

voli e attivi, nella vita economica e politica, con una libertà personale altamente garantita, sia per gli uomini che per le donne. Realizzare, cioè una società basata sull'« essere » e abolire totalmente la presente società basata sull'« avere ». Ma, purtroppo, nonostante l'interesse a una nuova società sia della maggiore parte degli uomini, queste teorie del Fromm, allo stato attuale, rimangono relegate al ruolo di utopie, e lui se ne rende conto perfettamente, « ma », dichiara, « abbiamo la speranza — perché ci è una possibilità reale che l'uomo possa ritornare se stesso e possa rendere umana la società tecnologica » —. E conclude: « Non spetta a noi completare l'opera, ma non abbiamo il diritto di astenerci di iniziarla » ⁽²⁷⁾. Concetto chiaro, profondo e convincente, perché schematizza tutto quanto, nei millenni, operò sempre la civiltà, onde il Leibniz genialmente osservò, una volta per sempre, che « i vivi sono figli dei morti ». Su questo concetto, come si sa, insiste luminosamente il Fichte, nella sua messianica *Missione del dotto*.

⁽²⁷⁾ E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, Universale Etas, Milano 1978, p. 146.

CAPITOLO III

I MECCANISMI DI FUGA

Nel corso della Storia, l'uomo passa attraverso un processo di autocreazione e raggiunge un determinato grado di libertà. Ma, nel momento stesso in cui acquista la consapevolezza della propria libertà, ecco sopraggiungere una forma di conflitto esistenziale, dovuto alla scissione dai legami primari che lo rendono schiavo; recisi i quali, l'uomo scorge il mondo esterno come un'entità del tutto separata da lui e cade in uno stato di isolamento. Per superare lo sgomento che deriva da tale stato di insopportabile solitudine, nell'individuo, per il nostro Filosofo, scattano i meccanismi di fuga, che sono caratterizzati « da una più o meno completa rinuncia alla individualità e all'integrità dell'io » ⁽¹⁾.

Questi meccanismi sono collegati con gli istinti di fuga. « L'uomo », sostiene Fromm, in *Anatomia della distruttività umana* « è spinto da un innato impulso di fuga » ⁽²⁾, che, sotto l'aspetto comportamentale e neurofisiologico, ha un ruolo forse più importante dell'aggressione e dell'istinto di lotta.

La letteratura ideologica e molti fra gli ordinamenti

⁽¹⁾ E. FROMM, *Fuga dalla libertà*, ed. cit., p. 126.

⁽²⁾ E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1975, p. 133.

sociali hanno tentato di far leva sull'onore e sulla virtù eroica per tentare di reprimere nell'uomo l'impulso di fuga e far trionfare l'impulso aggressivo e l'impulso di lotta, anche se, dal punto di vista biologico e sotto l'aspetto dell'autoconservazione, la fuga si rivela molto più efficace della lotta.

Soltanto sotto l'influsso di fattori culturali o con l'aiuto della ragione, per il Fromm, si potrebbe tentare « la repressione dell'impulso di fuga e l'apparente trionfo dell'impulso di lotta » (3).

E, come negli istinti di fuga l'uomo fugge il nemico e la paura, così nei meccanismi di fuga fugge il nemico e la paura più grandi che egli possa trovarsi di fronte, che sono: solitudine e smarrimento.

Una minaccia di panico caratterizza ogni comportamento di fuga e rende l'individuo incapace di lottare aggressivamente per la conservazione della libertà, duramente conquistata, e per sottrarsi all'alienazione e all'automazione alla quale lo condanna, in particolare, la società contemporanea.

Il Fromm esamina con molta attenzione quei meccanismi di fuga che hanno un'importanza sociale; e che costituiscono la premessa psicologica per comprendere il fascismo e la democrazia moderni. Il primo meccanismo di fuga dalla libertà è la tendenza dell'individuo a ricercare « nuovi legami secondari, in sostituzione dei legami primari perduti » (4), cioè a sottomettersi ad un autoritarismo esterno. « Ma questo tentativo non potrà mai avere successo. L'emergere dell'io individuale è irreversibile; coscientemente l'individuo può sentirsi sicuro, come se fosse « inserito »,

(3) Idem, p. 134.

(4) E. FROMM, *Fuga dalla libertà*, ed. cit., p. 127.

ma fundamentalmente resta un atomo impotente che soffre dell'annegamento del suo io » (5). Perché, secondo il Fromm, non esiste mai un'identità con l'autorità alla quale ci si aggrappa, ma permane, allo stato inconscio, un impulso antagonistico, « a superare la subordinazione masochistica e a diventare liberi » (6).

Le tendenze masochistiche e sadiche si riscontrano, infatti, per lui, in vari gradi, sia nell'individuo normale che nel nevrotico, e costituiscono una versione di fuga da una intollerabile solitudine.

Freud ha definito il masochismo come il prodotto dell'« istinto di morte », non allo stato puro, ma amalgamato con l'istinto sessuale. Quando questo istinto si manifesta contro se stessi, si ha il masochismo propriamente detto; quando si manifesta contro gli altri, si ha il sadismo. Cioè, l'uomo, quando « non riesce ad amalgamare la distruttività con il sesso » (7), ha, purtroppo, solamente la possibilità di scegliere « tra il distruggere se stesso o distruggere gli altri » (8).

Il Freud riuscì a sottolineare la forza di questo impulso distruttivo durante la prima Guerra Mondiale e formulò il principio della « coazione a ripetere », che opera per riportare all'originaria condizione inorganica ogni forma di vita organica. Possiamo considerare quest'impulso, che non può mancare in nessun processo vitale, come la manifestazione di un istinto di morte, che ha la funzione di disintegrare e distruggere. Esso, nella letteratura psicanalistica, ma non da Freud, viene chiamato *Thanatos*, contrapposto

(5) Idem, p. 140.

(6) Ibidem.

(7) Idem, p. 134.

(8) Ibidem.



ad *Eros*, che è l'istinto di vita ed ha la inversa funzione, cioè di legare, di integrare, di unire.

La vita di ogni individuo è, quindi, un campo di battaglia a causa di questi due istinti fondamentali che si manifestano come lo sforzo di *Eros* a cambiare le sostanze organiche in unità sempre più ampie e gli sforzi dell'istinto di morte che tende a disfare proprio ciò che *Eros* si sforza di portare a compimento.

Questa teoria, proposta dallo stesso Freud, viene, in verità, criticata, nell'ambito della stessa scuola di Freud.

Un gran numero di analisti ortodossi ha rifiutato di accettarla, o l'ha accettata solo con molte riserve.

Il Fromm, partendo dall'ipotesi di base della « coazione a ripetere », che definisce « una speculazione non verificata »⁽⁹⁾, obietta che, nella teoria dell'istinto di morte, esistono molti dati contraddittori. « La maggior parte degli esseri viventi sembra lottare per la vita con una tenacia straordinaria, e solo eccezionalmente tende a distruggere se stessa. Inoltre la mania di distruzione varia enormemente tra gli individui ... alcuni si distinguono per una bramosia particolarmente intensa di distruggere gli altri, mentre la maggioranza non rivela questo grado di distruttività⁽¹⁰⁾. Questo minor grado di distruttività nei confronti degli altri non è, comunque, controbilanciato da un grado corrispondente più elevato di auto-distruzione, di masochismo, di malattia, ecc. »⁽¹¹⁾.

Il Fromm, inoltre, sostiene che la contraddizione tra la biofilia, o amore per la vita, e la necrofilia, o amore per la

⁽⁹⁾ E. FROMM, *Psicanalisi dell'amore*, ed. cit., p. 65.

⁽¹⁰⁾ Ibidem.

⁽¹¹⁾ Ibidem.

morte, è la contraddizione analitica fondamentale dell'uomo. Ma, al contrario del Freud, che ha sostenuto che l'istinto di morte rappresenta la « normale biologia », e che l'unica alternativa è che sia rivolto all'interno o all'esterno, il Fromm sostiene che tale istinto di morte « rappresenta la psicopatologia » e che « è un fenomeno maligno che cresce e prospera sino al punto in cui si esplica *Eros* ... L'istinto di vita pertanto costituisce la potenzialità primaria dell'uomo, l'istinto di morte una potenzialità secondaria »⁽¹²⁾. Quando esisteranno le condizioni adatte alla vita, si svilupperà la biofilia, quando tali condizioni « non sono presenti, insorgeranno le tendenze necrofile e prenderanno il sopravvento »⁽¹³⁾.

Ma quali sono le premesse necessarie perché in una società si sviluppi l'amore per la vita?

Il Fromm le riduce a tre fondamentali: a) sicurezza, che deriva dal convivere con gente che ama la vita e la rende « autenticamente interessante » con l'esortazione ai principi che conducono all'armonia e alla forza interiore; essa inoltre favorisce « le condizioni elementari per una vita dignitosa »⁽¹⁴⁾; b) giustizia, che consiste nell'eliminazione delle discriminazioni, soprattutto sociali, alle quali è sottoposto l'uomo quando non esplica la vita in vista dei propri ideali, ma diventa un mezzo per soddisfare i fini di un altro uomo, superiore a lui socialmente che gli « impone condizioni che non consentono l'esplicarsi di una vita ricca e dignitosa »⁽¹⁵⁾; c) libertà, che è il principio di importanza fondamentale; da non intendersi soltanto come libertà

⁽¹²⁾ Idem, p. 66.

⁽¹³⁾ Ibidem.

⁽¹⁴⁾ Idem, pp. 68-69.

⁽¹⁵⁾ Idem, p. 68.

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.



« da », da restrizioni e remore politiche, ma, soprattutto, come libertà « per », per creare, costruire, volere, sapere e osare. Tale libertà « esige », sostiene acutamente il nostro Autore, « che l'individuo sia attivo e responsabile; ma non uno schiavo o un ingranaggio ben lubrificato di una macchina » (16).

Per il Fromm, esiste « un'etica biofila », che ha un suo principio di bene e di male. « Il bene è rispetto per la vita, tutto quanto incoraggia la vita, la crescita, il dispiegamento. Il male è tutto quanto soffoca la vita, l'avvilisce, la fa a pezzi » (17).

All'uomo si pone, dunque, una alternativa fondamentale: biofilica e necrofilica, ma, al contrario del Freud, che ha sostenuto che si tratta di due istinti egualmente forti, essendo dati biologicamente, il Fromm sostiene che nell'uomo, allo stato biologico, esiste soltanto la « capacità di essere biofilo, pur se psicologicamente l'uomo possiede anche il potenziale necrofilo, come soluzione alternativa » (18).

Tutta la filosofia umanistica è essenzialmente biofila: Socrate, Platone, Campanella, Cartesio, Spinoza, Kant, in varie versioni, sostengono che l'uomo sano tende alla vita e al bene e a fuggire il male e il dolore. Spinoza, nella sua *Ethica*, afferma: « Un uomo libero pensa alla morte come un'ultima di tutte le cose; e la sua saggezza è una meditazione non sulla morte, ma sulla vita » (19).

L'uomo, biologicamente, tende alla vita e all'allontanamento della morte. Infatti, in caso di malattia, l'individuo

(16) Idem, p. 69.

(17) E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, ed. cit., p. 454.

(18) Idem, p. 455.

(19) SPINOZA, *Ethica*, IV, Prop. LXVII.

normale reagisce sviluppando i poteri di difesa dell'organismo; il che avviene, spesso, allo stato inconscio. Ma quando il malato rifiuta di collaborare psicologicamente e di contribuire, così, alla propria guarigione, il medico accusa il fatto come un evento patologico e ciò significa che anche per la medicina la normalità è la tendenza biofila.

A questo punto, un altro interrogativo si pone alla nostra attenzione. Se esiste nell'individuo normale questa tendenza biofila, come mai gran parte degli uomini è attratta da quei continui e numerosi fatti basati essenzialmente su tendenze necrofile, come orrore, violenza e sadismo?

Il Fromm sostiene che « questi tratti dell'orientamento necrofilo esistono in tutte le moderne società industriali » (20). Per lui, « le vere caratteristiche della moderna società industriale ... non sono principi di vita, ma di meccanica. La gente che vive in un sistema simile diventa indifferente alla vita ed è perfino attratta dalla morte, senza esserne cosciente » (21).

Inoltre, questa violenta attrazione necrofila mass-mediale si può anche spiegare in rapporto alla completa scissione che l'uomo normale ha tra il mondo reale, nel quale vive, e il mondo non reale, che gli propina films, libri, giornali, ecc. In questo secondo mondo, egli scarica tutti i suoi istinti repressi, distruttività, violenza, sadismo, e li relega in questo mondo fittizio, ove, per l'uomo normale, sono destinati a rimanere.

La distruttività è, per il Fromm, il secondo meccanismo di fuga dalla libertà. Con il primo meccanismo di fuga,

(20) E. FROMM, *Psicanalisi dell'amore*, ed. cit., p. 77.

(21) Ibidem.

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.



cioè con l'autoritarismo, l'uomo distrugge la individualità; con il secondo, distrugge gli altri. Questa carica di distruttività nell'uomo avviene direttamente proporzionale allo sviluppo della sua civiltà. Infatti, « l'uomo preistorico, che viveva in clan e tribù, era caratterizzato da un minimo di distruttività e soltanto con la crescente produttività e divisione del lavoro, la formazione di ampi surplus e la costruzione di stati con gerarchie ed élites, fecero la loro comparsa la distruttività e la crudeltà su vasta scala, sviluppandosi nella stessa misura in cui si sviluppavano la civiltà e il ruolo del potere » (22). Il risultato è che, nella nostra società, esiste una imponente carica di distruttività presente dappertutto, che « viene razionalizzata in vari modi » (23). Ogni cosa: patriottismo, coscienza, dovere, viene usata per distruggere se stesso o gli altri. Ma, rileva il Fromm, esistono due tipi di distruttività: « spontanea » o « legata alla struttura caratteriale ». La prima è una tendenza latente, che esplose solo quando si presenta una particolare circostanza. L'altra è una tendenza costante, anche se non sempre espressa, di determinati impulsi distruttivi del carattere umano.

Esiste, poi, per il Fromm, un altro tipo di distruttività: la distruttività estatica. L'uomo, tormentato dal suo travaglio esistenziale, tenderà, secondo lui, di riconquistare l'unità interiore e l'unità con la natura, raggiungendo uno stato estatico, sconfinante nell'aggressione e nella distruttività. Valgono come esempi l'uso della droga o alcuni particolari culti religiosi o frenetiche orge sessuali, che hanno in comune lo stato estatico o di trance, nel quale si svolgono, e

(22) E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, ed. cit., p. 543.

(23) E. FROMM, *Fuga dalla libertà*, ed. cit., p. 158.

che, a poco a poco, diventa frenesia, furore, distruttività.

Ma, in questi meccanismi di fuga, distruttività verso se stesso o verso gli altri, l'individuo, per il Fromm, ha un ruolo dominante, agisce e sente di agire, anche se con una sofferenza psichica profonda. Invece con l'ultimo meccanismo di fuga che il nostro Autore esamina: il conformismo da automi, l'uomo rinuncia integralmente al suo essere, cessa di essere se stesso, diventa un automa, identico a milioni e milioni di altri automi, si mimetizza fra gli altri, senza quasi rendersene conto e si conforma a un tipo di personalità, che rappresenta il prototipo dei modelli culturali e sociali.

« Questo particolare meccanismo è la soluzione che la maggioranza degli individui normali trova nella società moderna ... Il divario tra "me" e il mondo scompare, e con esso la paura cosciente della solitudine e dell'impotenza » (24).

Questo meccanismo, nella società contemporanea, si può osservare anche in manifestazioni di vita esteriore. L'ossessione, soprattutto nei giovanissimi, di indossare jeans, camice, scarpe, occhiali identici tra loro, per marca, colore e modello, ne costituisce un chiaro esempio. Questo livellamento, non soltanto esteriore, riflette quello che l'uomo moderno tende a diventare: un automa condizionato e alienato in tutte le sue manifestazioni, che ha perduto il suo « io » « sostituendolo con un pseudo-io, che ricerca la propria identità nella continua approvazione e nel continuo riconoscimento da parte degli altri » (25).

L'uomo medio vive in una continua grottesca rappresentazione; egli non possiede alcun pensiero critico, ma

(24) Idem, p. 163.

(25) Idem, p. 180.

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.



vede e pensa secondo modelli impostati dalla società. Anche il suo consumo è alienato, perché è « determinato dagli slogan della pubblicità e non dalle nostre esigenze reali, dai nostri palati, dai nostri occhi, dalle nostre orecchie » ⁽²⁶⁾.

Ma che cosa riserva, allora, così stando le cose, il futuro all'uomo? In *Dogmi gregari e rivoluzionari*, che è del 1930, il Fromm sostiene che, « nei prossimi cinquanta o cento anni, i processi che incoraggiano l'alienazione umana continueranno » ⁽²⁷⁾, e in effetti non può dirsi che si è sbagliato. Nei libri più recenti, e specialmente ne *La rivoluzione della speranza*, auspica la speranza di una possibilità reale per l'uomo, affinché « possa ritornare se stesso e possa rendere umana la società tecnologica » ⁽²⁸⁾, mediante un movimento innovatore — in verità, osserviamo, molto utopistico —, basato, essenzialmente, sulla speranza di una totale trasformazione.

Ma, nonostante la speranza del Fromm, auspicata in questo suo lavoro, il pericolo, preannunciato nel 1930, di un'umanità schizoide permane e il futuro dell'uomo appare, purtroppo, come caratterizzato dall'alienazione.

⁽²⁶⁾ E. FROMM, *Dogmi gregari e rivoluzionari*, ed. cit., p. 105.

⁽²⁷⁾ Idem, p. 107.

⁽²⁸⁾ E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, ed. cit., p. 144.

CAPITOLO IV

L'ALIENAZIONE

L'alienazione, non c'è dubbio, costituisce l'aspetto patologico più evidente della vita sociale contemporanea. Il Fromm, mettendo in luce che questo fenomeno è particolarmente diffuso, ne fa una profonda e attenta analisi, avvalendosi delle interpretazioni di alcuni pensatori: Hegel, Feuerbach e, soprattutto, Marx, con il preciso scopo d'individuare le cause e di pervenire a una conclusione critica circa i possibili rimedi.

Il concetto di alienazione come « estraniamento » o come processo di trasformazione di un essere, che diviene altro da sé, era già noto ai profeti del Vecchio Testamento e agli antichi filosofi, tipo Plotino e Proclo. Nella filosofia contemporanea, da Hegel in poi, il concetto di alienazione indica quel particolare processo per mezzo del quale ciò che appartiene all'uomo, o è da lui prodotto, gli diventa estraneo. Si perde l'interiorità dell'uomo. Le cose da lui create: la società, il lavoro, la scienza, si rivolgono contro di lui stesso. La società si trasforma, per la maggior parte dei suoi membri, in strumento di appressione; il lavoro diventa un peso incombente e insostenibile; la scienza finisce per essere usata per fini che comportano la totale infelicità umana.

Anche la Religione si rivolge contro l'uomo, poiché l'uo-



mo ha trasferito in Dio i propri ideali, la propria capacità, la propria attività produttiva, che ora sente al di fuori e al di sopra di sé; quindi, estranei, e ai quali può soltanto sottomettersi, non riuscendo più a dominarli.

Hegel, osserva il Fromm, « vedeva Dio nell'uomo, in uno stato di autoalienazione, in quanto assumeva Dio come soggetto della storia e poi, nel processo della storia, vedeva il ritorno di Dio a se stesso » (1).

Marx, sebbene il suo concetto di alienazione parta da Hegel, giunge a conclusioni diverse, avendo subito, anche l'influenza del pensiero del suo condiscipolo Feuerbach, nei riguardi dell'alienazione religiosa. Feuerbach capovolge la posizione hegeliana e afferma che noi proiettiamo in Dio, cioè in un essere che consideriamo superiore, indipendente e al di fuori di noi, la nostra essenza e le nostre capacità elevate ad un grado massimo di perfezione.

Perché l'uomo possa riacquistare la coscienza delle proprie forze, deve pervenire alla piena consapevolezza dell'assoluta illusorietà della soluzione religiosa dei suoi problemi.

Marx estende il concetto feuerbachiano dell'alienazione dal campo religioso a quello dei rapporti sociali, e in particolare ai rapporti attinenti al mondo del lavoro. « L'alienazione », egli afferma, « adunque appare tanto nel fatto che i miei mezzi di sussistenza sono di un altro ed è inaccessibile possesso di un altro ciò che è l'oggetto del mio desiderio, quanto nel fatto che ogni cosa è qualcos'altro da se stessa, e la mia attività è anch'essa qualcos'altro, e che infine (e ciò vale anche per il capitalista) domina in generale la potenza disumana » (2).

(1) E. FROMM, *Marx e Freud*, ed. cit., p. 56.

(2) K. MARX, *Pagine scelte*, a cura di Buscio Giordano, ed. Pa-

Nella società capitalistica, i prodotti del lavoro umano non vengono considerati come realizzazione dell'uomo, ma come merci, cioè come cose estranee, aventi valore per se stesse. Così l'uomo si trova, rispetto al prodotto del suo lavoro, come rispetto a un oggetto estraneo; e più produce, più il suo lavoro acquista una potenza a se stante, si oggettivizza e gli si contrappone come estraneo ed ostile.

Come è alienato da ciò che produce, così, per Marx, l'uomo è alienato dal suo stesso simile e dalla natura: « ... il lavoro alienato fa dell'essere dell'uomo, come essere appartenente a una specie, tanto della natura quanto della sua specifica capacità spirituale, un essere a lui estraneo, un mezzo della sua esistenza individuale ... Una conseguenza immediata del fatto che l'uomo è reso estraneo al prodotto del suo lavoro, della sua attività vitale, al suo essere generico, è l'estraniamento dell'uomo dall'uomo » (3).

L'alienazione è, quindi, per il Marx, la malattia specifica o propria dell'uomo e si rivela sia nel contesto storico-sociale, sia in quello più specificatamente religioso. Onde giustamente un nostro critico, il Fichera, sostiene che « la critica religiosa è ... un punto chiave del materialismo storico, e l'una e l'altra confluiscono nel concetto marxiano della persona come essere sociale » (4). I principi sociali del Cristianesimo, come si sa, predicano l'esigenza di due differenti classi sociali: quella dominante e quella oppressa, e che l'unica speranza di quest'ultima, contro i soprusi e le

lumbo, Palermo 1951, p. 30: *L'alienazione dell'uomo*, dal manoscritto *Economia politica e filosofica*.

(3) K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1848*, Einaudi, Torino 1968, pp. 79-80.

(4) G. FICHERA, *La crisi del sacro e la svolta religiosa nel mondo cristiano*, Musumeci, Catania 1975, p. 224.

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.



infamie, era la compensazione celeste, nonché la speranza della giusta punizione per gli oppressori. « Per ciò stesso l'illusione religiosa perpetua lo stato di miseria morale e materiale dei popoli, inducendoli all'acquiescenza e alla rassegnazione. Proprio in questo senso la religione diviene l'oppio del popolo » ⁽⁵⁾.

Ma già, per Marx, la religione è più l'effetto che la causa della alienazione. Pertanto, eliminare la religione non potrà significare, per l'uomo contemporaneo, prospettare un'esigenza di felicità reale.

Lo stesso concetto di felicità — rileva il Fromm — oggi ha totalmente perduto il suo più profondo significato, che ha la sua origine nell'edonismo greco. « La felicità », egli dice, « può essere definita come la forma alienata della gioia » ⁽⁶⁾.

L'uomo, quando parla di « felicità nel suo significato attuale, implica di solito uno stato superficiale e pago di società, anziché quella condizione che accompagna la pienezza dell'esperienza umana » ⁽⁷⁾.

In realtà, l'uomo si dibatte in una crisi esistenziale ininterrotta e costante: anche se « ha » molto, « è » nulla. Di fatto, il linguaggio odierno ha sostituito il verbo « essere » con il verbo « avere » e ciò « rivela l'alto grado di alienazione cui oggi siamo arrivati » ⁽⁸⁾. [Dicendo "ho un problema", invece di "sono agitato", si viene a togliere di mezzo l'esperienza soggettiva; l'io dell'esperienza è sostituito dall'impersonalità del possesso » ⁽⁸⁾].

L'essere, in qualsiasi manifestazione, implica l'attività.

⁽⁵⁾ Idem, p. 223.

⁽⁶⁾ E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, ed. cit., p. 112.

⁽⁷⁾ Idem, pp. 111-112.

⁽⁸⁾ E. FROMM, *Avere o Essere?*, ed. cit., p. 40.

Invece, l'uomo contemporaneo è passivo, perché la società, « per funzionare senza intoppi », ha bisogno di uomini « dai gusti standardizzati e facilmente influenzabili e prevedibili ..., che si possano guidare senza violenza, comandare senza che ci siano capi ... questo tipo di uomo è l'automa, l'alienato » ⁽⁹⁾, che produce ciò che è determinato a produrre, essendo diventato « un atomo economico che danza sul motivo di una direzione automatizzata » ⁽¹⁰⁾.

L'alienazione non riguarda soltanto il processo di produzione, ma non meno il processo di consumo. L'atto di consumare, secondo il Fromm, dovrebbe implicare, per l'uomo, la capacità di ragionare, valutare, scegliere e giudicare. Invece, nell'attuale società, il consumo è diventato un fine a se stesso, non è più un mezzo per soddisfare i nostri veri o profondi bisogni; è un impulso irrazionale e irrefrenabile che ci spinge a comprare, non liberamente, ma condizionati « dagli slogan della pubblicità e non dalle nostre esigenze reali, dai nostri palati, dai nostri occhi, dalle nostre orecchie » ⁽¹¹⁾. L'uomo acquista solo per il gusto di possedere le cose, non sempre per usarle. Le nostre case sono piene di centinaia di oggetti che usiamo pochissime volte o, addirittura, mai, ma che costituiscono l'orgoglio e il vanto delle comodità domestiche; o, meglio, l'emblema della « pretesa » o illusoria felicità dell'uomo.

L'uomo è « un sistema di desideri e di soddisfazioni » ⁽¹²⁾, sostiene il Fromm, nell'opera *Psicanalisi della società contemporanea*; ma di desideri mai naturali e gene-

⁽⁹⁾ E. FROMM, *Dogmi gregari e rivoluzionari*, ed. cit., p. 103.

⁽¹⁰⁾ Idem, p. 104.

⁽¹¹⁾ Idem, p. 105.

⁽¹²⁾ E. FROMM, *Psicanalisi della società contemporanea*, Comunità, Milano 1971, pp. 133-134.

rici, ma sempre artificiosamente stimolati e influenzati; e di soddisfazioni soddisfatte non con il sentimento e l'intimo convincimento, ma con la caratterizzazione che la società impone.

Analogo a questo concetto è, secondo il Fromm, quello del « transfert » freudiano. Egli ritiene che il concetto di alienazione del Marx e il transfert del Freud abbiano in comune il trasferimento delle proprie qualità umane in un altro essere. Con l'alienazione, l'uomo trasferisce i propri desideri nella Religione, nello Stato, nella Società o in un Capo politico; con il transfert il paziente alienato, « che ricerca e ha bisogno di un idolo » (13), tende a trasferire nell'analista i propri sentimenti. In ambedue i casi, il risultato è quello di perdere l'identità e la libertà del proprio io, per acquisire identità « gregaria ».

Ma quali sono gli effetti che l'alienazione produce sulle facoltà peculiari dell'individuo umano, sulla ragione e sulla coscienza? Il Fromm definisce la religione come « la facoltà che cerca il vero e penetra dalla superficie dei fenomeni alla loro realtà intima » (14) e la coscienza come la facoltà che fa conoscere all'uomo « i suoi limiti e la sua impotenza » (15).

Nell'uomo contemporaneo, per il Fromm, la ragione si è svuotata della sua più intima essenza: l'uomo ha perduto, in gran parte, la capacità di indagine e la capacità critica; egli accetta la realtà così come gli si presenta, senza chiedersi il vero perché dei dati o ciò che si cela dietro la loro fittizia apparenza. E questo fenomeno è, soprattutto, da imputare al sistema di produzione della società, per cui

(13) E. FROMM, *Marx e Freud*, ed. cit., p. 63.

(14) E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 11.

(15) Idem, p. 26.

il singolo non è mai a contatto con la realtà nella sua interezza.

Parallelamente allo sviluppo della ragione, e, in parte, da esso dipendente, è lo sviluppo della coscienza e, più precisamente, della coscienza morale, poiché il comportamento etico è, soprattutto, strutturato sulle facoltà di elaborare giudizi di valore. Ma, in una società alienata, il principio fondamentale è quello di « conformarsi » agli altri e quindi la coscienza, così come la ragione, che presuppongono la conoscenza dell'io, non possono svilupparsi liberamente.

Il conformismo e la passività sono, è vero, gli aspetti più caratteristici della società industriale d'oggi.

« La passività dell'uomo è solo un sintomo di una sindrome totale, che si potrebbe definire « sindrome dell'alienazione » (16).

Abbiamo notato che l'uomo alienato si ritrova in una crisi d'identità, solo e angosciato: angoscia che gli deriva « dalla crescente frattura tra funzione cerebro-intellettuale ed esperienza affetto-emotiva tra pensiero e sentimento, mente e cuore, verità e passione » (17). L'unico modo, anche se non sembra in grado di alleviare le sue preoccupazioni, è, per il Fromm, il conformismo. Esso costituisce « il solo rifugio in cui si possa trovare un senso di identità... Il sentirsi inferiori sorge dal sentirsi differenti, né ci si pone la domanda se la differenza sia per il meglio o per il peggio » (18). La normalità del nostro secolo è costituita dall'adattamento ad agire in modo conforme agli altri. La patologia, nell'agire in modo diverso.

(16) E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, ed. cit., p. 42.

(17) Idem, p. 43.

(18) E. FROMM, *Psicanalisi della società contemporanea*, ed. cit., p. 170.

3 M. LIBRIZZI, *Condizione umana e problematica religiosa in E. Fromm*.

Anche il consumismo è diventato collettivo: si richiede un determinato prodotto solo perché tutti i membri della società in cui viviamo lo desiderano; non perché lo desideriamo effettivamente.

D'altra parte, è anche molto difficile scoprire quali sono « i nostri desideri » e quali quelli artificialmente stimolati dagli altri. Ma le aspirazioni, qualunque sia la molla che le ha spinte a scattare, debbono essere soddisfatte immediatamente: « nessun desiderio deve essere frustrato » ⁽¹⁹⁾.

Anche il tempo libero è alienato, « i divertimenti sono un'industria come un'altra, si induce il cliente ad acquistare il divertimento come lo si induce ad acquistare abiti e scarpe » ⁽²⁰⁾. Il risultato è che l'uomo non gode di queste forme di divertimento alienate, e, a questo riguardo, il Fromm mette in evidenza un particolare dato di fatto, che spesso differenzia i giovani dagli adulti. I giovani si divertono o dicono di divertirsi, accettando lo svago alienato e conformista. Gli adulti, invece, avendo raggiunta una forma di maturità interiore, anche se per esigenze di vita debbono conformare l'impiego del loro tempo libero a quello della società in cui vivono, spesso, dopo un'ora o un giorno di divertimento, si sentono insoddisfatti e frustrati, anche nelle loro più intime aspirazioni. Così accade che, all'uscita di un cinema o di un teatro, si vedono volti scontenti, annoiati più di quanto non si possano vedere all'uscita di una fabbrica o di un posto di lavoro. La conseguenza è la nevrosi. L'uomo, non potendosi, in molti casi, realizzare sul posto di lavoro, tende a concretizzare la propria natura almeno nel tempo libero. Ma anche l'impiego di questa parte della propria vita, della quale dovrebbe essere pie-

⁽¹⁹⁾ Idem, p. 179.

⁽²⁰⁾ Idem, p. 151.

namente arbitro e padrone, viene coatto ed alienato. Così l'uomo tende, irreversibilmente, alla nevrosi.

Nel senso più ampio, per il Fromm, « ogni nevrosi può essere considerata una conseguenza dell'alienazione » ⁽²¹⁾.

Gli aspetti più significativi del fenomeno dell'alienazione sono, per lui, la burocratizzazione e la routinizzazione.

I burocrati sono coloro i quali dirigono le amministrazioni del governo o di grandi imprese e che a causa dell'ampiezza dell'apparato da amministrare non stabiliscono alcun rapporto personale fra loro e il pubblico, né di amore, né di odio, ma « di completa alienazione » ⁽²²⁾. « Poiché l'immensità dell'organizzazione e l'estrema divisione del lavoro impediscono ad ogni singolo individuo di vedere l'insieme, e poiché non c'è una cooperazione organica e spontanea tra i vari individui o gruppi entro l'industria, i burocrati dirigenti sono necessari, senza di essi l'impresa crollerebbe in poco tempo » ⁽²³⁾.

L'uomo quotidianamente è irretito in una routine, da lui stesso creata, che gli assorbe tempo ed energia per « guadagnarsi il suo pane quotidiano » ⁽²⁴⁾. In tal modo, egli riesce soltanto a vedere la banale apparenza del mondo e di se stesso, perde il contatto con entrambi e tenta, in una conflittualità costante, « di ritornare alle realtà fondamentali dell'esistenza. Aiutare questo tentativo è stata una delle funzioni dell'arte e della religione, anche se la

⁽²¹⁾ E. FROMM, *Marx e Freud*, cit., p. 67.

⁽²²⁾ E. FROMM, *Psicanalisi della società contemporanea*, ed. cit., p. 140.

⁽²³⁾ Idem, p. 158.

⁽²⁴⁾ Ibidem.

religione stessa è in seguito diventata una nuova forma di routine » ⁽²⁵⁾.

Tradizionalmente, la funzione artistica o creativa o produttiva è stata, spesso, come si sa, catartica. L'uomo, quando riesce a creare, allo stato puro, si sente finalmente libero ⁽²⁶⁾ e purificato e riesce a comprendere pienamente e ad esprimere il suo vero io. Perché, « nell'attività non alienata, io sperimento me stesso quale soggetto della mia attività. L'attività non alienata è un processo che consiste nel far nascere qualcosa, nel produrre alcunché e nel continuare ad avere rapporto con ciò che produco; questo implica anche che la mia attività è una manifestazione dei miei poteri, che io e la mia attività siamo tutt'uno » ⁽²⁷⁾.

La produttività o creatività è un orientamento insito nella natura umana, ad eccezione di coloro i quali siano « emozionalmente storpi », anche se in grado diverso.

Oggi, purtroppo, neanche l'arte e la religione si sono sottratte alla « routine », perdendo, in gran parte, la loro vera natura e sconfinando nel simbolismo, nell'idolatria e nel ritualismo ⁽²⁸⁾.

Anche l'amore e la verità hanno perduto il loro significato. « Gli automi non amano; l'uomo alienato non ha interesse per gli altri » ⁽²⁹⁾. Il suo atteggiamento si può paragonare al comportamento postipnotico, che il Fromm definisce « un esempio altamente chiaro di attività alienata » ⁽³⁰⁾; l'uomo, indotto dalla suggestione ipnotica ad agire

⁽²⁵⁾ Idem, p. 159.

⁽²⁶⁾ Vedi *Fuga dalla libertà* del FROMM, ed. cit., passim.

⁽²⁷⁾ Cfr. E. FROMM, *Avere o Essere?*, ed. cit., p. 123.

⁽²⁸⁾ Vedi E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit.

⁽²⁹⁾ E. FROMM, *Dogmi gregari e rivoluzionari*, ed. cit., p. 106.

⁽³⁰⁾ E. FROMM, *Avere o Essere?*, ed. cit., p. 123.

in un modo determinato, al risveglio continuerà ad agire nel modo prescritto senza rendersi conto di eseguire gli ordini che gli sono stati impartiti, mentre si trovava nelle condizioni di trance.

Così l'uomo, come ipnotizzato, ma in ogni caso totalmente alienato, « nonostante l'aumento continuo della produzione e del confort, ... perde sempre più il senso della propria identità, sente che la sua vita è priva di significato, anche se è una sensazione in gran parte inconscia » ⁽³¹⁾.

Ma, è da chiedersi, a questo punto, che cosa ci riserva allora il futuro?

« Il pericolo del futuro è che gli uomini diventino robot. È vero, i robot non si ribellano. Ma, data la natura dell'uomo, i robot non possono vivere e restare sani di mente; diventano Golem; distruggeranno il mondo e se stessi, perché non riusciranno più a sopportare la noia di una vita priva di significato » ⁽³²⁾.

⁽³¹⁾ E. FROMM, *Dogmi gregari e rivoluzionari*, ed. cit., p. 107.

⁽³²⁾ *Ibidem*.

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.



CAPITOLO V

LA RIVOLUZIONE DELLA SPERANZA

Il pensiero del Fromm rivela una continua apertura — e tensione — problematica. I punti di arrivo dei suoi ultimi lavori sono frutto della direttrice già embrionalmente tracciata negli scritti precedenti, anche se, evidentemente, risentono dell'evoluzione del suo pensiero.

« La grande promessa », come il Fromm la definisce, del marxismo, si imperneava su una triade ideale: produzione illimitata, libertà assoluta, felicità: sostitutiva, cioè, alla religione divina, la religione del progresso umano.

Ma, innegabilmente, l'era industriale non è riuscita a mantenere la « grande promessa » e l'uomo si va rendendo conto che, non solo la soddisfazione di tutti i desideri, ma anche la libertà è un mito; perché in effetti i nostri stessi pensieri e i nostri sentimenti vengono condizionati dai pubblici poteri. E ciò che noi sentiamo come nostro desiderio spesso non è che il risultato di tutto un ingranaggio burocratico. Quindi il punto essenziale, affinché possa nascere un uomo nuovo in una nuova società, è che « una partecipazione attiva e responsabile ... ispirata a principi umanistici si sostituisca alla direzione burocratica » ⁽¹⁾, e che « tutti i metodi di lavaggio del cervello usati dalla propa-

(1) E. FROMM, *Avere o Essere?*, ed. cit., p. 240.

ganda politica e dalla pubblicità industriale devono essere messi al bando » ⁽²⁾.

L'uomo deve riconquistare le « dimensioni umane », liberandosi dall'effetto dell'automatismo, e « arrivare a un livello in cui i valori spirituali — amore, verità e giustizia — diventino per lui il principale interesse » ⁽³⁾ e quindi ad una società in cui le ragioni dell'essere devono sostituire le modalità dell'avere.

La società contemporanea rivela, come giustamente osserva il Fromm, l'alto grado di alienazione raggiunto dall'uomo. La problematicità dell'esistenza si è sostituita alla coscienza della propria soggettività. « Dicendo " ho un problema " invece di " sono agitato ", si viene a togliere di mezzo l'esperienza soggettiva; l'io dell'esperienza è sostituito dall'impersonalità del possesso. Così facendo, trasformo i miei sentimenti in qualcosa che possiedo: " il problema ". Ma " problema " è un'espressione astratta che designa qualsiasi tipo di difficoltà. Non posso avere un problema; non essendo questo una cosa che si possa possedere; essa però può avere me. In altre parole, io ho trasformato me stesso in " un problema " e adesso sono posseduto dalla mia creazione. È un modo di parlare che tradisce un'alienazione nascosta, inconscia » ⁽⁴⁾.

Tale ragionamento si può estendere anche ad altri tipi di esperienza. Quando io « soggetto » affermo di avere un oggetto determinato, ecco che instauro tra soggetto e oggetto un rapporto, in virtù del quale al soggetto si sostituisce l'oggetto.

« Il soggetto non è il mio io, bensì io sono ciò che ho.

(2) Idem, p. 243.

(3) E. FROMM, *Dogmi gregari e rivoluzionari*, ed. cit., p. 108.

(4) E. FROMM, *Avere o Essere?*, ed. cit., p. 40.



La mia proprietà mi costituisce, e costituisce insieme la mia identità » ⁽⁵⁾.

Esiste nell'uomo contemporaneo una infinita bramosia, come l'aveva definita Buddha, e un'illimitata cupidigia, come l'hanno definita le religioni giudaica e cristiana, che fa del possesso la principale ragione e religione di vita. Si vive per accumulare, per « avere », e, quanto più si ha, più si è ⁽⁶⁾.

Ma, in effetti, quando l'uomo riesce a raggiungere un certo grado di maturità, si dovrebbe rendere conto dell'assoluta inutilità di possedere più beni di quanti potrà mai godere.

Il Fromm afferma che « il possesso di proprietà costituisce la realizzazione del desiderio di immortalità »; quindi, « se il mio sé è costituito da ciò che io ho, sono immortale se le cose che ho sono indistruttibili » ⁽⁷⁾.

Ma su questo punto non si può non dissentire, perché è proprio quel senso di indistruttibilità delle cose, che ci appaiono esterne nel tempo e nello spazio, che contrasta radicalmente e assurdamente con quella miseria e limitata precarietà dell'esistenza umana. Comunque, questa forma di avere viene definita dal nostro Autore « avere caratterologico », che è completamente diverso dall'« avere esistenziale », che si articola su tutto quel complesso di cose necessarie all'individuo per la sua sopravvivenza, e che è una forma di biofilia prodotta dal processo umano-sociale.

L'« avere caratterologico » costituisce il desiderio di possesso determinato come conseguenza delle condizioni sociali contemporanee. L'unica risposta a questa forma osses-

⁽⁵⁾ Idem, p. 107.

⁽⁶⁾ Idem, p. 115.

⁽⁷⁾ Idem, p. 113.

siva di avere sarebbe, per il Nostro, e questa ipotesi non può non condividersi, una organizzazione socialista della società: un sistema sociale interamente composto da individui consapevoli delle proprie capacità umane, capaci di entrare in relazione con il mondo esterno, non soltanto per soddisfare i propri bisogni esistenziali, ma per esteriorizzarsi in esso, e attraverso esso; individui, cioè, che siano in grado di entrare in rapporto col mondo produttivo e proficuo.

I vari suggerimenti che il Fromm delinea in tutta la sua opera e, in particolare, nei suoi due più recenti lavori ⁽⁸⁾, anche se caratterizzati da una certa tendenza utopistica — egli vuol unire gli uomini in una sorta di amore e di fratellanza universale e sotto una nuova forma di religione universale; e a tale scopo esorta a scindere l'« avere » dall'« essere » e il potere dalla politica, proponendo come unica fragile base la speranza —, possono costituire, tuttavia, una valida base di discussione critica.

Il Norsa, sottolineando che nel pensiero del nostro Autore esistono molti punti oscuri, afferma che le risposte ottenute promettono qualche speranza di salvezza. « Fromm », egli dice, « occupa uno dei primissimi posti rispetto agli studi psicologici e sociologici in campo internazionale » ⁽⁹⁾ e il suo pensiero può essere collocato nell'ambito della tradizione idealistica tedesca in rapporto con la letteratura psicosociologica anglo-americana ⁽¹⁰⁾.

⁽⁸⁾ E. FROMM, *Avere o Essere?*, e *La rivoluzione della speranza*, ed. cit.

⁽⁹⁾ A. NORSÀ, *La fuga dalla libertà e i suoi possibili rimedi secondo E. Fromm*, in « Il Pensiero », 1965, p. 201.

⁽¹⁰⁾ A. NORSÀ, *La crisi della società contemporanea in E. Fromm*, in « Il Ponte », 1962, p. 965.

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.
FROMM, Erich

Anche il Calzavara afferma che il pensiero del Fromm è da collocarsi nella tradizione illuministica-idealistica e lo inserisce tra i pensatori « impegnati a fondo nei problemi critici comuni a tutte le fedi, che cooperano perché l'uomo contemporaneo non si smarrisca nella crisi odierna » (11).

In effetti, il pensiero frommiano percorre un iter, per così dire, inverso rispetto alla logica della natura umana. L'uomo, generalmente, nella gioventù è pieno di speranza e di fede per l'amore, per l'amicizia, nei confronti della società, afferma radicalmente convinto la predisposizione umana alla bontà. È solo con l'esperienza della vita, quasi sempre negativa, nei confronti della società e dei propri simili, che tutti questi primitivi ideali si tramutano in amarezza e sfiducia.

Il Fromm, invece, nelle sue prime opere, parte dal presupposto dell'ambiguità della libertà, che porta l'uomo all'unica soluzione possibile: i meccanismi di fuga.

L'uomo, incapace di reggere al peso della libertà, lungamente agognata, e finalmente, sembrava, nel XX secolo raggiunta, si rifugia nell'autoritarismo, cercando un capo da seguire con il quale fondersi, rinunciando all'indipendenza della propria individualità, « per acquistare la forza che manca al proprio essere » (12), o nella distruttività, possedendo un « desiderio di distruzione (come) fine a se stesso » (13); o, infine, rifugiandosi in una forma di conformismo che lo rende simile ad un automa radicalmente alie-

(11) CALZAVARA, Recens. a *Il cuore dell'uomo*, in « De Homine », 1966, n. 19-20, p. 315.

(12) E. FROMM, *Fuga dalla libertà*, ed. cit., p. 127.

(13) E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, ed. cit., p. 238.

nato e totalmente condizionato dalle strutture sociali (14).

Soltanto con i suoi ultimi lavori il nostro Autore sembra avere acquistato una certa fiducia nella natura umana e indica come forma di rivoluzione possibile la speranza « nelle capacità dell'uomo di trovare nuove forme per esprimere necessità vitali, anche se a questo momento vi è solo una colomba con un ramo d'olivo per indicare la fine del diluvio » (15).

La speranza consiste in « una possibilità reale che l'uomo possa ritrovare se stesso e possa rendere umana la società tecnologica » (16).

Ma come può l'uomo, ci si chiede subito, ritrovare se stesso e umanizzare la società tecnologica?

Il Fromm parla di un « movimento », non politico, ma che « sia il risultato di sforzi attivi e immaginativi da parte di coloro che condividono gli stessi scopi » (17). Auspica la formazione di un « National council », formato da 50 cittadini, indiscutibilmente morali ed integri, con convinzioni politiche e religiose anche differenti, ma che abbiano in comune « gli scopi umanistici che sono la base per l'umanizzazione della società tecnologica » (18).

Anche da una intuitiva e sommaria analisi, si vede che si tratta di una ideologia totalmente utopica, che cerca inutilmente di scindere il potere dalla politica sulla sola fragile base della speranza. Non è troppo poco?

Anche se, ideologicamente, non si possano condividere le ottimistiche e entusiasmanti intuizioni frommiane, pur

(14) E. FROMM, *Dogmi gregari e rivoluzionari*, ed. cit., p. 103.

(15) E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, ed. cit., p. 127.

(16) Idem, p. 146.

(17) Idem, p. 136.

(18) Ibidem.



tuttavia una sicura frattura si delineerebbe fra l'indiscutibile superiorità dei 50 membri del Consiglio Nazionale e la rimanente parte dell'umanità. Ed inoltre, non poche difficoltà si frapporterebbero all'individuazione e alla costituzione di questo « Consiglio »: con quali mezzi questi 50 integerrimi membri potrebbero essere scoperti dalla Società? E, una volta scoperti, con quale mezzo si potrebbe provare la loro assoluta e indiscussa integrità morale e il loro talento? E, soprattutto, la loro buona fede?

Il metodo che il Nostro suggerisce per la formazione di questo Consiglio « non è burocratico, personalistico, concreto ma, proprio per questo, è il piú efficace dei metodi tradizionali »⁽¹⁹⁾. « Vi sono diverse persone conosciute per la loro integrità e le loro qualità e non dovrebbe essere difficile per un gruppo, ad esempio di 10 persone, di accordarsi su 40 o 50 persone da invitare, chiedendo agli altri che sono intelligenti e saggi al tempo stesso quali sono le loro preferenze. ... Dopo questo procedimento, si potrebbe avere un Consiglio Nazionale che non soddisferebbe tutti, ma che rappresenterebbe in sostanza la coscienza americana »⁽²⁰⁾.

Ma, si potrebbe concludere, la coscienza americana, non di tutti, ma di pochi, e quindi, in questo procedimento, la lacuna piú grave sarebbe l'impossibilità piú completa di consultare tutti i cittadini, e la scelta rappresenterebbe soltanto la decisione di una sparuta minoranza.

Ma, anche se sotto questo particolare aspetto le idee frommiane prospettano un'astratta utopia, tuttavia non tralasciano di entusiasmare per i concetti di amore, di fratel-

⁽¹⁹⁾ Idem, p. 139.

⁽²⁰⁾ Ibidem.

lanza, di fede nella natura umana che costituiscono l'angolo visuale piú valido della filosofia frommiana.

Giuditta Lo Russo afferma: « Qualcuno potrà sorridere di fronte a questo studioso del XX secolo che sa ancora parlare di amore e fratellanza fra gli uomini. Certo a noi, figli di inaudita violenza, imbevuti di esistenzialismo nichilista, quando non naufragati nel mare dell'indifferentismo e del conformismo, sono molto piú familiari parole come "alienazione" o "incomunicabilità", mentre le parole "amore", o "fratellanza", "felicità" suonano strane e, se non ridicole, illusorie o per lo meno remote. Eppure la forza che anima tutto il suo pensiero è proprio nella sua speranza di poter dire una parola valida per l'uomo d'oggi, nella sua fede nell'amore come risposta che ci proviene dalla realtà »⁽²¹⁾.

C'è da aggiungere che parecchi, fra i teologi e i sociologi contemporanei, hanno in comune il tema della speranza, intesa come riflesso psichico naturale della vita umana e come estrema risposta all'ultima disperazione. Jurgen Moltmann parla della speranza, « che non sfugge al presente e non lo svisgorisce, ma lo apre e gli dà contenuto »⁽²²⁾ e si sofferma « sull'intensità e sull'energia potenziale che la speranza dà al pensiero »⁽²³⁾. « La strada della speranza », come il Moltmann la definisce, è « la strada di un dialogo tra fede e sapere, la strada della supremazia sul passato e presente, la strada del nesso indissolubile tra esistenza e natura »⁽²⁴⁾.

⁽²¹⁾ G. Lo Russo, *Religione e società nel pensiero di E. Fromm*, in « Rassegna italiana sociologica », 1966, pp. 63-71.

⁽²²⁾ AA. VV., *Dibattito sulla teologia della speranza di J. Moltmann*, Queriniana, Brescia 1973, p. 46.

⁽²³⁾ Idem, p. 47.

⁽²⁴⁾ Idem, p. 54.

E, in verità, la speranza, per l'uomo del XX secolo, rappresenta l'unica possibile medicina contro la paura del futuro, l'unica forza che dà la certezza di potere giungere al termine finale della vita.

La speranza è la traduzione dell'ottimismo, che costituisce quella particolare istintiva inclinazione che ci porta a vedere il lato migliore delle cose, ad apprezzare quella che la vita ci offre, una sorta di biofilia intrinseca, che rappresenta, forse, l'unico modo per credere nel futuro dell'uomo.

PARTE SECONDA

L'UOMO E LA RELIGIONE

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.

