
I VALORI DELLO PSICOANALISTA E IL CONTROTRANSFERT

INDICE:

- **INTRODUZIONE**
- **L'UMANESIMO RADICALE. VALORI REALI E VALORI ILLUSORI**
- **LA VISIONE "IDOLOGICA" DEL TRANSFERT E DEL CONTROTRANSFERT**
- **ASPETTI DELLA COMUNICAZIONE NELLA RELAZIONE ANALITICA**
- **RELAZIONE ANALITICA E CONVINZIONI SULLA NATURA UMANA**
- **VALORI UMANISTICI E LORO INFLUENZAMENTO DELL'ASCOLTO**
- **VALORI NON UMANISTICI NEL CONTROTRANSFERT**
- **CONCLUSIONI**
- **Bibliografia**

INTRODUZIONE

Anche se solo a partire dagli ultimi anni '40, il concetto di controtransfert è tra quelli più tormentati nella storia della psicoanalisi, perché riguarda direttamente la capacità di analizzare da parte dell'analista. La letteratura sull'argomento ci mostra che il controtransfert è variamente definito dai diversi autori, poiché in questo campo forse più che in altri "analysts of different persuasions use the same words to convey widely different meanings" (Grey, 1996, p. 281). Ma ancor più delle differenze di linguaggio riguardo ai concetti di controtransfert e relazione analitica pesano i valori e le convinzioni filosofiche e scientifiche degli analisti. Il mio assunto principale è che la tecnica adottata dagli psicoanalisti derivi dai loro valori e dalla teoria generale sull'essere umano cui essi aderiscono, consciamente o inconsciamente.

Il mio punto fermo è dato dalla concezione dell'umanesimo radicale in Erich Fromm e dalle sue conseguenze sul piano della tecnica analitica. Valori umanistici e non umanistici, valori reali e valori illusori si intrecciano nel lavoro analitico, soprattutto nei suoi aspetti inconsci. Bisogna perciò che l'analista si renda conto non solo delle conseguenze cliniche delle sue convinzioni conscie, ma anche del possibile operare in esse di razionalizzazioni che nascondono sottostanti convinzioni inconscie.

L'UMANESIMO RADICALE. VALORI REALI E VALORI ILLUSORI

Valori e teorie hanno rapporti molto stretti. I valori chiedono alle teorie di venire sviluppati in modo coerente e le teorie assumono valori nelle loro premesse, a volte in modi solo impliciti.

L'orientamento di valore dell'umanesimo radicale è vedere nell'uomo la radice di tutto. Esso parte dal presupposto che esista una natura umana come caratteristica della specie umana, comune a tutti gli uomini, i quali presentano non solo una stessa anatomia e una stessa fisiologia, ma anche una medesima struttura psichica. Questo rende il genere umano una unità e spiega la comprensibilità delle diverse culture, anche le più lontane, della loro arte, dei loro miti, dei loro drammi (Fromm, 1962, p. 55). E' una visione teorica che trova applicazione clinica principalmente nella correlazione "center-to-center" tra analista e paziente (Fromm, 1960; Biancoli, 1995): l'analista può comprendere il paziente in quanto sperimenta in se 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.

Nelle carte costituzionali dei paesi occidentali sono stati accolti come basilari molti principi umanistici, peraltro variamente proposti anche dalle più importanti e diffuse religioni. Nella scuola, gli insegnanti parlano di valori umani ai bambini e agli adolescenti. Di fatto però avviene che nelle nostre società prevalgano valori diversi, fondati sul denaro, sul potere, sul successo, che sono alla base del funzionamento delle economie. Gli orientamenti del "carattere sociale" (Fromm, 1947) sono influenzati da queste forti istanze non umanistiche, che tendono a diventare i valori reali, mentre i grandi principi ideali o rimangono valori illusori (Fromm, 1968a, p. 325-29) o anche sono

apertamente disprezzati. In sé, le due serie di valori, umanistiche e non umanistiche, sono conscie, ma sono inconscie le razionalizzazioni che fanno passare per reali i valori illusori e sono inconscie anche le conseguenze di questi meccanismi nella psiche degli individui.

Nelle attuali società occidentali l'orientamento di carattere più diffuso è quello "marketing". Per comprenderne l'essenza ci si può riferire alla distinzione di Marx tra "valore d'uso" e "valore di scambio" della merce. Il primo è dato dalla concreta utilità del bene, il secondo dal suo prezzo. "Personality market" rende le persone delle merci, nel senso che scinde il loro valore di scambio (immagine, capacità professionale, capacità di adattarsi) dal loro valore d'uso che è dato da qualità non commerciali: tenerezza, amore per la giustizia, amore per la verità, amore per la libertà, capacità di amare, disposizione a condividere ciò che si ha, ecc., qualità che il mercato del lavoro o ignora o non gradisce. Si perde l'esperienza della propria identità. "I am as you desire me". Il vuoto interiore è funzionale a rapidi e disinvolti cambiamenti di ruolo (Fromm, 1947, pp. 46-47). La "separation from reason and heart is almost complete". Inoltre, lo sviluppo crescente delle tecnologie, particolarmente di quelle informatiche, favoriscono una inconscia e idolatrica "cybernetic religion" (1976). "Cybernetic man" pensa ma non sente. Sempre più nelle persone l'intelletto si dissocia dai sentimenti e dalle emozioni. Esse credono di sentire e invece pensano a un sentimento, credono di emozionarsi e invece pensano ad una emozione. La capacità di sentire diventa un valore illusorio, mentre sono valori reali gli odierni dei del distacco e del calcolo.

Nell'orientamento di carattere "marketing" operano meccanismi di scissione dovuti alle esigenze di funzionamento della società e della sua economia. Agiscono in modo diffuso e si spingono con una grande forza nella mente dei cittadini senza che essi ne siano consapevoli. La psicoanalisi può portare alla luce anche le più sottili infiltrazioni nella mente umana dei valori non umanistici, e questo è parte del training formativo dell'analista. Però è da ritenere che vi siano contenuti sadico-morali, sadico-anali e narcisistici, legati al potere, al denaro e al successo, assai difficili da sradicare anche in una mente ben analizzata. Si tratta di contenuti che entrano attivamente nel controtransfert.

LA VISIONE "IDOLOGICA" DEL TRANSFERT E DEL CONTROTRANSFERT

Il concetto di idolo viene dal fatto che gli esseri umani trasferiscono su figure a loro esterne, reali o immaginarie, le loro facoltà e forze. Si tratta di costruzioni umane, materiali o mentali, a cui gli individui attribuiscono inconsciamente parti di sé per poi sottomettersi alle loro stesse proiezioni. L'idolo funziona come una manifestazione alienata e illusoria dei poteri umani. A proposito del transfert, Fromm pone la questione se si tratti solo della ripetizione di esperienze infantili oppure anche della "mobilization of the 'idolatric passion'" (1992, p. 45). Egli (1992) precisa che le sue idee vanno intese come un ampliamento di quelle di Freud, senza intenti polemici. Di fronte alle difficoltà del cammino dell'individuazione, l'essere umano può sentirsi spinto ad una via regressiva dall'anelito ad una figura onnipotente cui affidarsi e sottomettersi. Il fenomeno del transfert rivela il tipo di strategia di sopravvivenza adottato da una persona e il tipo di idolo a cui si rivolge. Analizzare il transfert di quella persona è come osservare al microscopio il suo rapporto col mondo (1968b). In Fromm vi è un giudizio di valore sul fenomeno del transfert, in quanto egli (1992) ritiene patologico il bisogno di idoli. Una posizione assai distante da questa è espressa da Kohut (1980), per il quale il bisogno di relazioni con "selfobjects" può essere sano.

L'indice analitico dell'opera omnia di Fromm, edita da R. Funk, non riporta la voce "controtransfert". Questo è un fatto significativo, con un implicito giudizio di valore. Se per controtransfert intendiamo il transfert dell'analista sull'analizzando, possiamo ritenere che per Fromm anch'essa sia dovuta a "idolatric passions" (Biancoli, 1998). Nel lungo seminario clinico tenuto a Mexico City nel 1968, Fromm affermò infatti che il controtransfert è una "counterattitude". A me viene immediato il collegamento con la locuzione "blind spot", usata da Freud (1912, p. 329):

".... every unresolved repression in the physician constitutes what W. Stekel has well named a 'blind spot' in his capacity for analytic perception".

Freud però poche righe sopra scrive:

"... he (l'analista) must bend own unconscious like a receptive organ towards the emerging unconscious of the patient, be as the receiver of the telephone to the disc" (p. 328).

E un anno dopo, egli esprime di nuovo questa idea:

"It is not without good reason ... that I have maintained that every man possesses in his unconscious an instrument by which he can interpret the expressions of the unconscious of another" (1913, p.125).

Fromm non si occupa di controtransfert, ma si mostra invece continuamente interessato alla comunicazione globale tra analista e analizzando, entro la quale l'analista si propone come un essere umano particolarmente addestrato in "the art of listening" (1994). Fromm pone la massima enfasi sul valore del dialogo analitico:

"Now I listen to you, and while I'm listening, I have responses which are the responses of a trained instrument (...) I'll tell you what I hear (...) Then you tell me how you feel about my interpretation" (Evans, 1966, p. 35; sottolineatura mia).

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

In Fromm il concetto di controtransfert pare molto ristretto. In tale senso stretto, il controtransfert è visto nel modo classico dei primi analisti (A. Reich, 1951, 1960), come intrusione nell'analisi di residui non analizzati della patologia dello psicoanalista. Contro questa concezione della controtransfert e a favore di un suo uso creativo e

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

La mia lettura di Fromm propone di scomporre sul piano teorico la reazione globale dell'analista di fronte all'analizzando in due componenti che di fatto, come esperienza, tendono a sovrapporsi e ad intrecciarsi tra loro: la componente delle distorsioni controtransferali e la componente di ascolto empatico e di visione obiettiva. Ciò pone problemi assai ardui. Bisogna infatti dare un senso preciso e un fondamento teorico alla pretesa di obiettività. Anche tenendo conto della distinzione tra "esattezza" e "verità" proposta da Horkheimer (1970, p. 38), la prima riferibile alle scienze naturali e la seconda pertinente all'indagine sull'essere umano, qualunque definizione di obiettività venga fornita, essa si presta ad essere tacciata del suo contrario, cioè di ideologia, di distorsione, di parzialità dipendente dal punto di vista assunto. E' una obiezione a cui non si sfugge sul piano della logica. Malgrado ciò, mi sembra necessario dichiarare una scelta di valori e trarne nel modo migliore le conseguenze teoriche e pratiche. Altri saranno in diritto di dire che tale scelta è ideologica. Peraltro, la pace epistemologica su temi come questi non credo che sia possibile e nemmeno forse auspicabile. La scelta di valore che secondo me può pretendere di proporsi come obiettività umana è quella dell'umanesimo, è la scelta di Fromm che traccia lungo la storia una linea ideale che tocca diversi "maestri" di umanità, da Isaia a Socrate, da Meister Eckhart a Spinoza, da Goethe ad Albert Schweitzer. Si potrà obiettare che questi "maestri" non hanno detto le stesse cose. Certo che non hanno detto esattamente le stesse cose, hanno parlato, ognuno con la propria voce, dell'interesse dell'essere umano, delle verità che riguardano la condizione umana. Le verità umane sono vive, palpitano e si lasciano dire, pur restando le stesse, in tante modulazioni quanti sono gli individui in atto e in potenza. C'è un corridoio umanistico nella storia, un corridoio lungo millenni in cui si è fatto esercizio della facoltà umana dell'obiettività e dell'amore per la verità dialogante. Questa idea di obiettività è concepita e sperimentata come funzione umana in esercizio, facoltà interiore in attività, "pensiero pensante" assai più che "pensiero pensato".

ASPETTI DELLA COMUNICAZIONE NELLA RELAZIONE ANALITICA

Ormai alla fine della sua vita, Freud dedica parole molto elevate alla relazione analitica:

"... we must not forget that the relationship between analyst and patient is based on a love of truth, that is, on the acknowledgment of reality, and that it precludes any kind of sham or deception" (1937, p.351-52).

E' vecchio anche Fromm quando osserva:

"The essential factor in psychoanalytic therapy is ... (the) enlivening quality of the therapist. No amount of psychoanalytic interpretation will have an effect if the therapeutic atmosphere is heavy, unalive and boring" (1976, p. 296).

A me sembra che le due proposizioni sopra riportate già pongano i termini della messa a punto di Hirsch (1987), che indica due fondamentali fattori terapeutici: l'insight e l'esperienza di un nuovo tipo di rapporto umano tra analista e analizzando. Nella visione classica prevale il primo fattore, mentre Fromm insiste perché venga riconosciuta non solo l'importanza anche del secondo ma perfino la sua indispensabilità per la sussistenza stessa del primo. Secondo me, in questo modo Fromm anticipa la problematica del "When interpretation fail" (Mitchell, 1998). L'analista deve saper creare un clima intenso e vitale nella seduta e il paziente deve sentire che l'analista sente (Fromm, 1968b).

Riflettendo sulla concezione di Sullivan dell'analista come "participant observer", 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).

Quanto all'insight, Fromm (1960, p. 349) fa una puntualizzazione preziosa:

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

Fromm esprime posizioni analoghe anche quando fa l'esempio del sapore del vino del Reno (1957) che non si può comprendere da una descrizione a parole ma solo bevendolo. La metafora del vino, portata nella relazione analitica, ci propone un'idea dell'insight come evento pre-discorsivo, nel quale l'intelletto non gioca il ruolo principale. Queste convinzioni in campo clinico sono coerenti con la teoria dei "filtri" sociali che selezionano i contenuti psichici che accedono alla coscienza. Secondo Fromm (1960, 1962), gran parte dell'esperienza umana, individuale e collettiva, resta inconscia perché trattenuta da filtri socialmente dati. Determinante funzione di filtraggio è svolta dalla lingua, oltre che dalla logica e dalla selezione dei contenuti mentali non tabù da ammettere nella coscienza. Il vocabolario può non offrire parole per date esperienze e presentare invece una ricca gamma di vocaboli per altre.

Torna utile anche ricordare alcune riflessioni di Groddeck sul linguaggio. Egli afferma che la più profonda vita interiore è muta e che il linguaggio verbale che cerca di esprimerla mente, perché non gli è possibile rendere il movimento incessante dei vissuti in tutte le loro cangianti modalità. Il linguaggio verbale, per un verso, appare indispensabile alla comunicazione umana; per un altro verso, esso "imbavaglia" il pensiero. Quando si vuole comunicare un contenuto profondo, fine e delicato bisogna ricorrere al gesto, al contatto, allo sguardo, al suono non verbale, musicale (Groddeck, 1912).

Come per Fromm, anche per Groddeck il contenuto psichico precede la parola. Questa convinzione teorica porta a delle conseguenze sul piano della tecnica analitica, fra cui quella di ridiscutere il ruolo della interpretazione e di valorizzare le componenti empatiche nell'idea di un dialogo globale tra analista e paziente.

Fromm (1968b) afferma che nella seduta bisogna vedere l'analizzando nella sua totalità in atto qui in questo momento. La totalità include il corpo, e nella relazione "here and now" ci sono l'analista e l'analizzando con i loro corpi. Groddeck ci insegna che l'unità del corpo e della psiche si riproduce continuamente ad opera dei simboli, attraverso i quali gli accadimenti del corpo diventano psichici e gli accadimenti della psiche diventano fisici (Groddeck, 1923; Biancoli, 1997). Penso che l'empatia dell'analista porti a sentire gli affetti del paziente quando egli o ella si lamenta del suo corpo e a porre attenzione al suo corpo quando si lamenta del suo dolore morale.

RELAZIONE ANALITICA E CONVINZIONI SULLA NATURA UMANA

Io penso che nel pensiero clinico di Fromm ci sia la distinzione implicita 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 relazione center-to-center, e dunque, a me sembra, costituisce nel modo più appropriato il "receptive organ" e l'"instrument" di cui parla Freud, il controtransfert rappresenta un limite dell'analista (1968b). Fromm afferma che l'analista si deve offrire su due piani: su quello transferale del paziente, che lo investe con le sue distorsioni e i suoi bisogni, e su quello di persona reale che si rivolge alla persona reale che gli sta di fronte (Evans, 1966). Hoffman (1983) definì come "conservative critiques" (al concetto di "blank screen") le posizioni di questo tipo, mentre le "radical critiques reject the dichotomy between transference as distortion and non-transference as reality based" (Ibid. p. 393). Però qui è veramente questione di valori e di concetto generale di natura umana, tanto che egli (Ibid., p. 394) afferma: "The radical critic is a relativist". Con questo si riconferma che i concetti di controtransfert e di relazione analitica dipendono dalla sottostante, implicita o esplicita, teoria dell'essere umano.

Secondo la visione social-constructivist la natura umana non è universale ma relativa, locale. Poiché non è possibile separare gli esseri umani dalla loro cultura e dalla loro storia e studiarli al di fuori del contesto della loro

vita, non è nemmeno possibile ricavare leggi universali sulla natura umana (Cushman, 1991). Coerentemente, allora, si può ritenere che le relatività storiche e culturali siano completamente irriducibili a un comune denominatore umano, come se fosse impossibile riferirci a un "noi" umano generale, a un "noi" specie umana (Rorty, 1996). A me sembra che una valida obiezione a queste affermazioni sia che ogni gruppo umano può riconoscere negli altri gruppi un'umanità transculturale (Savater, 1995): un riconoscimento non tanto intellettuale quanto esperienziale. E si può dire con Fromm (1962, p. 120): "Man is not only a member of society, but he is also a member of the human race". I social-constructivists sono molto acuti nelle loro analisi e nella loro critica radicale delle teorie, però, secondo me, non riescono a invalidare una proposizione come la seguente di Fromm:

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

Il genere umano si esprime attraverso le sue culture, diverse tra loro nei miti, nelle religioni, nelle arti, nelle lingue, nei modi materiali di vivere e si esprime anche nella capacità di reazione degli individui alle pressioni enormi che la cultura esercita su di loro. Questa capacità di reazione prende la sua forza dal fatto che ogni individuo è membro non solo della propria società ma anche del genere umano.

La questione della duplice appartenenza dell'individuo, l'appartenenza cioè sia al genere umano sia a una cultura specifica, è una questione a lungo dibattuta, su cui continuano a confrontarsi neo-illuminismo e neo-romanticismo. Il primo enfatizza l'aspetto universale dell'essere umano, il secondo insiste sulle sue inestirpabili radici di cultura, religione, etnia, tradizioni, lingua, ecc. L'illuminismo, ricordando all'essere umano la sua universalità, lo riscatta dalle strettoie delle culture particolari e dalle chiuse visioni etnocentriche, e lo libera come cittadino del mondo. Essere cittadini del mondo corrisponde all'ideale umanistico di non reprimere e dissociare in se stessi nulla di umano, cioè di rendere conscio l'inconscio, facendo esperienza, oltre che della propria cultura originaria, della propria universalità umana (Fromm, 1962).

Secondo Fromm, l'inconscio comprende la totalità delle potenzialità umane. La parte conscia della psiche individuale è in gran parte un dato sociale, è prevalentemente un'illusione condivisa e prodotta collettivamente. Restano inconscie le componenti umane universali, l'interesse biologica, psichica e spirituale dell'uomo, "rooted in the Cosmos". La non-coscienza rappresenta nell'uomo la pianta, l'animale, lo spirito. In qualunque cultura, "man ... has all the potentialities; he is the archaic man, the beast of prey, the cannibal, the idolater, and he is the being with the capacity for reason, for love, for justice" (Id., p. 328). The "whole man", dal più lontano passato al futuro potenziale, resta inconscio, ma penso che l'analisi, almeno in linea di principio, possa costruire dei ponti tra l'esperienza di sé come membro di una data società e l'esperienza di sé come membro del genere umano.

VALORI UMANISTICI E LORO INFLUENZAMENTO DELL'ASCOLTO

Faccio qui l'ipotesi che i valori umanistici nutriti dall'analista siano reali e non il prodotto di razionalizzazioni. Fromm (1968b) afferma che l'analista può 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, così da "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). Data la "humanistic premise" di Fromm, se il paziente, per temperamento e/o per carattere, è una persona molto diversa dall'analista, questo/questa lo/la può comprendere perché tutto è in lui o lei, come tutto è in ogni essere umano.

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

O anche:

"I find the Eichmann in myself. I find everything in myself, I find also the saint in myself, if you please" (1994, p. 101)

Bisogna però tenere conto di altri aspetti che possono complicare il modo di porsi dell'analista e offuscare la visione "idologica" del controtransfert. L'umanesimo radicale può essere una scelta fondata più su ragioni etiche che su ragioni conoscitive, gnoseologiche. In ogni caso si tratta di una visione in cui la componente etica è molto forte e tende ad ispirare la pratica di vita dell'analista. Bisogna essere molto consapevoli che una tale impostazione influenza anche l'ascolto più fine ed addestrato. Malgrado le intenzioni dell'analista, si può formare in lui/lei una specie di filtro personale a trama umanistica, costruito da interpretazioni implicite, previe e inconscie. La funzione di un filtro è quella di scartare dati contenuti che invece un altro tipo di filtro, un filtro non umanistico, raccoglierebbe. Cioè, in un qualche modo, si può ricreare una sorta di idolo distorsivo, l'irrigidimento di una assunzione, proprio là dove non si penserebbe che potesse sorgere. Questo non è un invito ad una visione relativista, bensì alla vigilanza e alla necessaria e continua fatica dialettica di tenere in relazione le nostre teorie con le espressioni dell'inconscio.

Occorre un sistema teorico aperto, volto a comprendere molto più che a interpretare, che proceda per letture mai definitive, in modo da accogliere i simboli e le comunicazioni enigmatiche di una persona e lasciarli parlare senza chiuderli in uno schema predefinito. Però, al tempo stesso, l'inconscio del paziente non deve essere assolutizzato, visto come la fonte di verità rivelate. I suoi prodotti vanno confrontati con i punti fermi del nostro schema teorico, affinché il nostro spirito critico si eserciti su entrambi i versanti: quello del paziente che si esprime e quello del nostro apparato complessivo di ascolto e di comprensione.

Inoltre, l'affermazione dei valori non si concilia immediatamente col principio che l'analista non giudica l'analizzando. Questo principio infatti è un valore esso stesso e si pone come dicotomico rispetto al proporre valori da parte dell'analista. Penso che questa inconciliabilità si possa vedere come tensione tra due poli contrapposti, che l'analista deve cercare di correlare dentro di sé.

VALORI NON UMANISTICI NEL CONTROTRANSFERT

Come esempi di valori non umanistici operanti nel controtransfert, mi limito qui a prendere in esame due possibili conseguenze del bisogno inconscio di potere sadico che ancora alberghi in un analista che pur professa valori umanistici.

Greenberg and Mitchell (1983, p. 368) affermano che Kohut "avoids the covert 'developmental morality' inherent in all other psychodynamic theories". Al contrario, per Fromm, secondo Lesser (1992, p. 483) "the primary goal of psychoanalysis was to enable the patient to become individuated and autonomous, with the courage to transcend irrational, constricting cultural values". Ora, quello della "developmental morality", in sé, sarebbe un valore umanistico. Però, se l'analista si propone di realizzarlo attraverso il lavoro analitico, può avvenire che il suo controtransfert contenga un sadismo morale inconscio atto a trasformare l'idea di quel valore nella razionalizzazione di una ferita narcisistica inferta al paziente.

Un secondo campo di azione del sadismo morale dell'analista può diventare quello della problematicità intrinseca al linguaggio, della frequente equivocità intima dei termini, delle strutture sintattiche e delle figure retoriche. Malgrado le difficoltà, quando ci si vuole intendere alla fine spesso ci si intende, ma il problema linguistico si può strumentalizzare. Il linguaggio diplomatico è un esempio di strumentalizzazione consapevole del problema. Può avvenire che componenti sadiche del controtransfert portino l'analista ad approfittare, inconsciamente ma non per questo meno abilmente e sottilmente, dell'ambiguità della parola e anche della voce che la dice.

CONCLUSIONI

Con il suo concetto di transfert Fromm rivela la sua complessità di intellettuale che incarna un singolare crocevia di idee. Egli porta nella cultura del novecento le linee di forza dei grandi "maestri" dell'umanesimo e le offre alla psicoanalisi come terreno di confronto, sollecitazione e verifica. Da una lato il transfert è visto come una risposta alla "conditio humana", indagabile con la psicoanalisi, dall'altro lato, in quanto alienazione, è visto nei termini dell'idolatria (1955), da sempre rifiutata dalle coscienze umanistiche. La formulazione della teoria della transfert in termini "idologici" è una possibile risposta critica della psicoanalisi agli attuali crescenti fenomeni idolatrici che caratterizzano la società civile e politica.

In una visione umanista e "idologica" del transfert, a tutto ciò che esprime la persona in analisi, e non solo al transfert, l'analista reagisce emotivamente ed esprime la propria reazione. Se la reazione dell'analista al transfert del paziente non è controtransferale, cioè idolatrica anch'essa, ma umanistica, volta a evidenziare la distorsione, a renderla conscia al paziente al fine di analizzare il transfert, l'analista mantiene la sua competenza, che è quella di essere il paziente mentre è se stesso/stessa (Fromm, 1968). Se l'analista invece reagisce in termini controtransferali, distorcendo anche lui/lei, proiettando anche lui/lei sul paziente contenuti suoi propri, allora l'analista perde la sua competenza e lascia campo alla sua "counterattitude" all'analisi. Inoltre la counterattitude all'analisi può riguardare non solo il versante della risposta dell'analista, ma anche quello dell'ascolto, quando è influenzato e perfino distorto da un irrigidito filtro interpretativo inconscio.

Data la "humanistic premise", la distinzione tra controtransfert e reazione umanistica dell'analista non può non porsi. Vi sono ragioni di principio, che risalgono alla tematica dell'alienazione umana che per Fromm (1955) coincide con quella dell'idolatria. E' vero che la distinzione appare più chiara sul piano intellettuale, come concetto, che come esperienza nel "qui e ora" della seduta, poiché non sempre è possibile all'analista comprendere la natura della sua reazione mentre la sta vivendo. Ma questo è un problema clinico che secondo me non dimostra la mancanza di fondamento e di funzione utile della distinzione tra piano transferale e piano reale, tra distorsione e obiettività, distinzione che appartiene al vivere e al rapportarsi. In una visione umanista, la storia umana, come anche quella di un dato individuo, appare un fluire di intrecci tra i due aspetti. Anche nei momenti più cupi della storia, l'obiettività libera da idolatrie parla e riparla, con parole e concetti diversi, degli stessi temi del rispetto per la vita e dell'amore e della ragione, del prendere coscienza e del restare svegli alla realtà.

Bibliografia

- Biancoli, R. (1995) "Center-to-Center" Relatedness between Analyst and Patient, International Forum of Psychoanalysis, 4, 105 110.
- Biancoli, R. (1998) The "Idologic" View of Transference, The Journal of the American Academy, 26, 15 28.
- Cushman, P. (1991) Ideology obscured. Political uses of the Self in Daniel Stern's infant. American Psychologist, 3: 206 219.
- Evans, R.I. (1966) Dialogue with Erich Fromm, Harper & Row, New York.
- Freud, S. (1912) Recommendations for Physicians on the Psychoanalytic Method of Treatment. Collected Papers, VOL. II, Hogarth Press, London, 1946, 323 333.
- Freud, S. (1913) The Disposition to Obsessional Neurosis: a Contribution to the Problem of Choice of Neurosis, Collected Papers, VOL. II, Hogarth Press, London, 1946, 122 132.
- Freud, S. (1937) Analysis Terminable and Interminable, Collected Papers, VOL. V, Hogarth Press, London, 1950, 316 357.

- Fromm, E. (1947), *Man for himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Gesamtausgabe, VOL. II, R. Funk Ed., Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980.
- Fromm, E. (1955) *The Sane Society*, Gesamtausgabe, VOL. IV, R. Funk Ed., Deutsche Verlag--Anstalt, Stuttgart: 1980.
- Fromm, E. (1957) *Man Is Not a Thing*. Gesamtausgabe, VOL. VIII, R. Funk Ed., Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1981.
- Fromm, E. (1960) *Psychoanalysis and Zen Buddhism*, Gesamtausgabe, VOL. VI, R. Funk Ed., Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980, 301 40 Stuttgart, 1981.
- Fromm, E. (1962), *Beyond the Chains of Illusion*, Gesamtausgabe, VOL. IX, R. Funk Ed., Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1981.
- Fromm, E. (1968a) *The Revolution of Hope*, Gesamtausgabe, VOL.IV, R, Funk Ed., Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980.
- Fromm, E. (1976), *To have or to be?*, Gesamtausgabe, VOL. II, R. Funk Ed., Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980.
- Fromm, E. *The Revision of Psychoanalysis*, R. Funk Ed., Westview Press, Boulder, CO, 1992.
- Fromm, E. *The Art of Listening*, R. Funk Ed., Continuum, New York, 1994.
- 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. (1968b) *Trascripción de seis conferencias*, Ciudad de México, Febrero 4 – Marzo 18 de 1968, Erich Fromm Archives, Tübingen.
- Greemberg, J.R., and Mitchell, S.A. (1983) *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Grey, A. (1996) *Controtransference Redefined: Some Clinical Contributions of Fromm*, in *A Prophetic Analyst*, M. Cortina and M. Maccoby Eds., Jason Aronson Inc., Northvale, NJ.
- Groddeck, G. (1912) *Von der Sprache. Language*. In: *The Meaning of Illness*, L. Schacht Ed., The Hogarth Press, London, 1977.
- Heimann, P. (1950) *On Controtransference*. *International Journal of Psychoanalysis*, 31, 81 84.
- Hoffman, I.(1983) *The Patient as Interpreter of the Analyst's Experience*, *Contemporary Psychoanalysis*, 19, 389 422.
- Khout, H. (1980) *Summarizing Reflections*, in *Advances in Self Psychology*, A. Goldberg Ed., International Universities Press, New York.
- Lesser, R.M. (1992) *Frommian Therapeutic Practice*, *Contemporary Psychoanalysis*, 28, 483 494.
- Mitchell S.A. (1998) *When interpretations fail: a new look at the therapeutic action of psychoanalysis. Quando l'interpretazione fallisce: un nuovo sguardo all'azione terapeutica della psicoanalisi*. *Ricerca Psicoanalitica*, 2, 127 156.
- Reich, A. (1951) *On Counter-transference*, *International Journal of Psychoanalysis*, 32, 25 31.
- Reich, A. (1960) *Further Remarks on Counter-transference*, *International Journal of Psychoanalysis*, 41, 389 395.
- Rorty, R. (1996) *Chi siamo?* *MicroMega*, 1:69-79.
- Savater, F. (1995) *Diccionario filosófico*, Editorial Planeta, Barcelona.
- Terenzio, P.A. *Heavtontimorumenos*, Rizzoli, Milano, 1990 (Original work performed 163 B.C.).