



G. Broccolini:

## EDUCAZIONE E POLITICA NEL PENSIERO DELL'ULTIMO FROMM

11 (\*)

Dal punto di vista sostanziale, Fromm in appoggio a questa trasformazione indolore della società riprende le proposte di alcuni economisti americani (M. Friedman, R. Theobald, C. E. Ayres, ecc.) sulla «tassa negativa sul reddito» o, per altro verso, sul «reddito annuo garantito». Il riferimento lo troviamo sia in *The Revolution of Hope*, in chiave prevalentemente economica, che in *To Have to Be?*, in chiave antropologica.

Nella prima opera, dall'osservazione che «ogni essere umano ha un diritto inalienabile a vivere senza badare al fatto se svolge o meno un dovere sociale», cioè un lavoro, fa propria la tesi di Milton Friedman, secondo la quale si dovrebbe elargire un compenso annuale a tutti coloro che non hanno mezzi di sostentamento. Questo reddito annuo garantito, come viene chiamato, dovrebbe «essere al di sotto del più basso reddito da lavoro per non far sorgere risentimenti in chi lavora», con l'ovvia precisazione che chiunque volesse una vita più confortevole, sarebbe libero di raggiungere con il lavoro «un livello di consumo più alto». Sposando anche l'altra tesi di C. E. Ayers, secondo cui questo sussidio distribuito ai meno abbienti «potrebbe essere un importante strumento regolatore della nostra economia, per regolare in modo permanente l'economia industriale, mantenendo sempre elevata la domanda rispetto al continuo aumento di produzione», come parimenti la concessione di una pensione a tutti coloro di età superiore ai 70 anni <sup>(1)</sup>, l'Autore non avverte d'imbattersi in altre più macroscopiche contraddizioni, quali la «burocrazia assistenziale di stampo svedese» da lui stesso criticata, il rifiuto dell'economia di mercato, l'insperato aiuto a quel consumismo per converso condannato. Infine, l'implicita integrale accettazione del capitalismo organizzato, che pur a parole si dichiara di doversi debellare.

(\*) La prima parte di questo articolo è stata pubblicata nel n. 74 di «Cultura e scuola», pp. 149-155

(1) Per tali proposte si veda R. THEOBALD, *The Guaranteed Annual Income*, New York, Doubleday & Co., Inc., 1967.



Infatti, a scanso di equivoci in proposito, Fromm ribadisce, in chiave economicistica, che tali provvidenze (reddito minimo garantito e pensione di vecchiaia a tutti) fornirebbero «un flusso di domanda effettiva che l'economia richiede con sempre più insistenza». E a questo punto non si riesce più a capire se le proposte frommiane siano in favore dei diseredati o della denegata economia di mercato.

Nell'altra opera si torna sull'argomento, ma, s'è detto, in chiave storico-antropologica. Molti mali delle attuali società capitalistiche e comunistiche, si osserva, sparirebbero con la pratica del reddito minimo garantito. Un'antichissima norma «di cui si è fatto paladino il cristianesimo» e praticata da molte tribù primitive, e secondo la quale l'uomo ha un incondizionato diritto a vivere indipendentemente dal compimento o meno del suo dovere verso la società («è un diritto che concediamo ai nostri animali domestici, non però ai nostri simili»). Una norma che «avrebbe per effetto di dilatare enormemente l'ambito della libertà personale», poiché nessuno verrebbe più a dipendere da altri: genitore, coniuge o capo che sia.

I moderni stati assistenziali, osserva l'Autore, «hanno quasi accettato questo principio» (esclusa l'Unione Sovietica, dove sono «respinti anche semplici accenni alla fornitura gratuita di beni e servizi assolutamente elementari come trasporti e latte»), ma andrebbe evitata la loro tendenza a burocratizzare gli interventi. E, nel silenzio dell'espositore, non si comprende come ciò possa essere possibile, trattandosi di apparati assistenziali di dimensioni gigantesche.

**IL DISCORSO AUTISTICO DEL FROMM POLITICO.** — Ma Fromm non si limita a proposte di carattere economico-assistenziale (sciopero dei consumatori, reddito minimo garantito, pensioni, ecc.). Egli intende dare puranche un abito prassico alla sua evanescente vocazione riformistica; e così al termine di entrambi i libri in esame viene delineata una specie di struttura pseudo-politica, necessaria — secondo il proponente — per organizzare l'auspicato movimento innovatore. Nella *Rivoluzione della speranza* invoca l'istituzione di un consiglio nazionale, da definire la «Voce della Coscienza Americana», composto di cinquanta membri, a suo dire, «di integrità e capacità fuori discussione», con consigli locali e clubs come centri sociali e di cultura («non di natura politica come i partiti», ci tiene a precisare l'Autore) che dovrebbero costituire «la base per un movimento di massa» e l'appendice di imprecisati gruppi «autonomi anche se uniti ai clubs da un'organizzazione elastica», che a loro volta dovrebbero sviluppare un nuovo stile di vita e di consumo. Tutto ciò, a conclusione del libro e senza aver detto alcunché (com'è d'altronde costume del Fromm politico) circa le modalità di attuazione di queste sue utopistiche illazioni pseudo-riformistiche, affinché «l'uomo possa ritornare se stesso e possa rendere umana la società tecnologica».

Siffatta forma generativa di autismo ideologico trova posto, s'è detto, anche in *Avere o essere?*, dove viene ribadita la necessità di creare un «Supremo Consiglio Culturale» avente il compito di «consigliare» governi, politici e cittadini «in tutte le questioni per le quali si richiedono precise conoscenze», affiancato da un organo di controllo «del tutto indipendente dall'industria, dal governo e dalla struttura militare» che autorizzi l'applicazione pratica di ogni nuova scoperta teorica, dal momento che è pio desiderio del candido proponente che «la ricerca scientifica deve essere scissa dall'applicazione industriale e militare» e che i gruppi d'interesse, sia industriali che militari, non siano «più liberi di fare l'uso che vogliono di tutte le scoperte teoriche».

Indubbiamente, sono tutti ottimi propositi quelli fantasticati dalla fantapoli-



tica frommiana, ma l'Autore dimentica sempre, purtroppo, di illustrarci com'è possibile condurre in porto tali proponenti umanitari, quale ad esempio quello di collocare gli organismi da lui postulati al di sopra del potere politico, della grande industria e di tutto il resto, senza alcun sommovimento di massa, modifica dei rapporti di forza o di produzione o che so altro. E sì che proprio Fromm aveva in precedenza affermato che al polo opposto di quei rivoluzionari che vogliono la rivoluzione sociale prima di ogni mutamento psichico dell'individuo «si collocano coloro che sostengono che deve cambiare prima la natura degli esseri umani, cioè la loro coscienza, i loro valori, i loro caratteri, e che solo allora si potrà edificare una società davvero umana. La storia della nostra specie comprova che costoro hanno torto: i mutamenti puramente psichici sono sempre rimasti confinati nella sfera privata, limitati a piccole oasi, oppure si sono rivelati del tutto inefficaci quando la predicazione di valori spirituali non si è combinata alla pratica dei valori di segno opposto» (2). Una pagina che anticipa, in verità, una indiretta autocritica dell'atteggiamento (e puranche della posizione storica) dello stesso Autore.

Un atteggiamento, è da dire, che rasenta il filisteismo di marxiana memoria allorché l'Autore si ritiene in dovere di rassicurare che il suo «appello a dar vita a una nuova società non costituisce alcuna minaccia per la proprietà di chicchessia e, per quanto riguarda i redditi, si propone solo di elevare il livello di vita dei poveri; non sarà necessario che gli stipendi degli alti dirigenti siano ridotti». A parte ogni considerazione politica, qui sarebbe da chiedere come pensa l'Autore, aritmeticamente, di poter garantire, tra l'altro, un reddito, non lavorando, a tutti i membri della società, senza togliere qualcosa a chi ne ha di troppo.

La fantapolitica di Fromm si conclude con un'invocazione a che i paesi cosiddetti socialisti sostituiscano il loro falso socialismo con un genuino socialismo umanistico, che la religione cibernetica sia a sua volta sostituita da un nuovo spirito radical-umanistico, che la «Chiesa Cattolica Romana, a cominciare dal suo vertice, si converta allo spirito evangelico», auspicando per tutti la conversione a una religiosità altrettanto umanistica, senza dogmi e istituzioni «a lungo preparata dal movimento che va dal Buddha a Marx». E la farneticazione (che a questo punto non sappiamo se definire politica o religiosa o, per non immiserire politica e religione, soltanto utopistica) di Fromm (3) ha termine con la visione di un superamento della tesi e l'antitesi costituite rispettivamente dalla Città di Dio del medioevo e dalla Città Terrena del Progresso, o Torre di Babele, dell'epoca moderna mediante il realizzarsi (ormai non ci chiediamo neanche più come) della Città dell'Essere, «unica alternativa al caos» e «sintesi tra il nucleo spirituale del mondo tardo-medioevale e lo sviluppo avvenuto, a partire dal Rinascimento, del pensiero razionale della scienza» (4).

Queste ultime divagazioni frommiane ci saranno utili per le ulteriori considerazioni critiche della nostra analisi.

NATURA EVASIONISTICA DELL'UTOPISMO FROMMIANO. – Nel corso della di-  
samina s'è avuto modo di definire en passant utopistico il pensiero frommiano. È

(2) E. FROMM, *Avere o essere?*, tr. it., Milano, Mondadori, 1978, p. 177. Si tengano presenti al riguardo le note 1 e 2 della puntata precedente, e cioè che le citazioni ulteriormente fatte vanno riferite a questa edizione.

(3) Probabilmente, tra le matrici culturali di questo vaniloquio ideologico di Fromm giocherà un suo ruolo anche la componente etnico-familiare dell'Autore, per essere egli predisposto, come discendente diretto di più generazioni di rabbini, alla predicazione biblica.

(4) E. FROMM, *op. cit.*, p. 202.

necessario che ci si spieghi. Fromm vagheggia, s'è visto, un uomo nuovo ed una società altrettanto nuova, umanizzata – più che umanistica, com'è stato tradotto in Italia (5). Queste aspirazioni non si presentano, però, aperte verso il futuro, ma in prospettiva storica tendono all'indietro, a regredire in un incontaminato mondo della integrità morale dell'uomo. I riferimenti sono tanti. Ci limitiamo a ricordarne qualcuno. In *The Revolution of Hope* (6) si sostiene, ad esempio, che ogni speranza di vittoria sulla società umanizzata, ecc. «è condizionata dal fatto che i valori della tradizione vengano conservati», escludendosi in tal modo la evenienza di nuovi valori emergenti dalla realtà storica per dichiararsi legato all'obsoleto mondo dell'assologia tradizionale. E si conclude il libro, sappiamo, con l'invocazione sulla «possibilità reale che l'uomo possa ritornare se stesso», dandosi così per scontato che la storia abbia offerto mai all'uomo la opportunità, in qualche sua epoca o stagione dello spirito, di essere veramente se stesso e non già sempre, almeno fino ad oggi, un mero prodotto delle contingenze sociali o dei rapporti di forza o produzione che dir si voglia.

È da dire che le analisi di un Marx, dal nostro Autore così altamente apprezzato da collocarlo, insieme a Buddha, tra i fondatori di religioni (vedi *supra*), non gli hanno insegnato gran che. Stando alla conclusione di *Avere o essere?*, probabilmente per Fromm questa epoca storica di una realizzata per sé dell'uomo è da far cadere tra il basso medioevo e il Rinascimento (epoche, rispettivamente, come s'è avuto modo di vedere, della Città di Dio e della Città Terrena da fondere nella Città dell'Essere). Allora possiamo fondatamente dire che l'utopismo frommiano si palesa in effetti come anelito ad una realtà storica superata, epperò con l'implicita accettazione, nelle sue strutture portanti, dell'attuale realtà denegata.

Ma per l'esatta comprensione del nostro discorso bisogna distinguere tra utopia e utopismo, intendendo per utopia l'aspirazione a qualcosa che pur non esistendo ancora, risponde ad esigenze emergenti dal reale; e per utopismo, il vaneggiamento onirico per tentare di sfuggire alla realtà presente. L'analisi, condotta da noi altrove (7), individua l'utopismo nelle *rêveries* ispirate al passato, ad un eden pregresso storicamente superato, senza obiettivo accertamento di condizioni e necessità rispetto alle possibilità realizzate, che è l'effettivo ruolo dell'utopia. Pertanto, utopistico è l'atteggiamento di coloro che pur contrari all'ordine esistente, non sono capaci di modificarlo sostanzialmente perché succubi di ideali obsoleti, ipotizzando progetti inadeguati rispetto ai reali bisogni della nuova emergenza sociale; e utopico, di contro, l'atteggiamento di chi formula ipotesi di trasformazione reale rispondenti alle esigenze emergenti dalle contraddizioni della società. È evidente, ora, perché il pensiero frommiano è stato dianzi definito da noi utopistico.

In termini esistenzialistici, che lo stesso Fromm di *Avere o essere?* parzialmente riprende, nel dilemma tra la scelta dell'esserci (*Dasein*) della istanza ideolo-

(5) Si è dell'avviso che *humanized*, da *humanize* (umanizzare, rendere umano), sia da tradursi «umanizzato» e non «umanistico». Infatti, già il sottotitolo del volume *La rivoluzione della speranza* da *Toward a Humanized Technology* (cioè *Verso una tecnologia umanizzata*) diventa *Il manifesto di una società umanistica*, dove a parte la sostanziale sostituzione dei termini usati da Fromm, con il riferimento all'«umanistico» obiettivamente si peggiora la posizione ideologica dell'Autore.

(6) E FROMM, *La rivoluzione della speranza*, tr. it., Milano, Etas Kompass, 1978. Anche per questo libro valga l'osservazione della nota 2.

(7) In uno dei nostri primi resoconti sulla demitizzazione pedagogica: si veda G. BROCCOLINI, *Prolegomeni alla demitizzazione pedagogica*, in «I problemi della pedagogia», a XVIII, n. 5-6, settembre-dicembre 1972, pp. 849-863.



gico-conservativa, tendente al mantenimento dello *status quo*, e quella dell'essere (*Sein*) dell'istanza utopico-progettiva, tendente a sua volta alla trasformazione consapevole del reale, Fromm pone l'istanza di un *Sein* inadeguato che, nel fallace rifiuto del *Dasein* storico, riecheggia miti e suggestioni di un *Dasein* superato<sup>(\*)</sup>.

Alla luce di queste puntualizzazioni teoriche è lecito anche valutare più congruamente taluni eversivi propositi di Fromm che, sempre in *Avere o essere?*, parla di lusso e povertà da sradicare, stampella della proprietà privata da gettare, motivazioni del profitto e del potere da diminuire e così via; e, inoltre, di genuino socialismo da realizzare, di iato tra nazioni ricche e nazioni povere che si è ampliato, ecc. Specialmente le sue continue critiche nei riguardi del marxismo sovietico che, oltre a far da *pendant* alla sua antica e recente ammirazione per Marx, offrono un parametro costante della interna contraddittorietà del suo pensiero. Facciamo qualche esempio. Si rileva, e magari non a torto, che «socialismo e comunismo hanno cessato di essere movimenti tendenti a costruire una nuova società e un nuovo uomo per far proprio l'ideale di una vita borghese per tutti» e che «l'affermazione dei comunisti che il loro sistema metterà fine alla lotta di classe in quanto abolirà le classi, è una pura illusione dal momento che il loro sistema si basa sul principio del consumo illimitato quale scopo dell'esistenza», e non avverte il critico che anch'egli resta impaniato in siffatto ideale borghese come pure nel consumismo, anche se non «illimitato» ma «attraente» (vedi *supra*).

Parimenti, la socializzazione dei mezzi di produzione diventa per Fromm, con un palese sgarbo al pur idolatrato Marx, un generico luogo comune: «vuote formule socialiste che servono a mascherare l'assenza del vero socialismo», ma senza pronunciarsi né sul «vero» socialismo, né su come sarà possibile eliminare la «stampella» della proprietà privata, nonché il lusso, la povertà, il baratro tra ricchi e poveri e tutto il resto, non ricorrendo nemmeno alla socializzazione dei mezzi di produzione. La circostanza storica che nell'Unione Sovietica non si siano realizzati i postulati marxiani induce scorrettamente il critico a rinnegare i principi del pur contraddittoriamente venerato Marx. Non si comprende poi con quanta coerenza possa venire attribuita, nel medesimo libro, una paternità biblica al pensiero di Marx, sostenendosi che il passo dell'*Esodo* «ciascuno dovrà raccogliergliene quanto gli basta per il suo nutrimento» precorra il principio marxiano «a ciascuno secondo i suoi bisogni». Così quando, tuonando sull'ineguaglianza tra gli uomini, egli spiega che, come «lo stesso Marx è contro il comunismo rozzo», per uguaglianza deve intendersi non già un'uguaglianza quantitativa, «di ogni frammento di beni materiali, bensì che i redditi non siano differenziati al punto da originare, in gruppi diversi, differenti esperienze di vita», non s'avvede il critico che con il sussidio perorato per i nullafacenti e gli emolumenti degli alti dirigenti e azionisti dichiarati intoccabili, si ha esattamente questa condannata differenziazione di reddito che origina «differenti esperienze di vita».

Perciò, allorché l'Autore condanna apocalitticamente l'istituto della proprietà privata (e «privata», si fa osservare con fine sensibilità filologica, in quanto derivante dal latino «privare», portare via ad altri), esortando genericamente che «non dobbiamo essere legati, incatenati a ciò che possediamo e a ciò che abbiamo», non avendosi mai fatto nome di monopoli, multinazionali, grandi società

(\*) Su tale tendenza mitica di Erich Fromm, fondamentale è il suo libro *Il linguaggio dimenticato*, tr. it., Milano, Bompiani, 1962. Al riguardo ci permettiamo fare rinvio anche alla nostra critica, contenuta in un altro contributo sulla demitizzazione apparso su «I problemi della pedagogia», a. XXII, n. 4, luglio-agosto 1976, pp. 623 sgg.



finanziarie, ecc., sembra che l'invito sia rivolto più alle masse affinché si privino del poco che hanno, che non ai veri detentori del potere e della ricchezza. In fondo, l'utopismo frommiano ha tutte le caratteristiche di una mistificazione ideologica. E se si dovesse scegliere di collocare Fromm tra gli apocalittici o gli integrati di Umberto Eco, cioè se tra gli infuocati critici reazionari del presente o i suoi attuali soddisfatti beneficiari, paradossalmente bisognerebbe concludere che il nostro Autore è l'uno e l'altro, cioè mostra tutte le sembianze dell'apocalittico integrato; non solo del protestatario contro i mezzi e pur dentro i mezzi, come sono invero gli apocalittici echiani, ma del *dissenter* che dà per scontata l'integrazione

CARATTERE ASETTICO DEL DISSENSO AMERICANO. – Per concludere su questo aspetto controverso della personalità frommiana, possiamo dire che, come i tecnici dell'Apocalisse di Eco «specializzati nel dimostrare che il nuovo orizzonte di problemi è radicalmente equivoco, antiumano, e che occorre rifarsi al culto dei valori di un tempo per garantire all'umanità la sopravvivenza»<sup>(9)</sup>, Fromm cerca anch'egli (d'accordo, d'altronde, con l'ispirazione fondamentale della scuola di Francoforte) di riguadagnare perdute sponde incontaminate dalla barbarie incalzante, ma senza per questo importunare minimamente, di siffatta aborrita barbarie, i giochi di potere e i rapporti di forza che la rendono tale.

È da dire, comunque, che le istanze dell'ultimo Fromm non appaiono del tutto isolate nel mondo della cultura anglosassone, trovando esse echi e precorriti in aree culturali diverse, da Aldous Huxley a Carl Rogers, da Norbert Wiener a Paul Goodman a Mumford e ad altri. E sempre con questa costante caratteristica comune (fatta parziale eccezione forse per Goodman) di presentarsi come critica asettica, depolitizzata, della società tecnologica e consumistica, cioè senza alcuna obiettiva analisi strutturale delle ragioni degli scompensi sociali donchisciottesamente condannati. Evasionismo estetico in Huxley, fatuo colpevolismo scientifico in Wiener o romantico ottimismo senza radici in Rogers, resta di certo il fatto che tutti concordemente rifiutano o denunciano un tipo di società nei suoi effetti deleteri, ignorandone però sistematicamente le cause.

È questa una forma di travisamento ideologico del reale tipica dell'intellettuale di lingua inglese, che contagia un po' tutti, e in particolare gli esponenti della cultura statunitense, da Dewey ad Arthur Miller, cadendo puranche in paradossali incongruenze, tipo utopismo skinneriano di *Walden Two*<sup>(10)</sup>. Si ripete che «la sola speranza per la salvezza dell'umanità» è la salvaguardia della natura dell'uomo, si denunciano l'irreversibile processo di robotizzazione dell'individuo e di meccanizzazione della società, l'organizzazione sociale come negazione dell'individualità, l'autoritarismo gregario della nostra educazione, ecc.<sup>(11)</sup>, che sono, all'evidenza, motivi presenti nell'ultimo Fromm, ma poi unici palliativi, altrettanto frommianamente proposti a tanta rovina, sono le utopistiche contraddizioni tra *Crome Yellow* e *Island*<sup>(12)</sup>, cioè tra un governo accentrato di intelligenze superiori e la radicale ristrutturazione decentrata della comunità utopistica di Pala.

<sup>(9)</sup> U. ECO, *Apocalittici e integrati Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano, Bompiani, 1964, riediz., ivi, 1977, p. 369.

<sup>(10)</sup> F. B. SKINNER, *Walden Two. Utopia per una nuova società*, tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1975

<sup>(11)</sup> A. HUXLEY, *Saggi sull'educazione*, tr. it., Roma, Armando, 1974, *passim*. Si veda anche *Ends and Means*, London, Chatto & Windus, 1948. Per la satira contro la società disumanata vedi *Il nuovo mondo*, tr. it., Milano, Mondadori, 1933 (ultima ediz., ivi, 1971).

<sup>(12)</sup> *Giallo cromo e L'isola*, entrambi tradotti in Italia dalla Mondadori.



In siffatto clima culturale, l'utopismo, nel senso dianzi acclarato, naturalmente imperversa, con sullo sfondo sempre quel comune anelito a un perduto limbo di perfezione e di felicità. Uno stato d'animo al quale non si è sottratto neanche il fondatore della cibernetica nel suo pur assenuato attacco alla società industriale e all'ingordigia capitalistica (13). Quanto al tipico atteggiamento psicologistico di Fromm, e connesso primato dell'interiorità dell'uomo privo di ogni supporto strutturale, esso ha in Rogers un originale e più fortunato fautore, con molte idee in comune tra i due per ciò che concerne l'educazione (14).

Alquanto diversa appare la posizione di Goodman, il quale alla comune critica di conformismo, alienazione, consumismo, mistica della produzione, autodistruzione del corpo sociale, ecc. (è presente in questo autore finanche il motivo del sussidio permanente ai disoccupati, ripreso da Galbraith), unisce l'aperta condanna di monopoli, classe dominante, sistema organizzato, ecc. e puranche una timida *avance* a intravedere nei giovani la nuova classe potenzialmente in grado di mutare la realtà sociale (15).

Il riferimento a questa *avance* goodmaniana ci suggerisce di vedere fuggacemente il Fromm edizione ultima attraverso il prisma della scuola di Francoforte, nelle cui file egli ebbe a militare, sappiamo, insieme ad Adorno, Horkheimer, Marcuse e gli altri. Ora, se l'aspetto caratterizzante la Teoria critica è lo sforzo di sottrarre la «particolarità individuale» e al dominio delle astrazioni mitiche, hegeliane e post-hegeliane, e alla totalità mistificata del sistema sociale, c'è da constatare che le analisi frommiane, pur muovendo sempre dalla difesa della individualità, mostrano di non avere il senso prospettico della mistificazione ideologica del reale operata ormai su scala planetaria dal capitalismo avanzato (come pure, sull'altro versante, dal capitalismo di stato dei paesi nominalmente socialisti).

Nel dilemma di un individuo soffocato dalla tecnocrazia capitalistica o dalla burocrazia socialista, Fromm avverte in termini politici solo la *débâcle* sofferta dall'individualità in seno allo pseudo-socialismo sovietico. Ideologicamente, per l'altro versante, il discorso si conserva surretiziamente antropologico, dandosi prova, ad esempio, di ignorare che già per Adorno il capitalismo di organizzazione non ha più bisogno dell'autonomia individuale, per cui l'individuo si trova a dover agire funzionalmente all'interno di processi che lo esautorano d'ogni iniziativa. Una constatazione che avrebbe resa superflua gran parte dell'indagine esperita dall'Autore in chiave antropologica; e in tal modo, avendo acclarata a monte la reale motivazione politica dell'odierna fase di declino dell'umano, Fromm non avrebbe dato vita a questo suo solipsismo psicologistico, avvertendo opportunamente che, ad esempio, una rivendicazione puramente psicologica della libertà umana può ben poco nei confronti di un'economia capace di sviluppare nel suo seno potenti meccanismi di autoregolazione.

Come è stato rilevato da Pierre Zima (16), il vero assente in Fromm, rispetto alla tematica francofortese, è il problema del soggetto storico collettivo. Infatti, egli non parla mai di classi sociali o di movimenti, giovanili o d'altro genere, in

(13) Su questi due aspetti si veda, rispettivamente, di N. WIENER, *Introduzione alla cibernetica* L'uso umano degli esseri umani, tr. it., Torino, Boringhieri, 1966, e *Dio & Golem s.p.a.*, tr. it., ivi, 1967.

(14) Di C. ROGERS ci limitiamo a citare *Libertà nell'apprendimento*, tr. it., Firenze, Giunti, 1973, rist., ivi, 1976.

(15) P. GOODMAN, *La gioventù assurda Problemi dei giovani nel sistema organizzato*, tr. it., Torino, Einaudi, 1971.

(16) P. V. ZIMA, *L'école de Francofort. Dialectique de la particularité*, Paris, Editions Universitaires, 1974; tr. it., Milano, 1976, pp. 155 sgg.



antagonismo col sistema organizzato; neanche dell'esistenza o meno di una cultura subalterna (Gramsci) o di una controcultura (Roszak) o di altri valori incompatibili con lo *status quo*. Egli così utopizza modifiche dell'ordine costituito senza individuare la forza – classe, gruppo o movimento – storicamente in grado di realizzarle: giovani o diseredati (Goodman, Marcuse), intellettuali o nuova classe operaia (Mallet, Goldman), visto che il vecchio proletariato di Marx, integrandosi, ha smarrito ogni coscienza (e valenza) rivoluzionaria.

Quindi, per concludere, discorso affermativo quello di Fromm, che distingue ideologicamente fra normale e anormale (il « sano » e il suo opposto dei nostri precedenti rilievi), epperò implicando che la normalità (o sanità) sia conseguibile in un sistema riconosciuto patologico (anomalo) non postulando ricorso alcuno a fattori potenzialmente diversi dalla patologia sociale denunciata. Una denuncia che ebbe già a fare Marcuse, quando nel criticare il revisionismo neofreudiano, rilevò la fallacia di un discorso sulla « realizzazione produttiva della personalità, assistenza, responsabilità e rispetto del prossimo, amore e felicità – come se l'uomo potesse effettivamente mettere in pratica tutto questo continuando a rimanere sano e pieno di 'benessere' in una società che Fromm stesso descrive come totalmente alienata e dominata dai rapporti utilitari del mercato » (17).

Università di Perugia

GIUSTINO BROCCOLINI

(17) H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, tr. it., Torino, Einaudi, 1967, p. 252.