

Roberto Manciocchi
Il pensabile e l'impensabile
fra Wittgenstein e Bion

Uditore: «Potrebbe aggiungere qualcosa sulla differenza tra ciò che lei chiama esperienza mentale ed esperienza sensibile?»
Bion: «In un certo senso questa è una domanda semplice e come tutte le domande semplici diventa impossibile rispondere. Poniamola così: Domanda “che cos'è quello papà?” Risposta: “quella è una vacca”. Domanda: “Perché è una vacca?”
Solo due domande e voi siete già nel mondo dell'ignoto (...) alla fine di tutto potreste in effetti dire che l'esperienza mentale e l'esperienza dei sensi hanno fatto all'amore tra loro e da questo è scaturito il nome. Queste risposte però sono razionalizzazioni cioè risposte razionali e la questione potrebbe non essere risolvibile in termini razionali».

Mentre riflettevo sul modo in cui iniziare le note che seguiranno, mi sono imbattuto in queste parole di Wilfred Bion che, sebbene in modo leggero, mi hanno riportato alle “reali” dimensioni della tematica da trattare. In effetti si tratta di dire qualcosa di sensato in merito ad argomenti vicini a un problema gigantesco e tutt'altro che risolto: quello del *referimento simbolico*;¹ un problema che ha sempre suscitato e suscita a oggi, dubbi epistemologici molto spinosi, come quelli relativi alla possibilità di *vedere qualcosa come qualcosa*; quelli legati ai rapporti fra percezione, astrazione, formazione di concetti, riconoscimento di significati e possibile presentazione di immagini nel linguaggio.

Il “destino” che Bion prospetta per noi clinici, relativamente a tali questioni, è poco roseo: «Per leggere un libro si imparano le regole della grammatica scritta e le regole estetiche della comunicazione scrit-

ta (...) ma anche così voi non potete dire ad esempio a James Joyce o a Ezra Pound come si scrive in inglese e quali siano le regole di questa lingua. Né è possibile dire quali siano le regole per scrivere poesie. Al di sopra di un certo livello diventa qualcosa che ha a che fare con la capacità estetica della persona interessata. L'analisi pone un problema ancora più grande; è davvero difficile dire, se ci viene posto il problema, quale modo di comunicare più efficace abbia un paziente rispetto al gettarsi dalla finestra (...). Se inventiamo delle parole nessuno ne comprenderà il significato (...) se non lo facciamo verrà evocata la loro storia sensoriale. La semplice faccenda di vedere il paziente domani è davvero una grande impresa! Dobbiamo usare uno strumento inadeguato e anche inventare un particolare modo di parlare proprio mentre stiamo parlando. Sarebbe comodo se potessi abituarvi a un modo di parlare coerente al mio universo di discorso e comprensibile oltre a me a qualcuno che sia nella stanza allo stesso tempo».

A prescindere dalle tematiche epistemologiche qui evocate, Bion ci pone davanti a uno dei più grandi problemi della clinica psicoanalitica di sempre: quello relativo all'insieme di paradossi riscontrabili portando avanti una "cura delle parole",² utilizzando intenzionalmente il linguaggio per operare un qualche tipo di *trasformazione* (lasciamo per ora aperto l'oggetto e gli aspetti di tale trasformazione, ma diciamo subito che Bion collega a filo doppio tale concetto con quelli di *efficacia* e di *esperienza*). In queste righe utilizzerò queste sue citazioni come una sorta di mappa di un percorso (tracciato dallo stesso autore inglese); tale mappa ci accompagnerà nel tentativo di far emergere delle assonanze fra la sua posizione clinica (mi soffermerò in particolare sulla sua nozione di «linguaggio dell'effettività»)³ e alcune idee di Ludwig Wittgenstein (che, a mio parere, si è occupato, in modo esemplare, dei problemi che una tematica come quella del linguaggio impone di prendere in considerazione).

Le note che seguiranno vanno prese, ovviamente, come un tentativo di prosecuzione su un non facile terreno: non pretendono certo di essere esaustive relativamente a nessuno dei concetti utilizzati dai due autori. Il discorso ci condurrà però a tracciare delle differenze terminologiche, operazione questa per la quale ho bisogno di dichiarare subito dei debiti di riconoscenza: il primo nei confronti della filosofia del "patico" di Aldo Masullo, in particola-

re alla sua distinzione fra *sensu e significato*; il secondo verso la lettura che Silvana Borutti ha portato avanti in merito all'opera di L. Wittgenstein, in particolare l'analisi del concetto di *forma immaginativa* (che secondo l'autrice il filosofo austriaco arriva a considerare centrale per l'attività di pensiero); infine, il terzo nei confronti della modalità attraverso la quale Terrence Deacon arriva a differenziare comunicazione e linguaggio.⁴

Sull'intendersi e il pensare

Fin dagli inizi dell'impresa psicoterapeutica, i più accorti clinici hanno tentato di trasmettere l'idea che, di fronte ai pazienti, attimo dopo attimo, ci si trova inevitabilmente a esprimersi (e ad ascoltare le espressioni della soggettività dell'altro) passando fra lo Scilla del gergo e il Cariddi del buon senso, oscillando quindi tra due posizioni: l'una fondata su idee identitarie, di scuola, di stampo tecnico-riduzionistico (una serie di saperi costituiti, scambiati, a volte, per "scientifici"); l'altra, all'opposto, fondata su un atteggiamento colloquiale-empatico (una posizione scambiata per "intuitivo-umanistica") che rifugge dai suddetti saperi.

Mentre in ambito freudiano il senso di tali riflessioni sembra passato, in via definitiva, solo negli ultimi venti anni,⁵ questo discorso è stato da sempre abbastanza familiare per noi junghiani (ma, all'opposto di ciò che è accaduto per le correnti psicoanalitiche, non è stato oggetto di approfondita problematizzazione se non in casi piuttosto sporadici).⁶ Lo junghismo sembra aver sviluppato infatti una intuitiva pratica del "principio di carità";⁷ viene da pensare che, facendo riferimento a tutta la diffidenza di Carl G. Jung per il *Logos*, lo psicologo analista sia stato "precocemente vaccinato" rispetto alla possibile assunzione di un atteggiamento clinico guidato da un *realismo ingenuo* di fondo; un atteggiamento capace di portare avanti, implicitamente, l'idea di poter produrre un linguaggio tecnico in grado di rispecchiare una realtà "là fuori" o "là dentro" (un linguaggio in grado insomma di mettere "definitivamente tutti d'accordo": clinici e pazienti, di fronte a una "evidente verità storica o fantastica").

La presa di coscienza di tale problematica ha portato autori onesti come James Hillman in ambito junghiano o Roy Schafer e Donald Spence in ambito psicoanalitico a proporre l'idea di una pratica psicoterapeutica (sostenuta da un atteggiamento analitico e da uno specifico linguaggio) che debba limitarsi a "evocare immagini" o a generare narrazioni condivise. Seguendo questa idea, nella clinica, non assume tanta importanza il contenuto del discorso quanto il "modo di portarlo avanti"; l'attenzione viene dunque focalizzata sulla ricchezza della pratica comunicativa della coppia analitica e sulla possibilità di "evocare qualcosa", che possa essere narrato "nuovamente", alla luce dell'esperienza presente (quella con l'analista). Anche il paziente deve essere portato su questa strada, (che essenzialmente è quella strada del «fare *Anima*») deve essere cioè portato a sviluppare una funzione metaforica, sclerotizzata dall'unilateralità del discorso «nordico» della coscienza, per mettersi sul sentiero della *cura* (non della guarigione).⁸ L'intuizione freudiana di riferimento (una volta abbandonata l'idea di produrre *interpretazioni mutative*, fondate sulla comparsa dell'*insight*)⁹ è qui, ovviamente, il concetto di *attribuzione retrospettiva*.¹⁰

Volendo prescindere da tutte le considerazioni storiche ed epistemologiche che pure potrebbero essere invocate, i problemi legati a questa tematica appaiono immediatamente più complessi di quanto potrebbe sembrare; questo perché, come ha messo ripetutamente in evidenza proprio Bion, la difficoltà della posizione clinica non deriva unicamente dalla possibile "vacuità" dei termini utilizzati (ci si può sempre riferire a un presunto uso metaforico del linguaggio, oppure alla suddetta capacità evocativa) quanto, paradossalmente, dalla "ricchezza" dei termini stessi: dalla loro continua e inevitabile tendenza a saturarsi di significato restringendo lo spazio simbolico e la dinamicità del linguaggio (del clinico e del paziente).

Tenendo fermo questo punto non dovremmo metterci di fronte ai pazienti come se fossero "testi, scritti una volta per tutte" (e meno che mai come se lo fossimo noi stessi) anche se, va detto, nella pratica quotidiana, questo, a volte, inevitabilmente accade; un atteggiamento acritico in merito a tale tematica genera delle conseguenze; conseguenze che vorrei tentare di evidenziare, tenendo presenti alcune idee, relative al linguaggio, degli autori considerati. Provo a descriverne qualcuna.

Nel dialogo con il paziente (ma anche nel semplice rapporto con un amico) utilizzare una parola piuttosto che un'altra trascina la coppia (o il gruppo) in un dato "universo linguistico"; universo linguistico che, inevitabilmente, finisce per selezionare il relativo materiale, sequestrando associazioni che assumono significato tanto più queste sono condivise o idealmente condivisibili (a prescindere dalla mutevolezza dei contesti). Una data abitudine linguistica crea, insomma, un "ambiente di pensiero"; tale abitudine tende a far rientrare le percezioni e le associazioni "dentro di sé" e, quando questo accade, nella clinica, pseudo-soluzioni *ad hoc* possono sostituirsi, acriticamente, alla possibile apertura di significati, che, prudentemente, dovremmo assumere invece come mai definitivamente comunicabili e meno che mai "definitivamente risolvibili". Esiste, secondo me, un importante spartiacque teorico-clinico che divide gli autori che hanno riflettuto su tali questioni e quelli che non lo hanno fatto; qui ho bisogno di un esempio.

Un paziente che lavora come attore mi chiede, anticipatamente, diversi spostamenti di orario causa lavoro; egli ci tiene molto a venire e, dice che "tenterà di incastrare tutti gli impegni presi". Fatto sta che, al primo spostamento, non viene, convinto di dover venire al solito orario; al secondo spostamento, invece, si presenta in un orario cambiato rispetto all'appuntamento. Di fronte all'evidenza egli riconosce i suoi fraintendimenti e ricompono il tutto con delle scuse: "in questi periodi mi capita sempre, vengo assorbito dagli impegni, faccio casino con gli orari, ecc."

Non finisce qui perché, dopo questi episodi, mi ritrovo io a saltare un appuntamento spostato. Il paziente mi chiama da studio (dove non sono andato) e mi chiede cosa sia successo; gli dico che non ho l'agenda con me, quando arriverò a studio controllerò e gli farò sapere. Una volta arrivato, mi accorgo del mio errore, lo chiamo e gli chiedo scusa, mi risponde dicendo che: "è lui a doversi scusare perché tutti i cambiamenti di orario che ha imposto hanno prodotto confusione per entrambi".

Tralasciamo qui il grosso problema epistemologico legato alla possibilità di esprimere un resoconto clinico utilizzando il linguaggio verbale; appelliamoci al già citato principio di carità, pur sapendo che, alla fine tutti noi potremmo avere l'impressione che si parli

della “stessa cosa” ma questo, proprio per quanto siamo andati dicendo fino ad ora, è molto dubbio.

Cominciamo invece a focalizzare l’attenzione su quello che, secondo me, è un bivio fondamentale che vale sempre la pena di evidenziare, anche a rischio di diventare ripetitivi.

La prima strada del bivio prende in considerazione *la possibile comprensione del fenomeno a prescindere dal contesto e dall’abito linguistico del clinico*. Rimanendo, acriticamente, in tale ambito diventa molto potente il riferimento teorico e tecnico. Allora posso inquadrare il fenomeno come “mascheramento” per qualcosa di sottostante e seguire, in modo implicito, l’assunto secondo cui: *tutti i fenomeni sono occasioni per smascherarne altri*; questo, ad esempio, lo posso chiamare *un agito di transfert-controtransfert* e la mia prima preoccupazione può essere quella di svelare “ciò che c’è sotto” perché in base a tutta una serie di proposizioni sono già dentro un universo immaginativo-linguistico, “produttore” di metafore che sottesamente mi “parlano” di *importanti scoperte da fare, di investigazioni, di deduzioni*, ecc. che possono aiutare il paziente a “acquisire maggiore consapevolezza di sé”; appare evidente come un tale universo mi porta (inevitabilmente) a selezionare idee in vista del conferimento di significato al fenomeno descritto.

Si può invece percorrere una seconda strada che fa maggiormente riferimento alle possibili costruzioni immaginative che, in un dato contesto, danno un senso ai fenomeni. Nel caso descritto, l’attenzione va allora alla ricostruzione linguistica dell’evento da parte del paziente (quando questa ricostruzione è presente, come nell’esempio) il quale ricompona il tutto dicendo: “sono io che ho fatto confusione”. Qui la teoria si fa necessariamente da parte per lasciare il posto all’interesse per la *modalità* con la quale il soggetto ha ri-composto, nelle immagini e nel linguaggio, l’esperienza (modalità che inevitabilmente produce un effetto sul clinico).

Seguendo questa traccia che, ripeto, si differenzia, secondo me, radicalmente dalla prima e non consente aggiustamenti teorici, noi prendiamo in considerazione il fenomeno tenendo presente il concetto di “possibilità”; la domanda da porsi, con Wittgenstein, potrebbe essere: “dentro quale dei giochi linguistici (possibili) mi sta portando il paziente?” Dentro quale “forma espressiva” e con quali regole di attribuzione di significati, andremo a giocare?

Da questo punto di vista, il modo in cui una data pratica comunicativa viene portata avanti finisce sempre per essere eccedente rispetto a una teoria psicologica, centrata su contenuti, che dice, tanto per fare un esempio, che il paziente *sta rivivendo un trauma*, (ad esempio quello della separazione da una figura di attaccamento) mettendo l'analista nel ruolo della figura abbandonica-traumatizzante. Potremo sorprenderci così nel trovare, dietro la forma linguistica del paziente, un'immagine che convoglia un senso di liberazione, in relazione all'evento (proprio perché non possiamo sapere, in via di principio, quale fondo immaginale rimanga sullo sfondo del suo dire e quali siano le regole linguistiche che guideranno il suo strutturare le forme espressive attraverso le quali egli sta ricostruendo ciò che accade intorno a lui, nel tentativo di conferire significato ai fenomeni).

Il significato in quest'ottica, che (come dirò meglio in seguito) mi sembra accomunare la visione di Bion e Wittgenstein, è sempre contestuale e non è mai "catturabile" completamente nel linguaggio (quindi non può essere "posseduto da una mente"; viceversa una mente può essere carica di senso, fino ad esserne "posseduta" (complessi, simboli psicotici, ecc.). Questo significa dire che ci possono essere infiniti significati potenziali (che danno vita al senso) e un solo significato condivisibile.¹¹

Seguendo questa strada, insomma, si deve accettare la possibilità che non si possa conoscere in via teorica, "la regola" per la costruzione delle forme immaginative (che si produrranno a partire da un'esperienza) e il significato che la coppia analitica darà a tale esperienza. Se ci si mette nella prima posizione ci si ritrova già dentro un universo di significati già saturi, attraverso i quali si può finire per "incasellare" la soggettività dell'altro, prescindendo dal contesto e dalla possibilità di condividere un dato "fondo immaginale". Si può finire per imporre, in sostanza, una realtà "maggiormente oggettiva" (rispetto a quella che la soggettività del paziente può presentare) e scendere nel gergo interpretativo (gergo che cerca di "fiutare tutte le tracce che portano in una data direzione", ad esempio: "tutti i pazienti che vivono una separazione rivivono un trauma").

Qui innumerevoli e giuste obiezioni: valga per tutte la classica: "alla fine si trova sempre quello che ci si aspetta di trovare in base allo strumento con il quale si indaga".

In termini linguistici potremmo dire che si può finire per credere che ciò che si è “trovato” (come il “controtransfert”) esista come *cosa* e non come *fatto* (nel senso di Wittgenstein)¹² vale a dire come una convenzione, il cui significato cade in un dato universo linguistico (quello relativo al gioco di quell’analista); non che tutto questo sia inutile ma rischia di diventare limitato e condizionante.¹³ Tenendo presenti tali avvertimenti critici, Bion (come altri clinici) ci ha ripetutamente invitato a “tenere in allenamento” il linguaggio che ci accompagna, revisionandolo di tanto in tanto, in modo tale da avere sempre presenti i presupposti storici e teorici dei significati a noi più familiari.

Alla luce di quanto esposto vorrei condividere una nota clinica dello stesso Bion, sulla quale mi sono scervellato per parecchio tempo e che a mio parere fa emergere un originale modo di andare incontro ai fenomeni. Egli fa un esempio: «La sua presenza (del paziente) mostra che sa che sono presente. Questo *fatto* è usato (conformemente alle categorie della colonna 2) per negare la mia assenza. Egli reagisce però nella seduta *come se* fossi assente. Questo *comportamento* (in conformità alle categorie della colonna 2) è inteso a negare la mia *presenza*».¹⁴

Insomma viene il paziente, questo è l’unico *fatto* (nell’accezione citata di Wittgenstein); un fatto che costituisce già un’efficacissima comunicazione, se non altro perché il corpo (di entrambi i partecipanti all’interazione) reagisce alla presenza dell’altro corpo;¹⁵ a questo punto si è generata la possibilità di condividere un fondo immaginale e affettivo, carico di senso, seguendo le indicazioni di Masullo su citate. Solo rimanendo in questo spazio condiviso, non necessariamente linguistico, si può pensare di instaurare una significazione (ma questa, per Wittgenstein come per Bion, implica necessariamente una presenza-assenza del non linguistico, nel senso che l’emergere del linguaggio *farà presente il non linguistico proprio in quanto assente: lo manifesterà come ciò che non può e non deve trapassare in detto, esibendolo*, direbbe Wittgenstein, *nella forma che la proposizione assumerà*).

Potremmo anche dire che già nella percezione della presenza c’è un’organizzazione dei dati che dipende dagli schemi interpretativi di entrambi i membri della coppia. Il paziente (senza voler specificare

il soggetto) mostra di reagire di fronte all'unico fatto disponibile (la presenza di entrambi) con una forma immaginativa tipica della sua storia; dice Bion: *si comporta come se l'analista fosse assente* (o come se fosse un oggetto, inanimato, della stanza, potremmo aggiungere noi); potremmo anche dire: "l'unico gioco linguistico che il paziente conosce, lo porta a negare la presenza (*esserci*) di sé e dell'altro".

L'invito di Bion è rivolto al porre attenzione al modo in cui un paziente (senza specificare chi è il soggetto) "trasformando l'esperienza in corso" produce effetti, *facendo apparire vero qualcosa*.¹⁶

Qui, è come se Bion ci invitasse, in quanto clinici, a non interessarci al significato di una qualunque comunicazione di un paziente (che dice, ad esempio, "oggi piove"), e quindi a non porre l'attenzione sulla falsità o la verità del suo enunciato (nell'esempio, se piove davvero o meno), ma a considerare il modo in cui la comunicazione produce effetti (inducendo qualcun altro a credere che piova). In che modo il paziente induce la credenza nell'analista? In che modo il paziente dell'esempio induce un senso di non-esistenza? Come ci riesce?

Solo partendo dalla particolare efficacia della modalità espressiva (considerandola però come una delle possibilità in gioco) la coppia analitica potrà condividere un dato fondo immaginale carico di senso: un senso che inizialmente, riprendendo le parole iniziali di Bion, consente sempre di *intendersi alla perfezione* (perché in ogni caso produce effetti) ma non di comprendersi.

La realtà *conosciuta*, seguendo questa idea, si iscrive sempre dentro un universo linguistico, che pur pescando nella soggettività deve trovare delle forme espressive, necessariamente condivise ed efficaci, che diano al soggetto l'impressione di "essere nel vero" – in quanto sta condividendo prima di tutto una "pratica del significato".¹⁷ La comprensione, in tale ottica, diviene un evento limite, un evento che coincide, paradossalmente, con la messa sullo sfondo proprio della pretesa di estrapolare un solo significato dalle forme comunicative del paziente.

Semplificando il tutto potremo dire che nella visione di Bion: "tanto più si ha l'impressione di intendersi, con il paziente, tanto meno si può comprendere": *sarebbe comodo*, dice Bion se in seduta ci si potesse intendere e basta, proprio come quando si guida un'auto o si usa una calcolatrice, senza capire niente di come funziona.¹⁸

Cerco di aiutarmi con un altro esempio.

Nella comunità con la quale collaboro, un paziente (arrivato con una diagnosi di Disturbo Bipolare) si definisce attraverso la diagnosi stessa: “sono Bipolare”, ma al contempo dice di “essere un Angelo”.¹⁹ Ora, a costo di essere ripetitivi, diciamo che le espressioni che questo paziente porta avanti fanno parte di un universo linguistico totalmente diverso da quello dello psichiatra che si ritrova di fronte a lui. Eppure la regola legata all’efficacia comunicativa, relativa alle modalità espressive della coppia, è la stessa. Il punto clinicamente interessante infatti (senza il quale non staremmo neanche qui a discutere del problema) non è la ricerca della verità o della falsità dell’enunciato *ma il fatto che il paziente comunica di essere Bipolare e di essere un Angelo* (e comunicandolo ottiene lo stesso potente effetto: lo psichiatra della comunità si affretta a somministrargli un neurolettico).

Nella comunicazione del paziente ci sono degli estremi: quello logico, culturalmente condivisibile, carico di significato convenzionale, certamente “maneggiabile” dallo psichiatra ma privo di senso (“sono Bipolare”) e quello carico di senso ma certamente non immediatamente comprensibile ma condivisibile (“sono un Angelo”). Il nostro paziente vive, probabilmente, “all’interno del senso”, veicolato dalle immagini che a tratti scorrono nel sottofondo del colloquio per entrambi i partecipanti; tali immagini però sono assolutamente prive di significato.²⁰ Sono prive di significato in quanto, seguendo le indicazioni di Wittgenstein, *il significato dipende da un’articolazione linguistica* (gioco linguistico) *del senso*, non da rappresentazioni interne (fossero anche quelle del clinico che si ritrova a fantasticare attraverso i suoi rudimenti religiosi–mitologici sulle figure angeliche).

Il problema del paziente che utilizza tali definizioni, è in fondo lo stesso del clinico; non è tanto di contenuto o di etichettamento quanto di pratica linguistica nella quale si “trova bene”; una pratica che tende a far sfumare le differenze fra oggettività (convenzionale) e soggettività, portando l’altro a credere che esista “qualcosa” come la “malattia mentale” o “qualcosa” come un Angelo. In questo modo, infatti, l’effetto generato è lo stesso: quello della messa a distanza rispetto alla possibilità di aprire la comunicazione (“limitandola” attraverso dei tentativi, costituiti da parole che abbiano significati con-

divisi). Possiamo anche dire che il paziente richiede all'esperto di turno (nel caso lo psichiatra della comunità) un'"intesa perfetta" (intesa che genera un *fatto* (con Wittgenstein) e un effetto immediato: la soggettività di entrambi non deve in alcun modo influenzare le certezze dell'altra, mettendola in discussione).

Detto questo però non si tratta, per il clinico, di "tradurre" in significati precostituiti il modo in cui il paziente "si narra" o "fa pubblicità al proprio *Self*", così come non si tratta di modificare determinate "strategie comunicative del paziente stesso". Prendendo come riferimento una frase di Wittgenstein si tratta di «risvegliarsi al senso»²¹ passando, insieme al paziente, attraverso un'esperienza che consenta di uscire fuori da quella data pratica comunicativa e che, proprio perché estremamente efficace, produce sempre gli stessi effetti, finendo per "appiattare" i gradi di libertà a disposizione della soggettività del paziente (la possibilità di giocare diversi giochi linguistici, direbbe Wittgenstein).

Ma, chiediamoci, quale possibilità abbiamo noi di rivedere i nostri schemi in seguito al possibile presentarsi di un fatto che emerga nella microcultura duale della coppia?. Saremo disposti a rischiare l'uscita dalle certezze identitarie che ci conferisce un dato universo linguistico fatto di *setting* da rispettare, di pulsioni, di vero e falso sé, di Super Io, di Ombra e Puer e quanto più?

Senza pretendere di avere una risposta, va però, secondo me, evidenziata una conseguenza dell'assunzione critica di tali domande: l'uscita dal tipico atteggiamento analitico, disvelante o alternativamente, "disgelante", volto comunque al ricondurre le parole agli affetti per trovare e dare un significato alle comunicazioni del paziente. Qui ci troviamo di fronte a un'immagine diversa del rapporto fra parola e affetto; potremmo pensare più a un rapporto di "perversione" fra i due termini (piuttosto che di scissione o "ineffabilità"), perversione nel senso che una data parola *deve* necessariamente (complessualmente diremmo con Jung) evocare un dato affetto. Si potrebbe addirittura parlare di diverse *de-formazioni* indotte da tali giochi linguistici; deformazioni, che trovano sempre terreno fertile, generando stereotipie linguistiche: abitudini a narrarsi (e ad essere narrati dall'altro) presentando se stessi (non nei contenuti ma nella forma che le proposizioni assumono) sempre in un certo modo; de-

formazioni utilizzate come chiavi con le quali però non sarà mai possibile aprire nessuna porta.

Seguendo questo discorso, come ha ben messo in evidenza Mauro La Forgia, possiamo pensare a una gamma di pazienti, collocando a un estremo un certo tipo di soggettività, incapace di accettare l'idea di poter utilizzare le parole come veicoli di un significato sempre sfuggente; potremmo anche parlare, con Thomas Ogden,²² di cecità rispetto alla *pratica del significato*; un tale paziente può dire ciò che intende dire ma non ha esperienza della possibile polisemicità delle parole; egli porta avanti così, forme linguistiche abitudinarie, schematiche che potremo definire involute o non sviluppate, nel senso che non conferiscono alla pratica linguistica del soggetto dinamicità; si tratta di soggetti che non possono accedere a forme diversificate di espressione: il doppio senso, il non senso, il gioco di parole, l'ironia, ecc. generando la possibilità di cogliere nuovi significati.

All'estremo opposto potremmo collocare chi invece riesce a fare solo questo, fino ad arrivare al fenomeno dei neologismi psicotici e dell'insalata di parole.

Bion, Wittgenstein e il linguaggio

I punti di convergenza riscontrabili nel pensiero dei due autori sarebbero a mio parere molti;²³ visto però quanto finora detto e pur considerandolo solo come uno dei tanti fili da seguire, mi sembra però possibile asserire che entrambi hanno una visione "olistica" ed "emergentista" del linguaggio e del significato.²⁴

Il linguaggio, metaforicamente, sembra assumere, per entrambi (alla fine di un lungo percorso riflessivo) le sembianze "dell'organismo vivente"; idea questa che rompe la visione tradizionale secondo la quale esso sarebbe uno "strumento nelle mani dell'uomo".

Parallelamente alle idee di Lev S. Vigotsky²⁵ entrambi gli autori pensano al linguaggio come a una sorta di anomalia evolutiva dell'uomo che si sviluppa a partire da una iniziale spinta a influenzare l'altro da sé; spinta che non comporta affatto il porsi il problema del significato; il significato e la pratica dello stesso sono considerati infatti come "fattori emergenti" da tale "uso del linguaggio". Quest'ultimo

ci viene presentato dunque come preesistente rispetto alla soggettività, come pericoloso e potente ma anche come fragile e soggetto a rapido decadimento, sempre in tensione, aperto al mondo e mai generatore di “etichette” per oggetti di un mondo già dato. Ogni individuo che possa dirsi tale è obbligato, rimanendo in metafora, ad “addomesticarlo” o anche a “ospitarlo” a modo proprio, lasciandosene, consapevolmente e inevitabilmente, condizionare. Alla luce di tale immagine, il rapporto del significato con il linguaggio non può che essere descritto come dipendente dalla presenza e dall’azione di una serie di fattori dinamici che Wittgenstein denominerà nelle *Ricerche Filosofiche* «forma di vita».26

Come correlato epistemologico, di questo punto di riflessione potremmo aggiungere che entrambi gli autori sembrano avere del linguaggio una visione dinamica, processuale, “limitante e limitativa” rispetto alla conoscenza umana; una visione tesa a evidenziare l’effetto “influenzante” del linguaggio piuttosto che la sua presunta azione “comunicativo-espressiva” e, da differenti vertici, il tentativo di entrambi sembra quello di metterci in guardia rispetto agli inevitabili rischi connessi a un rapporto con il linguaggio stesso guidato da un’inconsapevole fantasia etnocentrica e antropocentrica. In particolare Wittgenstein e Bion sembrano sottolineare l’idea che il linguaggio ci possa “imprigionare”, ipnotizzandoci attraverso *forme linguistiche sature di significato*, impedendoci così di *guardare* (con Wittgenstein) ciò che da sempre abbiamo sotto gli occhi, impedendoci quindi di *risvegliarci al senso*.

Anche quando il linguaggio si sforza di essere eccezionalmente preciso (sforzo che del resto rimane nell’intenzione dei due autori) deve infatti aprirsi la strada attraverso un *non-pensabile*, dato dall’insieme dei possibili oggetti del discorso; *non-pensabile* che, di volta in volta, finisce *sullo sfondo del dire*; quelli che gli autori considerano aspetti modellistico-finzionali del linguaggio non sono dunque solo *replica, copia* del mondo ma sono sempre connessi a una mancanza, a un’assenza, si stagliano sempre su uno sfondo *carico di possibilità e di senso*; sfondo che assume la caratteristica di essere “fecondo” in quanto sempre eccedente rispetto “al poter dire” contingente.

Alla luce di queste riflessioni il linguaggio assume una ideale qualità modellistica, allusiva, una qualità che punta al renderci capaci di

giocare con i significati senza mai assumerli come definitivi (pur guardando idealmente alla precisione conoscitiva), lasciando sempre spazio per il loro inevitabile rinnovamento a opera dello sfondo di senso “eccedente” che, solo ritraendosi, consente di “dire”.²⁷

Qui prendendo a prestito le parole di Silvia Borutti, potremmo dire che la conoscenza, per entrambi gli autori, deve tenere sempre conto della *finitezza delle espressioni dell'intelletto*;²⁸ *espressioni da considerare sempre e solo come funzioni di una relazione fra oggetti possibili*. Essa, ancora con la Borutti, sembra allora fondarsi almeno su due basi: a) su base estetica: *nell'esibizione del possibile in una forma immaginativa*. Qui le immagini evocate dal linguaggio, sono il prodotto di un'attività che presenta nel migliore dei modi possibili solo uno degli oggetti possibili. Il linguaggio consente all'uomo, di mostrare e paradossalmente *non* mostrare mai del tutto dando modo di lavorare continuamente sul movimento oscillante tra finzione e verità; insomma esso finisce sempre per *rivelare nascondendo* (e questo umanamente va accettato come limite necessario); b) su base estatica: entrambi gli autori sembrano proporre l'idea che «aspetti»²⁹ del mondo si danno alla conoscenza dinamicamente; tale darsi dell'*aspetto* supplisce all'irrappresentabilità globale del senso. Essi debbono essere accolti *pativamente*, subendoli in quanto morfogenetici, rispetto alle forme immaginative.

Veniamo infine a una delle domande essenziali alla quale i nostri due autori hanno tentato di rispondere, a quella domanda che ci interessa molto da vicino e che potrebbe essere formulata così: “Come possiamo dar modo alle forme linguistiche di rimanere vitali”?

In altre parole, entrambi, sembrano partire da una diffidenza verso il già-conosciuto o il definitivamente-conosciuto, diffidenza che passa per il già-detto o il detto una volta per tutte, e arrivano all'idea di un linguaggio che, per rimanere vitale, non può far altro che stare “al passo” rispetto ai continui fallimenti che il mutare dei contesti gli impone. È come se, l'uno nella clinica e l'altro nella riflessione filosofica ci chiedessero di rimanere dentro un paradosso legato alla pratica del linguaggio: qualcosa può e deve essere espresso linguisticamente ma non fino al punto di risolversi tutto e sotto ogni aspetto *in linguaggio*; questo porta entrambi gli autori ad avere la consapevolezza di doversi muovere continuamente fra pensabilità e impen-

sabilità, fra comprensione totalizzante e assenza di comprensione, fra senso e significato, tra finzione e verità.

Tenendo in debito conto quanto detto, entriamo in un ambito denso di *paradossi fondanti* che ben descrive Bion proponendo un'attività clinica paragonabile al lavoro di una sonda. Un lavoro che finisce per espandere il territorio, mentre lo esplora; un lavoro che obbliga a "costruire" l'oggetto dell'indagine, il territorio in cui muoversi e anche il metodo per disegnare la mappa atta a individuare i possibili percorsi che via via si aprono; insomma un lavoro radicalmente empirico, fondato sull'esperienza vissuta nel presente.³⁰

Conclusioni

«E finalmente sottolineiamo che non va dimenticato che la relazione analitica si basa su un amore per la verità – ossia, sul riconoscimento della realtà – e questo esclude qualsiasi tipo di frode o dissimulazione».³¹

Nonostante tutti gli accorgimenti critici che abbiamo tentato di evidenziare, Bion insisterà nel corso di tutta la sua opera su questa idea freudiana: lavorare ancorandosi, eticamente, alla ricerca della verità. Ma certo si tratta di due nozioni, quella di "realtà" e quella di "verità" ben diverse da quelle freudiane; qui viene portata avanti l'idea di *una pratica veritativa*, che non ha nulla a che fare con l'idea dell'*adaequatio rei et intellectus* (tipica del pensiero occidentale); piuttosto, viene a essere evidenziata una possibile passione emergente: *la passione per la verità*.

Nella clinica, in luogo della verità come "necessario rispecchiamento del reale" diviene rilevante *il gioco della pratica della verità*, nelle varie forme che tale gioco assume.

Non si tratta, insomma, di trovare insieme al paziente dei contenuti veritativi quanto di produrre un radicale mutamento di prospettiva, trasmettendo una capacità patica e critica che potrà divenire l'elemento capace di generare una *trasformazione* della prospettiva attraverso la quale il paziente stesso è andato da sempre incontro alle esperienze.

Ci si rende conto quanto sia difficile portare avanti una tale pratica. E soprattutto quanto sia difficile pensare di trasmetterla, attraverso il

linguaggio, a qualcuno. Viene anche da chiedersi anche se sia possibile farlo (una volta introiettati quei limiti del linguaggio più su descritti).

Perseguendo un tale tentativo Bion è costretto a “inventare” un espediente epistemologico simile agli *oggetti esempio* di Wittgenstein su citati; un espediente che gli consente, attraverso un linguaggio tutto particolare che egli denomina: «linguaggio dell’effettività» (o conseguimento), non tanto di illustrare un percorso da seguire quanto di descrivere, limitandole, le caratteristiche che si possono ritrovare “vivendo” (*divenendo*, con parole sue) una data esperienza.³² Un espediente epistemologico, utilizzato in *Memoria dal futuro*,³³ dove il progetto di fondo diviene la possibilità di far emergere forme immaginative che possano determinare un’esperienza del senso.

Bion decide infatti di *esibire* i significati del discorso, disperdendoli il più possibile nel testo. Tale esibizione produce almeno un effetto: ci costringe, come farebbe un paziente, a “patire il gioco”, in vista dell’emergere di un ordinamento dei dati (potremmo andare anche oltre, dicendo che egli ci prospetta diversi giochi linguistici “simultanei”, portati avanti dai personaggi del libro).

Memoria dal futuro assume così i contorni di un gioco linguistico che obbliga a condividere un dato fondo immaginale in vista dell’estrapolazione di un significato. Qui egli mette in scena gli ingredienti in presa diretta, lasciando intendere quanto ci sia della personalità e della storia del clinico, nella pratica della verità di cui si diceva sopra (non nella pratica della scoperta, o del discorso divulgativo); la sua ricerca rimane pur sempre un riferimento, ma viene caratterizzata come un fenomeno emergente rispetto alla possibilità di sporgersi sul *vuoto infinito e informe* – per citare un passo di J. Milton caro a Bion.³⁴ È infatti la pratica stessa che funge da necessario limite e necessaria apertura per il possibile emergere di una forma ordinatrice dei dati.

In tale forma, il senso di una proposizione diventa *frutto di un gioco* non di una contrattazione; la possibilità di giocare con i significati delle parole consente a Bion di uscire fuori da un’idea di linguaggio dove esiste sempre un rapporto logico fra la proposizione e ciò che si vuole esprimere, e consente a noi di pensarlo come uno strumento che, pur potendo essere utilizzato in vari modi (giocando con le regole e le parole, facendo nascere così nuovi significati) finisce inevitabilmente per “strutturarci” sempre più “solidamente”.

Qui l'influenza del pensiero di Wittgenstein diviene palese.³⁵ L'attività clinica proposta da Bion diviene, a questo punto, fortemente connotata in senso estetico. Un'attività che consente, attraverso gli esperimenti immaginativi proposti nel testo, di collezionare analogie e lavorare per contrasti, differenze e somiglianze. In questo egli utilizza un metodo simile all'amplificazione: avvicinarsi al significato attraverso accostamenti successivi di immagini, direbbe Jung, per far emergere la forma sottostante; qui il ritorno all'immagine, *all'Anima Mundi*, di un autore come Hillman (che propugna il ritorno all'estetica, a un'etica dell'immagine) si può effettivamente riprendere.³⁶ Eppure, pur concordando con l'idea di fondo di tale discorso, Bion, con la nozione di linguaggio di conseguimento, sembra riproporre la prudenza di Jung nei confronti dell'assunzione di un atteggiamento estetico nella clinica.³⁷ Egli non sembra dimenticare che il nostro limite, come clinici, è, soprattutto, visto quanto siamo andati dicendo, *il linguaggio che accompagna il paziente nel presente*. Così, volendo, rimanere dentro una metafora musicale (metafora cara anche a Wittgenstein), l'immagine da lui evocata non mi sembra tanto quella del concertista (capace di suonare, abilmente, tutti gli strumenti dell'orchestra) quanto quella del musicista-sperimentatore, capace di scendere in strada, abbandonando (temporaneamente ma dolorosamente) il suo "stradivari linguistico" nella custodia, alla ricerca di materiali di fortuna per ri-costruire di volta in volta i propri strumenti con quello che il paziente "mette a disposizione".

Note

- 1 W. Bion, *Seminari brasiliani* (1974), in *Il cambiamento catastrofico*, tr. it. Loescher, Milano 1981, p. 196.
- 2 Molte delle domande che la filosofia della mente si pone sono inerenti a tale questione. In proposito esistono svariate posizioni che spaziano, a vari gradi, nella gamma che va dal *materialismo eliminativista* (è possibile arrivare a ridurre il pensare alla materia cerebrale e tutti i riferimenti al mentale sono insensati) al *dualismo epifenomenista* (la mente è il prodotto di un certo grado di complessità della materia raggiunto nella struttura cerebrale). Per maggiori approfondimenti si può consultare M. Di Francesco, *Introduzione alla filo-*

- sofia della mente*, Carocci, Roma 2006. La posizione dei nostri due autori in merito mi sembra essere più di stampo fenomenologico; una posizione che si avvicina all'idea di una "mente incarnata e contestuale" secondo il pensiero di Donald Davidson (vedi anche A. Clark, *Dare corpo alla mente* (1997), tr. it. Mc Grow-Hill, Milano 1999.
- 3 Potrebbero essere citati diversi passi, disseminati lungo tutta l'opera di Bion, che fanno riferimento a tale tematica: rappresentare con formulazioni verbali adeguate elementi primitivi del pensiero, utilizzando uno strumento (il linguaggio) elaborato per altri scopi. In ogni caso Bion sembra prospettare l'utilità di "oscillare", con Kant, fra termini privi di significato, «concetti senza intuizioni» – ad esempio gli elementi alfa e beta – che: «sono vuoti» e «intuizioni senza concetti che sono cieche». I primi «diventavano rapidamente 'buchi neri' in cui si era infiltrata la turbolenza», i secondi «concetti vuoti inondati di tumultuante significato». Vedi W. Bion, *Seminari brasiliani*, cit. p. 201.
 - 4 S. Freud, *Compendio di psicoanalisi* (1938), tr. it. in "Opere", Boringhieri, Torino 1989.
 - 5 Vedi W. Bion, *Attenzione e interpretazione* (1970), tr. it. Armando, Roma 1973.
 - 6 Vedi S. Borutti, *Filosofia dei sensi*, Cortina, Milano 2006. Muovendosi in un ambito computazionalista, T. Deacon in *La Specie Simbolica* (1997), tr. it. Fioriti, Roma 2006, sostiene che il linguaggio è esclusivo dell'uomo ed è diverso da qualunque altro metodo di comunicazione (come quelli utilizzati dagli animali) esso appare come una vera e propria «anomalia evolutiva» (pp. 13-16). Con le parole di Deacon: «l'acquisizione del linguaggio dipende criticamente da comunicazioni non linguistiche di ogni sorta, gran parte delle quali pre specificate alla nascita, al pari di molte forme di comunicazioni analoghe negli animali. Non solo. Una diffusa comunicazione non verbale è un'impalcatura essenziale, in buona parte, della comunicazione non linguistica quotidiana. Nelle conversazioni, nelle dimostrazioni e nelle spiegazioni basate su parole, facciamo ampio uso della prosodia, della punteggiatura, della gestualità e delle interazioni con gli altri oggetti e le altre persone per togliere ambiguità ai nostri messaggi parlati. Solo con l'invenzione, nella storia, della scrittura, il linguaggio ha goduto una parziale indipendenza da questo sostegno non linguistico. Allora il linguaggio, nel contesto della comunicazione, è un figliastro dipendente dalle caratteristiche molto strane» (T. Deacon, op. cit. p.35).
 - 7 Molti autori neofreudiani danno ormai per scontata la critica alla cattiva abitudine alla reificazione portata avanti in ambito clinico (vedi ad esempio C. Rycroft ; R. Schafer; D. Spence; G. Klein ecc.) Per approfondimenti, oltre a testi classici, scritti dagli autori citati si può far riferimento a: A. Bateman, J. Holmes, *La psicoanalisi contemporanea* (1995), tr. it. Cortina, Milano 1998.

- 8 Ad esempio negli scritti di M. Trevis, di P.F. Pieri o di E.V. Trapanese in AA.VV., *Fondamenti di psicologia analitica*, a cura di L. Aversa, Laterza, Roma-Bari 1997.
- 9 Mi riferisco al concetto formulato da D. Davidson in *Verità e interpretazione* (1984), tr. it. il Mulino, Bologna 1994.
- 10 Le idee di J. Hillman in merito sono ormai classiche, vedi ad esempio: *Re-visione della psicologia* (1975), Adelphi, Milano 1983.
- 11 Mi riferisco alla ben nota idea di J. Strachey. Vedi, per un approfondito commento alla problematica, M.I. Marozza, *L'altro ritrovato*, in *L'altro e la sua mente*, Fioriti, Roma 2000, pp. 65 sgg.
- 12 Gli studi di Modell in merito sono noti. Per approfondimenti, vedi A. Modell, *Per una teoria del trattamento psicoanalitico* (1991), tr. it. Cortina, Milano 1994.
- 13 Come clinici sappiamo però quanto sia rischioso portare avanti acriticamente una tale pratica, se non altro perché la sappiamo figlia di un dato universo storico-culturale, e perché dovremmo avere ormai ben presenti tutti i modi attraverso i quali la soggettività ha cercato di “vendicarsi”, trovando un proprio canale espressivo, in barba ai nostri orientamenti di scuola, ai presunti “fatti della seduta”, alle “riunioni di equipe per stabilire una linea comune”, alle terapie farmacologiche integrate, alla presunta oggettività di alcuni test, alle svariate e “integrate” teorie del rapporto mente–corpo, agli assi del Dsm IV–R, ecc.
- 14 Forse, per comprendere meglio dobbiamo precisare la differenza fra *sensu* e *significato* che propone A. Masullo (*Filosofie del soggetto e diritto del sensu*, Marietti, Genova 1990, pp. 216 e sgg.) quando critica le scienze sociali che ignorando la dialettica sensu-significato, ignorano la possibilità più propria dell'uomo di essere fornito di sensu o privo di sensu: il sensu secondo Masullo travalica i significati; il sensu o si vive o non c'è. Non può essere oggetto di conoscenza, esso si rivela soltanto nella sua dimensione ontologica, non è una funzione linguistica e quindi è completamente estraneo al piano del semantico; il sensu assume così una funzione limite, di *orizzonte in cui i significati accadono*. Il sensu è allora lo sfondo della nostra soggettività che non può essere ridotto a fatto linguistico. Per Masullo la distinzione fra *significato* e *sensu* risponde alla distinzione fra *esperienza* e *vissuto* (p. 44). L'esperienza viene considerata come il compiersi di un attraversamento che genera una rappresentazione, l'essere passati attraverso una prova, il compiersi dell'intervento ordinatore del pensiero che costituisce un oggetto. Al contrario il vissuto indica il momento iniziale dell'esperire (empiria), momento carico di sensu. L'esperienza sarebbe una sorta di componente attiva–cognitiva–ordinatrice rispetto al vissuto. Il vissuto sarebbe invece la componente passiva–pativa. In tal modo si può tracciare una distinzione fra fenomeni in-

tenzionali o semantici e fenomeni privi di significato o patici. Il patico, secondo l'autore, è dato così dalla possibilità di tollerare la "violenza del cambiamento" che produce differenze destabilizzanti.

- 15 Questa distinzione che, a mio parere, pur caratterizzando il pensiero di Wittgenstein, si ritrova anche in Bion, è importantissima. I fatti, dice Wittgenstein, sono ciò di cui ci serviamo per esprimere ciò che percepiamo nel mondo: i fatti, che non sono "copie degli oggetti del mondo", sono *convenzioni culturali che hanno bisogno di una logica* (L. Wittgenstein, *Tractatus Logicus Filosoficus* (1922), I.2. tr. it. Einaudi, Torino 1998); questo significa che per Wittgenstein *non esiste la possibilità di avere conoscenza di oggetti semplici prima del linguaggio* (quelli che egli definisce appunto: *cose*). Noi ci facciamo delle immagini dei fatti non delle cose, vale a dire che *creiamo delle immagini sempre legate a delle proposizioni linguistiche*; qui Wittgenstein introduce l'idea che tali proposizioni non sono mai delle etichette che stanno al posto delle cose ma sempre delle strutture articolate che raffigurano gli «stati di cose» (*Tractatus*, 2.01, cit.): vale a dire sempre e solo delle relazioni fra le cose stesse. I nostri oggetti di conoscenza sono dunque sempre relazioni: relazioni fra membri di insiemi di oggetti possibili considerati nel loro contesto. Per fare un esempio: nel pensiero abbiamo l'immagine di un tavolo fatto in un certo modo, il modo in cui è fatto e il contesto in cui è calato ci consentono di riconoscerlo come *tavolo*, in relazione ad altri oggetti, ad esempio le sedie; questo può spingerci a utilizzarlo per poggiare qualcosa, dandogli così automaticamente un senso nella pratica; se il tavolo fosse però completamente decontestualizzato, come ci propone ad esempio Magritte con i suoi quadri, noi proveremmo un senso di spaesamento e mistero, saremmo in difficoltà rispetto alla possibilità di cogliere immediatamente il senso che pure un oggetto di uso così comune di solito convoglia. Partendo da tale assunto Wittgenstein introduce dunque l'idea che sia sempre *il contesto di una proposizione a definirne il senso; il significato di un nome, dato a un fatto, diviene chiaro solo attraverso l'uso del nome stesso nella pratica linguistica*. Per approfondimenti vedi A.G. Gargani, *Wittgenstein*, Cortina, Milano 2003.
- 16 Qui si potrebbe ampliare "vivacemente" il discorso, occupandosi, come ha fatto ad esempio Lacan, del legame fra il soggetto, il linguaggio e la continua costruzione di immagini. Viene in mente a tal proposito subito una complicazione che può derivare solo dall'esperienza clinica. Noi clinici, infatti, ci confrontiamo con fenomeni che ci fanno pensare a una molteplicità di parti in gioco (in noi e nell'altro), e quindi con una molteplicità di linguaggi che consentono visioni limitate perché espressioni di differenti "forme di vita".
- 17 W. Bion, *Trasformazioni* (1965), tr. it. Armando, Roma 1973, p. 79 (corsivo mio). Qui si potrebbe aprire una lunga disamina relativa all'esame di concetti, esposti in modo originale da Bion come quello di *identificazione proiettiva* e quello di *rêverie*. Nell'esame di tali concetti spesso non viene messo alla lu-

- ce il fatto che egli ha una visione dei fenomeni psichici come “eventi di relazione”, non confinabili alla mente dell'individuo. Non è possibile prendere in esame il pensiero di Bion senza avere ben chiaro che egli, facendo propria l'epistemologia di Whitehead, ritiene possibile indagare solo su «processi» e «funzioni», vale a dire sui rapporti fra variabili, o ancora, sull'interdipendenza fra elementi e non sui singoli elementi: « L'importanza dell'analogia per l'analista non sta nel modo in cui la userebbe un artista della parola, non sta nei due oggetti paragonati (per esempio un seno e un pene) *ma nel legame che viene creato tra loro*. La psicoanalisi si interessa alla relazione non alle cose che sono in relazione tra loro», W. Bion, *Seminari brasiliani*, cit. p. 200. E ancora: « Qualsiasi O che non sia comune all'analista ed anche all'analizzando e che quindi non sia disponibile per la trasformazione da parte di entrambi, può essere ignorato come non pertinente alla psicoanalisi (...). Qualsiasi esperienza contraria dipende dal non comprendere la natura dell'interpretazione» W. Bion, *Trasformazioni*, cit. p. 74.
- 18 Su questo punto le riflessioni da fare sarebbero tante, basta pensare a M. Merleau-Ponty e al suo discorso sull'intercorporeità come *convenire della sensibilità linguistica alle regole*: non si tratta di una conoscenza intellettuale delle regole ma di un *esercizio condiviso* prima di tutto nello spazio, esercizio (che definisce i confini fra due corpi, fra il corpo e l'oggetto).
- 19 Tale tematica percorre un tutto un testo: Bion .W. *Trasformazioni*, cit.
- 20 Perché, come più volte asserito da Wittgenstein, noi assumiamo implicitamente, attraverso l'educazione e la condivisione, la possibilità di utilizzare un insieme di regole; attraverso questo “assorbimento”, dovuto alla pratica, facciamo nostra la capacità di intendere e usare un linguaggio, utilizzando termini che hanno un significato in un dato contesto; noi strutturiamo dunque un “saper fare linguistico” attraverso la pratica, così come impariamo ad andare in bicicletta: non c'è bisogno che qualcuno ce lo spieghi o ci spieghi come funziona la bicicletta. Il significato di una parola o di un nome si chiarisce dunque solo attraverso l'uso contingente di quella parola nel contesto di una proposizione.
- 21 Non che il fatto che ci si possa intendere sia da buttar via ma tale effetto non può divenire una condizione statica nella quale, al fondo, ci si sente soddisfatti e si evita accuratamente di porre in questione la possibilità stessa di quella determinata situazione comunicativa (che ha prodotto l'intesa) di risalarla nei suoi presupposti insomma.
- 22 Un Angelo a cui Dio ha dato un compito: quello di eliminare il “male”. Lui trovandosi nel mezzo del traffico di Napoli ha avuto gioco facile nel trovare il “male” e si è messo a girare in macchina tentando di investire tutti i malcapitati che in quel momento gli apparivano, indistintamente, come “mafiosi e camorristi” (quindi, male assoluto).

- 23 Si potrebbero citare molti passi bioniani nei quali egli sottolinea come pazienti psicotici non manifestano tanto il problema della capacità simbolica quanto quello della condivisione del senso in vista della genesi del significato. Tanto per dare un'immagine voglio citare una frase di Wittgenstein che assomiglia in modo straordinario all'idea che Bion vuole trasmetterci: «Quando si dice che una proposizione è priva di senso non è come se il suo senso sia, per così dire, senza senso. Ma una combinazione di parole viene esclusa dal linguaggio, ritirata dalla circolazione» L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche* (1953), tr. it. Einaudi, Torino 1999, p. 182.
- 24 Come ha ben messo in evidenza S. Borutti (*Filosofia dei sensi*, cit. p. 37), un punto cardine del pensiero di Wittgenstein, è legato alla concezione della filosofia come attività capace di *cogliere nel sensibile la forma significante*. L'autrice mette bene in evidenza come, nel pensiero del filosofo austriaco, il concetto di «forma immaginativa» divenga progressivamente centrale e come il significare e il comprendere significati possano essere intesi solo alla luce del concetto di *Darstellung* (presentazione della forma). La famosa frase: «Non pensare, guarda!» è in tal senso l'indicazione essenziale di Wittgenstein volta al riconoscimento delle forme immaginative nell'esperienza. È come se egli dicesse: adesso che abbiamo compreso quanto il linguaggio ci ipnotizza, stimolandoci a ricercare qualcosa dietro la parola per andare verso una presunta e illusoria profondità di significato, dobbiamo rassegnarci al fatto che non è possibile tematizzare come oggetti di conoscenza la *forma immaginativa* e il *senso* che essa convoglia perché essi possono essere solo mostrati nella pratica del linguaggio, esibiti attraverso di esso attraverso quelli che egli definirà «oggetti-esempio».
- 25 Vedi T. Ogden, *Reverie e interpretazione* (1994), tr. it. Astrolabio, Roma 1997.
- 26 Per quanto abbia potuto trovare, il nesso fra la filosofia di Wittgenstein e l'opera di Bion non mi pare particolarmente esplorato. Eppure il retroterra culturale-filosofico, contemporaneo ai due autori (che, facendo capo all'empirismo inglese e al funzionalismo americano, passa per la linguistica di C.S. Peirce e per l'interazionismo simbolico di G. H. Mead e si innesta nelle idee di B. Russell, di G. H. Moore e di A. N. Whitehead) appare comune. Anche gli interessi per le evoluzioni della teoria della matematica (intuizionismo di Brouwer contro formalismo di Hilbert) appaiono comuni; infine, sia l'evoluzione del pensiero dei due autori (I° e II° Wittgenstein e I° e II° Bion) che il modo di affrontare le tematiche nel testo appaiono simili e invitano a una riflessione più approfondita. I numerosi autori anglosassoni che hanno trattato l'opera di Bion non mostrano di tenere in particolare considerazione il filosofo austriaco (forse a causa delle sue attente critiche agli scritti tecnici e teorici di Freud e all'impianto teorico psicoanalitico nel suo insieme). Vedi ad es., J. Symington, N. Symington, *Il Pensiero clinico di Bion* (1996), tr. it. Cortina,

- Milano 1998; L. Grinberg, D. Sor, E. Tabak de Bianchedi, *Introduzione al pensiero di Bion* (1990), tr. it. Cortina, Milano 1993. Un autore che si è occupato di rintracciare in maniera sistematica le fonti culturali dell'opera di Bion è il brasiliano Paulo Cesar Sandler (rintracciabile su internet sul sito: *www.Psichomedia.it*). Tuttavia tale approfondimento non considera in modo particolare l'opera di Wittgenstein. Quanto agli autori italiani vorrei segnalare l'opera di A.G. Gargani, ad esempio in: AA.VV., *Delle psicoanalisi possibili. Bion, Lacan, Matte Blanco*, Borla, Roma 1987. Accenni sono presenti anche in A.G. Gargani, *Wittgenstein*, cit.
- 27 Su questo punto il riferimento comune ai due autori è secondo me l'opera di A. N. Whitehead. Ricordo che si dà emergenza quando un comportamento non è centralmente controllato ma risulta come conseguenza di interazioni di più componenti semplici all'interno di un sistema dinamico.
- 28 L.S. Vygotsky ha sostenuto la teoria secondo la quale i concetti e i significati non nascono dall'«esperienza immediata» bensì insieme all'individuo: così un bambino in età prescolare può usare la stessa parola di un adulto per indicare un dato oggetto ma quell'oggetto è definito da un permanere di associazioni; ad esempio lo stesso bambino può dire «cane» ma anche «bau», pensando non tanto all'animale ma a tutto il corollario di associazioni che si accompagna all'animale stesso. Per approfondimenti vedi J. Coulter, *Mente conoscenza, società* (1988), tr. it. il Mulino, Bologna 1991.
- 29 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit. Ricordo che nelle sue riflessioni finali, Wittgenstein asserirà che il significato è «una fisionomia» che dipende dall'allestimento scenico nel quale si calano le parole, dall'uso che se ne fa e dal contesto proposizionale nel momento contingente. In tal senso il pensiero si mostra nella «forma immaginativa» che la proposizione assume; egli parla di «Bild», in italiano: proposizione-immagine. Questa idea, come ha notato S. Borutti è però già presente nel *Tractatus* (sebbene espressa diversamente): non possiamo pensare di avere nello spazio logico un'immagine di un oggetto isolato da un contesto perché il senso del nome dato all'oggetto viene sempre conferito dall'uso concreto del nome nella proposizione contingente; quindi, come egli dice: la realtà che noi conosciamo è l'esistenza o la non esistenza di stati di cose. *Tractatus*, 2.0121, p. 26, cit. (non di cose semplici prese a sé stanti, al di fuori dello spazio-tempo appunto, ma sempre e solo di relazioni fra le cose stesse nel momento presente).
- 30 «La realtà è inequivoca», dice Bion nell'introduzione di *Apprendere dall'esperienza*, essa può essere solo limitata dall'attività conoscitiva, generando una serie di equivoci appunto. Tutta l'opera di Bion è percorsa da tale teoria della conoscenza, teoria della conoscenza che si evidenzia a pieno nella sua concezione del sogno. Per approfondimenti vedi: W. Bion, *Apprendere dall'esperienza* (1962), Armando, Roma 1970; AA.VV., *Letture bioniane*, Borla, Roma 1989.

- 31 Ricordo come per Wittgenstein e per Bion il pensiero nasca dall' "assenza". Bion si rivolge naturalmente alla teoria freudiana dei *Due principi dell'accadere psichico* (S. Freud, 1911, tr. it. in "Opere", Boringhieri Torino, 1988), come punto di riferimento, ma arriva in ogni caso all'idea che sia la possibilità di tollerare il «non esserci della cosa», (W. Bion, *Apprendere dall'esperienza*, cit.), a dar vita a quella che Wittgenstein chiamerebbe «forma immaginativa».
- 32 Come è noto, uno dei concetti centrali del pensiero dell'ultimo Wittgenstein è proprio quello di «aspekt». Con tale termine egli denomina la forma emergente attraverso la raccolta di «oggetti–esempio» (e lo sguardo che è in grado di cogliere l'aspetto: «vedere come»). Cfr. S. Borutti, *La filosofia dei sensi*, cit., pp. 53 e sgg.; il *vedere come* appare dunque come uno sguardo in grado di cogliere un ordine schematico nel caos dei dati. Per portare avanti tale attitudine bisogna educare lo sguardo verso la capacità di cogliere il *come una forma possa presentarsi*, cogliere le sue possibilità di configurazione. Possibilità che si estrinsecano in diversi contesti possibili, in diverse combinazioni di parole possibili. Il *vedere come* è dunque un'esperienza vissuta del senso.
- 33 W. Bion, *Seminari brasiliani*, cit. p. 121: «l'analista allora non deve essere solo in grado di costruire una storia con il proprio paziente ma anche un linguaggio comprensibile fra lui e il paziente. Costruendo però egli espande e la tolleranza sta proprio là nella capacità di accettare l'espansione. Nel fare questo egli stesso sarà cambiato perché l'universo di discorso nel quale vive non è più lo stesso».
- 34 S. Freud, *Costruzioni nell'analisi* (1937), tr. it. in "Opere", Boringhieri. Torino 1989.
- 35 W. Bion, *Seminari brasiliani*, cit. p. 117: «Gli psicoanalisti devono inventare e creare un modo di vedere l'altra persona; una costruzione espande l'universo del discorso, inventando il proprio strumento espande l'universo del discorso». Da qui la nota differenza fra «conoscere» e «divenire», più volte ribadita dall'autore inglese. Nella clinica il paziente e il terapeuta si ritrovano a costruire *fatti* che, emergendo dalla microcultura di coppia, assumono la qualità di ipotesi in vista della loro messa alla prova nella pratica veritativa; facendo capo a un fondo immaginale e affettivo, essi si accordano come farebbero dei musicisti ma sono obbligati a costruire nel qui e ora i loro strumenti; il linguaggio diviene così una continua costruzione e abbandono di ipotesi (costituite dalle singole parole) sempre in evoluzione.
- 36 W. Bion, *Memoria dal futuro* (1975-79), tr. it. Cortina, Milano 1993.
- 37 W. Bion, *Trasformazioni*, cit.
- 38 Basta richiamare la differenza che Wittgenstein traccia fra scienza e filosofia in relazioni ai loro scopi: per il filosofo austriaco infatti le «somiglianze di famiglia» fra i concetti non presuppongono l'esistenza di confini "puliti" fra di essi come vorrebbe la scienza (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit.); il

campo d'interesse della filosofia è la critica. Essa chiarisce i limiti del linguaggio significativo. La scienza invece consiste di tutte le proposizioni; essa studia l'esistenza o la non esistenza di *stati di cose*. La filosofia non è una dottrina ma un'attività: un'opera filosofica consiste essenzialmente d'illustrazioni (L. Wittgenstein, *Tractatus*, 4. 112, cit.).

- 39 Con parole di quest'ultimo: «Più che un naso psicoanalitico, che fiuta profondità di significato e nessi nascosti, ci serve il naso del senso comune animale, una risposta estetica al mondo. La risposta estetica lega direttamente l'anima individuale con l'anima del mondo io sono animato dall'anima del mondo, come un animale» J. Hillman, *L'Anima del mondo e il pensiero del cuore* (2000), tr. it. Adelphi. Roma 2002, p. 134.
- 40 Su questo punto Hillman si distacca da Jung stesso (ivi, p. 93).