

A cura dell'Italian Scientific Committee for the Coordination Application
and Study of Psychoanalysis and Group-Analysis - I.S.C.A.P.

Comitato Scientifico e di Coordinamento per lo Studio e lo Sviluppo della
Psicoanalisi Neofreudiana e della Gruppoanalisi

Sede Nazionale:

Via de' Serragli, 133 - 50143 Firenze

Responsabile:

Prof. Dott. Med. Virginia Giliberti Ticolini - Via Fontebuoni, 29 - 50135
Firenze

Comitato direttivo:

E. Benelli
R. Biancoli
A. Cresti
P.L. Eletti
V. Giliberti
B.A. Hofmann
G. Raspadori
M. Videsott

***psicoanalisi
oggi***

**RIVISTA ITALIANA
DI
PSICHIATRIA DINAMICA**

Erich Fromm Archiv





n. 1 - Ottobre 1986

Redazione: IPA FIRENZE
Via de' Serragli 133 - Firenze
Abbonamento annuo L. 70.000 (3 fascicoli annui)
Il fascicolo L. 25.000

Autorizzazione del Tribunale di Firenze
Decreto n. 3511 del 15/10/1986

Psicoanalisi oggi

RIVISTA ITALIANA DI PSICHIATRIA DINAMICA

Aligi Cioni - *responsabile*
Pier Lorenzo Eletti - *direttore*
Alida Cresti - *redattore capo*

Comitato di redazione

G. ANSELMI
S. BERTI
V. BIOTTI
F. BRUSCHI
M. BUTINI
S. CARUSO
V. GILIBERTI
D. LOSCO
A. HOFMANN
L. MASINI
O. SACCHETTI

Corrispondenti esteri:

G. AMMON - Germania Federale - Presidente D.A.P. (Deutschen Akademie für Psychoanalyse) e W.A.D.P. (World Association for Dynamic Psychiatry).
J. BOSE - U.S.A. - The Alanson White Institute - New York.
F. DANEST - Francia - Presidente Association de Psychanalyse et Psychotronicque.
B. LUBAN PLOZA - Svizzera - Presidente Centro Internazionale di Documentazione Balint - Università di Heidelberg.
R. FUNK - Germania Federale - Presidente Archivio E. Fromm - Presidente E. Fromm Association - Tübingen.

Corrispondenti italiani:

L. ANCONA - Direttore Ist. di Psichiatria e Psic. Medica - Univ. Cattolica S. Cuore - Roma.
R. BIANCOLI - Direttore I.S.C.A.P. - I.P.A. Bologna.
P.M. EREDE - Doc. Università di Genova.
F. GRANONE - Doc. Università di Torino - Presidente C.I.I.C.S. - Presidente FISPIR.
A. LAMBERTINO - Doc. Università di Parma.
P. PARIETTI - Centro Formativo S.I.M.P. - Milano.



INDICE N. 0

| | |
|---|-------|
| PIER LORENZO ELETTI | |
| Editoriale | p. 7 |
| GÜNTER AMMON | |
| Il concetto di tempo e la sua importanza per il trattamento nella psichiatria dinamica | p. 9 |
| BÉLA BUDA E DÉNES GLODSCHMIDT | |
| L'uomo pluridimensionale - Una visione complessa di uomo e società - III Congresso Mondiale della WADP e XVI Simposio Internazionale della DAP, Monaco 1-5 Marzo 1985 | p. 27 |
| Notiziario Attività I.P.A. Firenze 1983/84 e 1984/85 | p. 31 |
| FRANCA MAISETTI MAZZEI | |
| Congresso «Psicoanalisi-Arte-Persona» - Milano 27-29 Settembre 1985 | p. 33 |
| SERGIO CARUSO | |
| Sulla congiunzione di assunti-base nei gruppi allargati. Un'ipotesi per la teoria bioniana dei gruppi | p. 35 |
| ALIDA CRESTI | |
| La comunicazione e il labirinto. Werter, Pentesilea e l'amore-passione romantico | p. 41 |
| VITTORIO BIOTTI | |
| O.F. Kernberg - Mondo interno e realtà esterna - (recensione) .. | p. 57 |
| NOTIZIE | p. 61 |

INDICE

| | |
|--|--------|
| PIER LORENZO ELETTI | |
| Un Congresso «Dalla Parte dell'Uomo» | p. 69 |
| ALIDA CRESTI | |
| La visione antropologica di E. Fromm: Verso una riconciliazione dell'uomo | p. 75 |
| ROMANO BIANCOLI | |
| In tema di Psicoanalisi Umanistica | p. 91 |
| HEIDI MÖNNICH | |
| Mutamenti di paradigmi in una scienza | p. 99 |
| FRANCO BRUSCHI | |
| Il sentimento di onnipotenza: funzione, distorsione e risoluzione | p. 115 |
| RECENSIONI | |
| L. Ancona: Introduzione alla psichiatria - Un volume soggettivo per medici, studenti e «laici» - Milano, Mondadori, 1984 (Vittorio Biotti) | p. 123 |
| AA. VV. - The cultural Diffusion of freudian Thought, «Comparative Studies in Society and History», vol. 24, N. 4, Oct. 1982 (Sergio Caruso) | p. 127 |
| NOTIZIE | p. 131 |

PIER LORENZO ELETTI
UN CONGRESSO «DALLA PARTE
DELL'UOMO»

Nei giorni 14, 15 e 16 novembre 1986 si terrà in Firenze, nel Salone de' Dugento, in Palazzo Vecchio, il I Congresso Internazionale sul pensiero di Erich Fromm.

La manifestazione, che si svolge in stretta collaborazione con il Comune di Firenze, vuole essere una particolare sottolineatura del concetto di umanesimo. Detto termine, che è variamente ricorrente nella storia della cultura, si presta a definire diversi contesti, i quali abbiano in comune il sentimento di fiducia nelle possibilità umane: questo concetto, cui largamente corrisponde l'impostazione di Erich Fromm, riconduce all'uomo ogni sua espressione e ogni prodotto della sua attività.

Verranno sottolineati gli aspetti più propriamente umanologici della figura di Fromm; ad essi farà riferimento la relazione inaugurale del Presidente della Fondazione, prof. Boris Luban Plozza, il quale parlerà sul tema: «Incontro con Erich Fromm».

Seguirà la relazione del prof. Eletti sul tema: «Autorità e libertà nella prassi psicoanalitica», il prof. Paolo Michele Erede sul tema «Psicoanalisi, libertà e ruolo terapeutico», il prof. Enzo Spaltro sul tema «Avere o Essere il lavoro: la doppia contraddizione della libertà», il prof. Caruso su «Fromm e la Repubblica di Weimar» e il dott. Romano Biancoli, che svilupperà il tema «Controllo e creatività».

Tutto il Congresso è tenuto insieme dal concetto di umanesimo: c'è un'idea di unità del genere umano nel tempo e nello spazio, che spiega la comprensione delle diverse culture, anche le più lontane, e che dilata l'ambito potenziale di ogni uomo per renderlo protagonista di tutte le manifestazioni, passate, presenti e future: è una sfida del razionalismo nei confronti del dogmatismo e dell'autoritarismo che tendono ad imporre concezioni e comportamenti estranei e contrari all'interesse dell'uomo. Da queste impostazioni prende corpo il concetto di «amore per la vita», che è presente, oltretutto in Fromm, in tanti pensatori e uomini illustri, che hanno animato tutte le correnti del pensiero umanistico. Per l'epoca moderna è sufficiente pensare al Rinascimento, all'Illuminismo e ad uomini come Marx, Einstein, Gandhi, Schweitzer: quest'ultimo ha coniato il termine «rispetto per la vita» per definire la sua concezione di umanesimo cristiano.

Su queste linee si sviluppano le relazioni che verranno svolte al Congresso. A quanto ci è dato sapere il concetto di biofilia è presen-



te in tutti i contributi che si richiamano a Fromm, poiché, per il grande psicoanalista tedesco, il concetto di biofilia non rappresenta un qualcosa di astratto, ma si inserisce in una vera e propria operatività, in un qualcosa che da teorico diventa pragmatico. Questo spiega perché Fromm fu autore poliedrico, nel senso che si interessò di vari problemi di tipo sociale, psicologico, psicoanalitico, filosofico, politico, economico, financo ecologico. È la biofilia che svolge attraverso fili misteriosi il cammino dell'uomo, ponendolo al centro della vicenda umana, con la costante preoccupazione di porlo al riparo da eventi che tendono a volgergli contro come prodotti da esso separati e rispetto ad esso alienati.

Il concetto di antinomia tra autorità e libertà (come sul piano politico il concetto di antinomia tra capitale e lavoro), viene realizzato magistralmente da Fromm in una sintesi psicodinamica, che vede nel carattere interiore «produttivo» il superamento dell'antinomia stessa: una specie di trionfo della vita (biofilia) sulla morte (necrofilia).

In quest'ottica si può ricercare la riscoperta del linguaggio dimenticato, quel comune linguaggio inconscio appreso da bambini, che produce il «simbolo», che consente di conoscere ciò che è apparentemente ignoto mediante il rifiuto e l'opposizione al linguaggio convenzionale, che talora ingenera incomunicabilità ostacolando la crescita. In questa performance si faranno apprezzare il prof. Bahne Bahnson dell'Università di California, il prof. Marcello Nardini e la dott. Rita Mazzone dell'Università di Siena, la dott. Alida Cresti, dell'ISCAP - IPA di Firenze e il dott. Piero Parietti della SIMP di Milano.

La terza sezione su «Psicoanalisi, antropologia e religione» è particolarmente dedicata all'attualità del nuovo umanesimo attraverso una disamina, la più spietata possibile, dei pregi e dei difetti della concezione umanologica, presente anche in correnti religiose come il giudaismo ed il cristianesimo, o nelle grandi correnti filosofiche, da Socrate a Spinoza, da Hegel a Marx. Il tutto verrà esaminato tenendo conto delle prospettive etiche e del contributo psicoterapico di autori come Jaspers, Heidegger, Binswanger, ecc. In questa sezione registriamo relazioni del prof. Sergio Moravia dell'Università di Firenze, del prof. Michele Schiavone dell'Università di Genova, del prof. Bruno Callieri dell'Università di Roma, del dott. Rainer Funk dell'Archivio Fromm di Tübinga, del rabbino capo di Haifa, in Israele, Jochack Shapira, del prof. Dietrich Ritschl dell'Università di Heidelberg e i proff. Maria Orwid e Piotr Drozdewski dell'Università di Cracovia.

Anche «L'arte di amare», che rappresenta la quarta sezione del Congresso, è il prodotto di una antinomia tra amore ed odio, fra

avere o essere. L'amore maturo è quello che esce dal concetto antinomico per realizzare una scelta che toglie la coppia dal «privato», intendendosi per «privato» il significato etimologico di «ciò che viene tolto» (dal latino privare). L'amore come dono esula dalla facoltà di privare altri del suo godimento, consentendo alla coppia di uscire dalla logica dell'avere (amore come proprietà privata). L'amore come dono non si confonde con il possesso, anzi, dilata la sfera del possesso, includendo in esso la doppia capacità di godere di un secondo dono: il piacere di donare in primo luogo e l'aspettativa di ricevere.

Anche questo rappresenta un concetto unificatore di tipo biofilo, l'allargamento delle capacità umane per cui fidanzati, amici, amanti, salute, viaggi, oggetti d'arte, persino lo stesso Dio, sono appannaggio del godimento dell'uomo al di là delle posizioni fittizie e illusorie che si iscrivono nel concetto dell'avere.

Colui che possiede, secondo Fromm, non gode mai l'oggetto posseduto, poiché è tutto preso dalla paura di perderlo o dall'ansia di difenderlo.

Nell'«Arte di amare» Fromm fa rilevare come la parola «prendersi» costituisca una contraddizione: infatti, poiché l'amore è un'attività produttiva si può soltanto «essere in amore» o «entrare in stato amoroso», ma non si può «prendersi un amore», poiché in tale espressione vi è un'assoluta passività da parte di uno dei partners, e la passività contrasta con la produttività e con la biofilia.

Nell'«Arte di amare» si cimenteranno il prof. Vittorio Volterra dell'Università di Bologna sul tema «L'incapacità di amare», il dott. Marco Bacciagaluppi di Milano sul tema «Il senso di colpa in Erich Fromm», la dott. Eda Ciampini Gazzarrini dell'ISCAP - IPA di Firenze, sul tema «Solitudine e bisogno esistenziale di unione nell'arte di amare di Erich Fromm», i proff. Pietrowski e Czabala dell'Università di Cracovia, nonché il prof. Luigi De Marchi della Società Italiana di Bioenergetica sul tema «Amore e sessualità», la dott. Franca Maisetti dell'Istituto Neofreudiano di Psicoanalisi di Milano sul tema «La funzione del transfert in psicoterapia analitica», il prof. Luigi Peresson dell'Università di Trieste sul tema «L'arte di amare e la logoterapia di Frankl», lo scrittore Danilo Dolci sul tema «Il concetto di amore in Erich Fromm» ed il giornalista della RAI Giuseppe Breveglieri sul tema «Fromm e il nucleare: le ambiguità della tecnologia».

Il Congresso si occuperà anche di una Tavola Rotonda dal tema «Grandezza e limiti del pensiero di Freud», poiché in detto saggio Fromm rivaluta il concetto di libertà come trionfo sull'antinomia ignoranza-conoscenza, avidità-lascività, illusione-disillusione. La verità è un altro elemento unificatore, una verità salvifica come è dimo-



strato da maestri di vita quali Buddha o Gandhi, o da correnti religiose quali il giudaismo ed il cristianesimo o da grandi filosofi come Socrate, Spinoza, Hegel e Marx.

Fromm riconosce che la grandezza della scoperta di Freud è data dal fatto che egli ha concepito un metodo per giungere alla verità: ciò gli fu possibile grazie alla scoperta degli effetti della repressione. Tuttavia, secondo Fromm, Freud non riuscì a distruggere le proprie illusioni, poiché non riuscì a cambiare le circostanze che generano tali illusioni. Egli rimase intrappolato nel suo razionalismo borghese, dal quale derivò il suo atteggiamento autoritario patriarcale.

Nella tradizione dell'etica umanistica prevale la concezione che la conoscenza sia la base per fissare norme e valori. Ma l'uomo moderno invece della conoscenza realizza piuttosto una confusione. Egli resta preda impotente di forze poste sia dentro che fuori di lui, perché gli manca la capacità della conoscenza attraverso la quale egli trova un principio unificatore alla cui guida possa sottoporre l'esistenza di sé stesso e quella della società. Se l'uomo intende riacquistare fiducia nei valori umani deve conoscere sé stesso attraverso poderosi insights; conoscendo sé stesso si troverà, per così dire, «dalla sua parte», cioè «dalla parte dell'uomo».

La psicoanalisi, che è nata come conoscenza dell'uomo per stare dalla sua parte, si è trasformata verso un «adattamento». Ciò rappresenta per Fromm la più vistosa responsabilità della «crisi della psicoanalisi freudiana». Una crisi che, secondo Fromm, ha trasformato la psicoanalisi da teoria radicale in teoria dell'adattamento.

Da questa impostazione prenderanno le mosse i massimi psicoanalisti italiani e stranieri per rivalutare o per aggiustare le tematiche della psicoanalisi freudiana. Moderati dal prof. Giuseppe Campailla dell'Università di Trieste, parteciperanno alla Tavola Rotonda i proff. Leonardo Ancona dell'Università Cattolica di Roma, analista della S.P.I., Claus Bahne Bahson, dell'Università di San Francisco, analista neofreudiano, Aldo Carotenuto dell'Università di Roma, analista junghiano, Luigi De Marchi, analista bioenergetico, Jean Guyotat, psicoanalista ortodosso di Lione, Graziella Magherini, analista della S.P.I., Cesare Musatti, dell'Università di Milano, presidente onorario della S.P.I., la prof. Silvia Vegetti Finzi dell'Università di Pavia, docente di Psicologia Dinamica, il prof. Vittorio Volterra dell'Università di Bologna.

A questi studiosi è affidato l'incarico di riguardare in chiave critica il pensiero freudiano, non per assolvere né per condannare, ma per capire, interpretare, definire, aggiornare.

L'ISCAP - IPA di Firenze, che in collaborazione con la Fondazione Fromm si è resa promotrice del Congresso, è lieta di sollecitare

questo dibattito, offrendo un servizio al mondo della psicologia dinamica quanto mai opportuno e attuale, in un'epoca dove le discussioni e le inquietudini non portano certo acqua al molino di una psicoanalisi seria e scientificamente impostata.

Fromm ci insegna: un linguaggio umanologico, sempre dalla parte dell'uomo, ma senza alterigie, con umiltà e con una grande dose di comprensione.

Questo Congresso servirà a ribadire il concetto fondamentale di tolleranza che è presente in molte società psicoanalitiche, per la verità più all'estero che in Italia.

L'ISCAP - IPA, in questo senso, non hanno nulla da rimproverarsi e da rivedere: essi hanno sempre emblemizzato la possibilità che correnti psicoanalitiche diverse potessero confrontarsi e discutere. Se analizzare significa rendersi disponibili verso tutta l'irrazionalità che si trova non solamente nel paziente ma anche nel suo medico, ciò deve ripetersi anche nelle società psicoanalitiche, che devono rendersi disponibili e rispettose verso tutte le impostazioni dogmatiche e metodologiche. In questo senso l'ISCAP - IPA di Firenze hanno percorso un lungo cammino esperienziale, umanizzando la prospettiva analitica con l'assunzione del criterio della ripetitività degli eventi umani all'interno della esperienza del terapeuta; e, per ciò che si riferisce al vissuto del terapeuta abbiamo ritenuto di integrare la prospettiva umanistica con le dinamiche emergenti da un gruppo.

Dalla lezione di Fromm intrisa di tolleranza e di esperienza, abbiamo appreso che crescere vuol dire sperimentare: l'esperienza di gruppo non ha certo ristretto l'impostazione frommiana, ma l'ha notevolmente allargata. Del resto, anche in questo senso ci rifacciamo a Fromm. Egli era dapprima contrario alla terapia di gruppo, come i suoi grandi predecessori Freud e Jung. Ma poi si era convinto di questo tipo di esperienza che egli non conosceva ma per la quale nutriva negli ultimi anni della sua vita profondo rispetto.

L'esperienza dei gruppi ci viene dalla Accademia di Psicoanalisi di Berlino (DAP) e dalla Associazione Mondiale per la Psichiatria Dinamica (WADP), cui è dedicato il titolo di questa rivista.

L'intervento di gruppo nella cura dei pazienti psicotici e di borderline ci sembra del tutto insopprimibile come ha dimostrato lo psichiatra e psicoanalista tedesco Günter Ammon.

E osiamo credere che se Fromm fosse ancora vivo ed in giovane età ed avesse potuto esaminare in concreto l'esperienza di gruppo ne sarebbe rimasto entusiasta e l'avrebbe integrata, come parte non secondaria, della sua «psicoanalisi umanistica».

Pier Lorenzo Eletti



ALIDA CRESTI

LA VISIONE ANTROPOLOGICA DI E. FROMM: VERSO UNA RICONCILIAZIONE DELL'UOMO

Da sempre l'uomo si interroga su sé stesso, sulla propria essenza. Inquieto scruta gli abissi stellari e le viscere della terra, e sonda la profondità della propria psiche, alla ricerca di una risposta che lo plachi, dandosi di volta in volta definizioni differenti, ma mai soddisfacenti appieno.

La nascita della cultura pone poi un annoso ed irrisolto quesito che contrappone due opposte fazioni di pensiero, di fronte ad una presunta antitesi natura-cultura: è la nascita della cultura allora una perdita irreparabile dello «stato di natura», colpa «originaria» del «voler conoscere», che comporta tuttavia inesorabile la nostalgia del Paradiso Perduto?

Ed è proprio inesorabile, definitiva, tale perdita? Fromm pensa che il dilemma possa essere risolto dall'uomo soltanto accettando il peso della consapevolezza della «*contraddizione inerente alla esistenza umana*»¹, in quanto l'uomo, unico tra gli animali si è distaccato dalla dipendenza assoluta dalla natura e con la sua intelligenza è in grado di sopperire a quel deficit istintuale che lo renderebbe inerme: egli è diventato «homo sapiens» ed «homo faber», capace di agire sull'ambiente e di modificarlo secondo i propri bisogni (e desideri).

Tuttavia egli paga assai duramente questo suo affrancamento con la consapevolezza di sé, del suo futuro, che sarà morte inevitabile, e della sua piccolezza ed impotenza. «*L'uomo trascende tutti gli altri esseri perché egli è, per la prima volta, la vita consapevole di sé stessa. L'uomo è nella natura, soggetto alle sue leggi ed ai suoi accidenti, eppure trascende la natura come una cosa sola con essa. L'uomo è messo di fronte al penoso conflitto di essere prigioniero della natura, eppure di essere libero nei suoi pensieri; di essere una parte della natura, eppure di essere, per così dire, una sua anomalia... l'autocoscienza umana ha fatto dell'uomo uno straniero nel mondo, separato, solitario ed impaurito*»².

Così l'uomo edifica la società, che è anche protezione, barriera:



«la società è nata, osserva del resto anche Moscovici, e si conserva per erigere attorno a ciascuno di noi una barriera difensiva contro l'incessante minaccia della natura»³.

L'uomo però paga duramente, sostiene sempre Fromm, con una repressione penosa, lo sforzo di edificare questa cultura, e, sebbene altri⁴ abbiano detto che la società di oggi non sia in realtà repressiva, ma de-repressiva, e questo sia senz'altro vero, almeno in parte (certo per la sfera sessuale, nei confronti della quale si ha oggi un atteggiamento più permissivo che in passato), tuttavia non si è certamente realizzato quel felice «*homo eroticus*» auspicato da Marcuse⁵, o da Brown⁶, che potesse rappacificarsi con Eros in una felice «perversa polimorfia» (del resto fortemente avversata da Fromm che la riteneva infantilizzante e deresponsabilizzante nel suo rifiuto del «primato genitale»). «Altri sono gli impulsi repressi nella società di oggi: essere pienamente vivi, essere liberi ed amare»⁷!

In realtà possiamo concordare con Fromm stesso che l'uomo oggi soffre intollerabilmente di quella «*patologia della normalità*»⁸, che è appiattimento, perdita di creatività, e certo anche angosciante perdita di identità, dato che all'uomo moderno viene sempre più richiesta una intercambiabilità all'interno del sistema produttivo: egli deve sempre più assomigliare ad una macchina docile e dalle «prestazioni ottimali», la sua individualità è sacrificata all'altare del sistema economico e produttivo che deve comunque avanzare, costi quello che costi, sia in prezzo di vite umane, che di felicità.

L'uomo è ormai un meccanismo produttore di beni, che d'altra parte consuma continuamente ed affannosamente, prigioniero di una infernale spirale: quasi coercitivo, eterno girone dantesco!

Già altri infatti aveva notato la contraddizione lacerante insita nella nostra cultura: indicando proprio nei due poli «la persona e la macchina» il dilemma che vanamente siamo portati a risolvere, infatti, se la persona implica individualità, la macchina indica una generalizzazione, una anonimità⁹.

«Il nostro approccio alla vita diventa sempre più meccanico... La gente ama gli aggeggi meccanici più degli esseri viventi... gli uomini vengono amministrati come fossero cose...»¹⁰.

L'uomo che ne risulta è «*l'homo mechanicus*», l'uomo aggeggio, profondamente attratto da tutto ciò che è meccanico, ed orientato perciò contro ciò che è vivo, in quanto l'uomo «non è destinato ad essere una cosa, se diventa una cosa viene distrutto, e ancora prima che questo avvenga, egli è disperato e vuole uccidere la vita»¹¹.

Perché se è vero che «*l'homo mechanicus* apprezza ancora il sesso e il bere, tuttavia, questi piaceri vengono ricercati nell'ambito del meccanico e del non vivo. Egli spera che ci sia un bottone da premere che porterà felicità, amore, piacere»¹².

Fromm si è sempre professato molto preoccupato delle estremizzazioni della civiltà tecnologica, vista come una «Grande Madre» cullante e regressiva, che «addormenta» i suoi adoratori placando ogni bisogno, e promettendo un narcisistico nirvana deresponsabilizzante, assoggettato totalmente al principio del piacere; molto severa è quindi la sua condanna di fronte a certe organizzazioni politiche, ed a certe culture ritenute «*necrofile*» (cioè «*amanti della morte*»), in quanto tese appunto a disumanizzare l'uomo, ed è sintomatico che l'unico suo scritto sui movimenti artistici moderni sia dedicato al tanto «chiacchierato» Movimento Futurista Italiano; egli ha scritto infatti durissime parole proprio a proposito del Manifesto di Marinetti (che certo, pur volendone essere l'espressione teorica, non riassume tuttavia il Futurismo in tutte le sue forme, anche artisticamente vitali e positive).

Il «proclama» di Marinetti lo induce appunto a riflessioni preoccupate circa l'affinità tra il disprezzo necrofilo per la vita, e l'ammirazione per la velocità, la macchina, e per tutto ciò che è meccanico, atteggiamento che si sarebbe manifestato in modo sempre più netto fino a tutt'oggi¹³, e che per Fromm è appunto certo indizio di un ulteriore distacco da un positivo rapporto con la natura a tutto vantaggio della «cultura delle macchine». «Uno spettro si aggira fra noi ma solo pochi lo vedono con chiarezza. Non si tratta del vecchio fantasma del comunismo o del fascismo. È qualcosa di nuovo: una società completamente meccanicizzata, che ha per scopo la massima produzione materiale ed il massimo consumo e che è diretta dai calcolatori...»¹⁴: così, quasi epicamente, e citando Orwell (1984), Huxley (Il mondo nuovo) e Zbigniew Brzezinski, Fromm sembra condannare senza appello la civiltà tecnologica.

Sull'onda di queste parole di Fromm potremmo chiederci allora il significato profondo di un certo «revival» del Futurismo cui stiamo assistendo ultimamente, specialmente in Italia: fenomeno che inizialmente sembrava più «gioco» di moda, divertito saccheggio di linee e «modi» da parte di creatori di moda all'avanguardia (o retroguardia?), e disegnatori di fumetti, e che oggi invece esplose, magnificato e celebrato ufficialmente con una grande mostra.

Certo non è condivisibile pienamente il severo giudizio di Fromm, perché il Futurismo non è soltanto, per fortuna, il Manifesto di Marinetti: ché certamente, a rileggerle, certe frasi ci fanno sobbalzare, come al riemergere di echi che pensavamo ormai dimenticati: «...noi vogliamo glorificare la guerra — sola igiene del mondo — il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore, e il disprezzo della donna...»

«Noi vogliamo esaltare il movimento aggressivo, l'insonnia febbrile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo e il pugno... Noi voglia-



mo inneggiare all'uomo che tiene il volante...»¹⁵.

Espressione di una posizione certo più «vitalistica» che vitale, dobbiamo tuttavia considerare di questi eccessi linguistici anche l'aspetto volutamente di rottura, delle posizioni moralistiche e retrograde della società del tempo. Rimane tuttavia il fatto che questo amore, anzi questa smodata passione per la macchina, la velocità, l'azione, pone l'interesse per l'uomo in secondo piano, ed è rivelatrice di una difficoltà di approccio all'oggetto, che deve ridursi piuttosto a macchina, a robot appunto. E se grave è per Suzuki¹⁶ la scissione tra natura e cultura quanto esaminiamo le scienze: essendo le scienze centrifughe, volte all'esterno: vogliono guardare obiettivamente le cose tenendole «lontano da sé», devono oggettivarle per poterle studiare (e talvolta questa distanza diventa irrecuperabile: soggetto ed oggetto restano irrimediabilmente divisi, in una impossibilità di rapporto, impermeabili al reciproco contatto), ancora più gravemente però, dice Fromm, l'uomo ha scisso il pensiero dalla sfera emozionale: «La persona, l'io, è stata risolta in un intelletto che costituisce il mio io, e che deve esercitare il suo controllo su di me, come io sulla natura»¹⁷.

Il controllo della natura da parte dell'uomo si è risolto in una produzione forsennata di cose, che sono divenute i nuovi vitelli d'oro, gli idoli innalzati sulle macerie delle speranze di gioia e di amore, costruiti per esorcizzare la solitudine e l'insicurezza che dominano le coscienze. La malattia che ci insidia è l'alienazione da noi stessi, dagli altri uomini, dalla natura che deprediamo e distruggiamo selvaggiamente. Ci alieniamo, nel benessere materiale, nelle cose, nel lavoro, dimenticando che il vero benessere consiste «nell'essere in armonia con la natura dell'uomo»¹⁸. Il consumismo più sfrenato è invece il nuovo imperativo categorico che riduce l'uomo ad essere un «eterno lattante che strilla per avere il poppatoio»¹⁹, in un avido, insaziabile tentativo di incorporare il mondo intero.

La modalità incorporativa, avida, dice Fromm, è legata alla modalità dell'avere, piuttosto che dell'essere. L'uomo si riconosce così in ciò che ha e non in ciò che è, ma poiché questa identità è esterna a lui, e quindi fragile, fuggevole, egli deve prendere quanto più gli è possibile: la sua vita diventa sempre più predatoria, e gli altri, o possono essere rapinati, o possono rapinarlo: non vi è scampo. Ogni rapporto, amicizia, amore, diventano ardui a realizzarsi, implicando essi invece solidarietà e scambio. Anche il sapere, come il sesso spesso soltanto surrogato dell'amore, diventa un avere, un accumulare, non uno scambio creativo con il mondo²⁰. Il «conoscere» come «l'amare» già sinonimi biblicamente, implicano il riconoscimento di un altro da sé, di una sua libertà, un entrare in contatto con l'altro

nel senso della penetrazione sessuale maschile²¹; implicano cioè una identità che, riconoscendo sé stessa, rispetta l'altro pur tentando il massimo contatto, senza volerlo, né volersi annullare, accettando, sia pure con dolore, la punteggiatura del distacco nello svolgersi della frase amorosa.

Invece l'uomo, almeno quello occidentale, amando e possedendo spesso distrugge, e Fromm riporta un esempio, una poesia di Tennyson, che sarebbe rivelatrice di questo rapporto predatorio:

*«Fiore in un muro screpolato
ti strappo dalle fessure
ti tengo qui, radici e tutto, nella mano
piccolo fiore — ma se potessi capire
che cosa sei, radici e tutto, e tutto in tutto
saprei che cosa è Dio e cosa è l'uomo...»*

«La reazione di Tennyson, commenta Fromm, alla vista del fiore consiste nel desiderio di averlo, e infatti lo 'strappa' e lo tiene in mano 'radici e tutto'... per quanto riguarda il fiore questo resta ucciso in conseguenza dell'interesse che per esso nutre il poeta... Tennyson può venire paragonato allo scienziato occidentale che cerca la verità col metodo consistente nel distregare la vita»²².

La modalità che esprime è appunto perciò quella dell'avere, del possesso spinto fino alla distruzione, mentre in analoga circostanza, ben diversamente reagisce il poeta giapponese Bashō, che non pensa nemmeno a cogliere l'umile fiorellino, ma si limita a guardarlo attentamente:

*«Se guardo attentamente
vedo il nazuna che fiorisce
accanto alla siepe!»²³*

vivendo così appieno un rapporto di amore e di rispetto con la natura, conforme alla «biofila» modalità dell'essere.

Eppure, occorre adesso domandarci, perché l'uomo si è così dolorosamente diviso? Come si è creata questa drammatica frattura, che sembra incolmabile, tra uomo e natura, e tra l'uomo e l'altra parte di sé stesso? Quando, sembra suggerire Fromm, alla separazione dalla natura si sovrappone un'altra contrapposizione: quella tra principio maschile e principio femminile, che non è soltanto separazione tra uomo e donna, ma anche negazione di quel femminile che è in ogni uomo, e di quel maschile che è in ogni donna.

Quando il pensiero astratto volle divenire il vero ed unico potere creativo, e come narrano i miti, al dominio della grande Madre, del grembo fecondo che era identificato con la fertilità della terra, succedettero i figli, gli Dei maschi, che divennero Padri, instaurando



un nuovo ordine. «*Fonte di vita e di creatività non era più la fertilità del suolo, ma l'intelletto che produceva nuove invenzioni, nuove tecniche, il pensiero astratto, e lo stato con le sue leggi. Così, non più il grembo, ma la mente divenne il potere creativo, e contemporaneamente, non più le donne, ma gli uomini, dominarono la società*»²⁴.

Fromm infatti sposa appieno la tesi del Bachofen, che indica una priorità di una organizzazione matriarcale su quella patriarcale, che le sarebbe succeduta dopo aspre lotte, e che i miti, che per Fromm sono «*le care memorie del passato*»²⁵ poeticamente narrano.

Non è il Padre, il tremendo capo dell'orda primigenia, che viene massacrato dai figli ribelli desiderosi di assumersi il suo potere, così come ce lo narra Freud in «Totem e Tabù», mitopoiesi freudiana a fondamento del complesso di Edipo, ma è la Madre, la Grande Madre, che viene sconfitta: come quella potentissima Tiamat, che nel mito della creazione babilonese viene massacrata dai figli ribelli, con a capo Marduk, e dal cui corpo si formano cielo e terra, sui quali Marduk stesso regna ormai sovrano. Prima tuttavia, l'aspirante sovrano celeste deve superare una prova: egli deve creare con la parola, con la bocca: «*Il senso della prova è quello di dimostrare che l'uomo ha superato la sua incapacità di creazione naturale — prerogativa della terra e della femmina — con una nuova forma di creazione, la parola (il pensiero)... la storia biblica comincia dove finisce il mito babilonese: il dio maschio crea il mondo con la parola*»²⁶. Cioè, ri-crea il mondo, lo «nomina», lo ordina, dando una «forma» ad un caos indifferenziato, ma «pregno» di ogni possibile sviluppo.

Tuttavia la minaccia del ritorno all'informe stato primigenio pesa sulla testa degli uomini: le acque, espressione della collera della divinità, tentano di reinghiottire la creazione, così «separare le acque» (le acque: espressione di una femminilità arcaica ed uterina!) è compito di ri-creazione, o meglio di nascita, come ri-fondazione del mondo da parte degli dei figli, ora padri.

Ora è il Logos, il Verbo Divino che crea il mondo ed ordina il Caos. Al potere delle Madri succede il potere dei Padri, che impongono la nuova legge, basata sull'ordine gerarchico della società, sull'obbedienza all'autorità. Ma l'autorità implica un controllo, ed il principio della norma patriarcale che fonda la nuova società urbana si basa appunto sul controllo: «*della natura, degli schiavi, di donne e bambini. L'uomo nuovo patriarcale, aggiunge Fromm, 'fa' letteralmente la terra. La sua tecnica non si limita alla modificazione dei processi naturali, ma è dominio e controllo, che sbocca in nuovi prodotti estranei alla natura*»²⁷.

Così l'uomo edifica la società, ma approfondendo la frattura con la natura, che rimane appannaggio della donna, ormai sottomessa. Eppure, afferma sempre Fromm, «*forse non è esagerato affermare*

che la civiltà moderna fu fondata dalla donna»²⁸; infatti è la cultura femminile che per prima scopre la possibilità dell'agricoltura, e modella la creta in recipienti isomorfi al proprio sesso, atti a contenere e mantenere integri gli alimenti, così come il ventre femminile contiene e nutre la vita. Il Matriarcato che aveva espresso questa cultura, era un tipo di società che si basava sulla discendenza matrilineare e che assimilava la donna alla natura attraverso il suo legame simbolico con la Luna, Signora della fertilità e della fecondità, la cui più antica ierofania è il serpente, simbolo primariamente femminile legato appunto alla Luna, che come questa si rigenera, e le cui spire sono numerose come i giorni del ciclo lunare. Anche la donna era collegata alla Luna, che, come comandava il crescere e decrescere delle acque terrestri, così ritmava la calda marea del sangue che periodicamente straripava dal corpo femminile. La società matricentrica era improntata all'eguaglianza, ed alla equa distribuzione delle risorse: non a caso Enghels e Bebel prima, ed ovviamente Fromm poi, la ritengono una sorta di socialismo ante-litteram.

L'uomo, che era cacciatore e nomade si stabilizzò; successivamente con la scoperta dei metalli e l'invenzione dell'aratro, anche le tecniche agricole passano dalla donna all'uomo, indicando anche un passaggio da un modo passivo di accettazione dei doni naturali ad una attiva volontà di sottomissione della natura: e se la marra, strumento agricolo femminile, si limitava a scalfire ed a raccogliere, l'aratro incide profondi solchi nella terra, e l'uomo si identifica in esso, egli, lo «scavatore», «l'aratore» del corpo della donna.

Così alla caverna, cavità uterina, protettiva certo, eppure inquietante nella sua «beanza» facile alle intrusioni, si sostituiscono le prime capanne: «*Con la sedentarizzazione si instaura come si è detto, la società patriarcale, contraddistinta dalla proprietà privata e dalla frammentazione del suolo in appezzamenti*»²⁹.

Eppure, il «rotondo» della capanna ripropone una spazialità topologica aderente alla visione femminile di aderenza-partecipazione alle cose ed in cui «*l'io è il centro del mondo, e tutto il mondo si organizza attorno a me. Lo spazio che mi circonda è misurabile e comprensibile attraverso il mio corpo ed i miei sensi*»³⁰; elaborando così la donna una spazialità concreta basata sulla modalità dell'essere, strutturata sulla quotidianità della vita e sull'esperienza di «*un tempo come continuum iterativo e costante*»³¹.

Solo successivamente, uno spazio astratto e geometrico, angolato, rivela un sostanziale isomorfismo con la «*concezione del tempo inteso come fenomeno caduco e scandito dal pendolo dell'istante e che corrisponde alla modalità dell'aver*»³².

Con il patriarcato ormai trionfante si trasforma anche il significato simbolico del serpente, che da femminile diventa maschile³³:



sempre legato alla luna, diventa il «fallo lunare», «astuto», marito ed amante di tutte le donne, che feconda durante il sonno nelle chiare notti di luna, ed il cui morso provoca nelle ignare fanciulle il primo mestruo.

Così Apollo, il nuovo dio-fanciullo, legittimante il potere pater- no di Zeus, espressione di quel «Logos» che nomina ed ordina, Apollo deve appunto sconfiggere il Pitone, la serpe ctonia, ancora legata al mondo materno, annidata nell'oscura fenditura della terra così simile al profondo sesso femminile. La donna non è più il trami- te tra la terra ed il cielo, il suo grembo non è più fucina di vita, ma semplice ricettacolo del seme maschile, e proprio Apollo lo procla- ma: «...A quel che figlio noi diciam, la madre genitrice non è: bensì nutrice del nuovo germe: genitore è quegli che il germe esprime. Come ospite l'ospite... essa lo porta...»³⁴.

La lotta tra patriarcato e matriarcato, che secondo Fromm è «storicamente» espressa nei miti³⁵, rivela una profonda frattura tra principio maschile e principio femminile: l'uomo e la donna sono ormai divisi, e con essi si scinde sempre più la natura dalla società. Essi, l'uomo e la donna, si dividono la gestione della terra, come sole e luna che mai si incontrano, e che talvolta si combattono oscurando- si a vicenda. Con Suzuki³⁶ possiamo dire che, vinta, la donna è come l'Oriente (assimilato appunto al femminile): silenziosa, mentre l'Oc- cidente (maschile) è loquace, anzi: «l'Occidente trasforma la parola in carne»³⁷.

La scissione tra società e natura (se per natura prendiamo a significante la donna, e per cultura l'uomo), rompe anche il tempo comune: l'uomo si perpetua nella storia, il suo tempo è ormai un tempo lineare, segmentato, proiettato in avanti: il suo simbolo è la freccia incoccata di Apollo, tesa e diritta al bersaglio, e se «il cerchio è il simbolo dell'assoluto e della totalità... utero per antonomasia... re- cinto sacro»³⁸ che si esprime nell'Ouroboros primordiale, indicante in sé stesso il proprio centro e la «perfezione del suo essere», la «frec- cia è invece movimento orientato e ricerca perenne dell'obiettivo da raggiungere. È simbolo di velocità, di volontà e di potenza»³⁹: è un simbolo dinamico, ascensionale, che ha un «centro fuori di sé» e quindi indica movimento, ricerca tesa ad un eterno divenire.

Il tempo femminile rimane invece ciclico, circolare, spiraliforme come le anse del serpente: è il «tempo dell'eterno ritorno» che si esprime nel mito, nella fiaba: attualizza un passato che ritorna e si salda con il tempo presente, preannunciando insieme il tempo futu- ro. Ma a questo si contrappone il fine dell'uomo che «non è di ripetersi nel tempo: è di regnare sull'istante e di formare l'avvenire»⁴⁰.

Le due dimensioni sembrano ormai irrimediabilmente disgiunte: la donna appare irraggiungibile, incomprensibile all'uomo, ma

essa si esilia da sé, dalla sua propria natura, ed accetta di essere «parlata» dall'uomo, che la desidera come «assente», come inesora- bilmente «Altra». Così si esprime il mito del cavaliere, che, pur lanciato al galoppo, non raggiungerà mai la bionda, splendida fan- ciulla, che si allontana con lento passo oncurante.

Sempre saranno fuori portata l'uno dall'altro: per loro è scattata la trappola del tempo⁴¹!

«Perché ci sia festa di nozze, ci vuole un passaggio armonioso dall'esterno all'interno, dall'interno all'esterno, dei corpi. Arrivare al- l'altro senza infrangere recinti...»⁴²: l'amore ormai si esprime invece soltanto nell'assenza, e se la donna si costringe ad essere per sempre Arianna, la «dipanatrice di filo», la «conforme», e pur tuttavia la salvatrice di Teseo, l'eroe apollineo che coniuga il possesso all'abban- dono, d'altra parte i miti ci rimandano specularmente alla selvaggia rivolta del femminile, alla sua aggressività distruttiva, che ribalta il gioco nella vendetta aperta, o in un più sottile e subdolo duello.

Così le Amazzoni negano il proprio sesso, mutilandosi ed ap- propriandosi delle armi e del potere maschile, e Medea infuria sui suoi stessi figli, uccidendo in loro non soltanto la speranza di immor- talità dello sposo, riposta nel perpetuarsi della memoria dei figli, ma uccidendo in loro il corpo stesso maschile⁴³.

Così, molto più domesticamente, infinite generazioni di donne si sono vendicate attraverso l'arma della derisione, o ancora più sub- dolamente facendosi vittime e complici insieme. Madri, esse hanno usato del loro potere sui figli, possedendoli, schiacciandoli, renden- doli a loro volta sudditi docili, ma rancorosi. Il possesso perpetua così all'infinito la separazione, generando rancore e paura, e quindi nuovo bisogno di controllo, in una spirale violenza compensativa inarrestabile, perché, dice ancora Fromm, «l'uomo che non può crea- re, vuole distruggere!»⁴⁴.

Eppure dell'altro, del suo amore si ha bisogno! Separati, la «nostalgia del totale» ritorna, ed ancora una volta i miti, espressioni di verità interiori, ci «dicono» di questo vano conato di negare la nostra «finitudine»: poter invece essere tutto, maschio e femmina, contenente e contenuto! Non dipendere più dall'altro, che può darsi o negarsi! Così Era, la sposa di Zeus, presa da invidia di lui, partori- sce da sola, in dispetto allo sposo, Efesto, il Grande Fabbro, che pure esprime la propria castrazione di essere imperfetto, non generato da amore, nell'essere zoppo, espressione simbolica della sua impotenza e del suo destino impossibile alla felicità d'amore.

Zeus, a sua volta, dalla fronte ha partorito Athena, la dea-senza- madre, la prima donna-alibi del patriarcato, che onora esclusivamen- te il padre. Dea della sapienza, eppure, con lacerante contraddizione, armata! Perché davvero «il sapere è gioia di morte»⁴⁵ se è sterile





d'amore! E Fromm ribadisce che la vera colpa originale di Adamo ed Eva, quella per cui furono esiliati dalla gioia, fu di conoscersi senza amarsi: «che non si amassero è reso evidente dall'atteggiamento che hanno ciascuno verso l'altro: Eva non tenta neppure di proteggere Adamo, e Adamo cerca di evitare la punizione denunciando in Eva la colpevole, anziché difenderla...» il loro peccato «consiste nello starsi di fronte come individui separati, isolati, egoisti, incapaci di superare la separazione con l'atto dell'unione amorosa: ed è il peccato che ha radici nella stessa nostra esistenza umana»⁴⁶.

Infatti, mentre la disobbedienza, la trasgressione è il primo atto di libertà, che provoca nell'uomo l'emergere della coscienza di sé, tuttavia è la mancanza di libertà interiore ed il senso di colpa del proprio distacco dall'indifferenziata matrice naturale, che provoca l'odio reciproco ed il reciproco aggredirsi di Adamo ed Eva, che si comportano come bambini colti in fragrante.

Ecco, questo possiamo dire sia la chiave per comprendere quanto detto fin'ora. E se i miti esprimono non soltanto una verità storica-sociale (come sostiene Fromm), ma ancor più la storia interiore, privata, di ognuno di noi, espressa mediante simboli, allora, inscenando la lotta tra i sessi, e mostrando la perdita di un rapporto creativo con la natura, essi rivelano questa sconvolgente verità: l'uomo non è libero, egli è incapace di un rapporto di vera reciprocità, perché è ancora dipendente, fissato incestuosamente, come dice Fromm, alla madre, che sia questa la sua madre biologica «naturale», o che egli la esperimenti successivamente nella società, nella patria, negli ideali condivisi di un gruppo, o in un rapporto con un partner, o infine con la natura. Infatti il legame incestuoso, che assume in Fromm un senso diverso e più ampio che non nella teoria freudiana, implicando piuttosto più un rapporto di tenace dipendenza, che non di attaccamento amoroso, libico, è indizio di una profonda paura a nascere completamente, a separarsi ed a riconoscere la propria inevitabile solitudine; questo legame simbiotico-incestuoso, implica perciò non soltanto amore, ma anche timore ed odio per la madre stessa. È la dipendenza che trasforma la madre in un cannibale pericoloso, o in un mostro che distrugge tutto, o nel migliore dei casi, in una rivale da sconfiggere⁴⁷.

Il separarsi allora, per Fromm, diventa un atto di disobbedienza creativa, non una colpa da espiare, ma una sofferenza da colmare con l'amore di sé e degli altri, mentre ciò che esprimono i miti e gli eventi di cui abbiamo parlato, che si tratti di Maduk o di Adamo ed Eva, o altri, della lotta tra matriarcato e patriarcato, esprimono tutti anche un atto di disobbedienza, talvolta una violenta separazione dalla matrice materna, ma che non è stato atto di libertà, quanto piuttosto negazione difensiva della propria dipendenza: «in qualche

modo dobbiamo vincere la tortura dell'assoluta separazione: o con la sottomissione o esercitando il dominio, ovvero cercando di mettere a tacere la ragione e la consapevolezza»⁴⁸.

Così l'antagonismo tra i sessi è anche espressione di questo conflitto non risolto con la madre, così come il disprezzo per l'ambiente naturale o per la sua sorte, assomiglia alla reazione rabbiosa del bambino che reagisce, distruggendo, ad una vera o presunta inferiorità per troppo tempo sofferta.

Secondo Fromm oggi il patriarcato sta crollando, pure il possesso, legato alla modalità dell'aver si sostituisce al potere: cosicché dal possesso della donna di passa a quello degli amici, degli oggetti; possesso che è legato al desiderio di immortalità, che sempre più acutamente, l'uomo che si è staccato dal suo ciclo naturale, avverte e soffre⁴⁹.

Il conflitto è più apertamente intrapsichico: l'uomo deve recuperare l'emotività (il femminile che è in lui) e superare la scissione tra emozione e pensiero. Anche la donna deve ritrovare il suo specifico femminile, non entrando in uno sterile rapporto di antagonismo con l'uomo. È necessaria una riconciliazione tra uomo e natura, così come tra principio maschile e femminile, paterno e materno, non più contrapposti e nemici «in una sintesi tale per cui le componenti della polarità non siano più in mutuo antagonismo, ma al contrario, si conferiscano reciproco rilievo»⁵⁰.

E se prima le società umane si sono organizzate secondo due principi: il patricentrico (ovvero patriarcale) e il matricentrico (ovvero matriarcale): esprimendo l'uno il principio materno dell'amore incondizionato, secondo il quale si è amati senza alcun merito, solo perché si è figli, mentre l'altro, l'amore paterno, è condizionato e può essere conquistato o perduto, rappresentando la legge e l'ordine stabilito, la giustizia infine, oggi urge attuare una nuova sintesi tra questi due poli: infatti «I due principi, il femminile-materno ed il mascolino-paterno, corrispondono non soltanto alla presenza, in ogni essere umano, di un risvolto femminile e di un risvolto maschile, ma più specificatamente, al bisogno all'opera in ogni uomo e in ogni donna, di misericordia e insieme di giustizia»⁵¹. Allora soltanto il nostro rapporto con il mondo potrà esprimersi come una modalità di conoscenza creativa, non distruttiva, così come la esprime una poesia di Goethe, che in analoga situazione a quella di Tennyson e di Bashō, avendo anche egli trovato durante una passeggiata nel bosco un fiorellino, ben diversamente si comporta!

«volevo coglierlo:
lui disse piano:
tu mi vuoi congliere
perché avvizzisca?»

Lo svelsi con tutte
le radici minute,
lo portai nel giardino
vicino alla casetta.

E lo trapiantai
nel luogo tranquillo
ora mette rami
e foglie ancora»⁵².

Nella lirica di Goethe paiono dunque risolti, in una sintesi armoniosa, il bisogno di conoscenza, di indagine propria al Logos maschile, come anche un bisogno di vicinanza, di godimento, con una tenerezza, una empatia, una «compassione» materna per la sorte dell'altro. Egli esprime in questo breve componimento essenzialmente la sua «biofilia», il suo amore per la vita, che è quello soltanto capace di salvarci, come ripetutamente ribadisce Fromm, dall'angoscia e dalla catastrofe che sopravverranno inevitabili, se alla vita continueremo a preferire la morte in una ostinata «fuga dalla libertà»⁵³.

Infine vale la pena di fermarci a riflettere su alcune parole accorate di Fromm a proposito di un sempre maggior allontanamento dal mondo creativo degli affetti, a favore di un mondo più arido fondato sull'intelletto e sullo smodato consumo di oggetti, che è tipico delle moderne società industriali, e che sarebbe indizio inequivocabile di un'emergere sempre più netto di un atteggiamento necrofilo il cui esito può essere fatale: «La mancanza di protesta contro la guerra nucleare, la discussione dei nostri «atomologi» sul foglio di bilancio della distruzione totale e semi-totale, mostra quanto siamo già dentro la 'valle dell'ombra della morte'»⁵⁴.

Sono certo parole terribili, eppure quanto attuali ancora oggi! Non c'è dunque speranza nella visione antropologica di Fromm? In realtà Fromm si affida molto alla speranza, che è «paradossale stato dell'essere»⁵⁵; non come passiva aspettativa di una soluzione «magica» ed esterna, bensì anche come attiva partecipazione alla «res publica», che implica il superamento dell'inconscia disperazione che ci paralizza, e poiché, se «modalità dell'essere è godimento condiviso»⁵⁶, possiamo dire che è anche lavoro condiviso, e compito della psicoanalisi, che Fromm vuole sempre più «umanistica», sarà quello di «adattare la società alle necessità umane, piuttosto che all'adattamento dell'uomo alla società»⁵⁷.

Perché infine possiamo dire con le parole di Vinicius de Moraes (che sarebbero state certamente pienamente condivise da Fromm) «La vita, amico è l'arte dell'incontro!».

Alida Cresti

NOTE E RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

¹ FROMM E. (1964), *Psicoanalisi dell'amore*, Newton Compton, Roma, 1971, p. 153.

² *Ibidem*, p. 153.

³ MOSCOVICI S. (1972), *La società contro natura*, Astrolabio Ubaldini ed., Roma, 1973, p. 18.

⁴ CHAZAUD J. (1974), *Le contestazioni attuali della psicoanalisi*, Il Pensiero Scientifico ed., Roma, 1977, p. 71.

⁵ MARCUSE H., *Eros e Civiltà*, Einaudi, Torino, 1964.

⁶ BROWN N. (1959), *La vita contro la morte*, Adelphi, Milano, 1964.

⁷ FROMM E. (1970), *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano, 1976, p. 41.

⁸ FROMM E. (1941), *Fuga dalla libertà*, Ed. Comunità, Milano, 1977, p. 163 e sgg.

⁹ FROMM, SUZUKI, DE MARTINO (1960), *Psicoanalisi e Buddismo Zen*, Astrolabio, Roma, 1968.

¹⁰ FROMM E., *Psicoanalisi dell'amore*, op. cit., pp. 74-75.

¹¹ *Ibidem*, p. 75.

¹² *Ibidem*, p. 76.

¹³ *Ibidem*, p. 78.

¹⁴ FROMM E. (1968), *La rivoluzione della speranza*, Bompiani, Milano, 1982, p. 5.

¹⁵ MARINETTI, *Manifesto Iniziale del Futurismo*, in: *Archivi del Futurismo*, vol. 1, De Luca ed., Roma, 1958, cit. in: FROMM, *Psicoanalisi dell'amore*, op. cit., pp. 78-79.

¹⁶ FROMM, SUZUKI, DE MARTINO, op. cit.

¹⁷ *Ibidem*, p. 87.

¹⁸ FROMM, SUZUKI, DE MARTINO, op. cit., p. 94.

¹⁹ FROMM E. (1976), *Avere o Essere?*, Mondadori, Milano, 1977, p. 46.

²⁰ *Ibidem*, p. 43 e sgg.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 33 e sgg.

²³ *Ibidem*, p. 34.

²⁴ FROMM E. (1973), *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano, 1975, p. 209.

²⁵ FROMM E. (1951), *Il linguaggio dimenticato*, Garzanti, Milano, 1973, p. 187.

²⁶ FROMM E., *Anatomia della distruttività umana*, op. cit., pp. 209-210.

²⁷ *Ibidem*, p. 210.



²⁸ *Ibidem*, p. 200.

²⁹ COPPOLA PIGNATELLI P., *Spazio e immaginario*, Officina ed., Roma, 1982, p. 23.

³⁰ *Ibidem*, p. 9.

³¹ *Ibidem*, p. 66.

³² *Ibidem*, p. 66.

³³ D'EAUBONNE F. (1976), *Le donne prima del patriarcato*, Felina ed., Roma, 1976.

³⁴ ESCHILO, *Le Eumenidi*, in: *Le Tragedie di Eschilo e di Sofocle*, Zanichelli, Bologna, 1963, p. 448; vedi anche: BACHOFEN J.J., *Il potere femminile*, Il Saggiatore, Milano, 1977, p. 59 sgg.

³⁵ FROMM E., *Il linguaggio dimenticato*, op. cit.

³⁶ FROMM, SUZUKI, DE MARTINO, op. cit., p. 13.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ COPPOLA PIGNATELLI P., op. cit., p. 84.

³⁹ *Ibidem*, pp. 84-85.

⁴⁰ DE BEAUVOIR S., *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1961, p. 95.

⁴¹ D'EAUBONNE F., op. cit.

⁴² IRIGARAY L. (1980), *Amante marina*, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 132.

⁴³ DELADIER N., *Le madri cieche*, in «Memoria» n. 3, Marzo '82; cit. in: *Memoria-Passaggi-Gesti*, Centro documentazione donna, Firenze, 1982.

⁴⁴ FROMM E., *Psicoanalisi dell'amore*, op. cit., p. 42.

⁴⁵ GRODDECK G., *Questione di donna*, Guanda, Milano, 1980, p. 27.

⁴⁶ FROMM E., *Avere o Essere*, op. cit., p. 163.

⁴⁷ FROMM E., *Psicoanalisi dell'amore*, op. cit., p. 131.

⁴⁸ FROMM E., *Avere o Essere*, op. cit., p. 164 e sgg.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 99 e sgg.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 191.

⁵¹ *Ibidem*, p. 190.

⁵² GOETHE J.W. (1813), in: *Opere*, vol. 5, Sansoni, Firenze, 1962, p. 865.

⁵³ FROMM E. (1941), *Fuga dalla Libertà*, Ed. Comunità, Milano, 1977.

⁵⁴ FROMM E., *Psicoanalisi dell'amore*, op. cit., p. 77.

⁵⁵ FROMM E., *La rivoluzione della speranza*, op. cit., p. 14.

⁵⁶ FROMM E., *Avere o Essere*, op. cit., p. 152.

⁵⁷ FROMM E., *La crisi della psicoanalisi*, op. cit., p. 45.

L'autrice è laureata in Psicologia ed analista didatta presso gli Istituti di Psicoterapia Analitica di Firenze e Bologna.

SUMMARY

Fromm thinks tearing for men the separation of the nature because, in as man attributes more and more significance of mind, he produces a science destroying the object investigate, in as much it tends to possess, operating according «TO HAVE» in opposition of «TO BE».

This is a destructive position due to a fundamental incapacity to break the «incestuous symbiosis» with mother, so do having a creative relation with the world.

Fromm auspices an humanistic psychoanalysis able to help man to modify himself and society, to realise a new positive modality of «TO BE».

Indirizzo dell'Autore:
Via A. Negri 4
50047 - Prato (FI)

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen - auch von Teilen - bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



ROMANO BIANCOLI
IN TEMA DI PSICOANALISI
UMANISTICA

1. Gli assunti teorici della psicoanalisi umanistica rapportano la situazione umana esistenzialmente data alla natura umana che vi si manifesta. La natura umana, non osservabile direttamente, si rintraccia nei dati della situazione umana, i quali offrono un quadro sperimentale che permette di costruire un modello della natura umana. Spinoza per primo propose un tale modello, che oggi, grazie alla psicoanalisi e all'osservazione antropologica e psicologica, può foggarsi come modello teorico le cui leggi siano verificabili empiricamente¹.

Il primo dato della situazione umana sta nell'emersione biologica dell'uomo come primate che accompagna alla crescita del cervello, particolarmente della neocorteccia, la determinazione sempre meno istintuale del comportamento. Ciò reca una rottura dell'armonia naturale e l'ingresso del mondo del conflitto. L'uomo, che è natura e insieme la trascende, si trova privato delle trame preformate di comportamento alle quali obbediscono gli altri animali e le deve sostituire con una «*seconda natura*»², per potersi orientare nel mondo e dare risposta alle contraddizioni ineliminabili costitutive della situazione umana. Queste sono chiamate da Fromm «*dicotomie esistenziali*» e sono ineludibili: vita e morte; limitatezza attuativa dell'individuo e immensità del suo potenziale; bisogno dell'individuo di sperimentare la propria unicità, spavento per la solitudine che ne avverte e bisogno di appartenenza. La dicotomica situazione umana esprime l'essenza umana in quanto quesito. Fromm vede la natura umana come un interrogarsi continuo e in un ribaltare ogni risposta in nuova domanda³. La natura umana come quesito fonda l'unità del genere umano, i cui individui, per quanto diversi tra loro per fisiologia e per cultura, si riconoscono membri dello stesso genere. Ciò spiega la comprensibilità delle diverse culture nelle loro manifestazioni artistiche e mitologiche⁴.

L'uomo è portatore di un'armonia rotta, radice conflittuale permanente e interrogativo implacabile. Le risposte differenziano gli uomini e le culture. Da un fondo umano comune si apre il ventaglio dei possibili modi di orientarsi nel mondo, con le loro grandi cariche



energetiche, o passioni. Fromm sostiene che le passioni sono più forti degli stessi istinti, in quanto possono volgersi anche contro la vita e distruggerla. Le passioni si organizzano in formazioni abbastanza stabili negli individui e nei gruppi sociali, strutturando il carattere. Il carattere nell'uomo prende il posto che nell'animale hanno gli istinti, diventando così una seconda natura. Le formazioni caratteriali degli individui interagiscono con quelle della società in cui vivono, specialmente attraverso la famiglia, «agenzia psicologica della società»⁵.

Il carattere che la società tende a formare nei suoi membri è funzionale alla sopravvivenza della società stessa. Si combinano fattori socio-economici e storico-culturali, il cui insieme funziona a patto che gli uomini «*desiderino fare ciò che devono fare*». La prima parte di questa locuzione esprime il lato conscio del comportamento, la seconda invece vuole significare che la società struttura nell'individuo, fin dalla sua nascita, passioni profonde socialmente adeguate, le quali restano per gran parte inconscie. Il contenuto di umanità totale che alberga dentro ogni uomo perviene alla coscienza decurtato da un'azione di filtraggio sociale, che si avvale della lingua, della logica e del ripudio di componenti incompatibili con dato assetto civile. Si forma così un carattere sociale, la cui psicodinamica percorre l'interno dell'individuo e lo scinde in modo da lasciargli conscia solo un'area socialmente condivisa, illusoria e finta. La realtà umana universale, coi suoi quesiti fondamentali riguardo la vita, viene rimossa; resta conscia solo la risposta socialmente data a quei quesiti, senza però la consapevolezza dell'operazione profonda che la società attua nell'inconscio degli individui. Quelle che vengono considerate scelte, individuali e collettive, tali non sono, perché mancano della lucida visione di quel che avviene e in rapporto a che cosa; solo a posteriori sorgono ideologie collettive o razionalizzazioni individuali che giustificano dati comportamentali con argomentazioni improprie e false.

2. Il comportamento manifesto delle persone si può comprendere solo sulla base della loro struttura caratteriale, che è una formazione profonda, inconscia e stabile. L'impostazione descrittiva della caratterologia fu superata da Freud, che già nel 1908 pubblicò un articolo sul carattere anale⁶, proponendo una teoria scientifica che colloca alla base del comportamento umano una realtà conflittuale inconscia. Fromm ne accoglie la visione psicodinamica del carattere e la rielabora in una costruzione di tipologie fortemente ancorate alle trasformazioni storiche dell'economia occidentale. In tal modo, se il «*carattere accumulante*», con la sua chiusura al mondo esterno, tesaurizzante, avaro e risparmiatore, corrisponde alle esigenze dello sviluppo capitalistico del secolo scorso, consentendo la formazione

di grandi patrimoni da investire nello sviluppo industriale, il «*carattere mercantile*» si forma quando il mercato diventa la più diffusa modalità di rapporto umano, con la velocità degli scambi che contrassegna l'epoca contemporanea.

Il mercato comporta un processo scissorio nel valore dei beni, valore d'uso e valore di scambio, che riproduce una tendenza della psiche umana all'astrazione spinta fino a perdere ogni riferimento al concreto. I processi astrattivi sono un momento della creatività umana. Essi rendono possibile la filosofia, le scienze, le tecniche, la comunicazione stessa. Però l'astrazione è ambigua⁷. In quanto polo che si correla all'altro polo della concretezza e che concorre alla conoscenza di ciò che viene indagato, è indispensabile alla produttività umana. In quanto smarrimento del concreto invece e corsa alla quantificazione di ogni qualità, diventa alienata espansione del pensiero e dei suoi prodotti, non più riconducibili a misura e senso umani.

Il prezzo di mercato di una merce dipende dall'incontro della domanda e dell'offerta e prescinde dal suo valore d'uso, dalle sue qualità intrinseche di bene concreto. Nell'odierna economia diventano merci, direttamente o in modo traslato, anche le persone. Questo avviene sul mercato del lavoro, ma si ripropone anche in altri ambiti, diffondendosi come modo di rapportarsi delle persone tra loro. In tal modo via via si forma l'orientamento di carattere mercantile, per il quale conta l'immagine, l'apparire che rende e porta al successo. La persona, schiacciata sulla sua immagine, disimpara a riconoscere le sue qualità interiori, la sua onestà, la sua integrità, la sua tenerezza, i suoi interessi umani. La stima di sé non dipende da quello che si sa o si è in grado di fare, ma da come ci si presenta e dall'apprezzamento altrui. Va perduta l'esperienza dell'identità, dell'essere un «io» come centro attivo organizzato. Questa esperienza di realtà non è integrabile nel carattere mercantile, come non lo sono forti passioni quali l'amore e l'odio, che non gioverebbero all'efficienza assunta come criterio di vita. Contano l'aspetto gradevole, il sorriso, l'ambizione; da tutto questo dipende la carriera, il prestigio sociale. I sentimenti si impoveriscono e gli interessi filosofici e religiosi profondi restano inconsci. La facoltà umana dominante è un'intelligenza strumentale e manipolatoria, scissa dalle facoltà emotive. Si è capaci di comprendere un meccanismo aziendale, il funzionamento di un computer, le regole del gioco di una professione, ma incapaci di conoscere gli uomini. La scarsa esperienza umana estrania da se stessi e dagli altri e impronta il «il carattere alienato» di cui abbisogna il funzionamento della società tecnologica. L'orientamento di carattere mercantile è «*schizoide*» e il suo adattamento e successo nella società sono dovuti alla presenza diffusa di individui così orientati, con «*sottosviluppo emozionale*» e «*preminenza del cerebralismo*». Fromm definisce



la religione inconscia del carattere mercantile come «*religione cibernetica*», culto della macchina, alienazione nella tecnica che, dopo essere stata un fondamentale fattore di creatività, mostra il suo secondo volto, quello della distruttività⁸.

3. Il carattere mercantile è una risposta inconsapevole, socialmente data, agli interrogativi di base dell'uomo. L'ispirazione della psicoanalisi umanistica si rivela quando venga considerato il valore dei sintomi dei cittadini della società industriale avanzata o postindustriale. Quando una persona presenta sintomi che riducono o impediscono la sua idoneità alla vita sociale, così come è praticata dalla maggioranza ritenuta «normale», per lo psicoanalista c'è un fondamentale problema di scelta. La salute della singola persona va riferita alla normalità relativa a quella data società o area sociale, oppure è da ricondurre a un quadro più generale di valori e norme?

Quale può essere il significato del sintomo psichico o spicosomatico quando esista una «patologia della normalità»? Il presentarsi di una malattia psicosomatica o di una nevrosi può significare che, nonostante tutto, è in atto un processo di vitale protesta, c'è una patologia che segnala salute, da un punto di vista umano generale⁹. L'assenza di sintomi in una persona che viva in una società malata sta a dirci che la sua adesione è così omologante da toglierle la sua integrità, cioè da scinderla dal suo spessore di essere umano intero e totale.

Esiste, secondo Fromm, una «*coscienza umanistica*», che è la voce dell'interesse radicale di ogni uomo ad essere se stesso. È un impulso biofilo che può restare schiacciato da una struttura di carattere che si allontana dalla vita, da ciò che palpita, che respira, che si muove secondo un ordine non meccanico. Macchine, produzioni seriali, pensieri formalizzati, per loro interna coerenza, sono prevedibili. Prevedibile non è la vita, la quale col suo ordine e la sua struttura muta continuamente i suoi volti per confermare se stessa. Uomini che temano l'alea della vita possono riparare nella certezza del dato esatto, della quadratura dei conti, delle macchine, dei computers, delle burocrazie, delle polizze d'assicurazione per ogni tipo di rischio. Se la maggioranza si comporta così, il singolo la segue convinto che quello sia il comportamento sano e normale. La sua coscienza umanistica può restare sepolta al punto da non farsi sentire nemmeno inconsciamente, nemmeno in un flebile senso di colpa inconscio che si manifesti in superficie come disagio, vago malessere fisico o psichico. Se invece la persona si ammala in rapporto al quadro sociale in cui è inserita, ciò può voler dire che la disobbedienza della sua parte più sana e più riposta non ha trovato altra strada per affermare la sua umanità che questa della malattia.

La psicoanalisi umanistica rifiuta il ruolo della pialla correttiva e adattante che riconduce la persona nella normalità come sopra intesa. Al contrario tenderà a svelare le «*energie di riserva*» inconscie che si sono ribellate, affinché esse riaccendino la vitalità della persona, esaltandone i tratti individuali.

La coscienza umanistica di cui parla Fromm non corrisponde al Superio freudiano, che è più vicino alla «*coscienza autoritaria*», la quale da dentro all'uomo, poiché introiettata, lo spinge ad obbedire contro i suoi stessi interessi e mina la sua autonomia con sensi di colpa, di indegnità e di autodisprezzo¹⁰ e col desiderio conscio o inconscio di venire punito, che copre la paura della punizione e dell'abbandono tipica del vincolo simbiotico. Nel corso di un trattamento psicoanalitico, la persona può giungere a saper distinguere i sensi di colpa derivanti dai tratti autoritari del suo carattere dai sensi di colpa per lesa umanità, per non aver rispettato se stessa e la propria integrità. La scoperta di recare in sé ambiti più vasti di quelli proposti dalla società può indurre spirito critico nella persona e minore disponibilità a subire passivamente modi di vivere generalizzati ma insani. L'analisi può destare capacità d'amare, di interessamento al benessere di altre persone, nell'esercizio di una forza propria che sviluppandosi rende più liberi e più atti a pensare in modo autonomo. Man mano che il proprio carattere, così segnato da dati sociali, viene compreso come una delle tante risposte possibili agli interrogativi fondamentali dell'esistenza, prende peso la coscienza di una potenzialità più complessiva, assegnabile a una personalità totale, gran parte delle cui risorse sono rimaste inattinte. Si rende possibile la produzione di convinzioni proprie sintoniche con l'intera personalità, le quali via via prendono il posto di opinioni assorbite consapevolmente o inconsapevolmente dall'esterno.

La psicoanalisi umanistica è volta ad attivare nella persona le sue risorse inesprese, che sono quelle cui non hanno mai fatto appello la famiglia d'origine o l'ambiente sociale o che questi hanno in vari modo compresso fino a farle scomparire dal quadro della coscienza. In tal modo la psicoanalisi umanistica si sottrae dal ruolo di adattare gli individui alla società, risvegliando il loro spirito critico.

4. Il nucleo patogeno delle società altamente tecnologiche è la passività, è l'essere vissuti anziché vivere, fino alla noia, che nelle sue forme estreme è considerata da Fromm la più desolata e terribile delle situazioni. La noia, di cui è fatto il vuoto di vitalità socialmente indotto, può essere più o meno conscia, più o meno attenuabile sul piano manifesto da uno stimolo esterno o da una distrazione. In taluni suoi aspetti essa sfugge alla consapevolezza e talora dà luogo ad una frenetica ricerca di scopi esteriori e di pungoli. Tale attivismo



nel comportamento manifesto è funzionale all'organizzazione economica contemporanea e socialmente legittimato e accreditato come salutare e meritevole di successo. Le persone che si danno a questo intenso esteriore dinamismo si sentono stimolate e si credono realizzate o sulla via per divenirlo, ma la discrepanza tra comportamento e depressione inconscia può rivelarsi nei sogni o nei fallimenti affettivi o familiari.

L'attivismo così praticato è una pseudoattività, è un rincorrere cose che si muovono all'esterno. Si tratta di stimoli esteriori, non interiori. L'uomo è ridotto ad un automa che obbedisce ad un «*sistema di segnali*». Vive in una specie di stato ipnoide.

Sulla passività si fonda l'avidità, la quale non trova limite perché non può riempire il vuoto della noia. Tale vuoto non è colmabile dall'esterno ma solo da una produzione interna. Finché questa resta debole, parte dall'individuo una domanda globale agli altri e alla società che non può essere soddisfatta che per surrogati e false soluzioni: beni di consumo, immagini, stimoli, distrazioni. Le sensazioni forti a pagamento non tolgono l'anaffettività. L'anaffettivo esce dalla sua condizione solo quando impara a sentire i sentimenti, prima i suoi e poi quelli degli altri. Allora potrà anche comunicare su una base produttiva di effettivi rapporti umani, dove ognuno si muove da dentro e sollecita nell'altro un suo proprio moto dall'interno.

La psicoanalisi umanistica è un approccio alla persona globale e attivante. Fromm vede nella passività delle persone il male più diffuso nella società odierna e per questo la sua lezione vuole «*svegliare*», infondere biofilia, la quale è rispetto e amore per la vita e anche azione interiormente promossa, non meccanica.

Proprio per caratterizzare la natura dell'analisi come processo vitalizzante, egli parlava di arte della psicoanalisi e non di tecnica¹¹. Restituire all'uomo l'attivo esercizio delle proprie energie, per introdurre la dimensione umana nei processi astrattivi e nei programmi tecnologici, è uno scopo dell'«*umanesimo radicale*», al quale si ispira la lezione psicoanalitica frommiana.

Romano Biancoli

NOTE E RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

¹ FROMM E. (1962), *Marx e Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1968, pp. 38-39; FROMM E. (1947), *Dalla parte dell'uomo*, Ubaldini, Roma, 1971, p. 28.

² FROMM E. (1973), *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano, 1975, p. 288.

³ FROMM E. (1947), *Dalla parte dell'uomo*, op. cit., p. 30 e sgg.; FUNK R. (1978), *Mut zum Menschen*, Deutsche Verlags - Anstalt, Stuttgart, p. 82 e sgg.

⁴ FROMM E. (1962), *Marx e Freud*, op. cit., p. 37.

⁵ FROMM E. (1932), *Metodo e funzione di una psicologia analitica sociale*, in *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano, 1971, p. 159; TAUSCHER P. (1985), *Nekrophilie und Faschismus*, Haag + Herchen Verlag, Frankfurt am Main, p. 37 e sgg.

⁶ FREUD S. (1980b), *Carattere ed erotismo anale*, Opere, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1972.

⁷ FROMM E. (1955), *Psicoanalisi della società contemporanea*, Comunità, Milano, 1971, p. 112 e sgg.

⁸ FROMM E. (1974), *Dalla parte dell'uomo*, op. cit., pp. 58-68; FROMM E. (1976), *Avere o Essere?*, Mondadori, Milano, 1977, pp. 192-201.

⁹ FROMM E. (1950), *Psicoanalisi e religione*, Comunità, Milano, 1972, p. 72; CATEMARIO A. (1962), *La società malata*, Giannini, Napoli, pp. 25-26.

¹⁰ CUSIMANO F.A., LUBAN-PLOZZA B. (1984), *Erich Fromm*, Puleio, Milano, pp. 174-175.

¹¹ LUBAN-PLOZZA B., BIANCOLI R., *L'approccio psicoterapeutico di Erich Fromm*, in corso di stampa.

Analista Didatta, Istituto di Psicoterapia Analitica, Bologna.

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen - auch von Teilen - bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



HEIDI MÖNNICH
MUTAMENTO DI PARADIGMI
IN UNA SCIENZA

SUMMARY

The Author expounds Erich Fromm's thoughts on character traits favoured by contemporary society, which drives men to passivity, under their apparent hyperactivity. The cult of technique makes men unable of affectivity deterring them from the essential questions of their existence. The duty of humanist psychoanalysis is not to adjust individuals to society but to activate their internal unexpressed resources and develop their critical abilities.

Indirizzo dell'Autore:
Via Scuole Pubbliche 5
48100 - Ravenna

La scuola di «psichiatria dinamica» introduce nuovi criteri, nuovi modelli di pensiero e di azione nel rapporto coi malati mentali.

Furono in primo luogo le scienze naturali, anzitutto la fisica delle particelle, che sulla base di osservazioni in campo subatomico rovesciarono la vecchia immagine meccanicistica del mondo ed introdussero nuovi paradigmi, cioè nuovi modelli di pensiero e di rappresentazione. Questo mutamento radicale in una concezione del mondo in cui fino a quel momento tutti gli eventi erano stati riconducibili a cause univocamente definibili, non ha mancato di influenzare anche le altre discipline. Ma ciò che è più sorprendente è che perfino nella psichiatria, le cui rappresentazioni della malattia mentale parevano arenate definitivamente, si sia formato un ramo che concepisce e tratta i malati di mente anche gravissimi partendo da una visione totale.

Come mutano le società, le culture e le rappresentazioni dei valori che vi sono connesse, così mutano anche il pensiero e la prassi scientifica, vale a dire la ricerca, la conoscenza e il modo di vedere l'uomo e il mondo.

Sono stati i fisici, all'inizio del nostro secolo, a imboccare la via verso un nuovo modo di intendere la scienza, così come erano stati i fisici che, a partire dalla fine del medioevo, avevano plasmato, con la loro concezione meccanicistica e i loro procedimenti riduzionistici, l'immagine del mondo e i principi che hanno dominato tutti i campi fin dentro il nostro secolo. Le scoperte di Descartes e di Newton hanno fornito la base per una comprensione dell'uomo, della natura e del mondo nel senso di una macchina le cui funzioni, da intendersi meccanicamente, dovevano risultare divisibili ed analizzabili riduzionisticamente in unità sempre più piccole.

La nuova visione della realtà affermata nelle scienze naturali all'inizio del nostro secolo trovò espressione dapprima nella teoria della relatività di Einstein, che produsse mutamenti sostanziali nelle rappresentazioni tradizionali di spazio e tempo. Quindi si prolungò e ampliò nella teoria dei «quanti» formulata da Max Planck e da Werner Heisenberg col suo gruppo. Queste scoperte portarono a modificazioni profonde di concetti fondamentali, quali spazio, tem-



po, materia, oggetto, causa ed effetto. La teoria dei «quanti» afferma che il mondo non è divisibile in elementi isolati esistenti indipendentemente uno dall'altro e che la coscienza umana influenza in modo decisivo il processo conoscitivo, dal che consegue una concezione totalizzante, che coinvolge l'osservatore, di tale processo. Per motivi pratici, non ideologici, nelle discipline più diverse si sono formati nuovi paradigmi (modelli mentali) indipendentemente gli uni dagli altri. Il mutamento di paradigma verificatosi nella concezione della psichiatria dinamica è derivato dalla necessità di sviluppare anche per i malati mentali più gravi, i cosiddetti pazienti psichiatrici, dei metodi di trattamento psico-terapeutico differenziati. Con questo intento, lo psichiatra e psicoanalista Günter Ammon, fondatore e «padre» di questa teoria ha allargato e scavalcato i confini di due discipline isolate l'una dall'altra nell'ambito europeo: la psicoanalisi e la psichiatria.

Sintesi delle scienze della psiche

Ammon ha terminato la sua formazione psicoanalitica agli inizi degli anni cinquanta presso il «Karl-Abraham-Institut» di Berlino e là è rimasto fino al 1969 come analista didatta e come docente. Per dieci anni, dal 1956 al 1965, ha soggiornato in USA alla Fondazione Menninger, che era in quel periodo la mecca della ricerca sulla schizofrenia, ed ha seguito e tenuto corsi alla «Menninger School of Psychiatry», soprattutto sulla dinamica di gruppo, sulla psicoterapia di gruppo e sulla terapia ambientale della schizofrenia.

Dopo il suo ritorno dall'America, Ammon si preoccupò soprattutto di operare un'integrazione tra psichiatria, psicoanalisi, psicologia e dinamica di gruppo. Questa integrazione doveva portare ad un ampliamento e ad una differenziazione, sia dei metodi di trattamento terapeutici, che delle posizioni teoriche tradizionali; tutto ciò trovò alfine espressione nella sua concezione di una «*scienza del trattamento*».

Con la nuova formulazione di una teoria dell'aggressività, in cui l'aggressione viene intesa in primo luogo come una manifestazione vitale dell'individuo, una manifestazione costruttiva nel senso del latino *adgredi*, dell'approccio curioso a uomini e cose, Ammon si è allontanato dalla teoria freudiana della pulsione di morte e, così, dalla psicoanalisi ortodossa. Nella concezione di Ammon l'aggressione dell'individuo assume carattere distruttivo (devastatore) oppure deficitario (manchevole, difettoso), solo quando il bisogno umano fondamentale di esprimersi ed affermarsi costruttivamente viene leso o soffocato dall'ambiente. Ma coi suoi nuovi paradigmi Ammon non

si allontanò soltanto dalla psicoanalisi; anche i suoi colleghi psichiatri non fecero buon viso alle novità da lui introdotte in un campo che li riguardava.

La sua concezione della psicoterapia degli schizofrenici — Ammon aveva finito di elaborare la sua prima terapia della schizofrenia in Germania fin dai primi anni cinquanta — e così pure, più in generale, l'applicazione di tipi di trattamento *psicoterapeutico* agli schizofrenici ed a pazienti che reagiscono in modo psicotico, aveva provocato scetticismo e condanna da parte dei suoi colleghi della psichiatria tradizionale.

Egli fondò così nel 1969 la «*Deutsche Akademie für Psychoanalyse (DAP)*», un istituto di pubblica utilità che aveva lo scopo di «*sviluppare un'alternativa organizzativa alle associazioni esistenti in Germania*». Nello statuto si dichiarava che «*la psicoanalisi è uno strumento scientifico che nel processo della sua applicazione deve evolversi adeguandosi alle diverse situazioni e col mutamento di queste a mutarsi essa stessa e continuare a svilupparsi*».

Al centro il mutamento

Già allora era evidente quanto fosse importante per la psichiatria dinamica porre il cambiamento al centro di qualsiasi accadere. Cambiamento nell'accadere significa che il cambiamento, lungo la via che conduce all'umanizzazione e all'autorealizzazione, si collega sempre anche col cambiamento sociale.

Perciò nello statuto si affermava:

«*La psicoanalisi diventa così la base di una critica scientifica alla società organizzata in modo ostile all'uomo e un programma di emancipazione dal lavoro*»¹.

Sono queste le premesse da cui è derivato il mutamento di paradigma che in un processo di costante sviluppo di teoria e prassi, si è espresso in tre forme: 1) nel concetto di malattia; 2) nell'immagine dell'uomo; 3) nella concezione del trattamento terapeutico.

Questo mutamento di paradigma della psichiatria è stato preceduto storicamente da altri mutamenti lungo l'evoluzione subita dal modo di intendere la malattia psichica. Il primo passo di quest'evoluzione fu compiuto quando si cessò di considerare gli psicopatici come creature invase da demoni e mostri, che bisognava tenere separate, e che spesso si torturava ed uccideva, per ravvisarvi dei malati curabili da classificare in categorie elaborate da una medicina-scienza naturale. Il secondo passo consiste nell'applicazione del pensiero causale al disturbo psichico ad opera di Sigmund Freud, che intro-



duisse così la dimensione della storia eziologica nella comprensione della malattia. Il terzo mutamento di paradigma fu operato dalla psichiatria dinamica, e consiste nell'abbandono del pensiero categoriale e causale, e nella sua sostituzione con un pensiero totalizzante pregnante di senso. La psichiatria dinamica ha sviluppato una concezione processuale e dinamica-di-gruppo dell'individuo e della sua malattia.

Il punto di vista del rapporto interpersonale, o, per usare le parole di Ammon, la qualità del campo socio-energetico, è determinante per la salute o la malattia e sta quindi al centro del trattamento. Con l'immissione di *energia sociale* non direttamente misurabile tra gli individui, si istituiscono nessi con la psicologia transpersonale; l'idea di *socio-energia* valica i confini dell'individuo singolo proiettandolo nella dimensione metafisica e nella dimensione cosmica.

La malattia come possibilità

Il vecchio paradigma psichiatrico dominante era caratterizzato da un pensiero categoriale unidimensionale. L'individuo era visto come portatore di una certa malattia e di certi sintomi, e classificato nelle corrispondenti categorie (psicosi, nevrosi, depressione, ossessione, ecc.).

Queste categorie non corrispondono alla realtà. Nessun malato è esclusivamente un malato. Questo modo di pensare non solo esclude le parti sane dell'individuo, di cui resta dotato anche il più sofferente, ma appiccicando l'etichetta di una malattia sull'individuo, vincolando l'individuo alla malattia, non coglie la realtà durante l'evento morboso. Inoltre la classificazione in una determinata categoria nosologica contraddice la processualità e pluridimensionalità dell'evento morboso stesso. Viceversa:

«Nel quadro di una visione totale, l'applicazione di concetti nosologici ha solo un valore funzionale di generico orientamento e di comunicazione. Un orientamento che nel punto focale dell'indagine è necessario, dato che riassume la dimensione dei disturbi. Ma diventa fattore di disturbo dell'approccio comprensivo e terapeutico quando è fine a sé stesso, quando, con la considerazione unidimensionale della patologia e dei reperti clinici, mette tra parentesi l'individuo nella sua interezza. Spesso questo modo di procedere non si deplora soltanto nelle grandi istituzioni psichiatriche...»².

La psichiatria dinamica si sforza di comprendere l'uomo nella sua totalità. La malattia viene intesa come possibilità di un processo creativo di sviluppo; purché ci sia adeguata assistenza terapeutica, in

ogni crisi esiste un potenziale di sviluppo e di mutamento. Salute e malattia sono dimensioni umane. La malattia è un grido d'aiuto.

«Il principio pluridimensionale dell'individuo in salute e malattia, sofferenza e arte medica, libera l'individuo dal marchio della malattia e della non curabilità e, con ciò, da sensi di colpa e dalla disperazione. Al posto della categoria 'malattia' subentra il processo di deregolazione dell'omeostasi (squilibrio) di spirito, corpo e anima; quest'antichissima concezione della medicina e dell'essere umano risale al mondo dei miti»³.

Poiché la nostra scuola psichiatrica ravvisa nella malattia psichica un tentativo fallito di autoguarigione, la terapia si propone di individuare in collaborazione col paziente il significato della malattia, di far emergere nuove dimensioni, per liberarlo dalla sua sofferenza riconducendolo a sé stesso. La malattia diviene in tal modo qualcosa il cui padroneggiamento è per la persona un mezzo di sviluppo. Questo modo di intendere la malattia va al di là di una mera eliminazione dei sintomi e si contrappone alle misure riabilitative delle istituzioni psichiatriche tradizionali, il cui scopo è riportare l'individuo allo stadio in cui era prima della malattia, cioè a riadattarlo.

Ottimismo terapeutico

Nella psichiatria dinamica, il senso di quella che in gergo chiamiamo *terapia di identità* consiste nell'aiutare il paziente a considerare la sua malattia come un'occasione di trovare sé stesso. Il terapeuta accompagna il paziente lungo la dimensione della sua malattia, verso il raggiungimento degli obiettivi vitali che gli sono peculiari e, con ciò, della propria identità. Tutto ciò esprime un ottimismo terapeutico che contrasta col pessimismo della tradizione, con l'ancoraggio dell'individuo alla sua forma di malattia.

Nella psichiatria dinamica, totale non è solo il concetto di malattia, ma anche l'immagine dell'uomo. Si parte dall'idea che l'uomo è un essere pluridimensionale, aperto anche a dimensioni non ancora indagate. Le dimensioni sono delle possibilità di esperienza e di comportamento date all'uomo in linea di principio. L'immagine umana totale ha molte dimensioni: creatività, androginità, sessualità, esperienza temporale, lavoro, religiosità, dedizione, corporeità, spiritualità, identità, per nominarne solo alcune. L'approccio pluridimensionale elimina il dualismo, ostile all'uomo, di salute e malattia, spirito e corpo, giovinezza e vecchiaia, vita e morte, pace e aggressività. Nell'immagine dell'uomo che noi proponiamo le dimensioni della salute e della malattia si integrano in quanto possibilità umane e



manifestazioni di vita.

La dimensione dell'androginia dice che l'individuo può viverci e comportarsi sia in modo maschile che femminile, indipendentemente dal sesso a cui appartiene biologicamente. Sia fisicamente che psichicamente, l'individuo ha una disposizione bisessuale. Questa concezione dell'androginia «non vale solo per la struttura sessuale, ma per tutte le dimensioni dell'identità; per la struttura dello stile di vita, della corporeità, del mondo professionale e del lavoro, della scelta del partner»⁴. Riconoscere l'androginia dell'individuo significa dargli la possibilità di liberarsi dagli stereotipi dei ruoli e dal conformismo sociali.

Anche la sessualità viene concepita in modo pluridimensionale; ciò significa che la sessualità è data all'individuo come possibilità e può essere vissuta in ciascuna delle sue forme: come omosessualità, transessualità, bisessualità, eterosessualità.

Mentre la psichiatria tradizionale registra nella categoria patologica, con l'etichetta di «perversione sessuale», tutte le varietà delle possibilità sessuali e in tal modo limita l'individuo, la psichiatria dinamica mette l'accento sulla qualità del rapporto e del contatto tra gli individui; è questa qualità a dirci se la sessualità viene vissuta in modo costruttivo, distruttivo o deficitario.

La dimensione del lavoro e dell'occupazione è un fattore essenziale dell'esistenza umana e, dunque, di importanza determinante per la formazione dell'identità. La psiche umana si sviluppa attraverso l'occupazione, l'essere occupati viene motivato dal fine comune delle comunità umane.

La via è il fine

Tempo vissuto e pieno o, viceversa, tempo non vissuto, vuoto, morto, sono decisivi per il senso di vita di un individuo; decidono, ad esempio, il verificarsi o meno di incontri significativi dell'individuo con se stesso o con altri. Il filosofo Martin Buber scrive:

«L'incontro non sta nello spazio e nel tempo; sono spazio e tempo a stare nell'incontro»⁵.

E Ammon:

«Il tempo vitale dipende da noi stessi. L'autentico tempo vitale sta nell'incontro e nell'essere occupati»⁶.

La dimensione che caratterizza e abbraccia la personalità di un individuo è quella già più volte menzionata dell'identità. Ciò che la psichiatria dinamica intende per identità è un processo mai concluso,

che dura quanto la vita, e ricorda l'antica massima cinese: la via è il fine.

«L'identità è l'elemento duraturo di una personalità, ma è al tempo stesso qualcosa che non resta identico. L'identità è un processo, un continuo cercare, un continuo sviluppo, che però lascia di volta in volta delle tracce dietro di sé»⁷.

Nell'ottica della psichiatria dinamica, al divenire spetta dunque maggiore importanza che all'essere — tutto al contrario di quanto avviene nel pensiero statico della psichiatria tradizionale.

«Il divenire come principio dissolve l'atomistica ripartizione di tempo, spazio e struttura. Quello di identità è un concetto che ha come oggetto la tensione stessa tra struttura e processo, e con ciò, come principio esso stesso di una teoria scientifica, è basilare per il lavoro scientifico interdisciplinare»⁸.

I concetti di dinamica e di energia hanno in questo pensiero la priorità su quelli di struttura e materia, questi ultimi essendo nient'altro che manifestazioni visibili di una dinamica processuale. Alla luce della dinamica processuale, l'individuo è inteso da Ammon come un sistema aperto che nello scambio socio-energetico con l'ambiente sperimenta incessantemente novità, si trasforma, allarga e varca i propri confini, e costituisce così la propria creatività. Infatti:

«Creatività significa sempre pensare, fare e formare qualcosa di fino allora mai pensato e, così, far emergere dal serbatoio non conscio della personalità anche delle possibilità totalmente sconosciute. La creatività non trova necessariamente il proprio sbocco nell'arte, nella musica, nella letteratura e nel teatro; può esprimersi anche in uno stile di vita creativo, uno stile che di regola è legato al gruppo»⁹.

Il collegamento con gli altri

La possibilità di vivere e sviluppare tutte queste dimensioni è legata al rapporto con gli altri. Ammon vede l'uomo come creatura di gruppo, lo vede cioè nel suo collegarsi con gli altri. L'uomo è inserito in una dinamica che va al di là del singolo. Riceve e vive la sua energia vitale tramite gli altri; a questo proposito Ammon ha coniato il concetto di *socioenergia*. La socioenergia, l'energia psichica che gli individui si danno gli uni agli altri, è la base su cui l'individuo singolo può vivere e sviluppare le sue molteplici dimensioni. Se manca quest'energia, l'individuo si atrofizza insieme alle sue possibilità.

In questo contesto Ammon si occupa anche dell'energia del *chacri* — centro d'energia di materia sottile all'interno degli individui — e in collaborazione con altri studiosi (Igenbergs, Kirsten,



Uchida), cerca di misurare sperimentalmente quest'energia con l'indagine sull'aura, la fotografia kirlianica e la tecnica di diagnosi Calligaris.

La psichiatria tradizionale, invece, non ha elaborato un'immagine dell'uomo. Non si occupa dell'uomo nella sua interezza, che comprende le sue parti sane e le sue parti malate, ma solo della sua patologia.

Coerentemente con l'immagine dell'uomo della psichiatria dinamica, che concepisce l'uomo come un essere di gruppo, nella terapia la relazione interpersonale sta in posizione centrale. Il concreto incontro umano tra terapeuta e paziente in una situazione concreta apre possibilità di nuove esperienze. Il *terapeuta d'identità* cerca perciò di ottenere da un lato, con un atteggiamento comprensivo, empatico, che considera il paziente nella sua interezza, la massima flessibilità, e, dall'altro, la necessaria delimitazione nei confronti delle parti distruttive e deficiatarie della sua personalità.

Nella clinica di psichiatria dinamica, per ogni paziente si traccia un profilo differenziato della personalità, che consente di individuare le capacità costruttive ed i deficit. Nella riunione settimanale del *team*, i terapeuti dei diversi settori elaborano misure terapeutiche mirate in corrispondenza di tali profili. Nelle istituzioni psichiatriche tradizionali invece, si adottano misure e tecniche terapeutiche non sistematiche, a seconda della qualificazione dei medici che vi prestano servizio e senza che tali misure e tecniche siano oggetto di comunicazione.

Pluridimensionalità e integrazione

Le potenzialità trasformatrici del rapporto terapeutico consistono nel saper istituire un livello metaforico dell'incontro. Si raggiunge questo livello man mano che la terapia abbandona il livello delle sofferenze e difficoltà presentato dal paziente, per applicarsi a una comprensione più profonda; questo livello metaforico, immaginoso, tocca il nucleo della personalità e il non-conscio del paziente. Proprio a tal fine è di grande importanza la terapia di danza, terapia strutturata dell'Io che include la meditazione. Nell'atto creativo della danza, infatti, i pazienti sono in grado di comunicare al di là del linguaggio verbale, con l'espressività del corpo, dimensioni non-conscie e abbozzi di identità.

Fine e compito del trattamento terapeutico è l'integrazione (una sorta di «composizione» delle parti non collegate) dell'individuo nel senso della propria identità, che può essere vissuta e acquisita sempre e soltanto in collegamento con altri individui. Solo con l'integra-

zione l'individuo può acquisire le possibilità della sua pluridimensionalità. Se manca l'integrazione, l'individuo in tutta la ricchezza delle sue possibilità va in pezzi: si disintegra nella malattia psichica. L'unidimensionalità, cioè le possibilità non vissute dell'individuo, rappresenta il polo opposto. La pluridimensionalità e l'integrazione costituiscono così la salute psicofisica e spirituale e l'interezza dell'individuo.

Pluridimensionalità e integrazione rivestono importanza anche per il continuo sviluppo di teoria e prassi; Ammon concepisce infatti la scienza, al pari dell'uomo, come un sistema aperto in cui sia l'attività pratica, terapeutica e dinamica-di-gruppo, che lo sviluppo della teoria si trovano in mutamento continuo e si influenzano reciprocamente. Se la scienza viene intesa al servizio degli uomini, deve trasformarsi continuamente.

Come la scienza nell'accezione tradizionale indagava fenomeni isolati e di conseguenza perveniva solo a scoperte isolate, allo stesso modo anche gli scienziati si isolavano dagli uomini e dai loro bisogni, dalla realtà e dalla società in cui l'uomo vive. Oggi i limiti di una scienza così intesa sono avvertiti in quasi tutte le discipline. Inoltre, e soprattutto, le conseguenze di un tale modo di intendere la scienza sono micidiali e suicide, come dimostra il pericolo della distruzione atomica di tutta l'umanità.

Il paradigma della religiosità

Una concezione olistica della scienza comporta anche un'auto-comprensione olistica degli scienziati che la praticano. Un'auto-comprensione che deve dimostrare la sua complessità anche nello stile di vita, nelle connessioni ed attività politico-sociali e nella responsabilità per il mondo in cui viviamo. Ecco perché la psichiatria dinamica si concepisce, ad esempio, anche come una parte del movimento pacifista. Il suo lavoro terapeutico e di prevenzione è fondamentalmente un mirare alla convivenza pacifica degli uomini. La psichiatria dinamica dà inoltre attivi contributi politico-sociali. Nel volantino della DAP in occasione della grande dimostrazione pacifista svoltasi a Bonn il 22 ottobre 1983 si dichiarava: «*Proprio come psichiatri e psicoterapeuti è nostro compito pronunciarci contro la produzione di paura, sospetto e paranoia collettive*».

Gli scienziati di orientamento totalizzante, inoltre, si trovano sempre di nuovo di fronte le concezioni religiose e mitiche delle tradizioni spirituali dell'Estremo Oriente e dell'Occidente (v. anche la relazione della conferenza *Altre Realtà in «Esoteria» 10/83*). Per la psichiatria dinamica la religiosità è una dimensione umana. La religione



favorisce, al pari del culto e del mito, esperienze umane ed incontri con sé stessi e con altri al di là del pensiero logico-analitico, in processi inconsci e dinamici-di-gruppo.

«Nel rito e nell'incontro col divino è insito un profondo incontro con sé stessi — un riconoscere —, un esperire comunitario elargitore di senso nel gruppo e un orientarsi verso il progetto vitale dell'identità personale»¹⁰.

Accettando i bisogni religiosi e metafisici dell'individuo come una dimensione essenziale, la nuova teoria psichiatrica ha fatto proprio un paradigma che va molto al di là dei modelli mentali della psichiatria tradizionale.

Questo nuovo concetto di conoscenza e questa nuova concezione della scienza portano a un'umanizzazione di quest'ultima o, per citare la formulazione che di ciò dava Ammon fin dal 1950, in uno dei suoi primi lavori, a una visione totale di uomo e scienza.

Conoscenze e principi scientifici di stampo tradizionale non devono, con ciò, venire negati, come dimostrano le esatte indagini del reparto diagnostico e di ricerca della clinica psichiatrica dinamica Menterchwaige di Monaco, per esempio le indagini sul sonno, il sogno e gli emisferi cerebrali. Non si tratta, insomma, di rinunciare alla ricerca empirica, ma di realizzare un'integrazione caratterizzata da sintesi ed apertura.

Partendo da questa visione umanistica e integratrice, nel suo studio sui metodi di integrazione Ammon scrive:

«L'inconscio, il mito e la religione appartengono, al pari dei processi dinamici-di-gruppo, ai cosiddetti ambiti non razionali della nostra esistenza. Ritengo che con tali ambiti venga aperta una dimensione della ricerca scientifica che esige da parte nostra la sperimentazione di nuove vie. Ritengo che questo nuovo pensiero debba contenere anche caratteri di totalità, principi intellettuali olistici. Se ci dischiudiamo queste vie di pensiero, si ha l'impressione che ci si dichiuderanno anche le porte che conducono ad altre specie di integrazione»¹¹.

Il mutamento di paradigma nella psichiatria

Concetto di malattia

| | |
|--|--|
| Il paziente come portatore di sintomo e di malattia | Il paziente visto come individuo nel suo complesso con le sue parti sane e le sue parti malate |
| La malattia come categoria | La malattia come processo di regolazione della omeostasi di corpo, spirito e anima |
| La malattia come stato | La malattia come processo |
| Pensiero causale e per categorie | Pensiero per relazioni |
| La malattia come fattore di disturbo da eliminare | La malattia come tentativo fallito di autoguarigione |
| La malattia come problema dell'individuo che ne è colpito | La malattia come espressione di un gruppo patogeno |
| Non empatibilità di certi quadri morbosi psichiatrici («endogenità») | Comprensibilità di qualsiasi malattia psichica |

Immagine dell'uomo

| | |
|---|--|
| La psichiatria tradizionale non dispone di una esplicita teoria della personalità. Tuttavia una implicita immagine dell'uomo pervade la sua prassi. Si considera solo la patologia dell'individuo | Immagine totale dell'uomo: salute e malattia come dimensioni umane |
| Patologizzazione di dimensioni generali umane | Concezione pluridimensionale dell'uomo |
| Pensiero dualistico | Superamento dei dualismi di individuo e gruppo, maschile e femminile, conscio e inconscio, corpo e spirito, ecc. |



Fissazione anatomica dei ruoli sessuali Androginia

Terapia

scopi:

Adattamento del paziente alle norme sociali Autorealizzazione dell'individuo mediante sviluppo delle sue possibilità pluridimensionali e loro integrazione

Eliminazione dei sintomi Identità

metodo:

Focalizzazione delle parti malate dell'individuo Connessione terapeutica con le parti sane del paziente

Trattamento della malattia Trattamento dell'individuo ammalato

Misure terapeutiche eclettiche Integrazione dei metodi terapeutici

Accento sul trattamento medico-farmacologico Accento su metodi psicoterapeutici

Interventi terapeutici intesi come tecniche Ciò che conta nella terapia è il rapporto interpersonale concreto tra terapeuta e paziente

Comunicazione al livello materiale delle sofferenze e delle difficoltà emergenti Introduzione di un livello immaginoso metaforico che raggiunge il non conscio del paziente

Importanza centrale del lavoro dinamico-di-gruppo col *team*

Concezione della scienza

La scienza come sistema chiuso La scienza come sistema aperto

Pensiero causale Pensiero per relazioni di significato (*sinnhaft*)

Pensiero meccanicistico-riduzionistico Pensiero totalizzante

Dualismo di soggetto e oggetto nella ricerca La coscienza umana influisce sul processo conoscitivo

Heidi Mönnich

L'autrice, è laureata in psicologia ed analista didatta. Risiede a Berlino, dove esercita la libera professione e presta contemporaneamente servizio presso l'Istituto per l'insegnamento e la ricerca di psichiatria dinamica e dinamica di gruppo dell'Accademia tedesca di psicoanalisi.

La scuola di psichiatria dinamica ha un centro a Paestum presso Napoli, in cui membri della scuola e simpatizzanti si riuniscono regolarmente per aggiornamento ed esperienze personali. Fino a oggi l'unica clinica a tempo pieno di psichiatria dinamica è la clinica Mengerschwai-ge di Monaco. Nella foresta bavarese è inoltre disponibile per terapie e convegni la clinica diurna di Stelzerreut, fondata nel 1968.

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen - auch von Teilen - bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



NOTE E RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

¹ AMMON G., *Dynamische Psychiatrie*, Dynamic Psychiatry, n. 3, Piniel, München, 1970, pp. 2-3.

² AMMON G., «Der Mehrdimensionale Mensch», Conferenza tenuta al 3° Congresso Mondiale della «World Association for Dynamic Psychiatry», 1985.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ BUBER M., *op. cit.*, da JANTSCH E., *Die Selbstorganisation des Universums*, München, 1982.

⁶ AMMON G., «Der Mehrdimensionale Mensch», *op. cit.*

⁷ AMMON G., «Das sozialenergetische Prinzip in der Dynamischen Psychiatrie», in: *Handbuch der Dynamischen Psychiatrie*, vol. 2, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1982.

⁸ AMMON G., «...Entwurf eines Dynamisch-Psychiatrischen Ich-Struktur-Konzepts — zur Integration von funktional-struktureller Ich-Psychologie, analytischer Gruppendynamik and Narzi mus — Theorie», in: *Handbuch der Dynamischen Psychiatrie*, vol. 1, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1979.

⁹ AMMON G., «Der Mehrdimensionale Mensch», *op. cit.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ AMMON G., «Methodinintegration aus der Sicht der Dynamischen Psychiatrie», in: *Handbuch der Dynamischen Psychiatrie*, vol. 2, *op. cit.*

SUMMARY

This article gives a short history of the new school of «dynamic psychiatry», promoted by Günter Ammon and now flowering in Germany as DAP (Deutsche Akademie für Psychoanalyse, f. 1969), and a longer account of its theoretical framework. Ammon's dynamic psychiatry moves along the border between psychiatry and psychoanalysis on the grounds of a pluridimensional vision of man as a whole. While traditional psychiatry and orthodox psychoanalysis seem bound to never meet, dynamic psychiatry, more attentive to the new paradigms now emerging in both natural and moral sciences, looks for a multilateral systemic view of (1) illness, (2) man, (3) treatment.

Mental illness is so regarded as an unsuccessful attempt at self-healing and a call for help, but also a chance for working through one's disease and actualise a new self other and richer than the *status quo ante*. Man is here considered an individual as well a social being, or a plexus of relations at many levels: relation to one's body and the natural laws it obeys to; relation to the *past* and the conscious and unconscious ways by which it conditions one's experience; but also relation to the *present* and the social situation (Ammon's concept of «social energy» is here pointed out) as well as relation to the *future* as a vital tension to find out practical solutions for those problem «dualistic thinking» would hold irresolvable; and even relation to the «sacred», not in terms of any orthodoxy but in the anthropological sense of human search for meaning and human need for rites. As a consequence, treatment is here conceived as a very peculiar chance to re-socialise and integrate — in Buber's terms: an «encounter» aimed at creating a different space and a different time where socialisation and integration can be gradually experienced.





FROMM-Online

FRANCO BRUSCHI

IL SENTIMENTO DI ONNIPOTENZA: FUNZIONE, DISTORSIONE E RISOLUZIONE

Questo breve contributo rappresenta una traccia sulla quale l'Autore intende lavorare per approfondire questo argomento che assume un'importanza particolare per la terapia degli stati nevrotici, psicotici e per la sindrome borderline. L'Autore, avendo tra l'altro già trattato il problema dell'onnipotenza del pensiero infantile e adulto nel corso di alcune lezioni sul «narcisismo» tenutesi presso l'Istituto di Psicoterapia Analitica (IPA) di Firenze con la dott. Biancalma Hoffmann, intende nei prossimi numeri della Rivista pubblicare uno studio più completo sul narcisismo che risulta strettamente collegato all'onnipotenza (N.d.R.).

L'onnipotenza infantile nasce nel momento in cui la separazione psicologica dell'Io del bambino dal mondo esterno è ancora incompleta e pertanto per il fatto che l'Io, nei primi mesi di vita comprende in se stesso il mondo esterno o parti di esso, comincia a sentirsi «*onnipotente*», grandioso e illimitato capace cioè di possedere tutto e di far parte del tutto, in un modo che Fenichel denomina «*sentimento oceanico*»¹. Questa manifestazione psicologica perdura nel bambino fino a che non esiste in lui la concezione degli oggetti e viene successivamente e gradualmente limitata dall'esperienza con l'ambiente. Quando infatti il bambino è forzato dalla realtà a rinunciare alla propria onnipotenza egli prende coscienza che esistono gli altri (adulti) più potenti di lui, indipendenti e autonomi, ed è allora che attraverso il meccanismo dell'introiezione egli partecipa nuovamente alla loro onnipotenza facendola propria. *Alcuni sentimenti narcisistici di benessere del bambino infatti sono sentiti come unione con una forza onnipotente del mondo esterno, unione effettuata sia incorporando alcune parti di questo mondo o fantasticando di essere incorporati (narcisismo secondario)*².

Freud sottolineò spesso il rapporto esistente fra il narcisismo e

l'onnipotenza del pensiero come conseguenza dell'investimento libidico verso sé stessi, egli mise in luce che il bambino assumendo sé stesso come oggetto d'amore (narcisismo primario) prima di scegliere gli oggetti esterni (genitori) indulge alla credenza di essere onnipotente e questo corrisponderebbe alla fase inoggettuale appartenente ancora al mondo dell'indifferenziato dove il bambino non fa distinzione tra sé stesso e il mondo esterno e dove l'Io è ancora arcaico³. Per Freud il narcisismo primario designa in linea generale il primo narcisismo considerato come uno stadio di transizione che verrà superato durante lo sviluppo infantile se questo procede senza particolari problemi e contrasti con la realtà. Tale stato sottolinea peraltro la incapacità del bambino di distinguere tra il pensiero immaginario e una azione effettivamente eseguita. Anche Kohut rileva nei suoi scritti la correlazione esistente fra il narcisismo e l'onnipotenza del pensiero e egli al contrario di Freud distingue *due tipi di bisogni narcisistici: il bisogno di essere riflesso e confermato e il bisogno di trovare un obiettivo per la propria idealizzazione. In rapporto a questi due bisogni individua due tipi di «oggetti-sé», quello legato alla funzione materna, che conferma nel bambino l'innato senso di vigore, di grandezza, di perfezione e quello legato alla funzione paterna, che offrendo un'immagine di infallibilità e di onnipotenza, si presta ad essere idealizzato. Questi oggetti sono detti «oggetti-sé» perché il bambino li sperimenta come parte del proprio sé e perché su di essi ha un controllo come parte del proprio corpo*⁴. Nel processo evolutivo sostiene Kohut il bambino dalla relazione equilibrata con i genitori struttura un sé coesivo che lo fa evolvere verso una percezione di sé stesso come cosa viva, reale e intera, differenziata dal resto del mondo e vengono attenuate la grandiosità e l'esibizionismo caratteristici del sé arcaico che permane se il rapporto con le figure parentali è stato invece disturbato e incompleto. Il bambino normale e realizzato affettivamente acquisisce la necessaria tensione creativa per il vivere quotidiano e una personalità con una base positiva di «autostima» che gli permette di avere una sufficiente autonomia e saggezza per affrontare la realtà⁵. Autostima che altro non è che la capacità di utilizzare positivamente i residui dell'onnipotenza originaria. Del resto sappiamo che l'onnipotenza e il narcisismo pur venendo superate lungo l'arco dello sviluppo sessuale, lasciano una traccia indelebile nell'inconscio di ognuno di noi. Quell'inconscio dove vale il principio dell'onnipotenza del pensiero caratteristico non solo del bambino, ma anche dell'uomo primitivo e magico che è in gran parte rimasto bambino e dove agisce quella stessa credenza nella onnipotenza del pensiero e della parola⁶.

L'inconscio infantile se da un lato non fa distinzione fra un desiderio e la sua realizzazione, in quanto per esso è come se un

pensiero appena formulato trovasse immediata attuazione nella realtà, dall'altra produce egocentrismo e animismo che rappresentano una caratteristica del pensiero del bambino il quale ritiene che tutto ciò che si muove o produce su di lui degli effetti fisici, viva e senta le cose esattamente come lui; di conseguenza avvenimenti e atti casuali vengono rivestiti di importanti significati. Nel pensiero magico come in quello dell'uomo primitivo similmente gli eventi che di per sé non hanno nessuna relazione vengono considerati come causa ed effetto secondo il principio della «causalità agglutinante» che significa mettere in rapporto ad esempio la caduta di un ragno con la morte di un congiunto⁷. Tutto ciò mette in luce una forma di pensiero irrazionale, onnipotente e grandioso che ci viene confermato anche dal cerimoniale di alcune sette sataniche ove i partecipanti al sabba danno alla parola, al gesto e alle formule evocative di spiriti e demoni, una valenza magica capace di trasformare gli oggetti e le persone in animali oppure uccidere o far ammalare i rivali e gli oppositori. Il sentimento che unisce tali soggetti ai gruppi iniziatici, mistici e religiosi in genere è molto forte come lo è il sentimento dell'uomo primitivo quando partecipa alle danze rituali dello sciamano per sconfiggere il nemico della tribù⁸. Si forma in questi gruppi una coesione affettiva potente tale da suscitare emozioni di onnipotenza simili a quelle provate dal bambino verso l'immagine materna. In entrambi i casi non c'è mediazione tra il desiderio e la realtà, il pensiero e la parola assumono infatti un potere magico capace di agire illusoriamente sul mondo esterno. Anche altre forme come l'estasi religiosa o dell'eroe patriottico sono caratterizzate dalla partecipazione del soggetto a qualcosa di irraggiungibilmente alto e hanno caratteristiche simili a quelle sopra descritte. Molti fenomeni sociali in definitiva a una analisi più approfondita hanno le loro radici nella promessa messianica degli onnipotenti «leader» ai loro seguaci che pur di partecipare passivamente alla grandiosità dell'evento promesso (Mosè, Gesù, Hitler, ecc.) sono disposti ad accettare l'adeguamento a determinate regole e sanzioni. Il fenomeno di massa caratterizzato dall'attrazione irrazionale verso il capo carismatico, ben descritto da Max Weber, è spiegato dalla psicoanalisi attraverso la forza emozionale del sentimento di partecipazione, tramite il processo identificatorio, all'onnipotenza esercitata dal potere del capo vissuto come genitore. L'identificazione come meccanismo di difesa si riferisce infatti ad un aspetto dell'universale automatica e inconscia tendenza dell'essere umano e internalizzare varie parti del mondo circostante, per riappropriarsi dell'onnipotenza infantile non risolta e latente in ognuno di noi.

La distorsione tuttavia maggiore dell'onnipotenza l'abbiamo nelle azioni compiute dai nevrotici e dagli psicotici. Il magico potere



del pensiero ossessivo e dell'azione coatta riflettono una regressione ai modi di pensiero caratteristici del bambino. *Nella paranoia e nella schizofrenia l'ammalato vive coscientemente l'impressione che gli altri possano fargli del male agendo su di lui con mezzi soprannaturali (e cioè con l'onnipotenza del pensiero) e sente intuibilmente questa azione diretta che verrebbe esercitata su di lui, o che egli eserciterebbe sulle cose e sulle persone*⁹. Sono noti a tutti i deliri di grandezza dei soggetti megalomani che si sentono Napoleone, Cesare o Cristo riportati e citati nella letteratura psichiatrica: è chiaro che una sopravvalutazione degli atti psichici, come aventi diretta presa sulla realtà, è in stretta connessione al narcisismo secondario e al reinvestimento libidico sulla propria persona¹⁰. Nella omosessualità la base narcisistica è quella da cui si sviluppano i sentimenti sessuali, in quanto la scelta del partner passa attraverso l'identificazione con la madre che è strettamente collegata con l'immagine dell'onnipotenza. La dinamica infatti di quasi tutti gli omosessuali a sfondo narcisistico è più o meno collegata a forme di onnipotenza mascherate o dalla superiorità intellettuale o dalla esaltazione parossistica del comportamento omosessuale vissuto come una sorta di destino privilegiato toccato a essere superiori¹¹. *In definitiva la incapacità di sopportare la realtà e di accettarla, determina insieme un ritiro della libido oggettuale a favore di quella narcisistica ed un tentativo di ritrovare, attraverso l'onnipotenza del pensiero, quella forma diretta di appagamento che il bambino o l'adulto disturbato si procurano allucinatoriamente conformemente al principio del piacere a scapito del principio di realtà*¹².

Nel rapporto analitico, infine, è noto a tutti che il paziente attraversa varie fasi di onnipotenza primaria e secondaria alternate da stati di depressione e la stima di se stesso è la coscienza di quanto sia vicino l'individuo alla sua onnipotenza originaria talvolta frustrata dalla realtà. Inoltre il meccanismo psicologico che spesso il soggetto in analisi mette in atto spontaneamente nel corso della terapia, quello dell'*introiezione*, è un tentativo di far fluire parti del mondo esterno nel proprio Io, mentre la proiezione, spostando le sensazioni spiacevoli sul mondo esterno e sull'analista, è anch'essa un tentativo di annullare la separazione dell'Io dal non-Io. Vi è infatti uno stadio dello sviluppo umano nel quale ogni cosa ritenuta piacevole è considerata parte del proprio Io e ogni cosa spiacevole è considerata non-Io, stato che Freud definì l'«Io del piacere purificato»¹³. L'identificazione poi del paziente con l'analista riproduce la possibilità di partecipare nuovamente all'onnipotenza perduta e la riappropriazione degli oggetti-sé significa riattualizzare bisogni non risolti di essere riflessi, confermati o di trovare l'obiettivo per la propria idealizzazione. La tendenza a partecipare all'onnipotenza dell'analista, dopo aver rinunciato alla propria, soddisfa il paziente e placa in lui il bisogno di affetto.

Ogni segno d'amore da parte del potente analista ha lo stesso effetto che ebbe il contributo del latte materno nella prima infanzia. Concludendo si può dire con Fenichel che le esperienze dell'individuo connesse all'onnipotenza conducono a una delle esigenze più significative della mente umana, in quanto permettono attraverso la presa di coscienza di misurarsi col proprio sentimento di grandezza che a contatto con la realtà viene ridimensionato anche attraverso l'accettazione dei propri limiti umani, attuando ciò che si chiama processo terapeutico fondamentale per la crescita come individui.

Franco Bruschi



NOTE E RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

¹ FENICHEL O. (1934), *Trattato di psicoanalisi delle nevrosi e delle psicosi*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 1951, p. 51.

² *Ibidem*, p. 52.

³ FREUD S. (1914), *Introduzione al narcisismo*, Boringhieri, Torino, 1976.

⁴ TANTINI A., «Narcisismo: percorsi psicoanalitici», in: *Quaderni di psicoterapia infantile*, Borla, Roma, 1983, p. 15 e sgg.

⁵ *Ibidem*.

⁶ MUSATTI C.L., *Trattato di psicoanalisi*, Boringhieri, Torino, 1974, p. 218.

⁷ DISERTORI B., PIAZZA M., *Trattato di psichiatria e sociopsichiatria*, Liviana Editrice, Padova, 1970, p. 13 e sgg.

⁸ BASTIDE R. (1972), *Sogno trance e follia*, Jaca Book, Milano, 1976.

⁹ MUSATTI C.L., *op. cit.*, p. 218 e sgg.

¹⁰ FREUD S., *op. cit.*

¹¹ ELETTI P.L., «Il problema dell'onnipotenza nelle turbe sessuali», in: *Psicoterapie*, Rivista quadrimestrale, CISSPAT, Padova, numero unico, 1977, p. 42 e sgg.

¹² MUSATTI C.L., *op. cit.*, p. 219.

¹³ FENICHEL O., *op. cit.*, p. 51.

L'Autore è laureato in sociologia ed analista presso l'Istituto di Psicoterapia Analitica di Firenze.

Indirizzo dell'Autore:
Vicolabate, 28/A
50024 Mercatale - S. Casciano V.P. (FI)

SUMMARY

The article represents an outline in which the Author wants to examine the feeling of childlike onnipotence. But he emphasizes that the onnipotence of the thought is not only characterized by the child, but also by the man who develops the magical thought and the pathologic condition such as paranoia and schizophrenia. Finally the reflection an onnipotence concentrates on its function regarding the individual selfesteem through psychotherapy.

RECENSIONI





La Rivista darà notizie dei libri e delle riviste pervenuti alla Redazione

L. Ancona, *Introduzione alla psichiatria. Un volume soggettivo per medici, studenti e 'laici'*, Mondadori, Milano, 1984

Argomento di straordinaria e affascinante complessità è quello dei rapporti e dei piani di comunicazione tra sapere psichiatrico e tradizione psicoanalitica, in un sovrapporsi e intersecarsi, per differenti aree storico-culturali, di motivazioni e assunti ricorrenti e tradizionali, e di temi riconducibili allo specifico di una o altra esperienza territoriale, alle peculiarità dei percorsi di conoscenza e del loro divenire pratica operativa.

Un primo organizzarsi delle conoscenze e dei dati, anche storiografici, sulle vicende della psichiatria e della psicoanalisi in Italia, ci fornisce indubbiamente oggi qualche elemento in più di riflessione e di comparazione, e dimensioni più precise di riferimento. Il sapere psichiatrico sembra nascere e affermarsi in Italia attraverso dati e parametri ben definiti e caratteristici: una stretta correlazione con il processo di unificazione nazionale, nelle sue profonde arretratezze e contraddizioni sociali; una decisa iniziale autonomia rispetto al sapere medico-neurologico del tempo, che si stempera e annulla assai presto in modelli rigorosamente positivistici, in modalità e tentazioni empirico-classificatorie; una lunghissima convinta accettazione della nosografia kraepeliniana; una assai scarso interesse per le dimensioni psicologico-relazionali o sociali del problema psichiatrico; un riferimento, povero di dialettica, a 'paradigmi organicistici', al cui interno, al più, è possibile cogliere diversificazioni di accento, nel ritrovare e intendere il disagio psichiatrico in uno spazio fisico, del cervello e dell'organismo, o piuttosto nel tempo, nella 'regressione', nel riemergere patologico di una dimensione psichica incosciente, di un passato infantile, animale (si veda in tal senso il bel saggio di S. NICASI, *Il germe della follia. Modelli di malattia mentale nella psichiatria italiana di fine Ottocento*, in *L'Età del positivismo*, a cura di P. ROSSI, Il Mulino, Bologna, 1986, pp. 309-332). Il sapere psicoanalitico ha

forse dati storiografici ancora meno organizzati per ritrovare e verificare modalità certe, occasioni, significati peculiari di un impatto con la cultura italiana e con il sapere medico-psichiatrico che tale cultura è stata di volta in volta in grado di esprimere. Anche se la ricerca potrà magari offrirci in futuro qualche inattesa indicazione, non si può non rilevare e registrare entro quali parametri di sospetto, di sufficienza, di non comunicazione, tale impatto si sia realizzato, almeno fino a una storia recente. Ma un approccio storico-evolutivo, storico-culturale al problema di nostro interesse, non ne esaurisce certo le possibilità di comprensione e interpretazione, che si arricchiscono e dialettizzano di molto anzi, e si rendono più complesse, ricercando anche dimensioni di analisi metastoriche, più centrate sugli elementi dinamici profondi che nel rapporto psichiatrico, nel rapporto con il disagio mentale, entrano in gioco, e con particolare significatività e incidenza. Ed è questa una delle prospettive di fondo, ci sembra, una delle linee di lavoro fondamentali, di questa *Introduzione alla psichiatria* di L. ANCONA, libro per molti versi straordinario, e che non esitiamo a ritenere e indiare lettura 'fondamentale' per chiunque abbia interesse ai nostri temi ed ai problemi della comunicazione umana in senso più ampio. L'A. (neuropsichiatra, docente di Clinica Psichiatrica presso l'Università Cattolica di Roma, membro della Società Psicoanalitica Italiana, presidente della Società Italiana di Psicoterapia Analitica di Gruppo) si sofferma a lungo a delineare e definire «il difficile della psichiatria», le difficoltà «operative», «epistemologiche», «da resistenze», che il rapporto psichiatrico costantemente propone, e nelle quali può tuttavia ritrovare un fondamentale momento di verità e di verifica. Il fatto psichiatrico è prevalentemente «fatto relazionale», e non ha poi molta importanza il «luogo anatomico» ove il disagio può collocarsi, ma piuttosto il tipo di relazione medico-paziente che viene a determinarsi; per cui la tradizionale separatezza tra osservatore e «corpo osservato» ha da trasformarsi in interazione, in coinvolgimento personale, in «rapporto consensuale», in contatto con la follia, con la psicosi, che dia spazio e utilizzi pienamente il rapporto transferale, molto più intenso e significativo di quello che si instaura in ogni altro rapporto medico-paziente, e per questo più ricco di potenzialità euristiche e terapeutiche. Al fondo di ogni contraddizione epistemologica, di ogni intralcio alla conoscenza ed alla comprensione, sembra esservi, per l'A., la difficile o impossibile accettazione del continuo interagire degli elementi coscienti e di quelli inconsci nel comportamento dell'uomo, della presenza contestuale del «discorso del giorno» e del «discorso della notte». Il concetto stesso di inconscio dinamico, quale elaborato dalla tradizione psicoanalitica, ed un coerente confronto di immediatezza e di significatività con le sue espressioni e i suoi simboli,

possono dar luogo a «*manovre difensive importanti*» nel terapeuta, nell'operatore, che si manifestano non solo come resistenze alla psicoanalisi, ma anche a un possibile metodo e stile di lavoro psichiatrico che si avvalga di concetti psicoanalitici pur senza affatto ridursi ad essi; manovre difensive e resistenze individuali, ma anche socializzate, collettive, di gruppo, spesso definite e risolte nell'ideologia e nella intransigenza della radicalizzazione.

Per l'A. la stessa evoluzione storica del sapere psichiatrico (nel quale oggi si presenta un significativo interesse di ricerca per le fondazioni biologiche e biochimiche dei fatti psicotici, in dinamica interazione con le ricerche e i contributi provenienti dal versante psicoanalitico e antropologico) sembra essere una evoluzione «a pendolo», fatta di «corsi e ricorsi», con un unico tema in realtà soggiacente, «*quello della paura collettivizzata dell'inconscio*» e della paura «*della propria inconscia psicosi*» (p. 42). Quali allora gli obiettivi primari che lo psichiatra, l'operatore psichiatrico, l'operatore sociale devono porsi? Promuovere una «psichiatria dinamica» (nei significati originariamente attribuiti al termine da H.F. Ellemberger) che non sia una «psichiatria psicoanalitica» ma piuttosto un metodo di lavoro «accuratamente informato dalla psicoanalisi», che abbia quindi nell'inconscio elaborato in ambito psicoanalitico riferimenti certi, non confusi o risolti con versioni biodinamiche o socializzanti che più spesso la psichiatria ha inteso dell'inconscio accettare; che insomma recuperi «*l'inconscio psichiatrico dei 'biologi' e quello dei 'sociologi', ma nel vertice dell'inconscio dinamico ispirato alla psicoanalisi*», in una viva e attiva sintesi di dati e conoscenze, in una «*compiuta integrazione epistemica e clinica*» (p. 70). Ma ecco delinearsi un momento ulteriore della ricerca di Ancona, ed un altro grande merito del suo lavoro: la continua tensione, mai risolta in facili scelte di campo, forse non risolvibile, e che potremmo porre come più essenziale 'introduzione' a tutto il discorso sul disagio mentale, tra una ricerca di integrazione nei vari parametri che il sapere psichiatrico oggi utilizza, di una ricomposizione, in un quadro unitario, delle varie sue linee e acquisizioni epistemologiche, ed un privilegiarne in fondo alcune, quelle più legate ad una tradizione psicoanalitica che va da Freud alla Klein a Bion, a Matte Blanco, nel lavoro individuale e nel lavoro dei gruppi dinamici. Quella tradizione di lavoro che ha comunque alla sua base, e non può non averla, una relazione profonda con il paziente e la sua psicosi, in virtù di un solido training personale del terapeuta, e che da una iniziale «*dimensione epica... diacronico-evolutiva e ricostruttiva della storia individuale*», si è venuta poi definendo nell'articolazione transfert-controtransfert, e, infine, in una «*dimensione del 'Sé analitico' o 'coppia analitica'... che si costituisce come 'coppia unitaria', sana e potenzialmente trasformativa, dinamica-*



mente oscillante tra il versante simmetrico sincronico e quello asimmetrico diacronico» (p. 128).

Non sappiamo se il futuro, come auspicava Freud, creerà davvero «una psichiatria scientifica alla quale la psicoanalisi avrà servito da introduzione»; certo è che il libro di Ancona appare in tal senso la migliore delle 'introduzioni' possibili, nel significato pragmatico del termine, «come progetto di entrare in profondità nel campo psichiatrico» (p. 10); per la novità degli assunti, per la chiarezza delle proposizioni, per l'intelligenza dei raccordi e delle ipotesi di integrazione, per la originalità dei raffronti tra modelli biologici e neuropsicologici, ad esempio, e acquisizioni, secondo la grande lezione di I. Matte Blanco, in termini di modalità, alternanti e contestuali, dei modi di essere simmetrico e asimmetrico, omogeneo e eterogeneo, indivisibile e dividente. Ma ideale 'introduzione' lo è, pensiamo, ancor più compiutamente, per la 'soggettività' (non nascosta, non perduta nelle mille strade di un potere-sapere privo di dialettica) di alcune scelte di fondo, di alcune enunciazioni teoriche che trovano una costante verifica e validazione in un vissuto coerente ed in un quotidiano operare. Il privilegiare una linea di tradizione e di pensiero come quella psicoanalitica e, al suo interno, prospettive che tendono ad una riformulazione della relazione coscienza-inconscio in termini di processi e strutture bi-logiche, di intreccio tra logica simmetrica e logica bivalente, e, di conseguenza ad una migliore utilizzazione e comprensione delle potenzialità di scambio della «coppia psicoanalitica», è certo scelta parziale e soggettiva, come ogni altra scelta possibile. Ma presenta almeno quelle immediate opportunità di 'falsificazione' che sono inerenti al poter essere la psicoanalisi, per riprendere straordinarie suggestioni di F. Fornari, «clamorosa procedura di confutazione di teorie inconfontabili», quindi al limite di se stessa, in una possibile «lettura sintomale» dei testi e delle teorie «ispirata alla psicoanalisi come metodo scientifico», in una ricerca del «pensiero vivente», di nuove aree di esperienza e di conoscenza generate da altre conoscenze e da un sapere «del quale l'uomo non sa nulla» (cfr. F. FORNARI, *Metodo psicoanalitico e falsificazione dell'in-falsificabile*, in *L'anima e il compasso. Saggi su psicoanalisi e metodo scientifico*, a cura di P. Repetti, Roma-Napoli 1985, pp. 183-211).

Vittorio Biotti

Istituto di Psicoterapia Analitica - Firenze

AA. VV., *The Cultural Diffusion of Freudian Thought*, «Comparative Studies in Society and History», vol. 24, n. 4, Oct. 1982

Sono parecchie le storie della psicoanalisi in quanto dottrina in evoluzione e in quanto movimento internazionale, ma non sono poi molti gli studi storici sulla *reazione* della psicoanalisi nelle diverse culture nazionali. Il più classico degli studi in materia è quello di MICHEL DAVID, «*La psicoanalisi nella cultura italiana*» (Boringhieri, Torino, 1966), cui si affianca quello più recente di MARIO FRANCONI, «*Storia della psicoanalisi francese*» (Boringhieri, Torino, 1982), che, benché mirato principalmente all'evolvere della teoria e delle istituzioni psicoanalitiche, comprende altresì numerose osservazioni ed interi capitoli sul rapporto fra le idee freudiane, da un lato, e la psicologia e la psichiatria dall'altro, nonché sull'impatto della psicoanalisi sulla cultura francese in generale. A questi ponderosi volumi possiamo aggiungere i più brevi saggi di AA. VV. riuniti da SUSANNA ROSSI in «*Critica e storia dell'istituzione psicoanalitica*» (Il Pensiero Scientifico, Roma, 1977) e rispettivamente riferiti alla psicoanalisi inglese, francese, italiana, tedesca, russa, ungherese, statunitense, argentina. Ma pure questi, benché permettano, nel loro complesso, una visione comparativa d'insieme, sono concepiti piuttosto in chiave di storia delle *istituzioni* che non di storia della *fortuna*.

Qualche anno fa John Burnham organizzò un convegno sulla recezione del pensiero freudiano e sul ruolo tenuto dalla prima diffusione della psicoanalisi nella storia della scienza e, più generalmente parlando, della cultura occidentale. Alcune delle relazioni tenute a quel convegno sono finalmente disponibili per iniziativa della rivista americana «*Comparative Studies in Society and History*» (Cambridge University Press), che ad esse dedica la sezione monografica di un fascicolo. Glick, Bulhof, Decker e lo stesso Burnham sono gli autori qui riuniti.

«*The Naked Science: Psychoanalysis in Spain, 1914-1948*» di THOMAS F. GLICK (pp. 533-571) è il saggio di apertura. L'autore (docente all'Università di Boston) vi mostra come la proscrizione ufficiale della psicoanalisi da parte del regime franchista dopo il 1940 abbia in parte privato la cultura spagnola e la stessa psicoanalisi spagnola della chiara coscienza di talune influenze e di talune radici, che pure esistono e sono più ricche di quanto si potesse supporre. Prive di memoria storica, la cultura spagnola e la stessa psicoanalisi (fiorita o rifiorita in Spagna verso la fine degli anni cinquanta, per influenze di rimbalzo dal Nordamerica e dal Sudamerica) hanno vissuto per anni come se di psicoanalisi in Spagna non si fosse parlato mai prima, dimentiche dell'attenzione precocemente dedicata da taluni intellettuali di primo piano alla diffusione delle idee freudiane.

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen - auch von Tellen - bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



Un nome per tutti: Ortega y Gasset, che fin dal 1911 dedica alla psicoanalisi, «*ciencia problematica*», un articolo diffidente, ma tutt'altro che chiuso, e dal 1923 le riserva molte pagine della famosa «*Revista de Occidente*», a più riprese, sempre conservando una disposizione intellettualmente ambivalente. Ma non è solo Ortega a parlare e far parlare di psicoanalisi, né solo Luis López Ballesteros che traduce Freud in spagnolo (di estremo interesse, ma troppo brevi, le osservazioni di Glick sulle varie traduzioni di termini-chiave della teoria freudiana: per es. «rimozione» (*Verdrängung*), reso ora con *represión*, ora con *desalojo* «spostamento»). Anche personalità meno legate di Ortega o di Ballesteros a studi germanici, e più legate invece a studi medici, reagirono per tempo, e variamente, alla diffusione delle dottrine freudiane. È molto accurata la ricostruzione che Glick fa del dibattito occorso nella psichiatria spagnola degli anni Venti fra le posizioni pro-freudiane di un José Sanchis Banus e quelle anti-freudiane di un José Maria de Villaverde; ed è suggestiva pure la ricostruzione dei primi tentativi, da parte di medici spagnoli, di mettere in pratica quelle idee nuove, all'insegna della buona volontà ma senza alcuna competenza personale. È forse a questa situazione un po' confusa che va riferita la strana piega che prende il dibattito: se la psicoanalisi soccorra la psichiatria sul piano solo diagnostico o se valga pure come terapia! Di fatto l'unico psicoanalista spagnolo degno di questo nome è, verso la fine degli anni venti, Angel Garma, che, analizzato da Reik, diviene nel 1930 membro dell'Istituto di psicoanalisi di Berlino. Ma anche fuori dell'ortodossia, e fuori persino del campo psichiatrico, le idee freudiane non mancano in quegli anni di suscitare un interesse notevole nei campi più disparati, dall'endocrinologia alla letteratura. Si va dall'influenza della psicoanalisi sulle «*branche non psichiatriche della medicina*», cui Glick dedica un paragrafo di qualche importanza per la storia della scienza, all'influenza di Freud su tutta la «generazione del 1927»: Vicente Aleixandre, Federico García Lorca, Josep Viçens Foix, Luis Buñuel e Salvador Dalí. È merito indiscutibile di questo saggio aver creato le premesse per restituire alla cultura spagnola una memoria storica che pareva, per le censure franchiste, gravemente compromessa.

Egualemente interessanti e ricchi d'informazione sono i saggi seguenti di ILSE N. BULHOF, «*Psychoanalysis in the Netherlands*» (Università di Utrecht), e di HANNAH S. DECKER, «*The Reception of Psychoanalysis in Germany*», (Università di Houston) — benché su questi due paesi, Olanda e Germania, esistessero già degli studi storici: sulla psicoanalisi in Germania, ovviamente, ma anche in Olanda (di Spanjaard e Mekking, 1976). Su di essi pertanto non ci soffermeremo, per non privare il potenziale lettore del gusto di scoprire quel poco o tanto di nuovo che essi contengono, in ordine a fatti poco

esplorati e figure poco note, come pure sul piano interpretativo. Diremo solo come la Bulhof cerchi di capire le ragioni della cospicua espansione della psicoanalisi in Olanda, dopo un esordio così poco promettente, e le rintracci, fra l'altro, nella tradizione olandese di studi sessuologici e nella compresenza di movimenti per la riforma del costume sessuale; e come la Decker, dipingendo un affresco dettagliato dei rapporti fra le due, almeno fino al prevalere di una reazione politica e culturale che preferisce appiattire l'etiopatogenesi psicodinamica su una nosografia di comodo da far corrispondere, a costo di ogni distorsione, ad una tipologia antropica d'impianto razzistico.

Il saggio conclusivo di JOHN C. BURNHAM, «*The Reception of Psychoanalysis in Western Culture: An Afterword on Its Comparative History*» (Ohio State University, pp. 603-610), mette a fuoco taluni problemi irrisolti e, soprattutto, mette in guardia contro quel genere di *biased historiography*, generalmente di parte psicoanalitica, che troppo spesso identifica la storia delle idee freudiane e della loro recezione con la storia delle «resistenze» da esse suscitate. Non che queste «resistenze» siano mancate (lo stesso saggio della Decker ne parla), ma troppo spesso si tratta di un alibi per lo storiografo di parte per non fare storia sul serio e sostenere tesi preconcepite esimentosi dalla fatica della ricerca documentale. Non c'è dubbio che la storia della psicoanalisi, indipendentemente dall'interesse suscitato nel più generico mondo della «cultura», abbia legami molto più stretti con la storia delle scienze con termini di quanto taluni psicoanalisti preferiscono credere. In questo senso le conclusioni di Burnham mi sono sembrate convergere in parte in quelle di SULLOWAY nel suo *Freud, Biologist of the Mind* (1979: trad. it. Feltrinelli, Milano, 1982). Ma ciò, lungi dall'infirmary l'originalità della psicoanalisi, la difende dall'accusa fascisteggiante di essere un «corpo estraneo» immesso dalla malizia giudaica nella cultura europea, accusa che pure le fu tragicamente mossa, e concorre, anche oggi, a farcela comprendere meglio.

Un'ultima cautela cui Burnham, da storico, c'invita è quella di non voler fare, ad ogni costo, della storia *comparata* della recezione della psicoanalisi nelle culture nazionali una storia *omogenea*, mortificando le differenze e le singolarità. L'invito, dunque, per chi abbia voglia di proseguire questo genere di ricerche, a fare storia sul serio, senza disfarsi allegramente delle esigenze filologiche e metodologiche di una storiografia degna di questo nome, senza «dedurre» le reazioni a certe idee dal contenuto delle idee stesse, ma assumendo in attenta considerazione fatti e persone. Ciò che tutti gli autori qui riuniti hanno onestamente, e spesso egregiamente, fatto.

La conclusione, forse, per chi professionalmente si occupa di



psicoanalisi, è che dovremmo guardare con meno disdegno e meno dispetto alle storie della psicoanalisi scritte da non-analisti (s'intenderanno, certo, meno di Freud, ma, forse, più di storiografia) e, perché no?, con più diffidenza e più spirito critico alle storie della psicoanalisi scritte dagli analisti (specie se protagonisti delle vicende narrate).

Sergio Caruso
Istituto di Psicoterapia Analitica - Firenze

NOTIZIE





Convenzione tra l'I.P.A. di Firenze e l'Università degli Studi di Siena per la sperimentazione e la didattica

Con inizio nel 1982, l'I.P.A. di Firenze si è convenzionato con l'Università degli Studi di Siena (Facoltà di Medicina - Istituto di Istologia ed Embriologia Generale) al fine della sperimentazione e della didattica nel settore della neuroanatomia, neurofisiologia e neuropsicologia.

La convenzione, formalizzata alla presenza del Direttore dell'I.P.A. Dott. Pier Lorenzo Eletti e del Rettore dell'Università di Siena Prof. Adalberto Grossi, stabilisce che sia affidata all'Istituto di Istologia ed Embriologia Generale dell'Università degli Studi di Siena — Facoltà di Medicina e Chirurgia — la realizzazione della sperimentazione e della didattica a favore degli allievi dell'I.P.A. di Firenze, secondo un progetto esecutivo che impegna reciprocamente i due istituti suddetti.

Nell'ambito del progetto, docenti dell'Università di Siena hanno tenuto lezioni presso la Sede I.P.A. — Via dei Serragli 133 — sulla neuroanatomia e la neurofisiologia.

L'I.P.A., da parte sua, ha impostato programmi di ricerca su argomenti appartenenti a dette discipline, il cui risultato è documentabile con le tesi presentate e discusse, con la supervisione e alla presenza del docente universitario, da allievi di cui diamo notizia qui di seguito:

— EZIO BENELLI: «Fisiologia e patologia delle differenze emisferiche» (Esiste una superiorità emisferica per l'emotività, l'affettività e il linguaggio della faccia?).

— VITTORIO BIOTTI: «Coscienza-inconscio: dalla neurofisiologia alla bi-logica».

— FRANCO BRUSCHI: «Il problema delle tossicomanie» (Le teorie psicoanalitiche, sociali, le tecniche di detossicazione farmacologiche e di recupero psico-sociali).

— SERGIO CARUSO: «La teoria dell'evoluzione stratificata nell'encefalo».

— ALIDA CRESTI: «Il colore e le sue vicissitudini: dalla fisiologia alla psicoanalisi».

— DUILIO DANIELI: «Verso un modello esplicativo della depressione in chiave biochimica e psicodinamica».

— FRANCO FIGUS: «Lo stato allucinatorio in soggetto assunto di LSD 25 rapportato ai sogni ricorrenti dello stesso e da stati di schizofrenia».

— DANIELE LOSCO: «Riflessi dell'emotività materna sul feto: influenze emotive e ormonali sui movimenti fetali e sulla nascita dell'Io fetale».

— ENNOR MALOCCHIO: «Memoria e comportamento».

— LUIGI MARTELLI: «La nascita come esperienza e come trauma».

— MARIA PAOLA MARTELLI: «Adolescenza come ricapitolazione dell'infanzia: dalla sessualità infantile alla cristallizzazione dell'identità sessuale».

— IRENE NOTARBARTOLO: «Onde alfa in psicoterapia».

— GIUSEPPE RASPADORI: «La ricerca neuropsicologica di Freud nel quadro della filosofia delle scienze della seconda metà dell'ottocento».

— ADIMA RINGRESSI: «Lo sviluppo del linguaggio: premesse neuro-anatomo-fisiologiche e psicologiche».

— RAFFAELE RUSSO: «Un periodo di suspense: riflessioni sulla vita prenatale e sulla condizione dei neonati prematuri in incubatrice».

— ROBERTO SALVINI: «Psicopatologie gravi orali e narcisistiche; la loro origine corporea».

— MARCO VIDESOTT: «La memoria, le sue basi fisiologiche e gli aspetti psicoanalitici connessi, con riferimento al progetto di una psicologia di Sigmund Freud».

— ELEONORA VITTA: «I problemi del linguaggio in relazione alle problematiche affettive: un caso di mutismo elettivo».

Altre tesi sono in programma per le prossime sessioni. La convenzione, di durata annuale, è stata infatti rinnovata di anno in anno.

Ci ripromettiamo inoltre di pubblicare sintesi o estratti delle tesi stesse nei prossimi numeri della rivista.





ERICH FROMM INTERNATIONAL SYMPOSIUM

DALLA NECROFILIA ALLA BIOFILIA
(Linee per una Psicoanalisi Umanistica)

FROM NECROPHILIA TO BIOPHILIA
(*Guidelines for a Humanistic Psychoanalysis*)

sotto l'egida del Comune di Firenze
under the aegis of the City of Florence

organizzato dall'I.S.C.A.P.-I.P.A.

Firenze
14-16 Novembre 1986
Palazzo Vecchio - Salone de' Duegento

November 14-16, 1986
Florence

promosso dalla «International Foundation Erich Fromm»,
dal «Centro Studi Psicoanalitici Erich Fromm» e
dalla «I.S.C.A.P.-I.P.A.»



NORME PER GLI AUTORI E COLLABORATORI

La collaborazione alla Rivista è aperta a tutti gli Autori interessati agli argomenti trattati.

Tutti i lavori inviati alla Redazione saranno eventualmente pubblicati dopo il parere favorevole del Comitato di Redazione.

Ogni lavoro dovrà pervenire in triplice copia dattiloscritta, redatto in modo chiaro e preciso, e non verrà restituito anche se non pubblicato.

Ogni Autore sarà responsabile in proprio delle idee espresse, dell'originalità dei lavori inviati, nonché dell'esattezza dei dati, delle teorie e delle ricerche citate e riportate.

Se l'articolo pervenuto dovesse risultare troppo lungo, la Redazione si riserva di suddividerlo in puntate successive, sempre nel rispetto dell'integrità del testo.

Per la riproduzione integrale o parziale degli articoli, anche se in altre lingue, è necessaria l'autorizzazione scritta della Redazione.

Ogni lavoro dovrà essere corredato da un breve sommario in lingua inglese (10-15 righe).

I testi dovranno rispettare le seguenti norme:

1) dovranno essere battuti a macchina, e le cartelle dovranno contenere ciascuna un numero di righe uguale (circa 35), con interlinea 2 di 60-65 battute: tutto questo per agevolare la Redazione al fine di un calcolo preventivo del numero di pagine a stampa.

2) A sinistra di ogni cartella dovrà essere lasciato un margine di circa 3-4 cm., ed i capoversi dovranno essere evidenziati con 10 spazi bianchi. L'uso di forme abbreviate sarà ridotto al minimo, o quanto meno, esse dovranno essere spiegate con riferimenti numerati alla fine del lavoro.

3) Le citazioni, accuratamente controllate, dovranno riportare un numero progressivo che rimanda alla bibliografia (come: Note bibliografiche) e dovranno apparire tra virgolette. I corsivi originali dovranno essere sottolineati. I corsivi aggiunti dovranno essere denunciati tra parentesi «(corsivo aggiunto)», «(sottolineatura mia)» ecc. Le omissioni nel testo verranno segnalate con puntini di sospensione.

Le citazioni in lingua originale dovranno essere seguite dalla traduzione in lingua italiana, nel testo, tra parentesi, o inserite nelle Note bibliografiche.

4) La Bibliografia e le Note bibliografiche dovranno essere riportate alla fine del lavoro, secondo i riferimenti numerici del testo (nel caso di note e citazioni), in ordine alfabetico se Bibliografia Generale.

Dovrà essere seguito il seguente schema:

Autore (Cognome e Nome, tutto il lettere maiuscole).

Titolo dell'opera – in carattere normale – se si tratta di un articolo tratto da rivista, o di un contributo tratto da un libro: titolo tra virgolette dell'articolo o del contributo, seguito da «in:» riportando il titolo della rivista o del libro.

Editore - Luogo di stampa - anno di stampa il numero delle pagine (nel caso di citazione di un brano).

Nel caso di opere tradotte da altre lingue, dopo il nome dell'autore, tra parentesi, l'anno della prima pubblicazione originale.

Esempio:

- () - MUSATTI C.L. - Trattato di Psicoanalisi, Boringhieri, To, 1974.
- () - FROMM E. (1973) - Anatomia della distruttività umana, Mondadori, Mi, 1975, pag. 288.

In caso di Riviste:

- () - GANTHERET F., «Les Miroirs de la passion» in: «La Passion», Nouvelle Revue de Psychanalyse, n. 21, Gallimard, Paris, 1980, pag. 267 e segg.

L'autore dovrà inoltre inviare un breve curriculum vitae, con l'indicazione del nome, cognome ed indirizzo, e riferimenti ai propri lavori e collaborazioni che volesse riportati all'inizio o alla fine del proprio lavoro.

La Redazione si riterrà comunque libera di richiedere agli autori dei vari contributi pervenuti, nei limiti del contenuto della forma, tutte quelle modifiche che riterrà utile.

Le tabelle, i clichés, gli estratti saranno addebitati agli Autori a prezzo di costo.

La richiesta degli estratti dei lavori, ed il numero complessivo desiderato, dovrà pervenire alla Redazione al momento della consegna dell'elaborato.

Tutta la corrispondenza (manoscritti, richieste di estratti ecc.) deve essere indirizzata alla Redazione – Dr. Alida Cresti - presso I.P.A. - Ist. di Psicoterapia Analitica - Via de' Serragli 133 - 50124 Firenze.