



## *Esperienza e trauma*

Gianluigi Di Cesare

Mohamed sta guidando nel deserto di sterpi e sassi che congiunge Erfoud a Merzouga. Improvvisamente, senza che nessun fattore di comprensibilità si ponga per noi passeggeri, cambia direzione. Abbandona quell'abbozzo di pista sulla quale si è incolonnata una lunga fila di autovetture – soprattutto fuoristrada – per deviare sulla destra, apparentemente nel nulla. Mohamed continua a guidare, sorridendo e a velocità sostenuta. Ogni tanto cambia direzione. Cerchiamo disperatamente di cogliere nell'identità del paesaggio un qualche segno che ci permetta di capire il senso delle sue azioni, ma la distesa che abbiamo davanti ci appare inesorabilmente muta. Non ci sono piste segnate, non ci sono elementi che, ai nostri sensi, parlino il linguaggio di una scelta possibile. Ai nostri occhi tutto è casuale, ogni direzione sovrapponibile all'altra. Chiediamo a Mohamed cosa lo spinga a cambiare rotta, cosa gli faccia prediligere una traiettoria piuttosto che un'altra. La risposta è invariabilmente la stessa: "lo so!". In alcuni di noi si insinua il dubbio, la paura che tutto ciò sia casuale anche per lui e che il cambiamento di direzione, lungi dal corrispondere ad un progetto legato all'itinerario, rifletta piuttosto un suo bisogno di stupirci, di fare impressione su di noi. Qualcuno inizia a preoccuparsi e a brontolare; comincia a prendere corpo l'idea di sottrarre il volante a Mohamed, idea scartata subito come folle perché non sapremmo da che parte andare.

Improvvisamente, dopo un'ennesima svolta, ci troviamo, come per incanto, sulla pista originaria: le dune di Merzouga sono appena davanti a noi. Dietro, ad oltre un chilometro di distanza, una nuvola di polvere indica la colonna che ci precedeva.

Mohamed sorride e ci spiega che ha cambiato direzione perché non voleva che fossimo costretti ad ingoiare la polvere sollevata dalle altre macchine. Gli ulteriori e – per noi – improvvisi cambiamenti di rotta servivano ad evitare buche troppo profonde o pietre troppo grandi che avremmo trovato sul nostro cammino. Siamo perplessi e ammirati, ma il dubbio continua ad abitarci. E se fosse solo un caso l’aver ritrovato la pista?

Al ritorno Mohamed ripeterà il percorso apparentemente casuale, pieno di svolte e di cambi di direzione. Ad una di queste, incuriositi, lo preghiamo di continuare, di non seguire, per una volta il suo istinto. Sorride, torna leggermente indietro e prosegue nella direzione che noi gli indichiamo. Dopo circa trecento metri la pianura desertica si interrompe per una discreta fenditura, sufficientemente profonda a non permettere il passaggio della nostra macchina. Dobbiamo arrenderci: Mohamed sa quello che fa; Mohamed ha esperienza del deserto. Anche noi, però, in questa situazione, possiamo dire di aver fatto un’esperienza e – paradossalmente – di averla potuta fare solo ricorrendo all’“esperienza”.

In quest’apparente gioco di parole si celano tutta la difficoltà e la polisemia di un concetto come quello di “esperienza” che, nel primo caso – quello dell’aver esperienza – rimanda ad una conoscenza particolare, mentre nel secondo – quello del fare esperienza ricorrendo alla stessa – implica la scoperta e l’apprendimento di qualcosa di estraneo che, proprio per la sua estraneità, richiede, per essere considerato credibile, un ricorso alla verifica e al controllo.

Che cosa significano, allora, in senso psicologico fare esperienza e avere esperienza, e come si articolano tra loro l’esperienza che, al di là di ogni teoria, rimanda comunque all’idea di una conoscenza e di un sapere e il trauma che, invece, si propone proprio come un ostacolo all’apprendimento e alla conoscenza?

È quanto tenterò di indagare in questo lavoro esplorando dapprima i modi dell’esperienza, poi il rapporto tra questa e il trauma visti come qualcosa di solo quantitativamente differente e, infine, la possibilità che esista un particolare tipo di trauma che sia qualitativamente diverso e che, laddove accada, può impedire l’accesso ad ogni forma di esperienza possibile, sia pure ridotta unicamente alla forma dell’esperienza traumatica.

### *I modi dell'esperienza*

Se torniamo al racconto utilizzato per introdurre l'argomento, possiamo osservare come nel suo avere esperienza del deserto, Mohamed esprima la sua partecipazione personale a qualcosa di ripetibile. In qualche modo la sua esperienza è il frutto di anni, durante i quali si è allenato – forse non sempre in maniera intenzionale – a cogliere un insieme di segni che, nel loro succedersi con regolarità, hanno progressivamente costituito uno schema di prevedibilità attraverso il quale leggere il deserto. Se proviamo a ripercorrere e a schematizzare il processo attraverso il quale Mohamed è giunto a disporre di questo bagaglio di conoscenze, possiamo dire che, a partire da una serie di ripetizioni, ha cominciato ad estrarre degli elementi di regolarità che hanno costituito la base attraverso la quale questo primitivo schema si è progressivamente ampliato.

In questo processo dobbiamo cioè presupporre i seguenti aspetti: la possibilità di estrarre una regolarità dagli eventi; la possibilità di pensare tali configurazioni regolari e, infine, la possibilità di ricordarle. L'accento è ovviamente sulla dinamicità del processo stesso. Non si tratta, cioè di una banale registrazione, quanto piuttosto di un'interazione attiva che si muove sia sull'asse spaziale che su quello temporale. Questo movimento vale, naturalmente, anche per la memoria. È chiaro infatti che ogni nuovo elemento appreso non produrrà solo un aumento quantitativo di conoscenza – qualcosa cioè di paragonabile ad un accumulo di oggetti materiali – ma si tradurrà anche, retroattivamente, in una rielaborazione globale del bagaglio esperienziale.

Il riferimento teorico di questo meccanismo è rappresentato dalle concettualizzazioni di Jean Piaget relative all'apprendimento<sup>1</sup>. Schematizzando possiamo dire che, per Piaget, la conoscenza della realtà avviene tramite i due momenti fondamentali dell'assimilazione e dell'accomodamento. Detto in altri termini, i primi schemi di configurazioni regolari, formati a partire dalla ripetibilità dei riflessi, nel loro interagire con la realtà, assimilano elementi nuovi all'interno dello schema stesso che, proprio a partire da questa difformità legata alla novità, si accomoda per

---

versione italiana integrale.

<sup>1</sup> Le opere di Piaget relative ai processi di apprendimento e di conoscenza sono numerosissime e pertanto è impossibile riportarle all'interno di questa bibliografia. Per chi fosse interessato all'argomento suggerisco il testo di Flavell *La mente dalla nascita all'adolescenza nel pensiero di J.Piaget*,

adattarsi ad inserirla nella sua struttura originaria. Si tratta cioè di un processo dialettico tra individuo e ambiente che presuppone gradi molto estesi e variabili di plasticità e capacità a deformarsi. Se infatti lo schema non possedesse una sua plasticità non potrebbe accomodarsi per accogliere la difformità prodotta dai nuovi elementi e, d'altro canto, se la realtà non fosse in grado di essere "deformata", se cioè avesse una rigidità assoluta nell'attribuzione di significato, non si presterebbe ad essere assimilata. È intuitivo come questo processo non avvenga in un'unica fase, ma richieda una continua operazione di aggiustamento nel tentativo di produrre la migliore conoscenza possibile.

Se proviamo a confrontare le nostre percezioni iniziali del deserto con quelle di Mohamed, possiamo cogliere un elemento costitutivo e fondamentale dei processi esperenziali: quello cioè relativo alla dialettica tra identità ed estraneità.

Gli schemi di Mohamed relativi al deserto, molto più articolati e complessi dei nostri, organizzano lo spazio in questione come qualcosa di familiare e comprensibile. Il deserto si costituisce, per lui, come un testo leggibile, all'interno del quale gli eventuali elementi di estraneità sono comunque, almeno come fattore potenziale, già compresi. Pertanto anche un'eventuale variazione o perturbazione, lungi dal possedere un carattere di minacciosità distruttiva, assume, invece, lo statuto di segnale attivando da un lato una sequenza di risposte e, dall'altro, inserendosi nel processo di assimilazione-accomodamento. Appare ovvio come questo processo sia reso possibile dal fatto che tra Mohamed e il deserto ci sia comunque una distanza. Se Mohamed fosse identico al deserto, se fosse fuso con esso, non potrebbe darsi nessuna forma di relazione e di conoscenza possibile. Per quanto riguarda noi, invece, la distanza è tale da non consentire alcuna relazione se non quella mediata dai luoghi comuni. I nostri schemi, infatti, sono talmente primitivi da non consentirci di operare alcuna distinzione. Il deserto ci è talmente estraneo da costituirsi ai nostri occhi come un testo illeggibile, muto nella sua apparente uniformità.

Si può allora affermare che la condizione fondamentale perché qualcosa si costituisca come esperienza è di poter intrattenere una relazione dove la distanza sia all'interno della polarità rappresentata dall'identico e dall'assolutamente altro. Provando ad estremizzare questo discorso – nel tentativo di chiarirlo in misura maggiore – possiamo osservare, in questa chiave, la nostra esperienza relativa al sapere di Mohamed. I nostri schemi – segnati

dal pregiudizio e da una conoscenza molto approssimativa – presuppongono il deserto come spazio aporetico: in mancanza di una pista segnata ci si perde. Posti di fronte all'evidenza della falsità di quest'assunto i nostri schemi, però, non sono ancora in grado di assimilare la nuova realtà perché, questa, nel suo possedere un elevato grado di estraneità, presupporrebbe un accomodamento troppo forte. Abbiamo pertanto bisogno di operare un passaggio intermedio che ci consenta di ridurre la distanza. Tale passaggio è effettuato ricorrendo ad un metodo, quale quello sperimentale che, rispetto ai nostri schemi sulla validità e veridicità delle cose, è estremamente familiare e fidato. Solo dopo questa prova abbiamo la possibilità di assimilare la nuova evidenza. Tutto ciò, però, non è ancora sufficiente per far sì che quest'episodio possa assumere per noi lo statuto di "esperienza". Perché ciò accada si rende necessaria una fase ulteriore. Abbiamo cioè bisogno che questo fatto possa non solo essere pensato, ma anche utilizzato in maniera retroattiva, come fattore di perturbazione di altri schemi e di episodi passati. Abbiamo cioè bisogno di inserirlo all'interno di un flusso narrativo che ci consenta una ri-significazione di tutta la nostra storia. Attraverso questo processo, teso ad un tempo verso il futuro e verso il passato, noi ci apriamo ad una conoscenza diversa e rimaneggiamo il nostro passato, operando quella che J.P. Vernant (1996) chiama la "rifabbricazione di sé".

Il fare esperienza si dà allora nell'interazione dialettica di regolarità-familiarità da un lato ed estraneità dall'altro, dove l'estraneità rappresenta il motore del processo – non c'è movimento o atto conoscitivo possibile nell'assolutamente identico – ma il processo stesso è garantito, nel percorso e nel risultato, dal poter inserirla in configurazioni regolari, nel renderla, cioè, progressivamente meno estranea. In presenza di un livello di estraneità eccessivo, di fronte cioè a qualcosa che si ponga con le caratteristiche dell'assolutamente altro, il processo si blocca.

All'interno di questa concettualizzazione il trauma potrebbe venire inteso come un eccesso di estraneità, qualcosa, cioè, che si oppone alla possibilità di essere assimilato e che, nel bloccare quel processo prima definito, nel metterlo in scacco, si definisce come un ostacolo al fare esperienza. Trauma ed esperienza sarebbero quindi, da questo punto di vista, qualcosa di qualitativamente simile, dove cioè la differenza si porrebbe solo su un piano quantitativo, possedendo, il trauma un quantum di estraneità tale da renderlo non assimilabile e, quindi, non riducibile ad oggetto d'esperienza.

Questa formulazione dei rapporti tra esperienza e trauma permette un sia pur ardito accostamento tra la psicologia sperimentale di Piaget e la psicoanalisi. Si rende però necessaria, a tale proposito, una digressione rispetto alle vicissitudini del concetto di trauma nell'ambito del pensiero psicoanalitico.

### *La concettualizzazione del trauma*

Non è certo questa la sede per affrontare in maniera esaustiva l'evoluzione del concetto di trauma in ambito psicoanalitico<sup>2</sup>. Basti dire che il trauma è presente in tutta l'opera di Freud subendo, così come altri concetti cardine della teoria psicoanalitica, una progressiva elaborazione e trasformazione.

Le prime formulazioni freudiane relative al trauma lo inseriscono all'interno di un punto di vista strettamente economico: "il trauma si dovrebbe definire come un incremento di eccitamento nel sistema nervoso, che questo non è riuscito a liquidare a sufficienza mediante reazione motoria" (S. Freud, 1892-1894, pp. 155-156). Già nel 1895, però, il concetto si arricchisce e si complica, allontanandosi dall'idea di un trauma puntiforme per approdare a quella di una serie di traumi ripetuti (esperienze traumatiche) il cui ricordo rende necessaria la rimozione (W. e M. Baranger, 1990).

"Il corso della malattia nelle nevrosi da difesa è in generale sempre lo stesso: 1. L'esperienza sessuale (oppure la serie di esperienze) traumatica, prematura, che è da rimuovere; 2. La rimozione di quest'esperienza in un'occasione posteriore che ne ridesta il ricordo, e nello stesso tempo la formazione di un sintomo primario; 3. Una fase di difesa riuscita, che assomiglia alla salute, eccetto per l'esistenza del sintomo primario; 4. La fase in cui le rappresentazioni rimosse ritornano, ove durante la lotta tra questa e l'Io si formano nuovi sintomi, quelli della vera malattia, cioè una fase di adeguamento, di sopraffazione o di guarigione che reca in sé un difetto con una parte deficitaria" (S. Freud, 1895, pag. 51).

---

Astrolabio, che rappresenta un'introduzione utile ed esaustiva.

<sup>2</sup> Per chi fosse interessato all'argomento suggerisco, oltre alla voce "trauma" in Laplanche e Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, il lavoro di M.Baranger, W.Baranger e J.M.Mom dal titolo: *Il trauma psichico infantile dai giorni nostri a Freud: trauma puro, retroattività e ricostruzione*, pubblicato nella raccolta di saggi *La situazione psicoanalitica come campo biperso-*

In questa fase del pensiero freudiano, il trauma è ancora di natura eminentemente sessuale, riguardando più precisamente l'avvenuta seduzione del bambino da parte di un adulto o di un bambino più grande. Successivamente Freud abbandonerà l'idea di una corrispondenza diretta tra realtà materiale e ricordo, approfondendo il concetto di trauma sessuale infantile attraverso l'attribuzione di un'importanza fondamentale alla vita fantasmatica, ovvero alla realtà psichica. Ciò che è importante, all'interno di questa nuova concettualizzazione del trauma, non è il fatto se questo sia o meno realmente avvenuto, quanto, piuttosto, l'elemento di retroattività che viene inserito. Una seduzione infantile puntiforme, sia pur avvenuta nella realtà materiale, non è di per sé sufficiente a costituire un trauma, pur persistendo nella psiche. Essa potrebbe definirsi come una condizione necessaria che, però, potrà essere convertita in trauma solo in seguito all'evolvere di condizioni maturative o all'azione di eventi successivi. "Non si tratta qui soltanto di un'azione differita, di una causa che rimane latente finché abbia occasione di manifestarsi, ma di un'azione causale retroattiva, del presente verso il passato" (W. e M. Baranger, 1990). È evidente, in questo modello, quella contemporanea azione del presente verso il futuro e verso il passato che avevamo individuato come una caratteristica della possibilità di fare esperienza. Pertanto, il trauma, così definito, sembra soggetto alle stesse leggi e alle stesse modalità dell'esperienza, per cui si può, a ragione, parlare di esperienza traumatica. Per inciso, questa nuova concettualizzazione della causalità e della temporalità costituisce la base dell'intervento psicoanalitico: se, infatti, "non esistesse questa retroattività nella costituzione del trauma, non vi sarebbe nemmeno la possibilità di modificare la nostra storia, cioè i nostri trattamenti non avrebbero futuro" (W. e M. Baranger, 1990).

Il passaggio successivo della teorizzazione freudiana è quello che va dal trauma alla situazione traumatica che, nel suo contenuto essenziale, rimanda ad una condizione di impotenza. Che si tratti di situazioni traumatiche esterne o interne, la conclusione è sempre quella di un'inondazione dell'Io che non è in grado di padroneggiare la situazione traumatica, la quale viene a riattivare il suo primitivo stato d'impotenza. Anche in questo caso il rimando può essere quello di un'impossibilità a inserire l'esperienza traumatica all'interno di un flusso narrativo, di poterle attribuire un significato non univoco. Nella situazione di inondazione, infatti, viene meno la distanza che, per potersi dare una

storia, deve necessariamente fraporsi tra l'irruenza delle emozioni e l'Io che le deve sì vivere, ma anche pensare e ordinare (G. Martini, 1998). L'Io inondato è quindi un Io che non può più avere una funzione osservante. Intesa in questo senso, la situazione traumatica appare come una discontinuità non elaborabile – almeno momentaneamente – nella storia del soggetto. Il trauma recupera la sua radice etimologica<sup>3</sup> e si oppone all'esperienza, intesa come processo di conoscenza, proprio perché crea una frattura in quel meccanismo di continua ri-fabbricazione di sé attraverso il quale si costituisce l'identità narrativa del soggetto.

Cosa può allora accadere laddove si verifichi un trauma, almeno nel senso attribuito fino ad ora a questo concetto? Da un punto di vista freudiano gli effetti potranno essere di due tipi: positivi e negativi. I primi – il termine positivo non rimanda in questo caso a un giudizio di valore, ma piuttosto ad un'attività – saranno tesi a rimettere in vigore il trauma, a cercare di padroneggiarlo, cioè, attraverso la ripetizione: sono gli sforzi che vengono catalogati insieme come fissazione al trauma e coazione a ripetere (S. Freud, 1938). I secondi – quelli negativi – saranno invece rivolti alla negazione del trauma stesso, ad evitare, cioè, che qualcosa del trauma possa essere ricordato o ripetuto.

In entrambi i casi, comunque, il risultato è quello di una “fissazione al trauma” che, sia che venga costantemente ripetuto nel tentativo di padroneggiarlo, sia che determini la messa in atto di meccanismi deputati a difendersene, tuttavia attrae su di sé tutta l'energia del soggetto, paralizzandone ogni possibile evoluzione. La storia personale, allora, lungi dal manifestarsi come il dispiegamento di tutte le potenzialità di quell'esistenza, con quella plasticità, cioè, che abbiamo visto essere essenziale ad ogni costruzione conoscitiva esperenziale, si struttura invece intorno al trauma, nel disperato tentativo annullarne gli effetti distruttivi. Da questo momento, cioè, la storia di un individuo cessa di essere il risultato del libero gioco tra destino e progetto, per diventare il catalogo dei meccanismi che si oppongono agli effetti del trauma.

Da un punto di vista piagetiano, invece, il trauma determinerà una paralisi di quell'interazione dialettica tra individuo e ambiente che abbiamo visto esercitarsi mediante i meccanismi dell'assi-

---

*nale* (Willy e Madeleine Baranger), Raffaello Cortina, Milano, 1990.

<sup>3</sup> Trauma è infatti una parola greca che significa ferita – lacerazione. Il termine nasce dalla medicina somatica dove indica le lesioni provocate da agenti meccanici la cui forza è superiore alla resistenza dei tessuti cutanei o degli organi

milazione e dell'accomodamento. L'eccessiva perturbazione indotta dalla situazione traumatica non ne consente, infatti, l'assimilazione, se non a prezzo di una violenza eccessiva che si traduce in quell'eccesso di de-formazione della realtà tipico delle costruzioni deliranti più strutturate. In alternativa, il soggetto può rinunciare ad assimilare quella porzione di realtà che, però, manterrà per lui il carattere di un'estraneità totale, caricandosi – come il volto di Medusa – di tutta la pericolosità che l'assolutamente altro trascina con sé ed obbligandolo a elaborare continue strategie difensive per evitare di cadere in quel territorio sconosciuto e pericoloso.

Entrambe queste soluzioni, sia pur di ostacolo alla possibilità di fare esperienza, sono comunque, forse, preferibili ad una terza via, rappresentata dalla possibilità che il soggetto, per assimilare la situazione traumatica senza deformarla in una rigida attribuzione di significato, si dissocia, contemplando contemporaneamente visioni contrastanti di sé e del mondo.

Per tradurre queste possibilità in chiave psicopatologica, nel primo caso avremo una paranoia<sup>4</sup>, nel secondo una grave nevrosi dove saranno predominanti i meccanismi di evitamento e di controllo e, nel terzo, un disturbo di tipo borderline.

Sia il trauma che l'esperienza, quindi, sono strettamente connessi, proprio nella loro radice più costitutiva, con un meccanismo che è quello dell'attribuzione di un significato. La differenza sta nel fatto che è il grado di estraneità o di dolore che trascina verso l'uno o l'altro dei due poli. Il trattamento del trauma sta quindi nel poterlo reinserire in una storia dove il significato si modifichi attraverso un depotenziamento degli effetti distruttivi.

All'interno di queste modalità descritte emerge in primo piano il rapporto con la temporalità e quello con la libertà. Se immaginassimo uno spettro che andasse, senza soluzione di continuità, dall'esperienza – intesa come assoluta possibilità di non incontrare ostacoli nel rapporto tra sé e il mondo – al trauma – inteso invece come scacco di questo rapporto – potremmo affermare, senza molte difficoltà, che la maggior parte delle esistenze si colloca all'interno di questo spettro. In altri termini si può ragionevolmente dire che la vita di ciascuno di noi si colloca in aree intermedie dello spettro dove cioè coesistono, in una mescolanza analoga a quella dei colori, gradi diversi di esperienze positive e

---

che essi incontrano (U. Galimberti, *Dizionario di psicologia*, UTET, Torino, 1992).

negative. Più ci avviciniamo verso il polo dell'esperienza, più aumenta il grado di libertà che sperimentiamo e che si traduce nel poter intrattenere con tutto ciò che ci accade, sia dal punto di vista della realtà materiale che da quello della realtà psichica, una relazione reale, ma non vincolante, mediata dal pieno accesso a quel pensiero simbolico che Cassirer riconosce come tipico ed esclusivo dell'uomo. Più invece ci spostiamo verso il polo del trauma, più il nostro grado di libertà si riduce.

All'interno di questo spettro, anche per le situazioni che si collocano più in prossimità del trauma, è comunque sempre già compresa una possibilità e, cioè che, con il tempo, il trauma possa essere superato. Proprio perché il meccanismo che lo istituisce è, per certi versi, analogo a quello attraverso il quale si fa esperienza, è possibile presupporre lo scioglimento del trauma, il suo inserimento, sia pure a prezzo di maggiori sforzi e di un tempo più lungo, all'interno di quel flusso narrativo costitutivo dell'identità di sé. Anche se la pratica clinica ci dice che non sempre ciò è vero, che non sempre, cioè, si riesce a liberare l'energia psichica trattenuta dalle rappresentazioni relative al trauma, almeno su un piano teorico possiamo affermarne la possibilità.

Esistono però situazioni cliniche contrassegnate da un'estrema gravità, nelle quali questo discorso si fa impossibile, dove, cioè, il problema non si colloca più sul grado di libertà che il soggetto intrattiene con il mondo dei significati, sul quantitativo di esperienze possibili, ma ha a che fare proprio con la possibilità di attribuire significato, mette cioè in scacco la possibilità stessa di accedere ad una qualsivoglia forma d'esperienza. L'impressione è che ciò che abbiamo definito come costitutivo del trauma – ovvero quello che non è assimilabile o, per meglio dire, quello che si oppone all'attribuzione di un significato – in questi casi abbia agito con un'intensità o con una precocità tali da impedire lo sviluppo di un sistema deputato al fare esperienza.

Per esplorare meglio questo nuovo tipo di meccanismo e i rapporti che questo trauma può intrattenere con l'esperienza – seppur traumatica – è necessario prendere in esame il modello della mente proposto da W.R.Bion.

### *Il trauma puro e la possibilità di apprendere dall'esperienza*

Il concetto di pulsione di morte viene definito in maniera esplicita da Freud a partire da *Al di là del principio di piacere*, come

la tendenza fondamentale di ogni essere vivente a tornare allo stato inorganico. I motivi per cui Freud è “costretto” a riconoscere l’esistenza della pulsione di morte sono fondamentalmente rappresentati da: 1. I fenomeni di ripetizione; 2. Il problema dell’aggressività connesso al sadismo e al masochismo; 3. La reazione terapeutica negativa. Questi tre fenomeni sono, in qualche modo, i “rappresentanti” principali della pulsione di morte che, come tutte le pulsioni non è visibile di per sé, ma solo attraverso i suoi effetti. Anzi si può dire che, partendo dalla definizione di pulsione come qualcosa al limite tra lo psichico e il somatico, la pulsione di morte rappresenta proprio l’estremo limite della stessa idea di pulsionalità. Questo perché essa non è concettualizzabile di per sé, ma lo può essere solo tramite l’erotizzazione.

Freud sostiene che non troviamo mai o quasi mai moti pulsionali puri, ma piuttosto mescolanze di entrambe le pulsioni in diverse proporzioni. “Se la funzione della libido è quella di legare la pulsione di morte, la situazione traumatica, alterando l’equilibrio dinamico delle pulsioni, contribuisce a sciogliere quello che la libido ha legato, liberando una certa quantità di pulsione di morte” (W. e M. Baranger, pag. 169). Il trauma agirebbe, pertanto, provocando una defusione che, da un lato, attiva la coazione a ripetere e, dall’altro, richiede nuovi investimenti libidici e nuove misure difensive dell’Io. Il tentativo o, meglio, il compito della libido è quindi quello di opporsi, tramite l’azione del legare, alla pulsione di morte che, invece, tende a sciogliere, a tornare all’inorganico. Quale può essere il motivo di questo bisogno di legare, di tenere insieme che viene riconosciuto come compito fondamentale della libido e rispetto al quale il trauma si presenta come ostacolo?

È abbastanza intuitivo, credo, riconoscere nel legare un’attività prevalente della nostra psiche, sia per il fatto che utilizziamo termini quali “dissociazione” e “scissione” per indicare meccanismi patologici, sia perché possiamo facilmente immaginarci cosa accadrebbe se le nostre rappresentazioni fossero totalmente slegate le une dalle altre.

Al di là della semplice intuizione, però, il problema connesso alla necessità del legare acquista tutta la sua rilevanza nel modello della mente elaborato da W.R.Bion.

Il pensiero di Bion è estremamente complesso, anche perché, come tutti i pensieri che si muovono al limite della conoscenza condivisa, non dispone almeno nell’immediatezza, di un linguaggio adeguato. Ha quindi la necessità di ricorrere a formulazioni

linguistiche particolari, spesso tratte dalla matematica, col preciso scopo di indicare la natura di incognita riferita a ciò che sta indicando. Lungi pertanto dal voler proporre un accurato ed esauritivo esame del suo pensiero, mi limiterò a prendere in considerazione solo quegli aspetti che ritengo utili al discorso in atto.

Il primo punto su cui soffermarsi riguarda il fatto che Bion aggiunge all'amore e all'odio – intesi come forze universali e motrici di ogni attività umana – un altro impulso, dotato delle stesse caratteristiche di importanza e di universalità, ovvero l'impulso epistemofilico. A partire da ciò, il modello della mente viene a corrispondere ad una crescita della capacità di “pensare su e apprendere da” le proprie esperienze. Ai processi di crescita della mente, indicati da Bion come K (dall'iniziale della parola inglese knowledge) si oppongono, in ambito patologico, i processi mentali –K, rivolti non tanto e non solo contro gli oggetti in sé come strutture morfologiche, quanto, piuttosto, contro gli oggetti in quanto muniti di significato relazionale. Emerge quindi, in maniera inequivocabile, l'importanza del “legare”, poiché ciò che è slegato, non è utilizzabile per alcuna forma di conoscenza.

Bion chiama ciò che permette di approdare alla conoscenza – ovviamente intesa come processo e non come risultato – ovvero, ciò che consente di apprendere dall'esperienza, funzione alfa. “Perché si possa apprendere dall'esperienza, la funzione alfa deve operare sulla consapevolezza di un'esperienza emotiva; dalle impressioni di tali esperienze scaturiscono elementi-alfa; tali elementi vengono resi immagazzinabili affinché i pensieri del sogno e il pensiero inconscio di veglia li possano utilizzare” (W. R. Bion, 1962, pag. 31). In questa formulazione sono due i concetti da sottolineare: 1. Lo scopo della funzione alfa è quello di trasformare il dato bruto in elemento rappresentabile (elementi-alfa); 2. Coscienza e inconscio, in quanto trattano, sia pure attraverso processi diversi, materiale rappresentativo, hanno entrambi a che fare con gli elementi-alfa. “La funzione alfa, sia nel sogno che nella veglia, trasforma le impressioni sensoriali aventi rapporto con un'esperienza emotiva in elementi-alfa che mentre proliferano, si condensano (*cohere*) formando la barriera di contatto. Questa barriera, come una membrana osmotica regola l'interazione tra conscio e inconscio favorendo la delimitazione tra interno e esterno” (W.R.Bion, 1962, pag. 45).

Lo scopo della funzione alfa è quindi quello di operare su qualcosa che è privo di ogni rappresentazione, trasformandolo in

qualcosa di rappresentabile sia nei pensieri del sogno che in quelli di veglia. “La funzione alfa esegue le sue operazioni su tutte le impressioni sensoriali, quali che siano, e su tutte le emozioni, di qualsiasi genere, che vengono alla coscienza del paziente. Se l’attività della funzione alfa è stata espletata, si producono elementi alfa...Se invece la funzione alfa è alterata, e quindi inefficiente, le impressioni sensoriali coscienti e le emozioni provate dal paziente restano immutate: chiamerò queste elementi beta. Mentre gli elementi alfa sono sentiti come fenomeni, gli elementi beta sono avvertiti come cose in sé, con la conseguenza che anche le emozioni assumono i caratteri di oggetti sensibili” (W.R. Bion, 1962, pag. 27). Inoltre agisce come una barriera di contatto che è sì percorribile in entrambe le direzioni, ma, nello stesso tempo, separa e delimita i due territori – intesi come modalità piuttosto che da un punto di vista strettamente topografico – impedendone la confusione e permettendo la temporanea prevalenza dell’uno o dell’altro. Non a caso Bion afferma che, in mancanza della funzione alfa, non si può né restar svegli, né dormire.

Bion non specifica se la funzione alfa sia innata o si acquisisca, ma è possibile ipotizzare, nella sua opera, una propensione, almeno entro certi limiti, per un innatismo della funzione alfa. I limiti sono dati dal fatto che questa non sarebbe già pre-formata in tutta la sua definizione, ma si presenterebbe piuttosto, fin dall’inizio, come abbozzo che si costituirebbe poi, progressivamente, nel rapporto con la madre. Per chiarire meglio questo discorso è necessario accennare, seppure in maniera superficiale, ad altri due concetti cardine del pensiero bioniano: quelli relativi alla preconcezione e alla configurazione contenitore – contenuto.

La preconcezione può essere definita come una competenza ad assegnare il significato compiuto all’esperienza degli oggetti; competenza però non autosufficiente perché, soprattutto per quanto si riferisce alle esperienze negative – quelle cioè connesse con il dolore – ha bisogno, per poter funzionare, di un apporto dall’esterno. Il neonato, cioè, avrebbe inizialmente a che fare con elementi privi della capacità di legarsi tra loro e inutilizzabili, in quello stato, per ogni forma d’esperienza (elementi-beta). Rispetto a questi tenterebbe di cominciare ad interagire in termini di competenza ad attribuire significati. La sua funzione alfa, però, sarebbe in grado di operare solo su materiali che non alterino troppo lo stato d’equilibrio; tutti gli altri sarebbero estromessi immutati. “La tesi di Bion è che la funzione alfa materna intervenga sui proiettati beta del neonato, li porti allo stato di

elementi-alfa, li organizzi in un sogno in nome e per conto del neonato stesso. Questi ha così modo di ricevere indietro in forma elaborata, ciò che ha proiettato allo stato grezzo. Si può aggiungere che, poiché la madre non è in grado di svolgere tale funzione senza ricevere a sua volta supporto da altre funzioni alfa, principalmente quella del padre, dopo la nascita (ma anche precedentemente) un gruppo di funzioni alfa concorre, direttamente o indirettamente, a elaborare le impressioni sensoriali e emotive del bambino, in particolare quelle dolorose, per lui inaccettabili” (A. Meotti, 1987, pag. 51).

Questa descrizione rimanda all’altro concetto fondamentale, ovvero quello relativo alla configurazione contenitore – contenuto. Come abbiamo visto, nel modello prima descritto, la madre si proporrebbe come contenitore psichico degli elementi-beta del bambino, restituendoglieli dopo averli trasformati in elementi-alfa. Quest’operazione di restituzione, però, riguarda, a un tempo, sia i contenuti che la funzione del contenitore. Vengono cioè restituiti sia gli elementi-beta trasformati in elementi-alfa che primi frammenti di una capacità a contenere emozioni dolorose. In questo processo di relazione prende corpo e si struttura progressivamente la funzione alfa del bambino.

Se, per un qualsiasi motivo, questo processo viene impedito o interrotto nel suo svolgimento, si origina un particolare tipo di trauma per il quale il mondo perde la possibilità di essere rappresentato, rimanendo invece popolato solo da elementi-beta o da oggetti bizzarri che possono essere trattati solo con il meccanismo dell’evacuazione. In questa chiave, la radice del disturbo mentale più grave – quello delle forme schizofreniche dove predominano dissociazione e scissione e dove il rapporto possibile è solo con oggetti inanimati, privati di ogni funzione vitale e di ogni capacità simbolica (G. Di Cesare, A. Grispini, G. Villa, 1988) – “viene colto non più a livello di rappresentazioni alterate o di cattivi oggetti interni, bensì al punto di giunzione tra bios e psiche, per una mancata trasformazione degli elementi-beta in elementi-alfa” (G. Martini, 1998, pag. 139).

Estensivamente si può dire che questo modello della mente amplia il discorso dell’inconscio freudiano, presupponendo un ulteriore livello, quello a-rappresentazionale che precede la possibilità di accedere a rappresentazioni cosce o inconscie. Ne emerge un quadro della mente che può essere suddiviso in tre livelli. Uno, più evoluto – corrispondente alla coscienza – che funziona secondo il principio di non contraddizione (a è diverso

da non-a). Un secondo, intermedio – corrispondente all'inconscio freudiano – per il quale tale principio, seppure presupposto, non è valido (a è uguale a non-a). Infine uno assolutamente primitivo – corrispondente al protomentale<sup>5</sup>, dove quest'operazione non può nemmeno porsi; i termini a e non-a ancora non si danno, sebbene siano annunciati (G. Martini, 1998).

In altri termini viene presupposta, in questo modello, la coesistenza a livello mentale, negli stati normali come in quelli patologici, di un residuo di protopensieri non definiti, illimitati, e di rappresentazioni finite, cioè ordinate secondo una logica restrittiva – che include anche quella, del tutto particolare, attribuita all'inconscio freudiano – e solo in quanto tali verbalizzabili e memorizzabili (G. Martini, 1998). L'incontro con i protopensieri, mediato dalla funzione alfa, dà luogo alla costruzione progressiva di rappresentazioni della realtà interna ed esterna che saranno tanto più utili, ai fini dell'esperienza, quanto più si caratterizzeranno per essere, nello stesso tempo, plastiche e rispettose di un'esigenza di verità.

### *Conclusioni*

Riprendendo le prime affermazioni relative al fare esperienza e, in particolare quelle riguardanti l'interazione dialettica tra familiarità ed estraneità, possiamo ora rileggerle in termini di attribuzione di significato. Possiamo cioè dire che l'esperienza, intesa come possibilità di costruzione di una visione del mondo, è garantita dal libero gioco tra significato e significatività, intendendo con il primo termine qualcosa che assume una forma ben definita e, con il secondo, la capacità di apertura che può modificare la forma stessa. Il soggetto fa quindi esperienza dell'oggetto attraverso approssimazioni progressive che non esauriscono mai la capacità dell'oggetto stesso di darsi come altro significato possibile. Il rimando è ovviamente al pensiero simbolico che garantisce la separazione tra sé e mondo oggettuale e, contemporaneamente, ne permette il rapporto. Ne risulta quel movimento esperienziale temporalizzato verso il passato e verso il futuro che

---

<sup>4</sup> Il termine paranoia va inteso come lo sviluppo cronico di un sistema delirante durevole accanto ad una perfetta conservazione della lucidità.

<sup>5</sup> Le caratteristiche del protomentale sono le seguenti: trova il suo fondamento nella corporeità, laddove essa comincia a farsi psiche; è la fonte delle emozioni non ancora ben definite; è un sistema magmatico dove vige l'indistin-

determina la possibilità di costruire una storia.

All'interno di questo modello il trauma compare come un ostacolo, come un buco nella trama narrativa possibile. Dal punto di vista dell'attribuzione di significato il trauma, come abbiamo visto, si caratterizza o per un'impossibilità di significare o per una denominazione troppo rigida o troppo affrettata che, in entrambi i casi, non consente quel movimento tra significato e significatività. In questo senso il trauma può cessare di essere tale nel momento in cui viene riconosciuto. Quando il trauma – come in un'analisi riuscita – viene nominato, datato, esplicitato e se ne riconosce la sua funzione determinante in una serie di eventi e di disturbi successivi, quando, in altri termini può cominciare ad essere storicizzato e inserito nella costruzione narrativa operata su se stessi, allora perde il suo statuto di ostacolo per acquistare quello di esperienza, forse dolorosa, ma comunque propria.

Tutto ciò, però, riguarda solo il primo tipo di trauma, quello che abbiamo chiamato anche “esperienza traumatica”. Ben diverso è il discorso di un trauma del secondo tipo, di un trauma, cioè, che danneggia in modo più o meno grave la funzione alfa. In questo caso, infatti sarà compromessa la possibilità ad accedere al mondo simbolico, la capacità di operare una separazione tra sé e il mondo oggettuale. Si strutturerà, cioè, un mondo popolato da oggetti piuttosto che da rappresentazioni, da equazioni simboliche piuttosto che da simboli, fino ad arrivare, nei casi più gravi, alla perdita più o meno completa della possibilità di fare esperienza.

#### Bibliografia:

Baranger W. e M., *La situazione psicoanalitica come campo bipersonale*, Raffaello Cortina, Milano, 1990.

Bion W. R., (1962), *Apprendere dall'esperienza*, tr. it., Armando Armando, Roma, 1972.

Di Cesare G., Grispini A., Villa G., *Psicosi e violenza: le ambiguità della cura psichiatrica*, Carocci, Roma, 1998.

Fornaro M., *Psicoanalisi tra scienza e mistica: L'opera di Wilfred R. Bion*, Studium, Roma, 1990.

Freud S. (1892 – 1894), *Prefazione e note alla traduzione delle “lezioni del martedì alla Salpêtrière” di J.M. Charcot*, *Opere Complete*, vol. 1, Boringhieri, Torino.

Freud S., (1895), *Minuta K. Le nevrosi da difesa*, *Opere Complete*, vol. 2,

Boringhieri, Torino.

Freud S., (1938), *Mosè, il suo popolo e la religione monoteistica*, *Opere Complete*, vol. 11, Boringhieri Torino.

Martini G., *Ermeneutica e narrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.

Meotti A., *Appunti su funzione alfa, dolore sensoriale, dolore mentale, pensiero*, in: *Lecture Bioniane* (Neri C., Correale A., Fadda P.) a cura di, Borla, Roma, 1987.

Vernant J. P., (1996), *Tra mito e politica*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano, 1998.