Su Jung e Bion
(con mutuo beneficio e senza reciproco danno)

Stefano Carta

Abstract
In questo articolo vengono prese in esame le teorie di C.G. Jung e W.R. Bion. Il loro confronto si basa sull'identificazione di un paradigma comune ai due autori, emergente specialmente dopo la formulazione di O da parte di Bion. Da questo comune paradigma emerge la possibilità di confrontare utilmente, sia in senso epistemologico che clinico, diversi aspetti specifici delle due teorie che, sebbene non esauriscano le somiglianze, sembrano particolarmente rilevanti. Tra questi aspetti vi sono: il ruolo del numinoso/religioso, O, l'inconscio collettivo e il Sé, la preconcezione, l'archetipo in sé, la libido, la funzione K e il simbolismo, la funzione trascendente e la posizione trascendente, la biocularità, l'identificazione proiettiva, nonché il ruolo fondamentale della natura teleologica che accomuna entrambe le teorizzazioni.

Parole chiave: Jung, Bion, O, libido, inconscio collettivo, numinoso

> *Bion: […] This primordial mind I can pictorialize by taking as a model the fact that it is a survival of parts of our ancestry like the branchial cleft, signs of a kind of fish anatomy, or a vestigial tail.*
>
> *Q: Is this similar to Jung's archetypes?*
>
> *Bion: I think he was probably talking about the same thing. There exists some fundamental mind, something that seems to remain unaltered in us all. If the race develops sufficiently to be able to communicate in terms of articulate speech, then it is only rational to assume that that is a total development. But it does not mean, therefore, that there is nothing to it except man's capacity to talk and his consequent ability to give himself the title of 'Homo sapiens'.*
> Four Discussions with W. R. Bion, 1978, Strath Tay: Clunie Press p. 62.

1. Introduzione: Leggere Jung e Bion

Questo articolo è dedicato all'accostamento tra il pensiero di Jung e quello di Bion. Pertanto, esso è destinato a un desolante semi-fallimento per diverse ragioni.

In primis, per l'eccezionale complessità del pensiero di questi due giganti e, in aggiunta, per la sfida costantemente posta dalla loro scrittura, assai diversa ma, in un certo senso, complementare nello stile e concordante nell'intento. Infatti, almeno per quanto riguarda scritti come *Apprendere dall'esperienza, Gli elementi della psicoanalisi,* o *Trasformazioni*, (1965) lo stile di Bion sembra complementare a quello di Jung per la sua natura definitoria, per la precisione dei termini usati e per la struttura stessa, algoritmica, dei testi. Jung, invece ha una scrittura aperta, apparentemente più discorsiva e certamente meno precisa e definitoria. In questo senso i due autori sono complementari rispetto allo stile e possono essere non facili da leggere, sebbene per ragioni opposte. Tuttavia, essi sono concordanti su un intento fondamentale: quello di riferirsi, in ultima analisi, a qualcosa di non-dicibile, segnatamente per quanto riguarda Bion gli elementi beta o la funzione alfa e, successivamente, O; in Jung, invece, per il riferimento all'inconscio non rimosso e all'archetipo-in sé.
Entrambi gli stili puntano essenzialmente a dare corpo a una forma di comunicazione insatura, aperta, che talvolta, almeno in Jung, può dare la sensazione di difficoltà o confusione; sensazione che, a mio avviso, è stata da lui volutamente non evitata, proprio per non rischiare di saturare i significati e consentire al testo di mantenere la sua carica simbolica; per non tradire il senso dell'oggetto che Jung cercava di descrivere: l'inconscio. (1)

Tuttavia, credo sia interessante fare anche un'altra comparazione tra Jung e Bion quando essi non scrivono, ma parlano. Infatti, quando leggiamo le trascrizioni dei loro seminari, l'evocatività di Bion supera addirittura quella di Jung. Nella mia esperienza personale di lettore di seminari mi duole non aver potuto partecipare a quelli di Jung, nei quali la sua incredibile erudizione e finezza psicologica gli consentivano di entrare nelle profondità della vita psichica su più piani – quello biografico, quello intersoggettivo, quello antropologico e storico-culturale, fornendoci così uno squarcio incomparabile della complessità della mente umana in tutte le sue manifestazioni simboliche e sintomatiche. I seminari di Jung sono pieni di vita, di verve, di infinite annotazioni cliniche che ci consentono di avere un'idea di come lui lavorasse e si ponesse con i suoi pazienti. Ma è quando leggo i seminari di Bion che devo confessare di provare invidia (fortunatamente un'invida *sui generis*; un'invidia "buona") per coloro che ebbero la fortuna di parteciparvi. Per la mia indole, per la mia formazione personale, infatti, quando Bion parla nei seminari (2), io sento di capirlo; mi sento vicino a lui; credo di sapere da dove e verso dove parli. Spesso sono letteralmente sobbalzato sulla sedia; spesso ho dovuto chiudere il libro per godere fino in fondo dello stupore derivato da ciò che avevo appena letto. Ecco: alla lettura dei suoi seminari mi unisco a Grotstein che, in occasione di una conferenza su di lui, terminò la sua relazione dichiarando appassionatamente: "Bion era meraviglioso!"
Ora, se l'origine greca della filosofia e, in fondo, la sua vera natura era ed è quella di essere *detta*, affidata alla *phonè* all'interno di una conversazione, come nei casi – purtroppo (magistralmente) simulati di Platone, Hume o Berkeley - allora mi sento di

dire che il vero carattere di Jung e Bion, il carattere da cui essi esercitavano il loro lavoro analitico, risiede proprio in questi loro seminari, che tanto mi piacciono.
È soprattutto per questa sensazione che ho accettato il compito impossibile di scrivere questo articolo, un articolo, dicevo, destinato al semi-fallimento perché, per entrambi Jung e Bion cercare di capire per *carpire* ciò che un altro ha detto non solo rappresenta un'operazione rischiosa, ma è anche, essenzialmente, antianalitica, anti-individuativa. Infatti, sia per Jung che per Bion – ma anche Winnicott è chiaro su questo punto – innanzitutto nessuno può sapere il sapere di un altro e, in secondo luogo, nel momento in cui qualcosa sembra conosciuto, perde immediatamente la sua carica significante, diventa un feticcio, privo però di qualsiasi trascendenza.
Ciò significa che, se io riuscissi a dare l'impressione di aver davvero capito Jung e Bion tanto da poterli confrontare davvero, e se quindi credessi di possedere il significato del loro pensiero, non avrei che tradito il loro mandato: quello di poter *non* essere come loro. (3) Per cui, tutte le eventuali mie imprecisioni circa le loro idee da un lato saranno censurabili a causa della loro natura inadeguata, ma, contemporaneamente, saranno anche testimonianza del mio personale tentativo di pensare.

La terza ragione della difficoltà del compito è più prosaica: studiando sia Jung che Bion so di avere dinanzi a me due menti più grandi di me. Questo processo, che Bion includerebbe nella relazione contenitore-contenuto (in cui, a partire dalla condizione in cui il piccolo - il finito - sta nel grande - nell'infinito - si dovrebbe realizzare la situazione in cui è il grande a essere contenuto nel piccolo) ha implicato, durante l'incubazione di queste pagine, la consapevolezza della necessità di capitolare dinanzi a questo compito impossibile, e *quindi* di provare a scrivere lo stesso per evidenziare alcuni tra gli elementi se non comuni, perlomeno coerenti tra le due teorizzazioni, nonché la profonda somiglianza del paradigma di fondo dei due autori.
Questa congruenza paradigmatica, se esistesse, renderebbe Bion un autore estremamente utile per approfondire, chiarire e sistematizzare molti aspetti che, nella teoria di Jung e ancor oggi nella psicologia analitica, non sono stati autonomamente sufficientemente elaborati. Anzi, non ho difficoltà a dire di più: tali elementi potrebbero essere agevolmente integrati nella teoria della psicologia analitica *come se* Bion appartenesse alla sua tradizione.
Nello stesso tempo, talvolta ho trovato non poche proposte, supposte scoperte, o innovazioni in campo postfreudiano (in senso lato, includendo anche le altre ramificazioni) che inconsapevolmente ripetevano, in forme lievemente differenti, ma in sostanza congruenti, costrutti e concetti propri della psicologia analitica junghiana o post-junghiana. In questi casi la fatica della scoperta è sprecata, perché la scoperta era già disponibile, talvolta da decenni.
Credo che una serena riflessione sulle nostre teorie – in questo caso quella junghiana e quella bioniana - liberate da investimenti narcisistici e feticistici, ci metta nella

condizione di provare a pensarle *socialisticamente*, così da valorizzare i modi in cui l'una può contribuire all'altra "con mutuo beneficio e senza reciproco danno". (4)
Con questo obiettivo mi accingo a discutere alcuni elementi interessanti di queste teorie.

2. Bottom-up, Top-down

Sebbene molti contributi delle psicoanalisi diverse da quelle di derivazione junghiana siano una risorsa importante anche per gli psicologi analitici, a mio parere vi sono alcuni autori che presentano aspetti di eccezionale convergenza con il paradigma di fondo di Jung, utili per poter rappresentare l'oggetto irrappresentabile dell'inconscio-in-azione. Nella mia opinione, i due autori post-freudiani (non so se sia corretto accomunarli entrambi come post-kleiniani), le cui visioni sono in qualche modo complementari a quelle di Jung, sono Winnicott e Bion. Consentendomi di osservarli dal mio punto di vista, entrambi mi forniscono dei modelli eccezionalmente utili ed euristici che mancano nel lavoro di Jung e che possono descrivere, *bottom-up* – cioè in una prospettiva psicologica evolutiva – ciò che Jung descrive *top-down*.
Nel caso di Winnicott – anche lui uno psicologo del sé come Jung – un esempio è il paradigma *dell'object presenting* che, unito ai riferimenti – a mio parere essenzialmente "buddhisti" - al Vero Sé, forniscono alcuni strumenti preziosissimi di analisi evolutiva che in Jung mancano.
Questo scritto muove proprio dalla mia opinione che Bion, in quanto Bion, possa contribuire a Jung (e viceversa) senza troppi rischi di sincretismi epistemologici, e che quindi valga decisamente la pena di studiarlo anche per uno "junghiano" (non sono sicuro di esserlo, ma è vero che Jung mi ha molto influenzato, come, d'altra parte, Bateson, Hillman, Melanie Klein o lo stesso Winnicott).
In un paragrafo successivo entrerò con maggior dettaglio nel merito delle somiglianze tra teoria bioniana bottom up dello sviluppo del pensiero e quella junghiana dello sviluppo psichico.

3. Il Sé, O, l'Infinito, il Trauma

Ciò che mi riporta a qualcosa che *dal mio punto di vista* (5) sembra accomunare Jung e Bion, qualcosa che riguarda le loro vite, la loro biografia è l'affettività traumatica.
Questo qualcosa mi sembra il vero centro dell'opera e della vita di entrambi: il contatto con l'inconscio, ma quell'inconscio che Jung definirebbe *numinoso*, e che Bion descriveva come l'*infinito*, *verità ultima, noumeno, esperienza, cosa in sé, vuoto informe, origine, ignoto*… facendo sovente riferimento a un "istinto religioso" e affidando il contatto con esso, non alla conoscenza, ma alle *fede*.

> Userò il segno O per indicare la realtà ultima rappresentata da termini come realtà ultima, verità assoluta, divinità, infinito, cosa in sé. O non ricade nel dominio della conoscenza o dell'apprendimento se non in modo casuale; esso può essere divenuto ma non può essere conosciuto. È oscuro e privo di forma,

> ma entra nel campo di K quando si è sviluppato fino a un punto in cui può essere conosciuto per mezzo della conoscenza consentita dall'esperienza e formulato in termini tratti dall'esperienza sensibile; la sua esistenza viene congetturata fenomenologicamente. (Bion, 1928, p. 39) (6)

> il Sé è quindi una grandezza sovrastante l'Io cosciente. Esso abbraccia non solo la psiche cosciente ma anche la psiche inconscia, ed è quindi, per così dire, una personalità che anche noi siamo. Possiamo ben immaginarci di possedere anime parziali; possiamo, ad esempio, vedere senza difficoltà noi stessi come Persona. Ma capire quel che siamo come Sé è cosa che supera le nostre capacità rappresentative, giacché per quest'operazione la parte dovrebbe comprendere il tutto. Non c'è speranza di raggiungere una consapevolezza anche solo approssimativa del Sé, giacché, per quante siano le cose di cui noi possiamo acquistare coscienza, resterà sempre una quantità indeterminata e indeterminabile di inconscio, che appartiene anch'essa alla totalità del Sé. E così il Sé resterà sempre una grandezza a noi sovrastante. (Jung, 1928a, pp. 176)

La forza di questi riferimenti è, in entrambi, immensa e, a mio avviso, come cercherò di dire, assai simile per entrambi, tanto da fondare la mia opinione – su cui si basa quello che scriverò – che Jung e Bion condividano essenzialmente la stessa ontologia, più di quanto lo stesso Bion non la condivida con Freud o con Melanie Klein.
Ora, il *numinoso*, cioè la *Verità ultima*, l'*Infinito*, sono essenzialmente traumatici, ovvero: *affettivamente* traumatici. Il divino, l'assoluto, l'infinito sono traumatici per loro stessa natura *a meno che non li si riesca a pensare simbolicamente*. Infatti, in caso contrario, essi si presenteranno come fattori emotivi autonomi, soverchianti, alienanti, il cui significato è contemporaneamente evidente e nullo nella psicosi. Questo "qualcosa" che mi sembra unisca profondamente i due autori, tanto da renderli testimoni della medesima ontologia da cui promana la loro psicologia - questo qualcosa che mi commuove è proprio la loro esperienza diretta col numinoso traumatico.
In Jung, il contatto diretto col *numinoso* traumatico inizia probabilmente con la madre, ed è poi ritrovato durante tutta la vita sotto forma di *segreto*. Ma di un segreto inviolabile, impensabile; in un certo senso il segreto di un Altro da sé (Cfr. Saban, 2017). Mi sembra che da questo spazio infinito e inesprimibile, irrivelabile, sia scaturita la vita e l'opera di Jung come tentativo di "pensare" (direbbe Bion) l'infinito impensabile. Mi riferisco specialmente alla crisi che Jung attraversò nel 1913, quando abbandonò contemporaneamente Freud (7), si dimise dal Burghölzli, dove ricopriva la carica di vicedirettore (il direttore era Bleuler), dalla presidenza della società psicoanalitica internazionale, dalla direzione della sua rivista, nonché dall'università di Zurigo.

Jung abbandonò tutto ciò che aveva, tutti i suoi pensieri già pensati finora, e iniziò il *Libro rosso*: un fenomenale percorso di immaginazione attiva, come quello che Bion, a mio parere, descrive a parole sue in *Addomesticare i pensieri selvatici*. (8)
Non mi sembra affatto irrilevante che il libro che testimonia questo passaggio dal noto all'ignoto, questa apertura verso il segreto da cui promana infinitamente la Verità affettiva dei significati che la mente costruisce, sia *La libido, simboli e trasformazioni* (1912/1952), nel quale Jung fa la prima esperienza adulta (nel senso di una mente matura) e compiuta (quindi emozionalmente pensata) di quella che chiamerà *libido*, a cui accennerò tra breve, ma che fin d'ora possiamo interpretare come il fattore di manifestazione di ciò che Bion designa come O. Insomma, con *La libido, simboli e trasformazioni,* Jung non scrive solo un libro che segnerà la rottura con Freud, ma consegna se stesso al contatto con un'esperienza che confina con la psicosi, ma che, al contempo, è, essa stessa, la vita stessa. Il pensiero maturo di Jung inizia qui: nel momento stesso in cui emerge la sua ontologia, incardinata sui concetti di libido, inconscio collettivo, Sé, simbolo e trasformazione.
Questa è un'ontologia entro la quale la finitezza umana - costruita dal, e contenuta nell'apparato sensoriale dell'Io - è costantemente posta dinanzi alla sfida di pensare questo segreto urgente, infinito, impensabile; questo fattore sconosciuto che cerca di inverarsi attraverso trasformazioni infinite a tutti i livelli del reale per ri-velarsi nell'umano grazie al contenitore della coscienza di sé.
È vedendo in Jung un soggetto costantemente impegnato in questo processo di traduzione dell'infinito, inconscio e numinoso (l'inconscio collettivo, il Sé) che possiamo mettere al centro la sua idea di psicoterapia. Infatti, il 20 agosto 1945, uno Jung maturo scrive in una lettera a Paul Martin, fondatore del Centro internazionale di psicologia applicata, le seguenti parole:

> L'interesse principale del mio lavoro non risiede nel trattamento delle nevrosi, ma nell'accostamento al numinoso. Il fatto è però che l'accesso al numinoso è la vera terapia e nella misura in cui si arriva all'esperienza numinosa si è salvati dalla maledizione della malattia. (Jung, 1973, 1:377)

È desolante che Winnicott, un autore che considero, insieme a Bion, il più vicino e utile alla psicologia analitica e per il quale nutro un'ammirazione enorme, con una psichiatrizzazione che sa di contundente abbia ridotto Jung a un post-psicotico (1964). Ho la sensazione che Winnicott, così simile a Jung per molti aspetti (che qui non posso trattare, perché sto dedicandomi a Bion) abbia cercato di esorcizzare, proiettando uno stigma psichiatrizzante su Jung, il suo proprio contatto con l'esperienza del "Vero Sé", infinita, segreta, irrivelabile e traumatica anch'essa (9) Un'esperienza-limite da cui scaturisce la vita (il suo *going on being*) e da cui è paradossalmente effettivamente indispensabile difendersi. In un certo senso, parlare da questo centro magnetico vuoto

è come parlare dal regno dei morti (10), il che, se guardiamo alla morte da vivi, significa entrare in contatto col regno delle "immagini" (Jung) e dei "pensieri" (Bion). Questo rapporto biografico con la propria morte, con la lesione in sé intrinsecamente irrappresentabile, unisce Bion a Jung. Infatti, mi sono sempre chiesto cosa significhi *davvero*, quale sia, la verità contenuta nell'affermazione di Bion: "Sono morto l'otto agosto 1918 sulla strada di Amiens-Roye" (Bion, 1986, p. 58). (11)
Come scrive Angelo Macchia (2020), Bion sta parlando dell'essere morti pur non essendo deceduti; di un'esperienza che rovina tutto pur lasciando tutto intatto. Un'esperienza che Bion stesso definisce come esempio di breakdown nella psicosi, in cui il "terrore senza nome" è prodotto dalla sensazione di impazzire mentre si impazzisce.
Mi pare che, come Jung, anche Bion abbia fatto esperienza di qualcosa che sarebbe stata una psicosi se lo fosse realmente divenuta, ma che per entrambi diventò l'origine e la meta - entrambe asintotiche – della vita mentale. Come Jung, anche Bion venne ostracizzato, e decise di trasferirsi negli Stati Uniti, credo per il fatto stesso di non appartenere completamente, o sufficientemente, alla comunità dei vivi, ovvero di coloro che immaginano di poter davvero appartenere al reale certo, e insieme a esso a forme di conoscenza che possano affidarsi davvero all'apparato sensoriale come unica forma di conoscenza possibile (come nella tradizione empirista inglese). È, infatti lo spostamento dell'accento fondamentale dalle trasformazioni in K a quelle in O (12) che Bion si avvicina marcatamente all'ontologia di Jung.

Come riguardo a Jung, anche su Bion potrebbero concentrarsi sospetti di "misticismo" (13), il che a mio avviso sarebbe comunque un'accusa vuota e in gran parte difensiva poiché, per quanto la scienza e l'epistemologia contemporanea ci consentano di sapere, le conoscenze sul mondo "fisico" stesso sconfinano in una sorta di area mistica, espressa da modelli matematici esoterici, alcuni dei quali non sperimentabili, ma profondamente eleganti e coerenti. Detto questo, non mi disturberebbe affatto se, oltre a Jung, anche Bion avesse accettato di usare metafore e allegorie "mistiche" o "religiose" proprio perché esse comunicano in modo sufficientemente adeguato l'esperienza limite che tutti proviamo di fare e di evitare: quella di vivere attraversati dalla vita. (14)
Ovviamente, come Jung non finì mai di ripetere, a questa sua ontologia non corrispose mai una metafisica, ma, invece, una psicologia ben precisa, a sua volta espressa in modi decisamente molto pregnanti, anche in epoche pre-psicoanalitiche, da non-psicoanalisti (a meno che non si creda veramente al mito positivista e colonialista per il quale, mentre i modelli fisici e logici sono definitivamente consegnati all'indeterminatezza da Gödel e Heisenberg, le varie psicoanalisi sono invece in grado di formulare verità compiute, astoriche e universali. Ciò che le renderebbe, paradossalmente, delle religioni fondamentaliste).

4. O, Numinosum, Religioso

Rudi Vermote ha analizzato in modo particolarmente chiaro lo sviluppo del pensiero bioniano.

> Nel modello dell'ultimo Bion il focus non è più sul pensiero o T(K) che ha luogo a livello delle rappresentazioni, ma sul cambiamento psichico a livello dell'esperienza. Il non rappresentato o T(O).
>
> (Vermote, 2011, p. 1092. Traduzione mia).

Nell'arco del suo sviluppo, il passaggio di Bion verso O fu derivato dal tentativo, solo parzialmente soddisfacente, di mettere in relazione i diversi elementi coinvolti nei processi trasformativi di mentalizzazione esprimendoli attraverso formule algebriche:

> […] in modo da liberare la psicoanalisi dal vincolo di essere solo descrittiva [Bion] doveva misurarsi col fatto che ci sono troppe incognite per ricostruire la gran parte di un processo che contempla una lunga serie di trasformazioni.
>
> (Macchia, 2020, p. 14)

Secondo Vermote, il passo successivo a questo livello di astrazione, volto a spiegare le trasformazioni (cfr. Bion, 1965) T(K), ovvero di come qualcosa di emotivo venga rappresentato, fu lo spostamento verso un livello diverso dalla *rappresentazione* (quella che in Jung viene espressa già dalle trasformazioni simboliche della libido): il livello dell'*esperienza* che il soggetto fa di qualcosa di essenzialmente indicibile, inconoscibile, e potenzialmente traumatico.
Questo punto mi porta a osservare che, in qualche modo, al culmine della sua ricerca, Bion raggiunge *l'origine* del pensiero di Jung, per il quale la caratteristica trasversale di tutti i contenuti inconsci – cioè del non-conosciuto in quanto radicalmente non conoscibile se non *per speculum et in aenigmate* – non è il Sessuale, o l'Attaccamentale, o l'Aggressività, o la Nutrizione, ecc., ma il "Religioso". Infatti, sebbene Bion si sia sempre interessato agli oggetti "animati", vale a dire alle esperienze dotate di affettività, contro quelle puramente cognitive, relative a oggetti inanimati perché prive di affettività e puramente rappresentazionali, è con l'avvento di O che Bion ha il coraggio di trarre tutte le debite conclusioni e scoprire così cosa egli stesso pensasse veramente.

Con il Religioso, il Numinoso, Jung volle indicare l'aspetto di estrema effettualità, fino all'anancastico, dei contenuti inconsci - aspetto evidente soprattutto nelle psicosi e nei vari stati di "possessione". Mi sembra, insomma, che Bion pervenga allo stesso esito di Jung, sebbene nella pratica clinica continui a usare modelli, interpretazioni e lessico riferentisi alla prima infanzia, come se essa, e non O, fosse l'origine. Questi riferimenti interpretativi, a mio parere, non significherebbero che il religioso proprio di O sia al servizio della sessualità e dell'aggressività di stampo kleiniano, ma che, al contrario, queste si pongano ora al servizio della manifestazione di O. In questo senso non

concordo completamente con Civitarese, quando attribuisce i riferimenti a O a una "curiosità" di Bion riferita alla tensione dei filosofi e dei mistici (2019, pp. 289 e segg.) verso la verità, per cui Bion si interesserebbe al loro linguaggio per attribuirlo ai propri fini. Se concordo completamente con Civitarese sul fatto che l'uso di O, come in Jung del Sé o dell'Inconscio collettivo, vada completamente de-teologizzato (nel senso di de-metafisicizzato), non sono d'accordo nel considerare quei riferimenti come allegorie. A mio parere Bion usava i riferimenti a O come delle allusioni convincenti e aderenti a ciò che percepiva essere la sua realtà fondamentale. Insomma: a mio parere O non è al servizio della o delle psicoanalisi, basate che siano sull'infanzia, ma queste sono al servizio di O.
Infine, rilevo che anche il carattere traumatico di un contatto diretto con O (gli elementi beta), così come dell'archetipo in Jung, sono strettamente collegate con il carattere di indicibilità – quindi di fondativa, essenziale segretezza – dell'origine e del destino della vita psichica. Questa indicibilità è derivata dalla natura completamente altra, aliena, autonoma e oggettiva di O come dell'archetipo (o del Vero Sé Winnicottiano). Un'oggettività oggettiva - quindi aliena rispetto al soggetto - che esorta il soggetto stesso a rifondarsi oggettivamente. (15)

Questo primo punto di convergenza di Jung e Bion mi sembra decisivo, proprio perché appartiene al piano ontologico, il quale, a sua volta, determina la psicologia a esso corrispondente - una psicologia il cui fondamento è l'affettività. (16)
Possiamo procedere lungo questa traccia con il dire che sia Jung esplicitamente, che Bion in modo non dichiarato, facevano entrambi riferimento al nucleo fondamentale della tradizione gnostica. Infatti, a mio parere, essi – nel caso di Bion soprattutto dopo la scoperta di O - erano in qualche modo degli gnostici perché il loro riferimento fondamentale era quello a un fattore infinito, alieno, extracosmico (in psicologia: estraneo e antecedente e tuttavia fondativo l'apparato sensoriale) con il quale il soggetto deve entrare in relazione e che è chiamato a *realizzare* (nella doppia accezione del termine) attraverso la conoscenza (K per Bion, il simbolo per Jung), poiché a esso appartiene egli stesso. Con ciò non voglio affatto affermare che il pensiero di Bion e Jung fosse *esclusivamente e completamente* gnostico. Non lo è tutta la parte, importantissima, del rapporto delle trasformazioni in K di Bion, così come non lo è davvero lo Jung "alchemico". Ma lo sono invece i riferimenti a O in relazione alla griglia in quanto fantasia bioniana di umanizzazione dell'Assoluto Alieno e della corrispondente infinitizzazione della soggettività come flusso creativo costante. A suo modo, infatti, la griglia appartiene al tentativo degli gnostici (penso a Valentino, o Basilide) di mappare il processo di ingresso/caduta di O nel corpo e nella mente umani, e del suo recupero attraverso la "gnosi" (che in inglese si tradurrebbe, appunto, *knowledge*). In Bion questo processo è innestato su un concetto che sarebbe stato accettato da uno gnostico del secondo secolo: quello della perdita, *cosmica*, dell'oggetto; del *no-thing*, ovvero dalla intrinseca spaventosa negatività senza nome del "non-seno".

Come nel recupero della natura divina, sprofondata nella *physis* - anche in Bion l'esperienza psicoanalitica come trasformazione in O inizia dalla sua traccia più aliena attraverso l'apparato sensoriale come elemento beta, per poi descrivere la trasformazione e la ricostituzione infinita di qualcosa che fu perduto. Attraverso l'esperienza della perdita, del non-seno, insomma, si innescano la mentalizzazione e l'umanizzazione del contatto e del recupero di O.
Questo punto specifico della teoria di Bion differisce da Jung, poiché mi pare che nella teoria di quest'ultimo i processi di mentalizzazione *non* siano *tutti* derivati dalla frustrazione – dall'oggetto assente. In Jung, infatti, quello che lui chiamerà archetipo-in sé descrive un noumeno vuoto potenziale che tende ad autopresentarsi alla mente non solo come dato sensoriale, ma anche come schema immaginale (17). In Jung non c'è dissociazione tra affetto e rappresentazione, se non in casi avanzati di schizofrenia, in cui il paziente sembra essere davvero "bioniano" (o kleiniano), dato che, a causa della schizofrenia, la presentazione sensoriale (non si può chiamarla rappresentazione), l'elemento beta, è effettivamente dissociata dalla sua carica affettiva e dallo schema rappresentazionale potenziale.
A questo riguardo è interessante la proposta di Grotstein, che suggerisce la precedenza genetica degli elementi alfa rispetto a quelli sensoriali – gli elementi beta. (18) La ricordo qui perché concorderebbe con l'idea di Jung della precedenza degli schemi d'attesa astratti e potenziali rispetto ai contenuti sensoriali, somatici, "innervati".

La teoria junghiana relativa a una tendenza disposizionale di questo tipo – per la quale la mentalizzazione non è sempre il derivato di una perdita - è costantemente tacciata dalla psicoanalisi freudiana e postfreudiana di rimozione e negazione maniacale del lutto depressivo dato dall'impatto con il non-seno. Non credo che ciò sia corretto, soprattutto se leggiamo lo Jung di *Risposta a Giobbe* (Jung, 1951), un esempio junghiano di *realizzazione* scaturita proprio dal costitutivo contatto alienante con il numinoso e dalla Perdita.
Infatti, in Jung l'eredità gnostica è dichiarata già all'inizio delle sue riflessioni nei *Septem sermones ad mortuos* (1978) e, nonostante venga ridimensionata e resa assai più complessa, riproposta nei tardi anni della maturità del suo pensiero proprio in *Risposta a Giobbe*, i cui protagonisti sono Giobbe stesso, rappresentato come un *corpo* martoriato e attraversato da elementi beta provenienti direttamente dal dio infinito, inconscio, traumatico e assolutamente alieno. Un corpo che, proprio a partire dalle proprie sofferenze, dalla perdita di quasi-tutto, ma non della sua "capacità di tenuta" (che forse salvò anche gli stessi Jung e Bion) fonda attraverso un incoercibile impulso a non smettere di interrogare per pensare (K) non solo la coscienza dell'infinita preziosità preziosità del finito-umano, ma anche la possibilità che l'infinito/inconscio (il dio di Meister Eckhart e Angelus Silesius) nel finito dell'esperienza (inter)soggettiva.

In Jung come in Bion, l'inconscio e l'infinito, il traumatico e il significato in quanto farsi-del-significato, costituiscono riferimenti se non sovrapponibili, davvero assai simili. In questo senso, mi chiedo se mai Bion citò la dottrina della *kenosis* del Pleroma di San Paolo (Filippesi 2:5-7), ovvero dello svuotamento, del "collasso", dell'infinito – O – nell'umana condizione di caducità: la capacità, insomma, di sopportare e pensare un "pensiero randagio", un "pensiero selvatico" grazie a un contenitore trasformativo. Questa dottrina collega San Paolo al nucleo della Gnosi, e funge da modello per una visione – un'ontologia – significativa, da cui e per cui si sviluppa poi una teoria della psicologia umana come processo infinito volto a trasformare uno stato inziale, in cui si è contenuti nel mondo, in uno stato trasformato in cui è il mondo a essere contenuto dentro di noi.
Insomma: il destino finale della cosmogonia è l'intimità. (19)

5. Trasformazioni in O, in K, Simboli della trasformazione

Facendo riferimento a O / Numinoso / Sé, ho accennato a un aspetto che mi sembra unisca Bion a Jung - un aspetto generativo e fondamentale che potremmo anche considerare come un vero e proprio paradigma comune ai due autori. Ora mi muoverò da esso per sottolineare alcuni concetti specifici immediatamente derivati, per poi dirigere la mia attenzione verso la teoria della conoscenza e del simbolismo in Jung e Bion.
A mio parere il termine *libido* in Jung corrisponde a una descrizione dell'infinto processo vitale di O; ovviamente, un processo vitale non umano, ma parzialmente umanizzabile. D'altra parte, in Jung la libido sarebbe un'incognita (e qui risuona il posto che hanno i fattori e le funzioni – in primis la funzione alfa - sconosciute ma postulate nel pensiero bioniano) (20) totalmente depurata da qualsiasi *qualità* intrinseca – come una presunta natura sessuale, o attaccamentale, o d'altro tipo. L'unica caratteristica attribuibile alla libido sarebbe quantitativa, sebbene la misurazione di questa quantità sia una faccenda estremamente complessa, se non costitutivamente irrisolvibile, poiché dipenderebbe dagli "strumenti" che dovrebbero misurarla, per esempio un apparato percettivo, o le funzioni affettive di una mente. La libido è contemporaneamente vita e morte, poiché è flusso continuo, assoluto; così come O è la Verità, poiché non vi è nulla oltre a essa. Credo che sia simile alla Zoé dionisiaca dei Greci.
Per Jung, il postulato ipotetico della libido (la quale ovviamente non esiste - ex-siste - ma, come il vero Sé Winnicottiano, apparterrebbe all'Essere) formerebbe la congiunzione costante (Bion) e maggiormente qualificante tra forme che, entrando nell'esistenza diacronicamente, sincronicamente o sincronisticamente in quanto epifanie della stessa libido, inverano il processo di "sviluppo" dell'Essere. Sebbene Jung non confinasse la libido all'interno della psicologia umana, ma la considerasse alla stregua di un cosmologico *Eros protogonos* di orfica memoria, ovvero una forza evoluzionisticamente creatrice, dalla materia organica fino al corpo umano, è qui opportuno limitarci a riferimenti esclusivamente psicologici e psicosomatici per i quali

la libido sarebbe quel fattore comune che si manifesta attraverso forme simboliche potenzialmente infinite. Ciascuna forma, quindi, sarebbe il prodotto di una trasformazione da e in un'altra forma che è in congiunzione costante con essa in quanto entrambe trasformazioni dello stesso movimento della libido. Jung, per esempio, qualora un bambino smettesse di fare un abituale gioco specifico, o qualora un elemento transferale scomparisse, o qualora si modificasse un atteggiamento, suggerisce di osservare con attenzione dove, come e cosa di nuovo stia facendo la sua comparsa. Quell'elemento sarebbe la nuova forma che la libido avrebbe acquisito.
A questo punto si pone la questione di *chi* sia il soggetto, una questione a cui sia Jung prima, che Bion poi danno la medesima risposta: il soggetto che "pensa" è, originariamente, un Soggetto oggettivo alieno e infinito, a cui Jung darà il nome di Sé e Bion - credo – di O. Il soggetto umano dovrà acquisire (nel corso dello sviluppo del sé individuale e innanzitutto dell'Io) un apparato adeguato per pensare questi (proto) "pensieri" oggettivi (21), che sono la *prima materia* (22) dei pensieri come dei sogni. Infatti, sia Jung prima (23) che, successivamente, Bion, affermeranno che noi sogniamo continuamente, anche da svegli. Per entrambi, quindi, il problema dei problemi è quello della coscienza (Jung) o dello sviluppo dell'apparato per pensare questi pensieri (Bion), apparato che rende possibile, contemporaneamente al pensare i pensieri, di distinguere il conscio dall'inconscio, ovvero - come pensano entrambi Bion e Jung - di potersi svegliare da un sogno. (24)

6. Affettività, Effettualità, Realtà

Poc'anzi ho scritto che per Bion il fattore che distingue gli esseri animati dagli oggetti inanimati è l'affettività. Infatti, il riferimento di Bion è *sempre* quello dell'esperienza *emotiva* dei pazienti e dei problemi inerenti alla sua trasformazione attraverso la funzione alfa.

Per Bion l'affettività distingue l'esperienza della psicoanalisi da quella delle scienze naturali e, d'altra parte, il classico canone di Morgan, per il quale l'affettività – le emozioni, i sentimenti – debbano essere esclusi dall'osservazione scientifica, lo conferma.
Sulla natura della conoscenza psicoanalitica, ovvero della conoscenza degli esseri "animati", Bion scrive:

> […] sostengo che è L e H, pur esercitandovi una certa influenza, non sono in grado di condurre da soli a K. Proposizioni come x K Y, l'analista K l'analizzando, io K Smith, stanno a rappresentare un'esperienza emotiva; al pari di L, K designa cioè un legame attivo e implica che, se x K y, x sta con y e fa qualcosa a y. Rappresenta dunque una relazione psicoanalitica. (Bion, 2009, p. 83)

Nella sua teoria matura Bion consegna queste riflessioni su K a O, e quindi sposta l'accento dalla conoscenza rappresentazionale all'esperienza dell'effettualità affettiva

che, sola, renderà reale nella soggettività, ovvero *realizzerà* parzialmente, incessantemente, asintoticamente nel finito il senso dell'infinito: di quel *numinosum* a cui Jung aveva fatto riferimento nella sua lettera a Martin.
D'altra parte, per Jung, già dai tempi della sua collaborazione con Bleuler al Burghölzli ai primi del '900, l'affettività corrisponde all'effettualità, ovvero alla vita psichica stessa. Infatti, com'è noto, il pilastro della teorizzazione junghiana è il costrutto di complesso, che Jung sviluppò "sperimentalmente" proprio in quegli anni. Il complesso, spesso interpretato in modo patologizzante come un indicatore sintomatico, è invece una sorta di equivalente di ciò che per il cognitivismo è lo *schema*. (25) Infatti, ciò su cui si fonda e organizza tutta l'esperienza psichica è il complesso, il quale è, a sua volta, proprio reso possibile dalla forza bivalente, coesiva/dissociativa dell'affettività: (26)

> Ogni avvenimento affettivamente carico diventa un complesso.
> (Jung, 1907, p.75)

Per la mia interpretazione della teoria di Jung, quel *movens* inconoscibile e infinito che, al livello del Reale inconoscibile (l'Inconscio collettivo, O) egli designava col nome di *libido*, a livello soggettivo, ovvero quando, attraversandolo, entra in contatto con il corpo del soggetto e lo "accende", si manifesta sotto forma di angoscia / attivazione / affettività. Per cui la libido sarebbe il nome di un'incognita a livello del Reale-inconoscibile (archetipico), da cui promana una costante domanda di inveramento dell'Infinito nelle sue varie forme empiriche. (27)
La concezione radicale dell'effettualità in Jung è chiara da queste parole:

> Il credo scientifico del nostro tempo ha sviluppato una fobia superstiziosa per la fantasia. *Reale, tuttavia, è ciò che agisce*. Le fantasie dell'inconscio agiscono: non c'è dubbio su ciò. Anche il più acuto filosofo può essere la miserabile vittima di una stoltissima agorafobia. […] Qualcosa agisce sotto il velo delle immagini fantastiche. […] È qualcosa di reale, e perciò anche le sue manifestazioni vitali vanno prese sul serio. (Jung, 1928a, p. 215)

Il reale umano (28) – ciò che Bion definisce come *realizzazione* – mi sembra corrispondere a questa posizione junghiana. E, in questo senso, gli studi di Bion sulla genesi del pensatore e sulle articolazioni della griglia, che affronterò tra poco, mi sembrano di grande utilità per la teoria di Jung, poiché propongono proprio quel modello genetico bottom-up che in essa manca. Tuttavia, mi sembra che questo contributo bioniano alla psicologia analitica sia contemporaneamente reso possibile proprio perché Bion e Jung convergono perfettamente sul tema dell'effettualità degli affetti in riferimento a una dimensione "archetipica" o, in termini bioniani, alle preconcezioni e a O.

Come ho detto, ciò che in Bion distingue l'animato dall'inanimato è la capacità del soggetto di fare un'esperienza emotiva. Qui è ancora una volta l'affettività – l'emozione - che, unita alle impressioni sensoriali, deve essere mentalizzata per mezzo di trasformazioni prodotte dalla funzione alfa.

7. Preconcezione, Archetipo, Concezione, Complesso

Sia in Jung che in Bion ritroviamo la distinzione kantiana (un riferimento molto importante per entrambi) tra noumeno e fenomeno, articolata in Bion tra elemento beta e elemento alfa, e in Jung tra archetipo-in sé e complesso. A mio parere, tanto il concetto di "presupposto", o "preconcezione" (*preconception*) in Bion, che quello di archetipo in Jung guardano nella medesima direzione. Ovviamente, tra questi costrutti teorici sono differenze, ma esse non mi sembra rendano le due visioni incompatibili e smentire una teoria rispetto all'altra. Infatti, mi sembrano più rilevanti le compatibilità tra i due concetti, compatibilità che possono *correggere e aggiungere* qualcosa alla teoria dell'altro.

Non solo l'aspetto relativo al noumeno kantiano sembra congruente tra i due autori, ma anche il passaggio da questo al mondo fenomenico: per Bion come realizzazione del presupposto nella concezione attraverso la sua saturazione, per Jung attraverso la saturazione dell'archetipo in sé attraverso le esperienze del soggetto, innanzitutto quelle infantili.

Vediamo innanzitutto il versante del noumeno.

Sia Jung che Bion descrivono l'archetipo (Jung), il presupposto (o preconcezione, *preconception)* (Bion), nei termini di una *disposizione d'attesa*. Ritengo questa convergenza estremamente rilevante, poiché investe la natura profondamente disposizionale di entrambe le teorie, in cui il presupposto e l'archetipo svolgono una funzione essenziale.

Le rappresentazioni archetipiche alle quali fa da tramite il nostro inconscio non vanno scambiate con l'"archetipo in sé". Sono configurazioni estremamente varie che rimandano a una forma fondamentale di per sé irrappresentabile. Questa forma fondamentale è caratterizzata da certi elementi formali e da un certo significato di principio che però si lasciano afferrare soltanto approssimativamente. L'archetipo in sé è un fattore psicoide che appartiene per così dire alla parte invisibile, ultravioletta dello spettro psichico. Come tale non sembra suscettibile di coscienza. Se ardisco avanzare quest'ipotesi è perché tutto ciò che di archetipico viene percepito dalla coscienza sembra rappresentare variazioni su un tema fondamentale. (Jung, 1946/1954, p. 230)

Leggiamo la definizione di presupposto (preconcezione, *preconception*) di Bion:

> a) Presupposto (*preconception*). Questo termine rappresenta una condizione di attesa. Esso corrisponde alla variabile in logica matematica o all'incognita in

> matematica e possiede la qualità che Kant attribuisce a un pensiero vuoto e che è quella di poter essere pensato ma non conosciuto.
> b) Concetto (*conception*). il concetto è il risultato dell'incontro di un presupposto con impressioni sensoriali adesso adeguate. Il modello implicito in questa frase è ovvio il rapporto del presupposto alle impressioni sensoriali, espresso in termini astratti è ♀♂ (NON ♂ verso ♀). (Bion, 2009, p. 192)

La formulazione di Bion può essere considerata un contributo bottom-up estremamente utile allo studio evolutivo della formazione dei complessi personali, nonché dell'Io. Questo non solo perché affronta il problema dal versante della formazione dei pensieri, ovvero della mente e dello stesso pensatore, ma anche perché descrive lo svolgersi di questo processo all'interno della relazione madre-infante la quale, a sua volta, definisce una struttura che Jung avrebbe detto archetipica, descritta come relazione tra contenitore e contenuto. Vedremo tra breve che questa relazione investe nella teoria kleiniana e bioniana (ma non solo) il tema dell'identificazione proiettiva, discusso da Jung, a modo suo, in vari scritti, tra cui *Psicologia del transfert* (1946).

> Nel processo da me descritto è implicito che la situazione non possa essere riconosciuta come obiettiva: se c'è un seno buono, un oggetto dolce, e perché è stato evacuato, prodotto; E lo stesso vale per il seno cattivo, per il bisogno del seno, per il seno amaro, ecc…
> […] la situazione non può essere riconosciuta né come oggettiva né come soggettiva. Da questi oggetti dolci, amari e aspri vengono estratte dolcezza, amarezza e asprezza, che una volta astratta sono riapplicati: l'astrazione, una volta fatta, può essere usata ogni qualvolta incontri una realizzazione, diversa da quella originaria da cui fu astratta, che le si avvicini. (Bion, ivi)

Questa descrizione bioniana è compatibile con quella di Jung, quando, per esempio, scrive:

> Nell'indagare i fenomeni di associazione ho mostrato che esistono certi raggruppamenti di elementi psichici intorno a contenuti a tonalità affettiva che definiamo con il nome di complessi. Il contenuto a tonalità affettiva, il complesso, consiste in un elemento centrale e in un gran numero di associazioni secondarie costellate. L'elemento centrale è formato da due componenti: anzitutto una condizione data dall'esperienza, vale a dire un'esperienza vissuta collegata con l'ambiente da un rapporto causale, e poi una condizione di predisposizione che è immanente al carattere individuale. L'elemento centrale è caratterizzato dal cosiddetto tono emotivo, dalla tonalità affettiva. (Jung, 1928b, p. 18)

Secondo Jung, le percezioni (le esperienze) che si riveleranno degne di nota sono quelle che rientrano nella sfera d'azione della disposizione d'attesa dell'archetipo. Le altre scivoleranno via. (29) Questo processo conduce a quella che Bion chiama "realizzazione", e a una *kenosis* dell'infinito nel finito e quindi a una soggettivizzazione dell'alterità oggettiva dell'archetipo (o di O) nell'esperienza. Questo processo segna in Jung il passaggio dall'archetipico, inconscio e collettivo - di cui non si può davvero fare esperienza - al conscio personale, di cui il soggetto (illudendosi winnicottianamente) può appropriarsi.
Alcune tra quelle che sto descrivendo sono le somiglianze tra le teorie di Jung e Bion che illustrano la sequenza di processi volti alla realizzazione. D'altra parte, Bion e Jung si distinguono quando, per esempio, Bion propone delle interpretazioni, dei modelli e una teoria bottom-up, che sono assenti o meno dettagliati nella teoria di Jung. La presenza così pervasiva di somiglianze e congruenze tra le due teorie rende contemporaneamente possibile trarre reciproco vantaggio delle differenze tra esse, nel senso che ciò che manca o ciò che è meno elaborato o elaborato diversamente in una teoria può essere utile per completare e perfezionare l'altra.

8. L'arcaico, lo Storico, Teleologia, Interpretazione

Jung, fa spesso riferimento all'inconscio collettivo come a un deposito di tracce evolutive depositate nel presente. Per lui, ogni forma del passato acquista un senso in quanto passato-del-presente, che prepara e organizza il futuro del presente.

> […] l'inconscio collettivo non è affatto una specie di angolo oscuro, ma è il deposito, che tutto domina, dell'esperienza atavica d'innumerevoli milioni d'anni, l'eco della preistoria, a cui ogni secolo non apporta che un piccolissimo contributo di variazioni e di differenziazione. L'inconscio collettivo, essendo in ultima analisi un deposito storico che si esprime nella struttura del cervello e del simpatico, ha nel suo complesso il significato di una specie d'immagine del mondo senza tempo, in certo qual modo eterna, contrapposta alla momentanea immagine del mondo della nostra coscienza. (Jung, 1927 p. 403)

Leggiamo adesso Bion:

> Il motivo per cui ci preoccupiamo delle cose che ricordiamo, della nostra storia passata, non ha a che vedere con quello che è stato, anche se questo può essere di per sé rilevante, ma con il segno che esso ha lasciato ora, su di voi, su di me, o su di noi. In che modo tutte queste cose sono rinvenibili? L'embriologia dice che possiamo rinvenire resti di un'antica coda, delle fessure branchiali, eccetera, che sembrano suggerire un'origine molto primitiva dai pesci, da cui poi ci siamo allontanati. Ma se questa è la situazione dal punto di vista fisico, penso sia possibile che lo sia anche dal punto di vista mentale: ci possono essere tracce nel presente - nella mente o nel carattere o nella personalità - di particelle

> che hanno avuto una lunga storia, di cose che ci aspetteremmo fondamentali, primordiali di base. […] Questa mi sembra una delle scoperte fondamentali della psicoanalisi: che stati arcaici della mente, pensieri idee arcaiche, pattern primitivi di comportamento possono tutti essere rinvenuti nelle persone più colte e civilizzate; in persone più primitive ci aspetteremmo che siano ancora meno nascosti. (30) (Bion, 1998, pp. 53-54)

Ho deciso di includere questi riferimenti alla questione dell'arcaico per una ragione che ritengo importante. Infatti, se essi sono fondati, qual è il ruolo e la cogenza di interpretazioni che fanno riferimento all'infanzia all'interno di una teoria i cui cardini sono ipotesi come O, il presupposto, il fatto prescelto? Mi faccio questa domanda perché, dopo tutto, nelle sue interpretazioni Bion sembrerebbe continuare ad attribuire agli accadimenti infantili una causalità diretta e a trattare il paziente (il suo inconscio) come un ex-infante. A mio parere, se l'inconscio non fosse più coincidente con il rimosso (l'Inconscio personale di Jung), ma fosse riferito a O (l'inconscio collettivo di Jung) questa operazione sarebbe o ingiustificata, o dotata di un senso necessariamente diverso da quello relativo all'inconscio equiparato all'infanzia.
Quando Bion fa riferimenti e interpretazioni a vicende "corporee", come quelle al "seno", alle feci, all'essere una scoreggia, o a co-protagonisti dell'esistenza come la "madre", o il "bambino", a cosa si sta riferendo?
Ora, nessuno è così pazzo da voler mettere in discussione l'importanza dell'infanzia: *questa* è fuori discussione; ma, se davvero vogliamo essere coerenti con una teoria che includa O, dobbiamo considerare ciò che accade nell'infanzia come la prima modalità di incarnazione /realizzazione dei "pensieri non pensati" dal pensatore e promananti *non dall'infanzia*, ma *attraverso l'infanzia* da parte di quel Soggetto infinito che Bion ha chiamato O e Jung Sé, il quale, per realizzarsi, si invera inizialmente attraverso il corpo e si esprime per mezzo di un codice corporeo.

Sono adesso in grado di introdurre un altro aspetto comune alle due teorie di Jung e Bion; questa volta si tratta di un aspetto decisivo, che, come ho già fatto presente, contribuisce a definirne addirittura una comune appartenenza paradigmatica: la natura teleologica di entrambe.
Infatti, come abbiamo visto, nella teoria di Jung, profondamente disposizionale, l'esperienza psichica e psicosomatica si autoorganizza a partire da una disposizione d'attesa originaria (l'archetipo in sé), così come fa in Bion la preconcezione. Questi organizzatori innati – probabilmente intrinseci alla struttura del cervello (nel senso che esso è a sua volta un loro prodotto) - comportano innanzitutto un esito di cruciale importanza, sia epistemologica che clinica: la necessaria implicazione teleologica e entelechiale dei processi trasformativi, e quindi della genesi dello stesso apparato mentale, nonché dei suoi stessi prodotti. (31)

In Jung, la natura entelechiale e teleologica della sua teoria, che discende dall'archetipo, è esplicita. Dalla sua entelechia intrinseca deriva la necessità, epistemologica e clinica, di riferirsi ai processi psichici non solo come causati da cause, ma diretti verso scopi. Naturalmente, in un ambiente clinico ciò non solo *non* esime affatto dall'analisi di supposte cause (32) ma rende necessario questo lavoro archeologico a patto di riconfigurare quelle cause – in una sorta di *aprés-coup* epistemologico - come cause-per-uno-scopo.
La natura teleologica ed entelechiale della teoria non può che implicare l'esistenza di processi di autopoiesi *sistemici*. Le teorizzazioni relative al Sé in Jung e al funzionamento del Vero Sé in relazione alla presentazione dell'oggetto in Winnicott sono a fondamento delle loro psicologie. È infatti l'approccio sistemico, complesso, all'osservazione dei fenomeni – un approccio non retto da principi astratti di causalità lineare – che *costringe* a un cambiamento di paradigma dal puro causalismo a un finalismo il cui movimento procede sì da una causa all'altra, ma da cause mosse tutte verso uno scopo. Si può comprendere quindi che una visione teleologica – non riduzionista – è *paradigmaticamente incompatibile* con una teorizzazione causalista.
Sul versante clinico, la natura teleologica ed entelechiale della teoria dovrebbe quindi inibire interpretazioni causali riferite a eventi passati e consentire sia ciò che Jung chiamava *amplificazioni*, sia interpretazioni che faranno leva su delle cause (cioè su elementi posti nel "passato", ovvero in uno spazio psichico immaginato come tale) intese come elementi che acquistano e danno senso (nel senso di significato, ma anche di direzione) per la configurazione psichica del paziente *nel presente*.(33)
Vedremo tra breve un esempio di interpretazioni bioniana, che letteralmente *apre* la mente del paziente verso il futuro infinito. Per adesso, vorrei osare affermare che, alla luce della dicotomia epistemologica casualismo/finalismo, Jung e Bion si appartengono più di quanto Bion stesso appartenga a Freud.
Bisogna sottolineare il carattere *virtuale* degli scopi. Essi sono dedotti come ipotesi attraverso una ricostruzione della genesi dei contenuti mentali, per così dire: all'indietro. Come risulta assai evidente dalla teoria della presentazione dell'oggetto in Winnicott, lo scopo della scelta dell'oggetto muove tutto il processo dall'inizio alla fine della vita, sebbene esso sia costantemente individuabile, e individuabile *precisamente*, solo al momento della sua "realizzazione".

In base alla natura necessariamente teleologica ed entelechiale di entrambe le teorie (altro aspetto che discende necessariamente dalla teoria della preconcezione come disposizione d'attesa) in un soggetto "normale", il codice e le metafore più adatte per la realizzazione *non dovrebbero più essere quelle di un infante*, ma dovrebbero ormai essersi evolute, lungo lo sviluppo del paziente, dalla medesima origine da cui scaturì anche l'infanzia: O e la preconcezione. Pertanto, le interpretazioni che si riferiscono a un adulto e al suo inconscio, come se ancora questi fosse un infante sarebbero adeguate soltanto nel caso di nevrosi e riguarderebbero soltanto l'inconscio personale, non la sua origine oggettiva, collettiva e infinita: O.

In questo concordo con la teoria di Jung e con i suoi riferimenti interpretativi (ma, soprattutto, amplificativi). Con parole mie direi: se nella psicopatologia l'adulto è un ex-bambino, nello sviluppo psichico sano è invece l'infante (o il neonato) che si pone come un futuro adulto *potenziale* proprio per il fatto di essere mosso *disposizionalmente* dalle preconcezioni – gli archetipi per Jung – promananti da O.

A questo punto, la questione diventa la seguente: se non sono *necessariamente* le immagini e le metafore somatico-infantili a rappresentare il processo di realizzazione, quali immagini potranno esservi? La risposta di Jung farebbe riferimento alle cosiddette *immagini archetipiche*.
Qui ci troviamo di fronte a una differenza importante tra Bion e Jung. Come abbiamo visto, per Jung gli input provenienti da O – dall'Inconscio collettivo psicoide – sono intercettati dall'apparato psichico primariamente come dotati di valenza affettiva (originariamente sotto forma di attivazione/angoscia) e non solo come stimoli sensoriali grezzi (gli elementi beta di Bion), ma – e qui è la differenza con Bion - anche *immediatamente* sotto forma di *schemi immaginativi* vuoti e potenziali che, mossi dall'affettività (34)e saturati di percezioni, fungeranno da nuclei complessuali inconsci. Per Jung, la struttura dell'archetipo si distinguerebbe quindi da quella della preconcezione bioniana, che pure assolve alla stessa funzione, proprio perché indissociabile da uno schematismo immaginale organizzato dall'affetto.
L'indissociabilità originaria tra affetto e schema immaginale (una sorta di Gestalt, o di geometria matematica) in Jung implica l'esistenza di immagini archetipiche autoprodotte dalla mente, anche, ma non solo, in contatto con l'esperienza, la quale, progressivamente, conferisce loro forma personale. In questo senso, la griglia di Bion o, per esempio, la sua formalizzazione del rapporto madre-infante in ♀♂ mi sembra rappresentino uno sforzo tutto volto a desaturare ogni contenuto preformato, e quindi soprattutto la portata preformativa del passato infantile stesso. In una certa misura, con la sua griglia (35) e il suo lessico, Bion si è sforzato di produrre una descrizione paradossale, in cui la sistematicità e l'astrattezza costringerebbero non alla precisione minuziosa, ma all'apertura a combinazioni diverse da quelle che l'analista ha prodotto e in cui rischia di identificarsi. (36) Insomma: un Bion che produce un sistema quasi "alchemico".
Se Jung direbbe che non è il ciclo della semina raccolta che imita la madre, ma che è questa che imita quello, Bion direbbe che non è ♀♂ che rappresenta la relazione infante / madre, ma l'opposto.
Tutto ciò autorizza ad affidarsi, nella clinica, anche a immagini emergenti da un inconscio non infantile (un inconscio rimosso), ma da un inconscio non-rimosso e dotato di schematismi immaginali autonomi e collettivi come quelli mitologici, fiabeschi, religiosi, artistici, o psicotici.
Per completezza, relativamente alla indissociabilità tra affetto e schema immaginale, bisogna dire che l'osservazione bioniana di uno stato in cui gli elementi beta sono dissociati da questa originaria, immediata facoltà integrativa immaginale della mente-

cervello la si potrebbe effettivamente ritrovare nei casi di demenza o di psicosi degenerate catastroficamente, dove anche questa funzione originaria viene meno.
Per Bion, sia la comparsa di oggetti bizzarri (schegge complessuali disintegrate), sia l'incapacità di distinguere processo primario e secondario sarebbero entrambi attribuibili a un deficit della funzione alfa. Per Jung, la capacità di sognare, di produrre schemi immaginativi nel sonno, sarebbe dovuta all'intrinseca associazione tra affetto e schema rappresentazionale (l'archetipo-in-sé), mentre il crollo della "barriera di contatto" sarebbe dovuta dalla forza dissociativa degli affetti:

> […] mentre nell'individuo normale e nel nevrotico l'affetto acuto svanisce in tempo relativamente breve, e l'affetto cronico compromette solo in modo quasi irrilevante il generale orientamento della coscienza e la sua adattabilità, il complesso schizofrenico esercita un effetto di gran lunga superiore. Le sue manifestazioni si fissano, la sua autonomia relativa diventa assoluta, ed esso prende possesso della coscienza fino all'alienazione e alla distruzione della personalità. Esso non produce una "double personnalité", ma spodesta l'Io-personalità, prendendone il posto: fenomeno questo che, altrimenti, si può osservare solo negli stati affettivi più acuti e gravi (che per questo vengono anche chiamati affetti patologici) o nei deliri. Il modello normale di questa condizione è il sogno, che però, al contrario che nella schizofrenia, non ha luogo nello stato di veglia, ma in quello di sonno. Il nostro giudizio si trova qui di fronte a un dilemma: dobbiamo ammettere come fattore causale una certa debolezza dell'Io-personalità o una particolare forza degli affetti? Io considero più feconda quest'ultima ipotesi, precisamente per le seguenti ragioni: la nota debolezza dell'Io-coscienza nello stato di sonno non significa praticamente nulla per la comprensione psicologica dei contenuti onirici. (1957, pp. 283-284)

Talvolta, quindi, mi sembra che Bion sia ancora vincolato alla visione di un inconscio equiparato all'infanzia (nonché a una supposta bestialità animale), ma poi mi pare che porti alle estreme conseguenze – alle conseguenze epistemologicamente conseguenti alle premesse della sua teoria - la teoria kleiniana degli oggetti interni e consideri l'infanzia corporea come *miti*, come immagini, come metafore da desaturare, proprio perché, nella sua teorizzazione matura le cause non sono più individuate nelle vicende infantili, ma, sotto forma di scopi, nelle preconcezioni di e da O. Quello che, invece, certamente possiamo trovare nell'infanzia del paziente adulto disturbato (quindi, in una certa misura in tutti noi) sono le modalità e i deficit specifici del processo di realizzazione nel momento in cui durante l'infanzia la funzione alfa non fu in grado di funzionare adeguatamente e quindi limitarsi a esiti di adattamento difensivo regressivo. Invece, ritroviamo in pieno la coerenza delle metafore interpretative di Bion con le premesse della teoria su O quando non guardiamo al tipo di immagini a cui fa riferimento (che, ovviamente, possono anche essere quelle relative all'infanzia, se i processi di realizzazione e trasformazione sono fissate a quell'epoca), ma all'*uso* che

egli ne fa e alle *conseguenze* che producono le sue interpretazioni. Infatti, attraverso di esse, la forma di conoscenza che l'interpretazione di Bion sembra consentire è quella di una conoscenza insatura, paradossale; di un'indicazione allusiva; di qualcosa che non può ancora, né mai, essere pensato compiutamente, né posseduto come un oggetto. Infatti, Bion incessantemente oscura ciò che è illuminato e contemporaneamente illumina ciò che è oscuro. In questo senso, l'interpretazione di Bion è lontana dal rischio dell'interpretare riduzionistica costantemente denunciato da Jung ed evitato dalla sua impostazione teleologica. Questa forma regressiva di interpretazione, che procede dall'ignoto a un supposto noto sarebbe una sorta di attività di pseudo-spiegazione; il sostituire una cosa con un'altra, ma *ignotum per ignotius*.
Come esempio di interpretazione non riduttiva, vediamo quindi una bellissima chiusura di un ciclo di interpretazioni di Bion in un breve caso clinico che egli descrive quando, dopo una serie di interpretazioni, disse al paziente che:

> […] sentiva che l'incidente d'auto era un rapporto sessuale tra una scoreggia e la macchina e il suo conducente. [A questa interpretazione il paziente] disse che si sentiva meglio e aggiunse che sentiva che stava diventando matto.
>
> (Bion, 1998, p. 35)

Credo che a quel punto questo paziente si trovasse sull'orlo di una trasformazione in O, prima della quale esistevano forme mentali definite in cui lui stentava a riconoscersi, e dopo la quale ci sarebbe potuto essere l'innesco di un processo di crescita, creativo e non deterministico, che corrisponde alla possibilità che una parte di O si inveri nella vita soggettiva di una persona.
Possono quindi esserci delle interpretazioni centrate sull'Io – volte a consolidarlo e proteggerlo, attraverso il significato di ciò che è già noto, sebbene rimosso – e altre centrate su O, sull'ignoto, sull'inconscio collettivo. Queste sono necessariamente *insature*, e non conosco un autore che, più di Bion, sia stato fedele alla necessità di desaturare ciò che è saturo.
Anche Jung ha lo stesso atteggiamento verso la saturazione, e la sua distinzione fondativa tra "segno" (il riferimento al noto) e "simbolo" (il riferimento migliore possibile all'ignoto) ne è il fondamento. Da ciò deriva un atteggiamento clinico preciso:

> Conviene pertanto nella pratica considerare il significato del simbolo soprattutto nella sua relazione con la situazione cosciente, trattare cioè il simbolo come se non fosse fisso. In altre parole, conviene rinunciare a un sapere preliminare o più profondo, per indagare invece ciò che le cose significano per il paziente. Con ciò naturalmente non solo non si arriva neppure a metà strada, ma ci si sofferma appena all'inizio di quella che sarebbe l'interpretazione teorica. D'altronde, se il medico pratico indugia troppo coi simboli fissi, rischia di cadere nella mera routine e in un dogmatismo pericoloso, finendo col perdere di vista il paziente.
>
> (Jung, 1931b, p. 213)

In sostanza qui Jung avverte l'analista, e lo ammonisce: ricordati di *non* sapere; dimentica ciò che sai! Non interpretare, quindi, attraverso il noto, ma ascolta l'ignoto!

> […] Qualunque deviazione da quest'atteggiamento equivale a una terapia basata sulla suggestione, quel genere di terapia il cui principio è: "Ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale." A una simile terapia appartengono tutti quei metodi che affermano di possedere (e che applicano) una conoscenza o un'interpretazione di altre individualità. Così pure le appartengono tutti i metodi tecnici in senso proprio, in quanto essi presumono invariabilmente la somiglianza degli oggetti individuali. (Jung, 1935b, p. 9)

La fedeltà a questo atteggiamento dovrebbe assolutamente vietare di usare le (supposte) immagini archetipiche come spiegazioni o illustrazioni; come scrisse Wittgenstein alla fine del *Tractatus*, di esse non si dovrebbe mai dire nulla; le si dovrebbe solo evocare e parlare infinitamente non di esse, ma da esse. Purtroppo, questa disciplina rigorosamente antiriduzionista non è sempre seguita né dagli junghiani, né dallo stesso Jung, che talvolta, nei suoi seminari, ma forse per ragioni didattiche, dà la sensazione di chiarire, di definire troppo. Un po' troppo spesso si sente qualcuno dare una "spiegazione" di un'immagine archetipica. Se la spiegazione fosse corretta, esauriente, l'immagine sarebbe saturata, e non ne resterebbe niente.
Ora, se l'esperienza vitale concerne in ultima analisi la costante intersezione di O – dell'inconscio collettivo – con l'apparato mentale, e non solo ed esclusivamente la forma che questa intersezione ebbe nell'infanzia, ecco che l'accento dell'attenzione analitica migra dal passato – un passato che non passerà mai, strutturale – a un presente – un presente che passa sempre.

> Se noi costruiamo la nostra teoria in modo tale da far derivare la nevrosi da cause poste nel più lontano passato, obbediamo soprattutto alla pressione dei nostri pazienti, che mira ad allontanarci quanto più possibile dal momento critico presente. *Perché è soprattutto nel presente che risiede il conflitto patogeno.* [corsivo di Jung] (Jung, 1912, pag. 186)

> [Le] reminiscenze determinano in primo luogo solo l'aspetto formale; l'elemento dinamico invece nasce dal presente, e solo la comprensione del significato di ciò che è attuale è vera comprensione. (ivi, pag. 187)

Oltre alla somiglianza tra Bion e Jung per quanto riguarda il valore del presente, queste citazioni sottolineano anche altri due aspetti comuni: la prima è la distinzione tra

l'aspetto "formale" dei significati (in ultima analisi derivati dall'archetipo / preconcezione) - aspetto affidato alle reminiscenze di un passato tanto storico quanto strutturale - rispetto all'elemento "dinamico"; la seconda è la loro comune posizione riguardo alla necessaria incompetenza dell'analista, il quale deve essere anch'egli disposto e in grado di accedere a O.

> L'analista deve liberarsi o spogliarsi dei suoi ricordi e dei suoi desideri in modo che rimanga posto per aprirsi al presente, per ciò che io chiamo presente. La psicoanalisi da impressione, che a mio avviso ci espone a fraintendimenti, che quello che è importante sia il passato. Il passato non è importante, perché non ci si può fare nulla: le sole cose su cui ci si può fare qualcosa sono i resti, le vestigia del passato, degli stati mentali passati o delle parti arcaiche della nostra struttura fisica - le fessure branchiali, la coda vestigiale, la nostra provenienza scimmiesca - ma è possibile far uso di queste vestigia che sono discernibile nel presente se ci permettiamo di discernerle. (Bion, 1998, p. 60)

> […] se voglio curare la psiche di un individuo devo, volente o nolente, rinunciare a ogni saccenteria, a ogni autorità, a ogni desiderio di esercitare la mia influenza; devo necessariamente seguire un procedimento dialettico consistente in una comparazione dei nostri reciproci dati. Ma questo confronto sarà possibile soltanto se darò all'altro la possibilità di presentare il più perfettamente possibile il suo materiale senza limitarlo con i miei presupposti. Il suo sistema entrerà così in relazione con il mio e agirà su di esso. Quest'azione è l'unica cosa che io, in quanto individuo, possa legittimamente contrapporre al paziente.
> (Jung, 1935a, p. 10)

Ancora una volta, è importante ricordare che l'implicazione del riferimento al presente corrisponde all'accettazione delle capacità di conoscenza (K) come perenne flusso infinito *verso*, non un possedere qualcosa nella memoria o, peggio, nell'abitudine. L'essere in grado di sopportare ciò – un'angoscia potenzialmente persecutoria – corrisponde all'accettazione di non avere un'identità definibile e precisa, se non nell'istante presente, dinanzi a qualcuno.

9. Fatto prescelto, Arrangement, Simbolo, Posizione trascendente

Vorrei proseguire la mia discussione prendendo in esame un altro elemento centrale nella teorizzazione bioniana, coerente con questa impostazione finalistica; un elemento che, anch'esso, sembra essere coerente con la teoria di Jung, sebbene, fortunatamente, Bion lo tratti in modo diverso e ne tragga considerazioni diverse da quelle di Jung. Scrivo "fortunatamente" perché, a mio parere, la compatibilità tra queste due formulazioni consente di usare le ulteriori, raffinate deduzioni di Bion, e cioè la sua originalità rispetto a Jung, anche all'interno del quadro della sua teoria.

Mi riferisco al “fatto prescelto” di Bion, che ritengo essere assai simile alla nozione di arrangement, o *messa in scena* in Jung.
Bion prefigura il suo concetto di “fatto prescelto”, che svilupperà successivamente, mutuandolo dal matematico Henry Poincaré (1963), che assomiglia allo strano attrattore della teoria del caos, in quanto rappresenta la comparsa di un pattern osservabile o concepibile in un mare di incoerenza e incertezza. Tale pattern diventa una realizzazione. (Grotstein, 2010, p. 233)

> Il fatto prescelto, dunque, indica l'organizzazione, o il pattern, che fornisce coerenza a elementi o fenomeni fino a quel momento disseminati. Bion asserisce che la congiunzione costante è una funzione della coscienza dell'osservatore. (Cfr. Bion, 1965, p. 105)
>
> Questa descrizione ha stretta somiglianza con la teoria psicoanalitica delle posizioni schizoparanoide e depressiva avanzata da M. Klein. Per illustrare ciò che lo psicanalista deve provare durante il processo di sintesi, io usai l'espressione “fatto prescelto”; Per evidenziare questo fatto si ricorre al nome di quell'elemento della realizzazione che sembra legare insieme elementi apparsi sino a quel momento privi di nesso. (Bion, 2009, p. 119)

Un aspetto che mi preme sottolineare è la relazione che intercorre tra preconcezione e fatto prescelto. Questa relazione fa sì che la possibilità che possa attuarsi un movimento dalla posizione schizoparanoide a quella depressiva non è attribuibile a fattori contingenti, superficiali o negoziabili, ma è prevista dalla disposizione originaria della preconcezione, che dà l'avvio a tutto il processo di trasformazione e sintesi. Per questo ho difficoltà a capire perché Bion attribuisca alla coscienza la formazione di un fatto prescelto, mentre mi sembra che questo contribuisca a fondare quella. Questo anche perché, nel descrivere la situazione psicoanalitica, egli raccomanda allo psicoanalista la capacità di contenere la propria angoscia in attesa che il fatto prescelto si presenti, realizzando in tal modo il significato della preconcezione nella concezione e poi nel concetto. A mio parere, infatti, la formazione del fatto prescelto è data da un processo *inconscio* e solo la sua capacità di riconoscimento - talvolta di capitolazione di fronte a un significato scomodo, ma vero - è il contributo che la coscienza è chiamata a dare al processo. In questo senso è possibile che vi siano fatti prescelti anche sotto forma di sintomi.
Ovviamente, questa capacità presuppone la possibilità che l’Io riesca a contenere l’angoscia prodotta prima del profilarsi all’orizzonte di un fatto prescelto, poiché esso è la promessa che segue alla sofferenza dissociativa.
Passiamo adesso a una sommaria descrizione della teoria di Jung dell’*arrangement,* che mi sembra coerente con le linee fondamentali del fatto prescelto di Bion.
In Jung il concetto di *arrangement* deriva dal paradigma disposizionale e finalistico della sua teoria. Per *arrangement* (un concetto anche adleriano) Jung intende la

costante, attiva messa in scena operata dalla psiche nel suo processo vitale orientato verso scopi. Un esempio interessante di *arrangement* riguarda proprio Jung stesso, ed è citato nella sua biografia. (Jung, 1978) (37)

> All'età di dodici anni ebbe un periodo fatale. Un giorno - al principio dell'estate del 1887 - mi trovavo nella piazza del Duomo, in attesa di un compagno di classe che per andare a casa sua faceva la mia stessa strada e le lezioni del mattino erano finite. All'improvviso un altro ragazzo mi diede una spinta, facendomi cadere, e battei con la testa contro l'orlo del marciapiede, così forte che quasi svenni. Per circa mezz'ora rimasi un po' intontito, Nel momento in cui caddi mi balenò questo pensiero: adesso non andrai più a scuola
>
> (Jung, 1978, pp. 57-59)

Da quel momento il piccolo Jung sviluppa una "nevrosi" che per un certo tempo gli impedisce di andare a scuola e di svolgere qualsiasi attività costruttiva e finalizzata. Solo a un certo punto la situazione si risolverà. Ciò che a noi interessa è l'interpretazione che il vecchio Jung dà del fatto accaduto:

> Un po' alla volta mi tornò alla memoria com'era cominciata l'intera faccenda, e vi dico con chiarezza che ero stato proprio io a determinare tale infelice situazione. Ecco perché non me l'ero presa sul serio con il compagno che mi aveva fatto cadere. Capii che, per così dire, gli aveva attribuito tutta la responsabilità, e che tutta la faccenda era, da parte mia, una diabolica congiura.
>
> (Jung, ivi)

Come si può vedere, il sintomo è per Jung l'espressione condensata di una messa in scena, posta in essere non da cause – sebbene cause ve ne siano – ma, soprattutto, per degli scopi, i quali sono a loro volta la risultante di una pluralità di elementi psichici in interazione e conflitto tra loro. In questo senso, il sintomo sembrerebbe svolgere la stessa funzione del fatto prescelto di Bion e, in ogni caso, può essere considerato come l'elemento che organizza in modo coerente una complessità psichica che, in termini kleiniani/bioniani, possiamo descrivere come schizoparanoide.
Discutendo il caso di una paziente isterica, che aveva subito uno shock a causa di alcuni cavalli al galoppo, Jung scrive:

> l'intensità di un trauma ha evidentemente di per sé scarsa importanza patogena, ma deve avere un'importanza particolare per il paziente. Ciò significa che lo shock in se stesso non ha sempre effetto morboso, ma deve, per agire, imbattersi in una particolare disposizione psichica, consistente a volte nel fatto che il paziente attribuisce inconsciamente allo shock un significato particolare. Ecco, dunque, una chiave che potrebbe svelare il segreto della disposizione.
>
> (Jung, 1917/1943, p. 14)

> L'acquisizione teorica che ricaviamo da questa storia è la chiara nozione che un' "intenzione" o tendenza inconscia inscenò la paura dei cavalli, utilizzando molto probabilmente il ricordo infantile in cui i cavalli correvano inarrestabili verso l'inevitabile catastrofe. Alla luce di tutto il materiale, la scena dei cavalli che è posta all'inizio della malattia sembra solo il coronamento di un edificio premeditamene costruito. Lo spavento e l'effetto apparentemente traumatico dell'evento infantile sono solo inscenati; tuttavia, inscenati in quel modo particolare che è caratteristico dell'isteria, per cui la cosa inscenata è quasi esattamente come una realtà. (Jung, 1912 p. 182)

Come spesso accade, la psicopatologia ci consente di comprendere la psicologia "normale". Nel caso citato mi sembra importante rilevare che la messa in scena si autoorganizza attraverso il valore aggregante di un sintomo. In questo senso, il ruolo del fatto prescelto di Bion può essere anche sostenuto da un sintomo. L'esito della carenza nella capacità integrativa e finalistica della mente sistemica, quindi la scarsa organicità di una certa scena, è studiata e illustrata dal concetto di fatto prescelto di Bion in quanto funzione del passaggio dalla posizione schizoparanoide a quella depressiva.

In ogni caso, ciò che mi sembra maggiormente rilevante è la costante presenza di fattori disposizionali, quelli che sia Jung che Bion descrivono come "disposizioni d'attesa" e che chiamiamo archetipo o preconcezione-emergente-da-O. Come ho detto, questa caratteristica fa di entrambe le teorie delle teorie intrinsecamente teleologiche, nel senso che il significato *non* si produce da fatti contingenti per mezzo di una decisione conscia, ma è sempre l'emergenza di un significato, *per gratia dei.*

Ciò che Jung chiama *simbolo* – la migliore rappresentazione possibile di un fattore sconosciuto - è il dispositivo di "trascendimento degli opposti" entro un'unità significante più "ampia". (38) Credo sia evidente che questo conflitto tra opposti sia la descrizione junghiana di ciò che più tardi è stata chiamata posizione schizoparanoide, e che il trascendimento possa corrisponda alla posizione depressiva, sebbene soltanto qualora esso si limiti alla sola funzione compensativa. Ma quando dal conflitto tra gli opposti emerge un brano di O, questo può trasmettere all'Io un brano di realtà *prima impensabile, inesistente* (nel senso Winnicottiano di non ex-sistente): questa è un'esperienza *effettivamente creativa*, sebbene essa sia anche potenzialmente inflazionante, data la vicinanza estrema tra l'Io e il Sé (Jung); il contatto *imminente* del paziente con l'Infinito ineffabile, che egli stesso è, in qualche modo, *sul punto di* diventare.

Ho detto che un prezioso contributo bottom-up*,* ovvero evolutivo, alla teoria junghiana viene fornito dalle analisi bioniane dei processi di mentalizzazione descritte nella sua griglia, analisi assenti nell'opera di Jung, tipicamente top-down, tuttavia, nel merito di queste questioni mi sembra assai rilevante il suggerimento di Grotstein secondo il quale

in Bion, oltre alle due posizioni kleiniane – schizoparanoide e depressiva – (corrispondenti alle osservazioni di Jung sulla dissociabilità della psiche fino alla schizofrenia, e alla sua potenzialità associativa e integrativa attraverso la funzione trascendente e la produzione di significati), se ne dovrebbe aggiungere una terza: la posizione *trascendente*. Anche in questo caso mi pare che le due teorie trovino un punto di incontro e integrazione molto interessante. Questa posizione trascendente, così congruente con l'operatività della funzione trascendente in Jung, generatrice di simboli, integra, nelle trasformazioni in O, la raffinata descrizione dei processi di astrazione e concretizzazione che Bion tratta, per esempio in *Apprendere dall'esperienza*, quando affronta le trasformazioni in K.

10. Identificazione Proiettiva, Prospettiva reversibile (Biocularità), Coniunctio

Vorrei adesso mettere l'accento su un ultimo aspetto che rivela la compatibilità tra le teorie di Jung e Bion: il contatto reciproco, costante e significante tra conscio e inconscio; l'impossibilità di pervenire alla conoscenza e alla realtà se non grazie al rapporto circolare (o spirale) dell'uno rispetto all'altro. Ciò che Bion chiama "prospettiva reversibile", o bi-ocularità.

Bion (1965) descrive situazioni in cui i pazienti potevano alterare la loro posizione rispetto agli oggetti esterni cambiando il loro punto di vista come risultato della scissione delle dimensioni del tempo e dello spazio. Egli si riferisce a questo meccanismo come "prospettiva reversibile". La concezione del tempo e dello spazio del paziente opera in una dimensione diversa da quella dell'analista, simile al vaso di Rubin in cui si può vedere un vaso o due facce che si guardano, a seconda di cosa si sceglie come figura e cosa come sfondo. Bion ha utilizzato il modello della prospettiva reversibile per le situazioni di insight in cui la personalità può passare da un punto di vista a un altro.

> Si fa ricorso al sistema scientifico deduttivo a causa della insufficiente astrattezza del modello costruito nel corso dell'esperienza emotiva che esso dovrebbe chiarire.
> Gli elementi del modello vengono tratti da precedenti esperienze emotive tramite l'operazione che si svolge parallela alle esperienza emotiva della funzione alfa, il modello viene cioè formato grazie all'esercizio di una capacità simile a quella che si manifesta quando i due occhi operano nella visione bioculare in modo da correlare due prospettive sullo stesso oggetto due punti l'uso in psicoanalisi del conscio e dell'inconscio per osservare un oggetto psicoanalitico è analogo all'uso dei due occhi nell'osservazione di un oggetto visibile, teoria, questa, diversa da quella di Freud, che attribuiva alla funzione di organo di senso della qualità psichica alla sola coscienza. (Bion, 2009, p. 138)

Questo atteggiamento è teorizzato e illustrato da Jung soprattutto nel suo "Psicologia del Transfert" (1946), in cui la relazione (analitica) è contemporaneamente vista da una prospettiva conscia, e da una inconscia.

Nella prima prospettiva, l'analista e il paziente – inteso come rappresentante dell'"Altro-da sé, dell'ignoto vivente" – sono embricati in un reticolo quaternario di rapporti tra:

conscio (a) / conscio (p);
inconscio (a) /inconscio (p);
inconscio (a) / conscio (p);
conscio (a) / inconscio (p)

Bisogna subito notare che le ultime due forme rappresentano la struttura dell'identificazione proiettiva, che Jung, senza chiamarla con questo nome, ha costantemente presente in tutta la sua opera.

Nella seconda prospettiva, la situazione si ribalta. I due protagonisti (alchemici, insaturi rispetto a ciò a cui dovrebbero alludere, come gli elementi della griglia di Bion) sono *Rex* e *Regina*, i quali rappresentano il soggetto visto dall'inconscio, sia del paziente che dell'analista. È per questo che l'uno è femminile e l'altra maschile: per preservarne la dimensione opposizionale per la quale l'uno implica l'altro, *non essendolo*. Se dovessimo fattualizzare questa rappresentazione potremmo immaginare che *Rex* rappresenterebbe una analista donna, e *Regina* il suo paziente. Ma, ovviamente, questo ridurre il simbolismo e la prospettiva delle immagini a una sua realizzazione, impedirebbe di continuare a pensarla.
Jung, quindi, chiede di preservare una visione bioculare, una dalla prospettiva del conscio, l'altra da quella dell'Altro - l'inconscio. Allo stesso modo, ci chiede di accettare la possibilità di percepire il paziente - come dice Bromberg riprendendo lo stesso concetto - *inside-out*, attraverso il nostro mondo interno – quindi *sognandolo*. Nella mia esperienza questa è una situazione emozionale-immaginativa che può svelarmi qualcosa di visibile/invisibile del paziente attraverso le emozioni che provo, nonché le sensazioni somatiche che percepisco e le immagini che da esse si autoproducono. Contemporaneamente, la prospettiva reversibile, o la capacità di "andare là dov'è il paziente" (Jung), implica il ritrovare me stesso nell'altro; il vedermi e sentirmi dalla sua prospettiva, il che implica la sfida di sospendere non solo ciò che i nostri pre-giudizi ci informavano sulla natura dell'altro, ma anche ciò che crediamo di essere e di sapere rispetto a noi stessi.
Questa situazione è descritta nell'alchimia come *coniunctio oppositorum*, nella quale il soggetto è contemporaneamente Altro e Medesimo rispetto all'oggetto. Ciò che è fuori si trova attraverso l'interno (39), e viceversa; così come ciò che è conscio lo può essere grazie allo sfondo inconscio, e viceversa. In questo senso si dovrebbero

interpretare le parole di Jung quando afferma che quando qualcosa di inconscio diviene conscio, qualcosa di conscio diviene inconscio. Con ciò Jung non solo descrive una caratteristica propria della funzione alfa di Bion e il raffinato funzionamento della barriera di contatto come con-fine tra gli opposti, ma anche sottolinea che la costituzione degli opposti stessi avviene *allo scopo* di poterli trascendere per ritrovare, su un piano diverso, la loro reciproca appartenenza. La funzione trascendente in Jung e le trasformazioni in O - T(O) - in Bion, sono due descrizioni del modo in cui deve essere costruita la scala di Giacobbe, e di come funziona. Infatti, *questo processo infinito dà forma e senso alla relazione tra soggetti animati, tra i soggetti vivi che noi siamo.*

Chiudo queste riflessioni consapevole della loro limitatezza. So che i temi propri del pensiero di Bion e Jung che ho trattato – e molti li ho dovuto trascurare - meriterebbero certamente maggior spazio e una elaborazione più profonda. Qui ho voluto solo accennarli, come contenuti estratti dalla mia curiosità per entrambi gli autori e per l'ammirazione per il loro pensiero.

Note

1. Ho sviluppato questo pensiero in: *Elogio della penombra*, 2008.

<<La lingua che parlo deve necessariamente essere ambigua. Deve avere due significati per poter rendere giustizia alla nostra natura psichica duale. Mi sforzo consciamente e deliberatamente per l'ambiguità dell'espressione, perché essa è superiore alla inequivocità e riflette la natura della vita >> (Jung, 1973. pp. 69–70)

2. Per esempio, *Discussioni con W.R. Bion* (1984).

3. L'icastica frase di Jung. << fortunatamente sono Jung e non uno Junghiano >> esprime questa posizione, ovviamente nello stile alle volte tagliente dell'autore.

4. Ovviamente, questa è una citazione da Bion, che così descrive la natura della "relazione conviviale", distinta da quelle definite "simbiotiche" o "parassitarie" in *Apprendere dall'esperienza* (1973).

5. << Ricordo il periodo in cui avevo un transfert negativo nei suoi confronti e cominciai a criticare i suoi colleghi kleiniani di Londra. Dissi qualcosa sulla "perfida Albione". Lui mi chiese: << Ehi, è una battuta? >> […] Nella stessa seduta criticai Melanie Klein, il che lo spinse a domandarmi: << Conosceva Melanie Klein? Come la conosceva? >> <<Che bella dimostrazione di legami L, H e K! Come si può veramente conoscere qualcuno se non attraverso le proprie reazioni emotive a quell'individuo, di persona? Questi sono fatti analitici >>. (Grotstein, 2010. p. 40)

Ciò che mi commuove – il punto di partenza di questo scritto – forse non appartiene davvero a essi, ma al mio desiderio di stare, spero *convivialmente*, con loro.

6. Credo che segno O, in Bion, si riferisca allo stesso contenuto del pittogramma che, in giapponese, si chiama *enso*: il centro vuoto, generatore infinito. Intravedo un'immagine simile nei mandala di Jung, simbolo del Sé inattingibile:

7. Il rapporto tra Freud e Jung è documentato soprattutto dalla corrispondenza privata che intercorse tra i due a partire dalla prima lettera di Jung a Freud l'11 Aprile 1906, fino all'ultima, del 20 Aprile 1914. Mentre nel 1952 le lettere di Jung a Freud erano già state messe a disposizione di alcuni lettori selezionati, sia appartenenti al versante junghiano (Aniela Jaffè e Carl Maier), che a quello freudiano (Ernest Jones e Kurt Eissler), le lettere di Freud a Jung sembravano ormai essere andate perdute. Fu solo nel 1954 che tutto il carteggio del versante freudiano fu ritrovato da Anna Freud in una cassa.

Mentre leggendo le sole lettere di Jung, C.A. Maier aveva condiviso una sensazione di moderato interesse, quando poté leggere lo scambio epistolare completo scrisse a Eissler una lettera che si apriva con queste parole: << *La mia prima impressione è veramente quella di una tragedia devastante* >>

8. << Quando avete consentito alla vostra immaginazione di giocare con il materiale quanto più onestamente potete e quando vi siete consentiti di formularlo nei termini in cui riuscite a farlo, allora potete valutare la natura del vostro prodotto. Direi, perciò, che è buona cosa dire quello che pensate di aver visto. Non preoccupatevi di quale sia il vostro stato mentale: dimenticatevi di tutto questo, abbiate rispetto per le informazioni che avete raccolto nel vostro stato mentale, qualunque esso sia: tanto che sia uno stato mentale che poi valuterete dicendo che avete sognato quanto che abbiate avuto delle allucinazioni o che semplicemente abbiate dipinto un qualcosa o che lo abbiate scarabocchiato su un pezzetto di carta mentre non stavate pensando aniente di particolare o che siete in grado, se ne avete il talento, di comporlo in musica o di suonarlo o di fischiettare o di cantarlo. Ho sentito gente dire che è inutile al balbuziente cercare di cantare: poi diventa poi capace di articolare in maniera normale. Considero l'immaginazione speculativa come degna di attenzione e di cura: non preoccupatevi che l'abbiate sognato o allucinato o che sia un oggetto del vostro delirio o che. Non so che cosa porti a un disegno o un quadro. Assumo che verosimilmente l'artista abbia visto o pensato di vedere quello che ha disegnato >> (Bion, 1998, p. 57)

9. Bion (1985) scrive: << La scoperta di avere una MENTE è sempre traumatica, perché non si sa mai che cosa mostrerà di essere questo strano oggetto. Uno slancio in alto; è una psicosi, è follia – prego, qualcuno faccia una diagnosi! – genio, filosofo, poeta, musicista, compositore? Poi, mentre si cerca di sopravvivere a tutto questo, di

qualunque cosa si tratti, è il CORPO che si slancia in alto, richiedendo a gran voce attenzione e lamentandosi di essere stato trascurato.>> (p. 239)

10. Cfr. Hillman, (2003).

11.Credo sia utile citare il passo un po' più precisamente. Bion è in un bagno turco, a Londra, ma il giorno prima era ancora sulla prima linea della Prima guerra mondiale. Nel bagno ricorda le esperienze spaventose accadutegli *il giorno precedente*. Le due situazioni sono incommensurabili e sono descritte nei termini di un'esperienza traumatica, appunto mentalmente incommensurabile.

<< […] Vecchi fantasmi, che non muoiono mai. E neanche scoloriscono; conservano meravigliosamente la loro giovinezza. Davvero, si riescono ancora a scorgere le gocce di sudore, ancora fresche, ancora distinte, contro il pallore della fronte. Com'è possibile? Sono come gocce di rugiada sui petali delle rose Redouté. Una meraviglia, vero? Così, così… hanno un che di funereo, non è vero? Per favore, per favore, sta' zitto. Scriverò, davvero, lo farò. A Mamma Inghilterra: quella vecchia puttana! Il bagno turco era così rinfrescante; mi sentii così pulito. Non è reale, sai; non è che un trucco. In realtà, ovviamente, uno puzza. Hanno trovato il sistema per farci sentire vivi, ma in realtà siamo morti. Anch'io? Oh sì, Sono morto l'otto agosto 1918 sulla strada di Amiens-Roye>>. (Bion, 1986, p. 58)

12. A partire dagli anni Sessanta, Bion entrò in quello che Gerard Bleandonu (1993) chiama il suo periodo epistemologico, in cui utilizzò quello che Bion stesso definisce un "sistema scientifico deduttivo" (1963, p. 24). Bion cercava di adattare un progetto neopositivista alla psicoanalisi (Sandler 2006), sviluppando una teoria basata su oggetti matematici ideali come quelli propri della tradizione platonica (soprattutto nel Teeteto).

13. Cfr. a questo proposito: White (2011)

14. La menzione alla "vita" vuole rimandare sia alla libido come intesa da Jung, sia all'essere-animati vs. inanimati, come intende Bion (cfr. 2009, p. § 25).

15. Mi sembra potremmo distinguere tra: a) oggettività oggettiva (a cui Jung, per esempio, fa riferimento quando descrive il dio di Giobbe (Jung, 1951) come un "fenomeno naturale", ovviamente inconscio, incoercibile e infinito); b) soggettività soggettiva (le opinioni che abbiamo su noi stessi, difensive rispetto all'oggettività oggettiva che ci circonda); c) oggettività soggettiva (la realtà convincente dei contenuti della mente e: d) soggettività oggettiva (il vissuto per il quale ci rendiamo conto di non decidere chi siamo, ma di sentire di non poter essere altrimenti e che l'essere come siamo – di non essere alienati in qualcun altro / qualcosa d'altro- corrisponde a una specie di miracolo.)

16. Nel senso che le percezioni non sono sufficienti a qualificare l'esperienza degli esseri animati, ma solo quella di oggetti inanimati.

17. Vedi i paragrafi seguenti.

18. <<A mio avviso, la tesi fondamentale è che: (a) "α" precede "β"; l'elemento α potrebbe avere un inizio precedente nelle forme ideali; potrebbe essere cioè già stato concepito da un'Intelligenza ipotizzata o da una Presenza (il "dio" di Bion e di Meister Eckhart)." (Grotstein, 2010, p. 55)

19. Mi riferisco all'intimità della *rêverie,* uno spaziotempo interno/intersoggettivo che contiene e trasforma il Traumatico Infinito in un ordine dotato di riflessività, estetica e sentimento. Sul versante estetico e riflessivo, l'esempio più bello è per me il tempio Entsu-Ji a Kyoto, il cui giardino è la miniaturizzazione della natura - sacra, inconscia, infinita e agente - in cui esso è incastonato, con la maestosità dei boschi e il monte Hiei sullo sfondo. Il versante emotivo, invece, esprime la *rêverie* attraverso eventi trasformativi che sono spesso contenuti e prodotti da gesti rispecchianti infinitesimali, da istanti irripetibili, da un certo sguardo, un'inflessione della voce; da quel *non-so-che*, quel *quasi niente* che, nella sua occasionalità miracolosa e piena di grazia, proprio come il giardino di Entsu-Ji, trasfigurano nell'intimo l'infinito incontenibile in grazia dello *charme* da cui si diffondono e che diffondono.

<< Benedetto sia il quasi niente, che del niente fa qualcosa; e benedetto infine lo *charme*, senza il quale le cose sarebbero solo ciò che sono.>> (Jankelevitch, 2011, p. 94)

20. Per esempio: << […] propongo che gli elementi della psicoanalisi vengano considerati tutti, senza eccezioni, come funzioni, intendendo questo termine nel senso che ho appena indicato. Il segno che rappresenta un'astrazione deve perciò rappresentare una funzione che è inconoscibile, anche se le sue qualità primarie e secondarie (nel senso Kantiano) sono conoscibili>>. (Bion, 1963, p. 17)

21. In seguito, discuterò più precisamente questo punto.

22. Nel senso quindi della materia prima dell'alchimia.

23. << La fantasia è infatti un'attività spontanea della psiche e prorompe dovunque l'inibizione operata dalla coscienza si allenti o cessi, come nel sonno, nel quale si manifesta in forma di sogno. Ma anche in stato di veglia noi continuiamo a sognare, sotto la soglia della coscienza, specie grazie ai complessi rimossi o altrimenti inconsci.>> (Jung, 1931a, p. 66)

Nel seminario sui sogni dei bambini, svoltosi dal 1936 al 1940, Jung dice: <<We are quite probably dreaming all the time, but consciousness makes so much noise that we no longer hear the dream when awake>>. (Jung, 2008, p. 3)

24. L'equazione sogno/psicosi fu già posta da Freud (1899). Più o meno negli stessi anni, nel 1907*,* Jung scrisse: << Se immaginiamo un sognatore che vada in giro e agisca come se fosse sveglio, abbiamo il quadro clinico della dementia praecox.>> (p. 94)

Questa opinione è confermata nel 1956, quando, in uno dei suoi ultimi scritti, Jung si esprime così: << Ma da che cosa derivi il fatto che nella schizofrenia il carattere proprio delle nevrosi si frantumi e al posto di analogie e sistematiche, cioè equivalenti, vengano

prodotti dei loro frammenti astrusi, grotteschi o in altro modo inattesi, rimase dapprima incomprensibile. Si poteva solo constatare che una simile disgregazione delle rappresentazioni è caratteristica della schizofrenia. Essa ha in comune questa particolarità con un fenomeno del tutto normale, vale a dire il sogno.>> (1956, p. 272) Questa è la medesima posizione da cui prende l'avvio il tema di Bion sulla funzione alfa, la relazione contenitore/contenuto e la "barriera di contatto".

25. Sebbene complesso e schema siano profondamente differenti, innanzitutto per il ruolo essenziale che nel complesso svolge l'affettività e, cosa non meno importante, perché il complesso personale è la "realizzazione" (nel senso di Bion) di un presupposto noumenico, potenziale e inconoscibile che Jung chiama archetipo in sé.

Per chiarezza ricordo che il complesso di rappresentazioni a tonalità affettiva può essere conscio, inconscio, rimosso, non-rimosso, personale, collettivo, acuto o cronico. Se il complesso collettivo, inconscio e non rimosso (Bion: << Sarebbe il caso parimenti di prendere in considerazione un inconscio che non sia mai stato altro, cioè che non sia mai stato conscio>>. [Bion, 1998, p. 67]) sarebbe l'archetipo in sé, quello conscio, personale e non rimosso sarebbe l'Io.

26. Jung scrive: << La persistenza del complesso viene garantita da un *tono affettivo durevolmente vivace*. Se il tono affettivo si estingue, si estingue anche il complesso. L'esistenza persistente di un complesso a tonalità affettiva ha naturalmente lo stesso effetto costellante sulla restante attività psichica che ha un'emozione acuta. Ciò che si adatta al complesso viene accettato, tutto il resto viene escluso o almeno inibito. I migliori esempi li vediamo nelle convinzioni religiose.>> [corsivo di Jung]. (1907, p.51)

Oppure:

<< *Ogni avvenimento affettivamente carico diventa un complesso.* Se l'avvenimento non tocca un complesso affine già esistente e ha solo un'importanza momentanea, col calare del tono affettivo esso scivola un poco per volta nella massa dei ricordi latenti, per giacervi, finché un'impressione affine non lo richiami a essere riprodotto. Ma se un avvenimento affettivamente carico tocca un complesso già esistente, allora lo rafforza e per un certo tempo lo aiuta a avere il sopravvento. I più chiari esempi diquesto tipo si vedono nell'isterismo, dove cose apparentemente futili possono indurre le più grandi esplosioni emotive>>. [corsivo di Jung]. (1907 d, pag. 75)

27. Questa questione è complessa, perché riguarda sia il fatto che la libido mette in forma sia la struttura empirica (percepita) del reale (qui la matematica assume un posto preminente nell'epistemologia di Jung) e quindi anche del vivente, esprimendosi in *forme e organizzazioni particolari*. In un passaggio successivo, la libido acquisisce anche *forme simboliche*, ovvero si presenterebbe alla mente – certamente anche animale, almeno dai rettili fino all'homo sapiens -sotto forma di immagine.

28. Perché, evidentemente, vi sono tante realizzazioni quanti sono gli esseri che partecipano al Reale – O, l'Inconscio collettivo.

29. Cfr. la mia discussione sul "fatto prescelto" nelle pagine che seguono.

30. (Sic!) E' una sfortuna che, oltre a Jung, anche Bion sia caduto nella trappola della semplificazione della psiche degli "altri" come meno evoluta, selvaggia. Forse, anche questo li accomuna.

31. Per un'esplicitazione della natura entelechiale della teoria di Bion, cfr., per esempio, Grotstein (2010, p. 55): << Inoltre, a mio vedere, il bambino proietta non soltanto la paura di morire, per un insufficiente contenimento del suo istinto di morte, ma anche la sua paura di "vivere senza aiuto", ossia le spinte spontanee della sua entelechia in continua evoluzione (l'attivazione del suo essere-in-sé in-divenire in potenza, cioè il paventato arrivo prematuro del suo futuro). L'idea dell'entelechia mi induce a suggerire che le forme ideali generano gli elementi α rudimentali propri del bambino (ancora da trasformare) che si congiungono agli stimoli sensoriali pre-elaborati (gli elementi β di Bion) per formare quelli che, con Ferro, definisco elementi balfa.>> (cfr. anche Ferro, 1999).

32. La posizione di Jung è esemplificata in questa citazione, che mostra come per lui l'infanzia e il passato non fossero affatto trascurati, ma iscritti entro un contesto più ampio: << Se l'analisi dei sogni in un paziente all'inizio del trattamento rivela un significato esplicitamente sessuale, allora questo significato va preso in senso reale; ne nasce cioè la necessità di sottoporre ad accurata revisione i problemi sessuali del paziente. Se per esempio il contenuto onirico essenzialmente latente risulta essere una fantasia incestuosa, bisogna sottoporre a un'indagine approfondita i rapporti infantili del paziente sia con i suoi genitori e fratelli e sorelle, sia con altre persone adatte a rappresentare per lui il ruolo di padre o di madre. Ma se un sogno, in uno stadio più avanzato dell'analisi, torna a rivelare per esempio, come contenuto essenziale, una fantasia incestuosa – dunque una fantasia che si poteva presupporre superata – allora a questa fantasia non bisogna attribuire in ogni caso un valore di realtà, ma occorre considerarla "simbolica". Essa va risolta secondo la formula: il senso sconosciuto del sogno viene espresso per analogia attraverso una fantasia incestuosa. In questo caso alla fantasia sessuale non si deve attribuire un valore di realtà, ma un valore simbolico. Se qui restassimo ancorati al valore reale, ridurremmo sempre il paziente

alla sessualità, per cui si impedirebbero dei progressi nello sviluppo della personalità.>> (1913, p. 254)

33. Lo stato presente, sincronico di un sistema complesso governato da una causalità non lineare contiene tutte le informazioni necessarie relative alle sue probabili configurazioni passate ed anche a quelle future.

34. Quindi non puramente cognitivi. Il che dovrebbe imporre cautela nel traslare nel campo analitico utilissime teorie cognitive, che non tengono in considerazione l'affettività.

35. Che ha la funzione *opposta* a quella di qualsiasi griglia.

36. Per Bion, la prima funzione della griglia era quella di "tenere in forma l'intuizione dell'analista".

37. Si veda in proposito la discussione di Giegerich (1995).

38. Questo è il modo in cui funziona il dispositivo della metafora.

39. Faccio notare che questo circuito, che Grotstein descrive come una sorta di nastro di Moebius (2010) corrisponde alla definizione dell'attività degli atteggiamenti coscienziali del soggetto come teorizzati da Jung in *Tipi psicologici* (1921), infatti l'estroversione, quando è ben funzionante (forse quando è informata dalla funzione alfa) rappresenta la possibilità di trovare i propri oggetti interni attraverso l'esterno, mentre l'introversione è la modalità di trovare gli oggetti esterni attraverso l'interno.

Bibliografia

Carta, S. (2008). *Elogio della penombra*. In: Edinger, E. *Anatomia della psiche*, Vivarium. Milano.

Civitarese, G., (2019). "I nomi di O: Bion è un mistico*?" La Rivista di Psicoanalisi*. 2019/2.

Bion, F. (a cura di). (1984). *Discussioni con W.R. Bion. Los Angeles, New York, Sao Paulo.* Milano, Loescher.

Bleandonu, G. (1993). *Wilfred R. Bion. La vita e l'opera (1897-1979)*. Roma: Borla.

Bion, W.R. (1963). *Elementi della psicoanalisi*. Roma: Armando.

(1965). *Trasformazioni*. Roma: Armando.

(1973). *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando.

(1998). *Addomesticare i pensieri selvatici*. Milano: Franco Angeli.

(1985). *A ricordo di tutti i miei peccati. Seconda parte di un'autobiografia*. Roma: Astrolabio.

(1986). *La lunga attesa. Autobiografia 1879-1919*. Roma: Astrolabio.

(2009). *Apprendere dall'esperienza.* Roma: Armando.

Ferro, A. (1999). *La psicoanalisi come letteratura e terapia*. Milano: Cortina.

Freud, S. (1899). *L'interpretazione dei sogni*. Opere di S. Freud, Vol. 3. Torino: Boringhieri.

Giegerich, W. (1995). *Il concetto di nevrosi secondo Jung*. Milano: Vivarium.

Grotstein, J.S. (2010). *Un raggio di intensa oscurità.* Milano: Raffaello Cortina.

Jung, C.G. Le citazioni sono tratte da: *Opere*. Torino: Boringhieri.

(1907). *Psicologia della dementia praecox*. Vol. 3.

(1912). *Nove lezioni sulla teoria psicoanalitica*. Vol. 4.

(1912/1952). *Trasformazioni e simboli della libido*. Successivamente: *Simboli della trasformazione*. Vol 5.

(1913). *Aspetti generali della psicoanalisi*. Vol. 4.

(1917/1943). Psicologia dell'inconscio. Vol. 7.

(1921). *Tipi psicologici.* Vol. 6.

(1927). *Psicologia analitica e concezione del mondo*. Vol. 8.

(1928a). L'Io e l'Inconscio. In: *Opere.* Torino: Boringhieri, Vol. 7.

(1928b). *Energetica psichica.* Vol. 8.

(1931a). *Problemi della psicoterapia moderna*. Vol. 16.

(1931b). *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni.* Vol. 16.

(1935a). Princìpi di psicoterapia pratica. Vol. 16.

(1935b). *Problemi generali di psicoterapia*. Vol. 16.

(1946). *Psicologia del Transfert*. Vol. 16.

(1946/1954). *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*. Vol. 8.

(1951). *Risposta a Giobbe*. Vol. 11.

(1957). *La schizofrenia*. Vol. 3.

(1973). *Letters*. Selected and edited by Gerhard Adler in collaboration with Aniela Jaffé. 2 voll. Princeton: Princeton University Press. 1973, 1: 377.

(1978). *Sogni, ricordi e riflessioni*. Milano: Rizzoli.

(2008). *Children dreams*. Princeton: Princeton Un. Press.

Macchia, A. (2020). *Tracce Mute: Sull'ineffabile nella relazione analitica.* Milano: Franco Angeli.

Jankelevitch, V. (2011). *Il non-so che e il quasi niente*. Torino: Einaudi.

Sandler, P.C. (2006). "The Origins of Bion's Work". *International Journal of Psychoanalysis*, 87: 179-201.

Vermote, R. (2011). "On the value of 'late Bion to analytic theory and practice". *The intern. J. of Psychoanalysis.* 92:1089-1098.

White, R.S. (2011). “Bion and Mysticism: The Western Tradition”. *The American imago; a psychoanalytic journal for the arts and sciences*, 68(2):213-240.

Winnicott, D. W. (1964). “Memories, Dreams, Reflections by C. G. Jung.” *International Journal of Psychoanalysis*, 45, 450– 455.

Saban, M., (2017). “Segreti e bugie. Un'area cieca nella psicologia Junghiana?” *Rivista di psicologia analitica.* Nuova serie. N. 43, Vol.95/201.

Stefano Carta è psicologo analitico, formatosi presso il C.G. Jung-Institut di Zurigo. È professore di Psicologia dinamica e clinica presso l’Università di Cagliari ed è *Honorary Professor* presso l’Università di Essex, UK. È stato presidente dell’Associazione Italiana di Psicologia Analitica nel 2002-2006. Attualmente dirige la Rivista di Psicologia Analitica, la più antica pubblicazione del settore in Italia. Ha pubblicato oltre 100 articoli, capitoli e libri sulla psicologia dinamica e la psicologia a analitica. Vive e lavora tra Roma e Cagliari.
E-Mail: cartast @unica.it