

suno riesce a introdurci nel *mondo* di Freud quanto questo volumetto di Fromm. Esso ci propizia l'accesso alla *comprensione* del fondatore della psicanalisi non attraverso la dovizia di dati storici e di concetti scientifici, ma mediante la presentazione della personalità di Freud, dell'ambiente familiare che lo forgiò, della cerchia di amici che influenzò e dai quali fu influenzato, del progetto o delle istanze di fondo che guidarono tutto il suo impegno di ricerca e di elaborazione scientifica. La ricostruzione di Fromm è ovviamente soggettiva, da molti potrà essere considerata anche unilaterale, monca e quindi in un certo modo deviante. Ad ogni modo siamo convinti che quei tre o quattro rilievi di fondo che egli fa colgano realmente la personalità e il valore di Freud e quindi possano e debbano essere tenuti presenti nel giudizio che dobbiamo dare su di lui. Essi sono:

1. Passione per la verità e il coraggio: il fondatore della psicanalisi nel suo lavoro fu guidato dalla volontà di scoprire la verità dell'uomo con lucidità razionale e non venne mai meno a questo scopo lungo gli anni delle sue ricerche. Egli si mosse sulla linea del programma dell'Illuminismo e quindi cercò di mettere in luce attraverso la ricerca nazionale l'identità dell'uomo mediante un'analisi rigorosa e fredda delle varie illusioni, dei vari sogni, dei paraventi che egli si crea per coprire a sé e agli altri *inconsciamente* la sua realtà (cf. pp. 15-23).

2. A più riprese Fromm sostiene che in questa ricerca Freud diverse volte *razionalizzò*, elevandole quindi a *valore universale*. sue esperienze *personali*. Ciò infirma, se non svaluta del tutto, alcuni punti cardini della dottrina freudiana, quali per es. il rapporto istintuale figlio-madre (cf. p. 30) e il complesso stesso di Edipo (cf. pp. 69-75. e spec. 72-73). Questi giudizi sono estremamente critici. Non è la prima e l'unica volta che l'autore li manifesta. Ma ci sembrano salutari, atti a sfatare dogmi ormai pietrificati della scolastica psicanalitica.

3. Freud non fu un *puro* scienziato, come *pensava*. Fu un « riformatore del mondo » a livello *inconscio*. Alla base delle sue ricerche quale principio animatore del suo impegno c'era « un fine etico-religioso: la conquista della passione da parte della ragione » (p. 111), mediante la psicanalisi, capace di mettere in luce la vera causa dei meccanismi della sfera cosciente dell'esperienza umana: l'inconscio (p. 111). Fromm nota: « sotto il travestimento d'una scuola scientifica realizzò il suo vecchio sogno di essere il Mosè che mostrava alla razza umana la terra promessa, la conquista dell'Es da parte dell'Io, e la strada per arrivare a questa conquista » (p. 112). Egli perciò fu il primo che elevò la terapia e la teoria psicologica psicanalitica a « verità », a « fede » (cf. p. 111).

4. Il suo sistema psicologico porta le impronte della filosofia sociale e della concezione dell'uomo che predominavano nel suo ambiente e nella sua sfera di interessi, l'ideologia e l'antropologia borghesi del secolo XIX (cf. p. 114): individualistiche, competitive, quantitativo-economicistiche (cf. pp. 115-16). L'*homo sexualis* freudiano fece da puntello a quello « oeconomicus » borghese. E ciò rappresenta uno dei motivi che hanno fatto della psicanalisi una ricerca di « élite », di classe, fin dalle origini.

Come si vede, Fromm non si sofferma a discutere punti particolari dell'opera e della persona di Freud. Eppure il suo approccio non sconfina nel generico, ma mette ben in risalto quei dati portanti di esse, che ne costituiscono la grandezza e la debolezza.

GIOVANNI IAMMARRONE, OFMConv

Erich FROMM, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977. In-8°, pp. 300, L. 4.000.

Il titolo del volume, nella sua densa scarsezza, esprime a perfezione tutto il messaggio che E. Fromm comunica agli uomini del suo tempo. L'autore con la sua opera va alla radice di tutti i problemi e le aspirazioni della nostra epoca. Chiede all'uomo di oggi, se vuol continuare a far prevalere nel suo impegno storico e culturale la tendenza fondamentale, la modalità esistenziale dell'*avere* (con tutto ciò che essa comporta di alienante, competitivo, distruttivo), ovvero se, orientandosi ai grandi maestri dell'umanità, Buddha, i Profeti ebraici, Gesù, Maestro Eckhart, Marx ecc., vuole iniziare un'inversione di tendenza, lenta, faticosa, ma decisa verso una scelta di vita secondo la modalità dell'*essere*, che si caratterizza come aspirazione a realizzarsi secondo le potenzialità umane più profonde, quali l'amore, la gioia di condividere, lo sforzo autenticamente attivo e produttivo, nel quale l'uomo *diventa, si fa, è*.

Abbiamo detto « se vuole continuare a far prevalere », perché per l'autore la società moderna e contemporanea, la « società industriale », come spesso ripete, nelle sue varie forme, sia capitalistica che socialista, ha un'unica molla, quella dell'impegno per saziare la brama, l'avidità di avere, di possedere, che all'apparenza sembra arricchire l'uomo; ma che in realtà non solo lo fa fuggire da sé, svuotandolo e alienandolo, ma lo sta portando verso l'ultimo ingranaggio della sua logica, l'autodistruzione.

Fromm propone ai ed esorta i contemporanei ad operare per una *Città dell'Essere*, che sia la sintesi tra il nucleo spirituale del mondo tardo-medievale (che aveva come centro motore la *Città di Dio*, quindi lo sguardo elevato verso l'*essere*, fondato sulla realtà di e garantito da un essere trascendente, il Dio cristiano) e lo sviluppo, avvenuto a partire dal Rinascimento, del pensiero razionale e della scienza (che aveva come centro motore lo sviluppo della *Città terrena del Progresso*, quindi, lo sguardo centrato sull'uomo nel mondo e sull'impegno dell'intelligenza manipolatrice per la costruzione di essa; impegno che, unilateralizzato, ha portato l'umanità ad una scissione quasi completa di ragione e cuore (cf. 196), ad una atrofia della vita emozionale a favore di una supremazia dell'attività mentale cerebrale manipolatrice (cf. p. 197), segno più chiaro della situazione di alienazione « cibernetica » e « mercantile » in cui oggi la tendenza dell'*avere* ha preso il sopravvento su quella dell'*essere*.

Questi sono l'intento di fondo e la prospettiva generale dell'opera di Fromm. Vorremmo cercare ora di presentare i dati salienti della



Miscellanea Francescana, Roma Vol. 77 (1977), pp. 591-594.

sua esposizione, seguiti da alcuni interrogativi che lungo la lettura si sono affacciati alla nostra mente.

Il volume consta di tre parti e di una lunga prefazione, ove viene esposta con somma chiarezza l'idea di fondo di tutto il complesso di riflessioni dell'autore. Nella prima parte Fromm si impegna a chiarire la differenza tra *avere* ed *essere*. A tal fine ricorre all'analisi di esperienze poetiche, espressioni idiomatiche, concetti filosofici e all'esperienza quotidiana. Notevoli sono per finezza e profondità di analisi le differenze che mette in luce in vari fenomeni dell'esistenza, quali la conversazione, l'esercizio dell'autorità, la conoscenza, la fede, l'amore ecc., a seconda se esse sono improntate alla modalità dell'*avere* oppure a quella dell'*essere*. Qui il teologo e il maestro di spirito hanno tanto da apprendere. L'autore termina la prima parte con l'esposizione della dottrina del Vecchio Testamento, del Nuovo Testamento e di M. Eckhart sulla differenza essenziale tra i due modi di realizzarsi come uomini. Pensiamo che qui Fromm, pur preoccupandosi di mettere in risalto il messaggio di queste testimonianze nella prospettiva del suo interesse umanistico, abbia colto l'*anima* del loro insegnamento e ci abbia indicato o ricordato un'angolazione fondamentale in cui rileggere il loro insegnamento.

Nella seconda parte Fromm si dedica all'analisi delle differenze fondamentali tra le due modalità esistenziali. Abbiamo un tentativo che cerca di dirci cosa sia la modalità dell'*avere* e cosa sia quella dell'*essere*, con l'aggiunta di alcune delucidazioni su aspetti di entrambe. Quanto all'*avere* l'autore ci tiene a richiamare la distinzione tra *avere esistenziale* e *avere caratteriologico*; il primo è radicato nella biologia e nella « natura » umana ed è « un impulso razionalmente indirizzato allo scopo di restare in vita » (p. 117); il secondo invece si identifica con l'« appassionata aspirazione al detenere e al conservare, la quale non è innata, ma si sviluppa come conseguenza dell'impatto di condizioni sociali sulla specie umana, quale è biologicamente costituita » (p. 117). Quest'ultimo è caratteristico della società industriale moderna, fondata sull'avidità, il profitto, lo sfruttamento del prossimo e della natura e perciò alienata e alienante. L'*avere* oggettiva ed *estranea* l'uomo come soggetto, il quale è per quanto *ha*, non per quanto si realizza come attività creatrice. L'*essere* invece è la modalità in cui il soggetto è veramente attivo, produce, si realizza, anche se a prima vista può sembrare che indulga alla passività. Nel caso invece si tratta di una *passività attiva*. Fromm nota: « se oggi è così difficile comprenderlo, è perché gran parte dell'attività è passività alienata » (p. 124). I grandi pensatori, Aristotele, Tommaso, M. Eckhart, Spinoza, hanno insegnato che la vera *attività* dello uomo è quella nella e per la quale egli si realizza come *soggetto* nel comunicare, nel gioire con gli altri; nel crescere con gli altri a livello umano.

Nella terza parte l'autore traccia alcuni lineamenti dell'uomo nuovo e della società nuova, cioè realizzati secondo la modalità dell'*essere*. Nel capitolo settimo troviamo alcune riflessioni di carattere sociologico, storico ed etico che sono veramente rilevanti: l'autore si chiede in un primo momento *se e in che modo* i mutamenti sociali interagiscano con

i mutamenti di carattere sociale (cf. p. 175). La sua tesi è interessante. Intendendo per *carattere sociale* « la fusione della sfera psichica individuale e della struttura socioeconomica » (p. 175), egli sostiene che « la struttura socioeconomica di una società plasma il carattere sociale dei suoi membri... d'altro canto, il carattere sociale influenza la struttura socioeconomica della società » (p. 176). Ciò però, secondo lo autore, non basta a che ci rendiamo conto della realtà complessa di una società. A questi elementi va aggiunta la « struttura religiosa », intesa come espressione, storicamente variabile, del « bisogno di una mèta verso la quale dirigerci » (p. 181). In ogni contesto sociale essa è presente; condiziona ed è condizionata da esso; serve quale punto focale degli sforzi e quale base costitutiva dei valori effettivi in seno alla formazione sociale (cf. p. 182). « La struttura socioeconomica, la struttura caratteriale e la struttura religiosa sono inseparabili l'una dall'altra » (p. 182). Quale di esse però determina il cambiamento, l'evoluzione? Nessuna in forma esclusiva. Predominano perciò ora l'influsso e gli stimoli dell'una, ora quelli dell'altra. Come si vede, Fromm vuole salvare l'autonomia, ma nell'interdipendenza, delle varie dimensioni socioeconomica, personale-individuale e religiosa; questa sua preoccupazione affiora continuamente nel suo discorso: una società nuova, diversa dalla precedente, può sorgere solo se mutano sia la struttura socio-economica, sia il « cuore » umano, come atteggiamento spirituale nuovo, radicato nell'istanza « religiosa », che è in grado di dare una mèta alla società, cf. p. 181) e che dà il tono alla sensibilità sociale e al suo atteggiamento verso la vita, la natura, l'impegno storico.

Sullo sfondo di questi principi l'autore fa alcune considerazioni sulla « cristianità » del mondo occidentale (conversione superficiale dell'Europa; tuttavia certo successo della Chiesa per quattro secoli, dal XII al XVI, nel proporre i principi cristiani improntati all'*essere* più che all'*avere*); sulla « religione industriale » e il « carattere mercantile » e la « religione cibernetica » che l'hanno seguita (predominio dell'*avere*, del profitto, dello scambio, della pura ragione manipolatoria e strumentale); sulla protesta umanitaria, contro tali società e « religione », sia di matrice romantica e conservatrice, che di matrice progressista e socialista (cf. pp. 201ss). In questo contesto Fromm recupera Marx come maestro dell'*essere* e coglie le aspirazioni più profonde della testimonianza etica di A. Schweitzer.

L'uomo nuovo secondo Fromm deve scaturire da un mutamento del modo di vivere attuale (cf. pp. 218 ss.). Il volume termina con indicazioni sulle condizioni per la creazione di una nuova società. Si tratta di suggerimenti a carattere etico sociale e politico, che si trovano sparsi in altre opere dell'autore, ma che qui riuniti, sono focalizzati e illuminati nella dialettica dell'*essere* e dell'*avere*.

Per concludere, riteniamo di dover fare qualche rilievo: la « fede » di Fromm è ammirevole; il suo deciso impegno perché ci sia inversione di tendenza nella nostra cultura e società e quindi si passi gradualmente dall'*avere* all'*essere*, è più che encomiabile. A noi però restano due dubbi: non ha forse esagerato nel vedere nella « società industriale » quasi il demone dell'*avere*, come se in altre società eventuali future,

l'avere potrebbe sparire o almeno non incidere pesantemente sul loro carattere sociale? Inoltre: è sceso forse egli fino in fondo nella ricerca della radice dell'alienazione nell'avere? Per un cristiano e un teologo cattolico l'individuazione della radice di tale fenomeno operata da Fromm è insufficiente. Forse a Fromm manca un senso più profondo della finitezza dell'uomo nonché della sua inclinazione al male e del tragico dell'esistenza. Una sua più fedele lettura dei Profeti biblici e di Gesù gli avrebbe dischiuso questa dimensione; gli avrebbe permesso di valutare più decisamente la funzione della religione e gli avrebbe impedito di sperare un po' troppo dalle capacità autoemancipatorie dell'uomo. Il teologo registra ciò, nella convinzione tuttavia di aver trovato nel testo di Fromm spunti di riflessione per il suo stesso lavoro di illuminazione del mistero dell'uomo alla luce della rivelazione di Cristo.

GIOVANNI IAMMARRONE, OFMConv

Carl G. HEMPEL, *Come lavora uno storico*, Armando, Roma 1977. In-8°, pp. 118, L. 2.500.

E' un testo ormai classico, tradotto e introdotto da Dario Antiseri, con il quale il prestigioso epistemologo tedesco, emigrato in America, chiarisce la metodologia che lo storico è chiamato a rispettare nella selezione e nella spiegazione dei fatti, la distinzione tra spiegazione scientifica e interpretazione ideologica, il problema della spiegazione genetica e di quella funzionale, offrendoci i tratti essenziali del lavoro storiografico.

In polemica con W. Dray, noto in Italia per *Filosofia e conoscenza storica* (Bologna 1969) e *Leggi e spiegazione storica* (Milano 1974), e difensore del modello della *spiegazione razionale*, secondo cui nello studio di *come* certi personaggi si sono comportati *valutiamo* anche se si son comportati come avrebbero dovuto, Hempel propone il modello delle *leggi di copertura*, delle leggi cioè tratte dalla sociologia, psicologia, economia, linguistica, con cui lo storico "copre" le sue argomentazioni. La metodologia è, nella sua tessitura essenziale, unica, perché si dispiega secondo il diagramma di problema da risolvere, di ipotesi risoltrice e controllo empirico. La divisione delle scienze non tocca la metodologia nella sua essenzialità, ma è riconducibile alla diversità degli interessi dello scienziato. Questi può occuparsi di una legge universale, che si dimostra incapace di spiegare eventi prima ignoti, nel qual caso egli avanza nuove ipotesi in vista di leggi alternative o correttive della precedente, come Einstein rispetto a Newton — e si ha la scienza pura; oppure delle condizioni iniziali che reputa problematiche rispetto al fenomeno che intende realizzare, come nel caso dell'ingegnere che, pur accettando le leggi della Fisica e si sofferma sulla loro concretizzazione — e si ha la scienza applicata; oppure di un fatto accaduto, di cui mette in discussione le dimensioni, le circostanze, gli effetti provocati, e si ha la scienza

Lo storico, a differenza dello scienziato puro e simile al cultore di scienze applicate, non è inventore di leggi, ma consumatore, nel senso che le prende a prestito dall'economia, psicologia, individuale e sociale, e, se occorre, dalla geografia paleontologica, numismatica per far luce sul fatto cui è interessato, e per vedere come e in quale contesto sono state vissute o concretizzate. Se ciò che caratterizza il lavoro dello storico è l'analisi del coagulo o della sintesi operata a livello individuale e sociale, ciò che lo accomuna al lavoro degli altri specialisti è il possesso delle leggi e il diagramma — problema-ipotesi-controllo — secondo cui ne precisa l'applicazione effettiva.

La storia non è un superorganismo o una realtà autonoma indipendente, fornita di leggi proprie, cui occorre fatalisticamente sottomettersi, bensì il catalogo delle decisioni e delle opere degli uomini, di cui rivela la miopia o la lungimiranza, la cattiveria o l'altruismo, la neghittosità o l'impegno. Per questo la storia non ci giustifica ma ci giudica, talvolta assolvendo e più spesso condannando.

ORLANDO TODISCO, OFMConv

Peter F. STRAWSON, *Analisi, scienza e metafisica*, Armando, Roma 1977. In-8°, p. 85, L. 2.200.

Qual è il contributo della filosofia analitica al chiarimento dei problemi di cui la filosofia si è tradizionalmente occupata, e cioè « l'esistenza umana, l'esistenza del mondo in generale, la moralità o immoralità delle azioni »? (p. 11). E' un interrogativo che da solo forse può far intendere la portata del saggio in esame del più prestigioso rappresentante della filosofia analitica inglese P. F. Strawson. Introdotto, tradotto e annotato dal filosofo napoletano E. Rivero, esperto di filosofia inglese — ricordiamo gli apprezzati studi su Russell, su Wittgenstein e sulle principali articolazioni della filosofia analitica — il testo in esame, nonostante la sua brevità, ci fa intendere la ricchezza del linguaggio ordinario, la sua aderenza al mondo effettivo, e l'orientamento di Strawson di badare meno a demolire i falsi problemi creati da pensatori che si sono discostati da tale linguaggio e più invece a « valorizzare le possibilità costruttive » della filosofia analitica.

Discostandosi dall'ispirazione russelliana, la cui ricerca mirava a restituire ai termini linguistici il carattere denotativo attraverso la puntuale corrispondenza fra linguaggio e realtà, Strawson preferisce chiarire « quella struttura della realtà che è presupposto dal parlare », dando luogo a una « metafisica descrittiva » o descrizione del modo di funzionare del linguaggio in rapporto al reale (p. 26). La fecondità di questa pista può percepirla chi si rende conto che « l'uso linguistico normale resta per lui l'unico ed essenziale punto di contatto con la realtà di ciò che egli vuol comprendere, la realtà concettuale; infatti è solo da questo punto che è possibile osservare il modo col quale real-

