



## CAPITOLO I

### DAL CONCETTO DI ALIENAZIONE A QUELLO DI RELIGIONE

La speranza dell'autoliberazione dell'uomo è già, per se stessa, un atto di fede ed apre la via a quella che possiamo definire la dimensione religiosa del pensiero frommiano. Tale dimensione ha il suo punto di partenza nella crisi e nell'alienazione dell'uomo, di cui è simbolo e conseguenza, al tempo stesso, la religione « autoritaria », ed ha come obiettivo il superamento di tali crisi in un nuovo « status » religioso, oggetto di conquista autonoma e responsabile dell'uomo: la religione « umanitaria », l'unica e sola religione ritenuta dal Fromm autentica.

L'uomo contemporaneo si dibatte, dunque, in una profonda crisi spirituale-esistenziale. Il Fromm, in tutte le sue opere, affronta e dibatte questo problema.

L'uomo, nella società industriale d'oggi, è completamente passivo, e questa sua passività è l'aspetto più caratteristico e patologico, è il sintomo di una sindrome totale, che il Nostro, come abbiamo già rilevato, non esita a definire « sindrome dell'alienazione » <sup>(1)</sup>. Tale condizione determina un'angoscia profonda che l'individuo riesce ad evitare, e non sempre, con il conformismo.

---

<sup>(1)</sup> E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, ed. cit., p. 42.

Agire come gli altri agiscono, vestirsi come gli altri si vestono, pensare come gli altri pensano: queste sono le caratteristiche del XX secolo. All'individualità così lungamente desiderata e cercata si è sostituita la collettività. Alla libertà, l'alienazione.

L'uomo ha venduto se stesso per riuscire ad emergere dalla sua nevrosi esistenziale. Considera il conformismo come il punto fermo al quale attenersi per poter vivere come gli altri uomini; per sentirsi uomo.

Tradizionalmente, questo punto fermo, nel corso dei secoli, era stato la religione. Il Fromm la definisce come « la piú autentica gratificazione di fantasia a carattere collettivo » <sup>(2)</sup>.

Con il progressivo sviluppo della società, « le fantasie diventano piú complicate e piú razionalizzate. La religione stessa si fa piú differenziata e accanto ad essa appaiono la poesia, l'arte e la filosofia come espressioni di fantasie collettive » <sup>(3)</sup>.

Ma non è soltanto gratificante la funzione della religione, perché, sotto l'aspetto socio-psicologico, essa impedisce la totale emancipazione psichica dell'individuo, chiaramente dannosa socialmente alle autorità; d'altra parte essa riguarda — ed è questo l'aspetto piú importante — da un'imperante esigenza esistenziale dell'uomo, all'esigenza « di un sistema di orientamento e di un oggetto di devozione » che « dia significato alla sua esistenza e alla sua posizione nel mondo » <sup>(4)</sup>.

Le risposte date — sul piano religioso — a questo biso-

<sup>(2)</sup> E. FROMM, *Dogmi gregari e rivoluzionari*, ed. cit., p. 29.

<sup>(3)</sup> Ibidem.

<sup>(4)</sup> E. FROMM, *Psicanalisi della società contemporanea*, ed. cit., p. 78.

gno fondamentale umano sono le piú varie, sia contenutisticamente che formalmente: dall'animismo e dal totemismo, nei quali oggetto dell'adorazione diventano o determinati oggetti o gli antenati, al Buddhismo, che fa parte delle grandi religioni, anche se è un sistema non teistico, ai sistemi puramente filosofici, come lo stoicismo, e ai sistemi religiosi monoteistici.

In realtà, si può ben dire che ogni uomo si pone una forma di religione personale. Colui che crede nella potenza o nel denaro, o colui che crede in una determinata ideologia politica, o colui che crede in un dio o in piú dei: tutti costoro hanno in comune un'esigenza fondamentale: fornire una risposta all'angoscioso problema esistenziale.

A questo richiamo tentano di rispondere sia i vari sistemi di vita dell'uomo contemporaneo, dove potenza e denaro sono gli artefici principali e le piú alte aspirazioni della sua vita quotidiana; sia la religione propriamente detta. La religione, per il Fromm, come già per il Feuerbach, rispecchia il desiderio di trascendenza dell'uomo e la voglia di dare un autentico significato alla sua esperienza terrena; cioè la sua speranza di autorealizzazione nella proiezione di determinati valori assoluti: l'amore, la libertà e la ragione. In particolare, il concetto di amore viene inteso dal Nostro come unico rimedio, non solo al problema esistenziale, ma anche ai gravissimi mali delle società occidentali, che si imperniano sulla crisi dei valori religiosi, morali e umani, in cui si dibatte. « La religione dell'Amore », come lui la definisce, auspica « una società nella quale l'uomo stabilisca con l'uomo rapporti fondati sull'amore, nella quale egli sia radicato con i legami di fratellanza e di solidarietà piuttosto che con i vincoli del suolo e del sangue, ma una società che gli dia la possibilità di trascen-

dere la natura creando, anziché distruggendo» (5). Perché l'amore è un potere attivo dell'uomo; un potere che annulla le pareti che lo separano dai suoi simili, che gli fa superare il senso d'isolamento e di separazione, e tuttavia gli permette di essere se stesso e di conservare la propria integrità» (6). Questa è la forma più importante di amore, l'amore fraterno, che serve a comprendere e a stabilire i fondamenti strutturali della società: la solidarietà e la comprensione fra gli uomini, che sono le premesse già poste dal Marx, per costituire una forma di « socialismo umanistico comunitario ». Ed è questa, in fondo, la vera religione nella quale il Fromm crede. La religione dell'uomo come « realtà umana celata dietro alle strutture dogmatiche, simboliche o rituali » (7).

Tutti i processi religiosi o filosofici o teologici tendono alla dimostrazione della esistenza di Dio, di Tao, di Brahma, del Mirvana, come problema fondamentale, ma ciò che ha effettivamente valore, per l'uomo, non è professare una determinata credenza, ma agire, sia pure da ateo, in modo che la vita e le opere rivelino « una viva fede e una profonda ispirazione religiosa » (8).

La posizione del Nostro, come lui stesso fin dall'inizio la definisce, è una forma di misticismo non teistico, anche se non pochi religiosi teisti potrebbero, su questo concetto, poporre delle riserve, convinti, come spesso sono, che l'atteggiamento mistico implica necessariamente la credenza in un Dio personale. Ma come negare il misticismo di un Bruno o di uno Spinoza?

(5) Idem, p. 347.

(6) E. FROMM, *L'arte d'amare*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 35.

(7) E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 95.

(8) Idem, p. 96.

Dio viene definito dal Fromm come « una delle numerosissime espressioni poetiche dell'umanesimo di più alto valore, non una realtà in se stesso » (9).

Feuerbach, nella sua *Teogonia*, considerando l'aspetto religioso dell'alienazione, la definisce come quel processo per mezzo del quale noi proiettiamo in Dio, cioè in un essere da noi pensato e creato, ma che ha trasceso il nostro pensiero alienandosi da noi e sovrastandosi, tutte le nostre esigenze e i nostri umani ideali. Il Dio, creato dal nostro pensiero, nel tentativo di trascendersi mediante la ricerca di valori autentici e durevoli, si impone nella nostra natura, la condiziona e la strumentalizza, la porta a uno stadio di inferiorità dal quale è possibile emergere soltanto restituendo all'uomo la volontà di prendere coscienza delle proprie possibilità e del proprio destino.

« Il discorso critico sulla religione », ed è a questo punto che Fromm si inserisce sulle ricerche condotte da Freud e da Jung, « altro non è che il movimento essenziale di questa liberazione » (10). Freud, ne *L'avvenire di un'illusione*, indica la religione come « uno degli ostacoli più rilevanti alla liberazione dell'uomo » (11); perché, servendosi del dogma, blocca il pensiero critico e inoltre trae la sua origine dalla debolezza umana, in una fase molto primitiva rispetto allo sviluppo dell'uomo; cioè, quando l'individuo non è ancora in grado di dominare le forze esterne e interne con la ragione, allora si sviluppa in lui un'illusione, che deriva dall'esperienza infantile di ciascuno. Nell'uomo riappare, ricordando retrospettivamente, la figura

(9) E. FROMM, *Voi sarete come dei*, ed. cit., p. 17.

(10) G. MILANESI e M. ALETTI, *Psicologia della Religione*, Elle di ci, Torino 1973, p. 63.

(11) 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.



paterna, forte e saggia, che fuga lo stato d'ansia e di solitudine, richiedendo in cambio solo devozione e ubbidienza.

Minacciato da forze che non sa dominare, l'adulto tende a conformare il suo comportamento al bambino che è stato, quando superava paura e sconforto affidandosi al padre. « Freud paragona la religione alle nevrosi ossessive che si riscontrano nei bambini. La religione è appunto una nevrosi collettiva, causata da fattori analoghi » (12). Ma da tale convinzione deriva inevitabilmente il totale abbandono della religione in rapporto al fatale processo di crescita, come sta in effetti accadendo nel mondo contemporaneo. In queste riflessioni il Fromm si muove nella direzione segnata da Freud. Invece si discosta alquanto da Jung, che riduce la religione a un fenomeno psicologico, e insieme solleva l'inconscio alla dignità di un fenomeno religioso » (13). Per ciò stesso, osserva ancora il Fromm, anche il dogma e il sogno diventano fenomeni religiosi, « perché in entrambi c'è la manifestazione di una forza esteriore che si impadronisce di noi; e va da sé che, secondo questa logica, anche la pazzia è un fenomeno schiettamente religioso » (14).

Ma « quando tutto può essere religione, allora più nulla è religione » (15).

In effetti, la prima fondamentale caratteristica della religione deve essere la universalità. Ma quando individualmente le manifestazioni più diverse vengono innalzate al grado di fenomeni religiosi, allora il concetto di religione sfugge inesorabilmente alla nostra immaginazione.

(12) E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 16.

(13) Idem, p. 22.

(14) Idem, p. 21.

(15) G. MILANESI e M. ALETTI, op. cit., p. 59.

Ma che cos'è la religione?

Il modo più semplice di rispondere è forse quello di intenderla come « una presa di coscienza » (16).

« Presa di coscienza » che affonda le sue radici nella vita o, meglio, nella situazione umana, che è costituita da un complesso di « elementi sociali, economici, storici e esistenziali » e si traduce in « una espressione della trascendenza dell'uomo sul mondo come dato di fatto » (17).

È questo un tipo di religione, per dirla con il Fromm, umanistica, come il Buddhismo, il Taoismo o gli insegnamenti di Gesù. Essa parte dall'idea che l'immagine di Dio è il simbolo del potere dell'uomo e fa perno sulla religione che serve all'individuo sia per comprendere il suo posto nell'universo, sia la sua posizione in rapporto ai propri simili, sia per conoscere se stesso.

« Al centro di questa specie di religione c'è l'esperienza della propria unità col tutto, basata sul nesso di rapporti tra noi e il mondo, che ci viene rivelato a mano a mano per mezzo del pensiero e dell'amore.

Qui lo scopo ultimo è quello di diventare il più forte possibile, la virtù chiave è la capacità di autorealizzarsi ... la fede si definisce una convinzione sicura basata sulle proprie esperienze di creatura che pensa e che sente » (18).

A questo tipo di religione si oppone — nella concezione del Fromm — la religione « autoritaria »; che comprime e compromette le energie e la libertà dell'uomo.

L'elemento essenziale nelle religioni autoritarie è l'abbandono a un potere trascendente. In esse la virtù cardi-

(16) G. GUTIERREZ, R. ALVES e H. ASSMANN, *Religione oppio o strumento di liberazione?*, Mondadori, Milano 1972, p. 80.

(17) Idem, p. 81.

(18) E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 37.

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.



nale è l'obbedienza; il vizio capitale, la disobbedienza. Di fronte a una divinità onnisciente e onnipotente, l'uomo è concepito « come una creatura inetta e meschina, che può acquistare un certo vigore soltanto in quanto ottenga grazia e aiuto dal suo dio » (19).

Ma talvolta — come avviene nel Cristianesimo — l'ispirazione autoritaria e l'ispirazione umanistica si possono riscontrare nella stessa religione, anche se in diversi momenti.

Così, nella prima parte del *Vecchio Testamento*, Dio agisce nei confronti dell'uomo con chiaro spirito autoritario, richiedendo indiscussa obbedienza; dopo il peccato originale, che, come abbiamo già visto, per il Fromm, costituisce l'inizio del principio di autocreazione, i rapporti tra Dio e l'uomo mutano, si instaura un rapporto, non più autoritario, ma umanitario. « Sarete come dei », ha detto il serpente ad Eva, « avendo conoscenza del bene e del male » (20): è questa la più alta aspirazione umana. Ma è con la storia del Diluvio Universale che i rapporti fra Dio e l'uomo subiscono un mutamento radicale; nasce il primo patto fra Dio e l'uomo: « Io firmo il mio patto con voi, che ogni carne non sarà più distrutta per le acque del diluvio, e che non vi sarà più diluvio, per guastare la terra » (21).

Da questo momento alla forma di religione autoritaria si sostituisce quella umanistica. « Dio non è più sovrano assoluto, che può agire come più gli piace, ma è vincolato da un impegno costituzionale, il rispetto per la vita » (22).

(19) Idem, p. 36.

(20) A. T., Gn. 3, 5.

(21) A. T., Gn. 9, 11.

(22) E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 42.

Ma veniamo ora all'aspetto più interessante del problema: quali sono le particolari condizioni socio-psicologiche che favoriscono l'affermazione di ciascuno dei due differenti tipi di religione autoritaria e umanistica?

Il Fromm paragona l'atto di osservamento alla religione autoritaria al masochismo.

L'uomo è soggetto naturalmente a forze estranee e incontrollabili: come la morte, la vecchiaia, le malattie, « ma altro è rendersi conto di questi limiti, altro è compiacersene e adorare le forze a cui siamo soggetti. Valutare realisticamente la nostra pochezza è segno di saggezza e di maturità; adorarlo è masochismo ... Questa tendenza masochistica tende inoltre ad accompagnarsi al suo contrario, il bisogno di dominare e tiranneggiare gli altri; sono le due facce del temperamento autoritario » (23).

È questo il simbolo della prima comunità cristiana, la elevazione di un uomo misero, sofferente e mortale, a Dio: le masse si identificavano con questo figlio, misero e sofferente come loro, e in lui esprimevano i loro desideri repressi di potere e di autorità, e quindi di possibile felicità. L'odio verso il Dio paterno — che coscientemente non osavano uccidere, ma che ridimensionavano detroneggiandolo dal suo ruolo di dio, unico e irraggiungibile, — trovò espressione nella « dottrina adozionistica » (24). Questa dottrina conferma indubitabilmente uno dei momenti più rilevanti e profondi del pensiero di Jung: « l'importanza dell'attività simbolica nella condotta religiosa » (25).

Il simbolo, però, non si riscontra solo nella religione autoritaria, ma anche nella religione umanistica, che un cri-

(23) Idem, p. 49.

(24) E. FROMM, *Dogmi gregari e rivoluzionari*, ed. cit., p. 55.

(25) MILANESI e ALETTI, op. cit., p. 60.

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

tico, il Fichera, definisce, a proposito della posizione del Fromm, come « l'impegno di realizzare la piena armonia individuale e sociale attraverso il culto dei valori della libertà interiore, dell'amore e della ragione, di cui Dio nient'altro è se non la simbolizzazione »<sup>(26)</sup>.

Si tratta, cioè, soprattutto, di una forma di apertura sociale sorretta dall'amore, dalla libertà, dalla ragione, profondamente in contrasto con il concetto di religione autoritaria, dove, come abbiamo già rilevato, il simbolo più evidente è lo Stato di soggezione e di alienazione spirituale dell'uomo.

Il Fromm, in effetti, valendosi dell'esperienza freudiana e marxiana, collega i condizionamenti psichici dell'uomo con la sua situazione sociale, propugnando un ideale di liberazione interiore psicologica ed etico-sociale dell'uomo, visto, però, in prospettiva fundamentalmente religiosa. Freud, infatti, dando all'uomo consapevolezza del fondo oscuro e pur determinante della sua psiche, mira a indurlo a un processo di razionalizzazione e di demistificazione al fine di liberarlo dai suoi interni condizionamenti, e da tutto ciò che può provocargli stati nevrotici.

Marx si propone un analogo scopo di liberazione dell'uomo, in particolare dell'uomo in quanto lavoratore, dandogli consapevolezza dei suoi condizionamenti sociali e culturali (effetti del capitalismo e dell'ideologia borghese), inducendolo ad una rivoluzione sociale e morale al tempo stesso.

Anche il contributo junghiano è estremamente importante, per il Fromm, perché mette in evidenza « l'origine puramente psicologica del sentimento religioso, in quanto

<sup>(26)</sup> G. FICHERA, op. cit., p. 241.

dà all'inconscio una caratterizzazione religiosa»<sup>(27)</sup>, e delinea la religione come « un comportamento simbolico portatore di un messaggio universale »<sup>(28)</sup>.

Questo messaggio universale si incorpora, per il Nostro, in una « nuova scienza » fondata sul rinnovamento psicospirituale dell'uomo. E come tutte le religioni sono « manifestazioni dello spirito all'interno di un processo storico concreto e di specifiche circostanze socio-culturali di ogni società »<sup>(29)</sup>, così queste nuove esigenze sono il frutto di una situazione storico-culturale contraddittoria — qual è la nostra —, nella quale l'uomo, al tempo stesso in cui vive una condizione di vita alienante e conformistica, avverte potentemente il senso della propria dignità e della propria autonomia spirituale.

È questo, a nostro modo di vedere, il vertice del pensiero frommiano, che sul piano religioso si apre alla fede e alla speranza di un rinnovamento spirituale dell'uomo come conquista storica di valori autentici e non più metafisici. Tali *l'amore e la giustizia sociale*.

L'alienazione dell'uomo, di cui la religione tradizionale è da considerarsi un simbolo e un effetto, può dunque essere superata da una nuova dimensione religiosa: la religione umanitaria, che di sé dovrebbe improntare il pensiero e l'opera dell'uomo. Il tema religioso occupa, per ciò stesso, un posto centrale nel pensiero frommiano. Su di esso, pertanto, dobbiamo soffermarci.

<sup>(27)</sup> MILANESI e ALETTI, op. cit., p. 63.

<sup>(28)</sup> Idem, p. 64.

<sup>(29)</sup> E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, ed. cit., pp. 125-126.

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 II

## I VARI ASPETTI DELLA RELIGIONE

A parte le due diverse forme di religione, autoritaria e umanistica, delle quali abbiamo già parlato, il Fromm prende in esame gli aspetti o momenti fondamentali propri di ogni religione storicamente determinata: *la religione come esperienza personale*; l'aspetto magico-scientifico; la religione come serie di riti; e, infine, l'aspetto semantico <sup>(1)</sup>.

Per ciascuno di questi aspetti, il Fromm rileva l'atteggiamento dell'uomo di oggi.

La religione « come esperienza personale » include « tutto ciò che riguarda i sentimenti e la devozione del credente » <sup>(2)</sup>. I sentimenti sono determinati dalle tendenze profonde dell'individuo e ne influenzano il comportamento e gli ideali escatologici che il soggetto intende perseguire.

Ma l'uomo contemporaneo è diventato un burocratico ingranaggio di un meccanismo economico da se stesso costruito e si cura soltanto dei « risultati tecnici, bada al successo; della sua felicità e della sua anima si occupa molto meno » <sup>(3)</sup>. « Ha disimparato a cercare in se stesso

<sup>(1)</sup> Cfr. E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 85.

<sup>(2)</sup> Ibidem.

<sup>(3)</sup> Idem, p. 86.

lo scopo ultimo della vita » <sup>(4)</sup>. E pensa, soprattutto, ad etichettare col prezzo di mercato la propria personalità: « più la gente è disposta a pagare per comprarci, più vuol dire che si vale » <sup>(5)</sup>. Questa è la legge del « mercato delle personalità », dove si è totalmente smarrito il senso dei valori: amore, verità, giustizia. Il sommo bene si è identificato con il successo. Il successo, per l'uomo contemporaneo, costituisce una nuova forma di religione, o, per meglio dire, di religiosità, intendendosi per religiosità il « religioso in senso esperenziale » <sup>(6)</sup>, isolato dai suoi aspetti concettuali, istituzionali e dogmatici.

Questa nuova forma di religione, oltre che nel successo, si estrinseca nel giudizio altrui. Su questo punto, il pensiero del Fromm circa l'immagine dell'uomo contemporaneo, si ridimensiona e si rivela perfettamente aderente alla realtà.

L'individuo medio, infatti, tiene tanto in considerazione il giudizio altrui da esserne condizionato in tutto il suo modo di vivere. Egli esplica una serie di rappresentazioni quotidiane in una parte che si è imposta, da recitare ininterrottamente previa l'altrui approvazione. Gli amici, i parenti o i familiari sono il pubblico: l'attore si immedesima talmente nel suo ruolo da dimenticare la propria reale personalità, da dimenticare il suo vero io. Egli recita forgiato da un modello che gli ha imposto il conformismo e la modalità dell'« avere », che dominano incontrastati nella nostra società. Solo quando a questo stato di cose — e in questo non si può non essere d'accordo con il Fromm — si sostituirà la « Città dell'Essere », che costituirà una « sin-

<sup>(4)</sup> Ibidem.

<sup>(5)</sup> Idem, p. 87.

<sup>(6)</sup> E. FROMM, *Avere o Essere?*, ed. cit., p. 183.

tesi tra il nucleo spirituale del mondo tardo-medioevale e lo sviluppo, avvenuto a partire dal Rinascimento, del pensiero razionale e della scienza » <sup>(7)</sup>, soltanto allora si realizzerà una nuova società nella quale « le vecchie motivazioni del profitto e del potere » saranno sostituite da nuove: « essere, partecipare, comprendere » <sup>(8)</sup>.

Veniamo ora al secondo aspetto della religione, quello magico-scientifico.

Nella prima fase della Storia umana, quando l'uomo non era in grado razionalmente e scientificamente di spiegarsi il volgere dei fenomeni naturali (inondazioni, terremoti, ecc.), la religione si configurava come magismo: ma il progresso scientifico pone via via in crisi questa forma di religione.

« Più l'uomo impara a capire e dominare la natura, e meno sente il bisogno della religione, sia come spiegazione scientifica, sia come strumento magico » <sup>(9)</sup>, dice il Fromm.

In effetti, secondo la concezione classica e occidentale, fra atteggiamento magico, atteggiamento scientifico e atteggiamento religioso vi è una netta distinzione. Negli eventi di tipo magico la volontà umana tende a dominare il reale e a procurarsi il soddisfacimento dei propri desideri, in forza del compimento di atti efficaci di per sé; nell'atteggiamento scientifico subentra la ragione in rapporto al grado « di progresso tecnico e scientifico raggiunto in ciascuna fase di civiltà » <sup>(10)</sup>; nell'atteggiamento religioso alla base si rivela il sentimento di dipendenza creaturale e l'istituzione di un rapporto devozionale con il divino.

<sup>(7)</sup> Idem, p. 262.

<sup>(8)</sup> Idem, p. 261.

<sup>(9)</sup> E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 89.

<sup>(10)</sup> Ibidem.

Ma spesso, come accade nel mondo culturale cristiano, motivi religiosi (riconoscimento di un unico Dio, aspirazione alla propria salvezza) e motivi tipicamente magici (santi guaritori, voti, etc.) coesistono e agiscono parallelamente, proiettandosi nei comportamenti e negli istituti. Ma, in effetti, « indipendentemente da ogni definizione teologica ..., il sacramento o la preghiera possono assumere gli aspetti di fatti magici, se chi vi ricorre attende da essi effetti automatici o li destina alla realizzazione di un proprio utile o di una propria volontà di potenza, ovvero conservano il loro più autentico valore religioso, se chi vi ricorre resta consapevole del loro valore di strumenti veicolanti la grazia o capaci di sollecitarla, in rapporto ad una adesione di fede, ragione e volontà creaturale dell'uomo » <sup>(11)</sup>.

Ora, questo diverso atteggiamento dipende dal grado di maturità del credente. Così la religione viene intesa dal fanciullo soprattutto nel suo aspetto magico-rituale, poi verso i 14-16 anni subentra il ragionamento logico-scientifico, per arrivare, poi, con la maturità, a poter comprendere in modo radicale e profondo la vera religione. L'interpretazione della religione come forma di magismo, che si riscontra in determinati individui, corrisponde quindi a una particolare forma-mentis ingenua e infantile. E bisogna anche riflettere sull'aspetto catartico che il « voto » ha su tali individui. I quali, mantenuta la promessa fatta, dopo il patto stipulato con Dio, si sentono come sollevati e interiormente pacificati.

Come nel trattamento psicanalitico il paziente, esteriorizzando il suo problema, si sente purificato, così avviene con la funzione del voto religioso.

<sup>(11)</sup> AA. VV., *Enciclopedia delle Religioni*, Utet, voce « Magia », pp. 1823 e seg.



Queste considerazioni introducono al discorso frommiano circa i rapporti tra religione e psicanalisi, di cui tratteremo più avanti. Per ora, basti rilevare che il Fromm, nel suo saggio *Psicanalisi e religione*, dopo aver affermato che i rapporti fra le due discipline sono veramente complessi, si propone di « mostrare che è errato sia concepirle come due discipline irrimediabilmente opposte, sia pretendere di identificarle del tutto » (12). In effetti, esse hanno in comune due punti fondamentali: la capacità di amare e la ricerca del vero. E inoltre mediante la psicanalisi è possibile comprendere la funzione dei « riti ». È questo il terzo aspetto che il Fromm analizza, di cui tosto parleremo. Intanto, possiamo chiederci: qual è l'atteggiamento dell'uomo contemporaneo nei riguardi del magismo?

L'individuo, dotato ormai di strumenti scientifici e tecnologici adeguati, ha definitivamente superato la mentalità magistica, sostituendovi una mentalità altamente scientifica e razionalistica, pur mantenendo del magismo la volontà di potenza e di successo. Senonché le nuove possibilità conquistate, anziché costruire una fonte di effettivo progresso nella dinamica della realtà e della dignità dell'uomo, sono state causa del suo regresso spirituale e di una forma di totale alienazione. Quanto all'aspetto ritualistico, il Fromm afferma che consiste in « una serie di atti eseguiti in comune, con cui si esprimono atteggiamenti comuni, basati su un comune sistema di valori » (13).

« Il rito è un simbolo » (14) per mezzo del quale con una serie di atti si esprimono pensieri e sentimenti. È basato sulla credenza che l'uomo, osservando strettamente un

(12) E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, p. 13.

(13) Idem, p. 92.

(14) Idem, p. 93.

determinato comportamento, possa influenzare il corso del destino.

Magismo e ritualismo si originano dal potere del pensiero simbolico e costruttivo proprio dell'uomo.

In effetti, possiamo affermare che la vita umana è un continuo intrecciarsi di simboli e di riti. Ogni manifestazione comune di volontà, « dai riti massonici alle cerimonie della buona educazione », è una forma di rito.

S. Freud afferma che esiste un'analogia strutturale fra i riti religiosi e i cerimoniali di taluni soggetti nevrotici, perché entrambi agiscono da difesa contro l'angoscia. Tale difesa si realizza mediante la fittizia ripetizione dell'avvenimento che è stato la causa del trauma.

Il rito quindi riscatta dal conflitto d'angoscia per mezzo di una finzione di realizzare il desiderio represso.

Il Reik afferma che il rito « si è già dimostrato un ottimo punto di partenza per l'analisi scientifica della religione » (15). Infatti il rito rappresenta per l'uomo una forma di linguaggio e di comunicazione che gli permette di esprimersi e di estrinsecarsi nella religione e nella magia per risolvere il problema del suo essere nel mondo e per assicurarsi il suo divenire.

Il Durkheim attribuisce al rito un'efficacia morale e fisica: (« i fedeli » ne riportano un'impressione di benessere della quale non vedono chiaramente le cause, ma che è ben fondata. Essi hanno coscienza che la cerimonia è per loro salutare; e, in effetti, essi ricostruiscono in essa il loro essere morale (così il loro sacro, il loro totem, identificato con la coscienza morale collettiva) ». Per un puro difetto

(15) T. REIK, *Il rito religioso. Studi psicanalitici*, Boringhieri, Torino 1969, p. 29.



di illazione logica, avviene a un certo momento che « l'efficacia morale del rito, che è reale, ha fatto credere alla sua efficacia fisica, che è immaginaria » <sup>(16)</sup>.

Il rito, comunque, ha un'inegabile funzione sociale, in quanto si pone come regola di vita, regola che preserva dall'angoscia dell'imprevisto e rende possibile l'esistere e il permanere di una vita sociale ordinata.

Ma come sorge un rito?

« Perché sorga un rito », dice il Fromm — e sta qui la sua potenza — « ci vogliono valori comuni, veramente condivisi. finché non emergeranno i valori, non sorgeranno neanche i riti » <sup>(17)</sup>.

L'uomo di oggi ha trasferito il ritualismo dal piano religioso-escatologico alla dimensione della vita puramente mondana, onde il rito, perduta l'assolutezza del valore religioso, si riduce alla funzione di conferire solidità e permanenza agli effimeri valori dell'« avere ».

Il quarto aspetto della religione è quello semantico. « La religione », afferma il Nostro, « parla un linguaggio diverso da quello che si usa nella vita di ogni giorno; nei suoi insegnamenti, nei suoi riti, la religione parla un linguaggio simbolico » <sup>(18)</sup>. È questo uno dei motivi fondamentali per cui, in questa nostra epoca, la religione e il suo simbolismo, molto improbabilmente, verranno veramente compresi; avendo l'uomo contemporaneo completamente rimosso dal suo processo di pensiero le dimensioni mito-simboliche, che sono rimaste solo nei sogni.

Fu Freud che, per primo, scoprì il parallelismo fra i

<sup>(16)</sup> AA. VV., *Enciclopedia delle Religioni*, ed. cit., vol. V, pp. 432-434.

<sup>(17)</sup> E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 94.

<sup>(18)</sup> Ibidem.

sogni e i miti religiosi. E gettò, così, una nuova base per comprendere i simboli religiosi nei miti, nei dogmi e nei riti.

La critica che il Fromm muove a Freud è che « la sua interpretazione degli uni e degli altri (sogni e miti) tende bensì ad attribuire eccessiva importanza agli impulsi di carattere sessuale, e riesce per questo assai meno efficace » <sup>(19)</sup>.

In effetti, si può affermare che il simbolo nasce dal bisogno originario dell'uomo di obbiettivare sentimenti, sensazioni, impulsi ed emozioni, e non soltanto a carattere sessuale.

Tutta la struttura religiosa è simbolica. Troviamo i « simboli di sottomissione, come l'inginocchiarsi ...; simboli di gioia religiosa, come le danze, i baccanali ...; simboli di tristezza religiosa, come il vestirsi di nero ...; simboli di mistero, come il bendarsi gli occhi ...; simboli di imitazione, come le stimmate di S. Francesco d'Assisi e i diversi miti » <sup>(20)</sup>.

Ogni simbolo assume il suo significato funzionale in rapporto ai vari problemi della vita.

Il Gutierrez afferma che i simboli hanno un valore teorico ed esistenziale. Teorico, « perché si producono in un rapporto dialettico tra l'uomo e il suo mondo, contengono una percezione interiore tanto di ciò che l'uomo può attendersi dal mondo come della maniera secondo la quale l'uomo dovrebbe organizzarsi per conquistare il mondo » <sup>(21)</sup>.

<sup>(19)</sup> Idem, p. 95.

<sup>(20)</sup> C. RANZOLI, *Dizionario di scienze filosofiche*, voce « Simbolo », Hoepli, Milano, pp. 1061 e segg.

<sup>(21)</sup> C. GUTIERREZ, op. cit., p. 132.

Esistenziale, perché « esprimono la dimensione interiore dell'uomo e la sua maniera di essere nel mondo » (22).

Analogo, anche se espresso con termini diversi, è il pensiero frommiano, per il quale « le formule e i simboli religiosi sono altrettanti tentativi di esprimere certe forme di esperienza umana. Ciò che conta è la realtà umana celata dietro alle strutture dogmatiche o rituali » (23).

Per quanto riguarda la condizione dell'uomo contemporaneo, il suo atteggiamento nei confronti del simbolismo risente di quello proprio del ritualismo.

Anche qui, in effetti, c'è la traduzione di una forma di comportamento escatologico-religioso in un'altra di carattere immanentistico-moderno. E, soprattutto, nel campo dell'arte e della musica che il Fromm individua molte nuove forme rituali e simboliche.

A questo punto, possiamo riprendere il discorso sulla « religiosità », che è l'emblema del mondo contemporaneo, a proposito della quale il Fromm non intende riferirsi al significato corrente di aspetto soggettivo e psicologico della religione, bensì a una forma di religione che prescinda da ogni valore oggettivo e normativo — in senso assoluto e universale — per risolversi nella manifestazione e nella celebrazione della vita immediata e degli interessi contingenti, modellati proprio dalla condizione umana votata alla scala dei valori dell'« avere ».

Il Fromm vede proprio in questo tipo di religiosità la causa dell'alienazione dell'attuale condizione umana. Ma quale la via di salvezza, se vogliamo usare un linguaggio religioso? Evidentemente, il Fromm non auspica un ritorno

(22) Ibidem.

(23) E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 95.

alla religione tradizionale: sotto questo aspetto, egli accetta implicitamente la mentalità razionalistica e antiautoritaria dell'uomo contemporaneo. L'alternativa che il Fromm saggiamente propone riguarda anch'essa una forma di religiosità, ma ancorata a valori universali, espressioni dell'autentica realtà etico-sociale dell'uomo: l'amore, la libertà, la verità, la giustizia.

## CAPITOLO III

VERITÀ E FEDE  
NEL DESTINO ETICO DELL'UOMO

Il bisogno di una sentita religiosità, per il Fromm, fa parte dell'intima essenza dell'uomo, come forma di reazione alle limitate e circoscritte capacità umane, in rapporto agli eventi naturali e storici, non sempre interamente dominabili dall'intelligenza e dall'opera dell'uomo stesso.

L'uomo, per quanto si sforzi, per quanto arricchisca incessantemente la sua gamma di conoscenze e le sue possibilità pratiche, avverte pur sempre la sua insufficienza rispetto alla totale conquista della Verità e del Bene. Egli, eterno pellegrino (Ulisse, Enea, Faust), è costretto a girovagare ininterrottamente per giungere alla Verità, per ritrovare una nuova armonia che lo ricongiunga alla Natura e un nuovo equilibrio che si esprima nella devozione a una forza trascendente: alla quale, nelle religioni tradizionali, viene dato il nome di Dio.

Verità, Natura, Dio sono la meta che l'uomo si propone di raggiungere per abbattere le barriere dell'io individuale e del finito e del contingente. È questo l'unico mezzo per potere sfuggire all'alienazione e rapportarsi a quegli eterni valori assoluti che sono stati in gran parte dimenticati dall'uomo del nostro tempo.

La via religiosa, per raggiungere questo obiettivo, è

la fede, che costituisce l'elemento « ponte » tra l'uomo e il suo « dio ». La fede è un « elemento della struttura della vita » <sup>(1)</sup>, afferma il Fromm, poiché « è la convinzione in ciò che ancora non è stato provato, la conoscenza della possibilità reale, la consapevolezza della gestazione » <sup>(2)</sup>.

Il Nostro parla di fede razionale, quando questa si basa sulla facoltà del conoscere e mira a cogliere realmente l'essenza, penetrando oltre la superficie mediante un'attività interiore riflessiva; o di fede irrazionale, che si basa sull'accettazione passiva di qualcosa che si considera come vero ed essenziale — sia esso un idolo, una ideologia politica o un'autorità —, senza accertarne la veridicità.

Il concetto di fede — nella più ampia accezione del termine — può assumere due diversi significati, a seconda che venga considerato in rapporto alle modalità dell'avere o dell'essere. Nel primo senso, « la fede è il possesso di una risposta per la quale manca ogni prova razionale; essa consiste di formulazioni elaborate da altri, che si accettano perché ci si sottomette a questi altri, di solito una burocrazia » <sup>(3)</sup>.

Praticamente, si tratta di rinunciare alla propria indipendenza ideologica, che comporta la continua e gravosa scelta decisionale, e optare per l'immissione in una oasi di certezza che costituisce « una conoscenza definitiva, incrollabile, credibile per il fatto che il potere di coloro che promulgano e difendono la fede sembra anch'esso incrollabile » <sup>(4)</sup>.

La fede, cioè, « secondo la modalità dell'avere, è una

<sup>(1)</sup> E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, ed. cit., p. 20.

<sup>(2)</sup> Ibidem.

<sup>(3)</sup> E. FROMM, *Avere o Essere?*, ed. cit., p. 65.

<sup>(4)</sup> Idem, p. 66.



stampella per chi desidera la certezza, per chi aspira ad avere una risposta al problema dell'esistenza senza osare di cavarsela da solo » (5).

Secondo le modalità dell'essere, ed è qui che il Fromm, a nostro avviso, ne intuisce il vero e più profondo significato, la fede esprime « un orientamento intimo, un atteggiamento, ... una certezza », egli dice, « che si fonda sulla propria esperienza, non sulla sottomissione a una autorità che impone una certa credenza. È la certezza di una verità che non può essere provata mediante dati di fatto razionalmente cogenti, bensì di una verità della quale sono certo a causa della mia evidenza esperenziale, soggettiva » (6).

Questo tipo di fede è razionale, perché si basa sui fatti, fatti che soltanto il soggetto è in grado di « registrare » e di cui può rilevarne la veridicità, in base alla propria esperienza personale.

Fede e verità, quindi, per il Fromm, sono interdipendenti. Ma fede e verità non sono parole adatte per l'uomo contemporaneo, e coloro i quali, come il Fromm, vi intravedono i dati fondamentali per una possibilità reale di salvezza individuale non possono non inserirsi fra gli « utopici » o i « non realisti ».

Quale allora la prospettiva per la condizione umana? C'è da essere pessimisti? O può giustificarsi una certa forma di ottimismo?

Per il Nostro, « l'ottimismo è una forma alienata di fede; il pessimismo una forma alienata di disperazione. Soltanto con la fede o con la disperazione si può rispondere *respon-*

(5) Ibidem.

(6) Idem, pp. 67-68.

*sabilmente e ragionevolmente* all'uomo e al suo futuro » (7). Perché fede e disperazione si fondano sulla conoscenza dei fattori essenziali per la sopravvivenza dell'uomo.

E se « molti sono disposti a denunciare, come non realistica, la fede nel progresso dell'uomo », non si accorgono « che la disperazione è spesso altrettanto non realistica » (8).

Inoltre, la disperazione è distruttiva e sconvolge, come ogni « non verità »; invece, la fede — e in questo caso per fede è da intendere quella razionale — è incentrata « nella capacità umana di districarsi da quella che sembra essere una fatale ragnatela di circostanze create dall'uomo » (9), e agisce in modo attivo e intelligente, sollecitando *la più feconda qualità dell'uomo: la biofilia*.

Ma qual è il significato e il valore della fede nel suo specifico significato religioso?

In *Dogmi gregari e rivoluzionari*, il Fromm analizza la motivazione psicologica del concetto di fede in Cristo dei primi cristiani: il « background psichico della fede » (10), che si basa sulla speranza escatologica e sulla credenza adozionistica. L'una auspicava il prossimo avvento del regno di Dio dove « il povero sarebbe stato ricco, l'affamato si sarebbe saziato e l'oppresso avrebbe ottenuto l'autorità » (11); l'altra, elevando un uomo, misero e povero, nel ruolo di divinità, rappresentava un imperante « impulso inconscio di ostilità verso il padre » (12).

(7) E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, ed. cit., p. 545.

(8) Ibidem.

(9) Idem, p. 546.

(10) E. FROMM, *Dogmi gregari e rivoluzionari*, ed. cit., p. 57.

(11) Idem, pp. 46-47.

(12) Idem, p. 57.



Anche per il Fries <sup>(13)</sup>, la fede propone « una riforma etico-personale » e combatte « le forme di oppressione e di terrore ... e si pone in linea con coloro che lavorano per la pace, per la giustizia, per la scomparsa di tutto ciò che ha a che vedere con la guerra e la distruzione » <sup>(14)</sup>.

Questa prospettiva di fede religiosa è simile a quella frommiana di fede razionale — già ispirata dagli insegnamenti del Buddha, di Socrate, di Cristo, di Spinoza — alla base della quale sono i concetti di amore, di verità, di giustizia, che promuovono « la vitalità, la forza morale, la libertà e la felicità » <sup>(15)</sup>. Ma, afferma il Nostro, « dietro la stessa religione possono esserci due realtà opposte » <sup>(16)</sup>.

Così al concetto di fede razionale si oppone, come abbiamo già accennato, il concetto di fede irrazionale, che si riscontra nei sistemi politici autoritari, nei quali troviamo molta somiglianza con il sistema teologico di Calvino; ambedue « sono analogamente caratterizzati da mancanza di rispetto e amore per l'individuo, e dal bisogno di sottomissione » <sup>(17)</sup>.

Queste due forme di fede — la razionale e la irrazionale — possiamo paragonare alle due alternative che stanno alla base della vita dell'uomo: progredire o regredire. Infatti, la fede razionale conduce l'uomo a un progresso fisico e spirituale e lo porta a raggiungere « la meta finale di essere pienamente umano e di essere in completa unione con il mondo ... dove cupidigia e conflitto siano scom-

parsi » <sup>(18)</sup>; invece la fede irrazionale lo conduce a cercare le soluzioni in modo regressivo, e « l'uomo sarà vincolato a cercare la completa disumanizzazione che è l'equivalente della follia » <sup>(19)</sup>.

In tutte le religioni umanistiche, questa alternativa rappresenta un aspetto costante — beatitudine e dannazione, vita e morte, socialismo e barbarie — e rappresenta anche la differenza fondamentale tra sanità mentale e malattia mentale.

L'uomo, naturalmente, possiede impulsi progressivi e regressivi. Questi ultimi normalmente vengono repressi perché contrari ai modelli di una data civiltà. Ma circostanze fuori dal comune — una guerra o una malattia — possono potenziare il sorgere di tali impulsi regressivi che esploderanno annullando l'orientamento progressista che l'individuo si era imposto. In simili circostanze, emerge il « senso di colpa », che è stato oggetto di attenta considerazione da parte della Psicanalisi.

Se è importante, in psicanalisi, il senso di colpa, non è meno importante in religione. Esso si identifica con il peccato, ma si estrinseca in modo diverso nelle religioni autoritarie — dove « vuol dire anzitutto disobbedire all'autorità, e solo secondariamente violare una norma etica » <sup>(20)</sup> — e nelle religioni umanistiche, — dove « è sentito come tale dalla coscienza, che non è una riproduzione meccanica della voce dell'autorità, ma anzi la voce stessa dell'uomo » <sup>(21)</sup> —.

<sup>(13)</sup> Cit. in S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, ed. cit., p. 24.

<sup>(14)</sup> Ibidem.

<sup>(15)</sup> E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 58.

<sup>(16)</sup> Idem, p. 57.

<sup>(17)</sup> Ibidem.

<sup>(18)</sup> E. FROMM, *Psicanalisi dell'amore*, ed. cit., p. 158.

<sup>(19)</sup> Ibidem.

<sup>(20)</sup> E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 75.

<sup>(21)</sup> Ibidem.



Il concetto di peccato e di colpa, quindi, in senso lato, deriva dalla violazione delle norme etiche.

Ma che cos'è l'etica, per l'uomo moderno?

La centralità del problema è, per il Fromm, imperniata sul principio « l'uomo non è una cosa »<sup>(22)</sup>. Egli deve, innanzitutto, superare l'idea di se stesso e degli altri come cose; superare l'indifferenza, l'alienazione dagli altri, dalla natura e da se stesso: deve tentare di raggiungere, usando un termine tecnico, la « reificazione », dando un nuovo senso all'« essere io » e all'esperienza dell'« io sono », anziché soccombere a quel sentimento da automa nel quale l'io ha soltanto l'illusorietà dell'essenza e del pensiero, perché è diventato « come uno che mette un disco e crede di essere lui a suonare la musica suonata su quel disco »<sup>(23)</sup>.

Inoltre, come secondo e importante obiettivo, l'uomo deve proporsi la creatività. Questo termine ha, per il Nostro, non il significato tradizionale — di trasmettere un'esperienza creativa su un piano materiale —, ma esprime « un atteggiamento che si può definire semplicemente: essere consapevole e rispondere »<sup>(24)</sup>. Cioè comprendere la vera realtà di una persona e rispondere a questa realtà.

E, infine, ed è questo, pensiamo, l'obiettivo più importante, « rimettere l'uomo in sella »<sup>(25)</sup>. Cioè, « far tornare mezzo ciò che è mezzo e fine ciò che è fine, e riconoscere che le nostre conquiste nel mondo dell'intelletto e della produzione materiale hanno senso solo se sono mezzi a un fine: la nascita completa dell'uomo, in quanto diventa pie-

<sup>(22)</sup> E. FROMM, *Dogmi gregari e rivoluzionari*, ed. cit., p. 187.

<sup>(23)</sup> Idem, p. 190.

<sup>(24)</sup> Idem, p. 191.

<sup>(25)</sup> Idem, p. 192.

namente se stesso, pienamente umano »<sup>(26)</sup>, uomo fra gli altri uomini, per mezzo dell'amore, della verità e della pace.

La parola pace, nell'interpretazione frommiana, non è intesa nel senso di non-guerra, ma nel senso profetico, che traduce la parola ebraico « shalom », completezza. « Il concetto profetico di pace trascende il dominio delle relazioni umane; la nuova armonia è anche quella fra l'uomo e la natura ... intesa come ... fine di ogni distruzione ... la pace è il risultato di una trasformazione dell'uomo in cui l'unione ha sostituito l'alienazione »<sup>(27)</sup>.

Ma com'è possibile questa trasformazione e questa sorta di rinascita, in cui consiste l'ideale etico, per Fromm?

Per rispondere a tale domanda, il Nostro cita tre importanti autori: Spinoza, Marx e Freud. « Spinoza è il fondatore della moderna psicologia, che vede i fattori che condizionano l'uomo, ciò nondimeno scrive un'*Ethica* »<sup>(28)</sup>. Il suo concetto di etica coincide con quello della libertà per l'uomo, nella quale risiede il senso della sua « salvezza ».

Analogo il pensiero marxiano rispetto alla salvezza dell'individuo, ma Marx svolge il concetto spinoziano sul piano politico-sociale, ritenendo che, alla base della liberazione umana, debba esservi una coscienza sociale e la lotta di classe.

Anche il Freud è dell'avviso « che la coazione ad agire in certi modi irrazionali, e quindi distruttivi, può essere mutata dalla autocoscienza e dallo sforzo »<sup>(29)</sup>.

<sup>(26)</sup> Ibidem.

<sup>(27)</sup> Idem, pp. 214-215.

<sup>(28)</sup> E. FROMM, *Psicanalisi dell'amore*, ed. cit., p. 190.

<sup>(29)</sup> Idem, p. 192.

In effetti, la posizione di questi tre pensatori, che il Fromm concettualmente condivide, è una forma di umanesimo realista, sorretto da una profonda fede nella forza e nella creatività della natura umana.

L'uomo contemporaneo avverte questa esigenza di profondo rinnovamento interiore, che Fromm raffigura simbolicamente in una colomba con un ramo d'olivo, che sta ad indicare la fine del diluvio <sup>(30)</sup> e il cammino verso una nuova dimensione sacrale.

Non si tratta di un movimento in opposizione alla religione, né di una rinnovata fede in Dio. Tuttavia, trattasi di un'aspirazione profondamente religiosa. Il nostro Autore stesso si rende conto della obiezione naturale che può sorgere nel lettore: « Questo è un atteggiamento etico; ma perché chiamarlo religioso? » <sup>(31)</sup>. E risponde che: « la differenza tra la religione e la morale è in buona parte una pura differenza epistemologica. Dico in buona parte, perché certe esperienze religiose presentano un fattore comune che va oltre la sfera etica. Tale fattore è estremamente difficile, forse impossibile formularlo » <sup>(32)</sup>.

Possiamo senz'altro affermare che, più che di religione, si tratta di religiosità. Lento movimento, « che va dal Buddha a Marx » <sup>(33)</sup>, e, sostituendosi alle religioni tradizionali, elimina dogmi e istituzioni, motiva il comportamento umano contemporaneo e, tra l'altro, « comporta la necessità che la Chiesa Cattolica Romana, a cominciare dal suo vertice, si converta allo spirito umanistico » <sup>(34)</sup>.

<sup>(30)</sup> Cfr. E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, ed. cit., p. 127.

<sup>(31)</sup> E. FROMM, *Psicanalisi e Religione*, ed. cit., p. 79.

<sup>(32)</sup> Ibidem.

<sup>(33)</sup> E. FROMM, *Avere o Essere?*, ed. cit., p. 262.

<sup>(34)</sup> Ibidem.

Queste le teorie del nostro Autore, per merito delle quali egli è stato invitato a dare il proprio contributo alla collana « Prospettive mondiali », accanto ai leaders spiritualisti e intellettualisti contemporanei. I quali mirano a determinare quel particolare potere ecumenico della mente e del cuore che fa sì che l'uomo, in base alla propria misteriosa e geniale grandezza significativa, possa ricreare armonicamente la propria esistenza, conferendole scopo e dignità spirituali; e, contemporaneamente, autorealizzarsi nella comunione con l'universo, sconfiggendo definitivamente alienazione e routinizzazione.

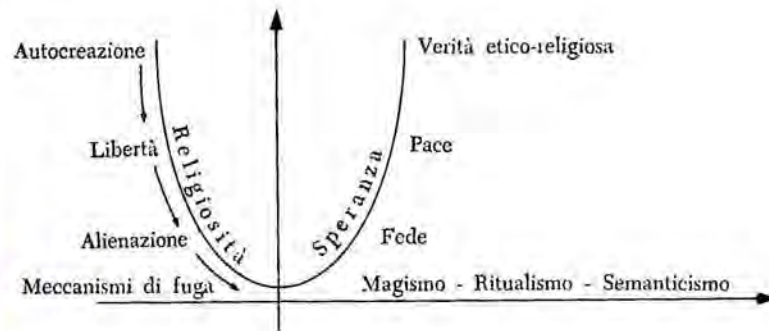
Il che è possibile, poiché l'uomo, a nostro modo di vedere, come già per il Fromm, in rapporto al suo contenuto etico e organico, è una forma di energia e materia con struttura transtemporale e transpaziale e, cioè, metafisica o trascendentale.





## OTTIMISMO O UTOPISMO?

Dall'opera frommiana, di cui abbiamo cercato di mettere in evidenza gli aspetti piú salienti e i tratti piú originali, si può ricavare un grafico esprime, schematicamente, il pensiero dell'Autore circa la parabola esistenziale umana; ossia il concetto dell'uomo nel suo processo di autocreazione e nel suo divenire spirituale, dal punto di vista psicologico, sociale ed etico-religioso.



L'autocreazione ha inizio, per il Fromm, con il primo atto di ribellione dell'uomo a Dio, per cui l'uomo stesso, rendendosi conto che agire di propria volontà vuol dire essere potenzialmente Dio, si libera dai vincoli primari e originari, per raggiungere la piena libertà.

Ma la libertà, a sua volta, è una conquista assai difficile da sopportare: infatti, *proprio la libertà conduce l'uomo all'alienazione*. A salvare l'uomo dal processo distruttivo dell'alienazione ecco scattare i meccanismi di fuga che lo conducono a rifugiarsi nell'autoritarismo e nel conformismo e, soprattutto, nel mondo religioso.

Per quanto riguarda l'orientamento religioso, i vari stadi che il Fromm analizza si possono, a nostro avviso, paragonare ai diversi gradi di sviluppo nella Storia dell'umanità.

Il magismo, in senso cronologico ed evolutivo, costituisce lo stadio primo e piú basso, irrazionale, embrionale dell'esperienza religiosa.

L'uomo non può essere stato privato di colpo del suo immaginario dominio, nel quale la magia giocava un ruolo predominante, donandogli poteri sopraumani; ma, avvertendo tosto la sensazione della sua impotenza, l'uomo aliena il suo io in un potere trascendente e crea la divinità. E con la divinità nasce il ritualismo e il simbolismo. Questi, a differenza della magia che, col progredire scientifico e tecnologico, è, presso i popoli civili, totalmente scomparsa, accompagnano l'uomo nel suo progresso e rivelano una connessione con i valori via via conquistati. Solo che acquistano forme e modalità diverse in concomitanza col processo di maturazione culturale ed etico-religiosa dell'umanità.

Speranza e amore costituiscono le direttive proposte dal Nostro come unico rimedio contro gli aspetti negativi dell'attuale stadio della civiltà umana: la burocratizzazione, la routinizzazione e la conseguente alienazione.

Speranza e amore sono alla base della « religione umanistica » da Fromm proposta e che — secondo il Milanese e l'Aletti — « si potrebbe anche considerare un sostituto



equivalente della religiosità autentica » <sup>(1)</sup>, in alternativa a quella tradizionale, alla cui crisi, nella età contemporanea, hanno contribuito fortemente l'analisi freudiana e la denuncia marxiana. Fromm risente dell'una e dell'altra. A questo riguardo, un critico, il Fichera, osserva: « tramite l'opera frommiana, il discorso psicologico sulla tradizionale immagine religiosa del mondo s'incontra con quello sociale e culturale, e insieme giungono alla medesima conclusione: il rifiuto dell'immagine religiosa del mondo in quanto incongruente con la piena libertà e maturità dell'uomo » <sup>(2)</sup>. Vi si sostituisce un'immagine « etica » esprimente un tipo diverso di religiosità.

In effetti, quella proposta dal Fromm è una forma di religione che si può ricollegare alla comtiana « religione dell'umanità », tuttavia « carica di una rinnovata energia e nobiltà » <sup>(3)</sup>.

E anche se, come ha fatto osservare il Demarchi, « il problema religioso è trattato (da Fromm) con rispetto, ma con incompetenza », ciò non toglie che « Fromm raggiunga posizioni fondamentalmente e autenticamente cristiane » <sup>(4)</sup>.

Siamo pienamente d'accordo con i su citati critici, poiché in tutta l'opera frommiana, anche se non si può parlare di religione in senso stretto, pur tuttavia i concetti basilari della religione vengono costantemente prospettati come direttive fondamentali dell'agire umano.

Anche per quanto riguarda il contributo, particolar-

<sup>(1)</sup> MILANESI e ALETTI, op. cit., p. 70.

<sup>(2)</sup> G. FICHERA, op. cit., p. 241.

<sup>(3)</sup> Ibidem.

<sup>(4)</sup> F. DEMARCHI, rec. a *Psicanalisi della società contemporanea*, di E. FROMM, in « Humanitas », 1960, p. 952.

mente fecondo, che il Fromm arreca agli studi psicanalitici, in integrazione alla teoria marxista, tra i quali tenta di operare una originale sintesi, si può senz'altro rilevare, con lo Schmidt, che esiste una correlazione innegabile nell'uomo, tra struttura sociale e struttura psichica, poiché le passioni e gli istinti umani incontestabilmente hanno parte nella formazione sociale e ne risultano forgiati e talora plagiati <sup>(5)</sup>.

Il Fromm, analizzando le esigenze maggiormente avvertite dall'uomo nel corso della sua storia, mette particolarmente in evidenza alcune tendenze e alcuni valori chiave: amore, speranza, fede, orientamento religioso, creatività.

È, questo, uno dei punti più originali e costruttivi del pensiero del Nostro.

Quando nell'uomo questi fondamentali valori e atteggiamenti vengono meno, subentra inevitabilmente l'alienazione; e, per superarla, l'individuo finisce col sottomettere il reale all'illusorio, da cui presto o tardi vorrà liberarsi. Ma come? Il Marx aveva affermato che « la necessità di rinunciare alle illusioni sulla propria condizione è la necessità di rinunciare ad una condizione che ha bisogno di illusioni ».

Come sarà possibile?

Fromm vede una via d'uscita nel potenziamento degli istinti biofilii che si precisano, nel singolo individuo, nella capacità di stabilire un rapporto positivo e creativo verso se stesso e verso la società.

Questo aspetto è stato posto in luce dalla Calzavara

<sup>(5)</sup> Cfr. SCHMIDT, *La Scuola di Francoforte*, De Donato, Bari 1972, pp. 47 e seg.

come « punto nodale delle argomentazioni di Fromm » <sup>(6)</sup>.

Esiste, per il nostro Autore, un numero di individui, mentalmente e biologicamente sani, ai quali è affidata la speranza per il futuro dell'umanità.

I vari suggerimenti, che il Fromm propone per il rinquadramento e la ristrutturazione di una nuova forma di società apolitica — in questo siamo d'accordo con il Prandstraller <sup>(7)</sup> —, sono in verità alquanto utopici e vaghi e, inoltre, hanno il difetto di potersi riferire soltanto alla società tipo americana contemporanea, e non possono perciò stesso pretendere di avere validità universale.

Ma il fatto che il Fromm, in questo nostro mondo contemporaneo alienato e alienante, riesca ancora a credere nel futuro dell'uomo, è stato giustamente visto da numerosi critici, quali la Calzavara, il Norsa, la Lo Russo e il Catemario, come un titolo di particolare merito.

Possiamo, infatti, collocare il Nostro fra gli autori di « Prospettive religiose », come Barth, Maritain, Auden, Suzuki, Eliade e Koyré, che la Calzavara definisce: « leaders etici in senso lato, impegnati a fondo nei problemi critici comuni a tutte le fedi, che cooperano perché l'uomo contemporaneo non si smarrisca nella crisi odierna » <sup>(8)</sup>.

Questi autori hanno il merito di credere nella capacità dell'individuo a trovare una soluzione rispetto ai più gravi problemi della vita.

Possiamo, quindi, affermare che il loro indirizzo è essenzialmente « umanistico », cioè tende a valorizzare l'uomo,

<sup>(6)</sup> E. CALZAVARA, *E. Fromm, The heart of man*, in « De Homine », 1966, n. 19-20, p. 316.

<sup>(7)</sup> PRANDSTRALLER, *Fromm sociologo*, in « Comunità », 1965.

<sup>(8)</sup> E. CALZAVARA, op. cit., p. 315.

inteso nella sua organica unità e nella sua intrinseca sacralità, e a riconoscerlo come soggetto e non soltanto come oggetto della Storia.

L'uomo, per il Fromm, come anche il Norsa ha fatto acutamente rilevare, una volta iniziato il laborioso processo di autocreazione, può mutare il mondo e instaurare con esso un legame stretto e duraturo.

È questo un aspetto che il Nostro ha messo particolarmente in evidenza, sottolineando che l'uomo « non ha altra scelta che di sviluppare le sue capacità razionali fino al pieno dominio della natura e di se stesso » <sup>(9)</sup>. Egli, approfondendo e arricchendo di sempre nuovi elementi l'antico concetto platonico (l'uomo è natura e spirito e quindi un essere vivente in continua contraddizione), insite sulla preminenza dei bisogni spirituali, fra i quali inserisce quelli « di devozione e di orientamento, quelli di sicurezza, di protezione, di radicamento in un certo ambiente sociale » <sup>(10)</sup>.

Questo atteggiamento, anche se non possiamo definirlo evidentemente nuovo e originale, pur tuttavia, ha il merito di mettere in evidenza le componenti e le aspirazioni fondamentali, storiche e strutturali, dell'uomo, le quali lo qualificano essenzialmente come realtà etico-religiosa.

Ma — come abbiamo avuto frequentemente modo di rilevare — l'autentico significato della dimensione etico-sociale dell'uomo, che è costitutiva della sua essenza ideale, presuppone la distinzione fra religione autoritaria e religione umanistica e il conseguente accostamento della pri-

<sup>(9)</sup> A. NORSA, *La crisi della società contemporanea in E. Fromm*, in « Il Ponte », 1962, p. 966.

<sup>(10)</sup> Idem, p. 968.



ma con i culti pagani e primitivi e il calvinismo e della seconda con il Cristianesimo primitivo, l'ebraismo e il buddhismo.

Il concetto di religione umanistica costituisce, per il Fromm, un modello culturale, alla luce del quale egli muove le sue critiche all'uomo di oggi e, al tempo stesso, prospetta le direttive della rinascita possibile dell'uomo di domani.

Infatti alla critica dell'astrattizzazione, della burocratizzazione e dell'alienazione, che sono le più gravi minacce per l'uomo contemporaneo, il Fromm, sottolineando la tradizione di questi mali, già noti a Seneca e agli antichi filosofi, contrappone una « pars costruens », che dovrebbe, a suo avviso, condurre alla salvezza.

Questa parte costruttiva, che in *Psicanalisi della società contemporanea* è soltanto accennata negli ultimi capitoli, è invece chiaramente prospettata in *Avere o essere?* e nella *Rivoluzione della speranza*, di cui costituisce il tema principale.

Il Fromm parla di una Scienza Umanistica dell'Uomo « che costituisca il fondamento delle scienze applicate e dell'arte della ricostruzione sociale » <sup>(11)</sup>. Questa ricostruzione sociale sarà possibile solo quando si affermeranno i più alti e genuini valori dell'umanesimo che tenderanno alla ricostruzione di una nuova Società e di un Nuovo Uomo, in cui, abbattute le vecchie motivazioni dell'avere, del profitto e del potere, si sostituiscano le nuove motivazioni dell'essere, del partecipare e del comprendere.

Uno dei più gravi mali dell'uomo contemporaneo è la scarsa o nulla disponibilità verso i propri simili, motivo per

(11) E. FROMM, *Avere o Essere?*, ed. cit., p. 227.

cui la società si ritrova dispersa e atomizzata. Quando il Nuovo Uomo prenderà coscienza di essere legato a tutti gli altri da una forma di umanità sociale assai più salda di qualsiasi sorta di unità dogmatica, solo allora si potrà parlare di un vero risveglio atto a conferire significato e scopo all'esistenza umana. Questa unità comunitaria varrà a liberare l'uomo dalla forza disgregatrice della paura, della solitudine e dell'impotenza, e renderà efficace e proficua la libertà.

Vivendo, invece, nella solitudine, l'uomo contemporaneo sente piuttosto il peso della libertà, che pure ha conquistato a costo di tanto travaglio; e ciò, soprattutto, perché « ha orrore delle responsabilità ».

Anche il Norsa ha messo in evidenza che per l'individuo la « uscita di minorità » rappresenta un aspetto seriamente negativo, perché « se da un lato la certezza di essere lui l'artefice del proprio destino gli è motivo di gioia e di orgoglio, il pensiero che un piccolo errore di calcolo a lui soltanto imputabile, può essergli fatale, è sufficiente a guastargli questa gioia » <sup>(12)</sup>.

In effetti, l'uomo, anche quando ha conquistato la più alta forma di libertà, come avviene nelle cosiddette grandi democrazie, quale vantaggio ne ha ricavato ai fini della propria elevazione spirituale?

È proprio questa la grande preoccupazione del Fromm, che non può non condividersi e che anche il Norsa mette particolarmente in evidenza: « l'uso che l'uomo moderno ha fatto della libertà, nei paesi democratici, è certamente

(12) A. NORSÀ, *La fuga dalla libertà secondo E. Fromm*, in « Il Pensiero », 1965, p. 205.



diverso da quello che egli ne ha fatto sotto i regimi autoritari, ma non molto migliore » <sup>(13)</sup>.

Infatti, l'esperienza ci dice che nei regimi totalitari la personalità umana si annulla nella dittatura; così come in quelli democratici, nel conformismo. Il che prova, secondo il Fromm, che a nulla valgono le libertà civili e le virtù sociali se tanto le une che le altre non sono sorrette e amalgamate da quella virtù suprema cui attinge il proprio fondamento e significato l'autentica morale e l'autentica religione: l'amore.

Con l'amore, l'uomo tende « a superare, senza autoannullarsi, quella dolorosa separazione di cui si disse, e a ricostituire unità via via sempre più vaste: la famiglia, la nazione, l'umanità e, in un grado ancora più alto, l'unità di tutto l'essere simboleggiata in Dio » <sup>(14)</sup>.

A questo riguardo, vorremmo concludere con una riflessione dello stesso Fromm che lo ricollega idealmente ai grandi saggi della storia dell'umanità: Buddha, Socrate, Gesù, Kant: « L'amore è un potere attivo dell'uomo; un potere che annulla le pareti che lo separano dai suoi simili, che gli fa superare il senso d'isolamento e di separazione e tuttavia gli permette di essere se stesso e di conservare la propria integrità. Sembra un paradosso, ma nell'amore due esseri diventano uno, e tuttavia restano due » <sup>(15)</sup>.

Ma quali sono le prospettive, oggi, e quali — soprattutto — le condizioni che si richiedono perché questa « arte di amare » possa essere appresa e praticata dagli uomini?

<sup>(13)</sup> Idem, p. 214.

<sup>(14)</sup> Idem, pp. 219-220.

<sup>(15)</sup> E. FROMM, *L'arte di amare*, ed. cit., p. 35.

Abolire violenza, crudeltà, distruttività, che costituiscono, purtroppo, un vero e proprio vizio umano atto a distruggere l'umanità intera: la vita che si rivolta contro se stessa nell'illusorio desiderio di darsi un senso. Cercare di comprenderle significa, per il Fromm, scoprire il modo capace di limitarle; precisare quali fattori riescono ad accrescerle. Sicché l'ideale per eccellenza, per lui, e in ciò non possiamo non essere pienamente d'accordo, rimane questo: *creare, sul piano civile e sociale, le condizioni necessarie perché la crescita positiva dell'uomo, di questo essere imperfetto-incompleto-unico della natura, diventi l'obiettivo supremo di tutti gli ordinamenti sociali.*

In ordine a questi quesiti — di ovvia fondamentale importanza — la posizione del Fromm si colloca, in realtà, fra un ingenuo ottimismo e un religioso utopismo. Il che speriamo risulti chiaro da tutto il nostro esame delle varie dottrine del ricco e complesso pensiero frommiano.



## BIBLIOGRAFIA

### *Opere a carattere generale.*

T. REIK, *Il rito religioso*, Studi psicanalitici a cura di F. Ferrarotti con introduz. di C. L. Musatti, Torino 1949.

K. MARX, *Il Capitale*, Rinascita, Roma 1951-54.

K. MARX, *Pagine scelte*, a cura di Buscio Giordano, Palumbo, Palermo 1951.

A. SNOECH, *Confessioni e Psicanalisi*, Borla, Milano 1964.

L. BEIRNAERT, *Esperienza cristiana e Psicologia*, Borla, Milano 1964.

I. LEPP, *Psicanalisi dell'ateismo moderno*, Borla, Milano 1966.

C. LIBRIZZI, *Storia della Filosofia*, Cedam, Padova 1966.

AA. VV., *L'ateismo contemporaneo*, SEI, Torino 1967.

K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1848*, Einaudi, Torino 1968.

LA PLANCHE e PONTALIS, *Enciclopedia della Psicanalisi*, Laterza, Bari 1968.

H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968.

H. MARCUSE, *Psicanalisi e politica*, Laterza, Bari 1968.

AA. VV., *Enciclopedia delle Religioni*, voll. I-VI, Vallecchi, Firenze 1970.

A. GORRES, *Ai confini della psicanalisi*, Morcelliana, Brescia 1970.

A. PLÈ, *Freud e la religione*, Città Nuova, Roma 1971.

AA. VV., *Psicanalisi e fede cristiana*, Mondadori, Milano 1971.

ARDUSSI FERRETTI PERRONE, *Introduzione alla Teologia contemporanea*, SEI, Torino 1972.

R. CAPORALE e A. GRUMELLI, *Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza*, Il Mulino, Bologna 1972.

- J. DELAY - P. PICHOT, *Compendio di Psicologia*, Giunti - Barbera, Firenze 1972.
- S. FREUD, *Totem e tabù*, Boringhieri, Torino 1972.
- G. GUTIERREZ, R. ALVES e H. ASSMANN, *Religione oppio o strumento di liberazione?*, Mondadori, Milano 1972.
- P. RIEFF, *Gli usi della fede dopo Freud*, Sabatini, Milano 1972.
- A. SCHMIDT - G. E. RUSCONI, *La Scuola di Francoforte*, De Donato, Bari 1972.
- MILANESI e ALETTI, *Psicologia della Religione*, Elle di ci, Torino 1973.
- J. M. POHIER, *Ricerche di teologia e psicanalisi*, Cittadella, Assisi 1973.
- P. FOUCEYROLLAS, *Marx, Freud e la rivoluzione totale*, Guida, Napoli 1974.
- O. TODISCO, *Marx tra Dio e l'uomo*, Città di Vita, Firenze 1974.
- M. BELLET, *Fede e Psicanalisi*, Cittadella, Assisi 1975.
- U. BONANATE, *Antropologia e Religione*, Loescher, Torino 1975.
- G. FICHERA, *La crisi del sacro e la svolta religiosa nel mondo cristiano*, Musumeci, Catania 1975.
- S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, Boringhieri, Torino 1975.
- S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Boringhieri, Torino 1975.
- L. RULLA, *Psicologia del Profondo e vocazione*, Marietti, Torino 1975.
- CHIAVACCI - LISTRI, *Religione oggi*, Le Monnier, Firenze 1976.
- S. FREUD, *Progetto di una Psicologia*, Boringhieri, Torino 1976.
- O. TODISCO, *Marx e la religione*, Città Nuova, Roma 1976.
- V. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 1977.
- A. MARCHESI, *L'uomo contemporaneo: smarrimenti e recupero*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

### Opere di E. Fromm.

*Über methode und aufgabe einer analytischen sozialpsychologie*, « Zeitschrift für sozialforschung », 1932; trad. it.: *Metodo e compito di una psicologia sociale analitica*, in *Psicanalisi e Marxismo*, ediz. Samonà Savelli, Roma 1972.

- Escape from Freedom*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1941; trad. it.: *Fuga dalla libertà*, trad. di C. Mannucci, Comunità, Milano 1978.
- Man for Himself: an inquiry into the Psychology of Ethics*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1947; trad. it.: *Dalla parte dell'uomo*, ediz. Astrolabio, Ubaldini, Roma 1971.
- Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press, New Haven 1950; trad. it.: *Psicanalisi e Religione*, trad. di U. Varnai, Comunità, Milano 1977.
- The forgotten Language*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1951; trad. it.: *Il linguaggio dimenticato*, trad. di C. Brianzoni, Bompiani, Milano 1962.
- The Dogma of Christ*, 1955; trad. it.: *Dogmi gregari e rivoluzionari*, trad. di V. Di Giuro, Comunità, Milano 1975.
- The sane Society*, Rinehart & Co. Inc., New York 1955; trad. it.: *Psicanalisi della società contemporanea*, Comunità, Milano 1975.
- The Art of Loving*, Harper Bros, New York 1956; trad. it.: *L'arte di amare*, Il Saggiatore, Milano 1963.
- Sigmund Freud's mission*, Harper Bros, New York 1959; trad. it.: *Il mondo di S. Freud*, trad. di M. Valente, Area, Milano 1962.
- FROMM - SUZUKI - DE MARTINO, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Harper and Brothers, New York 1960; trad. it.: *Psicanalisi e Buddismo Zen*, ediz. Astrolabio, Ubaldini, Roma 1968.
- May Man prevail?*, Doubleday and Anchor Books, New York 1961; trad. it.: *Può l'uomo prevalere?*, Bompiani, Milano 1963.
- Beyond the Chains of Illusion*, Pocket Books Inc., New York 1962; trad. it.: *Marx e Freud*, Garzanti, Milano 1974.
- The Heart of man. Its Genius for Good and Evil*, Harper e Row, New York, 1964; trad. it.: *Psicanalisi dell'amore, Necrofilia e biofilia dell'uomo*, trad. di Elisa Calzavara, New Compton ed., Roma 1975.
- You shall be as Gods: a radical interpretation of the old Testament and its tradition*, Holt, Rinehart and Wiston, New York 1966; trad. it.: *Voi sarete come dei*, ed. Astrolabio, Ubaldini, Roma 1970.
- The revolution of Hope toward a humanized technology*, Harper e Row, New York 1968; trad. it.: *La rivoluzione della speranza*, trad. di P. Bartellini, Etas, Milano 1978.

- The crisis of Psychoanalysis*; trad. it.: *La crisi della Psicanalisi*, Mondadori, Milano 1971.
- Socialist Humanism, an international simposium*; trad. it.: *L'umanesimo socialista*, Dedalo, Bari 1971.
- Alcune riflessioni post-marxiane e post-freudiane sulla religione e la religiosità*, in « Concilium », 1972, pp. 1219-29.
- W. REICH - J. SAPIR - E. FROMM, *Psicanalisi e marxismo*, trad. di R. Zanzari, La Nuova Sinistra, Roma 1972.
- The anatomy of human destructiveness*, 1973; trad. it.: *Anatomia della distruttività umana*, trad. di S. Stefani, Mondadori, Milano 1978.
- Presentazione a: *Rovesciare le istituzioni. Un "messaggio" o una "sfida"*, di I. ILLICH, trad. di A. Monasta, Armando, Roma 1973.
- The Question of human nature*, Cross Currents, New York 1973, n. 2, pp. 129-139.
- Alternative per l'uomo*, in « Città di Vita », 1974, pp. 43-48.
- G. G. ABRIL, E. FROMM y G. MARCEL, *La esperanza frustrada y la esperanza absoluta*, Estudio Agustiniiano (Valladolid), 1974 (9), n. 2, pp. 215-246.
- To Have or to Be*, Harper e Row, New York 1976; trad. it.: *Avere o Essere?*, trad. di F. Saba Sardi, Mondadori, Milano 1977.

### Opere su E. Fromm.

- C. CORRADI, rec. a *Psicanalisi della società contemporanea*, in « Palatina », Parma, luglio-settembre 1960, pp. 81-84.
- F. DEMARCHI, rec. a *Psicanalisi della società contemporanea*, in « Humanitas », 1960, pp. 951-2.
- F. VALOBRA, rec. a *Psicanalisi della società contemporanea*, nell'« Avanti! », 20 luglio 1960.
- J. GUTIERREZ, *El metodo psicanalitico di E. Fromm*, Bogotá, Tercer Mundo, 1961.
- R. PAGLIARANI, rec. a *Psicanalisi della società contemporanea*, in « Nuova Riv. Pedagogica », 1961, n. 1, pp. 76-77.
- A. CATEMARIO, *La società malata*, Giannini, Napoli 1962.
- A. CATEMARIO, rec. a *Psicanalisi della società contemporanea*, in « Ethica », 1962, pp. 72-74.

- A. MIOTTO, rec. a *Il linguaggio dimenticato*, in « Riv. int. di Scienze soc. », 1962, pp. 524-525.
- A. NORSA, *La crisi della società contemporanea in E. Fromm*, in « Il Ponte », 1962, pp. 963-983.
- V. AGOSTI, rec. a *Il linguaggio dimenticato*, in « Giornale di metafisica », 1963, pp. 504-505.
- G. CELLI, rec. a *Fuga dalla libertà*, in « Verri », 1963, n. 10, pp. 126-128.
- F. DEMARCHI, rec. a *Il linguaggio dimenticato*, in « Humanitas », 1963, pp. 433-4.
- A. MANOUKIAN, rec. a *Fuga dalla libertà*, in « Studi sociol. », 1963, pp. 415-7.
- G. MUTARELLI, *Allarme in America per l'ultimo Fromm*, in « La fiera letteraria », febbraio 1963.
- V. PASSERI PIGNONI, rec. a *La società malata. Saggio sulla filosofia di E. Fromm*, di A. CATEMARIO, in « Sapienza », 1964, pp. 551-4.
- A. NORSA, *La fuga dalla libertà e i suoi possibili rimedi secondo Fromm*, in « Il Pensiero », 1965, pp. 201-223.
- G. P. PRANDSTRALLER, *Fromm sociologo*, in « Comunità », 1965, n. 131, pp. 52-60.
- E. CALZAVARA, rec. a *Il cuore dell'uomo*, in « De Homine », 1966, n. 19-20, pp. 315-6.
- A. CATEMARIO, *Individuo e società in E. Fromm*, in « De Homine », 1966, n. 17-18, pp. 362-371.
- A. COMERIO DI VALENZA, rec. a *Il cuore dell'uomo*, in « Studi sociol. », 1966, pp. 451-3.
- G. LO RUSSO, *Religione e società nel pensiero di E. Fromm*, in « Rass. it. di sociologia », 1966, pp. 63-71.
- A. NORSA, *Fromm: Psicanalisi e fenomeni sociali*, in « Il Ponte », 1966, pp. 417-9.
- A. NORSA, rec. a *L'arte di amare, Fuga dalla libertà, Può l'uomo prevalere?*, in « Il Ponte », 1966, pp. 417-8.
- B. MANZARI, rec. a *La rivoluzione della speranza*, in « Rass. di Scienze filosofiche », 1970, pp. 223-7.
- F. G. BRUGNARO, rec. a *Voi sarete come dei*, in « Studia Patavina », 1971, pp. 234-5.
- M. DONZELLI, *Una interpretazione del vecchio Testamento e della sua tradizione*, in « Nuova riv. storica », 1971, pp. 675-87.

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.





- G. ANGELI, rec. a *Psicanalisi e Religione*, in « Riv. storico-letteraria rel. », 1972, pp. 174-7.
- I. ILLICH, *The dawn of Epimethean man. A paper prepared for a symposium in Honor of E. Fromm*. Centro Intercultural de Documentacion (Cuernavaca), 1972, n. 75, 227/1-16.
- J. BASABE BARCALÁ, *Sintesis del pensamiento de Fromm. Individuación, libertad y neurosis*, Barcelona, Nova Terra, 1974.
- A. CAPARRÓS BENEDICTO, *El carácter social según E. Fromm*, in « Convivium », 1974, n. 42, pp. 3-27.
- A. NOBILE VENTURA, rec. a *Psicanalisi della società contemporanea*, in « Filosofia », 1974, pp. 189-91.
- R. BANKS, *A neo-Freudian critique of religion. E. Fromm on the Judaeo Christian tradition*, in « Religion » (Journal of religion and Religious), London 1975, n. 2, pp. 117-35.
- A. CAPARRÓS BENEDICTO, *El carácter social según E. Fromm. Estudio crítico de su obra*, Ediciones Sigueme, Salamanca 1975.
- S. G. STOEY, *The neo-freudism of E. Fromm and H. Marcuse. A critical analysis*, Darshana international (Moradabad), 1975, n. 3, pp. 31-8.
- MARIA GIORDANO, *Epistemologia e psicanalisi in E. Fromm*, in AA. VV., *Per una storia della critica del conoscere*, ed. Ecumenica, Bari 1976, pp. 165-90.
- C. LIBRIZZI, *Analisi sul mito della violenza di E. Fromm*, in « Rinnovarsi », ottobre 1976, n. 10, pp. 28-9.