo caso, apparentemente, non è diverso da quello del gatto che pasticciando con le zampe batte sulla tastiera  $25 \times 20$ . Come, di per sé, questa è ancora soltanto una configurazione fisica priva di senso, esattamente lo stesso vale per le vibrazioni sonore prodotte dall'apparato fonatorio del sognatore. Un suono linguistico è prima di tutto un *rumore*, che poi, eventualmente, può essere considerato anche un suono linguistico, cioè un'entità dotata di significato: «se sentiamo parlare un cinese siamo portati a prendere le sue parole per un gorgoglio inarticolato. Chi capisce il cinese vi riconoscerà invece il *linguaggio*». <sup>10</sup> In queste pagine ci interessano propriamente le condizioni (logiche) che permettono questo passaggio, dal «gorgoglio» al «linguaggio», in modo

da, come continua nella stessa proposizione Wittgenstein, «riconoscere l'uomo nell'uomo». Perché una terapia analitica può essere curativa *soltanto* quando si realizza questo passaggio. Altrimenti non si va oltre quello che succede fra il gatto e la sequenza 25 x 20. Il problema è rendere *vivente* il linguaggio, perché solo se la parola è viva è capace di cambiare lo stato psichico del paziente, e quindi aiutarlo a guarire.

Torniamo a *p*, di nuovo. Il nostro problema è spiegare in che consista il suo senso. Abbiamo scartato due soluzioni, finora: quella che ritiene che il senso di *p* sia al suo interno, e quella che ritiene che consista nel rimando a qualcos'altro (un oggetto, un pensiero). Rimane una strada, quella in cui il senso di *p* si determina in un particolare *ambiente spazio-temporale*. In questo caso il senso di *p* non è né dentro di sé né al suo esterno; il senso di *p* coincide con quello che accade fra *p* e le persone, il luogo e il momento in cui lo stesso *p* viene impiegato. Per immaginare questa possibilità Wittgenstein ricorre al paragone con quello che succede nella musica. Contrariamente a un altro luogo comune, non è che la musica sia una specie di comunicazione (non linguistica), piuttosto l'esperienza linguistica è simile a quella musicale:<sup>11</sup>

il comprendere una proposizione del linguaggio è molto più affine al comprendere un tema musicale di quanto forse non si creda. Ma io la intendo così: che il comprendere la proposizione del linguaggio è più vicino di quanto non si pensi a ciò che di solito si chiama comprendere il tema musicale. Perché il colorito e il tempo devono muoversi proprio secondo *questa* linea? Si vorrebbe dire: "Perché io so che cosa voglia dire tutto questo". Ma che cosa vuol dire? Non saprei dirlo. Per darne una "spiegazione" potrei paragonare il tema a qualcos'altro che ha lo stesso ritmo (voglio dire, la stessa linea). (Si dice: "Non vedi? Qui è come se si fosse tratta una conclusione" oppure: "Questo è come una parentesi", ecc. Come si giustificano questi paragoni? – Qui ci sono giustificazioni di generi molto diversi).<sup>12</sup>

Il senso di un brano musicale non è ricostruibile a partire dall'idea del segno come rimando, perché nel caso della musica questa ipotesi non sembra proprio potersi applicare. Quale sarebbe, infatti, il senso di una nota? A che rimanda una frase musicale? La solita risposta secondo cui la musica esprime emozioni non è affatto una ri-

sposta, è una analogia con una idea inappropriata (come abbiamo appena visto) del linguaggio.<sup>13</sup> Se cade questa idea del linguaggio ancora di più deve cadere questa idea della musica. Non è che la musica non è un linguaggio, piuttosto il linguaggio non è interpretabile come un sistema di comunicazione. Il punto non è cosa esprime la musica, o il linguaggio, quanto: che succede quando si partecipa a un evento musicale? Wittgenstein descrive la comprensione di un brano musicale come una operazione non (direttamente o prevalentemente) cognitiva. Ascolto un brano musicale, ne seguo l'andamento, implicitamente lo confronto con un altro brano che risuona con quello che sto ascoltando, ma posso anche desiderare un andamento diverso. Qui non si tratta di spiegare *che* sia la musica – cioè riportarlo a qualcos'altro – bensì di rimanere al suo interno, e muoversi fra i suoi stessi elementi, ora assecondandoli ora contrastandoli. L'ascolto musicale è immanente, è tutto *nella* musica. Questo non significa lasciarsi ciecamente trascinare dal flusso sonoro, perché allora sarebbe improprio parlare di comprensione di un brano musicale: è comprensione, questa, perché chi ascolta deve comunque prendere posizione rispetto a quanto sta ascoltando.

La difficoltà qui consiste nel fatto che il luogo comune del linguaggio come comunicazione sempre di nuovo ci costringe a cercare da qualche parte un contenuto che i segni musicali dovrebbero esprimere/comunicare. Mentre qui non c'è niente da raggiungere oltre l'evento musicale, qui il significato dell'evento *coincide* con l'evento stesso: «se un tema, una frase [musicale] ti dice improvvisamente qualcosa, non è necessario che tu sia in grado di spiegartelo. Semplicemente, tutto d'un tratto ti è diventato accessibile anche *questo* gesto». <sup>14</sup> Cominciamo forse a capire a che sta pensando Wittgenstein; comprendere un tema musicale significa che «tutto d'un tratto» ci diventa «accessibile» un nuovo «gesto». La differenza fra il gesto e il segno è radicale: il gesto è significativo di per sé, il gesto cioè è intrinsecamente espressivo; il segno, invece, è un mezzo, è qualcosa che rimanda a altro. Il gesto annulla la differenza fra espressione e contenuto, il segno al contrario è l'esemplificazione di questa differenza. Il paragone di Wittgenstein fra musica e linguaggio va proprio in questa direzione, vedere nelle parole delle esperienze in senso pieno: «il linguaggio deve parlar per sé stesso». <sup>15</sup>

Ma come fanno delle semplici *parole* a avere questo potere? Qui è l'esempio iniziale del calcolo  $25 \times 20$  ad aiutarci. Queste tracce grafiche possono diventare un calcolo quando sono impiegate "in borghese", cioè nella vita di tutti i giorni: a esempio per calcolare la superficie di una stanza, oppure quanti bicchieri entrano in cassette che ne possono contenere ciascuna 25, o ancora quante persone possono entrare nella platea di un teatro. In contesti come questi,  $25 \times 20$  diventa realmente un calcolo: il suo significato coincide allora con un certo *ambiente d'uso*:

il tema [musicale] non indica qualcosa al di là di sé stesso? Oh sì. Ma questo vuol dire: l'impressione che mi fa dipende da certe cose nel suo ambiente. – Per esempio dal nostro linguaggio e dalla sua intonazione, e dunque dall'intero campo dei nostri giochi linguistici. Se dico, per esempio: È come se qui si fosse tratta una conclusione, o come se qui si fosse confermato qualcosa, oppure come se *questo* fosse una risposta a quello che si è detto prima, – la mia comprensione presuppone appunto la familiarità con inferenze, conferme, risposte.<sup>16</sup>

Ascolto una proposizione. Le parole che la compongono si collegano con altre parole, altri gesti, e altri ambienti ancora: «le parole di un poeta possono trafiggerci. E questo, naturalmente, dipende *causalmente* dall'uso che queste parole hanno nella nostra vita. E dipende anche dal fatto che noi, conformemente a quest'uso, lasciamo che i nostri pensieri vaghino qua e là, nell'ambiente familiare delle parole»;<sup>17</sup> questa trama di relazioni è la comprensione di quella proposizione. In questo senso comprendere una proposizione significa apprendere un nuovo gesto, cioè una nuova possibilità di azione all'interno dell'insieme dei «giochi linguistici»; la comprensione è cioè una forma di *azione*: «comprendere una proposizione è sapere che accada se essa è vera. (Dunque, una proposizione la si può comprendere senza sapere se essa è vera)». <sup>18</sup> Ascolto *p*, e comprendo *p* se so come dovrebbe essere il mondo perché *p* fosse vera, fosse cioè realizzata. Comprendere *p* significa allora sapere quello che bisognerebbe fare per realizzare *p* al mondo, appunto perché «le parole sono azioni». <sup>19</sup> Il linguaggio, insiste Wittgenstein, non è comunicazione né pensiero, «il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento». <sup>20</sup>

Il paragone fra linguaggio e musica porta in evidenza il fatto che il linguaggio è in primo luogo una forma di azione, è un gesto: «il sapere non viene tradotto in parole, quando si manifesta. Le parole non sono la traduzione di un'altra cosa, che era già lì prima di loro». <sup>21</sup> Contro il luogo comune che vede nel linguaggio solo un veicolo, occorre cominciare a pensare al linguaggio come una prassi immanente, una prassi cioè che ha senso proprio in quanto prassi, non perché comunichi qualcosa, ma perché incarna un certo modo di vivere:

così, vorrei dire, le parole “Oh, come vorrei che arrivasse!” sono cariche del mio desiderio. E le parole possono eromperci da noi – come un grido. Le parole possono essere *difficili* da pronunciare: tali sono, per esempio, le parole con quali esprimiamo una rinuncia, o confessiamo una debolezza. (Le parole sono anche azioni [*Taten*]). <sup>22</sup>

Per capire la logica del cambiamento terapeutico occorre partire da qui, da questo modo inconsueto di rappresentare il linguaggio. La *talking cure* non cura perché spiega al malato perché è malato, o perché gli permette di svelare i meccanismi della sua malattia, cura piuttosto perché porta con sé la possibilità di *agire* in un nuovo modo. L'effetto della *talking cure* è più simile a quello di aver imparato a ballare una nuova danza che a quello di aver raggiunto la consapevolezza intellettuale della propria nevrosi. La *talking cure* si colloca allora oltre ogni vetusto dualismo di mente e corpo: parla al corpo perché il corpo pensi e agisca in un modo nuovo, libero, imprevisto.

### *L'isterico soffre per lo più di reminiscenze*

Prima di concentrarci sul meccanismo della cura, occorre però capire di che si ammali l'animale che parla. Qui è importante il *tipo* di ricerca che stiamo per intraprendere. Abbiamo scritto all'inizio che ci interessa la logica del cambiamento, e così ora ci interessa la logica della malattia. Ci sono molte cause organiche dei malanni umani, che ne compromettono la fisiologia. Non di queste, evidentemente, ci occuperemo. Qui invece conta il modo specificamente umano di ammalarsi dell'animale umano, un modo che è legato pro-

prio al linguaggio. Partiamo dal punto finale della sezione precedente: le parole vanno intese come *azioni*. Conoscere e parlare una lingua significa, allora, saper fare alcune cose, ma non altre. Tutti gli animali, tutti i viventi in realtà, sono in grado di agire in modi assai diversi e con scopi diversi. Non serve il linguaggio, pertanto, per agire. Il punto è che gli umani agiscono anche *nel e con* il linguaggio. In questo senso possiamo pensare a una lingua come a un repertorio di azioni possibili; ma anche, e correlativamente, come a un repertorio ancora più ampio, di azioni impossibili, quelle che quella lingua non ammette. La lingua smette di essere uno strumento trasparente al servizio della comunicazione; ora diventa un modo di agire, di opportunità ma anche di impedimenti. Per questa ragione possiamo parlare di una *logica* della malattia, perché il malanno tipicamente umano non dipende da un accidente sfortunato, da un virus che un giorno potrà essere debellato; il malanno tipicamente umano è quello causato dalla sua stessa costituzione, dal fatto che agisce con e nelle parole. E siccome non possiamo rinunciare a questa caratteristica, perché *Homo sapiens* significa appunto animale che parla, non possiamo nemmeno rinunciare alla malattia. In questo senso il *linguaggio stesso* è la nostra malattia.<sup>23</sup>

Ma che significa che l'umano si ammala *nel e del* linguaggio? In realtà è una osservazione molto semplice, oscurata solo dal modo tradizionale di pensare al linguaggio semplicemente come comunicazione. Prendiamo come esempio l'affermazione con cui, di fatto, nasce la psicoanalisi: chi soffre di disturbi mentali soffre «per lo più di reminescenze».<sup>24</sup> Possiamo intendere questa parola, «reminescenze», in due modi molto diversi, a seconda di cosa pensiamo sia il linguaggio. Se per noi il linguaggio è un mezzo per la trasmissione dei pensieri, allora una reminescenza è un qualche contenuto della nostra testa che se ne sta già lì, e che talvolta raccontiamo a qualcuno. La parola rende noto agli altri un pensiero, un ricordo, che esisteva prima della sua traduzione linguistica. Non si capisce, però, perché raccontare un ricordo dovrebbe avere un valore terapeutico. Breuer e Freud, infatti, scoprono (e in questa scoperta c'è l'essenza della *talking cure*) che quando infine il paziente riesce a mettere in parole le «reminescenze» si ottiene la sua guarigione:

trovammo infatti, in principio con nostra grandissima sorpresa, che *i singoli sintomi isterici scomparivano subito e in modo definitivo quando si era riusciti a ridestare con piena chiarezza il ricordo dell'evento determinante, risvegliando insieme anche l'affetto che l'aveva accompagnato, e quando il malato descriveva l'evento nel modo più completo possibile esprimendo verbalmente il proprio affetto.*<sup>25</sup>

Perché però il semplice *raccontare* un ricordo dovrebbe avere questo effetto? Perché raccontandolo si supererebbe la rimozione che lo bloccava nell'inconscio, questa è la risposta consueta. Forse è così, ma se ci atteniamo a quello che effettivamente succede, troviamo qualcosa di diverso. Breuer e Freud non ci dicono infatti che il paziente *descrive* uno stato interno (un ricordo), bensì che il paziente sta vivendo, attraverso le sue parole, una nuova esperienza: infatti «il ricordo privo di elementi affettivi è quasi sempre del tutto inefficiente».<sup>26</sup> Il racconto delle «reminescenze» non è una esperienza cognitiva, non è la neutrale trasmissione mediante il *medium* delle parole di un contenuto mnemonico; «il processo psichico svoltosi in origine deve ripetersi con la maggiore vivacità possibile, deve essere riportato nello *status nascendi* e deve poi “essere espresso in parole”».<sup>27</sup> Qui occorre attenersi a quello che Breuer e Freud *realmente* descrivono, non alla loro spiegazione di quello che stanno osservando (il «processo psichico svoltosi in origine», lo «*status nascendi*»): quello a cui assistiamo è che il paziente guarisce attraverso una esperienza linguistica. Non si tratta semplicemente di mettere in parole un contenuto mnemonico, piuttosto di inscenare una sorta di rappresentazione linguistica del proprio disagio. Qui si mostra pienamente alla luce il mondo mentale del malato, e attraverso questo processo quello stesso mondo mentale può essere finalmente superato. Proprio in questa *azione* consiste l'«abreazione»: «nella parola l'uomo trova un surrogato dell'azione, e con l'aiuto della parola l'affetto può essere “abreagito” in misura quasi uguale. In altri casi il parlare è di per sé il riflesso adeguato, nel lamento e nel liberarsi dal peso di un segreto (confessione)».<sup>28</sup> Qui la parola non è affatto comunicazione, ma appunto direttamente azione. E non è un caso che Breuer e Freud facciano l'esempio della *confessione*, che è un atto linguistico nel senso di Austin:<sup>29</sup> cioè un dire che coincide con un fare. La confessione

cattolica, a esempio, estingue il peccato, cioè è una azione che assolve da altre precedenti azioni. In questo senso è un perfetto esempio di *performativo*, appunto un atto linguistico che fa qualcosa proprio in quanto linguistico.

Se intendiamo il linguaggio, con Wittgenstein, come una forma di azione, le «reminiscenze» di cui soffre il malato di mente assumono pertanto un significato diverso: quando il paziente, grazie alla *talking cure*, mette in scena il suo mondo mentale, non sta riportando alla luce dei ricordi rimossi, piuttosto prova una *nuova esperienza* che gli rende finalmente pensabile la possibilità di vivere in modo diverso. Solo quando una modalità d'esistenza ci appare davanti agli occhi in piena evidenza possiamo, se ne abbiamo la forza e il desiderio, provare a cambiarla. La *talking cure* mette in scena la *possibilità del cambiamento*.

Torniamo ora a Breuer e Freud, che significa propriamente, che il malato soffre di «reminiscenze»? In che senso un pensiero/azione (non pensato e non agito) può ammalare? Nelle *Osservazioni filosofiche* Wittgenstein osserva che «non è possibile credere in qualcosa che non si può pensare verificato in qualche modo».<sup>30</sup> Se capire una proposizione significa poter immaginare come dovrebbe essere il mondo affinché quella proposizione potesse essere vera, allora non capire una proposizione significa, al contrario, non riuscire in nessun modo a figurarsi come *potrebbe* essere vera. In questo senso l'incomprensione linguistica è una forma di *manca di immaginazione*. Così, per tornare al nostro esempio iniziale, possiamo capire che significhi 25 x 20 solo se, con questa sequenza di tracce grafiche, abbiamo un modo per farci qualcosa; altrimenti rimarremo nella situazione del gatto che compone per caso questa combinazione, oppure di chi nel gorgoglio del cinese non riconosce un linguaggio. La nostra mente si blocca, cioè si ammala, quando nel linguaggio non riusciamo più a muoverci liberamente. Quando cioè non riusciamo a pensare qualcosa di diverso da quello che già abbiamo pensato/agito. O meglio, quando non riusciamo a renderci conto che quello che pensiamo/agiamo non è che *una* delle indefinite possibilità di pensiero/azione che lo stesso linguaggio ci offre: «è quasi incredibile come un problema sia posto completamente, per miglia e miglia, sotto il blocco dei modi di esprimersi sbagliati che una generazione dopo

l'altra gli dispone tutto intorno, sicché è quasi impossibile raggiungerlo». <sup>31</sup> C'è un «problema», nella matematica come nella nostra vita, eppure «è quasi impossibile raggiungerlo», ma non perché sia un problema insormontabile (se è un problema allora *in qualche modo* è anche sormontabile), piuttosto perché non riusciamo neanche a vederlo, nascosto com'è «sotto il blocco dei modi di esprimersi sbagliati che una generazione dopo l'altra gli dispone tutto intorno». Il malato, si potrebbe dire, non tanto soffre per i ricordi, quanto di un difetto di immaginazione. In questo senso il primo passo e fondamentale della guarigione mediante la *talking cure* consiste nella capacità di formulare una buona domanda, perché «a una domanda corrisponde sempre un *metodo* di ritrovamento». <sup>32</sup>

– Sono infelice – continua a ripetere, di seduta in seduta, un paziente. Un atto linguistico che realizza la stessa infelicità che pretenderebbe soltanto di descrivere. Si può uscire da questa ripetizione mortifera quando il paziente, infine, riesce a immaginare una domanda sulla ragione di questa condizione: ora c'è l'individuazione di un problema. Forse non è il problema giusto, ancora, ma non è questo che conta; l'importante è l'aver rimesso in movimento il dispositivo linguistico della domanda. Perché «cercare si può soltanto in uno spazio. Perché solo nello spazio si ha una relazione con il *là* dove non si è». <sup>33</sup> Porsi il problema di un «*là*» significa infatti aver realizzato che ci si trova in un *qui* diverso, e che questo *qui* non soddisfa, che *qui* siamo infelici. E comprendere che esiste una distanza fra il luogo in cui ci si trova e il «*là*» che abbiamo immaginato significa anche cominciare a cercare un tragitto per arrivarci: «comprendere il senso di una proposizione vuol dire sapere come produrre la decisione se essa sia vera o falsa», <sup>34</sup> cioè la decisione su come bisognerebbe cambiare il mondo per rendere la proposizione vera. È subito chiaro il collegamento fra immaginare un'alternativa al presente e la nostra «decisione». Se so che un «*là*» può esserci, sta a me prendere posizione rispetto a questa opportunità. In questo senso la malattia è un blocco anche della «decisione», perché sembra non lasciarci alcun margine di manovra; se non c'è alcun «*là*» non c'è nemmeno niente da fare, nessuna scelta da prendere, niente da decidere. La malattia è dolorosa ma confortante, proprio perché esenta dalla «decisione». Propriamente la malattia è proprio in questa eclissi della «decisione». Da no-

tare che questo modo di descrivere la malattia mentale non equivale a dire che il malato ha poca o nulla volontà: abbiamo ricordato all'inizio che c'interessa solo la logica, e non la psicologia. In questo senso la «decisione» ha a che fare con il funzionamento del linguaggio, cioè della normale e naturale attività umana. Non serve uno sforzo particolare per parlare, e così non serve un particolare impegno per la «decisione»; il punto è creare le condizioni per la *possibilità* della decisione. A questo serve la *talking cure*. La malattia mentale, allora, di fatto consiste nell'impossibilità di pensare/agire. Wittgenstein ci mostra questa condizione con un esempio illuminante:

sto cercando di condurvi in giro per una certa regione. Tenterò di mostrarvi che le difficoltà filosofiche che si presentano, in matematica come altrove, insorgono poiché ci troviamo in una città sconosciuta e non ci orientiamo. Dobbiamo imparare la topografia andando da un luogo della città all'altro e di là a un altro ancora, e così via. E dobbiamo farlo tanto spesso finché non impariamo a orientarci, o immediatamente o dopo esserci guardati un po' attorno, qualunque sia il posto in cui siamo capitati. (...) La difficoltà nella filosofia sta nel fatto che bisogna imparare a orientarsi. La vera difficoltà in filosofia è una questione di memoria, memoria di un genere particolare. Una buona guida vi condurrà cento volte per ciascuna strada, e come una guida vi mostrerà ogni giorno nuove strade, così io vi mostrerò nuove parole.<sup>35</sup>

L'intero linguaggio è come «una città sconosciuta» in cui «non ci orientiamo». Le «difficoltà filosofiche», ma anche quelle della vita di tutti i giorni, sono dovute al fatto che non conosciamo, in realtà, come spostarci nella città. Ma così finiamo per vivere sempre fra le solite quattro strade, e le tante opportunità della città ci rimangono ignote. Eppure sono lì a un passo, basterebbe addentrarsi per una strada, o infilarsi per un vicolo, o attraversare il grande viale dall'altra parte del parco. E così la nostra vita rischia di rinsecchire, e arriviamo a considerare naturali e quindi invalicabili dei confini che, invece, sono dovuti soltanto alla limitatezza del nostro senso d'orientamento. Ci serve allora una «guida» che ci insegni la «topografia» della città. Ci insegni, cioè, la *possibilità* di muoverci nella città; starà poi a noi *che* fare, di questa possibilità. Una guida pertanto che non ci deve affatto consigliare quale quartiere scegliere

(forse è questa, al fondo, la differenza fra una psicoanalisi e una psicoterapia; l'analista fornisce una mappa della città, lo psicoterapeuta anche un elenco dei luoghi da visitare); il suo compito è piuttosto di dare una *possibilità alla possibilità*. E non è un caso che il filosofo, ma qui Wittgenstein sta parlando anche dell'analista,<sup>36</sup> lavori con la «memoria». Più sopra abbiamo visto come, per Breuer e Freud, il nevrotico soffre di «reminescenze». La cura di questo peculiare malanno richiede di mostrare al paziente «ogni giorno nuove strade», ossia nuove possibilità di azione, e quindi anche «nuove parole» che aiutino a trovare quelle strade. Si tratta di offrire un nuovo contesto per le «reminescenze» dolorose, trovare per loro un nuovo ambiente, un nuovo uso: in questo senso «il lavoro del filosofo consiste nel mettere insieme ricordi, per uno scopo determinato».<sup>37</sup> Nella *talking cure* «lo scopo determinato» è molto chiaro, fin dall'inizio: permettere al paziente di muoversi *da solo* in *tutta* la città. Come disse una volta Freud a un suo paziente, «la soluzione dei sintomi non avviene per il fatto che il sintomo scompare quando viene stabilito il nesso fra sintomo e trauma rimosso, ma perché poi si è capaci di far scomparire il sintomo».<sup>38</sup> Una volta che ho visto che ci sono anche altri quartieri, nella città in cui vivo, posso anche andarci a vivere. Ma per farlo devo aver compreso che il posto in cui vivo non è l'*unico* posto in cui potrei vivere.

### *L'ordinario e lo straordinario*

L'obiettivo della psicoanalisi non è allora scoprire un segreto nascosto nelle profondità della mente: in realtà e al contrario, è insegnare al malato a orientarsi nell'ambiente in cui *già* si trovava. In questo senso è l'ordinario il campo d'azione della *talking cure*. Ordinario da intendere come il campo del linguaggio con tutte le sue potenzialità di pensiero e azione. La cura consiste appunto nel riportare il malato al linguaggio, e quindi alla possibilità della possibilità. C'è da dire, tuttavia, che il campo dell'ordinario non è affatto un campo confortevole; al contrario, pensare è forse l'attività umana più fastidiosa, oltre che potenzialmente anche quella più pericolosa. Tornando alla similitudine di Wittgenstein, pensare significa attra-

versare la strada, e avventurarsi in un quartiere che non conosciamo, con tutte le conseguenze che questo movimento nell'ignoto comporta: «il pensare», diceva Bion, «è un momento evolutivo molto sgradito; sgradito, perché potrebbe metterci più a nostro agio; sgradito perché potrebbe metterci più a disagio. È difficile sapere che fare della capacità di pensare». <sup>39</sup> È difficile, eppure a volte la vita può essere così pesante che si è disposti, pur di stare meglio, a correre perfino il rischio di pensare.

Si tratta ora di capire in che consista questo campo dell'ordinario a cui la *talking cure* vuole riportare il paziente. Facciamoci guidare, ancora una volta, da Wittgenstein: «il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade dritte e regolari, e case uniformi». <sup>40</sup> Nella città viviamo, è il nostro ambiente "naturale", ci troviamo quello che ci serve per ogni nostra attività: in questo senso la città è un insieme di potenzialità. Abbiamo detto che il malato è come se vivesse, invece, in un piccolissimo villaggio isolato all'interno di una regione remota. L'aiuto che la *talking cure* può offrire – e qui è evidente la nostra attenzione alla logica della cura, più che agli effetti soggettivi che può avere – consiste nel fargli vedere che quel villaggio in realtà fa parte di una città, e che quindi ci sono opportunità di vita che non aveva preso in considerazione: «qual è il tuo scopo in filosofia? – Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola». <sup>41</sup> Il paragone è esplicito: il malato è la mosca, la trappola è – a esempio – il vetro della finestra aperta in cui continua ottusamente a sbattere, senza accorgersi che a pochi centimetri c'è la via di fuga, c'è la libertà: il filosofo è la *talking cure*, che in fondo non deve spiegare né perché la mosca continui a sbattere sullo stesso vetro, né che fare, una volta usciti dalla trappola. Il suo compito, del tutto ordinario appunto, è mostrare che una via d'uscita c'è, c'è sempre stata in realtà. Allo stesso tempo, però, è una mossa straordinaria, perché niente è più difficile da sopportare del fatto frustrante che non c'era proprio *nulla* da scoprire, che la soluzione era lì a portata di mano: «un uomo è *prigioniero* in una stanza, se la porta non è sbarrata e si apre dall'interno, ma non gli viene in mente di *tirare* invece di *spingere*». <sup>42</sup> La mossa che avrebbe liberato l'uo-

mo, la mossa che gli avrebbe permesso di uscire dalla stanza, è *sempre* stata possibile; solo che l'uomo non l'ha mai presa in considerazione, non si è nemmeno permesso di immaginare che una via d'uscita ci fosse. Ecco, la cura consiste in questa doppia mossa, ordinaria (la soluzione è affatto banale) e straordinaria (per gli effetti imprevedibili che innescherà).

Che il campo dell'ordinario sia il campo del linguaggio permette di mettere in luce un elemento fondamentale della *talking cure* che finora non abbiamo evidenziato: che può curare perché fin dall'inizio e in modo radicale è intersoggettiva. In effetti – anche tenendo a mente il paragone con la città – la malattia è una forma di isolamento, di riduzione del linguaggio pubblico – che si può usare appunto in *tutta* la città – a linguaggio privato, che solo pochi possono intendere, e al limite *nessuno* può comprendere (proprio come l'uso privato di un bene pubblico lo toglie dalla vita sociale). La *talking cure* riporta il sintomo alla parola, l'individuale al sociale, il privato al pubblico. Per rimanere nel paragone di Wittgenstein, è come se una persona riuscisse a muoversi soltanto nella sua stanza, e poi nemmeno in tutta la stanza, solo fra sedia e scrivania, e poi nemmeno più lì, soltanto rimanendo fermo sulla sedia. Ecco, la *talking cure* è anche una rieducazione alle relazioni sociali.

Il punto è: *come* nasce un pensiero, quando si torna a pensare? Qui diventa chiaro perché la nostra indagine è logica: la nostra domanda infatti non riguarda i meccanismi mentali del pensiero, riguarda invece l'ambiente naturale del pensiero. Liberiamoci subito della risposta sbagliata, quella che considera il pensiero un processo psicologico: «stranamente una delle idee filosoficamente più pericolose è l'idea che pensiamo con la testa, o nella testa». <sup>43</sup> Se il pensiero ha a che fare con il linguaggio, e quindi con una attività intrinsecamente sociale, allora il pensare non può essere una attività individuale, allora il pensare non può stare «nella testa», appunto. Qui sembra imporsi la pochezza della nostra immaginazione, perché se il pensiero non sta nella testa di chi pensa, *dove* sta, allora? Questa domanda ha senso solo se crediamo che il linguaggio è un mezzo di comunicazione. Però sappiamo che c'è anche un altro modo per descrivere il linguaggio, pensarlo come qualcosa di simile alla musica: «Debussy», scrive lo psicoanalista Thomas Ogden, «pensava che la

musica fosse lo spazio tra le note. Qualcosa di analogo si potrebbe dire della psicoanalisi. Tra le note delle parole dette, che costituiscono il dialogo analitico, ci sono le *rêverie* dell'analista e dell'analizzando. Ed è in questo spazio occupato dal reciproco gioco delle *rêverie* che si trova la musica della psicoanalisi». <sup>44</sup> Analista e paziente mettono in comune i loro linguaggi privati; il loro compito è provare a costruire una lingua *comune*. In realtà i due ruoli, dell'analista e del paziente, non sono simmetrici; il compito dell'analista è quello della «guida» che al paziente «mostrerà ogni giorno nuove strade». Per questa ragione la *talking cure* è una cura, perché l'analista si prende la responsabilità di mostrare l'esistenza e la percorribilità di queste «nuove strade». Allo stesso tempo, proprio perché il linguaggio non è pensabile come semplice strumento di comunicazione, la cura consiste, così come accade nella musica, nella elaborazione di un suono unitario, di un *gesto comune*. Prendiamo un duo, viola e pianoforte: è banale ma non per questo meno significativo osservare che la melodia che possiamo ascoltare non appartiene né alla viola né al pianoforte; la melodia è *fuori* dei due suonatori, la melodia è *fra* loro. Questo elemento ulteriore, rispetto ai due partecipanti alla seduta analitica, Ogden la definisce «il terzo analitico». <sup>45</sup> Capiamo infine perché fosse così importante cambiare il modo di rappresentarci il linguaggio: finché lo abbiamo pensato esclusivamente come mezzo di comunicazione non avremmo potuto neanche percepire l'esistenza del «terzo analitico». Il quale può esistere proprio perché rimaniamo ben stretti alla realtà del linguaggio, perché lo prendiamo per una esperienza condivisa di per sé, a partire dalla «idea che il linguaggio non sia un semplice abito di cui le comunicazioni si rivestono», appunto, il *medium* comunicativo, «ma il mezzo attraverso cui l'esperienza prende vita nel processo di essere detta o scritta». <sup>46</sup> L'esperienza della *talking cure* non si svolge attraverso il linguaggio, ma è inseparabile dal linguaggio: «più che di cercare di andare oltre il linguaggio, tenterò di entrare in esso». <sup>47</sup> Il pensiero *può nascere* quando si istituisce il «terzo analitico» (un po' come quando uno stormo di uccelli prende nel cielo una forma che nessuno degli animali al suo interno aveva previsto né, soprattutto, poteva prevedere); in questo spazio che non è di nessuno (come la città, come il linguaggio), i nuovi pensieri prendono forma:

immaginiamo che, quando un certo numero di persone si riuniscono insieme (...), ci siano dei pensieri erranti che fluttuano in giro cercando di trovare una mente in cui sistemarsi. È possibile per noi, in quanto individui, acchiappare uno di questi pensieri selvaggi senza andare tanto per il sottile sulla razza e sulla categoria a cui appartiene, sia che si tratti di un ricordo oppure di un'intuizione, e per quanto strano o selvaggio o amichevole possa essere, e dargli dimora e poi permettergli di fuggire dalla nostra bocca? – in altre parole, metterlo alla luce? In altri termini, possiamo permetterci di acchiappare il germe di un'idea e piantarlo dove possa svilupparsi finché non sia abbastanza maturo per nascere?<sup>48</sup>

Nello spazio affatto ordinario che si apre fra le persone che «si riuniscono insieme» – lo spazio del linguaggio, del «terzo analitico» – ci sono «dei pensieri erranti che fluttuano in giro». Che sono, questi pensieri? Sono i pensieri possibili che non sono stati ancora formulati, appena intuiti, o meglio presentiti, dei «pensieri selvaggi» perché non hanno una forma definita, un genere grammaticale, o un concetto sotto cui rientrare; eppure questi pensieri sono già lì, occorre solo creare un ambiente perché possono svilupparsi, ed infine «nascere». E il loro ambiente è il campo del linguaggio. Pensare significa avere il coraggio – la «decisione» di cui parlava Wittgenstein – di ospitare uno di questi pensieri «senza portatore»;<sup>49</sup> la *talking cure* istituisce le condizioni per pensare.

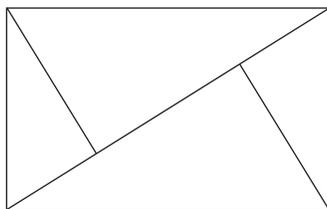
### *Cambiare*

La *talking cure* è una cura se cambia le persone, e le cambia se le mette nelle condizioni di *pensare*. Perché un pensiero cambia la vita, letteralmente. Ci si può sbarazzare del passato, a esempio, solo dopo averlo pensato, perché «non si può dimenticare ciò che non si può ricordare».<sup>50</sup> Pensare significa allora superare l'incantamento del mondo in cui viviamo, e mostrare che un altro mondo è possibile.<sup>51</sup> È tutta un *fatto*, la nostra vita: a noi prenderne atto; questo ci viene insegnato fin da piccoli: «questa apparentemente è l'esposizione di un fatto», appunto, «ma in realtà è la formulazione di un problema; è un problema camuffato da fatto».<sup>52</sup> Questa è un'altra definizione

della *talking cure*: la terapia che cerca di trasformare i fatti in problemi, in modo che «la mitologia» (cioè l'insieme dei pensieri che prendiamo per indubitabili, per fatti appunto), «può di nuovo tramutarsi in corrente» e così «l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi»:<sup>53</sup>

ora, è possibile che io abbia davanti a me  $A$  e  $B$ , e anche che li veda entrambi, ma che osservi soltanto  $A \vee B$ ? Ebbene, non c'è dubbio che una cosa del genere è, in certo senso, possibile. E io immaginavo appunto che l'osservatore fosse preoccupato da un certo aspetto; che avesse davanti a sé, per esempio, un determinato tipo di paradigma, e fosse preso in una determinata routine di applicazione. – E come può essersi adattato ad  $A \vee B$ , così può esserci adattato ad  $A \wp B$ . Dunque, solo  $A \wp B$  lo colpisce, e non, per esempio,  $A$ . Essersi adattato ad  $A \vee B$  significa, si potrebbe dire, reagire a una determinata situazione con il concetto “ $A \vee B$ ”. E naturalmente; si può fare esattamente la stessa cosa anche con  $A \cdot B$ .<sup>54</sup>

L'esempio è semplicissimo, ma illuminante. Ci sono  $A$  e  $B$ . In che modo *pensiamo* questi due oggetti? Uno li vede vicini, e però li *pensa* come  $A \vee B$ , concentra cioè l'attenzione ora su uno ora sull'altro, senza mai coglierli in un unico sguardo. Come li vede, invece, chi percepisce  $A \wp B$ , cioè come se formassero una coppia? Il primo li vede attraverso il concetto “ $A \vee B$ ” mentre l'altro li vede attraverso il concetto “ $A \wp B$ ”. Pensare significa permetterci di accogliere la possibilità di passare da “ $A \vee B$ ” a “ $A \wp B$ ”. Quando finalmente *vedo* anche questo aspetto di  $A$  e  $B$  il cambiamento diventa possibile. E lo posso vedere attraverso un modo diverso di usare un concetto: «“Dare un nuovo concetto” può soltanto voler dire: introdurre un nuovo impiego del concetto, una nuova prassi». <sup>55</sup> Proviamo a far *vedere* cosa intenda Wittgenstein con un ultimo esempio, a partire da questa figura, che si ottiene mediante una particolare composizione di quattro triangoli rettangoli:



immaginiamo che le proprietà fisiche dei pezzi del rompicapo siano tali che i pezzi non possono assumere la posizione cercata. Ma non siano tali che chi tenta di fargliela assumere percepisca una resistenza: semplicemente, si possono fare tutti gli altri tentativi tranne *questo*, e neanche per caso i pezzi si incastrano secondo questa disposizione. Come se, a questo punto, ci fosse un “punto cieco”, forse nel nostro cervello. E non è così, quando credo di aver tentato tutte le posizioni *possibili* e ogni volta, quasi fossi stato stregato, sono passato davanti a quella giusta senza accorgermene? Non si può dire che la figura che ti mostra la soluzione fa cadere la benda dai tuoi occhi; o anche, che cambia la tua geometria? Ti indica, per così dire, una nuova dimensione dello spazio. (Come quando si indica a una mosca la strada per uscire dalla trappola di vetro).<sup>56</sup>

La mosca, ora come prima, siamo noi, la soluzione c'era anche prima, solo che adesso qualcuno, una «guida», ci offre una «nuova prassi», e così infine *vediamo* la soluzione: «la nuova posizione è come uscita dal nulla. Dove prima non c'era niente, ora, improvvisamente, c'è qualcosa».<sup>57</sup> Il segreto non era affatto segreto; era un «pensiero senza pensatore», come dice Bion, «che si sta guardando attorno alla ricerca di qualcuno in cui “possa venire pensato”». <sup>58</sup> Aspettavamo, e l'attesa può essere lunghissima, talvolta senza fine, che dal campo dell'ordinario ci arrivasse un cenno, niente di più, ma anche niente di meno. Quando il cenno arriva – la *talking cure* è questo gesto – finalmente appare «una nuova dimensione dello spazio», una vita nuova, perché «la parola rivoltata ha un volto *nuovo*».<sup>59</sup>

### Note

- <sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), trad. it. Einaudi, Torino, 1986, par. 349
- <sup>2</sup> J. Breuer, S. Freud, *Studi sull'isteria* (1895), in *Opere*, Vol. I, Boringhieri, Torino 1977, p. 197.
- <sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (1956), trad. it. Einaudi, Torino 1979, IV, par. 2.
- <sup>4</sup> *Ibidem*.
- <sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), cit., par. 144.
- <sup>6</sup> Ivi, par. 143.
- <sup>7</sup> Ivi, par. 139.

- <sup>8</sup> Ivi, par. 714.
- <sup>9</sup> L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (1956), cit., par. 2.
- <sup>10</sup> L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* (1977), trad. it. Adelphi, Milano 1980, p. 15.
- <sup>11</sup> Cfr. P. Niro, *Ludwig Wittgenstein e la musica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008.
- <sup>12</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. Einaudi, Torino, 1967, par. 527.
- <sup>13</sup> Cfr. S. Mithen, *Il canto degli antenati* (2005), trad. it. Codice edizioni, Torino 2007.
- <sup>14</sup> L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), cit., par. 158.
- <sup>15</sup> L. Wittgenstein, *Grammatica filosofica* (1969), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 7.
- <sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), trad. it. Einaudi, Torino, 1986, par. 175.
- <sup>17</sup> Ivi, par. 155.
- <sup>18</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), trad. it. Einaudi, Torino 1995, par. 4.024.
- <sup>19</sup> L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* (1977), trad. it. Adelphi, Milano 1980, p. 90.
- <sup>20</sup> L. Wittgenstein, *Della certezza* (1969), trad. it. Einaudi Torino 1978, par. 475.
- <sup>21</sup> L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), cit., par. 191.
- <sup>22</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), cit., par. 527.
- <sup>23</sup> F. Cimatti, *Linguaggio e religione. Lacan sull'umano come animale malato, «Psicoterapia e Scienze umane»*, Vol. IV, 2010, pp. 463-472.
- <sup>24</sup> J. Breuer, S. Freud, *Studi sull'isteria* (1895), in *Opere*, Vol. I, Boringhieri, Torino 1977, p. 179.
- <sup>25</sup> Ivi, p. 178.
- <sup>26</sup> *Ibidem*.
- <sup>27</sup> *Ibidem*.
- <sup>28</sup> Ivi, p. 180.
- <sup>29</sup> J. Austin, *Come fare cose con le parole* (1962), trad. it. Marietti, Genova 1987.
- <sup>30</sup> L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche* (1964), trad. it. Einaudi, Torino 1999, p. 40.
- <sup>31</sup> Ivi, p. 126.
- <sup>32</sup> Ivi, p. 27.
- <sup>33</sup> Ivi, p. 28.
- <sup>34</sup> *Ibidem*.
- <sup>35</sup> L. Wittgenstein, *Lezioni sui fondamenti della matematica* (1976), Boringhieri, Torino 1982, pp. 47-48.
- <sup>36</sup> Cfr. F. Cimatti, *Il volto e la parola. Per una psicologia superficiale*, Quodlibet, Macerata 2007.
- <sup>37</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), cit., par. 127.
- <sup>38</sup> M. Pohlen, *In analisi con Freud. I verbali delle sedute di Ernst Blum del 1922*

- (2006), trad. it. Boringhieri, Torino 2009, p. 273.
- <sup>39</sup> W.R. Bion, 1984, *Discussioni con W.R. Bion. Los Angeles, New York, São Paulo*, Loescher, Torino, p. 205.
- <sup>40</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), cit., par. 18.
- <sup>41</sup> Ivi, I, par. 309.
- <sup>42</sup> L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* (1977), trad. it. Adelphi, Milano 1980, p. 84.
- <sup>43</sup> L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), cit., par. 605.
- <sup>44</sup> T. Ogden, *Rêverie e interpretazione* (1997), trad. it. Astrolabio, Roma 1999, p. 60.
- <sup>45</sup> T. Ogden, *The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts*, «The International Journal of Psychoanalysis», Vol. LXXIV, 1994, pp. 3-19.
- <sup>46</sup> T. Ogden, *Rêverie e interpretazione* (1997), cit., p. 108.
- <sup>47</sup> *Ibidem*.
- <sup>48</sup> W.R. Bion, *Discussioni con W.R. Bion. Los Angeles, New York, São Paulo* (1980), cit., p. 201.
- <sup>49</sup> Ivi, p. 201.
- <sup>50</sup> Ivi, p. 23.
- <sup>51</sup> F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens, ombre corte*, Verona 2011, in part. capp. 6 e 7.
- <sup>52</sup> Ivi, p. 106.
- <sup>53</sup> L. Wittgenstein, *Della certezza* (1969), cit., par. 97.
- <sup>54</sup> L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (1956), trad. it. Einaudi, Torino 1979, V, par. 47.
- <sup>55</sup> Ivi, V, par. 49.
- <sup>56</sup> Ivi, I, par. 44.
- <sup>57</sup> Ivi, I, par. 46.
- <sup>58</sup> W.R. Bion, *Discussioni con W.R. Bion. Los Angeles, New York, São Paulo* (1980), cit., p. 201.
- <sup>59</sup> L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (1956), cit., III, par. 50.