



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.

La ricerca dell'identità nella modalità dell'essere

Romano Biancoli

Presented at the Convegno Internazionale "L'Orientamento Produttivo e la Salute Mentale" in occasione del 20° anniversario della Società Internazionale Erich Fromm, 29 ottobre-1 novembre 2005, Centro Evangelico di Magliaso, vicino a Lugano, Svizzera.

Copyright © 2006 by Dr. Romano Biancoli; Copyright © 2011 by the Estate of Romano Biancoli, Via Antonio Codronchi, 110, I-48100 Ravenna.

Introduzione

Mi propongo di indagare sul rapporto tra processo di individuazione e identità intesa come esperienza di sé in psicoanalisi. In particolare mi interessa un'idea di identità di cui si può fare esperienza ma che si aliena in una cosa inanimata nel momento in cui la si vuole possedere.

Assumo il punto di vista della consapevolezza dello psicoanalista mentre sta lavorando, in modo da vedere l'attenzione analitica oscillare nelle sue intensità da un membro all'altro della coppia in seduta. Il punto di vista adottato comporta che si prenda in considerazione non la psicoanalisi di un paziente come oggetto da analizzare, ma il processo psicoanalitico che investe entrambi, analista e analizzando. L'analisi della persona dell'analizzando diventa anche inevitabile analisi della persona dell'analista. A tal fine, distinguo due posizioni esperienziali in permanente dialettica tra loro: il qui-e-ora della seduta e il là-e-allora della vita dell'analizzando. Considerare il passato nel presente e l'altrove qui genera polarità dialettiche che possono aiutare a rintracciare il senso della presenza dell'analista nella seduta e ad illuminare il suo versante dell'esperienza relazionale con l'analizzando.

Adotto come punto fermo la teoria clinica di Erich Fromm, quale si può ricavare dalla sua opera omnia (1980-81), da alcune sue opere postume edite da Rainer Funk (Fromm, 1992, 1993, 1994) e dal Seminario inedito tenuto nel 1968 a Mexico City. All'interno di questa base teorica di fermo riferimento, propongo di incardinare tutta la psicoanalisi di Fromm sugli esiti

più maturi e alti del suo pensiero, i concetti di modalità dell'avere e di modalità dell'essere.

La mia cura costante è che i processi psichici e spirituali siano letti in termini dialettici, ad evitare il più possibile schematismi che non solo inceppano il flusso del pensiero ma si traducono anche in pratiche cliniche troppo rigide.

Processo di individuazione e identità

Ci sono filosofi che sorridono tra sé e sé quando incontrano una parola come identità, intesa nel senso di chi si è. Vorrei mantenere un tale interiore sorriso durante l'intera mia esposizione, che parte presentando il processo di individuazione come un cammino di ricerca e sperimentazione della propria identità unica e irripetibile.

Le più importanti teorie psicoanalitiche sul processo di individuazione sono quella di Jung, quella di Fromm e quella di Margareth Mahler. Quest'ultima (Mahler & Pine & Bergman, 1975) è molto dettagliata ma circoscritta ai primi due anni di vita. Inoltre, a me sembra che in essa vi sia una sproporzione tra una visione tecnica assai sviluppata e la corrispondente teoria generale sull'essere umano. Penso infatti che le affermazioni psicoanalitiche debbano essere fondate in modo consapevole e intenzionale su presupposti filosofici il più possibile esplicitati.

La visione di Jung (1916/28, 1921, 1944, 1961) è assai potente per l'interconnessione tra processo di individuazione e simboli. Il fascino dell'impostazione junghiana deriva dalla saldatura tra una originale lettura dello sterminato



FROMM-Online

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.

fenomeno alchemico, una interpretazione da cui secondo me non si può più prescindere, e la ricerca del Sé. Il raffronto critico tra l'impostazione junghiana e quella frommiana merita sicuramente uno studio a parte.

Dai testi di Fromm, si può riassumere come segue la sua visione del processo di individuazione. Esso emerge direttamente come alternativa intrinseca alla „situazione umana“, a cui giunge l'evoluzione dei primati. Due tendenze, la determinazione sempre meno istintiva del comportamento e la crescita del cervello, particolarmente della neocorteccia, rendono il primate uomo fornito della minima dotazione istintiva e del massimo sviluppo cerebrale (Fromm, 1973, p. 201). Questo singolare sviluppo biologico diventa il dato contraddittorio della situazione umana: far parte della natura e insieme trascenderla, proprio per la debolezza degli istinti e la consapevolezza di sé, estranea ad ogni altro animale. Nell'essere umano l'armonia dello stato naturale è rotta, al suo posto c'è il conflitto (Fromm, 1947, pp. 29 e sgg.).

Dalla frattura che vive dentro gli esseri umani deriva una fondamentale „dicotomia esistenziale“: progredire, cioè individuarsi, o regredire (Fromm, 1955). Il processo di individuazione è accentuare sempre più lo specifico umano della situazione, che paga ogni passo d' autonomia con la solitudine in seno alla natura e anche in seno al gruppo di appartenenza, solitudini affrontate con inevitabile angoscia. Sotto questo profilo, libertà e angoscia sono la stessa cosa. La recisione del legame primario dà angoscia mentre libera. Lungo la via dell'individuazione l'essere umano consegue gradi di libertà che gli consentono di amare, dando profilo alla libertà come gioia. Angoscia e gioia si impernano su uno stesso perno, la libertà derivante dal cammino di individuazione.

In alternativa, la „fuga dalla libertà“ (Fromm, 1941) è la risposta regressiva alla paura della solitudine, inevitabile costo dell'individuazione. Tornare indietro è ricerca di un impossibile rifugio ad uno stadio preumano, o anche di un impossibile ritorno all'utero. E' risposta regressiva anche restare incrodati al seno e ai suoi simboli. Le mete regressive estreme, che non è dato raggiungere, vengono surrogate dalla permanenza nella simbiosi incestuosa, dal rapporto sadomasochista, dall'indifferenza del distacco

emotivo, dalla distruttività.

In Fromm dunque la dicotomia individuali-regredire esprime la radice conflittuale permanente dell'esistenza umana, l'interrogativo drammatico che sostanzia la natura umana (Fromm, 1941, 1947, 1955, 1973). Come „dicotomia esistenziale“ riguarda ogni momento della vita, anche se l'idea del processo psicoevolutivo individuante si imposta in termini più comprensibili a partire dall'infanzia.

Gli inizi del processo di individuazione vengono descritti da Fromm (1941, p. 235) come i primi passi che il bambino compie per allentare i vincoli simbiotici con le figure del suo ambiente familiare, che gli danno tanta sicurezza. Passi drammatici, perché il primo assaporare la propria individualità è già sperimentarne l'unicità radicale, essendo ogni persona sola nell'intero cosmo, nel senso che un altro essere uguale a lei non esiste.

Con questa impostazione, l' „ansia di base“ o l' „ansia primaria“ è quella di separazione (Fromm 1959, p. 16), che può presentarsi in vari modi. L'angoscia di separazione può manifestarsi come una specifica paura umana, la paura di vivere, di affrontare il movimento che è nella vita, di accettarne il rischio, con la consapevolezza della propria unicità, che si fa sentire come solitudine che spaventa. La paura della solitudine, inevitabile prezzo dell'individuazione, è radicata nella situazione umana.

Per Fromm l'individuazione non riguarda solo l'infanzia, essendo la nascita un processo continuo, „io sento che noi 'nasciamo' ogni momento“ (Evans, 1966, p. 24). Pertanto, „ogni momento ci poniamo l'interrogativo: dobbiamo tornare indietro o svilupparci?“ (Ibid., pp. 24-5). Lo sviluppo è una scommessa biofila.

Un punto fermo di Fromm riguarda l'idea dell'individuo e della sua unicità. A differenza di Sullivan, per il quale „si può vedere il sé come costituito di apprezzamenti riflessi“ (1953, p. 22), per Fromm l'unicità dell'individuo è una realtà a base genetica. Ne consegue che il lavoro psicoanalitico dovrebbe ricostruire il quadro del carattere che l'analizzando presentava al momento della nascita, per poter così distinguere nella sua situazione attuale i tratti originari da quelli acquisiti sotto l'influenza dell'ambiente (Fromm, 1979, p. 310).

Fromm è convinto che esista un volto ori-



ginario della persona alla nascita. „In altre parole, io penso che una persona, nella lotteria dei cromosomi, sia già concepita come un essere molto definito“ (1991, p. 594). Questo è un punto che egli ribadisce ricorrentemente e che contribuisce a renderlo una figura a sé nel panorama della psicoanalisi interpersonale. D'altra parte, va tolto l'equivoco che Fromm intenda sostanzializzare un'idea di identità innata, costituzionale, descrivibile, per cui, trovandola, uno possa dirsi: ecco, io sono questo, fatto così e così. Il being mode ci restituisce l'intima problematicità del rapporto tra processo di individuazione e identità.

Modalità dell'avere e modalità dell'essere nel lavoro psicoanalitico

Dopo una vita dedicata alla psicoanalisi, Erich Fromm scrive „Avere o essere?“, pubblicato nel 1976. Egli ha più volte affermato che le sue teorie sono basate su esperienze cliniche, ed infatti noi possiamo notare che via via, fin dagli anni '40, le pagine o le proposizioni dedicate al lavoro psicoanalitico convergono nel definire un „orientamento centrato sul possesso“ e un „orientamento centrato sull'attività“. Questi due orientamenti precorrono l'alta elaborazione frommiana che culminerà nella presentazione psicodinamica della modalità dell'avere e nella delineazione di un lavoro psicoanalitico terapeutico e transferapeutico volto a favorire l'esperienza della modalità dell'essere e la ricerca della propria identità non alienata.

Per quanto riguarda l'intera teoria psicoanalitica di Fromm, io propongo di considerarla assumendo come punto di vista quello delle sue più mature posizioni sul having mode e sul being mode. Propongo cioè un'ottica anticipante, in modo che tutto quanto Fromm ha affermato in tema di psicoanalisi lo si veda correre verso la vetta teorica e mistica del suo libro del 1976. Si tratta di una luce unificante, che lascia intravedere il filo rosso che percorre l'opera di Fromm e dà una sistematicità a tutto il suo insegnamento psicoanalitico.

In assenza di un suo libro di tecnica, che egli scelse di non scrivere, rischiamo di ridurre l'apporto psicoanalitico di Fromm a un elenco di proposizioni tratte da questo o quel libro, da

questo o quel seminario clinico, a una poco organica collezione di citazioni. Anche il preziosissimo contributo della tradizione orale dei suoi allievi rischia di disperdersi in una miscela di ricordi e di aneddoti. Invece, un'operazione di lettura al „futuro anteriore“, una interpolazione strutturante, consente di cogliere l'unità sempre in atto del pensiero clinico frommiano, il suo convergere alla meta più alta.

La locuzione „futuro anteriore“ è proposta da Adam Schaff (1960, p. 193), come metodo di lettura dell'opera di Marx, al fine di ricondurre il valore dei suoi scritti giovanili al quadro complessivo del suo pensiero, in cui i testi più maturi, sviluppando intuizioni precedenti, possono illuminare e dare senso compiuto a lavori più acerbi. Nell'ambito del vivace dibattito marxista dei primi anni '60, il metodo del „futuro anteriore“ fu criticato da Althusser (1961/1965) che distingueva un Marx marxista da un Marx non ancora marxista. Schaff (1965) difese le sue tesi e argomentò che in fondo esse erano un'estensione di criteri di metodo adottati dallo stesso Marx, secondo cui il modo di produzione capitalistico, poiché formazione successiva e più complessa, spiegava il modo di produzione feudale e il modo di produzione antico, come l'anatomia umana era la chiave dell'anatomia della scimmia.

Sono consapevole della natura arbitraria della mia operazione di applicare il metodo del „futuro anteriore“ alle affermazioni e ai passi di clinica frommiana precedenti il libro del 1976. Me ne assumo la responsabilità di studioso e di psicoanalista. Così però il disegno del contributo di Fromm alla psicoanalisi mi sembra più chiaro e di generosità evidente. Mi ricorda l'apporto di Ferenczi che confluisce nella psicoanalisi tutta e la vivifica senza chiudersi in un settarismo di scuola. Questi due autori hanno offerto alla psicoanalisi non solo sviluppi teorici e tecnici, ma anche e in primo luogo un tono, uno stile, una luce che dà profondità e prospettiva all'insieme. Una luce che consente di vedere l'universo psicoanalitico non come un irrigidito groviglio di teorie tra loro in contraddizione, ma un corpo vivo e pulsante, in permanente fermento e sviluppo.

Lo psicoanalista che scelga Fromm come autore di riferimento rinuncia all'appartenenza ad una scuola definita, nel senso di un inquadra-



mento dottrinario che abbraccia e rassicura addomesticando il dubbio. Rinuncia a una definizione identitaria che nel declinare le sue generalità lo sottrae alla sua identità più indeclinabile e indicibile. Fromm (1958) attaccò la „linea di partito” in psicoanalisi. Dichiarò: „non ho mai voluto fondare una scuola per mio conto” (Roazen, 2001, p. 36). Non voleva che i suoi insegnamenti si irrigidissero in regole cristallizzate (Lesser, 1992) e rifiutava il dogma e il rituale in analisi (Kwawer, 2002, p.623).

Un punto è chiaro: in una prospettiva umanistica, la psicoanalisi ha il compito di contrastare l'alienazione, ma può alienarsi essa stessa nella sua tecnica se questa si codifica in termini standardizzati e sostanzializzati in se stessi. Tanto che, al tema della tecnica intesa come apparato di procedure dovremmo sostituire una „questione della tecnica”, cioè una messa in discussione delle regole da trasmettere di generazione in generazione di analisti (Biancoli, 2005). Ancora un parallelo con Marx: „Il Capitale” non presenta come sottotitolo „Trattato di economia politica” ma „Una critica dell'economia politica”. Allo stesso modo, a me pare, noi ci dovremmo porre il tema della tecnica psicoanalitica: una messa in questione, che non significa rifiuto ma visione critica.

La prospettiva teorica che sto delineando impegna la psicoanalisi in un qui-e-ora della seduta sperimentato nella modalità dell'essere. L'arte difficile del non lasciarsi catturare dalla modalità dell'avere durante il lavoro analitico cammina lungo la strada aperta dalla psicoanalisi interpersonale, che secondo Mitchell (1997, p. 84) si distingue da quella classica perché sposta l'enfasi dai là-e-allora della vita dell'analizzando al qui-e-ora della seduta.

Nella modalità dell'avere l'accento affettivo dell'esperienza è posto sugli aspetti periferici di sé, sulle cose che si hanno, il proprio corpo, la propria intelligenza, le proprie abilità, ecc. L'identità della persona tende a ritrovarsi in un deposito di cose. Il passato diventa una serie di fatti, un inventario di eventi e possessi, una costellazione di là-e-allora sostanzializzati, descrivibili e classificabili. Manca l'amore per la vita, la fiducia nei suoi imprevedibili moti, sussulti, pulsazioni.

La modalità dell'essere non si presta molto a venire descritta a parole, sia perché le lingue

storicamente date non le hanno assegnato molte parole, sia perché non consta di solo intelletto e di pensiero verbalizzabile. Il movimento di esperienza che le è proprio non si lascia catturare da una concettualizzazione logico-formale. I contenuti intellettuali non sono certo esclusi dalla modalità dell'essere, ma non bastano a rappresentarla, concorrendovi in unità ragione ed emozione, parola e silenzio. È fondamentale l'affermazione di Fromm (1976, p. 361) secondo cui questa esperienza spirituale non è fuori dal tempo, ma non ne è governata. La modalità dell'avere invece rientra nel tempo cronologico e vede il presente come un prolungamento del passato, sentito come magazzino di ricordi. Si hanno ricordi così come si hanno cose.

Il tempo cronologico è il tempo convenzionale, il tempo del calendario e degli orari, misurabile dall'orologio. Il lavoro psicoanalitico si svolge nel tempo attraverso appuntamenti successivi: i giorni della settimana e le ore fissati nell'agenda dell'analista sono gli stessi fissati nell'agenda dell'analizzando. Ma poi, dentro la seduta, mentre l'orologio dell'analista segna il tempo cronologico minuto dopo minuto, con minuti tutti uguali di sessanta secondi, cammina un tempo vissuto che ora rallenta e ora corre, a volte sembra fermarsi, dilatato all'infinito, altre volte raggiunge fulmineo la fine della seduta. Questo tempo offre le praterie dello spirito alla modalità dell'essere, consente le più ardite avventure dell'anima, ma sempre dentro l'ora dell'orologio dell'analista. Credo che questo sia un possibile senso dell'affermazione di Fromm sulla modalità dell'essere e il tempo: non è fuori dal tempo, ma non ne è governato.

Identità' raggiungibili

Fromm distingue tra „Ego” e „Io” (1968a). L'Ego, è illusorio, poiché esiste solo dal punto di vista della modalità dell'avere. L'Ego, come reificazione socialmente connotata della nostra identità, appartiene alla modalità dell'avere, è una cosa, un possesso, una pseudo-identità, „the mask we each wear”, „a dead image”. Ora, se la psicoanalisi è il dialogo tra analista e analizzando volto a stabilire chi è quest'ultimo e perché è così e se il processo rimane nella modalità dell'avere, l'identità in cui ci si può riconoscere



si risolve in taluni dati costanti nel susseguirsi degli eventi, in un quadro di tratti caratteriali che spiega i sintomi, cioè nel possesso di uno schema logico che tutto annoda secondo nessi di causa-effetto in successione temporale. Può trattarsi di una pseudo-identità ben costruita, atta a placare l'angoscia di separazione e idonea a funzionare in una società improntata all'avere. Ogni psicoterapia volta all'adattamento dell'individuo alla società porta a pseudo-identità.

In quanto cosa, l'Ego è descrivibile a parole, mentre non completamente descrivibile è l'Io, non soggetto a piena rappresentazione concettuale (1976). L'Io emerge nella modalità dell'essere come totale ed immediata esperienza di essere un attivo centro funzionante, vissuto tendenzialmente nella sua interezza che include relazione col mondo e anche percezione del corpo come esperienza e non come mero pensiero di esso. L'emersione dell'Io viene impedita dalla paura della solitudine che si sente nello sperimentarsi individui unici. Anche la paura di vivere si può vedere come la paura di individuarsi nella propria unicità. Nell'Io culmina il processo di individuazione come cammino dall'unità col grembo materno alla esperienza della propria unicità. E' un prendere l'onda della vita. Non si sa dove porta, ma si sa che è viva e in movimento.

Secondo questa prospettiva, l'Ego dell'analista può permettersi un approccio tecnico tradizionale, con le regole classiche della neutralità, della anonimità e della astinenza, ma difficilmente può giungere ad una fine, sottile interazione interpersonale. L'analizzando può anche ritenersi descritto, interpretato e ricostruito, può anche convenire sull'accuratezza di tali operazioni, ma sente che il suo volto interno squisitamente unico resta inspiegabilmente inafferrato. E' infatti inafferrabile il guizzo di vita in cui sussiste l'identità di una persona, cioè non si può possedere, non si può trattenere a memoria come un concetto, si sottrae a ogni modalità appropriativa. Si genera istante per istante, sempre nuovo e sempre quello, nell'esperienza di essere. Ne consegue che l'esperienza che Fromm chiama „Io“, il non catturabile „Io“, avviene nel qui-e-ora. La situazione analitica nel qui-e-ora è la situazione che richiama al presente due persone a confronto. Se le fughe nei là-e-allora sostanzia-

lizzati e in sé sussistenti vengono riportate nel qui-e-ora, la maschera dell'Ego finisce con l'incrinarsi e lascia tralucere l'Io. E' proprio l'Io, nel suo porgersi e sottrarsi, l'esperienza d'approdo del processo di individuazione.

In psicoanalisi, ogni intuizione di identità, ogni coscienza di sé che sia appena raggiunta, si aliena, si asciuga e si indurisce in una cosa morta, se perde il carattere fresco dell'esperienza in atto e viene capitalizzata. L'identità che ci raggiunge nella modalità dell'essere vi vive in tutta la sua verità, ma se viene investita affettivamente come una sostanza in sé si aliena in un feticcio. La psicoanalisi dovrebbe sapere che l'identità che scopre in una persona è volatile e resta viva solo nell'atto di esperirla, anche quando siano state dissolte le pseudo-identità che abitavano in quella persona. Ecco perché rinvenire il proprio volto psicologico alla nascita, che è grande operazione di verità, non significa scorgere la propria identità ultima se esso diventa un'icona psicologica in cui vedersi, a cui afferrarsi, credendo di aver capito finalmente chi si è. Più si accentua l'aggrapparsi all'immagine di sé creduta la più veritiera, più essa cade nel regno del possesso e del dominio.

L'identità ritraentesi che nel suo stesso moto dialettico ci raggiunga in psicoanalisi permane finché non se ne tenti una definizione formale, che la rapprende in una pseudo-identità. La pseudo-identità è narcisistica.

Anche se apprezzo molto il fondamentale testo di Erikson (1963) „Infanzia e società“, le teorie di Kohut (1971, 1977) e le recenti enfasi sulla dissociazione, che giungono a ipotizzare la molteplicità del Sé (Bromberg, 1996), io preferisco attenermi alla visione frommiana. Nel linguaggio da me qui adottato, questi autori si occupano di pseudo-identità. Mi pare invece che si possa forse porre un parallelo tra l'impostazione frommiana e la distinzione „Falso Sé“ e „Vero Sé“ di Winnicott (1960).

Il punto sta nell'imprendibilità dell'Io. E' possibile farne un'esperienza che non si può intascare, non si può trattenere. Se ne può parlare solo in termini allusivi, metaforici. Vissuta l'esperienza dell'Io, il suo valore evolutivo sta nella raggiunta consapevolezza che essa è possibile.

Fromm fa eco a Meister Eckhart. Nel Sermone „Beati pauperes spiritu“, Meister Eckhart



spiega il concetto più radicale di povertà di spirito, dove ogni narcisismo e ogni pseudo-identità sono abbandonati. „... è un uomo povero quello che niente vuole, niente sa, niente ha” (Meister Eckhart, 1985, p. 131).

Il qui-e-ora in analisi

Le mie considerazioni sono rivolte alla consapevolezza dell'analista mentre sta lavorando. L'assetto interiore dell'analista struttura il rapporto molto più delle interpretazioni e degli inviti espliciti, che da una parte rischiano di indurre indottrinamenti sterili e dall'altra di lasciar passare un inconscio sadismo morale. Molto è affidato alla sensibilità e all'empatia dell'analista, che comunica con parole discrete, talora con metafore (Ingram, 2005), una vicinanza delicata e rispettosa ed emotivamente appropriata (Ehrenberg, 1992; Beebe & Lachmann, 2002). Un ossificato dolore può già trovare un'alternativa nel pianto e nella velata luce che poi giunge agli occhi. La psicoanalisi è arte.

L'analista è tenuto a vigilare sull'unicità di ogni sua analisi, affinché avanzi il processo di individuazione in entrambe le persone della coppia analitica, poiché unicità e individuazione sono connotati dello stesso movimento di emersione dell'esperienza dell'io. Ogni qui-e-ora è sempre unico e sempre vivo. Nei respiri del qui-e-ora balenano le elusive identità dell'analista e dell'analizzando.

Il dialogo analitico si basa su risposte e reazioni emotive comunicate reciprocamente e a ciò che comunica l'analizzando l'analista reagisce emotivamente e comunica la propria reazione (Fromm, 1968b). Pertanto si attiva anche il processo di individuazione proprio dell'analista, che viene a conoscere sempre meglio se stesso attraverso la relazione analitica (Groddeck, 1926; Searles, 1972; Casement, 1985; Dupont, 1988; Aron, 1991, 1992; Blechner, 1992).

L'analista non sente solo il paziente, ma anche se stesso, nell'esercizio di scoprire la propria umanità nell'altro, di sperimentare l'universale umano in sé e nell'altro. Visioni distorte e visioni obiettive da ambo le parti si alternano e si incrociano. Vi è un fluire di intrecci tra i due aspetti e il cammino dell'individuazione procede tra pseudo-identità e percezioni fini e sfuggenti

dell'identità vera, sempre ritraentesi ad ogni cenno di possesso. Vedere se stessi in termini possessivi è una tentazione permanente che ci dice quanto sia facile venire presi dalla modalità dell'avere. È facile venire distolti dal qui-e-ora e dalla modalità dell'essere dove solo si può dare quell'esperienza che si lascia vivere ma non catturare. È l'atto del carpire per trattenere che fa svanire l'esperienza.

I termini „qui-e-ora“ e „là-e-allora“ sono presenti, ma non molto frequenti, nella letteratura psicoanalitica (Tauber, 1959; Wolstein, 1959; Fromm, 1976; Stone 1981; Gill & Hoffman, 1982; Gill, 1983, 1993; Thomä & Kächele, 1985; Ehrenberg, 1992; Fiscalini, 1995; Hirsch, 1995; Imber, 1995; Mitchell, 1997; Biancoli, 2002b, 2003; Gabbard & Western, 2003; Stern, 2004). Il qui-e-ora della seduta è insieme un concetto, una percezione, un modo di sentire, una situazione, una posizione spirituale, cioè un'esperienza globale in atto. Anche il là-e-allora comporta una complessità esperienziale che include intelletto, affetto, emozioni. Le due esperienze sono mobilissime e spesso passano inavvertitamente dall'una all'altra. Inoltre, i prodotti dell'inconscio, come i sogni, gli atti mancati o i motti di spirito, non rispettano la distinzione tra qui-e-ora e là-e-allora ma ne mischiano le componenti nei modi più vari. La distinzione tra le due esperienze è ardua, benché forse semplice sul piano terminologico. In prima approssimazione, possiamo porre tale distinzione da un punto di vista statico, sapendo però che si tratta di un espediente metodologico che astrae dal rapidissimo, talora fulmineo, spostarsi dei contenuti da un tipo di esperienza all'altro. Ne viene una definizione del là-e-allora per esclusione rispetto alla definizione del qui-e-ora. Il senso del là-e-allora sarebbe quello di tutte le esperienze, di tutte le persone, le situazioni, gli accadimenti, i sogni, le fantasie del passato, in altre realtà che non sono quella dell'analista e dell'analizzando in seduta. Sarebbe un non-qui-e-non-ora.

Inoltre, il movimento della psicogenesi porta il passato nel presente e i complessi incroci e nessi causali della psicodinamica portano il là qui. Così, se anche il là-e-allora è un'esperienza, lo è però solo ora e qui. È ora e qui che noi siamo vivi. La valorizzazione del qui-e-ora risponde ad un sentire biofilo, che non si appog-



gia sull'altrove o sul passato ma si affida all'atto di vivere e si pone come condizione per l'esperienza dell'io.

Nel turbinio dei contenuti mentali, si può porre un punto fermo: in questo momento, ogni altrove lo posso sperimentare solo qui, e ogni passato e ogni futuro esiste come pensiero, fantasia e sentimento presente. In senso ontologico, ogni altro tempo e ogni altro luogo possono essere pensati, rappresentati e sentiti solo ora, qui. Ciò non toglie il dato empirico che il là-e-allora di rado è un'esperienza che si lascia docilmente circoscrivere all'interno del qui-e-ora, poiché anzi tende a invaderlo e a porsi come realtà in sé.

Ritengo che il là-e-allora non riconosciuto come esistente solo e in quanto qui-e-ora si possa considerare un'esperienza di alienazione, non osservabile mentre la si vive e dunque inconscia in questa sua natura alienata. L'immergersi nel là-e-allora, perdendo la consapevolezza che esso è un accadimento psichico possibile solo nel momento e nel luogo presenti, è esperienza frequentissima e diffusa perché coperta dal senso comune

Si può affermare che l'umanesimo vede vivere la verità nel qui-e-ora e vede nei là-e-allora delle illusioni. Le coscienze umanistiche rifiutano ogni forma di idolatria o di alienazione, due termini che Fromm (1955, pp. 88-109) vede in stretto rapporto.

Dialettica dell'umanesimo in psicoanalisi

Il riportare al qui-e-ora ogni contenuto del là-e-allora va visto in termini dialettici, cioè come una polarità che non s'arrende al suo contrario, peraltro irriducibile nel suo proporsi in immagini, simboli, feticci. Nessun fondamentalismo è compatibile con il being mode e il qui-e-ora. Anzi, riportare ogni altrove qui e ogni altro tempo al presente richiede un lavoro vigile ed elastico, in un permanente affinarsi dell'umanesimo.

Il linguaggio dei simboli e delle metafore appartiene tanto alla psicoanalisi quanto all'umanesimo. Non può essere che così, se ha ragione Groddeck (1922) nel sostenere che gli esseri umani sono coatti a simbolizzare. I simboli li possiamo interpretare, chiarire. Possiamo a

volte liberarcene, altre volte sono essi che ci liberano. Jung si lasciava guidare dai simboli nella ricerca del Sé. In una prospettiva frommiana un simbolo o una metafora possono alludere all'identità di una persona o annunciarla o anche, io penso, proteggerla nascondendola.

Un simbolo può funzionare come ponte tra qui-e-ora e là-e-allora, ma se viene coinvolta una passione molto forte può accadere che il là-e-allora diventi un polo attrattivo irresistibile. Spesso i là-e-allora non si lasciano sciogliere nel qui-e-ora. Un sogno portato in analisi può investire l'analista con immagini molto molto intense. I simboli onirici riguardano tanto l'inconscio del sognatore quanto quello del suo analista. A volte è come se si levasse un grande vento che porta via entrambi. Entrambi li volge ad un là-e-allora che esiste ontologicamente solo ora e qui, ma essi se ne dimenticano perché entrano in un mondo di immagini troppo potenti o troppo suggestive o affascinanti o, perché no?, terrifiche. Il coraggio è anche questo: seguire la deriva di un incanto. Ci sono esploratori che non ritornano. Quelli che ritornano raccontano e riportano qui al presente la loro avventura. Tutto è umano, anche l'arcano è umano, riconosciuto e sperimentato nella modalità dell'essere, subito con sgomento nella modalità dell'avere. La ricerca dell'identità dell'analizzando può seguire percorsi insoliti e anche sconosciuti all'analista.

Non mi convince l'umanesimo che si riduce a meccanismo proiettivo, secondo la tesi che religioni e miti e arte sono proiezioni di realtà interiori umane. L'umanesimo, se è radicale, si riconosce immaginifico, produttivo e costruttivo più che proiettivo, creativo in modo tale che la creazione va a configurarsi inaspettata, a percorrere strade che non si sapeva esistessero e mossa da non si sa quale motore. I personaggi dei romanzi hanno questo in comune con i personaggi dei sogni: fanno quello che vogliono, sono autonomi rispetto alla volontà del loro creatore. E questa non è alienazione, è vita dello spirito, che il confronto psicoanalitico cerca di comprendere e di esprimere a parole, il più possibile. A volte non ci sono parole, ma ci si comprende ugualmente, per reciproca empatia e per reciproco riconoscimento di identità. In questi momenti transfert e controtransfert sono quieti e lasciano che analista e analizzando si confrontino nella loro realtà umana non distorta. In altri



momenti transfert e controtransfert si alzano impetuosi e tendono a confondere, a sovrapporre, a distorcere, a svisare.

E' ben vero che transfert e controtransfert sono idolatrie (Fromm, 1982; Biancoli, 1998). Ma quanta forza hanno! Quanto sono forti gli idoli!, sono loro che fanno in gran parte la storia, anche se gli umanisti non si stancano di additarli e smascherarli. La denuncia umanista tuttavia non è iconoclasta. Non lo è mai. Non è mai fondamentalista. L'iconoclastia come l'idolatria pone tutto l'accento affettivo sull'idolo, sulla rappresentazione, e trascura la condizione umana che consente l'idolo, o ne ha bisogno.

L'analista non picchia sul transfert, non lo distrugge, ma lo analizza, chiarendo, distinguendo, mostrando come esso induca su schemi e contenuti infantili un „forte senso di attualità“ (Laplanche & Pontalis, 1967, p. 609). Il transfert si può considerare una intrusione nel qui-e-ora della seduta di un là-e-allora ripetitivo, di figure del passato che si ripropongono. Ancora una volta è in gioco l'identità di entrambi i membri della coppia analitica. L'analista può venire sedotto dal transfert e dunque portato lontano da sé e non essere in grado di orientare l'analizzando sulla natura dei sentimenti che sta provando. Ma se l'analista tiene ferma la visione ideologica del transfert e del controtransfert è aiutato a rendersi conto di come continuamente il qui-e-ora si perda nel là-e-allora. Le istanze distorsive sono presenti in entrambi, analista e analizzando. Spetta all'analista un'operazione molto fine anche su se stesso oltre che sull'altro, essendo il transfert un fenomeno umano che tocca tutti.

Nota conclusiva

L'analista può promettere all'analizzando una via di ricerca della sua identità, però, a rigore, la promessa andrebbe formulata nel senso che entrambi s'incamminano nella ricerca della propria identità (Akeret, 1995). La consapevolezza e la perizia dell'analista che aiutano l'analizzando riguardano il fatto che essere stati toccati dalla propria identità non significa possederla. Il lavoro analitico manifesto verte sulla vita dell'analizzando, ma di questa vita di cui si sta

parlando in questo momento avvengono due esperienze che si intersecano, ora risalendo nella modalità dell'essere ora ricadendo nella modalità dell'avere, congiuntamente o disgiuntamente, secondo intrecci e ribaltamenti dialettici.

La storia della psicoanalisi si svolge nel '900, è parte solidale della sua cultura. E' avvenuto che il soggetto si credesse separato dall'oggetto e in grado di analizzarlo in quanto tale, poi l'illusione cade coll'accorgersi che il fatto e l'esperienza del fatto sono inscindibili e si generano a vicenda. Si sposta l'accento dai là-e-allora, che costellano la vita dell'analizzando, al qui-e-ora come esperienza co-prodotta a due in seduta. Questa visione è assunta dalla psicoanalisi interpersonale e poi da quella relazionale. Fromm ne è un portavoce, anche sul piano clinico. Egli (1968b) compara un punto di vista psicogenetico a un punto di vista funzionale, che si alternano nel lavoro psicoanalitico. Il primo considera la storia di una persona e la psicogenesi dei suoi aspetti attuali. Il secondo è trasversale e guarda alla totalità funzionante di una persona, alla sua complessità in atto in un dato momento. Conoscere la psicogenesi è utile, come è utile ogni informazione, ma è col punto di vista funzionale che ogni aspetto della personalità emerge in relazione a tutti gli altri aspetti, è colto nella sua funzione attiva. Quando appare il disegno tendenzialmente intero di una persona, si può vedere quale funzione svolge in essa il conflitto tra il tentativo di individuarsi e il bisogno di protezione e sicurezza.

Lo stesso conflitto l'analista lo rivive in se stesso. Talvolta è premiato dalla gioia di superarlo e anche dalla gioia di vederlo superato nell'analizzando.

Bibliografia

- Althusser, L. (1961/65). "Sul giovane Marx", in: *Per Marx*. Roma: Editori Riuniti, 1967.
- Akeret, R.U. (1995). *Tales from a Traveling Couch. A Psychotherapist Revisits His Most Memorable Patients*. New York: Norton.
- Aron, L. (1991). "The Patient's experience of the Analyst's subjectivity", in: *Psychoanalytic Dialogues*, 1:29- 51.
- Aron, L. (1992). "From Ferenczi to Searles and Contemporary Relational Approaches", in: *Psychoanalytic Dialogues*, 2:181-190.



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.

- Beebe, B., Lachmann F.M. (2002). *Infant Research and Adult Treatment: Co-constructing Interactions*. New York: The Analytic Press.
- Biancoli, R. (1998). "The 'idologic' view of transference", in: *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, 26: 15-28.
- Biancoli, R. (2002). "Individuation in Analytic Relatedness", in: *Contemporary Psychoanalysis*, 38,12: 589-615.
- Biancoli, R. (2003) "The Dream between 'Here-and-Now' and 'There-and-then'", in: *International Forum of Psychoanalysis*, 12:234-43.
- Biancoli, R. (2005). "Questioni di tecnica psicoanalitica a partire da Erich Fromm". VII Convegno congiunto American Academy of Psychoanalysis e di OPIFER: Il paradigma relazionale in psicoanalisi. Bologna, 24-26 giugno 2005.
- Blechner, M.J. (1992). "Working in the Countertransference", in: *Psychoanalytic Dialogues*, 2:161-179.
- Bromberg, P.M. (1996). "Standing in the Space: The Multiplicity of Self and the Psychoanalytic Relationship", in: *Contemporary Psychoanalysis*, 32:509-535.
- Casement, P.J. (1990) *Further Learning from the Patient*. New York: Routledge.
- Dupont, J. (1988). *The Clinical Diary of Sandor Ferenczi*. Cambridge: Harvard University Press.
- Eckhart, Meister. (1985). *Sermoni Tedeschi*. Ed. Vaninini, M. Milano: Adelphi, 1985.
- Ehrenberg, D.B. (1992). *The Intimate Edge*. New York: Norton.
- Erikson, E.H. (1963) *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Evans, R.I. (1966). *Dialogue with Erich Fromm*. New York: Harper & Row.
- Fiscalini, J. (1995). "Transference and Countertransference as Interpersonal Phenomena: An Introduction", in: *Handbook of Interpersonal Psychoanalysis*, Lionells M., Fiscalini J., Mann C.H., Stern D.B. Eds. New York: The Analytic Press.
- Fromm, E. (1941) *Escape from Freedom*, New York: Ferrar and Rinehard.
- Fromm, E. (1947). *Man for himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York: Rinehard and Winston.
- Fromm E. (1955). *The Sane Society*, New York: Rinehart and Winston.
- Fromm, E. (1958) „Psychoanalysis - Scientism or fanaticism?“, in: *Saturday Review*, New York, Vol. 41 (14.6.1958), pp. 11-13.55f.
- Fromm, E. (1968a). *The Revolution of Hope Toward a Humanized Technology*, New York: Harper and Row.
- Fromm, E. (1970). „The Crisis of Psychoanalysis,“ in: *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970, pp. 9-41.
- Fromm, E. (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York: Holt, Rinehard and Winston.
- Fromm, E. (1976). *To Have Or to Be?*, New York: Harper and Row.
- Fromm, E., (1979). *Greatness and Limitations of Freud's Thought*, New York: Harper and Row, 1980.
- Fromm, E. (1991). "The causes for the patient's change in analytic treatment," in: *Contemporary Psychoanalysis*, 27:581-602.
- Fromm, E. (1992). *The Revision of Psychoanalysis*. Boulder, CO: Westview Press.
- Fromm, E., (1993). *Gesellschaft und Seele*. Anima e società. Milano: Mondadori.
- Fromm, E. (1994). *The Art of Listening*. New York: Continuum.
- Fromm, E. (1968b). *Trascrizione de seis conferencias*. Mexico City, Febrero 4 - Marzo 18 de 1968. Tübingen: Erich Fromm Archives.
- Funk, R. (1883). *Erich Fromm*. Bolsena (VT): Erre emme edizioni, 1997.
- Gabbard, G.O., Westen, D. (2003). „Rethinking therapeutic action,“ in: *International Journal of Psychoanalysis*, 84:823-841.
- Gill, M.M. (1983). "The Interpersonal Paradigm and the Degree of the Therapist's Involvement," in: *Contemporary Psychoanalysis*, 19: 200-237.
- Gill, M.M. (1993). "Tendenze attuali in psicoanalisi," in: *Psicoterapia e Scienze Umane*, XXVII, 3:5-26.
- Gill, M.M., Hoffman, I. (1982). „A method for studying the analysis of aspects of the patient's experience of the relationship in psychoanalysis and psychotherapy,“ in: *Journal of American Psychoanalytic Association*, 30:137-168.
- Groddeck, G. (1922). "The compulsion to use symbols," in: *The meaning of illness*. Ed. L. Schacht. London: The Hogarth Press, 1977.
- Groddeck, G. (1926). "Treatment," in: *The Meaning of Illness*, L. Schacht ed., The Hogarth Press, London, 1977.
- Imber, R.R. (1995). "The Nature of Use of Historical Data," in: *Handbook of Interpersonal Psychoanalysis*. Lionells M., Fiscalini J., Mann C.H., Stern D.B. Eds. New York: The Analytic Press.
- Ingram, D.H. (2005) L'uso clinico delle metafore „nascoste“. VII Convegno congiunto American Academy of Psychoanalysis e OPIFER: Il paradigma relazionale in psicoanalisi. Bologna, 24-26 giugno 2005.
- Jung, C.G. (1916/28). *L'io e l'inconscio*. Torino: Boringhieri, 1967.
- Jung, C.G. (1921). *Tipi psicologici*. Opere di C.G. Jung, 6. Torino: Boringhieri, 1969.



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.

- Jung, C.G. (1944). *Psicologia e alchimia*. Torino: Boringhieri, 1981.
- Jung, C.G. (1961) *Ricordi, sogni, riflessioni*. Milano: Il Saggiatore, 1965.
- Kohut, H. (1971). *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press.
- Kohut, H. (1977). *The Restoration of the Self*. New York: International Universities Press.
- Kwawer, J.S. (2002). "Developmental Perspectives in Fromm's Psychoanalysis: A Response to Biancoli," in: *Contemporary Psychoanalysis*, 38:623-633.
- Laplanche J., Pontalis j.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse. Enciclopedia della psicoanalisi*. Bari: Laterza, 1968.
- Lesser, R.M. (1992). "Frommian therapeutic practice," in: *Contemporary Psychoanalysis*, 28:5-23.
- Mahler, M.S., Pine, F., Bergman, A. (1975). *La nascita psicologica del bambino*. Torino: Bollati Boringhieri, 1978.
- Marx, K. (1867). *Das Kapital. Il Capitale*. Roma: Edizioni Rinascita, 1956.
- Mitchell, S.A. (1997). *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Roazen, P. (2001). "The Exclusion of Erich Fromm from the IPA," in: *Contemporary Psychoanalysis*, 37:5-42.
- Schaff, A. (1960). *Le vrai visage du jeune Marx*. Recherches Internationales à la lumière du marxisme, 19.
- Schaff, A. (1965). *Il marxismo e la persona umana*. Milano: Feltrinelli, 1966.
- Searles, H. (1972). "The Patient as Therapist to his Analyst," in: *Tactics and Techniques in Psychoanalytic Therapy, II: Countertransference*. P. Giovacchini Ed. New York: Aronson.
- Stern, D. (2004). *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life. Il momento presente*. Milano: Cortina 2005.
- Stone, L. (1981) "Some thoughts on the 'here and now' in psychoanalytic technique and process," in: *Psychoanalytic Quarterly*, 50:709-733.
- Sullivan, H.S. (1953) *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: Norton & Company.
- Tauber, E.F. (1959). "The Sense of Immediacy in Fromm's Conceptions," in: Arieti, S. Ed. *American Handbook of Psychiatry*, Vol. II. New York: Basic Books Inc.
- Thomä, H., Kächele, H. (1985). *Trattato di terapia psicoanalitica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1990.
- Winnicott, D.W. (1960) "La distorsione dell'io in rapporto al vero e al falso Sé," in: *Sviluppo affettivo e ambiente*, Roma: Armando, 1970.
- Wolstein, B. (1959). *Countertransference*. Northvale (NJ): Aronson.