



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.

Biancoli_R_1998c

Contributo alla veduta „idologica“ del transfert

Romano Biancoli

First published under the title "Idologic View of Transference," in: *The Journal of the Academy of Psychoanalysis*, New York and London (The Guildford Press), Vol. 26 (No. 1, Spring 1998), pp. 15-28. Italian version published on the website www.erich-fromm.it. Italian version improved by Marco Bacciagaluppi 2018.

Copyright © 1998 by Dr. Romano Biancoli; **Copyright** © 2018 by the Estate of Romano Biancoli, Via Antonio Codronchi, 110, I-48100 Ravenna

Introduzione

Nel suo libro *The Legacy of Erich Fromm* (1991) (L'eredità di Erich Fromm), Daniel Burston classifica gli psicoanalisti in tre gruppi, a seconda del loro rapporto con Freud: "loyal opposition" (opposizione leale), "dissident fringe" (frangia dissidente) e "crypto-revisionists" (critorevisionisti). Egli colloca Fromm nel gruppo di "loyal opposition", assieme a Groddeck, Ferenczi, Karen Horney nei suoi primi scritti, Fairbairn, Guntrip ed altri. Questa collocazione rispetta quello che Fromm dice di sé stesso nel corso della lunga intervista rilasciata ad Evans:

"Mi sento come un allievo e traduttore di Freud, che sta tentando di fare emergere le sue scoperte più importanti, al fine di arricchirle e di approfondirle, liberandole dalla teoria della libido, alquanto ristretta" (Evans, 1966, p. 59)

In questa stessa intervista, come anche in *The Crisis of Psychoanalysis* (1970) (La crisi della psicoanalisi), egli dichiara i suoi legami di amicizia e collaborazione con Karen Horney, Clara Thompson e Sullivan, però ci tiene a distinguere le sue posizioni teoriche da quelle dei suoi amici.

In realtà, esiste il problema di chiarire meglio il rapporto di Fromm sia con Sullivan che con Freud, anche per favorire la conoscenza e la circolazione del pensiero psicoanalitico

di Fromm. Sul rapporto con Sullivan, Greenberg e Mitchell (1973) così concludono le loro considerazioni.

"Vi è pertanto un bisogno, nonostante le ovvie differenze nei loro orientamenti, di una sintesi critica tra le teorie basate sul modello relazionale come quella di Sullivan, che mettono in evidenza le origini dello sviluppo, e le teorie basate sul modello relazionale come quella di Fromm, che mettono in evidenza lo sforzo per arrivare ad un sé autentico" (p. 115).

Sul rapporto di Fromm con Freud, bisogna tenere presenti le osservazioni di Alan Grey (1996):

"Gli analisti di orientamenti diversi usano le stesse parole per trasmettere significati molto diversi. Questa lassità lessicale non soltanto rende difficili i tentativi di comunicare, ma talvolta offusca delle nuove idee importanti. Questo stato di cose vale certamente per gli scritti di Erich Fromm. In parte, il suo conservare una terminologia ortodossa, anche per esprimere dei concetti radicalmente diversi, derivò dal senso di fedeltà a Freud da parte di Fromm" (pp. 281-282).

Poiché la letteratura sul transfert ancora non si avvale del contributo originale di Fromm, proporrò una lettura del suo pensiero che



spero aiuti il confronto critico su di esso. Emergono rapporti di pensiero molto importanti, soprattutto con Freud, ma anche con Groddeck, Ferenczi e Sullivan, mentre Fromm e Kohut in sostanza si sono ignorati a vicenda.

La fissazione alla madre

Erich Fromm sostiene che l'attaccamento preedipico è molto più intenso di quello edipico, che Freud basava sul desiderio sessuale dei figli per il genitore di sesso opposto. Fromm (1964) nota che Freud si era reso conto che l'individuo umano passa attraverso una fase preedipica, dapprima riferita solo alla donna, e ne cita il seguente passo da "Female Sexuality" (1931b):

"La cognizione di un'antica epoca preedipica nella femmina ha provocato in noi una sorpresa simile a quella che, in un altro campo, ha suscitato la scoperta della civiltà minoico-micenea precedente alla civiltà greca." (OSF 11: 64)

In un inedito, poi pubblicato a cura di Rainer Funk (Fromm, 1992), Fromm cita un altro passo di Freud (1940a) da *An Outline of Psycho-Analysis* (Compendio di psicoanalisi):

"In queste due relazioni affonda le sue radici l'importanza particolarissima, inconfondibile e inalterabile della madre come primo e più forte oggetto d'amore, che fungerà da prototipo per tutte le successive relazioni amorose di entrambi i sessi. In ciò il fondamento filogenetico ha talmente preso il sopravvento sulle esperienze accidentali della vita di ognuno, che non fa differenza se il bambino ha davvero succhiato al seno della madre o se invece è stato allevato con il poppatoio e non ha mai goduto le tenerezze delle sollecitudini materne." (OSF 11: 615)

Secondo Fromm, Freud non trarrebbe le necessarie conseguenze da queste sue affermazioni, che avrebbero dovuto modificare la sua teoria del comportamento edipico. Una conseguente revisione della teoria freudiana porterebbe al seguente principio: "Le pulsioni sessuali non sono la causa della fissazio-

ne alla madre, ma ne sono il risultato" (Fromm, 1964, p. 227).

Non bisogna confondere i desideri sessuali del bambino per la madre con l'attaccamento preedipico alla madre sia dei maschi che delle femmine. I primi hanno un'importanza minore rispetto al secondo, che "is one of the central phenomena in the evolutionary process and one of the main causes of neurosis or psychosis" (ibid., p. 225) (è uno dei fenomeni principali del processo evolutivo e una delle principali cause di nevrosi o psicosi).

Ci sono vari livelli di fissazione alla madre. Il più profondo è quello della "incestuous symbiosis" (simbiosi incestuosa).

"La persona con attaccamento simbiotico fa parte integrante della persona 'ospitante' alla quale è attaccata. Essa non può farne a meno, e se il rapporto viene minacciato, essa si sente molto in ansia e spaventata" (Fromm, 1964, p. 231).

La fissazione incestuosa simbiotica comporta il desiderio estremo di essere amato come un bambino piccolo, addirittura ancora lattante, o perfino, nei casi più gravi, di rientrare nel ventre della madre, portando il rifiuto di ogni indipendenza da lei fino all'indistinzione. In un tale legame la paura della madre è inevitabile, poiché il suo potere è totale.

Il punto di vista psicogenetico ed il punto di vista funzionale. L'anelito ad una "paradisical existence"

La fissazione alla madre può essere considerata in due modi: come la prosecuzione nella vita adulta dell'attaccamento infantile alla madre; oppure come "one of the 'spiritual' answers to human existence" (Fromm, 1992, p. 40) (una delle risposte 'spirituali' all'esistenza umana).

Il contributo specifico di Fromm sta nel secondo modo di vedere la fissazione alla madre. Esso si fonda sul concetto di natura umana che Fromm elabora appoggiandosi ai risultati della ricerca scientifica sull'evoluzione dei primati. In questa risulta-



no due tendenze: la determinazione sempre meno istintuale del comportamento e la crescita del cervello, particolarmente della neocorteccia. L'uomo è il primate fornito della minima dotazione istintuale e del massimo sviluppo cerebrale (Fromm, 1973, p. 201). La singolare emersione biologica diventa un dato, intrinsecamente contraddittorio, della situazione umana: far parte della natura e insieme trascenderla, proprio per la debolezza istintuale e la consapevolezza di sé, estranea ad ogni altro animale. L'armonia è rotta, il mondo dell'uomo è il mondo del conflitto (Fromm, 1947, pp. 29 e segg.). La frattura che vive dentro l'uomo reca una fondamentale "dicotomia esistenziale": crescere o regredire (Fromm, 1955). La crescita è un processo di individuazione caratterizzato da autonomia e solitudine, fino a conseguire gradi di libertà che consentono di amare. 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, che non è dato raggiungere e che viene surrogato da una delle vie di "fuga dalla libertà": attaccamento alla madre fino alla simbiosi incestuosa, sadomasochismo, indifferenza del distacco emotivo, distruttività. Dunque, secondo Fromm (1992, p. 40), la fissazione alla madre si può vedere come una risposta al problema dell'esistenza, un tentativo di risolvere la sua "dichotomy" (dicotomia).

Fromm paragona un punto di vista psicogenetico ad un punto di vista funzionale, che si alternano nel lavoro psicoanalitico (1968). 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. È come vedere ai raggi X una personalità nella sua umanità globale attuale e cogliere quale funzione svolge in essa la fissazione alla madre. In questo modo si può vedere il conflitto tra il tentativo di

individuarsi ed il bisogno di protezione e sicurezza. Questo bisogno può farsi così intenso da diventare anelito ad una "paradisical existence" (Fromm, 1982, p. 40) (esistenza paradisiaca).

Non solo il bambino è impotente e indifeso e si trova nella necessità che qualcuno provveda ai suoi bisogni, anche l'adulto, di fronte alla complessità e difficoltà della vita, è spesso debole e inerme e cerca appoggio, aiuto, fino a sottomettersi a qualcuno che gli prometta totale protezione. L'adulto può sentirsi come un bambino, impaurito dalla solitudine e dalle responsabilità, e può cercare rifugio nella fantasia di un "magic helper" (ibid., p. 42) (aiutante magico), che si prenda cura di lui, che lo conforti e che si offra come figura onnipotente e onnisciente in cui credere ed in cui riporre completa fiducia.

Le fantasie di "paradisical existence" e di "magic helper" vengono qui assunte in una visione funzionalista, cioè considerate nella funzione che svolgono nella psiche umana.

Il concetto di idolo

Il concetto di "magic helper" può in parte introdurre quello di idolo: esseri umani trasferiscono su figure a loro esterne, reali o immaginarie, le loro facoltà e forze. Si tratta di costruzioni, materiali o mentali, a cui gli individui attribuiscono parti di sé, e poi si sottomettono alle loro stesse proiezioni. L'idolo funziona come una manifestazione alienata dei poteri umani.

I fedeli delle religioni rivelate accusavano i 'pagani' di adorare non gli dei rappresentati in immagini, bensì le immagini stesse (Biedermann, 1989). La base della condanna dell'idolatria si trova nella Bibbia. Già dall'inizio dei Dieci Comandamenti sono vietati gli idoli:

"Non ti fare scultura, né immagine alcuna delle cose che sono nel cielo in alto o sulla terra in basso o nelle acque sotto la terra: non ti prostrare davanti ad esse e non servire loro" (Ex. 20: 4-5).

I Profeti dell'Antico Testamento descrivono gli idoli per denunciarne con più efficacia



l'adorazione:

“Cavano l'oro dal sacchetto,
l'oro pesano sulla bilancia:
pagano un orefice e si fanno un dio,
che venerano e persino adorano.
Lo prendono a spalla e lo portano,
lo rimettono poi sulla base,
lì sta fermo, né si muove dal suo posto,
lo si invoca anche, ma non risponde,
dalle angustie egli non lo libererà” (Is.
46: 6-7)

Una leggenda paleocristiana racconta che mentre Gesù, Maria e Giuseppe stavano fuggendo verso l'Egitto, al loro passaggio crollarono 365 idoli (Biedermann, 1989). La tradizione islamica riporta che le statue degli dei crollarono quando Amina, la madre di Maometto, diede alla luce il Profeta alla Mecca (ibid.). Anche l'iconoclastia dei secoli VIII e IX aveva come principale argomento teologico quello della lotta all'idolatria (Eliade, 1983).

Fromm auspica lo sviluppo di una “scienza degli idoli”, di una “idologia” che studi gli idoli e li identifichi in tutti i loro vari tipi, così come si sono manifestati nella storia umana (1966, p. 112). Vi fu un tempo in cui gli idoli erano alberi, animali, astri del cielo, immagini umane. In questo secolo si sono manifestati in varie figure di dittatori e nel “culto della personalità” dei paesi comunisti. Oggi essi sono lo stato, il denaro, il potere, il successo e anche valori morali che vengono alienati e idolatrati, come l'onore, la famiglia, la patria, il padre e la madre. A livello privato possono diventare idoli l'insegnante, il medico, il capoufficio. Idoli del grande pubblico sono gli uomini politici, i campioni dello sport, i cantanti, i divi dello spettacolo.

“Un idolo è la figura alla quale una persona ha trasferito la propria forza ed i propri poteri. Più l'idolo diventa potente, più si impoverisce l'individuo stesso. Soltanto restando in contatto con l'idolo può cercare di rimanere in contatto con sé stesso. L'idolo, che è opera delle sue mani e della sua fantasia, sta sopra di lui: il suo creatore diventa il suo prigioniero. L'idolatria, nel senso dei profeti del Vecchio Testamento, è essenzial-

mente lo stesso che il concetto di ‘alienazione’” (Fromm, 1992, p. 42).

Idolatria e transfert

A proposito del transfert, Fromm pone la questione se si tratti solo della ripetizione di esperienze infantili, oppure anche “of the mobilization of the ‘idolatric passion’” (1992) (della mobilitazione della ‘passione idolatrica’).

Resta vero che i non disciolti legami profondi con le figure genitoriali sono continuamente rivissuti, riferendoli ad altre persone e ad altre situazioni, e anche su questo tema, come su molti altri, Fromm riconosce in pieno il valore delle scoperte di Freud, però nota e sottolinea come il transfert sia diffuso in tutti gli aspetti della vita sociale (1979, p. 292), e non solo circoscritto al rapporto psicoanalitico. Il fatto che il transfert riguardi ogni ambito della vita di relazione favorisce una visione di esso come espressione della situazione umana.

“Il fenomeno del transfert (...), una situazione in cui una persona si sente indifesa, ha bisogno di un capo con maggiore autorità, ed è pronta a sottomettersi a questa autorità, è uno dei fenomeni più frequenti e più importanti nella vita sociale, al di là della singola famiglia e della situazione analitica. Chiunque sia disposto a vedere può scoprire la funzione molto importante che ha il transfert nella vita sociale, politica e religiosa” (Fromm, 1979, p. 292).

Con queste osservazioni, che confermano la natura idolatrica del transfert, Fromm non intende polemizzare con Freud, ma si propone di ampliare i confini del concetto di transfert.

“In realtà, questo è ciò che Freud indicò in *Il futuro di un'illusione*. L'unica differenza tra le vedute presentate qui e la teoria classica consiste nel concetto che questo bisogno non è necessariamente, e non è mai esclusivamente, la ripetizione di un'esperienza infantile, ma fa parte piuttosto della ‘condizione umana’” (Fromm, 1992, p. 51).



Fromm accetta anche l'idea sullivaniana di "parataxic distortion" (distorsione paratassica) (1940, 1953, 1956). Gaetano Benedetti la definisce come segue:

"Una distorsione paratassica avviene ogni qualvolta in una determinata situazione interpersonale almeno uno dei due partecipanti reagisce ad una 'personificazione', ossia ad un'immagine dell'altro, che esiste solo nella propria fantasia, ad una figurazione umana che è già preformata da esperienze passate, e che viene quindi evocata da alcuni aspetti reali dell'attualità altrui" (1961, p. xii).

Ma Fromm vede questo concetto da un punto di vista funzionale. Si chiede sempre quale è la funzione di una certa distorsione ad un dato momento.

Il profondo anelito ad una figura onnipotente cui affidarsi e sottomettersi spinge ad una via regressiva l'essere umano che senta troppo difficile il cammino dell'individuazione. Il fenomeno del transfert rivela il tipo di strategia di sopravvivenza adottato da una persona e il tipo di idolo a cui si rivolge. Fromm (1968) considera il transfert un metodo microscopico di osservazione del rapporto dell'uomo col mondo.

Le richieste dell'umanesimo radicale alla psicoanalisi in materia di transfert

L'umanesimo radicale, che vede nell'uomo la radice di tutto, parte dal presupposto che esiste una natura umana come caratteristica della specie umana, comune a tutti gli uomini, i quali presentano una stessa anatomia e una stessa fisiologia. Poiché i suoi individui sono dotati di una medesima struttura psichica, il genere umano è una unità, e ciò spiega la comprensibilità delle diverse culture, anche le più lontane, della loro arte, dei loro miti, dei loro drammi (Fromm, 1962, p. 55).

Il trattamento psicoanalitico ispirato all'umanesimo radicale si propone il mutamento del paziente da un orientamento alla passività interiore e al possedere ad un orientamento all'attività e alla vitalità interiore, cioè un passare dalla modalità dell'avere

alla modalità dell'essere (Fromm, 1976). L'umanesimo radicale chiede alla psicoanalisi di vedere il transfert come una funzione della personalità totale, dell'interezza del paziente, a cui venga offerta l'interezza dell'analista.

Questa visione teorica trova applicazione clinica principalmente nella correlazione 'center-to-center' (da centro a centro) tra analista e paziente (Fromm, 1960; Biancoli, 1995). L'analista può comprendere il paziente in quanto sperimenta in sé stesso ciò che quest'ultimo sperimenta, secondo la massima di Terenzio: "Nihil humani a me alienum puto". Ogni individuo, in quanto membro del genere umano, è potenzialmente capace di sperimentare in sé ogni esperienza umana.

Fromm (1968) raccomanda di rivolgersi quanto più è possibile alla intera personalità del paziente, a tutta la sua esperienza. L'essere umano diviso è una figura offerta dalla società odierna. L'umanesimo chiede alla psicoanalisi di non vedere il paziente come un individuo che ha un problema da risolvere, anche se lui o lei così si pone, ma di cogliere la funzione del problema nella sua vita.

Non basta sapere delle cose sul paziente, esplorare la sua periferia. Infatti, le informazioni sul paziente possono preparare il terreno alla sua comprensione come totalità in atto, però, da sole, non portano a vedere la vivente persona globale che è davanti a noi, nel senso di "to see a person as the hero of a drama, of a Shakespearean drama, or a Greek drama, or of a Balzac novel" (Fromm, 1959, p. 26) (vedere una persona come protagonista di un dramma, di un dramma di Shakespeare, o di un dramma greco, oppure di un romanzo di Balzac)

Se il paziente, per temperamento e per carattere, è una persona molto diversa dall'analista, questi lo può comprendere perché tutto è in lui, come tutto è in ogni uomo.

"Voglio dire, c'è tutto in noi – non vi è alcuna esperienza di un altro essere umano che non sia anche un'esperienza che noi siamo capaci di avere" (Fromm, 1959, p. 20).



È la premessa umanistica che permette di lavorare in questo modo:

“Non c'è nulla nel paziente che io non abbia in me. E soltanto nella misura in cui posso mobilitare dentro di me quelle esperienze di cui mi sta parlando il paziente, o esplicitamente o implicitamente, soltanto se esse suscitano un'eco al mio interno, posso sapere di cosa sta parlando il paziente. Ed allora succede qualcosa di molto strano: il paziente non avrà la sensazione che io stia parlando di lui o di lei, né che io lo stia trattando dall'alto in basso, bensì avrà la sensazione che io stia parlando di qualcosa che entrambi abbiamo in comune” (Fromm, 1994, p. 100).

Transfert, controtransfert e relazione 'center-to-center' (da centro a centro) tra analista e analizzando

L'analisi è un dialogo tra analista e analizzando, volto a stabilire chi è quest'ultimo e perché è così (Silva-Garcia, 1988). Il dialogo si basa su risposte e reazioni emotive comunicate reciprocamente. A tutto ciò che esprime la persona in analisi, e non solo al transfert, l'analista reagisce emotivamente ed esprime la propria reazione (Fromm, 1968): entrambe le identità sono in gioco. La comprensione insorge nell'analista come sua risposta a ciò che il paziente globalmente gli comunica. Attivando un dialogo, l'analista, anche lui globalmente, propone al paziente ciò che ha compreso. Tauber (1959) mette in evidenza il “sense of immediacy” (il senso di immediatezza) che Fromm dava alle sedute, consistente in rapide comprensioni del nucleo centrale della vita del paziente.

Bisogna sperimentare ciò che il paziente sta sperimentando, porsi al centro di lui, così da vederne la totalità che vive come un tutto funzionante, il movimento interno che esprime le manifestazioni esterne (ibid.). Questo rende possibile all'analista di sentire in sé quel che il paziente sente ma non è ancora consapevole di sentire. “Fromm expects a total, concentrated 'thereness' of the therapist to the patient” (Horney Eckardt, 1983, p. 397) (Fromm si aspetta un 'esserci

qui' totale e concentrato da parte del terapeuta nei confronti del paziente).

L'analista può sentire in sé, può fare esperienza diretta del transfert del paziente immedesimandosi in lui o lei e sentendo quello che sente lui o lei. In questo modo l'analista dal centro di sé si correla al centro del paziente. Anche la reazione dell'analista al transfert del paziente, al sentirsi suo idolo, può far parte di questa correlazione, come battuta del dialogo. Se la reazione dell'analista al transfert del paziente non è controtransferale, cioè idolatrica anch'essa, ma umanistica, volta ad evidenziare la distorsione, a renderla conscia al paziente, al fine di analizzare il transfert, il dialogo prosegue, e l'analista mantiene la sua competenza, che è quella di essere il paziente mentre è sé stesso (Fromm, 1968). Se l'analista invece reagisce in termini controtransferali, distorcendo anche lui, proiettando anche lui sul paziente contenuti suoi propri, allora il dialogo cambia e può anche interrompersi. In effetti, secondo Fromm il controtransfert è una “counterattitude” (un controatteggiamento).

Alan Grey (1996) nota che quando Evans, nella sua intervista a Fromm (1966), gli chiede se per lui il controtransfert è la stessa cosa che intendeva Freud, cioè un atteggiamento verso il paziente proprio della relazione terapeutica, Fromm risponde prontamente “certainly” (Evans, 1966, p. 33) (certamente). Prosegue Grey:

“Purtroppo, la domanda stessa è molto ambigua, poiché non precisa se ci si riferisce alla solita insistenza di Freud (1913) sull'eliminazione del controtransfert dal lavoro analitico. Forse l'intervistatore si riferisce a quei pochi casi in cui Freud parlava delle reazioni inconsce dell'analista come un utile ‘strumento con il quale è in grado di interpretare l'inconscio degli altri.’” (OSF, 7: p. 238)

Mi sembra che la questione si possa comprendere nel modo seguente. Fromm, come analista interpersonalista, rifiuta il modello dello schermo bianco e propone un impegno interattivo nel rapporto col paziente (1966,



1968). Inoltre, nel suo pensiero clinico c'è la distinzione tra controtransfert e reazione umanistica, non distorta, dell'analista a quanto il paziente esprime. Mentre questa seconda reazione è propria dell'abilità e della competenza dell'analista nella "center-to-center relatedness", e dunque costituisce nel modo più appropriato lo "strumento" di cui parla Freud, il controtransfert rappresenta un limite dell'analista (1966, 1968).

Si profila un concetto molto ristretto di controtransfert. In tale senso stretto, il controtransfert è visto nel modo classico dei primi analisti. "Originally, countertransference was seen as disturbing and contaminating to the analysis, as an intrusion of unanalyzed residues of the analyst's pathology" (Epstein, 1975). (In origine, il controtransfert era visto come un elemento di disturbo e di contaminazione dell'analisi, come un'intrusione di residui non analizzati della patologia dell'analista). Contro questa concezione del controtransfert e a favore di un suo uso creativo e terapeutico in analisi reagirono con grande forza, fra gli altri, Paula Heimann (1950) e Racker (1968).

Mi sembra tuttavia che la distinzione tra controtransfert e reazione umanistica dell'analista appaia più chiara sul piano concettuale che in termini di esperienza nel qui e ora della seduta. Infatti, non sempre è possibile all'analista comprendere la natura della sua reazione mentre la sta vivendo.

È un dato di fatto che Fromm non scrive sull'uso del controtransfert in analisi e si mostra invece interessato a valorizzare l'area di comunicazione non distorta tra analista e analizzando, entro la quale l'analista si propone come un essere umano particolarmente addestrato in "the art of listening" (1994) (l'arte di ascoltare). Paragonando la concezione di Sullivan dell'analista come "participant observer" (osservatore partecipe) alla propria, Fromm si spinge ad affermare: "(...) to 'participate' is still to be outside. The knowledge of another person requires being inside of him, to be him" (1960, p. 332) (partecipare è ancora essere all'esterno. La conoscenza di un'altra persona richiede di essere al suo interno, di essere lei).

Nella prospettiva "idologica", il transfert viene trattato in analisi ponendo continuamente a confronto la parte infantile e malata del paziente con la sua parte adulta e sana (Fromm, 1968; Lesser, 1992). L'analista si deve offrire su due piani (Evans, 1966), su quello transferale del paziente, che lo investe con le sue distorsioni ed i suoi bisogni, e su quello di persona reale, che si rivolge alla persona reale che gli sta di fronte (Goldman, 1990):

"Penso che sia un errore pensare che tutto ciò che avviene tra analista e paziente sia transfert. Questo è solo un aspetto del rapporto; ma l'aspetto più fondamentale è questo: vi è la realtà di due persone che parlano assieme. (...) A parte il transfert ed il controtransfert, il rapporto terapeutico è caratterizzato dal fatto che vi sono coinvolte due persone reali (...). Penso che un aspetto molto importante della tecnica psicoanalitica sia che l'analista debba costantemente, per così dire, cercare a tentoni in due direzioni: deve offrirsi come oggetto del transfert e dell'analisi, ma deve anche offrirsi come persona reale e reagire come una persona reale" (Fromm, 1994, p. 121).

Secondo Schechter (1981, p. 477), Fromm "(...) ha indicato che il transfert diventa più intenso e problematico se la situazione tra analista e paziente non è abbastanza reale".

Un rapido confronto tra Fromm e Kohut in tema di rapporto tra analista e paziente

L'ascolto dell'analista non è solo ascolto di parole, ma un modo di essere presente. Per Fromm, non basta l'atteggiamento di attenzione fluttuante raccomandato da Freud nel 1912 (1912e, p. 111). Oltre a questo, occorre un atteggiamento vitalizzante da parte dell'analista, che crei un clima di interesse. La persona che è in analisi deve sentire che l'analista sente (Fromm, 1968). "No amount of psychoanalytic interpretation will have an effect if the therapeutic atmosphere is heavy, unalive, and boring" (Fromm, 1976, p. 296) (Per quanto si interpreti, l'interpretazione non avrà effetto se l'atmosfera terapeutica è pesante, non vitale).



e noiosa). Landis (1981, p. 539) riferisce che secondo Fromm “The analyst sets the tone by his presence: he is to be concentrated, steady, unconcerned with obtaining status through the patient’s compliance” (L’analista prepara il terreno con la sua stessa presenza: deve essere concentrato, saldo, senza preoccuparsi di ottenere prestigio attraverso l’acquiescenza del paziente).

Può sembrare che il pensiero di Fromm sul modo di essere dell’analista nel corso della seduta col paziente anticipi in parte alcuni concetti di Kohut, specialmente riguardo all’empatia. In realtà, i contesti generali e le prospettive di pensiero sono molto diversi. Fromm formula una sua teoria complessiva dell’essere umano diversa da quella di Freud, e può in tutta coerenza interna elaborare un’autonoma concezione del transfert e del suo trattamento clinico. In ciò si differenzia dagli autori delle “mixed model strategies” (strategie a modello misto), tra cui Kohut, i quali “attempt to juxtapose the fundamental assumptions of the two major models: the ‘drive-structure model’ and the ‘relational-structure model’ (Greenberg e Mitchell, 1983, p. 352) (cercano di confrontare i presupposti di base dei due modelli maggiori: il modello pulsionale/strutturale ed il modello relazionale/strutturale). “His (Kohut’s) juxtaposition of relational concepts expressed through the operation of narcissistic libido with drive model concepts expressed in the operation of object libido seems internally inconsistent” (ibid., p. 359) (Il confronto che fa Kohut tra i concetti relazionali, espressi dal funzionamento della libido narcisistica, ed i concetti pulsionali, espressi dal funzionamento della libido oggettuale, manca di coerenza interna).

Inoltre, Kohut, attraverso accurate distinzioni diagnostiche, delimita un campione piuttosto omogeneo di pazienti affetti da “narcissistic disorders” (disturbi narcisistici) e molto adatti alla sua tecnica analitica, e basa le sue ricerche su questo settore particolare della psicopatologia (1971). Però la teoria che ne segue viene poi presentata come una teoria generalizzata dello sviluppo. Bromberg (1989) critica questo modo di generalizzazione. Il presupposto umanistico di Fromm,

come abbiamo visto, è completamente diverso:

“Trovo in me Eichmann, trovo tutto in me; trovo addirittura anche il santo in me. Se sono stato analizzato, ciò significa in realtà, non che io ho scoperto dei traumi infantili, questo o quello, in via principale. Significa che mi sono aperto, che vi è in me una costante apertura a tutta l’irrazionalità che vi è in me, e che quindi posso capire il mio paziente. Non devo cercare queste cose, sono lì. Eppure, il paziente mi analizza costantemente” (1994, p. 101).

Mentre la caratterologia di Fromm (1957, 1973) è tanto ampia e organica da comprendere ogni tipo possibile di carattere (Funk, 1982; Burston, 1991), la sua teoria clinica è elaborata pensando all’analisi dell’individuo nella sua unicità.

“Fromm rifiutava qualsiasi dogma, procedura ritualizzata, o interpretazione aprioristica, basata su teorie, che negano l’unicità e la complessità del singolo paziente e violano il potenziale per un incontro particolarmente vitale” (Lesser, 1992, p. 483).

Anche Akeret, riferendo della sua supervisione con Fromm, testimonia in tal senso.

“(…) ecco il punto. Non vi sono due storie, o due persone, uguali. Bisogna sempre concentrarsi sulla singolarità del paziente, non vederlo come un ‘tipo’ o un esempio di qualche sindrome psicologica” (1995, p. 114).

Volendo paragonare la funzione dei “self-objects” (oggetti-sé) secondo Kohut (1971, 1977) con la funzione degli idoli secondo Fromm, troviamo che per Kohut il bisogno di relazioni con “self-objects” può essere sano, mentre per Fromm il bisogno di idoli è patologico. Tutto questo è coerente col fatto che, mentre la teoria di Kohut “avoids the covert ‘developmental morality’ inherent in all other psychodynamic theories” (Greenberg e Mitchell, 1983, p. 368) (evita il ‘moralismo evolutivo’ insito in tutte le altre teorie psicodinamiche), “for Fromm, the primary goal of psychoanalysis was to enable the patient to



become individuated and autonomous, with the courage to transcend irrational, constricting cultural values” (Lesser, 1992, p. 483) (per Fromm lo scopo principale della psicoanalisi era di permettere al paziente di diventare un individuo autonomo, col coraggio di trascendere i valori culturali irrazionali e costrittivi).

Conclusioni. L’umanesimo in psicoanalisi e il dibattito contemporaneo su alcuni aspetti della relazione analitica

L’impostazione frommiana può essere rapportata al dibattito che si è sviluppato nella recente e contemporanea letteratura psicoanalitica (Bacciagaluppi, 1989) su quali siano i fattori della cura (Loewald, 1960; Gill, 1983; Greenberg e Mitchell, 1983; Hoffman, 1983). Hirsch (1987) indica due fondamentali fattori terapeutici: l’insight e l’esperienza di un nuovo tipo di rapporto tra analista e analizzando. Nella visione classica prevale il primo fattore, mentre per quanto riguarda il secondo, l’analista presta al paziente una funzione, non la sua personalità; per mantenere una neutralità di presenza, egli sottrae il suo proprio mondo emotivo al rapporto col paziente. Questo “modello dello schermo opaco” è stato criticato da molti autori, i quali vengono distinti da Hoffman (1983) in critici conservatori e critici radicali. Il radicalismo di alcuni di questi ultimi arriva a considerare il paziente terapeuta dell’analista. Già nel 1972 Searles intitolò appunto un suo lavoro “il paziente come terapeuta del suo analista”. Searles fa riferimento sia a Ferenczi che a Groddeck, il quale, nel suo *Il libro dell’Es*, è il primo che “descrive esplicitamente il funzionamento del paziente come terapeuta del dottore”. Anche in altri lavori (1926, 1928) Groddeck parla dell’inversione del rapporto medico-paziente:

“Eccomi di fronte allo strano punto di svolta, nel quale il rapporto tra medico e paziente è invertito, e nel quale il paziente diventa il medico ...” (1928, p. 215).

Il primo che vide come il paziente potesse diventare l’insegnante del suo analista fu ancora Groddeck:

“Il paziente è l’insegnante del medico. Il medico potrà imparare la psicoterapia soltanto dal paziente” (1928, p. 221).

Su questa linea si colloca il ricordo di Akeret, in supervisione da Fromm:

“Allora, dottore’, disse, ‘cosa ha imparato su sé stesso dal paziente?’ Credetti di averlo frainteso. ‘Su di lui?’, mormorai. ‘No, su sé stesso, Akeret. Ciò che impara su di lui segue da ciò che impara su sé stesso’” (1995, p. 117).

Si è cominciato a studiare i rapporti Groddeck-Fromm (Biancoli, 1995) e Ferenczi-Fromm (Silva-Garcia, 1983; Bacciagaluppi, 1993). Fromm non parla mai di “mutual analysis” (analisi reciproca), ma ogni volta che ne ha occasione elogia il lavoro clinico di quei due maestri della psicoanalisi. Non c’è rapporto diretto tra “mutual analysis” e i concetti frommiani di “total humanity” (umanità totale) del paziente e dell’analista e della loro correlazione “center-to-center”, poiché questi concetti operativi sono la traduzione clinica dell’umanesimo radicale e sono originali di Fromm.

Ferenczi sviluppa il tema della “mutual analysis” nel suo *Diario Clinico* del 1932 (Dupont, 1988), dove tra l’altro espone il caso “R.N.”, in cui gioca sia il ruolo dell’analista sia quello dell’analizzando. Su questi argomenti, le pagine di Groddeck precedono quelle di Ferenczi di una decina di anni.

Blechner (1992) si richiama alla “mutual analysis” di Ferenczi, “una straordinaria democratizzazione del procedimento psicoanalitico”, e propone di modificarlo col procedimento che lui chiama “lavorare nel controtransfert”, che è un “outgrowth” (conseguenza) del pensiero di Groddeck.

Aron (1992) apprezza il tentativo di Blechner di procedere nelle esplorazioni e sperimentazioni di tecnica psicoanalitica, però insiste su una sua precedente (1991) posizione: “ho esposto che si può vedere il procedimento analitico come reciproco ma asimmetrico” (1992, p. 189). Aron cioè ritiene che l’analisi reciproca debba svolgersi tenendo ben separati e distinti i ruoli dell’analista e del paziente.



Da un punto di vista umanistico, io penso che la reciprocità vada intesa nel senso che entrambi, analista e analizzando, sono due persone a confronto, due totalità in dialogo qui-e-ora, e che l'asimmetria stia nella specificità dell'offerta che fa l'analista, cioè nella particolare competenza di essere il paziente mentre è sé stesso. Asimmetrica è anche la disposizione dell'analista, il quale si pone come una levatrice che asseconda il processo di ulteriore nascita del paziente, facendo via via emergere quel che egli non sa di sapere (Fromm, 1968).

L'analista non sente solo il paziente, ma anche sé stesso, in un'attività interiore che si accresce e si affina con l'esercizio di scoprire la propria umanità nell'altro, di sperimentare l'universale umano in sé e negli altri. In questo senso è vero che il paziente è il terapeuta e il maestro dell'analista. L'inconscio dell'analista risuona ai contenuti dell'inconscio del paziente, e in questo modo l'analista prosegue e approfondisce sempre più la sua propria analisi personale.

Al tema del qui-e-ora nella seduta contribuisce l'alternativa posta da Fromm tra "modalità dell'avere" e "modalità dell'essere". Nella modalità dell'avere l'accento affettivo dell'esperienza è posto sulle cose che si hanno, il proprio corpo, la propria intelligenza, la propria bravura, la propria automobile, la propria casa, 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, un magazzino di ricordi. Si hanno ricordi così come si hanno cose. Il tempo è solo cronologico, e il presente non è che il prolungarsi del passato (1976). "L'essere si riferisce al 'fare esperienza'. L'essere umano vivente non è un'immagine morta e non si può descrivere come una cosa (...). Soltanto nel corso di un rapporto reciproco vivente, l'altro ed io possiamo superare la barriera dell'essere separati" (ibid., p. 332). La seduta di psicoanalisi può riscattarsi dalla modalità dell'avere rivolgendosi alla memoria vivente del paziente, che rappresenta il passato rivissuto nel presente, secondo la modalità dell'essere, che non è fuori del tempo, ma non ne è governata (ibid., p. 361). Il qui-e-ora della se-

da può resuscitare il passato, renderlo attuale e immediato, vivo in questo momento. Anche il futuro può essere soggettivamente anticipato in un qui-e-ora in gestazione (Biancoli, 1991).

Infine, dobbiamo aggiungere che Fromm pensa che la psicoanalisi debba essere intesa più come un'arte che come una tecnica, in quanto essa si applica a processi viventi (1994, p. 192). La psicoanalisi vista esclusivamente come tecnica rischia di irrigidirsi, di cristallizzarsi e di diventare idolo essa stessa, anziché abbattimento di idoli. La parola 'arte' è la più appropriata per indicare il trattamento di quanto è vivo, e in questo senso l'applicazione della psicoanalisi è un'arte come lo è la comprensione della poesia (ibid.). La psicoanalisi vista come arte di ridurre e di liquidare il transfert è essenzialmente un tentativo di rendere una persona capace di amare, poiché solo nella libertà nasce l'amore (Fromm, 1947).

Bibliografia

- Akaret, R. U. (1995). *Tales from a Traveling Couch. A Psychotherapist Revisits His Most Memorable Patients*. New York and London: W. W. Norton.
- Aron, L. (1991). From Ferenczi to Searles and Contemporary Relational Approaches. *Psychoanalytic Dialogues*, 2: 181-190.
- Bacciagaluppi, M. (1989). Erich Fromm's Views on Psychoanalytic 'Technique'. *Contemporary Psychoanalysis*, 28: 226-243.
- Bacciagaluppi, M. (1993). Ferenczi's influence on Fromm. In: L. Aron and A. Harris (Eds.), *The Legacy of Sándor Ferenczi*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Benedetti, G. (1961). Prefazione alla edizione italiana. In: Sullivan, H. S. *La moderna concezione della psichiatria*. Milano: Feltrinelli.
- Biancoli, R. (1991). The Being in the Hour of Psychoanalysis. Paper presented at the Workshop on Frommian Therapeutic Practice, August 30-September 1, Verbania-Pallanza, Italy.
- Biancoli R. (1995). "Center-to-Center" Relatedness between Analyst and Patient. *International Forum of Psychoanalysis* 4: 105-110.
- Biancoli R. (1995). Georg Groddeck's Influence on Erich Fromm's Psychoanalysis. Paper presented at the Symposium on 'Psychoanalysis in the Cultural Life of the Twenti-



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.

- eth Century', June 16-18, Reichenau, Germany.
- Biedermann, H. (1989). *Knaurs Lexicon der Symbole*. München: Droemersch Verlag-Anstalt.
- Blechner, M. J. (1992). Working in the Countertransference. *Psychoanalytic Dialogues*, 2: 161-179.
- Bromberg, P. M. (1989). Interpersonal Psychoanalysis and Self Psychology. A Clinical Comparison. In: W. Douglas and S.P. Detrick (Eds.), *Self Psychology. Comparisons and Contrasts*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Burston D. (1991). *The Legacy of Erich Fromm*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dupont, J. (1988). *The Clinical Diary of Sandor Ferenczi*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eliade, M. (1983). *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol III. Paris: Payot.
- Epstein, L. (1975). Reminiscences of Supervision with Erich Fromm. *Contemporary Psychoanalysis*, 11: 457-461.
- Evans, R. I. (1966). *Dialogue with Erich Fromm*. New York: Harper & Row.
- Freud, S. (1913). The Disposition to Obsessional Neurosis: A Contribution to the Problem of Choice of Neurosis. *S.E.*, 12: 313. London: Hogarth.
- Freud, S. (1931b). Female Sexuality. *S.E.*, 21: 317. London: Hogarth.
- Freud, S. (1940a). *An Outline of Psychoanalysis*. *S.E.*, 23: 141. London: Hogarth.
- Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. R. Funk (Ed.), *Gesamtausgabe 1*: 215-352. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1947). *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*. R. Funk (Ed.), *Gesamtausgabe 2*: 157-268. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1959). Lectures 2, 3 and 4, given at the William Alanson White Institute, New York. The Literary Estate of Erich Fromm, Tübingen.
- Fromm, E. (1960). *Psychoanalysis and Zen Buddhism*. R. Funk (Ed.), *Gesamtausgabe 6*: 301-340. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1962). *Beyond the Chains of Illusion*. R. Funk (Ed.), *Gesamtausgabe 9*: 37-157. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1964). *The Heart of Man*. R. Funk (Ed.), *Gesamtausgabe 2*: 159-268. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1966). *You Shall be as Gods*. R. Funk (Ed.), *Gesamtausgabe 6*: 83-226. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1968). Transcripción de seis conferencias, Ciudad de México, Febrero 4-Marzo 18. Erich Fromm Archives, Tübingen
- Fromm, E. (1970). *The Crisis of Psychoanalysis*. R. Funk (Ed.), *Gesamtausgabe 8*: 47-70. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness*. R. Funk (Ed.), *Gesamtausgabe 7*: 1-398. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1976). *To Have or to Be?* R. Funk (Ed.), *Gesamtausgabe 11*: 269-414. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1979). *Greatness and Limitations of Freud's Thought*. R. Funk (Ed.), *Gesamtausgabe 8*: 259-362. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1992). *The Revision of Psychoanalysis*. R. Funk (Ed.) Boulder, CO: Westview Press.
- Fromm, E. (1994). *The Art of Listening*. R. Funk (Ed.) New York: Continuum.
- Funk, R. (1978). *Erich Fromm: The Courage To Be Human*. New York: Continuum.
- Gill, M. M. (1983). The Interpersonal Paradigm and the Degree of the Therapist's Involvement. *Contemporary Psychoanalysis*, 19: 200-237.
- Goldman, G. D. (1990). Some Remembrances of Supervisory Sessions with Erich Fromm. R. C. Lane (Ed), *Current Issues in Psychoanalytic Practice*. In: *Psychoanalytic Approaches to Supervision*, Vol. 2, 71-83. New York: Brunner/Mazel.
- Greenberg, J. R. and Mitchell, S. A. (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grey, A. (1996). Countertransference Redefined: Some Clinical Contributions of Fromm. In: M. Cortina and M. Maccoby (Eds), *A Prophetic Analyst*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Grodeck, G. (1928). Some Fundamental Thoughts on Psychotherapy. In: J. Schacht (Ed.), *The Meaning of Illness*. London: Hogarth.
- Heimann, P. (1950). On Countertransference. *International Journal of Psychoanalysis* 31: 81-84.
- Hirsch, I. (1987). Varying Modes of Analytic Participation. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 15: 205-222.
- Hoffman, I. (1983). The Patient as Interpreter of the Analyst's Experience. *Contemporary Psychoanalysis*, 19: 389-422.
- Horney Eckardt, M. (1983). The Core Theme of Erich Fromm's Writings and its Implication



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.

- for Therapy. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 11: 391-399.
- 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.
- Kohut, H. (1980). Summarizing Reflections. In A. Goldberg (Ed.), *Advances in Self Psychology*. New York: International Universities Press.
- Landis, B. (1981). Fromm's Approach to Psychoanalytic Technique. *Contemporary Psychoanalysis*, 17: 537-551.
- Loewald, H. W. (1960). On the Therapeutic Action of Psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis*, 41: 16-33.
- Lesser, R. M. (1992). Frommian Therapeutic Practice. *Contemporary Psychoanalysis*, 28: 483-494.
- Racker, H. (1968). *Transference and Countertransference*. London: Hogarth.
- Schechter, D. E. (1981). Contributions of Erich Fromm. *Contemporary Psychoanalysis*, 15: 468-480.
- Searles, H. (1972). The Patient as Therapist to his Analyst. In: P. Giovacchini, (Ed.), *Tactics and Techniques in Psychoanalytic Therapy*, 2: *Countertransference*. New York: Aronson.
- Silva-Garcia, J. (1982). *La transferencia: Freud, Ferenczi y Fromm*. Santander: Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Tauber, E. E. (1959). The Sense of Immediacy in Fromm's Conceptions. In: S. Arieti (Ed.), *American Handbook of Psychiatry*, Vol. 2. New York: Basic Books.