



Antropologia, sociologia e psicoanalisi in Erich Fromm

Michele Schiavone

„Antropologia, sociologia e psicoanalisi in Erich Fromm,“ first published in: P. L. Eletti (Ed.), *Incontro con Erich Fromm*. Atti del Simposio Internazionale su Erich Fromm: „Dalla necrofilia alla biofilia: linee per una psicoanalisi umanistica“ Firenze 1986, Firenze (Edizioni Medicea) 1988, pp. 175-203.

La componente sociologica del pensiero di Fromm si situa in una angolazione di tipo strumentale piuttosto che costituire un oggetto immediato e diretto di ricerca, apparendo inoltre insolitamente carica di connotazioni teorico-speculative rispetto al suo contesto storicoculturale. Per questo motivo può appunto incorrere in interpretazioni che conducono ad una eccessiva ed ingiusta svalutazione del suo significato, sino talvolta alla tentazione di concludere sbrigativamente e perentoriamente con rilievi e accuse di scarsa scientificità. Lo stesso successo di Fromm in ambienti diversi e più vasti di quelli strettamente ufficiali e specialistici tende a confermare l'impressione di trovarsi di fronte ad un caso particolarmente fortunato di letteratura edificante o di saggistica morale di taglio divulgativo. In realtà un simile accostamento sarebbe notevolmente superficiale e riduttivo e merita una smentita che, senza degenerare in considerazioni agiografiche e panegiristiche, restituisca a Fromm la sua dignità di pensatore stimolante e rappresentativo.

Allo scopo di trovare un corretto approccio all'opera di Fromm credo sia indispensabile collocarla nel filone dell'interpretazione umanistica di Marx. Ma ciò non senza alcune avvertenze pregiudiziali. La prima concerne il taglio essenzialmente e pressoché esclusivamente speculativo con cui Fromm accosta e legge Marx. A differenza di Schaff, con cui pure ha notevoli consonanze ed un sostanziale incontro (e non a caso Schaff cita sovente Fromm in termini di simpatia e consenso), non mostra di coltivare interessi di natura storiografica e storico-critica per l'evoluzione del pensiero di Marx, ignorando volutamente una tematica tipica a partire dal se-

condo dopoguerra e che avrà con Althusser la sua più radicale e matura formulazione.

La seconda avvertenza riguarda l'intreccio o, meglio, il groviglio tra la consapevolezza di una fedeltà di fondo al marxismo, almeno come legame di continuità alla Scuola di Francoforte, e l'impegno a tracciare una via diversa ed originale, non senza l'influenza, non sempre confessata, dell'ambiente scientifico e culturale nordamericano. D'altra parte vi è in Fromm un'ambiguità di fondo nel suo richiamarsi direttamente e indirettamente a Marx nel senso di un progetto di sviluppo interno e consequenziale della problematica marxiana e marxista, giacché sembra talvolta prevalere in lui un orientamento sostanzialmente eclettico, caratterizzato da sintesi talora troppo ardite. Ne fa testo la collocazione di Marx nel celebre *Avere o Essere?* nel filone della concezione umanistica che si fonda sulla categoria dell'essere, insieme ed accanto a Buddha, ai testi vetero e neotestamentari, a Maimonide, a S. Tommaso, a Eckhart, a Spinoza ed a Schweitzer; ne fa testo altresì in misura ancor più accentuata l'accostare Marx a Buddha, al giudaismo, al cristianesimo, a Socrate, Spinoza e Hegel perché „Marx rientra nel solco della tradizione di coloro per i quali la verità era la condizione della salvezza: tutta la sua opera non è consistita essenzialmente nel delineare un quadro di come sarebbe stata la società ideale, bensì in una spietata critica delle illusioni che impediscono all'uomo di costruire la società ideale“ (1).

È certo, tuttavia, che l'umanesimo radicale“ abbia un punto di riferimento essenziale in Marx, alla luce di una serie di circostanze storiche come pure di esigenze speculative proprie del neomarxismo occidentale. La continuità del-



la problematica di Fromm con la crisi del materialismo dialettico nella linea Engels-Lenin-Stalin (nella formulazione scolastico-dogmatica ad esempio di un filosofo di regime quale Alexandrov) è infatti indiscutibile specie in rapporto alle tematiche del primo Merleau-Ponty, di Sartre, di Lefèbvre, di Goldmann, di Garaudy in occasione della scoperta degli scritti giovanili di Marx e di *Storia e coscienza di classe* di Lukàcs, della ribellione allo stalinismo e della avvertenza di un necessario confronto del marxismo sia con il pensiero tradizionale che con quello contemporaneo. E mentre Fromm condivide con la Scuola di Francoforte (ed in particolare con Adorno e Marcuse) sia l'avversione per il marxismo sovietico che l'esigenza di un più ampio orizzonte storico-culturale in cui inserire la tematica marxiana, se ne distacca, invece, per l'ottica etico-umanistica con la quale rilegge ed interpreta Marx. Sotto questo aspetto il pensatore più vicino a Fromm è certamente H. Lefèbvre, per avere individuato nella tematica dell'alienazione il punto nodale del pensiero marxiano e per avere altresì teorizzato il superamento e l'affrancamento dell'alienazione stessa nell'uomo totale. Ma ancora più evidente è l'analogia tra i due pensatori non solo e non tanto nell'analisi critica della società borghese contemporanea (per quanto concerne Lefèbvre si pensi in particolare alla *Critique de la vie quotidienne*), ma anche e soprattutto nella comune coloritura prevalentemente etica dei concetti di libertà e di riscatto.

Un altro aspetto fondamentale dell'interpretazione del marxismo che consente a Fromm di rivivere con originalità speculativa l'incontro con il filone umanistico è rintracciabile nel suo breve e prezioso intervento nel Congresso organizzato dal „Consiglio internazionale per la filosofia e le scienze umane“ e dal „Consiglio internazionale per le scienze sociali“, svoltosi a Parigi l'8-10 maggio del 1968 in commemorazione del centocinquantesimo anniversario della nascita di Marx. Il testo (2) tratta della psicologia di Marx, intesa come una psicologia umanistica e dinamica, lamentandone la sottovalutazione, che risulta tuttavia spiegabile sia per la sua formulazione asistemica, sia per le banalizzazioni economicistiche e materialistiche del marxismo, sia per le non felici condizioni storico-culturali in cui si col-

loca. Da un lato questa concezione precorrerebbe Freud, evitandone tuttavia l'orientamento meccanicistico e, dall'altro lato si ricollegerebbe a certe intuizioni di Spinoza, Goethe, Hegel e Feuerbach. Sempre secondo Frómm, Marx fonda la sua teoria psicologica sul concetto di natura umana come attività dotata di energia, in cui coesistono accanto alla coscienza anche passioni o impulsi. Questi ultimi, a loro volta, si distinguono in „costanti“ o „permanenti“, e „relativi“: mentre i primi costituiscono qualcosa di strettamente connaturato all'uomo in quanto tale, i secondi, invece, sono in rapporto alla struttura sociale ed al processo di produzione. Vista comunque nel suo complesso la concezione marxiana dell'impulso consente a giudizio di Fromm di superare l'orientamento meccanicistico ed individualistico di Freud in quanto propone come fine l'autorealizzazione dell'uomo nel rapporto di unione con se stesso, con gli altri uomini e con la natura in una linea di piena consonanza con l'orientamento di Goethe. Molti importante è inoltre l'interpretazione in chiave psicologica e psicopatologica della alienazione della passione, vista come un concetto nuovo ed originale di nevrosi in Marx. A questo proposito non si può non notare la stretta consonanza, che forse sottintende un vero e proprio debito, con la semantizzazione psicologica e psicopatologica del termine alienazione in alcuni recenti sviluppi della psicoanalisi e, in particolare, in K. Horney (3) e nella sua scuola (M. Ivimey, H. Kelman, E. Kilpatrick, K. Portnov, J. Rubins), semantizzazione che Fromm attribuisce con una certa disinvoltura a Marx. D'altronde questo procedimento non è eccezionale ma ricorrente e coerente (nel senso ovviamente di una coerenza interna) nelle pagine frommiane che tendono a sacrificare la ricostruzione storiografica a vantaggio di un discorso di taglio essenzialmente speculativo impostato su alcune categorie che vengono di volta in volta applicate a situazioni storiche tra loro diverse, ma delle quali si suppone un rapporto di stretta continuità. Va inoltre ricordato che ad un attento e fine osservatore della società contemporanea quale certamente è Erich Fromm non poteva non sfuggire l'incidenza sociale della malattia mentale e l'intreccio non facilmente dipanabile come stretta correlazione (anche se non sempre traducibi-



le, se non sotto pena di grossolane generalizzazioni, in termini causali) tra nevrosi e condizione socio-economica. E benché Fromm non aderisca all'orientamento sociogenetico della psichiatria, è certo che il movimento dell'Antipsichiatria (che negli Stati Uniti ha avuto esponenti di rilievo quali Szasz e Talbott) lo ha trovato consenziente su alcune premesse teoriche fondamentali, tra le quali in primo luogo il carattere patogeno della società industriale avanzata come pure della situazione sociale del lavoro alienato descritta ed analizzata da Marx. Si potrebbe anche aggiungere che Fromm, in quanto si richiama a Freud, tende ad annullare o almeno a sfumare il confine tra psicologia e psicopatologia, come pure, in quanto si richiama a Marx, concepisce la tematica psicologica in un rapporto di unità e continuità con quella sociologia.

In questa prospettiva si coglie altresì il significato dell'insistenza con cui Fromm ribadisce il carattere spontaneo, creativo e libero dell'attività (accostando Marx a Spinoza) quale essenza dell'impulso „normale“ come anche la marxiana distinzione critica tra bisogni autentici e bisogni immaginari, sempre in rapporto alle categorie della „normalità“ e dell'alienazione“. Ne consegue così la rivendicazione dell'attualità di Marx nei confronti di Freud: „Con questa distinzione tra bisogni umani genuini ed immaginari, la psicologia di Marx affronta una delle distinzioni più importanti che devono essere fatte nella teoria dei bisogni e degli impulsi. Un impulso sessuale isolato ed ipotizzato non è *normale* a meno che non faccia parte della totalità delle manifestazioni vitali di un essere umano; né è normale un bisogno o un desiderio prodotto artificialmente attraverso la pubblicità: non è sano né umano poiché è un desiderio avvertito soggettivamente. Il problema di distinguere tra desideri umani ed inumani, reali ed immaginari, espansivi e intossicanti, è un problema psicologico fondamentale, che né la psicologia né la psicoanalisi freudiana possono neanche cominciare a studiare, giacché non hanno fatto tali distinzioni. E come potrebbero farle, dal momento che il loro modello dell'uomo è l'uomo alienato? Soltanto una psicologia dialettica e rivoluzionaria che vede l'uomo e la sua potenzialità al di là dell'apparenza dell'uomo limitato può pervenire a questa importante distinzione tra

due specie di bisogni, il cui studio può venire intrapreso da quegli psicologi che non confondono l'apparenza con l'essenza“ (4).

E questo confronto tra Marx e Freud condotto a tutto vantaggio di Marx riguarda anche la concezione marxiana dell'amore che, secondo Fromm, privilegia l'Eros sulla sessualità, evita il maschilismo e ripudia ogni accezione di sfruttamento utilitaristico. E tutto ciò si inquadra in modo pienamente coerente con il carattere „dinamico e non comportamentistico e descrittivo“ della psicologia di Marx intesa come „psicologia umanistica del profondo“ e come studio del carattere (in analogia a Balzac) in rapporto ai condizionamenti sociali ed economici (5). Da tutto questo emerge con chiarezza che nel pensiero di Fromm vi è, al di là della complementarità e della continuità, una sostanziale unità tra metapsicologia e psicologia e tra sociologia e psicologia. Ed è appunto in questa ottica che il problema di fondo di Fromm si rivela quello di una antropologia intesa come scienza della natura umana in rapporto dialettico al processo storico, in grado di cogliere l'interazione di meccanismi e leggi fissi ed immanenti e dei condizionamenti propri dell'evoluzione storica. Un'antropologia così concepita si articola in una pluralità di angolazioni di approccio, assumendo pertanto un carattere strutturalmente ed autenticamente interdisciplinare in cui si realizza l'unità di psicologia, filosofia, etica, sociologia ed economia (6). Si comprendono così nel loro giusto significato la critica allo scientismo ed in particolare a quello sociologico (con ben diversa motivazione da quella di Horkheimer, Adorno e Habermas) e il convincimento della possibilità di costruire una scienza teorica oggettiva dell'uomo, che ha come oggetto qualcosa di essenziale che permane, pur nella sua relazione dialettica al divenire storico e al condizionamento sociale. In altri termini, l'uomo dovrebbe essere considerato non come il prodotto dell'evoluzione storico-sociale ma come una realtà dotata di sue leggi e di suoi meccanismi fissi e permanenti, di una sua struttura che precede cronologicamente ed ontologicamente il processo storico. La critica di Fromm al „relativismo sociologico“ è infatti traducibile in presupposti assimilabili ad arcaiche tesi metafisiche, quali quella del primato dell'essere sul divenire, ine-



quivocabilmente individuabile allorché insiste su un nucleo „attivo e costante“ che è protagonista dei processi di trasformazione e rinnovamento e non risolvibile in termini di mera „variabile“. La natura umana è certo per Fromm una realtà dinamica soggetta al mutamento e destinata ad acquisire dall'evoluzione storico-sociale connotazioni e caratteri via via diversi, senza per questo che essa si risolva integralmente nel processo evolutivo. La natura umana è, quindi, un insieme di costanti e di variabili e deve pertanto venire adeguatamente tutelata da interpretazioni riduzionistiche di tipo storicistico e sociologistaico, proprie di quello che Fromm definisce il „pensiero progressista“.

Non vi è dubbio che l'uso che Fromm fa dei termini nucleo, permanenza, costanza, variabile, ecc., è estremamente ambiguo e può far nascere fondati sospetti su infiltrazioni più o meno criticamente consapevoli della tradizione metafisica occidentale; a meno che non si possa qui ipotizzare una analogia o una consonanza con certi settori della psicologia contemporanea moderatamente critici nei confronti del comportamentismo e sostenitori della tesi dell'irriducibile dualità tra corredo genetico e condizionamento ambientale pur nella loro reciproca interazione. Ma a confermare la presenza di una innegabile coloritura filosofica nel concetto che Fromm propone della sua scienza teorica dell'uomo è l'esplicita ed insistente esclusione di un suo eventuale carattere descrittivo. E ciò non senza un complesso e aggrovigliato nodo problematico derivante dalla necessità di conciliare la genesi di questo sapere, individuata nella osservazione empirica, e la sua pretesa di elevarsi ad un livello meta-fenomenologico. Ancora più complicato è lo stretto intreccio tra scienza ed etica. A questo proposito merita di essere ricordata una delle tante critiche che Fromm rivolge a Freud: „La psicoanalisi nel tentativo di fondare la psicologia come scienza naturale, commise l'errore di separarla dai problemi dell'etica“ (7). Affermazione, questa, strettamente correlativa e complementare a quella dell'ambivalenza sia etica che psicologica dalla filosofia morale di Aristotele, Spinoza e Dewey (8). In realtà per Fromm il principio dell'avalutatività non si applica alle scienze umane e, a suo avviso, non solo l'antropologia

ma anche la stessa psicologia non hanno alcun carattere delle scienze naturali. E viene nel contempo rifiutata sia la classica distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, come pure la dualità tra sapere descrittivo e sapere normativo. Ne risulta, di conseguenza, una netta e rigida divaricazione tra scienze umane e scienze della natura ed una certa compromissione dell'autonomia delle scienze umane dalla filosofia sotto il profilo sia linguistico che concettuale. Vi è, infine, una teoria generale del sapere di natura etico-soteriologica che conferisce all'antropologia di Fromm un carattere unitario e totalizzante. Ed è appunto in questa chiave di lettura che va inteso l'impegno politico-sociale di Fromm, nel senso di un vero e proprio socialismo morale - come lo definisce giustamente Prini (9) - che si richiama oltre che al Marx della tematica dell'alienazione e della riappropriazione dei *Manoscritti economico* filosofici, anche e soprattutto al Marx del „regno della libertà“ del *Capitale* per realizzare la nascita dell'uomo nuovo“ in una „società nuova“.

In tale prospettiva vi è anche la rivalutazione della dimensione religiosa, concepita in termini etico-sociali (10), costituita dall'intreccio tra l'istanza umanistica e quella sociologica, ove la sociologia è sempre comunque intesa non in senso descrittivo ma in stretta unità con la psicologia in un sapere antropologico totalizzante. Per questo motivo Fromm vede nella religiosità un bisogno connaturato all'uomo ed alle varie forme di socializzazione, programmando una „nuova religiosità, non teistica, non istituzionalizzata... una religiosità umanistica senza religione, senza dogmi ed istituzioni, una religiosità a lungo preparata dal movimento che va dal Buddha a Marx... La stessa vita sociale in tutti i suoi aspetti - lavoro, riposo, rapporti sociali - potrebbe divenire l'espressione dello spirito religioso, per cui una religione a se stante cesserebbe dall'essere necessaria“ (11).

Vi è tuttavia un aspetto meno sottolineato ed accentuato dai lettori di Fromm che, invece, a mio avviso, limita sensibilmente e felicemente, pur senza giungere ad una completa cassazione, l'esito metafisico-sistematico dell'antropologia frommiana. Tale aspetto è costituito dalla valenza sociologica del suo concetto di scienza e dalla stretta connessione, in direzione metodologica e



non solo problematica, tra sociologia e psicologia. Il fondamento di questa prospettiva è dato dalla distinzione tra pensiero creativo e critico, da una parte, e pensiero convenzionale dall'altra. Ogni concetto nuovo ed originale si imbatte, cioè, in un determinato „filtro sociale“, ossia è condizionato dall'ideologia della società, meglio, della classe egemone, nell'ambito del suo sviluppo storico. „Società diverse - scrive Fromm - hanno tipi diversi di *buon senso*, categorie diverse di pensiero, sistemi diversi di logica; ogni società ha il proprio *filtro sociale* attraverso il quale solo certe idee, concetti ed esperienze possono passare; quelli che non necessariamente richiedono di restare inconsci possono divenire consci quando, per cambiamenti di fondo della struttura sociale, cambia la natura del *filtro sociale*. Concetti che non possono passare attraverso il filtro sociale di una data società in un dato tempo, sono *impensabili*, oltre che, naturalmente, indicibili. All'individuo medio gli schemi di pensiero della sua società appaiono del tutto logici. Gli schemi di pensiero di società fondamentalmente diverse vengono visti come illogici o semplicemente insensati. Tuttavia, ad essere determinati dal filtro sociale, ed in ultima analisi dalla regola di vita di ogni particolare società, non è solo la logica, ma anche certi contenuti di pensiero“ (12). Da ciò consegue l'inevitabile mescolanza di pensiero creativo e pensiero convenzionale a livello di inconsapevolezza e con il risultato di generare fatalmente una situazione contraddittoria, che solo in mutate condizioni storico-sociali potrà determinare ad opera del pensiero critico una revisione che libera la verità di un'idea dalle sue incrostazioni ideologiche.

Vi è qui l'inequivocabile presenza non solo di uno storicismo sociologico, ma anche di una sua fondazione speculativa nel richiamo a Marx ed all'interpretazione materialistica della storia, all'interno della quale viene accentuato in senso etico-messianico il rapporto tra la struttura economico-capitalistica, caratterizzata dalla logica dello sfruttamento e del profitto, e l'offuscarsi dei valori della verità e della razionalità. „Nel processo dell'eliminazione critica di teorie precedenti - scrive Fromm - noi troviamo un'approssimazione alla verità, non però la verità, che non possiamo reperire finché le contrad-

dizioni e l'efficacia sociali esigono la falsificazione ideologica, e finché la ragione dell'uomo è guastata dalle passioni irrazionali che si radicano nella disarmonia e nell'irrazionalità della vita sociale. Solo in una società in cui non esiste sfruttamento, e che quindi non abbia bisogno di presupposti irrazionali per dissimulare o giustificare lo sfruttamento, in una società nella quale le contraddizioni di fondo siano state risolte e nella quale la realtà sociale possa essere riconosciuta senza distorsioni, l'uomo può fare pieno uso della propria ragione, ed a questo punto può riconoscere la realtà in una forma non distorta, il che equivale a dire la verità. Per dirla in altro modo, la verità è storicamente condizionata, cioè dipende dal grado di razionalità e dall'assenza di contraddizioni in seno alla società. L'uomo può afferrare la verità solo quando può regolare la propria vita sociale in modo umano, dignitoso e razionale, senza timore e quindi senza cupidigia; per servirci di un'espressione politico-religiosa: solo nel Tempo Messianico la verità può essere ravvisata fin dove sia ravvisabile“ (13). Si è già sottolineata la fedeltà di Fromm al materialismo storico ed al concetto di interazione struttura-sovrastuttura in riferimento alla dialettica dell'alienazione-riappropriazione e del regno della libertà-regno della necessità in piena armonia con il filone del marxismo umanistico da Lefèbvre a Schaff; è ora opportuno individuare nel concetto di „pensiero critico“ una dimensione tipica della sociologia della conoscenza. Esso non è altro, infatti, che la demistificazione delle infiltrazioni ideologiche, il riconoscimento ed il ridimensionamento del „filtro sociale“ delle teorie scientifiche, l'unico mezzo per il recupero della verità e della razionalità. Non basta, cioè, ribadire il principio generale del condizionamento sociale del conoscere: è necessario altresì svelarne di volta in volta in puntuale riferimento alla sua evoluzione storica le forme e le categorie assunte, onde garantire l'attualità del pensiero creativo e affrancarlo dai limiti posti dal pensiero convenzionale. In altri termini: Fromm ha un fermo convincimento dell'oggettività della conoscenza, in quanto certo della capacità dell'uomo di raggiungere la verità, a patto, beninteso, che ci si riferisca non all'uomo alienato“, ma all'uomo nuovo“, restituito alla sua essenza autentica, con



l'affrancamento dai condizionamenti sociali ed economici e dalle mistificazioni ideologiche ad essi correlati.

In questa prospettiva appare importante ritornare al concetto di scienza in Fromm per meglio chiarire il significato e i limiti della sua antropologia. Si tratta, infatti, di capire quale sia propriamente l'elemento unificante nella sua „scienza teorica dell'uomo“ e quali siano i fondamenti logici dell'unità di psicologia, sociologia e morale. Una risposta illuminante è data, a mio avviso, dalla critica che Fromm rivolge ad una concezione della scienza di tipo naturalistico-meccanicistico-positivistico nell'ambito delle scienze umane e sociali, concezione che individua il metodo scientifico nella raccolta, misurazione e calcolo statistico dei fatti, da cui nasce la teoria o l'ipotesi previa verifica sperimentale senza intervento attivo dell'osservatore. Fromm rivendica, invece, un ruolo attivo - creativo dello scienziato fondato sulla fiducia nel potere della ragione (e cita Marx, Durkheim, Mayo, Max e Alfred Weber, Tónnies) e sulla consapevolezza del graduale approssimarsi storico alla certezza mediante la progressiva sostituzione-integrazione delle ipotesi. Il metodo scientifico deve invece costituirsi in questo procedimento: „1) Lo scienziato non parte dal nulla ma il suo pensiero è determinato dalla sua precedente conoscenza e dalla sfida costituita da campi inesplorati. 2) La più minuziosa e particolareggiata esplorazione dei fenomeni è la condizione di una oggettività ottimale. È caratteristica dello scienziato che egli abbia la massima attenzione per i fenomeni constatabili; parecchie grandi scoperte hanno avuto luogo perché uno scienziato ha prestato attenzione ad un evento minimo, da tutti gli altri già osservato in precedenza ma ignorato. 3) Sulla base delle teorie note e dell'optimum di conoscenza particolareggiata, lo scienziato formula un'ipotesi. La funzione di un'ipotesi dovrebbe essere di mettere un certo ordine nei fenomeni osservati e di organizzarli sperimentalmente in modo tale che essi sembrino avere un certo senso. È inoltre essenziale che il ricercatore sia in ogni momento in grado di prendere atto di nuovi dati che possano contraddire la sua ipotesi e portare alla revisione della stessa e così ad *infinitum*. 4) Questo metodo scientifico richiede ovviamente che lo scien-

ziato sia almeno relativamente libero da un modo di pensare narcisistico e illusorio, il che equivale a dire che sia in grado di osservare i fatti obiettivamente, senza distorcerli o senza conferir loro un'importanza che non hanno, solo perché è ansioso di dimostrare la giustizia della propria ipotesi. La combinazione di robusta immaginazione e di oggettività raramente si realizza, ed è questa probabilmente la ragione per cui sono rari i grandi scienziati che riescono a soddisfare entrambe le condizioni. Per diventare uno scienziato creativo, una grande intelligenza è una premessa necessaria, ma non sufficiente. In realtà, una condizione di completa obiettività può difficilmente venire raggiunta, in primo luogo perché lo scienziato è sempre influenzato dal buon senso del proprio tempo, e per di più solo individui eccezionalmente dotati sono immuni da narcisismo. Pure, nel complesso la disciplina del pensiero scientifico ha prodotto un livello di obiettività e di quel che si può definire coscienza scientifica che difficilmente è dato trovare in altri campi della vita culturale“ (14).

Si tratta, indubbiamente, di un'epistemologia piuttosto elementare, che richiama alcune esigenze metodologiche essenziali benché abbastanza scontate. Va sottolineato, comunque, il rilievo del condizionamento sia psicologico, sia, soprattutto, ideologico-sociologico dell'oggettività scientifica e, inoltre, il senso della storicità della scienza. Più importante, invece, è l'avvertenza dell'incidenza dell'oggetto sul metodo (in direzione analoga a quella della disputa di Adorno e Habermas con Popper e Albert) allorché ci si sposta dalle scienze della natura a quelle dell'uomo. Fromm insiste, infatti, sulla necessità ai fini di un corretto approccio scientifico all'uomo di salvaguardare: 1) l'ottica dell'integralità e della totalità, tenuto conto che la persona va colta nella sua natura sintetica in cui i singoli aspetti non sono anatomicizzabili e separabili tra loro, costituendo un'unità organica, nella quale ciascuno è in rapporto con gli altri ed in funzione al tutto; 2) l'ottica della soggettività, indispensabile per non tradurre in un astratto ed irriducibile isomorfismo l'irriducibile peculiarità dell'individuo.

Si nota qui un intreccio di influenze speculative di varia provenienza; la Scuola di Francoforte, per la tesi dell'autonomia del metodo del-



le scienze sociali rispetto a quelle della natura, l'ermeneutica da Gadamer a Ricoeur, la fenomenologia di Husserl e soprattutto di Schutz, la tematica esistenziale di Heidegger e Jaspers. Influenze, quelle dell'ermeneutica, della fenomenologia e dell'esistenzialismo, presenti di recente in rilevante misura nel pensiero sociologico nord-americano a seguito della crisi del pragmatismo e del neo-positivismo, movimenti filosofici sensibilmente avversati da Fromm. D'altronde è tipico del nostro Autore una accentuata tendenza ad assimilare il proprio contesto culturale in una prospettiva eclettica, sempre in rapporto di continuità in ogni caso con il suo umanesimo ispirato al Marx dei *Manoscritti economico* filosofici. Mala sua preoccupazione di fondo rimane quella del rifiuto per una autentica „scienza dell'uomo“, di un approccio scientifico-naturalistico e l'istanza di un'antropologia totalizzante che superi ogni distinzione rigida e, a maggior ragione, ogni separazione tra psicologia, etica, sociologia e filosofia. Una concreta applicazione di questi criteri filosofico-metodologici è data dalla sua critica a Freud. Tale critica si articola in una serie di analisi e di puntualizzazioni problematiche che vanno ricordate al fine di una corretta interpretazione del pensiero di Fromm.

Un primo aspetto del „filtro sociale“ che condiziona Freud sarebbe il „materialismo borghese“ proprio del positivismo tedesco (Haeckel, Gustavo e Karl Vogt, Moleschott, Biichner, Czolbe, Brucke, ecc.), che avrebbe indotto, nell'ambito della stretta corrispondenza di tipo riduzionistico tra processi fisiologici e processi psicologici, ad individuare nella sessualità la fonte delle energie psichiche (15). Più volte Fromm insiste, infatti, sul conflitto interno a Freud tra la sua fiducia nella ragione e la sua fedeltà al metodo scientifico da una parte, che gli consentono la grande scoperta dell'inconscio e della dualità tra pensiero ed essere (16) e tra la permanenza di pregiudizi naturalistici che lo inducono a concepire l'uomo in termini biologici. In realtà, con una lettura più approfondita, credo si possa cogliere in questa tematica il contributo più significativo di Fromm. Si tratta, infatti, di una osservazione epistemologica che tende ad espungere dalla psicoanalisi la componente naturalistico-deterministica o, almeno, a giudicarla „conven-

zionale“ a favore di un'altra originale prospettiva, presente in Freud, proiettata ad affrancare la psicologia dall'ambito delle scienze della natura per inserirla tra le scienze dell'uomo. Ed è indubbiamente accettabile, a parte certe esemplificazioni storiografiche piuttosto affrettate e generiche, la tesi di una dualità interna allo statuto epistemologico della psicoanalisi tra la logica della spiegazione causale e quella della comprensione del significato: Fromm ha il merito di averla colta e sottolineata, anche se lascia in gran parte o forse del tutto irrisolto il problema di una conciliazione o di un superamento.

L'altro „filtro sociale“ che lega pesantemente Freud alla sua epoca ed al suo contesto sarebbe l'autoritarismo patriarcale borghese, che spiegherebbe tra l'altro la negazione della parità della donna con l'uomo. A questo proposito Fromm sottolinea con insistenza la dipendenza ideologica di Freud dalla società del suo tempo limitandone il significato rivoluzionario e liberatorio alla sola sfera sessuale: „Freud non fu mai un critico radicale della società capitalistica. Egli non ne contestò le basi socio-economiche, e non ne criticò le ideologie, salvo quelle riguardanti la sessualità“ (17). D'altronde, già in un suo scritto giovanile, Fromm aveva manifestato l'esigenza di una revisione critica della psicoanalisi richiamandosi a Marx al fine di emendare la concezione freudiana dell'ideologia borghese, specie per quanto concerne i limiti individualistico-naturalistici (18). Viene quindi data per scontata la forte incidenza di premesse classiste nella psicoanalisi che ne investono le stesse strutture teoriche portanti. „Il fine terapeutico di Freud - scrive infatti Fromm - era il controllo delle pulsioni istintuali attraverso il rafforzamento dell'io; esse devono essere domate dall'io e dal superio. Sotto quest'ultimo aspetto, Freud è vicino al pensiero teologico medioevale, anche se con l'importante differenza che nel suo sistema non c'è posto né per la grazia né per l'amore materno che vada oltre il nutrimento del figlio. La parola chiave è controllo. Il concetto psicologico corrisponde alla realtà sociale. Esattamente come la maggioranza è socialmente controllata da una minoranza dominante, così si suppone che la psiche debba essere controllata dall'autorità dell'io e del superio. Il pericolo dell'irruzione dell'inconscio comporta il pericolo di una rivo-



luzione sociale. La repressione è un metodo autoritario di proteggere la situazione interna ed esterna, nè v'è dubbio che sia l'unico modo per affrontare i problemi di mutamento sociale. Ma la minaccia della forza per reprimere ciò che è *pericoloso* è necessaria solo in un sistema autoritario dove il mantenimento dello status quo è il fine supremo. Altri modelli di strutture sociali ed individuali possono essere costruiti e sperimentati. In ultima analisi, il quesito è quanta rinuncia di felicità debba imporre alla maggioranza la minoranza dominante di una data società; la risposta risiede nello sviluppo di forze produttive della società stessa, e quindi nel grado di inevitabile frustrazione dell'individuo. L'intero sistema 'superio, io, es' è una struttura gerarchica escludente la possibilità che l'associazione di liberi, ad esempio esseri umani non sfruttati, possa vivere in armonia e senza la necessità di controllare forze negative" (19).

Assume particolare importanza, a mio avviso, il passo sopra citato perché consente di trarre alcune considerazioni che confermano l'interpretazione già in precedenza proposta del pensiero di Fromm. Un primo rilievo concerne l'atteggiamento valutativo di segno eticopolitico su tematiche programmaticamente ed istituzionalmente ritenute oggetto di non valutazione: è innegabile infatti che è contributo originale di Freud e sua dichiarata intenzione l'aver sostituito per la sfera sessuale ad un giudizio morale una *comprensione* effettuale che sveli le procedure e gli orientamenti della dinamica psico-affettiva. Fromm, al contrario, dapprima legge le tesi freudiane in una chiave di lettura sociologica e, successivamente, le sottopone ad una valutazione etico-politica in relazione alla sua scelta socialista. Vi è, quindi, oltre che una iniziale forzatura anche una successiva contraddizione interna, poichè la traduzione in termini di sociologia della conoscenza delle teorie freudiane, che dovrebbe proceduralmente sottrarle alla considerazione logico-assiologica nel momento in cui se ne vede la stretta dipendenza da una determinata struttura socioeconomica, non impedisce che il discorso assuma un significato fortemente ed esplicitamente valutativo in termini etico-politici. Analoga difficoltà è inoltre individuabile nell'oscillazione tra un significato etico ed un significato sociale del concetto di control-

lo.

Un secondo rilievo riguarda il rifiuto che Fromm manifesta di una accettazione del linguaggio e del significato scientifici della psicoanalisi: sé è vero che la teoria di Freud è anche una metapsicologia in cui si trovano spunti per una concezione dell'uomo e della società, non è tuttavia legittimo confondere in una grigia uniformità problemi e prospettive intenzionalmente diversi e dimenticare che Freud intendeva essere uno scienziato e non un filosofo. Intendere la topografia della vita psichica come una gerarchia e conferire un significato diverso da quello funzionale di meccanismo psichico alla repressione, significa infatti fraintendere la finalità descrittivo-esplicativa della psicoanalisi, che, almeno per Freud, pur avendo per oggetto l'uomo, è, per il metodo, uno strumento conoscitivo non difforme in gran parte dalla logica delle scienze della natura.

Il fatto che l'approccio frommiano alla psicoanalisi sia di taglio sociologico-politico è ampiamente confermato dalla sua critica alla concezione della donna propria di Freud come di un soggetto narcisista, prigioniera del complesso di castrazione, incapace dell'oggetto di amore esterno e sessualmente frigida. Fromm ha buon gioco, infatti, di inserire tale immagine nell'ideologia borghese ottocentesca in analogia alla tematica dell'amore inteso come possesso in chiave patriarcale-maschilista (20).

Con identico taglio interpretativo Fromm propone una revisione critica del mito di Edipo in alternativa alla lettura di Freud, che, limitandosi all'*Edipo Re* e trascurando le altre due tragedie (*Edipo a Colono* e *Antigone*) della trilogia di Sofocle, enfatizza il tema dell'incesto nella linea della sua eccessiva accentuazione della sessualità. Da parte sua Fromm propone invece un'ottica politico-sociologica della tragedia greca che focalizza come essenziale non l'incesto ma il „confitto tra il principio matriarcale di eguaglianza e democrazia rappresentato da Edipo, ed il principio dittatoriale patriarcale di 'legge e ordine' rappresentato da Creonte. Laddove il patriarcato è vittorioso in termini di potere, i suoi principi risultano moralmente battuti nel crollo di Creonte che riconosce di non avere guadagnato altro che morte" (21).

Osservazioni strettamente analoghe sono



formulabili percorrendo le varie fasi della critica di Fromm a Freud, allorchè si tratta del concetto di transfert. Tale concetto per Fromm non può essere ridotto ad una dimensione clinico-terapeutica propria della pratica analitica e caratterizzata dal riaffiorare di contenuti tipici della vita infantile, ma va invece colto nel suo significato sociale e politico. „Il fenomeno del transfert, cioè la volontaria dipendenza di una persona da altre autorevoli, una situazione nella quale un individuo si sente indifeso, bisognoso di un capo dotato di forte autorità, è uno dei più frequenti ed importanti fenomeni della vita sociale, ben al di là della famiglia individuale e della situazione analitica. Chiunque abbia occhi per vedere può constatare l'enorme ruolo che il transfert svolge nella vita sociale, politica e religiosa. È sufficiente guardare i visi in una folla che applaude un capo carismatico come Hitler o De Gaulle, e si scorgerà la stessa espressione di cieco stupore, adorazione, affetto, qualcosa che in effetti trasforma i volti della solita espressione di ogni giorno in quella di appassionati credenti“ (22). Vi è pertanto una sostanziale identità tra il bambino e l'adulto, entrambi caratterizzati dal bisogno di dipendenza in quanto incapaci di superare l'insicurezza che li domina. „Il nostro intero sistema sociale - prosegue Fromm - si fonda su questo singolare effetto prodotto da gente dotata di ascendente, grande o piccolo che sia. Il transfert nella situazione analitica e la venerazione di leaders nella vita adulta non differiscono tra loro: essi risiedono nel sentimento di debolezza e di impotenza del bambino, che porta alla dipendenza dai genitori, o nella situazione di transfert in cui l'analista diviene un sostituto dei genitori stessi... Quali che siano le illusioni narcisistiche del bambino, resta il fatto che rispetto alla sua situazione generale nel mondo egli è indifeso e quindi desideroso di qualcuno che lo aiuti. Ciò che spesso si sottovaluta è tuttavia il fatto che anche l'adulto è indifeso. In molte situazioni che il bambino non può dominare, l'adulto sa che fare, ma anch'egli è, in ultima analisi, terribilmente inerme. Si trova alle prese con forze naturali e sociali così soverchianti che in molti casi, nei loro confronti, è impotente quanto un bambino nel proprio mondo. Vero, l'adulto ha imparato a difendersi in parecchi modi; è in grado di istituire legami con altri,

in modo da essere più attrezzato per opporre resistenza a minacce e pericoli; ma tutto ciò non muta il fatto che egli è privo di difese nella sua lotta contro pericoli naturali, contro classi sociali e nazioni meglio armate e più potenti, contro la malattia ed infine contro la morte. Ha migliori mezzi di protezione ma è anche più consapevole dei pericoli di quanto non sia il bambino. Ne consegue che la presunta antitesi tra il bambino inerme e il forte adulto è in gran parte fittizia. Anche l'adulto è debole e, al pari del bambino, è alla ricerca di qualcuno che lo faccia sentire deciso, sicuro, in salvo, ed è per tale ragione che desidera ed è proclive a venerare personaggi che sono, o che volentieri si prestano ad essere considerati, salvatori e protettori anche se magari sono degli squilibrati. Il transfert sociale generato dallo stesso sentimento di impotenza del transfert psicoanalitico, è uno dei più importanti fenomeni sociali. Freud, scoprendo il transfert nella situazione psicoanalitica, ha compiuto un'altra scoperta di valore universale, ma, date le sue premesse, non poteva valutare appieno la vastissima importanza sociale di ciò che aveva trovato“ (23).

Il transfert sociale non ha comunque carattere transcendente bensì meramente storico, in quanto è tipica espressione di una determinata condizione dell'uomo nella società, che può e deve venire modificata (24). Riemerge quindi la prospettiva messianico-soteriologica che, mentre condanna con severità come inumana la società capitalista, ne postula e prevede un radicale superamento. Fromm alterna, così, ad una diagnosi spietata del presente un ottimismo nel futuro, interpretando ancora una volta Marx in chiave etico-umanistica, privilegiando la dialettica alienazione-riappropriazione, regno della necessità-regno della libertà, ed usando una rete categoriale che gli consente di individuare nell'opposizione di libertà-razionalità e asservimento mistificazione ideologica una matrice socio-economica che può e deve essere strutturalmente rimossa per la realizzazione dell'autenticità dell'uomo e dei suoi fini. Muovendo così da Freud e rivedendo Freud attraverso Marx, ed insistendo sul significato sociale e politico (o meglio sulla trasposizione politica) del transfert nel rapporto persona-società, Fromm giunge ad unificare sociologia, etica e



psicoanalisi nella sua „scienza umanistica dell'uomo“.

Strettamente riconducibile alla critica del concetto di transfert è quella del carattere prevalentemente sessuale del narcisismo in Freud. Fromm propone, invece, una sua interpretazione politico-sociale del narcisismo nell'ambito della società industriale e della modalità esistenziale dell'avere, con il risultato di superare e, in parte, forse, di stravolgere Freud mediante Marx, dando però al pensiero marxiano una colorazione etica non rintracciabile nella sua formulazione originale.

A parte la consueta critica al ruolo esclusivo e determinante della sessualità (critica che passa certamente anche attraverso l'utilizzazione dei contributi di Adler e soprattutto di Jung) che si inquadra nella insistente istanza per una antropologia non naturalistica (si pensi alla dura polemica contro Reich) e che ritroviamo nella teoria dell'interpretazione dei sogni, mi sembra che meriti particolare attenzione il concetto frommiano del carattere, che se da un lato è condizionato, come per Freud, dai vissuti dell'infanzia, dall'altro lato è da intendersi come relazione dinamica al mondo, al contesto ambientale ed ai rapporti interpersonali (25). Sotto quest'ultimo aspetto si nota un complesso intreccio di convergenze e divergenze con il comportamentismo (non tanto con Watson e Skinner, quanto con Tolman e Mead), che certo Fromm contesta muovendo dall'irriducibilità della dinamica caratteriale al rapporto stimolo-risposta (26), ma del quale, più o meno suo malgrado, subisce comunque l'influenza allorché corregge le tesi di Freud sullo sviluppo della struttura psicoaffettiva infantile, sostenendo l'insufficienza dei fattori endogeni e la necessità di integrarli con bisogni ed eventi di natura prevalentemente esogena. Ancora più evidente è poi la presenza di Sullivan nell'accentuazione dell'incidenza delle relazioni interpersonali e della comunicazione nella formazione del carattere.

Alla luce di queste premesse credo sia possibile intendere nel loro vero significato i punti nodali dell'antropologia di Fromm. In primo luogo è rimarchevole il concetto dell'uomo come agente produttivo (27) che mentre sottolinea la dignità dell'Homo *Faber*.e si richiama al

primato della prassi di Marx, scopre nella libertà come spontaneità (in un senso analogo a quello di Spinoza) la integrale autorealizzazione della persona (28). Ovviamente la libertà stessa, come processo che si svolge alla conquista della sua connotazione positiva partendo dall'affrancamento dagli ostacoli che le si frappongono, è riferita come carattere peculiare e specifico ad un soggetto inteso come unità ed equilibrio, sia in se stesso sia in rapporto alla natura ed alla società (29).

A sua volta la libertà ha la sua massima espressione ed il suo massimo coronamento nell'amore. Sotto quest'ultimo aspetto si nota una stretta consonanza con la saggistica morale di Russel. Sia Fromm che Russel sono infatti dei convinti difensori del valore della libertà contro il pericolo sempre ricorrente dell'oppressione nelle sue varie forme. Ed entrambi individuano nell'amore la più completa affermazione della libertà. Solo che in Fromm vi è una determinazione in positivo dell'amore, esente dalla componente soggettivistica e relativistico-individualistica propria del pensiero russeliano. Per Fromm, infatti, vi è una stretta connessione tra etica ed antropologia. „L'etica umanistica è la scienza applicata dell'arte di vivere fondata sulla scienza dell'uomo teorica“ (30). L'amore, quindi, è certamente la piena realizzazione della libertà, malo è in quanto soluzione del problema dell'esistenza, ossia in quanto presuppone la legittimità di una risposta speculativa alla domanda sul significato della vita umana mediante la tematica della nascita dell'uomo nuovo e di una società nuova. Ed è appunto in questa prospettiva che l'uomo identifica in senso normativo come paradigma etico l'arte di vivere con l'arte di amare: „Se io amo, io partecipo, io sono cioè attivamente interessato allo sviluppo ed alla felicità dell'altra persona. Non sono uno spettatore. Sono responsabile, rispondo cioè ai suoi bisogni, a quelli che essa può esprimere e più ancora a quelli che essa non può esprimere e non esprime“ (31).

Alla luce di quanto sopra esposto si nota una notevole analogia all'interno del neomarxismo tra Fromm e Schaff, anche se nel comune umanesimo etico vi è una prevalente (ma non esclusiva) accentuazione psico-sociologica da parte di Fromm e filosofica da parte di Schaff.



Ma vi è una seconda più vistosa analogia, quella della prossimità del concetto di „pensiero convenzionale“ con quello di „ideologia“ (32). E vi è, infine, in entrambi (sotto questo aspetto accostabili a Russel) un convinto eudemonismo, che conferisce all'impegno speculativo una primaria finalità pratico-morale, senza tuttavia che venga compromessa (come lo è in Bertrand Russel) la possibilità di un sapere antropologico totalizzante.

È possibile una duplice lettura delle pagine frommiane proprio per l'oscillazione (e talora l'ambiguità) tra due aspetti compresenti e non pienamente conciliabili. Non manca, infatti, un certo ritorno ad impostazioni teoristiche ed alla restaurazione di itinerari tradizionali. La stessa critica agli esiti ideologici del capitalismo è svolta mediante il ricorso al materialismo storico, inteso, comunque, non in rottura ma in continuità con la tradizione. Il carattere progressista e rivoluzionario delle scelte è infatti rilevabile come tale in quanto rifiuto più di certe tipiche indicazioni della cultura contemporanea che dei loro presupposti storici. Ne fanno fede, ad esempio, l'atteggiamento di scarsa considerazione e talora di ostilità verso il neopositivismo e la filosofia analitica e la disinvolta noncuranza nei confronti dell'istanza antimetafisica del pensiero contemporaneo. In particolare Fromm mostra di non tenere alcun conto nella sua problematica morale delle posizioni della filosofia analitica inglese del linguaggio etico (da Moore a Stevenson à Hare) disattendendo - non è chiaro con quale grado di consapevolezza - con la sua disinvolta tendenza prescrittivistica la classica legge di Hume.

Nell'ambito sempre di questo aspetto va collocato il richiamo a Marx nel senso già in precedenza più volte richiamato. L'interpretazione umanistica privilegia un'ottica prevalentemente filosofica, talvolta fuorviante, ed una intenzionale svalutazione delle tematiche scientifiche colte nella loro autonomia epistemologica. Il Marx di Fromm risulta quindi l'opposto di quello, ad esempio, di Althusser. Tra i temi più propriamente filosofici di questa rivisitazione del marxismo vi è in primo luogo quello della salvezza, che può suggerire l'influenza di Bloch, rappresentando soprattutto la piena conversione ad una dimensione messia-

nico-escatologica. Come in Bloch anche in Fromm la speranza, il futuro, la progettualità, l'utopia sono categorie che assumono una decisa valenza ontologica - e non solo morale - ed il principio frommiano dell'amore è in fondo il principio etico che proietta nell'avvenire il superamento dell'alienazione ed il recupero dell'autenticità (del „possibile“ e del „non ancora“ direbbe Bloch) dell'uomo. La consonanza tra Fromm e Bloch, fatto salvo, ovviamente, il ben più alto livello speculativo di Bloch, è indubbiamente significativa anche nella rivalutazione della religione in generale e del cristianesimo in particolare. Ed è in questa prospettiva che va inteso a mio giudizio il suo interesse ed apprezzamento per Buddha, per il cristianesimo, per l'ebraismo; per Eckhart, per Schweitzer. Ne risulta parimenti chiarita l'avversione e la conseguente severa polemica nei riguardi della concezione economicistica del marxismo condivisa, secondo Fromm, a titolo diverso sia dal comunismo sovietico che dalla socialdemocrazia occidentale. Questa avversione e questa critica sono infatti motivate dall'aver riposto nel criterio escatologico della nascita dell'uomo nuovo la guida della prassi che deve trasformare la società, e dall'aver ampliato il significato dell'alienazione rispetto all'originaria accezione economica. E rispetto al precedente (che è anche ovviamente un'influenza) di Horkheimer, Adorno e Marcuse non solo vi è una differenza quantitativa di accentuazione ma anche (ed è questa l'originalità di Fromm rispetto agli altri francofortesi) un mutamento di itinerario speculativo e di strumento metodologico. Fromm, infatti, più che analizzare l'uomo in una sua determinata situazione storico-sociale si cimenta soprattutto sul problema dell'essenza“ dell'uomo e sul significato dell'esistenza. E ciò avviene dando per scontata e pacifica la legittimità e la percorribilità di una direzione che gran parte del pensiero contemporaneo ritiene problematica e „che comporterebbe comunque un impegno di natura epistemologico-metodologica volto ad individuare pregiudizialmente - ed eventualmente, se possibile, a rimuoverli, - gli ostacoli che si frappongono ad un discorso in positivo. Forse può contribuire a rendere comprensibile tale scelta una considerazione attenta circa l'influenza sull'ambiente culturale statunitense



(anche sociologico e non solo filosofico) della fenomenologia ed una certa sua interpretazione, tramite Schutz, che adatta, per così dire, Husserl a più recenti e puntuali tematiche. Si pensi, ad esempio, al problema del passaggio della valenza descrittiva a quella interpretativa del sapere (è noto il coinvolgimento di Gadamer nei sociologi americani di orientamento fenomenologico) alla rivalutazione della „quotidianità“ (presente anche con la Heller e Lefèbvre nel neomarxismo), al recupero del senso comune, alla convinta ripresentazione del programma husserliano di „andare alle cose“ e di procedere „dal basso“. Solo che in Fromm l'utilizzazione di questa prospettiva appare poco od, almeno, non adeguatamente sorvegliata da un punto di vista critico e con notevole carenza di analisi metodologiche, cosicchè spesso viene superata la soglia del rischio della banalizzazione del complesso ed articolato orientamento fenomenologico. E vi è in particolare la trasformazione, non mediata né giustificata, della fenomenologia da metodo a discorso costruttivo.

Tutto ciò contribuisce a fare assumere al pensiero di Fromm insieme alla coloritura etico-religiosa anche una certa inclinazione metafisica nell'impegno di formulare una interpretazione totalizzante dell'uomo e del suo mondo. Egli ha compiuto nella sua epoca un'operazione culturale analoga a quella di Mendelssohn nell'illuminismo tedesco. La Populär Philosophie (oltre che a M. Mendelssohn si pensi a Nicolai, Garve, Engel, Abbt, Sulzer, Platner, ecc.) ha promosso un uso della ragione illuministica di taglio conciliativo con la tradizione, essenzialmente umanistica, con finalità pratico-morali, giungendo ad esiti sostanzialmente eclettici. Rispetto all'altra faccia dell'illuminismo tedesco (Wolff, soprattutto, ma anche Baumgarten e Reimar, ed in un certo senso anche Crusius) ha contribuito in misura significativa a snaturare certe originarie esigenze di scientificità e di rottura sotto il profilo linguistico e sotto quello etico-religioso. La somiglianza non è trascurabile: Fromm si richiama a Marx allo stesso modo con cui Mendelssohn si rapporta a Spinoza (33), con una intenzione concordistica e di continuità che tende a ricostruire una linea tradizionale di pensiero relegando ai margini la chiave di lettura storico-filologica. Vi è, infine, un'ulteriore ana-

logia: sia in Fromm che in Mendelssohn vi è una comune ribellione critica (rispettivamente nei confronti di Marx e di Leibniz) dall'utilizzazione operata dal Diamat sovietico e dal materialismo dialettico a partire da Engels e Lenin, per quanto concerne il marxismo, e da Wolff per quanto concerne il razionalismo. Ed entrambi ritengono, ciascuno in rapporto al proprio contesto storico-culturale, di poter eludere un appiattimento dogmatico e conformistico della loro matrice speculativa proponendone in alternativa un rinnovamento mediante il recupero della tradizione e il confronto con la contemporaneità nella dimensione della sintesi, e con finalità di natura essenzialmente pratico-morale (divulgativa e anti-academica).

Se è certamente apprezzabile in Fromm questa sua costante esigenza di estendere il discorso a livello speculativo dall'iniziale analisi descrittiva psicologica e sociologica, resta comunque ineludibile una aporia di fondo che compromette la validità globale del suo impegno. Si tratta, cioè, della non facilmente perdonabile caduta nella confusione dei linguaggi, dell'uso equivoco di categorie non tra loro compatibili, della sovrapposizione di livelli epistemici non omogenei. Egli ha, cioè, il torto di voler inserire a tutti i costi la sua acuta e disincantata descrizione dell'uomo e della società contemporanea in una sintesi teoristica. È evidente che non gli si rimprovera tanto l'esigenza dell'unità e della totalità, che costituisce pur sempre l'ideale della filosofia, quanto piuttosto l'assenza di una autentica consapevolezza critica per quanto concerne il suo stesso problema di una unità consequenziale tra sapere descrittivo e sapere normativo. Il vero problema non è, infatti, quello di una successione cronologica tra analisi empirico-scientifica e sistematizzazione teorica di taglio olistico, quanto l'avvertenza della necessità di una mediazione. Non è dunque per se stesso discutibile il completamento filosofico di una indagine psicologica e/o sociologica, a patto che vi sia la consapevolezza di un'alterità o di un'ulteriorità di livello. E tutto questo fa sì che il suo discorso sia essenzialmente una parentesi sapienziale e moralistica, talvolta quasi una „filosofia“ pia ed edificante, per il fatto che, a voler essere severi sino in fondo, è necessario rilevare che la sua riflessione morale prescinde di-



sinvolvemente da qualunque riferimento al problema dello statuto epistemologico del linguaggio etico.

Lascia altresì perplessi (già lo si è detto per Freud) l'interpretazione di Marx. Collocarlo, come fa Fromm, fra i teorici della modalità esistenziale dell'essere con accostamenti sconceranti (Buddha, Ebraismo, Cristianesimo, Maimonide, S. Tommaso, Eckhart, Spinoza, Schweitzer ecc.), manifesta una vistosa prevaricazione dell'interesse teoretico a detrimento del dato storico-filologico. Ancora più fuorviante è poi il disinteresse per l'aspetto propriamente scientifico del pensiero di Marx. E se è vero che è tratto comune del marxismo umanistico una sottovalutazione del pensiero economico di Marx (come è stato denunciato con estrema incisività da Althusser) è ben diverso leggere il *Capitale* come coerente risposta all'antropologia filosofica dei *Manoscritti* (come fa Schaff) dal negare alle categorie scientifiche (economiche e sociologiche) una loro autonomia epistemica rispetto all'approccio pluridisciplinare al problema dell'uomo. D'altronde la caduta in una logica interdisciplinare carente di fondazione critica è già ripetutamente emersa anche in sede di rivisitazione di Freud e della psicoanalisi. Ed alla base del concetto stesso di psicologia, in Fromm, - come già si è visto - vi è da un lato - nella linea di una reazione eccessiva e mal posta alla concezione vetero e neopositivistica del sapere - il rifiuto di una sua collocazione tra le scienze della natura e, successivamente, la mancata distinzione semantica tra scienze umane e filosofia che conduce ad un'antropologia totalizzante piuttosto avventurosa con spericolati sconfinamenti metafisici.

Vi è però un secondo aspetto o, se si preferisce, una seconda e diversa lettura di Fromm, molto più congeniale allo scrivente. Ci si può infatti accostare all'umanesimo radicale" sottolineandone l'innegabile significato sociologico dal momento che è in rapporto di diretta filiazione da una analisi della società contemporanea finalizzata ad individuare gli stili di vita dominanti, i modelli di comportamento, i codici assiologici, i condizionamenti del potere e delle classi. In questa ottica il pensiero di Fromm potrebbe quindi venir considerato come una sociologia della conoscenza. Nè costituisce una smentita a

ciò la coesistenza con esigenze etiche (si pensi a Max Scheler!) anche perché Fromm si dedica ad individuare i condizionamenti ideologici della borghesia della società industriale avanzata sul piano del sapere come sui costumi e sui valori nel loro intrinseco legame di dipendenza. In altri termini, l'opera di Erich Fromm si potrebbe intendere come una storia globale dell'uomo alienato, ossia come la storia delle ideologie determinate dai rapporti di produzione propri della classe borghese. E sotto questo aspetto le pagine di Fromm sono magistrali nel rievocare le connessioni tra struttura economica propria di una società classista che usa i più sofisticati strumenti di repressione e oppressione (l'alienazione ed essenzializzando l'impostazione della *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno e l'ideologia che ne deriva. Nulla quindi vieterebbe di intendere, se non proprio di definire, il pensiero di Erich Fromm come una sociologia della conoscenza, tenendo il debito conto dell'influenza di Parsons e Merton temperata dalla critica di Marcuse e Mannheim.

L'ostacolo di fondo resta però quello che Mannheim e Scheler già rimproveravano a Marx: non è facile per Fromm sottrarsi, infatti, a critiche di incoerenza e di unilateralità allorché pretende di conferire valore e significato metastorici e non ideologici alla sua tematica del „regno della libertà“, della „nascita dell'uomo nuovo“ e della società dell'amore. Cosicché si è indotti a distinguere due, facce di Fromm: quella del sociologo e quella del filosofo (34). E in che modo e in quale misura sia possibile ritrovarne una continuità logicometodologica è problema aperto, come accade d'altronde quando ci si imbatte nella dimensione utopica e messianica o quando dalla *descrizione* si passa pacificamente e linearmente alla *prescrizione*, come se fosse qualcosa di scontato e di non soggetto a mediazione. Non voglio con questo escludere la possibilità di comporre l'aporia emersa: dico soltanto che esplicitamente Fromm non ne fornisce gli strumenti e che forse non ne è neppure consapevole fino in fondo. La soluzione - ammesso che si possa dare - è quindi affidata ad una lettura critica, ad una interpretazione che intenzionalmente e dichiaratamente oltrepassi ciò che realmente e nella lettera Fromm ha sostenuto.



Formulata questa avvertenza, che consente anche di capire il perché talvolta Fromm sia stato utilizzato e strumentalizzato come modello di letteratura edificante, credo che metta conto insistere sulla ambivalenza di certi concetti e sull'ambiguità del loro uso. E ciò a cominciare proprio dai temi della libertà e dell'amore e; in genere, dell'ideale umanistico o dell'uomo come fine. Vi è, infatti, un ricorso di natura fortemente impegnata sul piano speculativo che tende ad imboccare la via ontologica, ma vi è anche una scelta pienamente compatibile con l'approccio sociologico, caratterizzata dal senso della problematicità e della provvisorietà con un deciso ancoramento al descrittivo e all'empirico. E vi è, infine, la possibilità di non considerare esaurita la problematica antropologica in termini psicologici e sociologici ma di intravedere esigenze di diverso ordine concettuale e linguistico, ulteriori, benché contigue, all'analisi scientifico-fenomenologica. Tutto ciò suggerisce entro quali limiti e modalità si possa intendere la critica di fondo che Fromm rivolge a Freud, come pure l'ottica con cui interpreta e utilizza la psicoanalisi, alla luce della teoria della distinzione tra pensiero creativo e pensiero convenzionale, tra pensiero critico e pensiero convenzionale, come un tipico e classico problema di sociologia della conoscenza. Non si può tuttavia trascurare l'obiezione tutt'altro che infondata che vorrebbe mettere in crisi una lettura non metafisica o eccessivamente teoristica dell'umanesimo radicale bensì, appunto, di sociologia del conoscere, sulla base del rilievo che alcune fondamentali categorie di Fromm possiedono una forte carica valutativa e non sono riducibili a principi regolativi limitati a conferire sistematicità ed unità di natura funzionale-formale ai fatti sociali. D'altra parte, è forse possibile una risposta persuasiva sulla superabilità frommiana, a patto che alcuni suoi peculiari parametri concettuali - quali l'alienazione del benessere, la „reificazione“ e così via - vengano considerati non come dei presupposti al momento fenomenologico, quanto, piuttosto, come dei paradigmi finali chiamati in causa per fornire un riesame globale in termini di spiegazione conclusiva. Il vero problema è quello, cioè, di tutelare l'autonomia dell'analisi dell'uomo e della società e non di derivarla da presupposti di natura rigidamente filosofica.

Nulla vieta, infatti, che una ricerca di natura scientifica (e quindi pienamente coerente alle regole del metodo scientifico) sia preceduta o seguita da una trattazione filosofica, purché non vi siano mescolanze, sconfinamenti o deduzioni. E se ci si accosta a Fromm con una certa benevole flessibilità nei riguardi di un ordine argomentativo più da esplicitare e interpretare che da considerare come qualcosa di compiutamente e organicamente svolto, in tal caso non vi sarebbe, quindi, se non in misura modesta, una confusione di linguaggio e di metodo, dal momento che la descrizione dell'uomo e della società contemporanea come un quadro caratterizzato da comportamenti edonistico-consumistici, motivazioni legate al profitto e al potere, elevato tasso di individualismo ed egoismo, illusione e rapida disillusione nel progresso scientifico e tecnologico quale garanzia della felicità etc., si riferisce certamente a dei modelli ideali e deontologici senza, tuttavia, che il momento normativo-prescrittivo si sostituisca a quello della comprensione dell'effettuale e lo vanifichi. Non vi è, infatti, una simultaneità o, peggio, una identificazione tra giudizio di fatto e giudizio di valore. Lo stesso concetto della modalità esistenziale dell'avere analizzato e individuato nello stile di vita dell'uomo contemporaneo è anche una categoria sociologica, che spiega e unifica una serie di fenomeni comportamentali uniformi, empiricamente e statisticamente osservabili e calcolabili, e non solo una norma etica o un principio metafisico, nonostante le tentazioni totalizzanti dell'antropologia frommiana. Si potrebbe pertanto estendere a tutti i principi guida di Erich Fromm il riconoscimento della correttezza e legittimità del loro uso sociologico, in quanto la funzione valutativa in termini etico-filosofici venga assunta in un successivo ed ulteriore contesto. In questo senso il richiamo al Marx del „regno della libertà“ nel suo significato soteriologico (in una certa concordia con Bloch) costituirebbe il fine e il significato in un sapere antropologico multidisciplinare ed interdisciplinare che trova nella filosofia un principio finale di unità.

È certamente vero che l'emergere di un siffatto rapporto di unità e complementarità tra scienza e filosofia può operare o come mero presupposto (come sostanzialmente si verifica in



Fromm) configurandosi così in una costante e pericolosa oscillazione tra indagine psicologica e sociologica e riflessione sapienziale e moralistica, oppure come autentica consapevolezza critica. Ma ciò non pregiudica la positività dell'apporto di Fromm, a patto che venga letto e interpretato nell'ottica di un ripensamento emendativo, alla luce soprattutto della recente fase di autoproblematizzazione della sociologia e della psicoanalisi, sempre più impegnate nell'esigenza di congiungere alla ricerca empirica costruzioni teoriche non solo di natura epistemologica.

Note

- 1) E. Fromm, *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, trad. it. F. Saba Sardi, Milano, 1979, p. 8.
- 2) Si può leggere in traduzione italiana in A.A.V.V.: Marx vivo, tr. di E. Baffi, S. Corissieri e M. Spinella, vol. 1, Milano 1969, pp. 66 ss.
- 3) Si veda in particolare della Horney: *New Ways in Psychoanalysis*, New York, 1939; *Self-analysis*, *ivi*, 1942; *Our inner conflicts*, *ivi*, 1945; *Neurosis and human growth*, *ivi*, 1950.
- 4) *Op. cit.*, pp. 75-76.
- 5) *Ibid.*, p. 78.
- 6) *La psicologia non può separarsi dalla filosofia e dall'etica, e neppure dalla sociologia e dall'economia* (Dalla parte dell'uomo, trad. it. di R. Pedio, Roma, 1971, p. 10. Cfr. inoltre pp. 29 ss. e pp. 41 ss).
- 7) *Dalla parte dell'uomo*, *op. cit.*, p. 16.
- 8) *Ibid.*, p. 29.
- 9) Cfr. P. Prini, *E.F. o del socialismo morale*, in „Giornale di Metafisica“, 1980, p. 365.
- 10) Cfr. *Psicoanalisi e religione*, Milano, 1980, p. 25.
- 11) *Avere o Essere*, *op. cit.*, p. 262.
- 12) *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, *op. cit.*, pp. 11-12.
- 13) *Ibid.*, p. 15
- 14) *Ibid.*, pp. 26-27
- 15) Cfr. *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, *op. cit.*, pp. 16-17.
- 16) Ed è in questo senso che Fromm vede in Freud un illuminista (Cfr. in particolare „*La missione di Sigmund Freud*“, Milano, 1962, *passim*).
- 17) *La crisi della psicoanalisi*, Milano, 1971, p. 46.
- 18) Cfr. *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie; Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus*, in „Zeitschrift für Sozialforschung“, Leipzig, 1932, pp. 28 ss.
- 19) *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, *op. cit.*, pp. 18-19.
- 20) „A coloro che proclamavano l'esaltazione e la forza che l'amare dà all'amante, Freud replicava: Sbagliate tutti! *Amare vi* rende deboli; ciò che vi rende felici è *essere amati*. E che significa essere amati? È *possedere* l'oggetto amato! È questa una classica definizione di amore borghese: il possesso e il controllo fanno la felicità sia questa una proprietà materiale o una donna che, essendo posseduta, possiede l'amore del possessore. L'amore comincia come risultato del fatto che il figlio è nutrito dalla madre, e si conclude nel possesso da parte del maschio della femmina, che deve ancora nutrirlo di affetto, piacere sessuale e cibo. Rintracciamo forse qui la chiave per il concetto del complesso di Edipo. Facendo balenare lo spauracchio dell'incesto, Freud cela ciò che ritiene sia l'amore maschile: l'eterno attaccamento ad una madre che nutre e~he allo stesso tempo è sottoposta al controllo del maschio. In realtà, ciò che Freud dice tra le righe è probabilmente azzeccato per quanto riguarda la società patriarcale: il maschio rimane un individuo dipendente che però nega tale dipendenza esaltando la propria forza, di cui dà prova facendo della femmina un suo possesso. Ricapitolando: i principali fattori dell'atteggiamento patriarcale maschile sono la dipendenza della femmina ed il suo rifiuto di tale dipendenza attraverso il controllo della femmina stessa. Freud, una volta di più, ha trasformato una specifica caratteristica, quella dell'amore patriarcale maschile, in un fenomeno umano universale“. (*Ibid.*, pp. 22-23).
- 21) *Ibid.*, p. 59.
- 22) *Ibid.*, p. 63.
- 23) *Ibid.*, pp. 64-65.
- 24) „In una società razionalmente organizzata - scrive Fromm -, che non abbia bisogno di confondere la mente dell'uomo per ingannarlo sulla situazione reale, in una società che incoraggi anziché scoraggiare l'indipendenza e la razionalità dell'essere umano, la sensazione di impotenza dovrebbe per forza scomparire, e con essa il bisogno di transfert sociale“ (*Ibid.*, pp. 65-66).
- 25) Cfr. soprattutto *'Dalla parte dell'uomo'*, pp. 46 ss.
- 26) Cfr. ad esempio *Ibid.*, pp. 52-55.
- 27) Cfr. in particolare *Ibid.*, p. 69.
- 28) Fromm scrive che „la libertà positiva consiste nell'attività spontanea della personalità totale“ (*Fuga dalla libertà*, tr. it. E. Mannucci, Milano, 1981, p. 222).
- 29) Cfr. in particolare *La rivoluzione della speranza*, Milano, 1982, p. 83.
- 30) *Dalla parte dell'uomo*, *op. cit.*, p. 24.
- 31) *Psicoanalisi della società contemporanea*, tr. it., C.



De Roberto, Milano, 1980, p. 40.

- 32) Per quanto concerne il concetto di ideologia si veda in particolare la sua polemica contro Althusser in *Marxismo, strutturalismo ed il metodo della scienza*, Milano, 1976., p. 68. ‘
- 33) Nel caso di Mendelssohn per il suo rapportarsi a

Spinoza si prescinde, ovviamente, dalle particolari modalità del rapporto stesso.

- 34) In analogia, *mutatis mutandis* a quanto osserva Colletti a proposito di Marx (*Intervista politico filosofica*, Bari., 1974, p. 113).