
IL PROCESSO DI INDIVIDUAZIONE NELLA RELAZIONE ANALITICA

INDICE:

- **INTRODUZIONE**
- **CENTRALITA' DEL CONCETTO DI PROCESSO DI INDIVIDUAZIONE**
- **TRANSFERT COME IDOLATRIA: UNA RISPOSTA ALLA DICOTOMIA ESISTENZIALE**
- **VISIONE UMANISTICA DEL CONTROTRANSFERT**
- **ASPETTI DELLA LETTERATURA AMERICANA SUL CONTROTRANSFERT**
- **"L'UOMO NON E' SOLO MEMBRO DELLA SOCIETA', MA E' ANCHE MEMBRO DEL GENERE UMANO" (Fromm, 1962)**
- **I TRATTI UMANI UNIVERSALI NELLA QUESTIONE DELL'OBIETTIVITA' IN ANALISI**
- **CONSIDERAZIONI SUL QUI E ORA, LA MODALITA' DELL' AVERE E LA MODALITA' DELL' ESSERE**
- **NOTA CONCLUSIVA SULLA DIALETTICA TRA INDIVIDUAZIONE ED INTERAZIONE ANALITICA**
- **BIBLIOGRAFIA**

INTRODUZIONE

Mi propongo di esaminare alcuni aspetti del rapporto tra processo di individuazione e lavoro analitico. Assumo come punto fermo l'importanza del concetto di processo di individuazione. Il punto di vista da cui mi pongo e' quello dell'umanesimo radicale di Erich Fromm.

Nel corso della mia indagine incontro vari problemi.

Alcuni di questi, riguardanti il transfert, il controtransfert, il relativismo vs. aspetti umani universali, li assumo come temi a loro volta da indagare nella prospettiva umanista.

Per chiarire il punto di vista qui adottato non sempre basta esporre il pensiero di Fromm ma occorre a volte esplicitarlo, se non proprio interpretarlo.

Credo di dover qui porre in via preliminare una questione teorica riguardante l'inquadramento generale del

pensiero psicoanalitico frommiano.

Fromm presenta se stesso "like a pupil and translator of Freud" (Evans, 1966, p. 59).

Quel che Fromm dice di se stesso e' rispettato da Daniel Burston nel suo libro "The Legacy of Erich Fromm" (1991).

Burston classifica gli psicoanalisti in tre gruppi, a seconda del loro rapporto con Freud: "loyal opposition", "dissident fringe", e "cryptorevisionists".

Egli colloca Fromm nel gruppo degli oppositori leali, assieme a Groddeck, Ferenczi, Karen Horney nei suoi primi scritti, Fairbairn, Guntrip, e altri.

Nella intervista rilasciata a Evans (1966), come anche in "The Crisis of Psychoanalysis" (1970), Fromm dichiara i suoi legami di amicizia e collaborazione con Karen Horney, Clara Thompson e Sullivan, pero' ci tiene a distinguere le sue posizioni teoriche da quelle dei suoi amici.

Eppure molte altre sue dichiarazioni sia in campo teorico che in campo clinico sono di chiara ispirazione interpersonale.

Per esempio la seguente:

"There is nothing in the patient which I do not have in me.

And only inasmuch as I can muster within myself those experiences which the patient is telling me about, either explicitly or implicitly, only if they arouse and echo within myself can I know what the patient is talking about.

Then something very strange happens: The patient will not have the feeling I am talking about him or her, nor that I talk down to him or her, but the patient will feel that I am talking about something which we both share" (1994, p.100).

In queste poche righe sono esposti insieme un programma umanistico e una visione interpersonale della psicoanalisi.

Concordo nella sostanza con l'affermazione di Kwawer (1991, p. 611), secondo cui "Fromm's is an interpersonal theory which is at one and the same time about drives and about relations between people".

Va pero' sottolineato che mentre il concetto di "drive" secondo Freud viene da un contesto positivista, quello secondo Fromm deriva da Spinoza e dai "Manoscritti economico-filosofici" di Marx (1844).

Anzi, Fromm sostituisce la parola "drive" con la parola "passion" suggerita da questi due autori.

Marx in particolare si sofferma sulla natura relazionale delle passioni e in questo Fromm lo segue e puntualizza (1973, pp. 4-5) che esse sorgono dalla situazione umana, dalle condizioni esistenziali dell'essere umano, a differenza degli istinti basati sulle esigenze fisiologiche.

Fromm non si e' mai lasciato inquadrare in nessuna scuola di pensiero.

A vent'anni dalla sua morte, ancora non riusciamo ad assegnarlo completamente a questa o quella corrente definita.

Ne' si puo' dire che sia un eclettico, anzi, al contrario, lui esprime una posizione complessiva molto personale, caratterizzata e unitaria.

Dell'eclettico ha l'attingere a molte fonti, ma poi stringe sue proprie sintesi che superano spesso le fonti da cui prendono e si formulano in modo autonomo e originale.

Fin dai suoi primi lavori Fromm dimostra grande capacita' di annodare teorie diverse e di farle sfociare in un risultato nuovo.

Un esempio importante di questa sua attitudine a produrre sintesi teoriche e' la sua elaborazione di una psicologia sociale come combinazione di psicoanalisi e materialismo storico.

Il concetto principale di questa impostazione e' quello di "social character" (1932, 1941, 1947, 1955, 1962).

Le esigenze di funzionamento della società si impongono sugli individui attraverso la famiglia.

Il carattere sociale si forma in rispondenza a esigenze economico-sociali, in modo che le persone desiderino fare ciò che per l'assetto della società è necessario che facciano.

Il carattere degli individui viene modellato inconsciamente, dentro la famiglia, in tendenziale conformità al carattere sociale.

CENTRALITÀ DEL CONCETTO DI PROCESSO DI INDIVIDUAZIONE

Il sistema di pensiero di Fromm si impenna sull'idea che esista una natura umana, intesa come caratteristica di base che appartiene a tutti gli esseri umani al di là delle diverse razze e culture.

Egli accetta la distinzione di Marx tra "natura umana in generale" e "natura umana storicamente modificata".

La natura umana in generale non si può scorgere in quanto tale e la sua esistenza è dedotta dalle sue diverse manifestazioni.

È nella "human situation" che si manifesta la natura umana.

Dai testi di Fromm, si può riassumere come segue il suo concetto di situazione umana, nel quale secondo me (Biancoli, 2000) si intrecciano accenti di evolucionismo e di esistenzialismo.

Nell'evoluzione dei primati risultano due tendenze: la determinazione sempre meno istintiva del comportamento e la crescita del cervello, particolarmente della neocorteccia.

Cioè, l'uomo è il primate fornito della minima dotazione istintiva e del massimo sviluppo cerebrale (Fromm, 1973, p. 201).

La singolare emersione biologica diventa un dato, intrinsecamente contraddittorio, della situazione umana: far parte della natura e insieme trascenderla, proprio per la debolezza degli istinti e la consapevolezza di sé, estranea ad ogni altro animale.

L'armonia dello stato naturale è rotta, il mondo dell'uomo è il mondo del conflitto (Fromm, 1947, pp. 29 e sgg.).

Dalla frattura che vive dentro l'uomo deriva una fondamentale "existential dichotomy": progredire, cioè individuarsi, o regredire (Fromm, 1941, 1955).

Il processo di individuazione è caratterizzato da autonomia e solitudine.

Procedendo lungo questa via l'essere umano arriva a conseguire quei gradi di libertà che gli consentono di amare.

In alternativa, la "escape from freedom" (Fromm, 1941) è la risposta regressiva alla paura della solitudine, inevitabile costo dell'individuazione.

Tornare indietro è ricerca di un impossibile rifugio ad uno stadio preumano, o anche di un impossibile ritorno all'utero.

Queste mete regressive estreme, che non è dato raggiungere, vengono surrogate dalla permanenza nella simbiosi incestuosa, dal rapporto sadomasochista, dall'indifferenza del distacco emotivo, dalla distruttività.

La dicotomia individuarsi-regredire è la radice conflittuale permanente dell'esistenza umana, l'interrogativo drammatico che sostanzia la natura umana (Fromm, 1941, 1947, 1955, 1973).

In termini frommiani la potremmo chiamare la "dicotomia esistenziale".

La storia della civiltà occidentale documenta varie fasi del conflittuale emergere del valore da attribuire all'individuo.

Il valore dell'individuo trova un culmine nel Rinascimento: la creatività promuove l'individuo e favorisce il riconoscimento del valore della vita umana.

Il processo di individuazione e' descritto da Fromm (1941, p. 235) nel seguente modo:

"The child becomes more free to develop and express its own individual self unhampered by those ties which were limiting it.

But the child also becomes more free from a world which gave security and reassurance.

The process of individuation is one of growing strength and integration of its individual personality, but it is at the same time a process in which the original identity with others is lost and in which the child becomes more separate from them".

Con questa impostazione, la "basic anxiety" o la "primari anxiety" e' quella di separazione (Fromm 1959, p. 16), che puo' presentarsi in vari modi.

L'angoscia di separazione puo' manifestarsi come una specifica paura umana, la paura di vivere, di affrontare il movimento che e' nella vita, di accettarne il rischio, con la consapevolezza della propria unicita', che si fa sentire come solitudine che spaventa.

La paura della solitudine, inevitabile prezzo dell'individuazione e' radicata nella situazione umana.

La paura di vivere si puo' vedere come la paura di individuarsi nella propria unicita'.

Poiche' la nascita e' un processo continuo, "I feel we are 'born' every moment" (Evans, 1966, p. 24), "every moment we are confronted with a question: Should we return, or should we develop?" (Ibid., pp. 24-5).

Un punto fermo di Fromm riguarda l'idea dell'individuo e della sua unicita'.

A differenza di Sullivan, per il quale "the self may be said to be made up of reflected appraisals" (1953, p. 22), per Fromm l'unicita' dell'individuo e' una realta' a base genetica.

"From my own experience I have come to the conclusion that genetic dispositions play a much greater role in the formation of a specific character than most analysts credit it with doing.

I believe that one aim of the analyst should be to reconstruct a picture of the character of the child when it was born in order to study which of the traits he finds in the analysand are part of the original nature and which are acquired through influential circumstances..." (1979, p. 310).

Fromm e' convinto che esista un volto originario della persona alla nascita.

"In other words, I think a person, in the lottery of the chromosomes, is already conceived as a very definite being" (1991, p. 594).

Questo e' un punto che egli ribadisce ricorrentemente e che contribuisce a renderlo una figura a se' nel panorama della psicoanalisi interpersonale.

TRANSFERT COME IDOLATRIA: UNA RISPOSTA ALLA DICOTOMIA ESISTENZIALE

Se consideriamo il processo di individuazione come la via della liberta', lungo le varie vie di "escape from freedom" incontriamo le figure dell'alienazione.

Impedimento potente al processo di individuazione e' la fissazione alla madre, che puo' essere considerata secondo due punti di vista: da un punto di vista psicogenetico essa e' la prosecuzione nella vita adulta dell'attaccamento infantile; da un punto di vista funzionale attuale essa costituisce "one of the 'spiritual' answers to human existence" (Fromm, 1992a, p. 40).

Cioè la fissazione alla madre si può vedere anche come una risposta al problema dell'esistenza, un tentativo di risolvere la sua dicotomia.

Non solo il bambino è impotente e indifeso e si trova nella necessità che qualcuno provveda ai suoi bisogni, anche l'adulto, di fronte alla complessità e difficoltà della vita, spesso cerca appoggio e aiuto, fino a sottomettersi a qualcuno che gli prometta totale protezione.

Un adulto può sentirsi come un bambino, impaurito dalla solitudine e dalle responsabilità, e può cercare rifugio nella fantasia di un "magic helper" (Ibid., p. 42) che si prenda cura di lui, che lo conforti e che si offra come figura onnipotente e onnisciente, un idolo, in cui credere e in cui riporre completa fiducia.

L'anelito ad una figura onnipotente cui affidarsi e sottomettersi spinge ad una via regressiva l'essere umano che tema il suo cammino di individuazione.

Il fenomeno del transfert rivela il tipo di strategia di sopravvivenza adottato da una persona e il tipo di idolo a cui si rivolge.

In tema di transfert, come in altri temi, Fromm riconosce in pieno il valore delle scoperte di Freud, però fa notare come il transfert sia diffuso in tutti gli aspetti della vita sociale (1979, p. 292) e non solo circoscritto alla relazione psicoanalitica, anche se è vero che questa relazione è la più favorevole al manifestarsi del transfert che così può essere visto come se fosse posto sotto una lente d'ingrandimento (1968b).

In analisi, egli (ibid.) suggerisce di trattare il transfert ponendo continuamente a confronto la parte infantile e malata del paziente con la sua parte adulta e sana.

Con le sue osservazioni Fromm si propone di ampliare i confini del concetto di transfert e di mostrarne la natura idolatrica (1992a).

Gli idoli si formano perché gli esseri umani trasferiscono su figure a loro esterne, reali o immaginarie, le loro potenzialità.

Si tratta di costruzioni umane, materiali o psichiche, a cui le persone attribuiscono inconsciamente parti di sé per poi sottomettersi alle loro stesse proiezioni.

L'idolo funziona come una manifestazione alienata e illusoria delle facoltà umane.

Fromm auspica lo sviluppo di una "scienza degli idoli", di una "idologia" che studi gli idoli come si sono manifestati nella storia (1966, p. 112).

Vi fu un tempo in cui gli idoli erano animali, astri del cielo, fenomeni atmosferici, manufatti umani.

Nel secolo che si è chiuso si sono manifestati in varie figure di dittatori e nel "culto della personalità" dei paesi comunisti.

Oggi essi sono il denaro, il potere, il successo e anche valori morali che vengono alienati e poi proiettati, come l'onore, la famiglia, la patria.

A livello privato possono diventare idoli l'insegnante, il medico, il capufficio.

Idoli del grande pubblico sono gli uomini politici, i campioni dello sport, i cantanti, i divi dello spettacolo.

Il bisogno di idoli ostacola il processo di individuazione e favorisce il conformismo sociale.

Infatti, gli idoli insorgono sulle vie regressive di fuga dalla individuazione e dalla libertà.

Nel concetto frommiano di transfert possiamo scorgere la confluenza della psicoanalisi e del tema dell'alienazione umana intesa sia in senso filosofico che in senso sociologico.

Se teniamo conto delle corrispondenze che Fromm (1955, pp. 88-109) vede tra alienazione e idolatria, ci troviamo di fronte ad un singolare crocevia di idee, nel quale la cultura del novecento è attraversata dalle linee di forza dei grandi "maestri" di umanità, da Isaia a Socrate, da Meister Eckhart a Spinoza, da Goethe ad Albert Schweitzer.

Se da un lato il transfert e' visto emergere dalla "conditio humana" che la psicoanalisi puo' indagare, dall'altro lato, in quanto alienazione, e' vista nei termini dell'idolatria, da sempre rifiutata dalle coscienze umanistiche.

VISIONE UMANISTICA DEL CONTROTRANSFERT

Umanesimo radicale significa vedere nell'essere umano la radice di tutto e vedere nel genere umano dei tratti comuni che lo rendono una unita'.

Si tratta di una visione teorica generale che trova applicazione clinica principalmente nella correlazione "center-to-center" tra analista e analizzando (Fromm, 1960; Biancoli, 1995): l'analista puo' comprendere l'analizzando in quanto sperimenta in se stesso cio' che quest'ultimo sperimenta, secondo la massima di Terenzio (163 a.C.): "Nihil humani a me alienum puto".

Ogni individuo, in quanto membro del genere umano, e' potenzialmente capace di sperimentare in se' ogni esperienza umana.

"What I mean is, everything is in us -there is no experience which another human being has which is not also an experience which we are capable of having" (Fromm, 1959, p. 20).

Va notato che l'indice analitico dell'opera omnia di Fromm, edita da R. Funk, non riporta la voce "controtransfert". Questo dato di fatto non e' privo di significato, non tanto perche' Fromm ricorre di rado al concetto di "controtransfert" quanto perche' egli, presumibilmente, non gli attribuisce valore operativo utile.

Se per controtransfert intendiamo il transfert dell'analista sull'analizzando, possiamo ritenere che per Fromm anch'esso sia dovuto a "idolatric passions" (Biancoli, 1998).

Nel lungo seminario clinico tenuto in Messico nel 1968, Fromm non tratto' molto di controtransfert, se non per presentarlo come limitazione della competenza e perizia dell'analista.

Questa posizione secondo me si puo' collegare con la locuzione "blind spot", usata da Freud (1912, p. 329) per indicare le non risolte rimozioni dell'analista che riducono le sue capacita' di percezione analitica.

Pero' Freud (Ibid., p. 328) vede anche l'inconscio dell'analista come un "receptive organ" e anche come un "instrument" (1913, p. 125) col quale interpretare le espressioni dell'inconscio di un'altra persona.

Se Fromm non si occupa molto di controtransfert, si mostra pero' continuamente interessato alla comunicazione tra analista e analizzando, entro la quale l'analista si propone come un essere umano particolarmente addestrato nell'"art of listening" (1994).

Fromm pone la massima enfasi sul valore del dialogo analitico:

"Now I listen to you, and while I'm listening, I have responses which are the responses of a trained instrument (...)

I'll tell you what I hear (...)

Then you tell me how you feel about my interpretation" (Evans, 1966, p. 35; sottolineatura mia).

Anche se Fromm non e' esplicito su questo punto (Grey, 1996), penso che si possa vedere nella concezione frommiana dell'ascolto analitico uno sviluppo delle locuzioni freudiane "receptive organ" e "instrument", riferite all'inconscio dell'analista.

In Fromm il concetto di controtransfert mi pare molto ristretto.

In tale senso stretto, il controtransfert e' visto nel modo classico dei primi analisti (A. Reich, 1951, 1960), come intrusione nell'analisi di residui non analizzati della patologia dello psicoanalista.

R. Fliess (1953) e' esplicito nel vedere nella controtransfert dell'analista l'equivalente della transfert del paziente.

Contro questa concezione del controtransfert e a favore di un suo uso terapeutico in analisi vi fu una forte reazione, a partire dal famoso articolo di Paula Heimann (1950) "On Counter-transference", dove le proposte di uso clinico del controtransfert partivano però da un suo assai più dilatato concetto.

Autori kleiniani e neo-kleiniani ampliano il concetto di controtransfert fino ad includere tutte le esperienze dell'analista di fronte al paziente.

Credo che sia opportuno e utile scomporre questo concetto.

Winnicott (1960) è tra coloro che pensano sia meglio precisare che il termine controtransfert va riferito solamente ai tratti nevrotici dell'analista che disturbano il suo lavoro.

ASPETTI DELLA LETTERATURA AMERICANA SUL CONTROTRANSFERT

In America il panorama teorico sul controtransfert è assai complesso.

Fin dalle sue origini, la tradizione interpersonale è influenzata più di altre dal pensiero di Groddeck e Ferenczi.

Questi due autori coltivarono tra loro uno stretto rapporto di amicizia e di confronto scientifico cosicché gli allievi dell'uno restarono segnati anche dal pensiero dell'altro.

A Groddeck furono strettamente legati Karen Horney, Frieda Fromm-Reichmann e Fromm (Biancoli, 1997).

Sullivan conosceva bene il pensiero di Ferenczi, che fu analista personale di Clara Thompson.

Attorno ad un concetto base di Sullivan (1953), espresso e praticato fin dagli ultimi anni '30, il concetto che l'analista è un "participant observer", ruota gran parte del dibattito americano sul controtransfert.

Anche Fromm (1960) si esprime su questo concetto.

Lo apprezza ma non lo ritiene sufficiente: "... to 'participate' is still to be outside. The knowledge of another person requires being inside of him, to be him" (p. 332).

La letteratura offre vari criteri di classificazione degli analisti che criticano il "blank-screen model".

Ne emergono tre: quello di Greenberg (1981) che distingue tra "participation with" e "participation in", quello di Hoffmann (1983) che distingue tra "conservative critics" e "radical critics", e quello di Hirsch (1987) che distingue tra "participants" e "observing participants".

In tutt'e tre i casi la prima locuzione in sostanza significa che la partecipazione affettiva dell'analista è considerata essenziale nel rapporto analitico, mentre la seconda locuzione va oltre, cioè non implica solo la partecipazione empatica ma anche il coinvolgimento dell'analista, e afferma l'inevitabilità di suoi "errori".

Il valore terapeutico di questi errori, oggi chiamati "enactments", starebbe nel fatto che l'analista inconsciamente ripropone modi di essere di qualche persona importante del passato del paziente, per poi riconoscerlo, ammetterlo, e cercare di rimediargli.

Merton Gill (1983) è convinto che l'analista, inevitabilmente, in qualche modo confermerà le aspettative del paziente.

Già Levenson (1972) aveva sostenuto che prima o poi l'analista cade nella trappola tesagli dal paziente, per poi darsi da fare per uscirne.

Hirsch (1995) pensa che Fromm "more than anyone else, helped move the position of the Interpersonal analyst from outside to inside the consulting room ... Fromm viewed himself as an expert in 'I-Thou' interpersonal relations" (p. 652).

Searles, che Burston (1991, p. 173-4) considera un "appraisal" di Fromm, intitolò un suo paper "The Patient as Therapist to his Analyst" (1972).

Searles fa riferimento sia a Ferenczi che a Groddeck, il quale, nel suo "The Book of the It" (1923), è il primo che "explicitly describes the patient's functioning as therapist to the doctor" (Searles, 1972).

Ferenczi sviluppa il tema della mutual analysis nel suo "Clinical Diary" del 1932 (Dupont, 1988), dove tra l'altro espone il caso "R.N." in cui gioca sia il ruolo dell'analista sia quello dell'analizzando.

Su questi argomenti, le pagine di Groddeck (1926, 1928) precedono quelle di Ferenczi di alcuni anni.

Pagine ancora ben vive, se trovano eco nel contesto della psicoanalisi relazionale, per esempio nel confronto Aron-Blechner.

Blechner (1992) definisce la mutual analysis di Ferenczi "an extraordinary democratization of the psychoanalytic process", e cerca di ricavarne un procedimento che lui chiama "working in the countertransference", che e' un "outgrowth" del pensiero di Groddeck.

Aron (1992) apprezza le esplorazioni e sperimentazioni di Blechner, pero' insiste su una sua posizione gia' espressa (1991): "I have described that the analytic process is best thought of as mutual but asymmetrical" (1992, p. 189).

Aron cioe' ritiene che la mutual analysis debba svolgersi tenendo ben separati e distinti i ruoli dell'analista e del paziente.

Da un punto di vista umanistico si puo' ritenere che la mutualita' vada intesa nel senso che entrambi, analista e analizzando, sono due persone a confronto, qui e ora, e che l'asimmetria stia nella specificita' dell'offerta che fa l'analista, cioe' il particolare addestramento ad un ascolto che lo fa essere il paziente mentre e' se stesso.

Asimmetrico e' anche il porsi dell'analista come una levatrice che asseconda il processo di ulteriore nascita del paziente, facendo via via emergere quel che egli non sa di sapere (Fromm, 1968b).

Tauber (1959, 1979) espone il pensiero di Fromm con ammirazione sincera e conoscenza profonda.

E' piu' esplicito di Fromm nel teorizzare la "self-disclosure" (Tauber, 1954), tema assai attuale e ampiamente dibattuto (Bollas, 1987; Aron, 1991; Burke & Tansey, 1991; Burke, 1992; Ehrenberg, 1992, 1995; Jacobs, 1995; Renik, 1995, 1999; Levenson, 1996; Cooper, 1998).

Tauber (1954) sostiene anche l'opportunita' che l'analista racconti propri sogni all'analizzando.

La sua posizione sul controtransfert (1978) e' radicale, con una affermazione assai netta riguardo alla visione classica: "The classical position is itself a countertransference phenomenon" (p. 65).

Oggi il concetto di controtransfert e' per lo piu' inteso in modi dilatati, inclusivi di ogni atteggiamento e di ogni esperienza dell'analista in rapporto all'analizzando, di ogni aspetto sia conscio che inconscio, di ogni intervento sia empatico che inadeguato.

E' vero che gia' Margaret Little (1951) riteneva impossibile isolare il controtransfert dal resto della reazione complessiva dell'analista, pero' soggiungeva che far rientrare la totalita' di quel che sperimenta l'analista nel concetto di controtransfert rende tale concetto inutilizzabile.

Fromm (1994, p. 121) pensa che la relazione analitica comprenda componenti libere da transfert e controtransfert:

"I think it is a mistake to believe that all that goes on between the analyst and the patient is transference.

This is only one aspect of the relationship; but the more fundamental aspect is: there is a reality of two people talking together (...)

Quite aside from transference and countertransference, the therapeutic relationship is characterized by the fact that there are two real persons involved".

Dunque, nel pensiero clinico di Fromm si puo' trovare la distinzione, anche se non dichiarata negli stessi esatti termini che io qui propongo, tra controtransfert e reazione umanistica, non distorta, dell'analista a quanto il paziente esprime.

Mentre questa seconda reazione e' propria dell'abilita' e della competenza dell'analista nella "center-to-center

relatedness", e dunque, a me sembra, costituisce nel modo piu' appropriato il "receptive organ" e l'"instrument" di cui parla Freud, il controtransfert rappresenta un limite dell'analista (1968b).

"L'UOMO NON E' SOLO MEMBRO DELLA SOCIETA', MA E' ANCHE MEMBRO DEL GENERE UMANO" (Fromm, 1962)

Questo il quadro di riferimento dell'umanesimo radicale: esiste una natura umana come caratteristica della specie umana, comune a tutti gli uomini, i quali presentano una stessa anatomia e una stessa fisiologia, tanto che un medico non penserebbe mai di ricorrere a mezzi terapeutici diversi a seconda della razza e del colore del malato; poiche' i suoi membri sono dotati di una medesima struttura psichica, il genere umano e' una unita' e cio' spiega la comprensibilita' delle diverse culture, anche le piu' lontane, della loro arte, dei loro miti, dei loro drammi (Fromm, 1962, p.55).

Fromm esprime la visione di Marx dell'uomo totale, che reca aspetti universali e aspetti storicamente determinati. Marx mostra nel modo piu' esplicito la sua ispirazione umanistica nelle sue prime opere.

Il Marx maturo non abbandona il concetto di natura umana universale, ma sceglie deliberatamente di studiare il modo di produzione capitalistico e le sue relativita' culturali, che impediscono l'emergere dell'universale umano.

Marx evita uno schema ricorrente nella storia del pensiero: quando ci si accorge che una posizione teorica o una prassi o un modo di sentire storicamente dati e transeunti sono stati ipostatizzati, cioe' trasformati in verita' assolute per abbaglio scientifico e/o per ragioni ideologiche e/o per difendere surrettiziamente interessi concreti e identificabili, allora la tentazione e' quella di reagire con una estesa visione relativistica.

In questo senso il relativismo mi sembra una contromisura, una reazione.

E' giusto denunciare gli "ideological purposes" di "some psychoanalytic facts" (Lesser, 1996).

Gia' Marx (1861-1863) accusava gli economisti di assolutizzare posizioni teoriche relative, cioe' di proporre come verita' assolute le difese ideologiche di interessi storicamente determinati; questo pero' non gli impediva di tenere distinti gli aspetti umani universali da quelli dovuti alla storia e alla cultura, cioe' relativi.

Si tratta di temi rilevanti ai fini di come concepire il processo di individuazione e di come favorirlo attraverso il lavoro psicoanalitico.

Un conto e' concepire l'individuo solamente come membro della propria societa', per quanto estesa sia la gamma di fattori sociali considerati, un altro conto e' vedere nell'essere umano una duplice appartenenza, vederlo cioe' come membro sia della societa' che del genere umano (Fromm, 1962, p. 120).

Se l'influenza della societa' sull'individuo non e' mai valutata troppo, poiche' il "carattere sociale" (Fromm, 1932) interviene sulla psiche delle persone fin dalla nascita, resta vero che:

"Man is not a blank sheet of paper on which culture can write its text; he is an entity charged with energy and structured in specific ways, which, while adapting itself, reacts in specific and ascertainable ways to external conditions" (Fromm, 1947, p. 19).

Poiche' ogni individuo ha una sua capacita' di reazione, credo che l'analisi in gran parte debba vertere sull'esplorazione dei fattori che hanno inibito o deformato nell'analizzando questa capacita' che e' l'espressione della sua stessa autenticita'.

"Autentico significa originale, e signore di se'" (Dolci, 1985, p. 139) e pertanto l'autenticita' si incontra lungo il cammino dell'individuazione e si dovrebbe farne esperienza ripetuta in analisi, sia da parte dell'analizzando che da parte dell'analista.

Nella sua relazione con l'analizzando l'analista porta un senso della sua identità, con aspetti consci e aspetti inconsci.

Riguardo alla esperienza di identità propria dell'analista, non credo che sia solo sovrastrutturale e intellettuale, ed emotivamente irrilevante, la seguente alternativa: nutrire la convinzione che le relatività storiche e culturali siano irriducibili a un comune denominatore umano (Rorty, 1996), oppure la convinzione che ogni gruppo umano può riconoscere negli altri gruppi un'umanità transculturale (Savater, 1995).

In quanto esperienziale, questo riconoscimento di dati umani comuni non implica di per sé una opzione essenzialistica in filosofia.

Secondo la visione social-costruttivista, poiché non è possibile separare gli esseri umani dalla loro cultura e studiarli al di fuori del loro contesto di vita, non è nemmeno possibile ricavare leggi universali sulla natura umana (Cushman, 1991).

I social-costruttivisti partono da una premessa vera, cioè il potere delle ideologie è pervasivo e tanto sottile da infiltrarsi entro i saperi ritenuti più obiettivi e neutrali, e sono capaci di critiche acute e radicali delle teorie, ma, non accettando il concetto di "natura umana in generale", rischiano di perdere ogni possibile senso unitario della totalità umana.

La questione della duplice appartenenza dell'individuo, l'appartenenza cioè sia al genere umano sia a una cultura particolare, è una questione tormentata, su cui continuano a confrontarsi neo-illuminismo e neo-romanticismo.

Il primo pone l'accento sugli aspetti universali dell'essere umano, il secondo insiste sulle sue inestirpabili radici di cultura, etnia, religione, tradizioni, lingua, ecc.

L'illuminismo vuole riscattare l'essere umano dalle strettoie delle culture particolari e dalle chiuse visioni etnocentriche, e liberarlo come cittadino del mondo.

Essere cittadini del mondo è un'ideale umanistico e anche un ideale della psicoanalisi: tendere a non rimuovere e dissociare componenti della propria umanità, cioè a rendere conscio l'inconscio, facendo esperienza, oltre che della propria cultura d'appartenenza, della propria universalità umana (Fromm, 1962).

Secondo Fromm, l'inconscio comprende la totalità delle potenzialità umane.

Infatti, il suo "whole man" è inconscio.

La parte conscia della psiche individuale è in gran parte un dato sociale, un relativo storico.

Sono attivi dei filtri socialmente dati (Fromm, 1960, p. 321-326) che lasciano passare solo i contenuti psichici compatibili con le esigenze di funzionamento della società.

Conscio e inconscio sono qualità dei contenuti della psiche attribuite per lo più da processi sociali, essi stessi inconsci.

In tal modo, l'area conscia dell'individuo medio è prevalentemente un'illusione condivisa e prodotta collettivamente.

Restano inconscie le componenti umane universali, l'interesse biologica, psichica e spirituale dell'uomo, "rooted in the Cosmos".

La non-coscienza rappresenta nell'uomo la pianta, l'animale, lo spirito.

In qualunque cultura, "man ... has all the potentialities; he is the archaic man, the beast of prey, the cannibal, the idolater, and he is the being with the capacity for reason, for love, for justice" (Id., p. 328).

L'uomo totale, dal più lontano passato al futuro potenziale, resta inconscio, ma penso che il processo di individuazione vi debba tendere, che l'analisi, almeno in linea di principio, possa costruire dei ponti tra l'esperienza di sé come membro di una data società e l'esperienza di sé come membro del genere umano.

I TRATTI UMANI UNIVERSALI NELLA QUESTIONE DELL'OBIETTIVITA' IN ANALISI

Il genere umano si esprime attraverso le sue culture, diverse tra loro nei miti, nelle religioni, nelle arti, nelle lingue, nei modi materiali di vivere e si esprime anche nella capacita' di reazione degli individui alle pressioni enormi che la cultura esercita su di loro.

Credo che il punto in cui si apre l'alternativa tra relativismo e concezione unitaria transculturale del genere umano stia nell'idea della capacita' di reagire dell'essere umano "in specific and ascertainable ways to external conditions".

Questi modi umani di reagire, diversi tra loro sia per la diversita' dei soggetti sia per la diversita' delle condizioni esterne, o noi li vediamo radicati solo nei loro relativi contesti e non anche in un fondo umano comune, o noi li riconosciamo come espressione dei tratti di una comune umanita', che si esplicita variamente nelle innumeri situazioni di esistenza.

Io credo che la definizione frommiana della situazione umana afferri un tratto essenziale dell'universale umano con il suo intrinseco ineliminabile conflitto sull'essere ad un tempo natura e l'averla trascesa.

Mi sembra che la dicotomia che ne segue, individuarsi o regredire, sia un motore psicodinamico che non si ferma mai e che muove le reazioni umane alle condizioni esterne, in modi diversi nei diversi contesti e nello stesso contesto in modi che variano a seconda degli individui.

L'interrogativo della dicotomia esistenziale, ancorche' inconscio, non si placa mai e nella risposta regressiva continua a operare generando sintomi psichici.

Sono consapevole che porre l'accento sulla dicotomia esistenziale e' una scelta di valore che ne esclude altre, pero' tale scelta mi sembra coerente con la visione di unita' transculturale del genere umano.

Ora, distinguere tra distorsione e realta' nel lavoro analitico apre la questione di come si proponga in esso la dicotomia esistenziale e di cosa vi muova un tale motore psicodinamico.

L'aspetto saliente della questione sta soprattutto sul versante dell'analista e del suo modo di porsi nei confronti dell'analizzando.

La mia lettura di Fromm propone di scomporre in linea teorica la reazione globale dell'analista di fronte all'analizzando in due componenti che di fatto, come esperienza clinica, tendono a sovrapporsi e ad intrecciarsi tra loro in modi non sempre agevolmente riconoscibili: la componente delle distorsioni controtransferali e la componente di ascolto empatico e di visione obiettiva.

Fromm (1968b; 1994, p. 99) ricorre alla metafora di un "x-ray" per esprimere la profondita' dell'esperienza empatica.

La metafora si presta ancor meglio a dare il senso della capacita' dell'analista di vedere obiettivamente la realta' interiore dell'analizzando.

Bisogna chiedersi su cosa si basi una simile pretesa di obiettivita'.

Per Fromm la radiografia e' resa possibile dalla correlazione "center-to-center" nella quale l'analista e' l'analizzando mentre e' se stesso (1960), pero' questa immedesimazione appartiene all'"arte" della psicoanalisi e di per se' non costituisce il fondamento teorico dell'obiettivita' umana.

La pretesa di obiettivita' pone problemi assai ardui quando si voglia darle una base teorica.

Infatti, qualunque definizione di obiettivita' e' criticabile.

Ogni concetto di obiettivita' puo' essere visto come il suo contrario, cioe' ideologia, distorsione, parzialita' dipendente dal punto di vista assunto.

Le obiezioni sono pertanto inevitabili.

Horkheimer (1970, p. 38) pose la distinzione tra "esattezza" e "verità", distinzione che aiuta a comprendere che l'esattezza ha un suo ambito nel quale è preziosa e indispensabile, ma che non è estensibile al senso da dare all'esistenza.

Credo che aiuti a cogliere la differenza tra i concetti di esattezza e di verità una rapida considerazione delle diversità delle loro storie.

La storia di un concetto ne mostra la funzione e il posto occupato nel pensiero umano.

Secondo Abbagnano (1971, pp. 914-918) si possono distinguere cinque concetti fondamentali di verità.

Il più diffuso fin dall'antichità è quello di "corrispondenza" della conoscenza alla cosa conosciuta.

Un secondo e pure antico concetto di verità è quello di "rivelazione" o "manifestazione", su base sensibile o intuitiva, che dà rilievo al fenomeno, all'evidenza.

Con i neo-kantiani la verità viene definita come "conformità" ad una regola intrinseca al conoscere e non come adeguatezza della conoscenza alla realtà esterna, in sé inconoscibile.

In un contesto idealistico, specialmente quello inglese del XIX secolo, la verità è intesa come "coerenza", essendo la realtà ultima coerenza perfetta, mentre ciò che è contraddittorio non è vero.

La quinta definizione di verità è quella di "utilità", che ha trovato la sua massima diffusione nell'ambito del pragmatismo.

Ma vi sono varie altre rassegne storiche (per es. Miano, 1956; Garzanti, 1981) del concetto di verità, sul quale molti filosofi e correnti filosofiche si sono pronunciati.

Qui interessa avere l'idea della vastità del campo e della pluralità delle prospettive.

Il concetto di esattezza è diverso e meno complesso (Abbagnano, 1971, p. 315).

Riguarda procedimenti e operazioni che rendono minima la probabilità di errore.

L'esattezza è garantita dalle regole tecniche proprie ai procedimenti e operazioni specifici di ogni campo del sapere.

Le scienze esatte sono quelle che adottano solo ed esclusivamente tali procedimenti ed operazioni.

Il concetto di esattezza è divenuto sempre più importante nell'età moderna, fino a proporsi non di rado come sinonimo di verità.

Ma è la storia del concetto di verità che non si lascia coprire dall'ambito di quella del concetto di esattezza.

Pur con tutto lo sviluppo attuale delle scienze e delle tecnologie, l'esattezza resta circoscritta a sottosettori di verità.

L'obiettività umana cercata dalla psicoanalisi riguarda la verità, nel senso ricordato da Freud (1937, p. 351-52) il quale poneva l'amore per la verità alla base della relazione analitica.

La ricerca dell'obiettività, da questo punto di vista, non riguarda solo l'intelletto, poiché è sospinta dall'amore per la verità e impegna la globalità dell'essere umano, ragione, affetti, emozioni, sensazioni, corpo.

Tuttavia, anche l'appello alla totalità rimane un punto di vista, una scelta di valore che può essere legittimamente considerata ideologica da altri che non la condividano.

Con tutto ciò e malgrado le obiezioni possibili, mi sembra necessario dichiarare una scelta di valore e trarne le dovute conseguenze.

La scelta di valore che secondo me può pretendere di proporsi come obiettività umana è quella dell'umanesimo, e la scelta di Fromm che traccia lungo la storia una linea ideale che tocca i grandi umanisti e le loro opere, gli insegnamenti dei diversi "maestri" di umanità.

È vero che questi "maestri" non hanno detto esattamente le stesse cose, però tutti hanno parlato, ognuno con la propria voce, dell'interesse dell'essere umano, delle verità che riguardano la condizione umana.

Le verità umane sono vive, palpitano e si lasciano sperimentare, pur restando le stesse, in tante modulazioni quanti sono gli individui in atto e in potenza.

Quando analista e analizzando condividono un'esperienza di verità, e per qualche istante l'insight illumina le due persone e la loro relazione, la comunicazione può non avvenire attraverso le parole. Se l'insight è profondo e riconfigura il senso della vita dell'analizzando e il senso del suo essere lì in quel momento con l'analista, la consapevolezza che emerge può non trovare subito una forma in concetti, come suggerisce il seguente passo di Fromm (1960, p. 349):

"It is a characteristic of all true insight in psychoanalysis that it cannot be formulated in thought".

Come se una visione vera si ritraesse dall'essere formulata, squadrata da concetti.

(Qui il termine "concetto" è preso nel senso di definizione, quindi di formulazione verbale o verbalizzabile, e non designa ogni contenuto mentale e rappresentazione sensibile).

Questa idea finemente umanistica fa pensare alla contemplazione aristotelica come "pensiero di pensiero" ed è anche volta a cogliere la complessità espressiva del silenzio.

Mi raffiguro un corridoio umanistico nella storia; percorrendolo, si incontrano persone che spesso sono state sconfitte sul piano pratico ma il cui pensiero dialogante è ancora valido e attuale.

Il corridoio è lungo millenni e in esso si è fatto esercizio della facoltà umana dell'obiettività e dell'amore per la verità dialogante.

Questa idea di obiettività è concepita e sperimentata come funzione umana in esercizio, facoltà interiore in attività, "pensiero pensante" più che "pensiero pensato".

La metafora frommiana della visione radiologica porta nel lavoro analitico una funzione di obiettività dell'analista in dialogo, nel senso che egli o ella scorga in se stesso/a e nell'analizzando il gioco interattivo dei conflitti che sorgono dalla dicotomia esistenziale di base e dall'impegno richiesto dal processo di individuazione.

CONSIDERAZIONI SUL QUI E ORA, LA MODALITÀ DELL'AVERE E LA MODALITÀ DELL'ESSERE

"...the central feature defining the interpersonal tradition, in contrast to mainstream Freudian psychoanalysis, became an emphasis on the here-and-now rather than the there-and-then" (Mitchell, 1997, p.84).

Nel lavoro clinico, Fromm compara un punto di vista psicogenetico con un punto di vista funzionale.

Entrambi, secondo lui, devono operare, alternandosi (1968b).

Il primo considera la storia dell'analizzando e la psicogenesi dei suoi aspetti attuali.

Il secondo è trasversale e guarda alla totalità funzionante dell'analizzando, alla sua complessità in atto in un dato momento.

Conoscere la psicogenesi è utile, come è utile ogni informazione, ma è col punto di vista funzionale che ogni aspetto della personalità emerge in relazione a tutti gli altri aspetti, è colto nella sua funzione attiva, "center-to-center".

Il punto di vista funzionale valorizza il qui e ora nella relazione analista-analizzando.

Fromm contribuì grandemente a introdurre nella psicoanalisi interpersonale il tema del qui e ora, che oggi ne costituisce uno dei temi più salienti (Ehrenberg, 1992; Mitchell, 1997).

Anche se il suo libro "To Have or to Be?" fu pubblicato solo nel 1976, cioè a coronamento di una vita dedicata alla psicoanalisi, i concetti di "modalità dell'avere" e "modalità dell'essere", pur non ancora espressi in termini definitivi, già operavano nel pensiero clinico di Fromm.

Secondo me (Biancoli, 1995), nel qui e ora della seduta si può sperimentare la modalità dell'essere nel lavoro analitico.

A me sembra che se ci chiediamo quanto è ampio il "qui" e quanto è lungo l'"ora", cioè se prendiamo in considerazione l'estensione del qui e ora, si apra un campo fertile di riflessioni.

Questa situazione in questo momento può essere pensata e sentita in molti modi.

L'estensione del qui e ora è una produzione soggettiva che può essere inconscia e che può variare di momento in momento.

Si può pensare che faccia parte del dialogo analitico anche il reciproco adattarsi di analista e analizzando sulla percezione del qui e ora e che dilatarne l'ambito esperito sia una sottile difesa da una immediata situazione a due nell'attimo presente.

Un qui e ora esteso, non importa quanto, anche poco, anche solo il qui della stanza dell'analista e l'ora di questa seduta, può essere analizzato.

Cioè l'estensione del qui e ora consente la sua analisi, proprio in senso etimologico (dal greco "analysis", da "analyo", io sciolgo), cioè la scomposizione di un tutto nelle sue parti.

In tutti i campi della conoscenza umana analizzare comporta l'operazione di scomporre cioè che si sta analizzando, di decomporlo nelle sue parti (Lalande, 1926).

Si procede di scomposizione in scomposizione, fino a risolvere ogni complessità nei suoi componenti elementari non ulteriormente scomponibili.

Se però l'estensione del qui si ritrae fino a renderlo puntiforme e la lunghezza dell'ora si riduce all'attimo, il qui e ora diventa un punto limite dello spazio e del tempo, vi rientra e vi si sottrae, in particolare si sottrae al governo del tempo (Fromm, 1976, p. 361), e può essere sperimentato solo nella modalità dell'essere.

Secondo me, un modo di vedere il rapporto tra psicoanalisi e mistica può essere proprio questo, basato sull'idea che il qui e ora sia più o meno esteso nel vissuto delle persone coinvolte.

La situazione presente ha una sua vastità, anche se rientra in questo luogo qui e non si trova in quel luogo là, lontano nello spazio.

Il presente è un tempo storico distinto dal passato, è misurabile con il calendario, o con l'orologio se è il tempo di oggi, di questa seduta, ore e minuti e secondi.

Anche se non consideriamo solo il tempo cronologico, il tempo obiettivo, anche se ci riferiamo al tempo vissuto, al tempo come durata interiore (Bergson, 1902), al tempo soggettivo, il presente, appunto, dura, si estende.

Più il qui e ora si estende più è analizzabile, più si raccoglie e contrae nella situazione dell'attimo presente più si presta all'esperienza intuitiva, non analitica, mistica.

Cioè un'esperienza di unità che non esclude nessuna facoltà intellettuale, ma subordina l'analisi alla visione di sintesi, la logica formale alla logica paradossale.

Tauber (1979) descrive efficacemente l'esperienza mistica.

Mystical experience consists in experiencing the "here and now" in its immediacy where rational, objective, discursive elements are subordinated to intuitive, nondiscursive, nonanalytic elements.

Mysticism, however, does not repudiate the unconscious cognitive components in the total perceptive encounter with reality.

It is opposed to the process whereby one simply uses reason to the exclusion of the other qualities in man's total self which participate in understanding what goes on around him.

*Mysticism attempts to avoid duality.
It seeks the experience of oneness (p. 207-8).*

Nella modalita' dell'avere l'accento affettivo dell'esperienza e' posto sulle cose che si hanno, il proprio aspetto, la propria intelligenza, le proprie abilita', la propria casa, ecc.

L'identita' della persona tende a ritrovarsi in un deposito di cose.

Il passato diventa una serie di fatti, un inventario di eventi e possessi.

Cio' che si possiede si puo' perdere, ogni cosa e' a rischio.

Esiste un'ansia specifica ed inevitabile di perdere cio' che si ha.

E' un'ansia socialmente posta, dato che e' la societa' a favorire strutture di carattere a cui e' piu' consona la modalita' dell'avere.

Questo punto di vista potrebbe ispirare ricerche empiriche di antropologia culturale, per verificare i rapporti tra diversi assetti sociali e modalita' dell'avere e modalita' dell'essere.

Per quanto riguarda le societa' occidentali, dobbiamo riflettere su come la caratterologia si radica nella storia.

Dalla fine del medioevo al secolo XIX si e' svolto il processo sia dell'"accumulazione originaria" del capitale (Marx, 1861) sia della formazione successiva di grandi patrimoni che fornivano le basi di investimento nello sviluppo industriale (Sweezy, 1942; Dobb, 1945; Romeo, 1959; Dal Pane, 1962).

Per tali gigantesche concentrazioni di ricchezze, oltre alle violenze materiali su scala mondiale e al risparmio forzato cui venivano costrette le classi povere, erano necessarie componenti psicologiche orientate alla modalita' dell'avere, che favorissero il risparmio volontario e limitassero i consumi delle classi meno povere e agiate.

Il denaro accumulato veniva poi drenato per via bancaria verso gli investimenti industriali.

I tratti anali (Freud, 1908) o "accumulanti" (Fromm, 1947) del carattere erano estremamente funzionali e venivano favoriti nelle famiglie e negli individui.

Poi sopravvenne lo spaesamento individuale e collettivo, quando le economie opulente del '900 spinsero la domanda ad anticipare l'offerta e il mercato a sopravanzare la produzione.

Venne promosso un crescente consumo di beni.

Allora divennero funzionali i tratti orali-ricettivi del carattere e quelli mercantili.

Si trattava e si tratta della modalita' dell'avere improntata al mercato.

Il bene concreto, con le sue qualita' intrinseche, la sua utilita' come idoneita' a soddisfare bisogni, ottiene sul mercato un prezzo che prescinde da quel suo valore d'uso e corrisponde a un valore di scambio determinato dall'incontro fra domanda e offerta.

Tale qualita' di merce, in modi diretti e in modi traslati e simbolici, spetta anche alle persone sui piu' vari mercati del lavoro, dove il valore di scambio che esse si vedono riconosciuto e' tanto piu' alto quanto piu' sono richieste.

L'orientamento di carattere mercantile si forma quando la persona non da' importanza alle sue qualita' interiori, alla sua onesta', alla sua integrita', alla sua tenerezza, alle sue abilita', ai suoi interessi umani, e si porge agli altri in modo da piacere il piu' possibile, ottenere il massimo successo personale, professionale ed economico.

Le societa' occidentali contemporanee sono caratterizzate, oltre che dalla generalizzazione di alienanti rapporti di mercato tra le persone, dallo sviluppo imponente delle tecnologie, particolarmente di quelle informatiche, tanto che si e' sviluppata una inconscia "cybernetic religion" (Fromm, 1976).

"Cybernetic man" pensa ma non sente.

"Perhaps the most striking trait in him is the split between thought-affect-will" (Fromm, 1973, p. 319).

Questo tipo umano adotta la modalita' dell'avere dissociando l'intelletto dai sentimenti e dalle emozioni.

Crede di sentire e invece pensa a un sentimento, crede di emozionarsi e invece pensa ad una emozione.

Le esigenze di funzionamento della societa' modulano l'ansia di separazione nell'individuo, per ottenere una sua

dipendenza ottimale.

Si dà un arresto, socialmente favorito, del processo di individuazione, il quale renderebbe le persone più autonome, meno condizionabili, più capaci di esercitare il loro spirito critico e di esprimersi liberamente.

Pare che le società storicamente date tendano ad un livello di autonomia dell'individuo che sia adeguato alle loro esigenze di funzionamento.

Tale livello è più alto nei regimi democratici che nei regimi dittatoriali ed è un risultato della storia di un dato paese, oltre che delle esigenze di funzionamento dell'assetto socio-economico attuale.

Possiamo osservare infatti che le società che hanno assimilato nelle loro culture i tratti più caratterizzanti del Rinascimento e dell'Illuminismo sanno darsi ordinamenti politici non solo più tolleranti ma anche più favorevoli allo sviluppo di una mentalità aperta, dello spirito critico e dell'amore per la libertà e la giustizia nei cittadini.

Se però l'autodeterminazione degli individui si spinge troppo oltre per come è configurato un dato assetto sociale, essa diventa rivoluzionaria, cioè non compatibile con la conservazione di quell'ordinamento.

Già ben prima che una simile evenienza riguardi larghi strati di popolazione, entreranno in azione meccanismi difensivi anche manifesti, ma soprattutto assai sottili e magari inconsci per coloro stessi che li promuovono su larga scala.

Un'arma affilata di governo è quella di suscitare ansia nei cittadini che si orientano alla ribellione, il che può avvenire deliberatamente in forme ciniche e scaltre, ma anche inconsciamente.

La manipolazione inconscia a me sembra anche peggiore di quella decisa lucidamente, perché richiede un più radicale e distorto apparato ideologico, cioè un corpo organico di razionalizzazioni e proiezioni, che disorienta non solo chi è sottoposto al potere ma anche chi lo esercita.

Così la società è resa acefala.

L'ansia può essere sostenuta da elaborazioni ideologiche che si diffondono capillarmente nel tessuto civile e risuonano nell'inconscio sociale (Fromm, 1962).

Se la famiglia viene vista come agenzia psicologica della società (Fromm, 1932), si comprende l'efficacia frenante di suggestioni sociali mosse dalla paura del cambiamento.

Il sentire diffuso e le comunicazioni mediatiche permeano non solo il sistema educativo scolastico e familiare ma anche e inevitabilmente i più fini e delicati aspetti del rapporto madre-bambino.

Fattori inconsci ambientali possono spingere l'ansia materna a cercare placamento nell'attaccamento simbiotico o nel distacco affettivo, anziché in un senso di fiducia nelle potenzialità di crescita del bambino, con la gioia che ne consegue.

Posto che l'ansia di separazione sia l'ansia di base che contrasta il processo di individuazione, le politiche culturali di un dato paese che si pongano come manovre ansiogene producono l'effetto tendenziale di favorire le "fughe dalla libertà".

Si consideri che l'ansia di separazione si presenta molto spesso come timore di non essere approvati dagli altri.

Si spiega così il conformismo, che deve molto all'incapacità emotiva di reggere la disapprovazione dell'ambiente sociale.

Al contrario, l'individuazione fa sentire il valore dell'originalità e della differenza psicologica e spirituale tra le persone e apre alla modalità dell'essere.

La modalità dell'essere non si presta molto a venire descritta a parole, sia perché le lingue storicamente date non le hanno assegnato molte parole, sia perché non consta di solo intelletto e di pensiero verbalizzabile.

Il movimento di esperienza che le è proprio non si lascia catturare da una concettualizzazione logico-formale.

I contenuti intellettuali non sono certo esclusi dalla modalità dell'essere, ma non bastano a rappresentarla, concorrendovi in unità ragione ed emozione, parola e silenzio.

Questa esperienza spirituale non è fuori del tempo, ma non ne è governata (1976, p.361).

La modalità dell'avere invece rientra nel tempo cronologico e vede il presente come un prolungamento del passato, sentito come magazzino di ricordi.

Si hanno ricordi così come si hanno cose.

Il qui e ora della seduta può resuscitare il passato, renderlo attuale e immediato, vivo in questo momento.

Anche il futuro può essere anticipato in un qui e ora gestativo.

Si tratta di confronti diretti tra analista e analizzando, di esperienze vitali del proprio essere individui, durante le quali sentire che l'altro sente e sentirsi svelati può dare gioia o conforto o spesso ansia che induce alla fuga dalla comunicazione.

L'ascolto dell'analista non è solo ascolto di parole, ma un modo di essere presente.

Per Fromm, non basta l'atteggiamento di "evenly hovering attention" raccomandato da Freud (1912).

Oltre a questo, occorre un'attitudine vitalizzante da parte dell'analista, che crei un clima di interesse.

"Fromm expects a total, concentrated 'thereness' of the therapist to the patient" (Horney Eckardt, 1983, p. 397).

Fromm distingue tra "Ego" e "I" (1968a).

L'Ego, è illusorio, poiché esiste solo dal punto di vista della modalità dell'avere.

L'Ego, come reificazione socialmente connotata della nostra identità, appartiene alla modalità dell'avere, è una cosa, un possesso, "the mask we each wear", "a dead image".

In quanto cosa, l'Ego è descrivibile a parole, mentre non completamente descrivibile è l'Io, non soggetto a piena rappresentazione intellettuale (1976).

L'Io emerge nella modalità dell'essere come totale ed immediata esperienza di essere un attivo centro funzionante, vissuto tendenzialmente nella sua interezza che include relazione col mondo e anche percezione del corpo come esperienza e non come mero pensiero di esso.

L'emersione dell'Io viene impedita dalla paura della solitudine che si sente nello sperimentarsi individui unici.

Nell'Io culmina il processo di individuazione come cammino dall'unità col grembo materno alla esperienza della propria unicità.

Troviamo indubbi accenti mistici nelle convinzioni di Fromm, il quale ha sempre difeso insieme il razionalismo e il misticismo.

Egli (1950, p. 279) supporta le sue posizioni citando una frase di Albert Schweitzer: "Rational thinking which is free from assumptions ends in mysticism".

Credo di poter accennare qui all'influenza di Groddeck su Fromm.

Vedo nel pensiero di Fromm una delle vie attraverso cui il contributo di Groddeck sui simboli e sul corpo può riaffluire nella psicoanalisi.

Fromm (1968b) afferma che bisogna sperimentare ciò che il paziente sta sperimentando, porsi al centro di lui, così da vederne la totalità funzionante qui in questo momento, il movimento interno che esprime le manifestazioni esterne.

La totalità include il corpo, e nella relazione qui e ora ci sono l'analista e l'analizzando con i loro corpi.

Groddeck ci insegna che l'unità del corpo e della psiche si riproduce continuamente ad opera dei simboli, attraverso i quali gli accadimenti del corpo diventano psichici e gli accadimenti della psiche diventano fisici (Groddeck, 1923; Biancoli, 1997).

Penso che l'empatia dell'analista porti a sentire gli affetti del paziente quando si lamenta del suo corpo e a porre attenzione al suo corpo quando si lamenta del suo dolore morale.

Fromm non dimentica mai il corpo quando elabora il suo pensiero psicoanalitico.

Nella sua teoria caratterologica tutti gli orientamenti del carattere vengono presentati anche nei loro aspetti fisici.

La seguente sua affermazione (1959, p. 5) è molto importante sul piano clinico:

"Together with other people I believe that any thought which is not dissociated already is not only a thought of our brain, but a thought of our body.

We think with our muscles; we think with everything in our body, and if we think not with our body, if our body is not participating in a thought, then it is already a dissociated thought".

Groddeck non e' citato ma noi lo possiamo sentire nelle parole di Fromm, che insistono sull'integrata esperienza di se' propria dell'Io.

Secondo questa prospettiva, l'Ego dell'analista puo' permettersi un approccio tecnico tradizionale, con le regole classiche della neutralita', della anonimita' e della astinenza, ma difficilmente puo' permettersi una fine, sottile interazione interpersonale.

Ne consegue che e' l'esperienza che Fromm chiama "Io" quella che consente la relazione qui e ora.

Certamente, tutto questo puo' essere espresso in altri modi e secondo diverse concettualizzazioni; io qui sto proponendo una mia lettura di Fromm sulle tracce del cammino richiesto dal processo di individuazione.

La situazione analitica qui e ora e' la situazione che richiama al presente due persone a confronto.

Se le fughe nel la' e allora vengono riportate nel qui e ora, la maschera dell'Ego finisce con l'incrinarsi e lascia tralucere l'Io.

Ma e' proprio l'Io l'esperienza d'approdo del processo di individuazione.

Fromm (1968b) pone un suggestivo parallelo tra la disposizione dell'analista e quella del romanziere che vede i suoi personaggi muoversi secondo la loro logica interna.

Egli dunque vuole evitare il "romanzo a tesi", attraverso il quale il romanziere cerca di dimostrare una sua teoria imponendo ai suoi personaggi modi di essere e comportamenti decisi aprioristicamente, a scapito del risultato artistico.

Credo sia proprio questo il motivo principale per cui non ha scritto un libro di tecnica psicoanalitica: ogni individuo e' unico, ogni rapporto analitico e' unico e questa unicita' e' un valore che puo' essere leso da applicazioni standardizzate di regole rigide (Lesser, 1992; Akeret, 1995).

Perseguire l'unicita' di ogni lavoro psicoanalitico significa far avanzare il processo di individuazione in entrambe le persone della coppia analitica, poiche' unicita' e individuazione sono connotati dello stesso movimento di emersione dell'esperienza dell'Io.

Ogni qui e ora e' sempre unico.

La tutela di questo principio sventa il rischio che la psicoanalisi, che ha il compito di combattere l'alienazione, si alieni essa stessa nella sua tecnica.

NOTA CONCLUSIVA SULLA DIALETTICA TRA INDIVIDUAZIONE ED INTERAZIONE ANALITICA

Nella prospettiva qui presentata non viene proposta una "psicoanalisi umanistica" (Fromm, 1992b, p. 64).

La psicoanalisi resta psicoanalisi senza aggettivi.

Alla psicoanalisi come fenomeno storico-culturale complesso, che ha un secolo di vita, si rivolge l'umanesimo, che da millenni si muove nella storia.

L'umanesimo interpella la psicoanalisi, entra in rapporto con essa e la sollecita ad esprimersi e a svilupparsi su temi umanistici.

La psicoanalisi reagisce chiarendo aspetti di se' e proponendo all'umanesimo le sue metodiche e le sue conoscenze sull'essere umano.

Il lavoro psicoanalitico ispirato all'umanesimo radicale si propone il mutamento del paziente da un orientamento alla passività interiore e al possedere ad un orientamento all'attività, avviando il cammino dalla modalità dell'avere alla modalità dell'essere, che è anche il cammino dell'individuazione.

L'analisi è un dialogo tra analista e analizzando, volto a chiarire chi è quest'ultimo e perché è così, cioè a muovere il suo processo di individuazione.

Il dialogo si basa su risposte e reazioni emotive comunicate reciprocamente e a ciò che comunica l'analizzando l'analista reagisce emotivamente e comunica la propria reazione (Fromm, 1968b).

Pertanto si attiva anche il processo di individuazione proprio dell'analista, che viene a conoscere sempre meglio se stesso attraverso la relazione analitica (Groddeck, 1926; Searles, 1972; Casement, 1985; Dupont, 1988; Aron, 1991, 1992; Blechner, 1992).

Entrambe le identità sono in gioco.

La particolare competenza dell'analista è quella di essere il paziente mentre è se stesso (Fromm, 1960, 1968b), un paradosso dell'arte psicoanalitica.

È possibile all'analista di sentire in sé quel che il paziente sente ma non è ancora consapevole di sentire.

L'analista può sentire in sé, può fare esperienza diretta del transfert dell'analizzando immedesimandosi in lui o lei e sentendo quello che sente lui o lei.

Anche la reazione dell'analista al transfert dell'analizzando, al sentirsi suo idolo, fa parte della loro relazione, come battuta del dialogo.

Se tale reazione non è controtransferale, cioè idolatrica anch'essa, ma umanistica, volta a evidenziare la distorsione, a renderla conscia all'analizzando al fine di analizzare il transfert, l'analista mantiene aperta la via di entrambi al processo di individuazione.

L'analista non sente solo il paziente, ma anche se stesso, nell'esercizio di scoprire la propria umanità nell'altro, di sperimentare l'universale umano in sé e nell'altro.

Visioni distorte e visioni obiettive da ambo le parti si alternano e si incrociano.

Vi è un fluire di intrecci tra i due aspetti e il cammino dell'individuazione è il percorso stesso dell'obiettività che si apre la strada attraverso le distorsioni tanto del transfert quanto del controtransfert.

Si instaura così una dialettica tra processo di individuazione e fuga da esso in un gioco a due, due che rispondono qui e ora all'interrogativo dicotomico esistenziale in sé stessi e nell'altro.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, N. (1971), Dizionario di filosofia. Torino: UTET.

Akaret, R.U. (1995), Tales from a Traveling Couch. A Psychotherapist Revisits His Most Memorable Patients. New York: Norton.

Aron, L. (1991), The Patient's experience of the Analyst's subjectivity. Psychoanalytic Dialogues, 1:29-51.

Aron, L. (1992), From Ferenczi to Searles and Contemporary Relational Approaches. Psychoanalytic Dialogues, 2:181-190.

Bergson, H.L. (1903), Introduzione alla metafisica, Laterza, Bari, 1971.

Biancoli, R. (1995), "Center-to-Center" Relatedness between Analyst and Patient. International Forum of Psychoanalysis, 4:105-110.

-
- Biancoli, R. (1997), Georg Groddeck, the Psychoanalyst of Symbols. *International Forum of Psychoanalysis*, 6:117-125.
- Biancoli, R. (1998), The "Idologic" View of Transference. *The Journal of the American Academy*, 26:15-28.
- Biancoli, R. (2000), Attualita' della clinica frommiana. Paper presented at the Symposium on "Una testimonianza attraverso un secolo. Erich Fromm (1900-1980)". Florence University, October 21, 2000.
- Blechner, M.J. (1992), Working in the Countertransference, *Psychoanalytic Dialogues*, 2:161-179.
- Bollas, C. (1987), *The shadow of the object: psychoanalysis of the unthought known*. Columbia University Press, New York.
- Burke, W.F. (1992), Countertransference disclosure and the asymmetry/mutuality dilemma. *Psychoanalytic Dialogues*, 2:241-271.
- Burke, W.F., Tansey, M.J. (1991), Countertransference disclosure and models of therapeutic action. *Contemporary Psychoanalysis*, 27:241-271.
- Burston, D. (1991), *The Legacy of Erich Fromm*. Cambridge: Harvard University Press.
- Casement, P.J. (1985), *On Learning from the Patient*. London: Tavistock.
- Cooper, S.H. (1998), Analyst subjectivity, analyst disclosure, and the aims of psychoanalysis. *Psychoanalytic Quarterly*, 67:379-406.
- Cushman, P. (1991), Ideology obscured. Political uses of the Self in Daniel Stern's infant. *American Psychologist*, 3:206-219.
- Dal Pane, L. (1962), *Lo sviluppo economico d'Italia negli ultimi cento anni*. Bologna: Libreria Universitaria Tinarelli.
- Dobb, M. (1945), *Studies in the development of capitalism. Problemi di storia del capitalismo*. Roma: Editori Riuniti.
- Dolci, D. (1985), *Palpitare di nessi*. Roma: Armando.
- Dupont, J. (1988), *The Clinical Diary of Sandor Ferenczi*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ehrenberg, D.B. (1992), *The Intimate Edge*. New York: Norton.
- Ehrenberg, D.B. (1995), Self-disclosure: therapeutic tool or indulgence? Countertransference disclosure. *Contemporary Psychoanalysis*, 31:213-228.
- Evans, R.I. (1966), *Dialogue with Erich Fromm*. New York: Harper & Row.
- Fliess, R. (1953), Countertransference and Counteridentification, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1:268-284.
- Freud, S. (1908), Character and Anal Erotism. *Collected Papers*, 2:45-50.
- Freud, S. (1912), Recommendations for Physicians on the Psychoanalytic Method of Treatment. *Collected Papers*, 2:323-333.
- Freud, S. (1913), The Disposition to Obsessional Neurosis: a Contribution to the Problem of Choice of Neurosis. *Collected Papers*, 2:122-132.
- Freud, S. (1937), Analysis Terminable and Interminable. *Collected Papers*, 5:316-357.
- Fromm, E. (1932), Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. *Gesamtausgabe*, 1:37-57.
- Fromm, E. (1941), *Escape from Freedom*. *Gesamtausgabe*, 1:215-392.
- Fromm, E. (1947), *Man for himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*. *Gesamtausgabe*, 2:157-268.
- Fromm, E. (1950), *Psychoanalysis and Religion*. *Gesamtausgabe*, 6:227-292.
- Fromm E. (1955), *The Sane Society*. *Gesamtausgabe*, 4:1-254.
- Fromm, E. (1960). *Psychoanalysis and Zen Buddhism*. *Gesamtausgabe*, 6:301-340.
- Fromm, E. (1962), *Beyond the Chains of Illusion*, *Gesamtausgabe*, 9:37-157.
- Fromm, E. (1964), *The Heart of Man*. *Gesamtausgabe*, 2:159-268.
- Fromm, E. (1966), *You shall be as Gods*, *Gesamtausgabe*, 6:83-226.

-
- Fromm, E. (1968a), *The Revolution of Hope Toward a Humanized Tecnology*. Gesamtausgabe, 7:255-377.
- Fromm, E. (1970), *The Crisis of Psychoanalysis*. Gesamtausgabe, 8:47-70.
- Fromm, E. (1973), *The Anatomy of Human Destructiveness*, Gesamtausgabe, 7:1-398.
- Fromm, E. (1976), *To have or to be?*, Gesamtausgabe, 2:269-414.
- Fromm, E., (1979), *Greatness and Limitations of Freud's Thought*, Gesamtausgabe, 8:259-362.
- Fromm, E. (1991), *The causes for the patient's change in analytic treatment*. *Contemporary Psychoanalysis*, 27:581-602.
- Fromm, E. (1992a), *The Revision of Psychoanalysis*, Boulder, CO: Westview Press.
- Fromm E. (1992b), *The Art of Being*. New York: Continuum.
- Fromm, E. (1994), *The Art of Listening*. New York: Continuum.
- Fromm, E. (1959), *Lectures 2, 3, and 4 given at the William Alanson White Institute, New York*. Tübingen: The Literary Estate of Erich Fromm.
- Fromm, E. (1968b), *Trascipción de seis conferencias*, Ciudad de México, Febrero 4 - Marzo 18 de 1968. Tübingen: Erich Fromm Archives.
- Gill, M.M. (1983) *The Interpersonal Paradigm and the Degree of the Therapist's Involvement*, *Contemporary Psychoanalysis*, 19: 200-237.
- Greenberg, J.R. (1981), *Prescription or description: therapeutic action of psychoanalysis*. *Contemporary Psychoanalysis*, 17:239-257.
- Greenberg, J.R., and Mitchell, S.A. (1983), *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grey, A. (1996), *Countertransference Redefined: Some Clinical Contributions of Fromm*. In: *A Prophetic Analyst*, eds. M. Cortina & M. Maccoby. Northvale, NJ: Aronson.
- Groddeck, G. (1923), *The Book of the It*. London: Vision Press, 1950.
- Groddeck, G. (1926), *Treatment*. In: *The Meaning of Illness*, ed. L. Schacht. London: The Hogarth Press, 1977.
- Groddeck, G. (1928), *Some Fundamental Thoughts on Psychotherapy*, in *The Meaning of Illness*, L. Schacht Ed., The Hogarth Press, London, 1977.
- Heimann, P. (1950), *On Countertransference*. *International Journal of Psychoanalysis*, 31:81-84.
- Hirsh, I. (1987), *Varying Modes of Analytic Partecipation*, *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 15, 205-222.
- Hirsch, I. (1995), *Therapeutic Uses of Countertransference*. In: *Handbook of Interpersonal Psychoanalysis*, Lionells M., Fiscalini J., Mann C.H., Stern D.B. Eds. New York: The Analytic Press.
- Hoffman, I. (1983), *The Patient as Interpreter of the Analyst's Experience*. *Contemporary Psychoanalysis*, 19:389-422.
- Horkheimer, M. (1970), *Rivoluzione o liberta'?* Milano: Rusconi, 1972.
- Horney Eckardt, M. (1983), *The Core Theme of Erich Fromm's Writings and its Implication for Therapy*, *Journal of The American Academy of Psychoanalysis*, 11:391-399.
- Jacobs, T.J. (1995), *Discussion of Jay Greenbrg's paper (Self-disclosure: is psychoanalytic?* *Contemporary Psychoanalysis*, 31:237-245.
- Kwawer, J.S. (1991), *Fromm on clinical psychoanalysis*. *Contemporary Psychoanalysis*, 27:608-623.
- Lalande, A. (1926), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lesser, R.C. (1996), *"All That's Solid Melts into Air": Deconstructing Some Psychoanalytic Facts*. *Contemporary Psychoanalysis*, 32:5-23.
- Lesser, R.M. (1992), *Frommian Therapeutic Practice*. *Contemporary Psychoanalysis*, 28:483-494.
- Levenson, E. (1972), *The Fallacy of Understanding*. New York: Basic Books.

-
- Levenson, E. (1996), Aspects of self-revelation and self-disclosure. *Contemporary Psychoanalysis*, 32:237-248.
- Little, M. (1951), Counter-transference and the Patient's Response to it. *International Journal of Psychoanalysis*, 32:32-40.
- Marx, K. (1844), *Economic and Philosophical Manuscripts*. In: E. Fromm, *Marx's Concept of Man*. New York: Continuum, 1992.
- Marx, K. (1861-1863), *Theorien über den Mehrwert*. Stuttgart: Dietz, 1905-1910.
- Marx, K. (1867), *Das Kapital. Il Capitale*. Roma: Edizioni Rinascita, 1956.
- Mitchell, S.A. (1997), *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Reich, A. (1951), On Countertransference. *International Journal of Psychoanalysis*, 32:25-31.
- Reich, A. (1960), Further Remarks on Counter-transference, *International Journal of Psychoanalysis*, 41:389-395.
- Renik, O. (1995), The ideal of the anonymous analyst and the problem of self-disclosure. *Psychoanalytic Quarterly*, 64:466-495.
- Renik, O. (1999), Playing one's cards face up in analysis: an approach to the problem of self-disclosure. *Psychoanalytic Quarterly*, 68:21-539.
- Romeo, R. (1959), *Risorgimento e capitalismo*. Bari: Laterza.
- Rorty, R. (1996), Chi siamo? *MicroMega*, 1:69-79.
- Savater, F. (1995), *Diccionario filosófico*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Searles, H. (1972), The Patient as Therapist to his Analyst. In: *Tactics and Techniques in Psychoanalytic Therapy, II: Countertransference*, ed. P. Giovacchini, New York: Aronson.
- Sullivan, H.S. (1953), *Conceptions of Modern Psychiatry*. New York: Norton.
- Sweezy, P.M. (1942), *The Theory of Capitalist Development. Teoria dello sviluppo capitalistico*. Torino: Boringhieri, 1970.
- Tauber, E.E. (1954), Exploring the Therapeutic Use of Countertransference Data. In: *Pioneers of Interpersonal Psychoanalysis*, Stern, D.B., Mann, C.H., Kantor, S., Schlesinger, G. Eds. Hillsdale (NJ), The Analytic Press, 1995.
- Tauber, E.E. (1959), The Sense of Immediacy in Fromm's Conceptions, in *American Handbook of Psychiatry, Vol. II*, S. Arieti Ed., New York, Basic Books Inc.
- Tauber, E.E. (1978), Countertransference Reexamined. In: *Countertransference*, Epstein, L. and Feiner, A.H. Eds. Northvale (NJ): Aronson.
- Tauber, E.E. (1979), Erich Fromm: Clinical and Social Philosopher. *Contemporary Psychoanalysis*, 15:201-213.
- Terenzio, P.A., *Heavtontimorumenos*, Rizzoli, Milano, 1990 (Original work performed 163 B.C.).
- Vattimo, G. (Ed.) (1981) *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*. Milano: Garzanti
- Winnicott, D.W. (1960), Countertransference. *British Journal Medical Psychoanalysis*, 33:17-21.

Romano Biancoli