

«PERCHÉ L'ESSERE UMANO NON PUÒ ESSERE COME UN LOMBRICO?»

Wilfred Bion e il transindividuale

Felice Cimatti

Che cosa vede il lattante quando guarda il viso della madre? Secondo me di solito ciò che il lattante vede è sé stesso. In altre parole la madre guarda il bambino e ciò che in essa appare è in rapporto con ciò che essa scorge.

(Donald Winnicott).

1. All'inizio c'è l'altro

Come pensa, un lombrico¹? Darwin, per rispondere a questa domanda, organizza una serie di esperimenti per osservare come questi animali trascinino dentro le gallerie delle foglie d'albero (le gallerie in cui si nascondono e vivono le scavano nella terra). Si tratta di un istinto, nota Darwin, ma che viene largamente modulato dall'esperienza. I vermi, cioè, «pensano» quale sia il modo migliore per fare entrare una foglia dentro una stretta galleria:

poiché i vermi non sono guidati da istinti speciali per ogni caso particolare, benché possiedano in generale l'istinto di tappare le gallerie, e poiché la causalità è da escludere, la conclusione che sembra più probabile è che cerchino di introdurre in molti modi un oggetto e che alla fine trovino un modo in cui ci riescono².

Ma come fa, un verme, quasi cieco e sordo, a «capire» quale è il modo migliore per portare una foglia dentro la sua galleria?

Se i vermi sono in grado di giudicare, prima di trascinare o dopo aver trascinato un oggetto fino all'imboccatura della loro galleria, quale sia il modo migliore per tirarlo dentro, vuol dire che acquisiscono una qualche nozione della sua forma generale. Probabilmente l'acquisiscono toccandolo in vari punti con l'estremità anteriore del corpo, che funziona da organo di tatto³.

Da questo punto di vista, conclude Darwin, non si può non parlare di «intelligenza» dei vermi:

¹ E. Crist, *The Inner Life of Earthworms: Darwin's Argument and its Implications*, in M. Bekoff, C. Allen, M. Burghardt (eds.), *The Cognitive Animal. Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, The MIT Press, Boston 2002, pp. 3-8.

² C. Darwin, *The Formation of Vegetable Mould, through the Action of Worms, with Observations on Their Habits*, Murray, London 1881, trad. it. *L'azione dei vermi*, Mimesis, Milano 2012, p. 64.

³ Ivi, p. 66.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

Se i vermi hanno il potere di acquisire qualche nozione, per quanto rozza, della forma di un oggetto e delle proprie gallerie, come pare sia il caso, meritano di essere chiamati intelligenti: infatti, agiscono quasi nello stesso modo in cui agirebbe un uomo nelle stesse circostanze⁴.

La differenza, fra un esemplare di *Homo sapiens* ed uno di *Lumbricus terrestris*, non è nell'essere o no intelligente: il punto è il *tipo* di intelligenza che mostra un essere umano. Mentre il lombrico si affida soprattutto alla dotazione istintiva ed alle sue proprie esperienze, un essere umano, al contrario, ha bisogno fin dall'inizio di pensare *con* un altro umano, e letteralmente in *un* altro corpo umano. L'intelligenza umana è largamente *esterna* al suo corpo, è appunto transindividuale, *al di là* dell'individuo.

Cercheremo di dare conto di questa peculiarità biologica del corpo umano⁵ attraverso le analisi dello psicoanalista inglese Wilfred Bion (1897-1979). Bion parte dalla situazione analitica: un corpo che prova qualcosa – rabbia, dolore, desiderio, paura, ecc. – senza tuttavia *sapere* di provare proprio *quel* qualcosa. La situazione analitica è quella di una sensazione senza qualcuno che propriamente la provi. Si va in analisi per provare a congiungere il corpo e le sensazioni che prova. Facciamo il caso di un ricordo doloroso. Il paziente si trova a vivere in modo infelice, e tuttavia non sa perché sia infelice. C'è della infelicità, nella sua vita, ma implicita, invisibile, muta. Il paziente è tutt'uno con la «sua» infelicità. L'analisi – che consiste nella mediazione di un altro corpo, che ascolta e commenta quello che dice il primo – serve proprio ad aiutare un corpo a fissare l'attenzione sui propri stati emotivi. Solo quando l'evento doloroso sarà stato ricordato, infatti, sarà possibile – eventualmente – dimenticarlo. L'aspetto antropologicamente interessante di questa storia è che il paziente può scoprire il «suo» ricordo solo attraverso l'aiuto e la mediazione di un altro corpo. In questo senso la psicologia umana è intrinsecamente *sociale* (la psicologia individuale è un caso limite dell'unica psicologia esistente, quella che si stabilisce *fra* i corpi).

In realtà questa situazione non si verifica solo nell'analisi, ma è molto più generale. Anzi, l'analisi può funzionare solo perché rimette in campo in modo controllato quello che accade normalmente durante lo sviluppo umano. La mediazione del corpo dell'altro è la necessaria condizione per lo sviluppo (psicologico) del proprio stesso corpo. La teoria del pensiero di Bion prende le mosse da questa assunzione di base. Più in particolare, Bion muove dalle osservazioni di Melanie Klein sulle «situazioni d'angoscia più precoci»⁶; situazioni in cui l'infante è alle prese con la frustrazione – tipicamente l'assenza del seno materno – e gli effetti che genera sullo psichismo elementare dell'infante. Il mancato soddisfacimento del bisogno di cibo e calore scatena

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, Ombre corte, Verona 2011.

⁶ M. Klein, *The Psychoanalysis of Children*, Hogarth Press, London 1950, trad. it. *La psicoanalisi dei bambini*, Martinelli, Firenze 1970, p. 245.

nell'infante una violenta reazione di rabbia contro quello stesso seno che, in altre situazioni, è invece l'oggetto più desiderato e amato. Il piccolo umano si trova così a provare una sensazione distruttiva, che tuttavia non ha modo di riconoscere come propria. È la grande e sconcertante scoperta di Klein: all'inizio ci sono sensazioni di fatto senza «proprietario», perché l'infante non sa (ancora) di essere un «io», non sa che quella rabbia che lo stavolge è «sua»; c'è della rabbia. Gli rimane una sola risposta possibile: «spostare sul mondo esterno i processi endopsichici»⁷. Una operazione che finalmente (anche se erroneamente) gli permette di «capire» quello che sta provando: la minaccia è esterna, è un oggetto come gli altri oggetti esterni. Quello che sente, a partire dal «suo» stesso corpo, viene proiettato fuori di sé, che così diventa qualcosa di «oggettivo», di esterno appunto. La dinamica psichica precoce, pertanto, è un doppio movimento: l'interno diventa esterno, e l'esterno (il seno buono) diventa interno:

Quando il bambino, ancora piccolissimo, incomincia ad internalizzare i propri oggetti – e non si dimentichi che essi sono da lui percepiti solo vagamente e prevalentemente attraverso loro singoli organi – la paura che quegli oggetti internalizzati provocano in lui mette in moto [...] i meccanismi di espulsione e di proiezione; ne consegue un'attivazione reciproca tra proiezioni ed introiezioni e questo sembra avere una importanza fondamentale, non solo sulla formazione del Super-Io del bambino, ma anche sullo sviluppo dei suoi rapporti oggettuali con le persone del mondo circostante e sul suo adattamento alla realtà⁸.

Il problema che ora si pone, e da qui comincia la riflessione teorica di Bion, è: come riportare al corpo dell'infante i suoi vissuti? Come è possibile che impari a pensare questi pensieri che ha espulso da sé e proiettato dentro altri corpi? Come si riporta l'esterno nell'interno? Le parti del corpo, comprese le emozioni, proiettate all'esterno vanno dapprima – è questa l'immagine che usa Bion – «digerite» dal corpo dell'altro, e quindi restituite in un modo che le possa finalmente pensare come parti proprie. Un pensiero «indigesto» per chi lo prova diventa «pensabile» se passa attraverso l'apparato mentale di un *altro* corpo, di un «seno» accogliente che lo rende, appunto, «digeribile»: «il seno come una fonte di comprensione, il seno “mentale”»⁹. Bion risponde al problema posto da Klein: come è possibile che un corpo proietti parti di sé in un altro corpo, al punto di credere che quelle parti, in realtà, appartengono all'altro corpo? È possibile, risponde Bion, perché il corpo dell'infante non ha idea di essere un «io»,

⁷ Ivi, p. 246.

⁸ Ivi, p. 200.

⁹ «The breast as a source of understanding, the “mental” breast». W. Bion, *Cogitations. New Extended Edition*, Francesca Bion ed., Karnac Books, London 1992, p. 188. È nota l'intrinseca difficoltà di tradurre Bion; per questa ragione, a parte quelle curate direttamente dalla moglie Francesca Bion e dalla figlia Parthenope Bion Talamo, si è preferito tradurre personalmente i testi di Bion citati, riportando in nota i testi originali.

e quindi «pensa» che quello a cui assiste – un «proprio» accesso di rabbia, ad esempio – sia un oggetto esterno. L'idea più difficile da pensare è di essere al mondo come «io», come *unità* psicologica di corpo e pensieri ed emozioni. Questa idea, in realtà, non è affatto originaria. Si tratta di un pensiero «innaturale», perché per pensare a sé stessi come «io» occorre in qualche modo staccarsi da sé, e vedersi dall'esterno¹⁰. Il compito dell'analisi è simile a quello del «“mental” breast»: rappresentare uno spazio di accoglienza e di calore che rende pensabili pensieri che, altrimenti, non sono tollerabili da chi li «pensa» senza saperlo né volerlo. Attraverso questo giro il pensiero torna al primo «pensatore», che ora lo può pensare perché è stato elaborato, esplicitato, riformulato. Bion definisce questi pensieri non pensati, ma suscettibili di sviluppo – se adeguatamente ri-presentati attraverso la mediazione dell'altro – «movimenti». La vita mentale di un essere umano si costruisce a partire da questi «movimenti», e dal grado di libertà che trovano nello spazio transindividuale¹¹:

i movimenti sono la matrice da cui sgorga tutta la vita mentale. Perché la maturazione diventi possibile hanno bisogno di essere tirati via dal vuoto e comunicati. Come è necessario un seno, o un suo equivalente, per il sostentamento della vita infantile, così per il sostentamento della vita mentale dovrebbe esistere una controparte mentale, il seno primitivo. Il veicolo della comunicazione – il grido dell'infante, i sensi del tatto e della vista – è implicato non solo per comunicare ma anche per controllare i movimenti. Se tutto va bene, la comunicazione, attraverso l'identificazione proiettiva [...], conduce alla deposizione dentro il seno dei movimenti che l'infante non è capace né di controllare, modificare, né di sviluppare, ma che possono essere controllati e sviluppati dopo che siano stati modificati dall'oggetto [il seno]. Se invece questo non succede, allora il veicolo della comunicazione, il contatto con la realtà, i legami di ogni tipo [...], subiscono un duro destino. Questo vale soprattutto per gli elementi da comunicare che sono sentiti giacere, insieme ai movimenti di cui fanno parte, come rifiutati tanto dalla psiche [dell'infante] che dall'oggetto [il seno]¹².

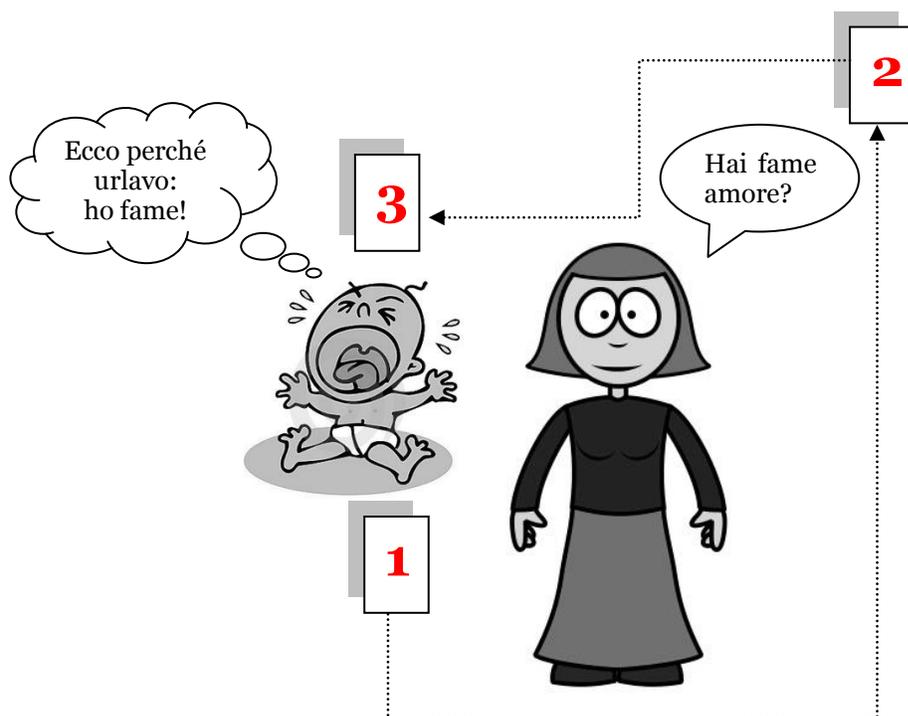
¹⁰ Cfr. F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

¹¹ È evidente quanto questa idea di Bion sia concettualmente vicina a quella di «zona di sviluppo prossimale» di Vygotskij. Cfr. L. S. Vygotskij, *Apprendimento e sviluppo nell'età prescolare*, in id. *Lo sviluppo psichico del bambino*, Editori Riuniti, Roma 1984 [1935], pp. 126-143.

¹² «The tropisms are the matrix from which all mental life springs. For maturation to be possible they need to be won from the void and communicated. Just as a breast, or its equivalent, is necessary for the infant life to be sustained, so it is necessary that a mental counterpart, the primitive breast, should exist for mental life to be sustained. The vehicle of communication-the infant's cry, tactile and visual senses-is engaged in order not only to communicate but also to control the tropism. If all goes well the communication, by projective identification, leads (as Melanie Klein has described) to the deposition in the breast of the tropisms that the infant can neither control, modify, nor develop, but which can be so controlled and developed after they have been modified by the object. If this breaks down, then the vehicle of communication, the contact with reality, the links of every kind of which I have spoken, suffer a significant fate.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

Proviamo a rappresentare visivamente questo doppio movimento, prima di proiezione verso l'esterno, poi il movimento contrario, il ritorno verso l'interno della psiche. Da notare come, in realtà, il secondo momento – l'introiezione – non sia propriamente un ritorno al corpo dell'infante, perché prima di allora, dal *suo* punto di vista, quel pensiero non è mai stato un suo pensiero. Prima della introiezione quello stato psichico non era ancora un pensiero, perché non c'era nessuno che lo potesse pensare:



Nel momento 1 l'infante sta urlando. Questo urlo, dal suo punto di vista, non è un segno, non è cioè il significante del significato «fame»¹³. L'infante in questo momento è rabbia e pianto. È tutt'uno con la rabbia e il pianto. Il corpo che è, è rabbia e pianto. Anche se il pianto probabilmente è un comportamento istintivo, questo non significa affatto che l'infante abbia idea del valore biologico di quel pianto. In effetti l'istinto serve proprio a risolvere un problema di questo tipo, cioè a dotare un corpo inerme di una capacità che, volontariamente, ancora non possiede, e che forse non potrà mai possedere. La madre

This applies particularly to the communicating particles that are felt to lie with their enclosed tropisms, rejected by psyche and object alike». W. Bion, *Cogitations. New Extended Edition*, cit., pp. 35-36.

¹³ Cfr. A. Lock, *The Guided Reinvention of Language*, Academic Press, New York 1980.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

(l'oggetto, il seno, il «“mental” breast») ascolta l'urlo dell'infante e gli *attribuisce* un senso: urlo → fame. Il suo ruolo, come quello di ogni adulto, è decisivo nel trasformare un gesto che di per sé non è significativo in una entità segnica. In questo modo l'infante entra nel mondo della cultura e del pensiero. La madre infatti restituisce al bambino il senso del suo comportamento: «piangi perché hai fame». Quella che in 1 era una situazione di rabbia impersonale, diventa in 3 (attraverso la fondamentale mediazione di 2), uno stato d'animo del bambino. Ora il bambino diventa capace di pensare alla rabbia come ad una *sua* sensazione; diventa capace di pensare al *suo* corpo.

Il transindividuale precede l'individuale, l'apparato intersoggettivo per pensare precede i pensieri individuali. Secondo Bion lo stesso schema generale si riproduce durante l'analisi. In questo caso il ruolo del «“mental” breast» è svolto dallo psicoanalista, che pensa i contenuti non pensati (e al momento impensabili) del paziente¹⁴:

i movimenti possono essere comunicati. In determinate circostanze sono troppo potenti per le modalità comunicative a disposizione della persona. Questo succede, presumibilmente, perché è troppo debole e mal sviluppata se la situazione traumatica arriva troppo presto. Ma quando infine si presenta la situazione, tutto lo sviluppo futuro della personalità dipende dal fatto che ci sia un oggetto, il seno, al cui interno possono essere proiettati. Se questo non succede, il risultato è un disastro che infine prende la forma di una perdita di contatto con la realtà, apatia, o la mania¹⁵.

2. Una teoria del pensiero

La teoria del pensiero di Bion è, coerentemente con le sue premesse, antipsicologica. Una teoria del pensiero è psicologica se considera il pensiero una attività mentale principalmente *individuale*, psicologica appunto¹⁶. Per Bion il pensiero, in quanto capacità di pensare i propri pensieri, nasce nella mente dell'altro. In questo senso Bion rientra nell'antipsicologismo di molta filosofia del '900¹⁷. Secondo lo schema generale che abbiamo appena descritto, la capaci-

¹⁴ Cfr. C. Bollas, *The Shadow of the Object*, Free Association Books, London 1987, trad. it. *L'ombra dell'oggetto. Psicoanalisi del conosciuto non pensato*, Borla, Roma 2001.

¹⁵ «The tropisms may be communicated. In certain circumstances they are too powerful for the modes of communication available to the personality. This, presumably, may be because the personality is too weak or ill-developed if the traumatic situation arrives prematurely. But when this situation does arise, all the future development of the personality depends on whether an object, the breast, exists into which the tropisms can be projected. If it does not, the result is disaster which ultimately takes the form of loss of contact with reality, apathy, or mania». W. Bion, *Cogitations. New Extended Edition*, cit., p.34.

¹⁶ Cfr. J. Fodor, *Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology*, «Behavioral and Brain Sciences», 3 (1), 1980, pp. 63-73.

¹⁷ M. De Carolis, *La questione dello psicologismo tra Frege e Wittgenstein*, «Aut Aut», 319-320, 2004, pp. 171-196.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

tà di pensare è successiva al presentarsi di quelle entità che potrebbero diventare, se «digeriti» da un altro, i pensieri:

è conveniente considerare il pensiero dipendente dall'esito positivo di due fondamentali sviluppi mentali. Il primo è lo sviluppo dei pensieri. Questi richiedono un apparato che possa trattarli. Pertanto il secondo sviluppo è quello di un apparato che in via provvisoria chiamerò pensiero. Il pensiero è uno sviluppo della psiche forzato dalla pressione dei pensieri, e non il contrario¹⁸.

Prima ci sono i (pre) pensieri, poi, e solo eventualmente, ci possono essere dei corpi capaci di pensare quei pensieri. Quello che sta a cuore a Bion è garantire non solo la pensabilità di un pensiero, ma anche la sua condivisibilità. Nella fase 1 dello schema appena visto, l'infante prova sicuramente qualcosa, ma non sa di provarla; per questo «scambia» l'oggetto interno che non riesce a pensare con un oggetto esterno, che proietta nel corpo della madre (il seno cattivo). Finché un corpo umano si trova nella prima situazione, quella della kleiniana «angoscia precoce», non solo non può pensare, ma non può nemmeno comunicare ad altri questo stato (non c'è pensiero esplicito che non sia accompagnato dalla capacità di comunicarlo¹⁹). Qui è evidente l'antipsicologismo di Bion. Finché uno stato mentale è soltanto individuale, a rigore non è nemmeno uno stato mentale. Il punto è chiarito dal logico Gottlob Frege, nel saggio *Senso e significato* (1892), in cui viene tracciata la distinzione fondamentale fra il «senso» di una espressione linguistica, e la «rappresentazione» soggettiva corrispondente, che proprio per questa ragione è oscura anche per lo stesso corpo che la «pensa». In questo senso se un corpo non è in grado di dire quello che sta pensando ad un altro, non è in grado di dirlo nemmeno a sé stesso (e quindi non potrà nemmeno pensarlo):

dal significato e dal senso dei segni va distinta la rappresentazione [*Vorstellung*] ad essi connessa. Quando il significato di un segno è un oggetto percepibile dai sensi, la rappresentazione che ne ritengo è una immagine [*Bild*] interna, che è il risultato di atti, sia interiori che esteriori, da me compiuti. L'immagine interna è spesso intrisa di sentimenti e la nitidezza delle singole parti è diseguale e fluttuante. Neppure per una stessa persona la stessa rappresentazione è sempre associata allo stesso senso. La rappresentazione è soggettiva: quella dell'uno è diversa da quella dell'altro. In questo modo vengono a prodursi naturalmente ogni sorta di

¹⁸ «It is convenient to regard thinking as dependent on the successful outcome of two main mental developments. The first is the development of thoughts. They require an apparatus to cope with them. The second development therefore, is of this apparatus that I shall provisionally call thinking [...] thinking is a development forced on the psyche by the pressure of thoughts and not the other way round». W. Bion, *Second Thoughts. Selected Papers on Psycho-Analysis*, Karnac Books, London 1984 [1967], p. 101.

¹⁹ Cfr. F. Cimatti, *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Quodlibet, Macerata 2007.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

differenze nelle rappresentazioni annesse al medesimo senso. Un pittore, un cavaliere e uno studioso di zoologia conetteranno rappresentazioni diverse al nome «Bucefalo». La rappresentazione differisce così in modo sostanziale dal senso del segno: quest'ultimo può essere possesso comune di molti e non è parte o modo della psiche individuale; e infatti nessuno vorrà disconoscere che l'umanità ha un tesoro comune di pensieri che si tramanda di generazione in generazione²⁰.



L'esempio di Frege è molto interessante. Bucefalo è il famoso cavallo di Alessandro Magno (qui sopra possiamo vedere la riproduzione di una sua celebre «rappresentazione», quella conservata nel Museo Archeologico Nazionale di Napoli). Nessuno ha visto questo cavallo, e ognuno se lo può immaginare a modo suo. Ognuno ha il «suo» Bucefalo. Ma allora come faranno due persone diverse a parlare fra loro di Bucefalo, non della «loro» idea affatto personale [*Vorstellung*] di Bucefalo, bensì del Bucefalo in carne ed ossa, quello cavalcato da Alessandro Magno? Non solo, come fa, un singolo corpo, ad essere sicuro che il Bucefalo a cui sta pensando oggi è lo *stesso* Bucefalo a cui pensava soltanto ieri? Una rappresentazione soggettiva è mutevole per definizione, cosa garantisce che permanga identica nonostante il passare del tempo e delle esperienze? La risposta di Frege è molto simile a quella di Bion: occorre fare riferimento al «tesoro comune di pensieri». Così, tornando all'infante tutto scosso dalla rabbia per la fame, è solo passando per la madre che i «suoi» pensieri gli possono diventare chiari ed espliciti. La madre pensa per lui. E può farlo proprio perché i suoi pensieri non sono «rappresentazioni» soggettive, al contrario, sono pubblici, intersoggettivi, ossia universalmente comunicabili:

i «pensieri» possono essere classificati, secondo la natura della loro storia evolutiva, come pre-concezioni, concezioni o pensieri, e finalmente co-

²⁰ G. Frege, *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 35-36.

me concetti; i concetti ricevono un nome, e pertanto rendono stabili concezioni o pensieri. Il processo della concezione comincia con l'unione di una pre-concezione e di una realizzazione [empirica]. La pre-concezione può essere considerata come analoga, nella psicoanalisi, all'idea di Kant dei «pensieri vuoti»²¹. Da un punto di vista psicoanalitico, la teoria [di Kant] può essere usata per fornire un modello su come un infante abbia una disposizione innata ad attendersi un seno [che accolga le «sue» pre-concezioni]. Quando la pre-concezione entra in contatto con una realizzazione che le si approssima, l'esito mentale [di questo incontro] è una concezione. In altri termini, quando l'infante entra in contatto con il seno, [allora] la pre-concezione (l'aspettativa innata di un seno, la conoscenza a priori di un seno, il «pensiero vuoto») si congiunge con la consapevolezza della realizzazione [l'incontro con il seno] e contemporaneamente con lo sviluppo di una concezione. Questo modello sarà usato come teoria secondo la quale ogni giunzione di una pre-concezione con una realizzazione produce una concezione. Ci aspetteremo, pertanto, che le concezioni siano costantemente congiunte con una esperienza emozionale di soddisfazione²².

Una pre-concezione non è propriamente un pensiero, perché non c'è ancora chi potrebbe pensarlo; allo stesso tempo, senza un pre-pensiero non potrebbe esserci un «pensatore». Per diventare pensiero, un pre-pensiero ha bisogno di un «contenitore» esterno – il seno, la madre, l'adulto attento ed accogliente – che lo trasforma in qualcosa di pensabile anche da un corpo immaturo e sprovvisto come quello dell'infante. L'attività del pensiero consiste in questa triangolazione. Il passo successivo di questo processo arriva quando l'infante diventa capace di pensare a qualcosa che non c'è, a qualcosa di assente: tipicamente, la mancanza del seno. In effetti c'è pensiero se c'è la capacità di pensare a qualcosa anche quando, e soprattutto, il qualcosa a cui si

²¹ «Una conoscenza non può essere fornita né da concetti privi di una intuizione in qualche modo corrispondente ad essi, né da una intuizione priva di concetti». I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781; trad. it. a cura di G. Colli *Critica della ragione pura*, II, *Introduzione*, I, Bompiani, Milano 1991, p. 108.

²² «“Thoughts” may be classified, according to the nature of their developmental history, as pre-conceptions, conceptions or thoughts, and finally concepts; concepts are named and therefore fixed conceptions or thoughts. The conception is initiated by the conjunction of a pre-conception with a realization. The pre-conception may be regarded as the analogue in psychoanalysis of Kant's concept of “empty thoughts”. Psycho-analytically the theory that the infant has an inborn disposition corresponding to an expectation of a breast may be used to supply a model. When the preconception is brought into contact with a realization that approximates to it, the mental outcome is a conception. Put in another way, the pre-conception (the inborn expectation of a breast, the a priori knowledge of a breast, the “empty thought”) when the infant is brought into contact with the breast itself, mates with awareness of the realization and is synchronous with the development of a conception. This model will serve for the theory that every junction of a preconception with its realization produces a conception. Conceptions therefore will be expected to be constantly conjoined with an emotional experience of satisfaction». W. Bion, *Second Thoughts. Selected Papers on Psycho-Analysis*, cit., p. 101.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

sta pensando non c'è: la differenza fra percezione e pensiero è tutta qui. Anche in questo caso, evidentemente, è fondamentale la mediazione di un altro che renda letteralmente «digeribile» un pensiero altrimenti affatto indigeribile: il non seno, il seno cattivo, la mancanza di latte e calore. In questo senso per Bion l'attività del pensiero in senso pieno implica l'esperienza della frustrazione:

limiterò il termine «pensiero» all'accoppiamento di una pre-concezione con una frustrazione. Propongo il modello di un infante la cui aspettativa del seno si congiunge con il caso in cui non c'è nessun seno disponibile per soddisfarla. Questo congiungimento è esperito come un non-seno, o un seno «assente» dentro. Il passo successivo dipende dalla capacità dell'infante di sopportare la frustrazione: in particolare, dipende dalla decisione se sfuggire dalla frustrazione oppure se modificarla²³.

La scoperta che il seno può non esserci è così la scoperta fondamentale per lo sviluppo cognitivo. Il punto è riuscire comunque a *pensare* una assenza come qualcosa da pensare, e non semplicemente come una frustrazione o una mancanza. Ancora una volta è il terzo che svolge, qui, un ruolo decisivo. La frustrazione dell'infante, infatti, può non essere distruttiva se il seno buono è capace di accogliere al suo interno anche l'assenza di seno, cioè il seno cattivo. La madre ha infatti qualcosa da offrire al bambino, un segno. Il segno è appunto qualcosa che sta al posto di qualcos'altro che non c'è. La frustrazione diventa la via d'accesso alla dimensione simbolica. Il seno non c'è, ma qualcosa tuttavia rimane, il segno che si riferisce al seno. In questo modo il bambino esce dalla condizione di assoluta passività in cui versava, e comincia a «pensare» l'assenza del seno. La frustrazione diventa pensiero. È stato Freud, in *Al di là del principio del piacere*, a indicare come questo possa succedere, descrivendo il comportamento di suo nipote, che:

aveva l'abitudine [...] di scaraventare lontano da sé in un angolo della stanza, sotto un letto o altrove, tutti i piccoli oggetti di cui riusciva a impadronirsi [...]. Nel fare questo emetteva un «o—o—o» forte e prolungato, accompagnato da un'espressione di interesse e soddisfazione; [...] questo suono non era un'interiezione, ma significava «fort» [«via»]. Finalmente mi accorsi che questo era un gioco, e che il bambino usava tutti i suoi giocattoli solo per giocare a «gettarli via». Un giorno feci un'osservazione che confermò la mia ipotesi. Il bambino aveva un rocchetto di legno attorno a cui era avvolto del filo [...] tenendo il filo a cui era attaccato, gettava [...] con grande abilità il rocchetto oltre la cortina del suo lettino in modo di farlo sparire, pronunciando al tempo stesso il suo espressivo

²³ «I shall limit the term “thought” to the mating of a preconception with a frustration. The model I propose is that of an infant whose expectation of a breast is mated with a realization of no breast available for satisfaction. This mating is experienced as a no-breast, or “absent” breast inside. The next step depends on the infant’s capacity for frustration: in particular it depends on whether the decision is to evade frustration or to modify it». *Ibidem*.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

«o—o—o»; poi tirava nuovamente il rocchetto fuori dal letto, e salutava la sua ricomparsa con un allegro «da» [«qui»]. Questo era dunque il gioco completo — sparizione e riapparizione —²⁴.

Attraverso il gioco simbolico del rocchetto il bambino comincia a pensare all'impensabile, alla assenza del seno. Un pensiero che sarebbe impossibile se non si appoggiasse su qualcosa, sul *simbolo* della madre, cioè sul rocchetto e sul gioco verbale che la fa apparire e sparire a volontà. Attraverso il simbolo il pensiero ha sempre qualcosa da pensare, anche se il simbolo si riferisce ad una assenza. Come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, Bion definisce l'insieme degli strumenti esterni attraverso cui un essere umano impara a pensare i propri pensieri come *funzione a*. Il materiale su cui si applica questa funzione è costituito dagli *elementi β* (le pre-concezioni); detto in una formula semplice $a(\beta) =$ pensieri. Nel momento in cui, passando per il seno buono, il bambino diventa capace di pensare i «suoi» stessi pensieri, diventa anche capace — almeno potenzialmente — di pensare a sé stesso, e quindi diventa capace di porsi come un «soggetto», come un «io». Tutto succede, da un punto di vista logico (anche se non cronologico), contemporaneamente: pensieri, l'apparato per pensare, il soggetto che li pensa vengono al mondo insieme. E naturalmente arriva anche l'inconscio:

secondo questa teoria la [auto] coscienza dipende dalla funzione alfa, ed è una necessità logica supporre che questa funzione esista, se presumiamo che il sé sia in grado di essere conscio di sé stesso, nel senso di conoscere sé stesso in base all'esperienza di sé stesso. Tuttavia, un insuccesso nello stabilire, fra madre e infante, una relazione in cui la normale proiezione identificativa sia possibile, preclude la possibilità dello sviluppo di una funzione alfa, e pertanto [impedisce] una diversificazione degli elementi in coscienti e inconsci²⁵.

3. Dall'interno all'esterno, e viceversa

Bion, come Lacan e Laplanche²⁶, sostiene una tesi inconsueta: l'inconscio *non* è originario. L'essere umano propriamente nasce *senza* inconscio. L'inconscio non è costituito — come vuole un diffuso equivoco riguardo alla psicoanalisi — dagli istinti, dal passato filogenetico, dall'animalità rimossa. Prima dell'insorgere della

²⁴ S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1920, trad. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, pp. 187-249, Boringhieri, Torino 1983, pp. 200-201.

²⁵ «According to this theory consciousness depends on alpha-function and it is a logical necessity to suppose that such a function exists if we are to assume that the self is able to be conscious of itself in the sense of knowing itself from experience of itself. Yet the failure to establish, between infant and mother, a relationship in which normal projective identification is possible precludes the development of an alpha-function and therefore of a differentiation of elements into conscious and unconscious». W. Bion, *Second Thoughts. Selected Papers on Psycho-Analysis*, cit., p. 104.

²⁶ Cfr. F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

funzione alfa il campo psichico dell'infante è omogeneo (al di qua della distinzione fra conscio e inconscio) e guidato dall'equipaggiamento biologico innato. Nel momento in cui, attraverso la funzione alfa, qualcosa comincia ad essere pensato, in quello stesso momento qualcosa viene relegato nel campo dell'impensato. La funzione alfa «digerisce» gli elementi beta, e li trasforma in qualcosa che può essere tollerato e pensato; ma come succede per il processo della digestione, così anche il processo del pensiero produce i suoi scarti, i resti inassimilabili, i residui affatto impensabili. Da notare che questa impensabilità è completamente diversa da quella iniziale dell'infante; quella era una impensabilità dovuta alla mancanza di mezzi in grado di pensare; questa è una impensabilità prodotta dalla stessa attività del pensiero. In un certo senso lo scopo dell'analisi è permettere al paziente di imparare a «produrre» inconscio, ad esempio «imparando» a sognare. Un «buon» inconscio è il risultato di una «buona» capacità di pensare, non c'è uno senza l'altro. Il problema è che è molto difficile tollerare il pensiero: «noi odiamo il pensare e qualsiasi cosa ci faccia pensare»²⁷. Se il pensare produce inconscio, produce anche l'agitazione e la paura connessi allo strano pensiero dell'inconscio (ossia di un pensiero che pensa il proprio stesso scacco):

questo è il problema: il pensare è un momento evolutivo molto sgradito; sgradito perché potrebbe metterci a nostro agio; sgradito perché potrebbe metterci più a disagio. È difficile sapere che fare della capacità di pensare²⁸.

Il modello di Bion è, di fatto, una teoria dell'*umanità* dell'animale umano. Diversamente dal lombrico²⁹, ogni esemplare della specie *Homo sapiens* viene letteralmente costruito nella e dalla relazione con l'altro. Per Bion non si nasce umani, lo si diventa, o meglio ancora, lo si può diventare a patto di assumersene il rischio e lo sforzo. In questo senso il modello di Bion non offre soltanto una descrizione dell'apparato umano, ma contiene anche una direzione di sviluppo implicita nello stesso apparato. In altre parole, il modello di Bion incarna implicitamente un'etica: il compito dell'umano è trasformare gli elementi beta in elementi alfa, ossia in entità pensabili, manipolabili, e proprio per questo anche dimenticabili: «si presume che dopo aver fatto emergere queste cose [elementi β] in superficie – le si possa anche dimenticare – dato che non si può

²⁷ W. Bion, *Conversazioni con Bion. Los Angeles – New York – São Paulo*, a cura di Francesca Bion, Loescher, Torino 1984, p. 204.

²⁸ Ivi, p. 205.

²⁹ In realtà non esiste specie animale in cui lo sviluppo individuale non dipenda, in misura variabile, dalla preesistente comunità di appartenenza, e dall'ambiente in cui quella comunità vive; cfr. J. Odling-Smee *et al.*, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton 2003. Fare esperienza del transindividuale non è una prerogativa della specie umana. Quello che è caratteristico del *sapiens* è l'altissimo grado di dipendenza di ogni esemplare di questa specie dalla comunità degli altri esseri umani.

dimenticare ciò che non si può ricordare»³⁰. In sostanza, il compito dell'animale umano (e quindi della psicoanalisi) è imparare come imparare dall'esperienza:

L'affermazione più generale della teoria è questa: per imparare dall'esperienza, la funzione alfa deve operare sulla consapevolezza dell'esperienza emozionale; gli elementi alfa sono prodotti dalle impressioni dell'esperienza; così queste sono rese immagazzinabili e disponibili per i pensieri onirici e per il pensiero inconscio della veglia. Un bambino che stia vivendo l'esperienza emozionale connessa all'imparare a camminare, è in grado – grazie alla funzione alfa – di conservare questa esperienza. I pensieri [connessi a questa esperienza] che all'inizio dovevano essere coscienti diventano inconsci e così non c'è più bisogno che [il bambino] sia cosciente [di] tutto il [complesso di] pensieri [prima] necessari per camminare. La funzione alfa è necessaria per il pensiero cosciente e per il ragionamento, e per relegare il pensiero nell'inconscio quando è il caso di sbarazzare la coscienza del peso del pensiero durante l'apprendimento di una abilità³¹.

Qui è evidente come il funzionamento della funzione alfa produca nello stesso tempo pensieri coscienti e nuovo materiale inconscio. All'inizio di questo processo ci sono i «materiali β », né consci né inconsci: «accordiamo una priorità cronologica agli elementi β rispetto agli elementi α »³². Torniamo ora all'esempio del nipote di Freud, al gioco del rocchetto, come primo esempio di funzione alfa. In questo caso si tratta di un gioco tanto manuale che verbale: quello che è importante è che si tratta di forme, di contenitori (sul modello del seno buono) in grado di accogliere ed organizzare gli elementi beta. Questi non sono di per sé disorganizzati, perché il piccolo umano è dotato di una minima batteria di istinti necessari per sopravvivere; appaiono come disorganizzati nel momento in cui entrano in contatto con un ambiente dominato dagli elementi alfa. Questa precisazione è rilevante, perché altrimenti potrebbe sembrare che quello di Bion sia una forma di idealismo, in cui il pensiero impone arbitrariamente una forma su un materiale (gli elementi beta) amorfo. In realtà tutto il dinamismo

³⁰ W. Bion, *Conversazioni con Bion. Los Angeles – New York – São Paulo*, cit., p. 23.

³¹ «The more general statement of the theory is this: To learn from experience alpha-function must operate on the awareness of the emotional experience; alpha-elements are produced from the impressions of the experience; these are thus made storeable and available for dream thoughts and for unconscious waking thinking. A child having the emotional experience called learning to walk is able by virtue of alpha-function to store this experience. Thoughts that had originally to be conscious become unconscious and so the child can do all the thinking needed for walking without any longer being conscious of any of it. Alpha-function is needed for conscious thinking and reasoning and for the relegation of thinking to the unconscious when it is necessary to disencumber consciousness of the burden of thought by learning a skill». W. Bion, *Learning from Experience*, Karnac Books, London 1984 [1962], § 4.2.

³² «We can therefore accord a chronological priority to beta-elements over alpha-elements». Ivi, § 12.9.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

implicito nella relazione fra elementi beta e funzione alfa rimane affatto aderente alla realtà del corpo, e non si stacca mai da lì³³. In generale

gli elementi alfa comprendono immagini visive, schemi uditivi e olfattivi, e sono suscettibili d'essere impiegati nei pensieri onirici, nel pensiero inconscio diurno, nei sogni, nelle memorie di contatto-barriera³⁴.

Con quest'ultimo termine Bion si riferisce al risultato dell'elaborazione, da parte della funzione alfa, degli elementi beta: così facendo si trasformano in esperienze pensabili, ma proprio perché possono essere ricordate ora possono anche essere dimenticate: «questo contatto-barriera, così continuamente in formazione, segna il punto di contatto e separazione fra elementi consci e inconsci ed è all'origine della distinzione fra di essi»³⁵. La vita mentale consiste in un incessante lavoro di elementi beta da parte della funzione alfa. In particolare, la psicoanalisi è il tentativo di riprodurre in modo controllato questo processo, nel caso che per qualunque ragione non sia andato a buon fine. In questo senso la psicoanalisi, per Bion, è un uso esplicito del campo transindividuale. È chiaro anche come questo processo non miri tanto ad una condizione di maggiore consapevolezza da parte del paziente, piuttosto si tratta di aiutarlo a mettersi nella condizione di fare qualcosa degli elementi beta che, altrimenti, ingolfano il suo apparato per pensare. In effetti questi ultimi, se rimangono non pensati, intralciano lo sviluppo dell'intero corpo umano, non solo dei suoi pensieri. Il lavoro della funzione alfa amplia infatti tanto il campo cognitivo che quello emotivo, alla fine rendendo superflua questa venerabile distinzione³⁶:

gli elementi beta sono conservati ma differiscono dagli elementi alfa, perché i primi non sono propriamente ricordi quanto fatti non digeriti, mentre gli elementi alfa sono stati digeriti dalla funzione alfa e così resi disponibili per il pensiero. È importante distinguere fra i ricordi e i fatti non digeriti—elementi beta³⁷.

³³ R. Lombardi, *Il corpo nella teoria della mente di Wilfred R. Bion*, «Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità», 2, 2012, pp. 96-111.

³⁴ «Alpha-elements comprise visual images, auditory patterns, olfactory patterns, and are suitable for employment in dream thoughts, unconscious waking thinking, dreams, contact-barrier, memory». W. Bion, *Learning from Experience*, cit., § 10.4. Cfr. A. Ferro, *Da una psicoanalisi dei contenuti e delle memorie a una psicoanalisi per gli apparati per sognare, sentire, pensare: transfert, transfer, trasferimenti*, «Rivista di Psicoanalisi», 52 (2), 2006, pp. 401-478.

³⁵ «This contact-barrier, thus continuously in process of formation, marks the point of contact and separation between conscious and unconscious elements and originates the distinction between them». Ivi, § 8.1.

³⁶ Cfr. G. Civitarese, *La violenza delle emozioni. Bion e la psicoanalisi postbioniana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.

³⁷ «Beta-elements are stored but differ from alpha-elements in that they are not so much memories as undigested facts, whereas the alpha-elements have been digested by alpha-function and thus made available for thought. It is important to distinguish between memories and undigested facts—beta-elements». W. Bion, *Learning from Experience*, cit., § 3.3.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

Sono questi ultimi che bloccano lo sviluppo del corpo umano, proprio perché non sono ricordi, quindi utilizzabili e dimenticabili, bensì sono *cosa*³⁸, come una scheggia ossea rimasta dentro i tessuti, che provoca un dolore che sembra senza causa: «a differenza degli elementi alfa, gli elementi beta non sono sentiti come fenomeni, bensì come cose in sé stesse»³⁹. Un fenomeno è un oggetto di esperienza, è qualcosa che il corpo sente come proprio, una emozione, un sentimento, un pensiero. Gli elementi beta, invece, sono percepiti come cose, quindi come entità esterne, e per questa ragione vengono proiettate nell'altro; è così l'altro diventa lo schermo su cui vediamo rappresentate delle emozioni e dei pensieri che, in realtà, sarebbero «nostri», se solo li potessimo pensare.

In questo gioco di proiezioni e introiezioni si costruisce il corpo umano. L'autocoscienza è il movimento attraverso il quale l'esterno – quello che dapprima era stato proiettato sull'altro – viene (ri)portato all'interno. Gli elementi beta inassimilati e impensati diventano, grazie alla funzione alfa garantita dal seno buono, cioè dall'altro, elementi alfa, e quindi diventano entità pensabili, riferibili a sé stessi: questo movimento è l'autocoscienza: io sono (attraverso) l'altro. L'idea di una autocoscienza immediata di sé è esclusa in linea di principio: l'io viene dopo il tu. Quando questa operazione, per qualunque ragione, non è possibile l'autocoscienza è esclusa:

il tentativo di sfuggire all'esperienza del contatto con gli oggetti vitali distruggendo la funzione alfa, lascia la persona incapace di avere una relazione con qualunque aspetto di sé stessa che non somigli ad un automa⁴⁰.

³⁸ È rimarchevole la vicinanza fra questa teoria e quella di Laplanche, quando descrive l'inconscio «intercluso» come uno spazio ingombro di «resti cosificati» (J. Laplanche, *Entre séduction et inspiration: l'homme*, PUF, Paris 1999, trad. it. *Tra seduzione e ispirazione: l'uomo*, a cura di A. Luchetti, La Biblioteca, Bari-Roma 2002, p. 197). Anche per Laplanche, come per Bion, prima viene l'altro, che lascia appunto nel corpo/psiche del bambino dei residui indigeriti, primo nucleo dell'inconscio in formazione. Da questo punto di vista ci sono molti punti di contatto fra la teoria della «seduzione generalizzata» di Laplanche e la teoria della mente di Bion. In questo senso sono entrambi eredi – che lo riconoscano o meno – del pensiero di Melanie Klein, e delle sue analisi dei fondamentali processi di introiezione/proiezione: «l'introiezione del seno materno durante l'allattamento costituisce la base di tutti i processi di interiorizzazione. A seconda che predominino pulsioni distruttive o sentimenti d'amore, il seno [...] può essere sentito di volta in volta come buono o cattivo. [...] Il bisogno di controllare l'angoscia persecutoria mette quindi in moto la scissione del seno e della madre, all'interno e all'esterno, in oggetto protettore e amato da un lato e in oggetto terrificante e odiato dall'altro». M. Klein, *Scritti 1921-1958*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 [1958], p. 543.

³⁹ «In contrast with the alpha-elements the beta-elements are not felt to be phenomena, but things in themselves». W. Bion, *Learning from Experience*, cit., § 3.2.

⁴⁰ «The attempt to evade the experience of contact with live objects by destroying alpha-function leaves the personality unable to have a relationship with any aspect of itself that does not resemble an automaton». Ivi, § 6.2.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

Durante l'analisi si ripete la stessa operazione, e l'analista diventa il contenitore temporaneo dei pensieri non pensati del paziente, tanto di quelli aggressivi (proiezione), che di quelli amorosi (identificazione). In questa fase il paziente si trova in una situazione analoga a quella dell'infante, che non sa di esistere come «io», e che quindi non riconosce le emozioni che sente come le proprie emozioni. L'analista diventa, letteralmente, la coscienza del paziente. Nella citazione qui sotto Bion descrive il caso di un suo paziente:

ho verificato la supposizione che io contenessi la parte non psicotica della sua personalità, e alla fine mi resi conto che io ero supposto [dal paziente] essere consapevole di quanto stesse succedendo [dentro di lui] mentre lui non lo era. I ero (contenuto in) il suo «conscio». Talvolta potevo visualizzare la situazione, durante lo svolgimento della analisi, di qualcuno che è un feto, e a cui fossero comunicate le emozioni della madre, ma senza che né lo stimolo, né l'origine delle emozioni fosse noto [...]. Contenevo le funzioni ignote della sua personalità, e da qui [potevo] esaminare le [sue] esperienze durante le sedute per cogliere indizi di quali potessero essere [queste esperienze]. Presumevo che io fossi [la sua] «coscienza»⁴¹.

La «mia» coscienza è nella mente di un *altro* corpo. La teoria transindividuale della mente secondo Bion può riassumersi in questa tesi radicale, che smonta ogni primato del vissuto individuale, dell'interiorità, della profondità dell'io. Al contrario, l'io è affatto superficiale (peraltro questa è la tesi di Freud, in *L'io e l'Es*)⁴².

4. Spazio transindividuale

Più in particolare – questa è propriamente la tesi del transindividuale – la coscienza è *fra* i diversi corpi. In effetti, se per l'infante la coscienza si costruisce attraverso la necessaria mediazione del seno esterno, lo stesso è valso, e vale, per l'adulto che sta pensando i suoi (dell'infante) pensieri; il quale, a sua volta,

⁴¹ «I tested the supposition that I contained the non-psychotic part of his personality, and then began to be aware that I was supposed to be conscious of what was going on while he was not. I was (contained) his “conscious”. Sometimes I could visualize the situation, unfolding in the analysis, as one in which the patient was a foetus to whom the mother's emotions were communicated but to whom the stimulus for the emotions, and their source, was unknown [...] I contained unknown functions of his personality and from this to scrutinize the sessional experience for clues of what these might be. I assumed that I was “consciousness”». Ivi, § 9.1.

⁴² S. Freud, *Das Ich und das Es*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien 1923, trad. it. *L'io e l'Es*, in *Opere*, vol. 9, pp. 469-520, Boringhieri, Torino 1977, p. 487. Ed è una tesi comune nella psicoanalisi post-kleiniana: «la pelle è universalmente ed evidentemente importante nel processo di localizzazione della psiche proprio all'interno del corpo». D. Winnicott, *Human Nature*, The Winnicott Trust, London 1988, trad. it. *Sulla natura umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1989, p. 141.

*pensa sé stesso a partire dall'altro*⁴³. L'analisi non fa che riproporre in modo esemplare uno schema universale, lo schema antropogenico fondamentale:

in quanto analista che ha in cura un paziente adulto posso essere cosciente di qualcosa di cui il paziente non è cosciente. Allo stesso modo, la madre può individuare uno stato mentale di suo figlio prima che questi ne possa essere cosciente, come quando, ad esempio, il piccolo mostra segni di avere fame prima di esserne propriamente cosciente. In questo esempio il bisogno del seno è una sensazione, in particolare la sensazione di un seno cattivo [perché non c'è quello buono, quello che nutre]; l'infante non prova la sensazione di volere il seno buono, bensì vuole espellere quello cattivo⁴⁴.

Il «seno cattivo» è, in realtà, la sensazione di rabbia causata dalla frustrazione per l'assenza del seno buono; dal momento che l'infante non dispone ancora della capacità di riconoscere quella rabbia come una *sua* propria rabbia, la sente come una cosa, esterna a sé, che «proietta» sul corpo della madre. Pensa sé stesso nel corpo della madre. Questa operazione è possibile se la madre, l'adulto in generale, è disposto a recepire questo pensiero da parte del bambino. Lo deve riconoscere, cioè pensarlo, ma deve anche essere in grado di restituirlo al bambino in forma «digeribile». Non deve cioè appropriarsene. In questo senso la pre-concezione del bambino deve restare «sospesa» fra di loro. Solo in questo modo può essere elaborata e resa pensabile. Torniamo ancora una volta al gioco con il rocchetto del nipote di Freud. Abbiamo osservato che è un simbolo, il primo simbolo della sua vita, che può funzionare come simbolo perché, come osserva Winnicott, «nello stesso tempo parte del bambino e parte della madre»⁴⁵. È appunto *fra* di loro. È lo spazio transindividuale. Dalla parte materna, Bion definisce questo particolare atteggiamento «reverie»⁴⁶:

⁴³ A questa linea concettualmente kleiniana appartiene in fondo anche Lacan, per il quale il desiderio del soggetto è, infatti, il «*désir de l'Autre*» (J. Lacan, *Le séminaire, livre VI. Le désir et son interprétation. 1958-1959*, Éditions de La Martinière, Paris 2013, p. 27). In un certo senso appartiene a questo filone, benché non crediamo che sia ansioso di scoprirlo, anche l'antipsicologista «intentional stance» di Daniel Dennett (D. Dennett, *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1987).

⁴⁴ «As the analyst treating an adult patient I can be conscious of something of which the patient is not conscious. Similarly the mother can discern a state of mind in her infant before the infant can be conscious of it, as, for example, when the baby shows signs of needing food before it is properly aware of it. In this imaginary situation the need for the breast is a feeling and that feeling itself is a bad breast; the infant does not feel it wants a good breast but it does feel it wants to evacuate a bad one». W. Bion, *Learning from Experience*, cit., § 12.8.

⁴⁵ D. Winnicott, *Psycho-Analytic Explorations*, The Winnicott Trust, London 1989, trad. it. *Esplorazioni psicoanalitiche*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 56.

⁴⁶ Una nozione che appare già in Freud, sia pure con un'estensione molto più circoscritta, quando parla dell'«attenzione fluttuante» consigliata infatti al solo analista; cfr. S. Freud, *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung*, «Zentralblatt für Psychoanalyse», 2 (9), 1912, pp. 483-489, trad. it. *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, in *Opere*, vol. 6, pp. 532-541, Boringhieri, Torino 1974, p. 533. In effetti si può leggere tutto lo sviluppo kleiniano e

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

è quello stato mentale che è aperto alla ricezione di ogni «oggetto» [proveniente] dall'oggetto d'amore [cioè dall'infante], ed è pertanto capace di recepire le identificazioni proiettive dell'infante sia che le percepisca come buone che come cattive. In breve, la reverie è un fattore della funzione alfa materna⁴⁷.

In generale la reverie è uno stato psicologico transindividuale, è quella particolare recettività emotivo/cognitiva che si stabilisce fra i diversi corpi. La reverie è la psicologia *fuori* dai corpi. In effetti tutta la psicologia di Bion è un movimento per portare i pensieri fuori dai corpi, dove non possono essere pensati, e riversarli all'esterno, nel campo del transindividuale, dove finalmente diventeranno pensabili, e quindi «pensieri» in senso pieno. Anche le emozioni, per Bion, propriamente non sono dentro i corpi, bensì nello spazio intermedio fra i corpi. Finché sono dentro i corpi, infatti, non sono emozioni *di* qualcuno. Il bambino che urla per la frustrazione, non sta provando rabbia, *è* rabbia. In questo senso quella rabbia non è di nessuno, è rabbia allo stato puro, senza un portatore. Perché diventi la rabbia di quel bambino, occorre che passi per la mediazione materna, che gliela restituisce come uno stato mentale individuato. Così diventa la sua rabbia, e infatti può liberarsene, proprio perché in qualche modo «sa» che sta provando della rabbia (solo il ricordo permette l'oblio). Questo peculiare carattere non psicologico delle emozioni è stato colto con precisione da un altro grande teorico del transindividuale, Gilbert Simondon:

L'emozione è il preindividuale divenuto manifesto nel soggetto, interpretabile come interiorità o esteriorità; l'emozione rimanda all'interiorità e all'esteriorità, perché l'emozione non attiene all'individuato; essa è lo scambio, all'interno del soggetto, tra la carica di natura e le strutture stabili dell'essere individuato [...]. L'emozione è incomprendibile in base all'individuo, perché non ha radici nelle strutture o nelle funzioni dell'individuo in quanto individuo⁴⁸.

post-kleiniano, fino a Lacan e Laplanche, come una progressiva estensione dello spazio intermedio fra analista e analizzato (cfr. M. H. Williams, *The Vale of Soul-Making: Post-Kleinian Model of the Mind*, Karnac Books, London 2005). Da notare come la nozione di «reverie» di Bion sia molto diversa da quella usata da Bachelard. Mentre per quest'ultimo la nozione di «rêverie» rimanda ad una impostazione fenomenologica (cfr. G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, PUF, Paris 1960, trad. it. *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari 1984), quindi in sostanza psicologica, quella di Bion, come abbiamo visto, si iscrive nel suo radicale antipsicologismo; la «reverie» di Bion è infatti lo stato mentale caratteristico del transindividuale. La «reverie» *non* sta dentro una mente, bensì è *tra* le menti, non è soggettiva bensì è oggettiva.

⁴⁷ «Reverie is that state of mind which is open to the reception of any "objects" from the loved object and is therefore capable of reception of the infant's projective identifications whether they are felt by the infant to be good or bad. In short, reverie is a factor of the mother's alpha-function». W. Bion, *Learning from Experience*, cit., § 12.11.

⁴⁸ Simondon, *L'individuation psychique et collective. À la lumière des notions de Forme, Information Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paris 1989, trad. it. *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001, p. 169.

Prima di passare attraverso il transindividuale il corpo umano, propriamente, non prova emozioni, è l'emozione⁴⁹. In questo senso «l'emozione è il prendividuale», cioè la pre-concezione di Bion, che, grazie alla funzione alfa materna, è «divenuto manifesto nel soggetto». Una volta che l'elemento beta è diventato elemento alfa, cioè pensabile, l'emozione non è più uno stato psicologico individuale: infatti ora «esso è lo scambio» fra interno ed esterno, ossia è essa stessa uno stato d'animo transindividuale.

Ma come ci sono emozioni senza portatore, in un gruppo ci possono essere anche pensieri senza chi li pensi. In effetti, una volta liberata la psicologia dal corpo individuale, il passo successivo non può essere che quello di collocare i pensieri fra di essi. Un pensiero non ancora pensato, ma pensabile, attende che la funzione alfa del gruppo stesso lo renda pensabile. Per Bion è il gruppo che pensa, così come è la coppia analitica che pensa: entrambe queste due situazioni non sono altro che riproduzioni più o meno articolate della situazione emotivo/cognitiva fondamentale, quella che si stabilisce fra il bambino e la madre. È la relazione bambino ⇒ adulto ⇒ bambino la cellula cognitiva fondamentale, quella da cui derivano tutte le altre. Il transindividuale pensa:

immaginiamo che, quando un certo numero di persone si riunisce 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? Non dobbiamo subito espellere il pensiero selvaggio o il germe di un'idea finché non riteniamo che potrebbe sopravvivere se fosse reso pubblico. Quando lo rendiamo pubblico, è allora che possiamo dargli uno sguardo e decidere se chiamarlo ricordo o intuizione o predizione o affermazione profetica o, anche, germe malato⁵⁰.

⁴⁹ Una formulazione analoga di questa idea la troviamo in Matte-Blanco, un altro psicoanalista che è stato in contatto con tradizione di Melanie Klein. Le emozioni rientrano del regime logico «simmetrico», quindi non sono conoscibili né individuabili, operazioni che invece sono possibili solo nel campo della logica «asimmetrica» cosciente: «l'essere simmetrico non può mai, in sé, diventare asimmetrico e quindi non può mai entrare nella coscienza umana. In altre parole, non si può mai rendere conscio l'inconscio. Quel che, invece, possiamo fare è diventare (asimmetricamente) consci (consapevoli) di alcuni aspetti dell'essere simmetrico». I. Matte-Blanco, *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay on Bi-Logic*, Duckworth, London 1975, trad. it. *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Einaudi, Torino 2000, p. 328. Nei termini di Bion: il campo simmetrico è quello degli elementi beta, quello asimmetrico della funzione alfa.

⁵⁰ W. Bion, *Conversazioni con Bion. Los Angeles – New York – São Paulo*, cit., pp. 200-201.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

Bion analizza la situazione del gruppo esattamente nello stesso modo in cui analizza la coppia bambino-adulto. In entrambi i casi ci sono degli elementi beta che devono essere trasformati in «pensieri» mediante la funzione alfa. Nel caso dell'infante le pre-concezioni che devono essere pensate sono emozioni, stati affettivi, desideri fondamentali. Nel caso del gruppo sono dei «pensieri selvaggi», non strutturati, non connessi ad altri pensieri, spesso scomodi, aggressivi, vergognosi. Ma questi pensieri ci sono comunque, e continueranno ad esserci finché la funzione alfa collettiva non li renderà pensabili, e quindi – i due processi coincidono – dicibili. E così come il seno buono deve avere pazienza nel restituire «digeriti» gli indigesti pensieri che l'infante gli ha gettato contro, così occorre pazienza, nel gruppo, per arrivare a pensare quello che nessuno, singolarmente, è in grado di pensare:

succede la stessa cosa con il pensiero senza pensatore, il pensiero che si sta guardando attorno alla ricerca di qualcuno in cui «possa venire pensato»; [...] il pensiero selvaggio che è nell'aria ma che nessuno ha avuto il coraggio di pensare perché abbiamo paura che ci venga chiesto: «Perché stai giocando con quell'idea sporca?»⁵¹.

In un certo senso tutte le idee, prima di essere pensate, sono sporche, proprio perché non sono state ancora pensate: sono quindi un impasto di elementi (beta) in cui ci perdiamo, letteralmente, perché lì dove si trovano non c'è nessuno in grado di pensarli. Sono sporchi, allora, perché sono pieni di scorie, ciò che li rende ricchi e potenzialmente proficui, ma anche inutili perché incommunicabili.

L'altro aspetto distintivo del gruppo – cioè del transindividuale in azione – che pensa, è che quando il «pensiero selvaggio» arriva ad essere afferrato da qualcuno, ebbene, *chi* è che ha pensato quel pensiero? Ci sono due questioni, in realtà, dentro questa domanda: la prima è, appunto, a chi appartiene l'idea che si formula in un gruppo, cioè nel transindividuale? La seconda riguarda la particolare natura del pensiero secondo Bion. Se il pensare non è una attività psicologica, perché è questo che ci sta dicendo Bion, allora un «pensiero» – quando viene pensato e quindi reso pubblico – non è qualcosa di soggettivo e individuale, proprio perché non è una entità psicologica (e quindi soggettiva e individuale). Le risposte a queste due domande sono strettamente intrecciate. Cominciamo con la prima. Bion sta rispondendo ad un interlocutore che gli ha chiesto: «in che misura, per poter pensare i pensieri che pensiamo, abbiamo bisogno anche di altri pensatori?». La risposta di Bion è affatto coerente con la «sua» impostazione, che sempre privilegia il transindividuale sull'individuale:

potrebbe spettare ad un individuo particolare la capacità di formulare il pensiero o l'idea. Ma non penso che la germinazione vera e propria

⁵¹ Ivi, p. 201.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

dell'idea sia attribuibile ad un individuo particolare. È molto difficile localizzare il fenomeno. Nella realtà esso affiora principalmente in chi crede di possedere delle idee ed è molto suscettibile al plagio. Sembra esservi qualcosa che spinge un simile individuo a rivendicare la paternità di un'idea, ma dubito che egli sia animato da altro all'infuori di un comune istinto predatorio. Tale condotta potrebbe nascere dal desiderio di arraffare o ritagliarsi una fetta personale di gloria nell'ambito delle ultime scoperte⁵².

È il transindividuale che pensa, non la singola mente. Anzi, quando un membro del gruppo pretende di presentarsi come il proprietario di una idea, in realtà si sta appropriando di qualcosa che non è suo⁵³, perché le idee vengono al gruppo, e non dipendono da nessuno dei singoli individui che lo compongono. È solo un triste «istinto predatorio» quello che può spingere un essere umano ad appropriarsi di un pensiero. Le idee, semplicemente, vengono, e vengono quando si è capaci di «reverie», che è la passione del transindividuale. Le idee vengono, precisamente, vengono a noi da un campo che non ci appartiene, e che ci precede, e che ci sarà anche quando noi, che le stiamo pensando proprio ora, non ci saremo più. Ed ora la risposta alla seconda domanda. Se le idee sono indipendenti rispetto a chi le pensa, allora le idee non sono soggettive. Ma se non sono soggettive sono oggettive. Ecco un altro pensiero non banale, le idee sono oggettive, nel senso che non dipendono dalle soggettività che le pensano. Questo significa che le idee non sono entità psicologiche, cioè non sono – come abbiamo visto prima con Frege – «rappresentazioni», cioè appunto entità soggettive, private, individuali (elementi beta, direbbe Bion):

non tutto è rappresentazione. Perciò posso riconoscere come indipendente da me anche il pensiero che pure altre persone possono, come me, capire. Posso riconoscere una scienza alla quale, con la ricerca, prendano parte in molti. Non siamo portatori dei pensieri al modo in cui lo siamo delle nostre rappresentazioni. Abbiamo un pensiero ma non al modo in cui abbiamo un'impressione sensibile; ma neppure vediamo un pensiero nel modo in cui vediamo una stella. [...] Con il pensare non produciamo i pensieri, ma li afferriamo. Infatti ciò che ho chiamato pensiero sta nella più stretta connessione con la verità. Ciò che riconosco vero lo giudico essere vero del tutto indipendentemente dal mio riconoscimento della sua verità, e anche indipendentemente dal fatto che io lo pensi. Il venir pensato non è parte dell'esser vero di un pensiero⁵⁴.

⁵² W. Bion, *The Tavistock Seminars*, Karnac Books, London 2005, trad. it. *Seminari Tavistock*, a cura di Francesca Bion, Borla, Roma 2007, p. 117.

⁵³ Cfr. F. Cimatti, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

⁵⁴ G. Frege, *Ricerche logiche*, Guerini e associati, Milano 1988 [1918], p. 68.

Bion non avrebbe potuto dirlo meglio, «con il pensare non produciamo pensieri, ma li afferriamo». È esattamente quello che succede in un gruppo, cioè nel transindividuale: arrivano dei «pensieri selvaggi» che devono essere in qualche modo «civilizzati» dalla funzione alfa, in questo modo possiamo afferrarli e quindi diventa possibile renderli pubblici. Questi pensieri non dipendono da chi li pensa. Sono oggettivi, appunto⁵⁵.

5. Il reale del corpo, finalmente

Ripercorrendo ora il tragitto teorico del pensiero di Bion sul transindividuale siamo arrivati ad un punto in cui sembra che, della unicità originaria dell'Io, non rimanga nulla. Gli elementi beta, che costituiscono il patrimonio iniziale del corpo umano, gli diventano noti solo passando attraverso la funzione alfa dell'altro, che di fatto *li pensa per lui*, e quindi glieli restituisce «digeriti». O ancora, l'abbiamo visto qui sopra, i «pensieri selvaggi» possono essere accolti solo a patto di venire «civilizzati», di venire addomesticati, in un certo senso solo a condizione di essere resi inoffensivi; sentiamo qui l'eco del «sacrificio pulsionale» di cui parla Freud *Nel disagio della civiltà*⁵⁶. Si diventa capaci di pensare solo a condizione di rinunciare a pensare proprio a quello che di unico, e appunto indigeribile, ci caratterizza in modo esclusivo. In effetti la funzione alfa rende i pensieri comunicabili, e, come abbiamo capito con Frege, un pensiero è comunicabile solo se è oggettivo, ossia invariante rispetto a tutte le diversità soggettive. Ma è proprio la soggettività, invece, che ci rende unici. Bion ne è consapevole, perché la questione riguarda il ruolo della psicoanalisi rispetto alla politica: «questo è il possibile futuro con il quale la psicoanalisi si trova a far fronte: disturbare l'autorità oppure collaborare per imprigionare la mente umana e renderla innocua»⁵⁷. Per questa ragione, continua Bion, «siamo ancora spaventati» dallo «sviluppo della mente»⁵⁸. La mente – cioè la capacità di pensare – spaventa perché diventare «mente» significa diventare come tutti gli altri, ossia rinunciare alla propria incomunicabile dimensione privata, allo spazio beta.

Bion comincia ad avvicinarsi a questo problema, che è di natura logica e non psicologica (la distinzione fra elementi beta e funzione alfa è antropologica e gnoseologica), postulando l'esistenza, nella situazione analitica, di quello che

⁵⁵ Sul platonismo di Bion cfr. R. López-Corvo, *Plato's theory of «form» and homeomorphic transformation of pre-conceptual traumas, using Bion's model of container-contained*, «Psychoanalytical Review», 99 (6), 2012, pp. 877-896; R. Lombardi, *op. cit.*; N. Torres, R. Hinshelwood (eds.), *Bion's Sources: The Shaping of his Paradigms*, Routledge, New York 2013. In *Trasformazioni*, al riguardo, dichiara esplicitamente: «Questo oggetto, di cui un fenomeno serve come richiamo, è una Forma. Ritengo che Platone può essere considerato un anticipatore dell'idea di pre-concezione, dell'oggetto interno kleiniano, dell'aspettativa innata» [This object, of which the phenomenon serves as a reminder, is a Form. I claim Plato as a supporter for the pre-conception, the Kleinian internal object, the inborn anticipation]. W. Bion, *Trasformazioni*, Karnac Books, London. 1991 [1965], p. 138.

⁵⁶ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien 1930, trad. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. 10, pp. 553-630, Boringhieri, Torino 1978, p. 586.

⁵⁷ W. Bion, *The Tavistock Seminars*, cit., p. 27.

⁵⁸ Ivi, p. 93.

indica con il simbolo **O**: «qualcosa è successo durante la seduta – i fatti assoluti della seduta. Cosa siano i fatti assoluti non è possibile saperlo, e li denoterò con il simbolo **O**»⁵⁹. È evidente perché, per il kantiano Bion⁶⁰, **O** sia inconoscibile: **O** rientra fra gli elementi beta, e noi possiamo pensare solo elementi alfa. Di **O** sappiamo soltanto che *deve* esserci, perché la funzione alfa è solo una forma, i cui contenuti vengono dall'esterno: **O** è l'indispensabile carburante della funzione alfa. Bion si trova alle prese con un problema comune a tutte le teorie basate sulla nozione di transindividuale, cioè sul primato della relazione rispetto ai termini della relazione. Il problema di quale sia lo spazio effettivo lasciato dal transindividuale alla irriducibile individualità dei corpi coinvolti nella relazione.

Esattamente lo stesso problema, ad esempio, si pone per Lacan, quando, negli ultimi anni del suo lavoro clinico e teorico si confronta con il tema, sempre più urgente, del reale. Se dapprincipio aveva privilegiato il registro del Simbolico, relegando in secondo piano quello dell'Immaginario, e trascurando del tutto quello del Reale, da ultimo si rende conto che il campo del linguaggio non è che un «sembiante»⁶¹, uno schermo che separa dalla realtà del corpo: «il reale è fuori senso. È fuori senso nella misura in cui il senso si fabbrica con la congiunzione del simbolico e dell'immaginario. Il reale è esterno al senso»⁶². Anche se Bion e Lacan sembrano molto lontani, in realtà la loro comune attenzione per Melanie Klein⁶³ li conduce, alla fine, ad uno stesso problema: come garantire l'autenticità dell'esperienza del corpo? Nei termini di Bion: come salvare gli impensabili elementi β dalla voracità della funzione α ?

Quando, come psicoanalisti, ci occupiamo della realtà della persona, in ballo c'è molto più che una esortazione al «conosci te stesso, accetta te stesso, sii te stesso», perché nella procedura psicoanalitica è implicita l'idea che questa esortazione non possa essere messa in pratica senza l'esperienza psicoanalitica. Il punto in questione è come passare dal «conoscere» i «fenomeni» all'«essere» ciò che è «reale»⁶⁴.

⁵⁹ «Something occurred during the session-the absolute facts of the session. What the absolute facts are cannot ever be known, and these I denote by the sign O». W. Bion, *Transformations*, cit., p. 17.

⁶⁰ G. Crepaldi, *Bion and Kant: Psychoanalytic and philosophical thoughts on «O» as the «thing-in-itself»*, «Psyche-Zeitschrift für Psychoanalyse und Ihre Anwendungen», 67 (5), 2013, pp.432-457.

⁶¹ J. Lacan, *Le séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant. 1971*, Seuil, Paris 2007, trad. it. *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del semblante. 1971*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2010.

⁶² J. Miller, *L'orientamento lacaniano. L'inconscio reale*, «La Psicoanalisi», 42, 2007, pp. 112-172, p. 172.

⁶³ Per quanto riguarda Lacan cfr. J. Van Buren., *Mother-infant semiotics: Intuition and the development of human subjectivity – Klein/Lacan: Fantasy and meaning*, «Journal of the American Academy of Psychoanalysis», 21 (4), 1993, pp. 567-80; R. Keylor, *Subjectivity, Infantile Œdipus, and Symbolization in Melanie Klein and Jacques Lacan*, «Psychoanalytic Dialogues: The International Journal of Relational Perspectives», 13 (2), 2003, pp. 211-242; P. Van Haute, *Lacan Reads Klein. Some Remarks on the Body in Psychoanalytic Thought*, «Philosophy Today», 52, 2008, pp. 54-62.

⁶⁴ «When, as psycho-analysts, we are concerned with the reality of the personality there is more at stake than an exhortation to “know thyself, accept thyself, be thyself”, because implicit in

L'ambizione della psicoanalisi non è né quella, superflua, di consigliare al paziente un (presunto) modo migliore di vivere; né quella di spiegargli (funzione α) ciò che non va nella sua esistenza. La posta in gioco, che vale per la psicoanalisi ma in generale per ogni essere umano, è come, passando attraverso la funzione alfa dell'altro, sia poi possibile – ammesso che sia davvero possibile, e sappiamo che non lo è – provare ad essere «ciò che è “reale”», ossia coincidere con i «proprî» elementi beta. Elementi che, di fatto, non sono di nessuno, perché solo l'Io può avere qualcosa, ma nel campo beta non c'è nessun soggetto, perché il soggetto coincide con la funzione alfa interiorizzata. Con \mathbf{O} Bion formula quindi un paradosso: è ciò che ciascuno di noi deve essere, ma allo stesso tempo è anche ciò che nessuna mente, nessun Io, può essere. \mathbf{O} rappresenta un compito logicamente irrisolvibile. Nonostante questo paradosso, il compito dell'analisi è promuovere il «divenire \mathbf{O} »⁶⁵. \mathbf{O} è un sapere, anche se negativo, è un sapere relativo a qualcosa che non sappiamo, e che tuttavia è proprio ciò che stiamo cercando. \mathbf{O} è il processo attraverso cui ci si libera di quello che si sa, perché se ne è scoperta l'importanza ma anche la futilità (il «sembiante» lacaniano), per muoversi verso la coincidenza con sé stessi.

Più in particolare, \mathbf{O} è la condizione che si proverebbe se fosse possibile sentirsi come un elemento β :

trovo utile ipotizzare l'esistenza di qualche cosa che non conosco ma di cui vorrei parlare, perciò posso rappresentarlo con \mathbf{O} , zero, oppure niente, come una specie di luogo dove qualcosa è ma è molto improbabile che io giunga a comprenderlo⁶⁶.

\mathbf{O} non è quindi il punto d'arrivo della conoscenza, non è l'interpretazione perfetta, e nemmeno un particolare stato contemplativo: \mathbf{O} è un movimento a ritroso, è il tentativo – a partire dalla funzione alfa – di tornare ad essere un elemento beta. È quel rovesciamento su di sé del pensiero che prova ad essere soltanto un corpo, un vivente al di qua dell'Io, della conoscenza, della stessa distinzione fra elementi β ed elementi α . In questo senso \mathbf{O} incarna una sorta di *pienezza estetica*⁶⁷, ossia una esperienza che sta tutta in sé, che non rimanda a nulla, che non si aspetta nulla, che non ricorda nulla:

psycho-analytic procedure is the idea that this exhortation cannot be put into practice without the psycho-analytic experience. The point at issue is how to pass from “knowing” “phenomena” to “being” that which is “real”. W. Bion, *Transformations*, cit., p. 148.

⁶⁵ «Becoming \mathbf{O} ». Ivi, p. 149.

⁶⁶ W. Bion, *The Tavistock Seminars*, cit., p. 64.

⁶⁷ Cfr. T. Ogden, «*The music of what happens*» in *poetry and psychoanalysis*, «The International Journal of Psycho-analysis», 80, 1999, pp. 979-994; L. Pistiner de Cortiñas, *The Aesthetic Dimension of the Mind: Variations on a Theme of Bion*, Karnac Books, London 2009; N. Glover, *Psychoanalytic Aesthetics: An Introduction to the British School*, Karnac Books, London 2009.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

il massimo, e il minimo, che un individuo possa fare è essere **O**. Identificarsi con esso è una misura della distanza che ci separa da esso. La bellezza di una rosa è un fenomeno che tradisce la sgradevolezza di **O**, così come la sgradevolezza tradisce o svela l'esistenza di **O**. A[more], O[dio], C[conoscenza] sono legami, ed in virtù di questa loro natura sono sostituti della relazione finale con **O** che non è una relazione o una identificazione o una riconciliazione o una riunione. Le qualità attribuite ad **O**, i legami con **O**, sono tutti trasformazioni di **O** e l'essere di **O**. La rosa è sé stessa qualunque cosa possa *essere detto* di essa. L'essere umano è sé stesso e con questo «è» intendo in entrambi i casi un atto pieno d'essere per il quale Amore, Odio, Conoscenza sono solo sostituti e approssimazioni⁶⁸.

Una rosa è bella in sé, nel senso che non deve approssimarsi ad un ideale: la rosa incarna la bella, è la bellezza. Se alla rosa interessasse il pensiero, sarebbe un elemento β capace di pensarsi senza smettere di essere un elemento β . Ma la rosa non ha alcun bisogno di pensarsi, questo significa, propriamente, *essere* una rosa: non avere bisogno del pensiero. **O** in fondo è il tentativo, da parte di un corpo umano, un corpo attraversato e tagliato dalla funzione alfa, di essere una rosa, cioè di essere un elemento beta che sta benissimo nella condizione di elemento beta. Per questo la rosa non sa che farsene del linguaggio, che è sempre un riferirsi a, una relazione, una forma di trascendenza⁶⁹. Le consuete relazioni umane, conoscenza, odio, amore sono solo approssimazioni della condizione che si prova quando si è diventati **O**. Una relazione, infatti, implica una coppia di termini, chi conosce e ciò che è conosciuto, chi ama e chi è amato, chi odia e chi è odiato: **O**, invece, non è una relazione, è uno stato. In quanto tale è impensabile, perché essere **O** significa appunto che la distinzione fra soggetto e oggetto è collassata.

Il problema che Bion cerca di affrontare con **O** è quello di come «salvare» il corpo impensato, il corpo β , il corpo *al di qua* del pensiero, dalla funzione alfa. Ma il corpo umano è *umano* proprio perché è passato attraverso la funzione α . Quindi quello indicato da **O** non è un «tornare alle proprie origini», perché quel corpo fatto soltanto di elementi beta non c'è più, è stato ormai digerito dalla funzione alfa. Pertanto **O**, qualunque condizione sia, è *oltre* la distinzione fra β e α . Il corpo di cui parla Bion è allora un movimento verso la conquista di una unitarietà corporea affatto nuova, che il corpo non aveva mai conosciuto prima di allora. L'insistenza di Bion sul carattere estetico di **O** vuole allora sot-

⁶⁸ «The most, and the least that the individual person can do is to be it. Being identified with it is a measure of distance from it. The beauty of a rose is a phenomenon betraying the ugliness of **O** just as ugliness betrays or reveals the existence of **O**. L, H, K are links and by virtue of that fact are substitutes for the ultimate relationship with **O** which is not a relationship or an identification or an atonement or a reunion. The qualities attributed to **O**, the links with **O**, are all transformations of **O** and *being O*. The rose *is* itself whatever it may be *said* to be. The human person *is* himself and by "is" I mean in both instances a positive act of being for which L, H, K are only substitutes and approximations». W. Bion, *Transformations*, cit., 140.

⁶⁹ Cfr. F. Cimatti, *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul «divenir-animale»*, «Aut Aut», 363, 2014, pp. 189-208.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

tolineare come questo corpo si è liberato della funzione alfa. Un elemento alfa è un pensiero, ossia una relazione fra un soggetto e qualcosa che è pensato. Il corpo divenuto **O** non ha più bisogno di pensare, ossia non vuole più differenziarsi dall'esperienza che vive: è l'esperienza che sta vivendo. In questo senso solo questo corpo qui è proprio questa esperienza che sta vivendo, e nessun altro. Dal momento che quello che si svolge in **O** non è un pensiero, non è nemmeno oggettivo, e tantomeno comunicabile. È **O**, e *soltanto* **O**. Non esiste un modo per provare il momento **O** di un altro corpo. In più, può desiderare di «divenire **O**» solo un corpo che sia stato diviso in elementi beta e funzione alfa. Bion, in *Trasformations*, commenta a lungo un celebre dipinto ad olio di Claude Monet, «Les Coquelicots» (riprodotto nell'immagine qui sotto):



Fra noi e i papaveri che Monet, nel 1873, nelle campagne di Argenteuil, stava vedendo, ci sono molti passaggi intermedi (molti cicli α). I papaveri nel campo, i papaveri riprodotti sulla tela con delle macchie di pigmento rosso, i papaveri che noi possiamo vedere ora nella riproduzione di una riproduzione di uno sguardo di un uomo di più di un secolo fa. Ora, il punto in questione è quanto siamo disposti ad avvicinarci alla situazione in cui si trovava Monet, in quella lontana giornata del 1873. Si tratta, cioè, di capire quanto siamo capaci di tornare ad essere semplici, muti, impensabili momenti beta, cioè quanto siamo disposti a tollerare il rischio di diventare *quella* giornata, di diventare quei papaveri. È questo il «divenire **O**»:

la resistenza basata sull'astio e sulla paura [del passaggio]
T[rasformazione] C[onoscenza] → T[rasformazione] **O**, si manifesta
nella preferenza per il conoscere qualcosa rispetto al divenire qualcosa.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

La fotografia che rappresenta la tela di Monet «Papaveri» (o qualunque altra rappresentazione artistica) è preferita all'essere esposti al vero dipinto: l'esposizione al dipinto è ristretta al fatto percettivo che «si riferisce» ad un campo di papaveri. Indipendentemente dal modo in cui si manifesta, la resistenza che si esercita attraverso il «conoscere qualcosa» rispetto al «divenire [qualcosa]» è sicuramente in evidenza, e non è affatto ristretta alla psicoanalisi⁷⁰.

Cosa indica, allora, il «divenire **O**»? La capacità di tollerare l'esperienza impensabile e terribile dell'istante senza tempo (cioè non l'istante del cronometro sospeso fra prima e dopo). Essere l'istante, questo è **O**. Per questo Bion può dire, che «l'osservazione psicoanalitica non riguarda né cosa è successo né ciò che sta per succedere, bensì ciò che sta accadendo»⁷¹, proprio ora, proprio qui. A questo riguardo sono solo due, ma decisivi, i consigli di Bion per ogni psicoanalista: non ricordare, non desiderare. Sono entrambe forme della trascendenza: sono modi per trasformare l'immediatezza degli elementi beta in istanti spazio-temporali, numerabili, dicibili. Al contrario, l'analista – che in questo caso vale come colui che non teme di fare esperienza di **O** – deve essere libero da memoria (passato) e da desiderio (futuro). Appunto, deve stare dove sta, e starci fino in fondo:

Obbedisci alle regole che seguono:

1. *Memoria*: Non ricordare le sedute passate. Più è forte l'impulso a ricordare cosa è stato detto o fatto, maggiore è la necessità di resistergli. Questo impulso può presentarsi come un desiderio di ricordare qualcosa che è accaduto perché sembra sia stato all'origine di una crisi emotiva: a *nessuna* crisi dovrebbe essere consentito di violare questa regola. L'evoluzione dei supposti eventi accaduti nella seduta non sarà osservata nell'unico tempo in cui può essere osservata – mentre accade.

2. *Desideri*: Lo psicoanalista può cominciare evitando ogni desiderio relativo alla fine incipiente della seduta (o della settimana, o del periodo). Ai desideri per i risultati, per la «cura» o anche per la comprensione non deve essere concesso di proliferare⁷².

⁷⁰ «The resistance based on hatred and fear of T K → T **O** manifests itself as preference for knowing about something to becoming something. The photograph representing Monet's *Les Coquelicots* (or any other artistic representation) is preferred to exposure to the painting itself: exposure to the painting is restricted to perceiving that it is "about" a field of poppies. No matter what the domain may be, the resistance by "knowing about" against "becoming" is sure to be in evidence and is by no means restricted to psychoanalysis». W. Bion, *Transformations*, cit., p. 163.

⁷¹ «Psychoanalytic "observation" is concerned neither with what has happened nor with what is going to happen, but with what is happening». Id., *Cogitations. New Extended Edition*, cit., p. 380.

⁷² «Obey the following rules: 1. *Memory*: Do not remember past sessions. The greater the impulse to remember what has been said or done, the more the need to resist it. This impulse can present itself as a wish to remember something that has happened because it appears to have precipitated an emotional crisis: *no* crisis should be allowed to breach this rule. The supposed

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

È il tempo numerico la posta in gioco del «divenire **O**». In fondo la distinzione fra elementi beta e funzione alfa è tutta qui: nel campo β non c'è distinzione fra soggetto e oggetto, fra corpo e mente, fra azione e passione (qui vale, ci ricorda Matte-Blanco, la «logica simmetrica»). La funzione α , al contrario, traccia nel campo β confini, linee di demarcazione, gerarchie: chi pensa e cosa è pensato, Io e Tu, prima e dopo (la «logica asimmetrica»). Una buona seduta è senza tempo, è tutta lì. Ma questo vale anche per una buona vita, è tutta lì. Una buona vita non ha né bisogno del passato né del futuro⁷³. Anzi, una vita è buona a condizione di essersi affrancata dalla stretta del tempo cronometrico. «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?» si chiedeva Bion, e forse in questa domanda c'è anche un'ombra di nostalgia, per l'esistenza di un vivente che non deve subire la violenza della funzione α . Ecco cos'è, allora, il «divenire **O**»: è il divenire lombrico.

Riferimenti bibliografici

Bachelard G., *La poétique de la rêverie*, PUF, Paris 1960, trad. it. *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari 1984.

Bion W., *Learning from Experience*, Karnac Books, London 1984 [1962].

Id., *Second Thoughts. Selected Papers on Psycho-Analysis*, Karnac Books, London 1984 [1967].

Id., *Conversazioni con Bion. Los Angeles – New York – São Paulo*, a cura di Francesca Bion, Loescher, Torino 1984.

Id., *Transformations*, Karnac Books, London 1991 [1965].

Id., *Cogitations. New Extended Edition*, Francesca Bion ed., Karnac Books, London 1992.

Id., *The Tavistock Seminars*, Karnac Books, London 2005, trad. it. *Seminari Tavistock*, a cura di Francesca Bion, Borla, Roma 2007.

Bollas C., *The Shadow of the Object*, Free Association Books, London 1987, trad. it. *L'ombra dell'oggetto. Psicoanalisi del conosciuto non pensato*, Borla, Roma 2001.

events evolution of the session will not be observed at the only time when it can be observed while it is taking place. 2. *Desires*: The psychoanalyst can start by avoiding any desires for the approaching end of the session (or week, or term). Desires for results, “cure” or even understanding must not be allowed to proliferate». Ivi, pp. 381-382

⁷³ Cfr. F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

Cimatti F., *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Quodlibet, Macerata 2007.

Id., *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, Ombre corte, Verona 2011.

Id., *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

Id., *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

Id., *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul «divenir-animale»*, «Aut Aut», 363, 2014, pp. 189-208.

Id., *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015.

Civitaresse G., *La violenza delle emozioni. Bion e la psicoanalisi postbioniana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.

Crepaldi G., *Bion and Kant: Psychoanalytic and philosophical thoughts on «O» as the «thing-in-itself»*, «Psyche-Zeitschrift für Psychoanalyse und Ihre Anwendungen», 67 (5), 2013, pp.432-457.

Crist E., *The Inner Life of Earthworms: Darwin's Argument and its Implications*, in M. Bekoff, C. Allen, M. Burghardt (eds.), *The Cognitive Animal. Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, The MIT Press, Boston 2002, pp. 3-8.

Darwin C., 1881, *The Formation of Vegetable Mould, through the Action of Worms, with Observations on Their Habits*, Murray, London 1881, trad. it. *L'azione dei vermi*, Mimesis, Milano 2012.

De Carolis M., *La questione dello psicologismo tra Frege e Wittgenstein*, «Aut Aut», 319-320, 2004, pp. 171-196.

Dennett D., *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1987.

Ferro A., *Da una psicoanalisi dei contenuti e delle memorie a una psicoanalisi per gli apparati per sognare, sentire, pensare: transfert, transfer, trasferimenti*, «Rivista di Psicoanalisi», 52 (2), 2006, pp. 401-478.

Fodor J., *Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology*, «Behavioral and Brain Sciences», 3 (1), 1980, pp. 63- 73.

Frege G., *Ricerche logiche*, Guerini e associati, Milano 1988.

Id., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2001.

F. Cimatti, «*Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?*»

- Freud S., *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung*, «Zentralblatt für Psychoanalyse», 2 (9), 1912, pp. 483-489, trad. it. *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, in *Opere*, vol. 6, pp. 532-541, Boringhieri, Torino 1974.
- Id., *Jenseits des Lustprinzips*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1920, trad. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, pp. 187-249, Boringhieri, Torino 1983.
- Id., *Das Ich und das Es*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien 1923, trad. it. *L'Io e l'Es*, in *Opere*, vol. 9, pp. 469-520, Boringhieri, Torino 1977.
- Id., *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien 1930, trad. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. 10, pp. 553-630, Boringhieri, Torino 1978.
- Glover N., *Psychoanalytic Aesthetics: An Introduction to the British School*, Karnac Books, London 2009.
- Williams M. H., *The Vale of Soul-Making: Post-Kleinian Model of the Mind*, Karnac Books, London 2005.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, trad. it. *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Bompiani, Milano 1991.
- Keylor R., *Subjectivity, Infantile Oedipus, and Symbolization in Melanie Klein and Jacques Lacan*, «Psychoanalytic Dialogues: The International Journal of Relational Perspectives», 13 (2), 2003, pp. 211-242.
- Klein M., *The Psychoanalysis of Children*, Hogarth Press, London 1950, trad. it. *La psicoanalisi dei bambini*, Martinelli, Firenze 1970.
- Id., *Scritti 1921-1958*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 [1958].
- Lacan J., *Le séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant. 1971*, Seuil, Paris 2007, trad. it. *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante. 1971*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2010.
- Id., *Le séminaire, livre VI. Le désir et son interprétation. 1958-1959*, Éditions de La Martinière, Paris 2013.
- Laplanche J., *Entre séduction et inspiration: l'homme*, PUF, Paris 1999, trad. it. *Tra seduzione e ispirazione: l'uomo*, a cura di A. Luchetti, La Biblioteca, Bari-Roma 2002.
- Lock A., *The Guided Reinvention of Language*, Academic Press, New York 1980.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

Lombardi R., *Il corpo nella teoria della mente di Wilfred R. Bion*, «Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità», 2, 2012, pp. 96-111.

López-Corvo R., *Plato's theory of «form» and homeomorphic transformation of pre-conceptual traumas, using Bion's model of container-contained*, «Psychoanalytical Review», 99 (6), 2012, pp. 877-896.

Matte-Blanco I., *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay on Bi-Logic*, Duckworth, London 1975, trad. it. *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Einaudi, Torino 2000.

Miller J., *L'orientamento lacaniano. L'inconscio reale*, «La Psicoanalisi», 42, 2007, pp. 112-172.

Odling-Smee J., Laland K., Feldman M., *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton 2003.

Ogden T., «*The music of what happens*» in poetry and psychoanalysis, «The International Journal of Psycho-analysis», 80, 1999, pp. 979-994.

Pistiner de Cortiñas L., *The Aesthetic Dimension of the Mind: Variations on a Theme of Bion*, Karnac Books, London 2009.

Simondon G., *L'individuation psychique et collective. À la lumière des notions de Forme, Information Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paris 1989, trad. it. *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.

Torres N., Hinshelwood R. (eds.), *Bion's Sources: The Shaping of his Paradigms*, Routledge, New York 2013.

Van Buren J., *Mother-infant semiotics: Intuition and the development of human subjectivity – Klein/Lacan: Fantasy and meaning*, «Journal of the American Academy of Psychoanalysis», 21 (4), 1993, pp. 567-80.

Van Haute P., *Lacan Reads Klein. Some Remarks on the Body in Psychoanalytic Thought*, «Philosophy Today», 52, 2008, pp. 54-62.

Vygotskij L. S., *Apprendimento e sviluppo nell'età prescolare*, in id. *Lo sviluppo psichico del bambino*, Editori Riuniti, Roma 1984 [1935], pp. 126-143.

Winnicott D., *Playing and Reality*, Tavistock Publications, London 1971, trad. it. *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1974.

F. Cimatti, «Perché l'essere umano non può essere come un lombrico?»

Id., *Human Nature*, The Winnicott Trust, London 1988, trad. it. *Sulla natura umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1989.

Id., *Psycho-Analytic Explorations*, The Winnicott Trust, London 1989, trad. it. *Esplorazioni psicoanalitiche*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.