



# La Critica Sociologica

18. ESTATE 1986

---

# La Critica Sociologica

---

rivista trimestrale

---

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

---

## ITALIA

una copia L. 8.000 (IVA compresa)

abbonamento annuo L. 30.000 (IVA compresa)

un numero arretrato costa il doppio

## ESTERO

una copia L. 13.000 abbonamento annuo L. 50.000

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a «La Critica Sociologica»

---

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - S.r.l.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. 6786760

Partita IVA 06225540589

---

Coordinamento tecnico Led s.n.c. — via Varese 31 — 00185 Roma  
Tipografia Falcongraf s.r.l. — via Cinquefrondi 25 — 00173 Roma

---

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

---

Spedizione in Abbonamento Postale - Gruppo IV - 70%

# La Critica Sociologica

78. ESTATE 1986  
giugno-settembre 1986

## SOMMARIO

F.F. — La crisi del sindacato non è solo questione di immagine: verso l'operaio disideologizzato? .....	pag.	3
---------------------------------------------------------------------------------------------------------	------	---

### SAGGI

JOSEPH BENSMAN — Classi e burocrazia: una comparazione impossibile .....	»	7
FELIKS GROSS — Ideologie, valori ed esperienza storica .....	»	12
FRANCO FERRAROTTI — «Gerontion»: tempo, storia e valori in T.S. Eliot .....	»	19
FEDERICO LA SALA — Nietzsche, «Columbus novus» .....	»	30
PLACIDO CHERCHI — Sul rapporto De Martino-Adorno (Parte II) .....	»	57

### DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

MARIAROSA DALLA COSTA — Politiche del lavoro e livelli di reddito. E le donne? .....	»	88
LUIGI DE PAOLI — Tratti psicodinamici di una cooperativa .....	»	102
JOHN FRASER — Sul potere sindacale e sul potere reale .....	»	118

### CRONACHE E COMMENTI

MARIO LUNETTA — La «precarietà» di Montale secondo Romano Luperini .....	»	127
ENRICA TEDESCHI — «Il tempo e il sacro»: un confronto multidisciplinare .....	»	131
ARIANNA MONTANARI — «Il tempo» nella conferenza dell'ASSET .....	»	137
CARLO DI CICCIO — Sui fatti religiosi è urgente una nuova capacità di comunicare .....	»	139
FRANCO FERRAROTTI — Ricordo di Augusto Guzzo.....	»	140

### SCHEDE E RECENSIONI .....

M.C. Bateson — D. Bernfeld et al. — Centro culturale Alta Valmarecchia — G.F. Elia — L. Kurtz — B.W. Mach, W. Wesolowski — W.J. Ong, H.J. Graff — F. Spalla — A. Theodore.	»	145
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	-----

### CONCISE SUMMARIES IN ENGLISH .....

*In copertina "India", fotografia di Manfredo Maciotti; New Delhi, agosto 1986*

*Questo numero è stato chiuso in tipografia il 30 settembre 1986*

## La crisi del sindacato non è solo questione di immagine: verso l'operaio disideologizzato?

*Nella luce autunnale dei castelli romani, che verso sera ha il molle fascino di certi smalti orientali, ad Ariccia, ho tenuto recentemente un «seminario» organizzato della CGIL su «informazione e potere». I miei interlocutori erano giovani quadri, forse intermedi, desiderosi di apprendere, di discutere, di «fare». M'è subito parso che nella loro splendida disponibilità umana si nascondesse una debolezza, oggi così comune: l'incapacità di vivere con il problema; il bisogno di risolvere le questioni aperte, subito, alla svelta, e di procedere oltre. Con una certa dose di cattiveria pedagogica, ho insistito in apertura sulle sfasature necessariamente esistenti fra i diversi sistemi che nel loro insieme costituiscono, sì, certamente, quella globalità che per lunga tradizione si chiama «società», ma i cui tempi evolutivi non sono sincronici e danno quindi luogo a frizioni, ritardi, contraddizioni anche gravi. Prima ancora, però, mi ero anche soffermato sulla distinzione, che considero fondamentale, fra problema tecnico e problema umano e sul fatto, comprovato storicamente, che il sindacato era nato come forza sociale da una grande esperienza di solidarietà umana, ossia da una realtà metatecnica, che in termini puramente tecnici non ha senso e che, anzi, non può neppure essere compresa. Quanto al potere e all'informazione, lasciando da parte le distinzioni analitiche circa le varie forme di potere e le due concezioni del potere «a somma zero» e del potere come «capacità generalizzata di auto-mobilizzazione di una data comunità», il nesso era evidente: si può controllare soltanto ciò che si conosce, ciò su cui si è informati. C'è però un'informazione che non informa, bensì deforma, fagocita. Ma ecco farsi strada, nei miei interlocutori, la richiesta, in verità commovente nella sua genuinità, di una nuova immagine, ossia di un'informazione che presenti al grande pubblico un'immagine diversa, più aggiornata e più accattivante, del sindacato.*

*Negli interventi dei partecipanti al seminario si affaccia allora la crisi del sindacato, oggi. Non è solo fenomeno italiano. Anzi, in Italia il sindacato resta forte, straordinariamente efficace, anche se non sempre vitale. Altrove ho notato, per esempio, come il sindacato USA sia «fuori passo», abbia perso terreno sia sul piano strutturale dell'organizzazione produttiva che su quello dell'immagine presso l'opinione pubblica media. Nel corso degli ultimi venticinque anni gli iscritti ai sindacati USA sono calati dal trentaquattro per cento del totale della forza lavoro a poco più del sedici per cento di oggi. Un crollo disastroso. Come credibilità e prestigio professionale, i dirigenti sindacali, stando ai sondaggi Gallup, sono di pochi punti al di sopra dei concessionari e rivenditori di automobili usate. In Italia le cose vanno meglio. Gli iscritti toccano ancora il quaranta per cento. La forza politica, almeno all'esterno, sembra intatta. Nessun dubbio sulla ca-*

*pacità difensiva del sindacato: le donne lavoratrici italiane sono fra le meglio protette su scala mondiale così come i licenziamenti sono ancora difficili e relativamente rari, a parte quella originale rete di protezione che è la cassa integrazione. Ma anche in Italia come negli Stati Uniti, le imprese industriali si sono profondamente rinnovate dal punto di vista tecnologico e i sindacati sono stati presi alla sprovvista. Sono rimasti ancorati ad una solidarietà militante di massa, hanno continuato a sognare i picchetti duri e i grandi comizi ideologici, mentre stava sorgendo un nuovo tipo di solidarietà operaia, una solidarietà ludica, espressiva, legata al morale e agli stili di vita di piccoli gruppi. Piccolo è bello! Il decentramento produttivo non ha per niente voluto dire, come commentatori superficiali erano pronti a giurare, delega dell'autorità e decentramento del potere di prendere le decisioni. Anzi, il potere, validamente aiutato dalla trasmissione rapida dei dati grazie ai nuovi procedimenti elettronici, è più concentrato e dispotico che mai, non si lascia sfuggire alcuna decisione strategica, non ha alcun bisogno strutturale di consultare i manager locali, i capi intermedi, controlla tutto dal centro. La sua prospettiva è planetaria. La classe operaia con cui il sindacato era storicamente cresciuto si è intanto liquefatta. Non erano mancate anticipazioni geniali.*

*In un libretto poco conosciuto, di cui avevo dato a suo tempo notizia, un socialdemocratico viennese, Karl Bednarik, aveva notato fin dagli anni '50 il sorgere di un nuovo tipo di operaio, disincantato, leggermente edonista, se non egoista, più interessato alla «fruizione» del proprio tempo libero che alla militanza sindacale o politica (si veda K. Bednarik, The Young Worker Today - A New Social Type, Londra, Faber and Faber, 1955). La «coscienza di classe» stava per essere soppiantata da quella che Selig Perlman, nella sua Theory of the Labor Movement, aveva definito la «coscienza del posto». Ma anche quest'ultima consapevolezza del posto di lavoro stava perdendo di importanza, il lavoro era sempre meno centrale nella vita operaia. Andavano maturando quelle che il rapido Daniel Bell avrebbe chiamato le «contraddizioni culturali del capitalismo» (cfr. D. Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, Basic Books, New York, 1980). Contraddizioni culturali, nuove immagini, certamente, ma attenzione: nulla di puramente psicologico o, peggio, di culturologico. Come si coglie molto bene in una recente ricerca italiana promossa dall'ISVET (a cura di D. De Masi, F.O. Buratto, D. Cascioli, G. De Santis, R. Raimondi, F. Vaccaro, A.M. Ventrella, Il lavoratore post-industriale - La condizione e l'azione dei lavoratori nell'industria italiana, F. Angeli, Milano, 1985), il mondo produttivo di oggi appare radicalmente trasformato rispetto a quello di pochi anni fa. Esito a chiamarla «società post-industriale» nel momento in cui due terzi del mondo sono ancora al di qua di quella industriale e non credo, del resto, che la storia si faccia solo e sbrigativamente con gli avverbi di tempo. Mi limiterei a chiamarla società industriale avanzata anche perchè, sul piano tecnico, non vedo veri e propri breakthroughs, o «sfondamenti», teorici. Vedo solo geniali applicazioni pratiche di scoperte già acquisite. È vero, tuttavia, che in essa il lavoro fisico passa alle macchi-*

*ne; aumentano numericamente e di importanza i servizi; il cambiamento tecnico, e quindi la flessibilità del lavoro, accelera; la manodopera diminuisce; la robotificazione trionfa. Il sindacato si trova con l'erba tagliata sotto i piedi. Che fare? Sindacalizzare, come ha proposto Benvenuto, i robot? In realtà, la crisi del sindacato non è questione di immagine. Al sindacato oggi manca una cosa sola: le idee.*

F.F.



## SAGGI

### **Classi e burocrazia: una comparazione impossibile**

Rappresenta un truismo del pensiero sociale marxista sostenere che la classe, il prodotto del modo e dei rapporti di produzione, costituisca un fattore decisivo in un processo di generalizzazione culturale della divisione in classi. « Le idee dominanti di un'epoca sono le idee della classe dominante ». Allo stesso tempo, le contraddizioni del capitalismo dovrebbero squarciare il velo dell'ideologia mettendo a nudo la falsa coscienza che questa produce per togliere visibilità alla coscienza di classe. Gli esordi della Prima Guerra Mondiale evidenziarono il fallimento delle classi operaie occidentali nel rispondere in termini di classe alla guerra imperialistica. In tutti i paesi occidentali, infatti, la classe operaia fu abbindolata e convinta a sostenere la guerra. E l'importanza del nazionalismo, anche soltanto come ostacolo all'esprimersi di una limpida coscienza di classe, ha trovato da allora continue conferme.

Analogamente, la religione si è rivelata un narcotico così efficace da eclissare l'appartenenza di classe. Ciò è stato vero soprattutto negli anni '70 e '80, con il fiorire simultaneo dell'islamismo militante e di una nuova destra cristiana protestante, e con lo sviluppo di un fondamentalismo protestante solo in parte contraddetti dalla teologia cattolica della liberazione, che attacca la Chiesa in nome dei poveri. Per di più, in campo ebraico, lo hassidismo e l'ortodossia militante si rivelano refrattari a ogni definizione in termini di classe. Su scala mondiale, il conflitto etnico e sociale segue percorsi che rendono torbida la direzione teoricamente tracciata dalla coscienza di classe. Nelle società comuniste o socialiste, la dominazione straniera e le grandi differenziazioni di reddito e di potere « entro un solo stato sociale » ci fanno ritenere che il superamento del nazionalismo e delle differenze di classe non siano una caratteristica del socialismo come lo possiamo conoscere alla prova dei fatti. Nelle società capitalistiche, le dimensioni dell'intervento e della discrezionalità dello stato sono tali da farci pensare di aver vissuto per quasi duecento anni in un'epoca di capitalismo politico. Perciò le classi moderne e i gruppi sociali generati dallo stato *non* sono un prodotto del capitalismo moderno, bensì delle forme più antiche di capitalismo politico.

Al di là dell'apparente irriducibilità del nazionalismo, della religione e dell'identità razziale ed etnica, vi sono diverse forme culturali di tipo locale, tribale, regionale e nazionale che contrastano, limitano e modificano l'universalità della coscienza di classe. Inoltre, la detribalizzazione e la frantumazione culturale provocate dalla collisione fra classi e burocrazie moderne con culture locali, tribali e regionali determinano nuove culture di tipo irrazionalistico, che non appartengono né alla tradizione né alla classe. Thorstein Veblen nel suo *La Germania Imperiale* e Leon Trotsky nella *Legge dello sviluppo combinato* lo hanno messo in evidenza già nei primi decenni di questo secolo. Ne consegue che classi teoricamente identiche manifestano forme di comportamento del tutto differenti in sistemi organizzativi analoghi. Gli operai coreani, come quelli di Hong Kong, Singapore, Formosa e di alcuni paesi americani etnicamente omogenei, rivelano maggiore tolleranza per condizioni di lavoro faticose e poco remunerative di quanto non facciano le minoranze etniche e i negri di seconda o terza generazione nei confronti delle grandi industrie americane. I tedeschi orientali sono più inclini alla laboriosità e alla precisione degli operai russi o di qualunque altro paese est europeo.

Negli USA di oggi i coreani, che sono protestanti con radici confuciane, rivelano un'intraprendenza nel piccolo commercio superiore a quella degli americani di origine e di tutti gli altri gruppi etnici. E molti altri immigrati recenti, specialmente russi e latino-americani, manifestano una disposizione criminale, soprattutto nel campo della droga, superiore a quella di alcuni settori delle comunità napoletane o siciliane dei primi del secolo. In Ungheria questo genere di spirito "capitalistico" è stato riscontrato fra contadini, operai e piccoli commercianti non dipendenti da imprese statali. Ai livelli più elevati del sistema di classe, i contesti culturali di tipo locale, tribale, regionale e nazionale modificano in modo sostanziale gli atteggiamenti delle classi superiori. È vero che dopo il Congresso di Vienna emerse una classe superiore di monarchie internazionali. E con il regno di Edoardo VII prese forma una combinazione di monarchia, aristocrazia e società internazionale *demi-mondaine*. Dopo la Seconda Guerra Mondiale, la società del jet set internazionale, composta di personaggi reali, stars del cinema e dello sport, gente ricchissima, prostitute internazionali, celebrità e parassiti di vario genere, rappresentava una classe superiore internazionale; ma questo soprattutto a livello di consumi. Era perciò una classe priva di radici e di interesse profondi.

1) Negli USA, un residuo di etica protestante, la stagione rifor-

matrice emersa in risposta al predominio dei *Robber Barons* all'indomani della Guerra Civile, e le brevi periodiche denunce della criminalità economica e politica, che sono parte della tradizione costituzionale americana, hanno indotto i moderni criminali economici e politici a usare in modo poco appariscente e diretto i crimini e i privilegi di classe.

2) Nelle Filippine, il Presidente Marcos non doveva fare i conti con tradizioni e vincoli del tipo imposto dalla cultura politico-economica statunitense. È per questo che l'ostentazione del suo autoritarismo e della sua avidità hanno costretto anche conservatori a lui favorevoli a desistere dal sostenerlo.

3) In Inghilterra, è stata l'influenza della monarchia e dell'aristocrazia a rendere meno ambiti i traffici legati alle grandi famiglie del commercio e delle imprese, mentre si è manifestata una costante evoluzione verso la retorica della rendita terriera e bancaria, giudicata di maggior prestigio. Viceversa, il capitalismo familiare rimane una struttura portante della classe alta e medio-alta dell'Italia settentrionale.

4) Nella maggior parte delle realtà africane, asiatiche e latino-americane, l'assenza di vincoli e di garanzie costituzionali in favore delle libertà individuali e politiche significa di fatto, per le nuove come per le vecchie classi superiori, libertà di esercitare la corruzione a tutti i livelli, compresa quella dei leaders tribali in funzione di scambio politico, pagata a spese dello sviluppo tecnologico ed economico. Le dimensioni dello spreco e dell'inefficienza, insomma, non vanno fatte risalire solo a incompetenza e incapacità tecnica, ma anche alla necessità di comprare la potenziale opposizione.

5) Negli stati tributari dell'Unione Sovietica, la formale struttura di status di nazioni e partiti è simile, ma l'effettiva gerarchia di status degli strati superiori nei paesi subalterni è molto diversa.

Il Presidente Jaruzelski occupa una posizione sociale e politica nel suo paese diversa da quella del Segretario Gorbaciov in Unione Sovietica, e questo vale per l'intero Partito Comunista polacco. Il fatto non deve sorprendere, se si considerano tanto il grande potere esercitato dall'Urss sulla Polonia, quanto la presenza in Polonia di numerosi elementi culturali, religiosi, nazionali e storici, inesistenti in Urss. Si potrebbe proseguire documentando le differenze culturali che operano in analoghe strutture di classe, di ceti e di strati, per giungere alla conclusione che la "classe" non produce alcuna uniforme coscienza, o cultura, di classe, sebbene possa produrre tendenze all'uniformità di comportamento e di coscienza: così, sui tempi lunghi, si spiega perché gli operai siano meno inclini al magico e a

una visione personificata della natura dei contadini. Ma simili tendenze vengono inesorabilmente messe in ombra da altre tendenze culturali, da fedi religiose e nazionalismi, da questioni di orgoglio e di avversione etnica e razziale, da culture tribali, locali, regionali e nazionali.

Il combinarsi di tutti questi elementi, dovuto ai mass media e alla detribalizzazione, produce nuove misture culturali che violano qualsiasi previsione basata su precedenti esperienze. Sia il marxismo che l'ottimismo liberale del XIX secolo si sono affidati alla crescita della ragione e della razionalità nella società. Il comunismo vedeva la ragione emergente dal capitalismo incarnarsi nella coscienza di classe e più tardi nel comunismo, una volta dissoltosi lo stato come garante di quella specie di furto chiamato capitalismo privato. L'ottimismo capitalistico esaltava il diffondersi nel mondo intero delle leggi della ragione e delle forme razionali di organizzazione della produzione, la grande industria e la burocrazia. Max Weber, il più grande studioso della burocrazia, tanto da essere spesso erroneamente considerato il suo apologeta, intravedeva alcuni limiti della razionalità. L'eccesso di astrazione e di formalizzazione avrebbero condotto al disincanto del mondo e avrebbero ricacciato gli individui nel personalismo, nell'isolamento, nella magia e nella religione. La componente irrazionale della natura umana avrebbe limitato lo sviluppo della razionalità formale e intellettuale. Ma Weber sbagliava nel prevedere quali sarebbero state le principali forze dell'irrazionalità nel mondo moderno. Esse includono gli immensi slums urbani della maggior parte delle città dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina. In quelle realtà, abitanti delle campagne, detribalizzati ma impoveriti, sono stati attratti dalle città ed espulsi dalla terra. L'estensione di queste sacche urbane riflette gli effetti di declinanti tassi di mortalità e di violenza interna. Ma la detribalizzazione si manifesta con la creazione di nuovi culti e sette religiose, con l'appoggio a movimenti di piazza a base di massa, con l'emergere di leaders ed eroi carismatici, con il ritorno di vecchie forme di ritualità e di pratiche magiche, spesso con nuovi contenuti. Anche nelle metropoli occidentali in cui si hanno fenomeni di immigrazione dalle aree rurali e dalle ex colonie, abbondano manifestazioni di irrazionalità politica, religiosa e culturale dello stesso genere, tanto nei ghetti quanto in centri urbani, come il Bronx meridionale o Luton in Inghilterra, destinati a trasformarsi essi stessi in ghetti. Quello che si vuol sostenere è che nel XX secolo l'irrazionalità cresce a livello visibile con la stessa velocità della razionalità. L'ottimismo del comunismo e del capitalismo ottocenteschi è disorientato e contraddetto da questa spinta all'irrazio-

nalità. E l'ottimismo è anche smentito dal fatto che i supposti agenti della razionalizzazione, nelle sedi politiche e burocratiche delle nostre principali organizzazioni, non hanno dimostrato la stessa capacità di elevare i valori individuali e di migliorare i caratteri che David Ricardo attribuiva al mercato. Così il problema che sta davanti agli scienziati sociali è oggi ancora quello di indagare la penetrazione dell'irrazionalità in strutture, idee e ideologie ritenute razionali.

JOSEPH BENSMAN  
Graduate Center C.U.N.Y.

*(traduzione italiana di Nicola Porro)*

## Ideologie, valori ed esperienza storica

A partire dalla fine del 1940, il rispetto per la dignità dell'uomo e per i diritti umani scomparve dall'intero, immenso continente. Stati totalitari coprivano il vecchio mondo da Gibilterra a Vladivostok. Duemilacinquecento anni prima, quando i Greci e la loro cultura si erano diffusi, avevano costruito teatri e agorà, simboli di libertà intellettuale e di dialogo. Ora questo immenso tratto di terra era macchiato da campi di concentramento. La schiavitù tornava a fare la sua comparsa. Anteriormente, nel novembre del 1936, lo storico Elie Halevy, aveva sostenuto presso la Società filosofica francese che una nuova era di tirannidi era cominciata nel 1914. Io credo che sia cominciata più tardi. Ma dal 1940 questa trasformazione — a volte lenta, a volte violenta — era venuta a compimento. Sul continente rimaneva a stento qualche territorio libero dalla tirannia totalitaria. Da qualche parte, alla periferia dell'Europa, sopravvivevano isole emarginate di uomini liberi, a prezzo di gravi umiliazioni. La rete di campi forzati e di concentramento si estendeva per migliaia di chilometri, dall'Atlantico al Pacifico. Naturalmente si producevano dei simboli, c'erano una destra e una sinistra e bandiere differenti. La linea di demarcazione attraversava l'Europa nel mezzo — l'occidente era a destra, l'oriente, con i suoi simboli di liberazione, era a sinistra, ma i campi di concentramento si trovavano da entrambi i lati di questa linea divisoria.

Le due ideologie che si manifestavano avevano un tempo dato origine alla grande speranza dell'umanità del XIX secolo. Erano il nazionalismo e il socialismo. Il nazionalismo era un'ideologia di liberazione dei popoli, il socialismo un'immagine della società libera dallo sfruttamento, la visione di una classe lavoratrice emancipata. Le ideologie servono anche come legittimazione del potere. Le stesse, o simili, ideologie politiche che una volta avevano tracciato le direttrici della liberazione e dell'emancipazione dell'umanità, in un diverso periodo storico, usate da differenti partiti, possono servire e produrre l'oppressione. Secoli prima, un caso simile era stato quello della religione. I benedettini costruivano ospedali ed ospizi, i vescovi

erigevano scuole e cattedrali, ma gli uomini dell'Inquisizione alleati di re e di principi praticavano una tirannia oppressiva e crudele. La stessa religione, gli stessi simboli servivano obiettivi diversi. Nelle loro versioni estremistiche del nostro tempo, entrambe le ideologie erano pervenute alla loro vera e propria negazione, all'asservimento delle nazioni, alla dittatura e al lavoro forzato. Il nazionalismo mescolato a un richiamo socialista vulgarizzato, il nazionalsocialismo tedesco, condusse a una tirannia che non aveva precedenti nella storia europea. Ma il nazionalismo sin dalle origini conteneva i germi di risorgenze tribali e razzistiche, di ostilità nei confronti dei diversi.

Per il comunismo la questione era di altro tipo. Qui la scelta dei mezzi, mezzi contrari agli autentici motivi etici, finì per corrompere i fini. Le due promesse contenute nella prefigurazione di un'umanità migliore e destinata a perfezionarsi ancora non furono però compromesse dalle contraddizioni interne. Ciò che sopravviveva, con forza e vigore, erano i valori autentici che avevano originariamente ispirato le ideologie: promesse di libertà e di giustizia sociale, rispetto per la dignità umana, eguaglianza di tutti, obiettivi di liberazione dell'uomo. I valori furono più forti delle ideologie. Essi non venivano meno, mentre ogni genere di dubbi e di revisioni si sviluppava fra i sostenitori dei vari orientamenti del socialismo e del nazionalismo. I valori formavano il nucleo e l'elemento di orientamento per l'azione, alimentavano gli obiettivi, e adesso anche la ricostruzione delle ideologie umane muoveva da imperativi etici, opponendo criticamente questi ultimi alla realtà e applicando i principi base alla ricerca di nuove direzioni. Questo fu il nuovo punto di partenza. La rilevanza delle ideologie e dei valori era di nuovo chiara e convincente, dimostrata dai dati e dai fatti. Non tutte le ideologie e le filosofie politiche condivisero questo destino. Alcune società democratiche, con avanzate ed efficienti istituzioni politiche, contrastarono con successo la poderosa ondata totalitaria. Varianti del socialismo si mantennero incontaminate, come strumento di progresso dei lavoratori, quando si associarono strettamente a valori di libertà e a istituzioni democratiche.

\* \* \*

Una teoria può condurre all'autoinganno e alla negazione della realtà, sino al rifiuto dei fatti oggettivi in nome della coerenza logica della dottrina professata. Nella loro interpretazione di una teoria che veniva presentata come un metodo scientifico, i marxisti ortodossi — in quel critico periodo di guerra — sostenevano che il fascismo e il

nazismo non fossero altro che l'ultimo stadio del capitalismo, dopo di che sarebbe giunta la grande età della liberazione e una società utopica, una copia perfetta del modello sovietico, si sarebbe affermata. Questo processo politico era interpretato da molti come una naturale conseguenza dello sviluppo economico. Le ideologie erano solo una sovrastruttura: era il cambiamento a livello di base, di base economica, a dare vigore a tali idee e movimenti estremistici. Le condizioni economiche avevano ovviamente riguardato l'intero corso degli eventi in quel periodo storico, ma tale interpretazione è sufficiente? Queste trasformazioni economiche avevano di sicuro un impatto con le idee e le istituzioni, ma poteva considerarsi questo fatto la sola fonte del mutamento?

Quegli eventi, tragici come furono per la maggior parte dell'umanità, furono allo stesso tempo una fondamentale esperienza storica, rilevante al di là della sua stessa unicità. Essi evidenziavano cause generali e suggerivano scoperte generali di rilievo per la comprensione di processi ed eventi futuri. E non potevano e non dovevano mancare di interessare la nostra percezione e comprensione della realtà sociale e dei processi storici. Per la storia e le scienze sociali l'osservazione è uno strumento d'indagine: equivale all'esperimento nelle scienze empiriche. E qui c'erano fatti e dati evidenti e osservabili, documentati. Essi dovevano influenzare il nostro pensiero e la comprensione dell'uomo e della società.

Ci si consenta di formulare qualche inferenza sperimentale:

1. Le ideologie, le ideologie politiche, sono apparse nel nostro secolo — ancor più che nel passato — come un potente strumento di integrazione e manipolazione di gruppi e collettività, nelle motivazioni degli individui come in quelle di gruppi e di masse, soprattutto nell'indicare la direzione delle azioni sociali, nel proporre obiettivi e nel determinare processi di sviluppo. Le ideologie politiche hanno sostituito per la loro intensità, forza di influenza e rilevanza, gli orientamenti religiosi dei tempi medievali. La loro importanza può essere paragonata a quella della religione nel primo e nel medio periodo della cristianità medievale (IX-XIV secolo), e il fanatismo da loro generato può essere comparato con il fanatismo religioso di quel tempo, sia cristiano che islamico. La storia non cammina su uno solo, bensì su diversi binari. Tanto più, quindi, gli stessi sistemi di idee vengono percepiti e interpretati diversamente da differenti gruppi e individui. Le differenze di cultura e personalità, come quelle di classe, condizionano la percezione e l'interpretazione delle idee.

La cristianità ha umanizzato una società brutale e crudele. ha dato origine ad arte e filosofia. Ma ha anche generato fanatismo reli-

gioso e ostilità verso la diversità. Il sistema delle idee politiche ha ripetuto questa storia. L'ideologia nazionale e quella socialista hanno umanizzato la politica, e specialmente le condizioni socio-economiche del mondo del lavoro. Ma hanno anche generato o esasperato il fanatismo e i sentimenti di ostilità.

2. Sistemi economici di produzione simili o addirittura identici vennero associati con ideologie politiche del tutto diverse. I sistemi delle idee non erano necessariamente una semplice conseguenza della base economica. Per riprendere e reinterpretare il teorema di Marx ed Engels: la base economica produceva non una sola, ma molte sovrastrutture. Molte e diverse. Contrariamente alle convinzioni marxiste ortodosse, questa sovrastruttura di idee, istituzioni e valori si rivelò a volte assai più forte della base economica e addirittura deciseva nel dirigere la produzione economica e la destinazione della produzione. Erano l'ideologia e i valori a decidere sui fini produttivi — se di guerra e di conquista oppure di pace. Questa sovrastruttura, a dispetto delle teorie dogmatiche, era dotata di potere in sé stessa e non era una semplice conseguenza dei mezzi e dei modi di produzione, sebbene l'importanza e gli effetti di questi non vadano assolutamente negati. Le idee emergevano come una « forza sociale », come una causa capace di motivare gli uomini. Certamente i bisogni e i fini economici sono, e sono sempre stati, potenti fattori di influenza per le azioni umane e i processi sociali. Ma la forza delle idee, inizialmente riconosciuta soprattutto da storici, sociologi, filosofi e psicologi francesi (Fustel de Coulanges, Durkheim, Tarde, Fouillé) e anche tedeschi (Dilthey, Weber, Sombart) fu molto sottovalutata dai teorici che associavano la propria filosofia al movimento operaio di classe ed erano influenzati da una versione semplificata delle teorie marxiste.

3. Gli ideologi e le ideologie possono divenire vittime della loro logica e delle loro contraddizioni. I sistemi delle idee si prestano a molte interpretazioni logiche e ideologiche che possono originare strategie politiche e condurre a sviluppi non voluti e non previsti dagli ispiratori di quelle visioni di speranza e di quei sistemi di idee. Questa logica interna delle idee, o l'interpretazione di quelle idee e le loro interne contraddizioni, possono condurre all'autonegazione degli autentici valori ed obiettivi che erano stati inizialmente desiderati e sostenuti dai teorici e dai propugnatori delle ideologie che ispiravano i movimenti politici. In questo processo di autodistruzione i sistemi delle idee vanno in crisi, dal momento che non possono mantenere promesse come il progresso sociale ed economico della classe operaia, la libertà, la giustizia sociale. D'altro lato, il fascismo e il nazi-

smo, vittoriosi nei loro obiettivi di conquista e di dominazione dei più deboli, erano in conflitto permanente con i valori profondi, i principi morali e le idee che avevano creato la società moderna e ispirato intere generazioni. Le loro azioni erano in antagonismo con i valori fondamentali e centrali che quelle generazioni avevano già sperimentato e assimilato.

4. Mentre i sistemi delle idee andavano in crisi, i valori dominanti fondamentali sopravvivevano indenni, costanti anche se non statici nel mondo mutevole delle idee. Quando la realizzazione di quelle ideologie riduceva l'uomo in servitù, i principi guida, i valori, sopravvivevano. La ricostruzione ideologica e sociale di quegli stessi sistemi di pensiero avvenne proprio sulla base del richiamo a quei valori di libertà politica, di rispetto dei diritti umani, di giustizia ed eguaglianza sociale, di ristabilimento delle norme etiche, che avevano radici elleniche e giudaico-cristiane.

5. La nostra cultura è edificata sul dialogo, ma anche sulla critica, l'opposizione e la protesta. La protesta, una protesta creativa, è profetica e appartiene alla tradizione giudaica come il dialogo a quella ellenica. Il profeta era portatore sia di protesta che di rinnovamento religioso. Il suo diritto alla protesta era riconosciuto dagli antichi Israeliti. Il diritto morale e l'autonomia di giudizio erano più forti del potere dei principi. Il messaggio etico del profeta era una fonte di legittimazione. Ai nostri giorni, sia la protesta che l'opposizione contro la violazione dei principi fondamentali, impersonate dagli individui, come un tempo dai profeti, si sono autolegittimate, e questo ha dato inizio ai processi di rinnovamento. Il nucleo della rinascita ispirava i valori dominanti. I valori erano più forti delle ideologie, sopravvivevano mentre i sistemi delle idee crollavano o cadevano in contraddizione.

La protesta e il rinnovamento profetici fornirono gli elementi di trasmissione dei valori e di ricostruzione della nostra civiltà.

6. La strategia e le tattiche del totalitarismo furono effettivamente sul punto di abbattere i movimenti democratici e di conquistare società che un tempo avevano nutrito idee di libertà politica e di rispetto per l'individuo. La forza di quelle strategie era almeno in parte conseguenza della sensazione di disporre di una chiara direttrice di marcia e di obiettivi ben definiti. Quindi il senso di marcia e la nitidezza dei fini contribuivano al loro successo e alla vittoria. La concretezza della loro strategia e la tenacia con cui veniva perseguita la linea di avvicinamento agli obiettivi principali, non dipendevano soltanto dai mezzi e dalle risorse, ma anche dall'organizzazione dei

loro sostenitori, soprattutto dalla organizzazione e dalla strutturazione dei fini. La struttura dei fini dei movimenti totalitari applicava un modello già da molto tempo elaborato dalla strategia militare. Una logica e razionale struttura dei fini diretta a spezzare la volontà dell'avversario è stata storicamente sviluppata dalla teoria militare. Noi abbiamo imparato che anche obiettivi insani, coltivati dalla fantasia morbosa di un fanatico, possono essere conseguiti attraverso una logica e razionale struttura dei mezzi e dei fini diretta al raggiungimento di questi ultimi. È questo il caso del genocidio, attuato con metodi industrialmente moderni.

7. A partire dalla presa del potere da parte di regimi comunisti e fascisti, l'esperienza ci insegna a sottolineare il primato del potere politico. Per tutto il XIX secolo, lo sviluppo dell'economia politica come una sorta di disciplina scolastica sosteneva il primato del potere economico; il controllo del potere economico, si affermava, assicura il controllo del potere politico, degli strumenti di governo. La conquista totalitaria di stati e continenti mirò ad assicurarsi inizialmente il potere politico e ad usarlo sullo stato e l'esercito per stabilire il controllo economico, per far propri nuovi strumenti di potere, specialmente quelli economici, a cominciare dalla finanza e dal gettito monetario. L'esperienza dell'ultima metà del secolo segnala il primato del potere politico nella conquista e nel consolidamento del controllo su stati e società.

8. Neppure il progresso sociale, politico, o anche scientifico, rappresentano una necessità storica, determinata dallo sviluppo delle forze economiche. Il movimento verso il miglioramento delle condizioni sociali e politiche richiede uno sforzo continuo e chiaramente orientato verso valori cui si aspira. Richiede anche la scelta di mezzi leciti, umani. Né la giustizia sociale, né la dignità umana sono la conseguenza di una necessità storica determinata solo dallo sviluppo delle forze produttive, la base economica. Una moderna tecnologia industriale è stata adottata tanto dai poteri totalitari quanto da quelli democratici. L'Italia fascista, la Russia comunista, l'America democratica, il Giappone semif feudale e la Svezia socialdemocratica producevano navi e automobili simili per progettazione e qualità. L'origine dell'aspirazione umana alla giustizia e alla libertà e il movimento verso questi obiettivi, almeno in quella che è chiamata la civiltà occidentale, non è una banale conseguenza dello sviluppo delle forze economiche. Può essere raggiunto, perduto, riconquistato o smarrito per sempre. Sta a noi preservare e continuare questi valori. Questa visione delle cose non è ancora evidente. Una prospettiva

globale del passato storico sta lentamente emergendo.

\* \* \*

Quelli di noi che erano giovani durante gli anni che insegnavano a guardare prima ai fatti e poi alla teoria e alla dottrina, e a verificare la teoria alla luce dei fatti, alla luce degli sviluppi ai quali assistevamo, cominciarono a elaborare commenti e considerazioni, o forse soltanto riflessioni. Quando nel 1941, solo pochi mesi prima di Pearl Harbor, stesi su un blocco di appunti qualche idea, tentavo già una specie di bilancio ideale sul passato, che era anche uno sguardo verso il futuro. Il blocchetto aveva un'elegante rilegatura in seta a carta ruvida e scura. Acquistato a Yokohama, dimostrava il genere di indigenza che affliggeva il Giappone. Buttai giù le mie riflessioni a bordo di un vapore della fine del secolo scorso, un'imbarcazione che apparteneva al passato. Attraversando l'immenso Pacifico dalle sue estreme coste orientali, i frammenti prima sconnessi della storia occidentale mi apparivano ora come dettagli ordinati e interconnessi di un'epoca che muoveva verso eventi decisivi, capaci di modificare il cammino dell'umanità per il secolo o i secoli a venire. Questa guerra distruttiva e crudele era il prodotto dell'uomo. È facile, allora, accusare le forze della storia, questo processo anonimo e irresponsabile, ed espriare la follia e la crudeltà umane messe in moto dai falsi profeti.

FELIKS GROSS

Graduate Center C.U.N.Y

*(traduzione italiana di Nicola Porro)*

## «Gerontion»: tempo, storia e valori in T.S. Eliot

I poeti aiutano talvolta in maniera decisiva il formarsi di quella « coscienza del problema » di cui i sociologi odierni hanno più che mai bisogno.

Nella produzione di T.S. Eliot *Gerontion* occupa una posizione cruciale: segue i poemi giovanili, quelli della fase di *Prufrock*, e precede di pochissimo *The Waste Land*, la fase della maturità. Come è stato molto perspicuamente osservato, *Gerontion* costituisce nello sviluppo della sua poesia un momento fondamentale, e, come tale, non lo si può intendere se non lo si inquadri fra le poesie della prima produzione, fra *Prufrock* e *The Waste Land*. Avulso da questo ampio contesto poetico e problematico, *Gerontion* risulterebbe un'opera dagli oscuri significati, si frantumerebbe in quadri isolati perdendo una qualsiasi logica interna; e tale mancanza di un filo conduttore il lettore potrebbe addebitarla alla mente confusa del vecchio che ne è il protagonista<sup>1</sup>. È chiaro tuttavia che l'importanza di *Gerontion* non ha carattere meramente cronologico né si lega semplicemente al fatto che costituisca un passaggio nodale nella produzione di Eliot. La sua importanza deriva anche, se non principalmente, da ragioni sostanziali interne, vale a dire dai significati che esprime e cerca di comunicare al lettore.

È vero infatti — ed è persuasivamente dimostrabile, come vedremo più avanti — che con *Gerontion* Eliot raggiunge e consolida determinati risultati stilistici, il suo simbolismo, la sua idea che il poeta debba porsi, più che come personalità individuale e specifica, come « mezzo d'espressione » dei valori e dei problemi di una civiltà. Ma l'importanza straordinaria di *Gerontion* va al di là della forma stilistica; essa è da vedersi nella sostanza del suo « messaggio ». Questo messaggio si muove caratteristicamente su due piani; su un piano soggettivo esistenziale e su un piano extra-soggettivo, propriamente concettuale ad alto livello di astrazione. Per questa ragione, esso può simultaneamente investire il problema dell'invecchiamento e del si-

---

<sup>1</sup> Cfr. SANDRO SERPIERI, *Il significato di Gerontion nella poesia eliotiana* in « Studi americani », 5, 1959, p. 219.

gnificato della vita, cioè di una vita individuale e insieme il problema della storia e del suo senso, vale a dire il problema del tempo. Il momento essenzialmente poetico è dato dal pathos che si esprime nella congiunzione di questi due livelli, per cui, un problema che si presenta come problema immediatamente individuale attinge invece il piano cosmico, si fa problema di civiltà.

In questa prospettiva, credo che si possa sostenere che *Gerontion* prepara l'opera maggiore, *The Waste Land*, perché attraverso la crisi individuale, abbiamo qui una sorta di esemplificazione della crisi della civiltà tecnicamente avanzata: la personificazione nei termini di un destino individuale, di una crisi che è invece generale e dalla quale non si può sfuggire.

La civiltà tecnicamente avanzata si presenta in Eliot come una terra priva di vita in cui gli uomini sono vuoti (*hollow*) e di paglia (*strawmen*). Perché? La risposta, ridotta ai suoi termini essenziali al di là delle metafore e delle allusioni eliotiane, è semplice: perché sono uomini privi di significato e di scopi che li trascendano e quindi li uniscano in un vincolo comunitario. La società dominata dalla tecnica è una società ricca, ma tende a perdere la « consapevolezza problematica » e quindi il proprio orientamento. È una società priva di scopo generale; ha soltanto delle mete tecniche (« interne »). *Gerontion* prefigura così e anticipa i temi fondamentali della poesia di Eliot: crisi dei valori profondi; crisi della società industriale borghese che sta perdendo il senso della sua dimensione storica; esigenza di recupero di norme collettive, che Eliot vede possibile solo in una concezione cristiana della vita. Per la fase storica attuale, Eliot sembra proporre l'accettazione di una fase di interregno, di sofferenza e di terra bruciata — una sorta di *Ashwednesday* o « mercoledì delle ceneri », che prepari l'avvento della nuova società, come cerca di dimostrare nei suoi saggi *The Idea of a Christian Society* e *Notes toward a Definition of Culture*.

Questo insieme di problemi è in *Gerontion* vissuto come destino personale. Ecco qui, davanti ai nostri occhi, un vecchio solo in una stagione arida, in attesa che la siccità finisca, mentre ascolta distrattamente la lettura che qualcuno gli viene facendo ad alta voce. I dettagli sono meticolosi e crudeli. Ha ragione Stephen Spender. *Gerontion* non può essere un eroe mitico. È vero che si parla di battaglie antiche e di città famose, ma ci si dice anche che vive in una « casa decaduta » e che « l'ebreo sta appollaiato sul davanzale, il proprietario... »<sup>2</sup>. Non solo: *Gerontion* è un vecchio pigro, inerte, e sa di es-

---

<sup>2</sup> Cfr. S. SPENDER, *Eliot*, Fontana-Collin, New York, 1979, pp. 63-64.

serlo («Non ero alle “porte roventi”...»). «È questa la coscienza dell'inerzia — è stato correttamente rilevato — di un passato non eroico, di un mito perduto. Gerontion è il primo degli «hollow men» perché non ha agito, non si è aperto al dramma... non si è rigenerato nella «calda pioggia»<sup>3</sup>.

Non solo Gerontion è un vecchietto inerte e pigro che aspetta passivamente la pioggia («waiting for rain»). Egli ha anche perduto la fede. Eliot, che è un tipico «poeta dotto», ci descrive o, meglio, ci fa sentire questa perdita usando ampiamente la tecnica di James Joyce, che viene comunemente indicata come lo «stream of consciousness»<sup>4</sup>. Questa tecnica sarà elaborata e portata alla perfezione in *The Waste Land* ma già qui, in *Gerontion*, ad essa si fa ricorso spesso tanto che potrebbe servire a definire tutta la poesia dall'attacco iniziale, da quel «Here I am, an old man in a dry month», che suona come l'inizio di un monologo interiore fino ai due versi finali («thoughts of a dry brain in dry season»). Ma la modalità applicativa di questa tecnica non si limita in Eliot al monologo interiore, ossia non passa semplicemente in rassegna una sequenza di stati d'animo e di associazioni più o meno scioltamente connesse. Qui lo «stream of consciousness» esce anche dalla interiorità di Gerontion e si realizza in elaborate allusioni storicamente suggestive, se pure talvolta solo in parte espresse o addirittura implicite. Per esempio, le «hot gates», presso le quali Gerontion afferma di non essersi trovato a combattere, possono essere quelle che videro il sacrificio dei guerrieri spartani alle *Termopoli*, che letteralmente significano appunto le «porte del caldo». Attraverso questa tecnica si rendono compresenti e si collegano fatti di epoche storicamente differenziate e distanti e si dà a tutta la poesia un'ampiezza di prospettiva che va ben al di là dell'esame di coscienza di un singolo vecchietto.

Evocato dalle sapienti, talvolta criptiche, allusioni, i differenti scenari storici emergono, per fulminee apparizioni, si compongono in un quadro mosso e straordinariamente suggestivo e costituiscono la parte centrale della poesia. Questa parte è tutta una illustrazione della decadenza, della vera e propria *depravazione* del maggio primaverile. Il senso comune è qui rovesciato: il maggio e la primavera sono in generale considerati stagione di vitalità e di resurrezione. Per Eliot invece stanno in primo piano gli appetiti sensuali e il loro risveglio, i frutti da dividersi, da mangiarsi e da bersi «fra i sussurri»

---

<sup>3</sup> Cfr. S. SERPIERI, *op. cit.*, p. 226.

<sup>4</sup> Cfr. in proposito le osservazioni di Giorgio Melchiori.

(«among whispers»). Da parte di chi? Chi saranno i gaudenti? Qui Eliot offre un saggio splendido della sua capacità evocativa, con una sorta di sincronia che raccorcia le distanze culturali e storiche e unisce, in un solo potente affresco o in una sola galleria Mr. Silvero, Hakagawa, Madame de Tornquist e Fräulein von Kulp: dalle classiche Termopoli dei versi d'apertura alla Vienna capitale della Mitteleuropa.

Stephen Spender ha probabilmente ragione quando osserva a questo proposito che «Eliot in questa poesia ottiene eccellenti risultati in un effetto in cui ha sempre mostrato grande intelligenza: nel condannare atteggiamenti mediante l'attribuzione ad essi di nomi e gesti che sono di per sé negativi. Semplicemente inventando un nome come Fräulein von Kulp egli è in grado di evocare dentro di noi l'odio cattivo che abbiamo sentito in una pensione, per esempio a Vienna, per una persona sconosciuta che nella stanza accanto ci tiene svegli tutta la notte espettorando in maniera particolarmente ripugnante che per noi involontariamente esprime la sua personalità mitteleuropea»<sup>5</sup>. È stato correttamente osservato che le allusioni storiche e filosofiche di Eliot rinviano agli elisabettiani. Ma lo spirito, il clima intellettuale e morale di Eliot mi sembrano diversi. È stato notato che «le allusioni in questa poesia sono tratte per gran parte dagli elisabettiani... Eliot cerca di far apparire il passato come presente. Il passato può essere presente perché esiste la memoria di esso. Nello stesso tempo, Eliot intende usare il passato per esprimere la contemporaneità del presente attraverso il contrasto»<sup>6</sup>.

L'intento di Eliot mi sembra però che vada più a fondo. L'uomo venuto dal Mississippi in Europa, a Londra, per trovarvi una patria stabile e mettervi radici, non cerca solo risultati estetici, ma la soluzione di problemi etici profondi. Le sue gallerie di personaggi, sia storici sia legati all'attualità, che spaziano dall'antichità classica all'epoca moderna e contemporanea passando agevolmente da una civiltà all'altra, da una tradizione culturale e religiosa ad un'altra, stanno a significare la miseria del cosmopolitismo. Eliot, come del resto tutti i conservatori, è alla ricerca delle proprie radici e considera l'indifferenza tipica del cosmopolitismo per la tradizione come la fonte primaria d'una decadenza che è nello stesso tempo religiosa, morale e artistica. È dalla denuncia indignata dell'indifferenza blasée dello spirito cosmopolitico che si può risalire al significato dei

---

<sup>5</sup> Cfr. S. SPENDER, *op. cit.*, p. 65.

<sup>6</sup> Cfr. ROBERT B. KAPLAN, *Notes on T.S. Eliot's Major Poems*, Toronto, 1977, p. 55.

versi «teologici», per così dire, che precedono immediatamente gli schizzi ironici di Mr. Silvero, di Madame de Tornquist, di Fräulein von Kulp. La teologia e in generale gli insegnamenti religiosi rimandano infatti alla tradizione, rinsaldando vincoli antichi, legano gli individui alla comunità naturale, nel senso specifico di territorio e di «piccola patria», danno senso a quei riti d'un tempo cui vanno ora gli stanchi pensieri di Geronzio, che un giorno furono portati nel mondo da «Cristo la tigre» e che ora sono in crisi a causa della generale decadenza storica della civiltà. I versi «teologici» sono certamente oscuri ma trasmettono, nel loro insieme, questo messaggio. Sono versi «swaddled with darkness», in un senso più profondo di quello letterale, sono «parola dentro una parola».

«The World within a word»: qui Eliot cita letteralmente la frase del vescovo Lancelot Andrewes, da lui pronunciata nel Sermone della Natività del 1618. A questo teologo e scrittore Eliot ha dedicato un saggio pieno di ammirazione (si veda «Lancelot Andrewes» in *Selected Essays*). Andrewes intendeva dire che, con il mistero della incarnazione, Dio aveva dato al mondo la parola di Dio, ma paradossalmente attraverso un «bambino privo di parola», «unable to speak a word». A Spender tutto il passaggio sembra pervaso da una ironia amara, in base alla quale Eliot esprimerebbe il contrasto fra il mistero dell'incarnazione e di Gesù bambino e invece l'ingresso nel mondo di Cristo come tigre. A me sembra che Eliot manifesti solo una differenza, certo polemica ma non ironica, fra l'epoca credente dei rituali osservati con devozione e la «juvenescence» dei nuovi tempi in cui «came Christ the tiger», quasi a simboleggiare quell'unione di bellezza e di terrore che è al fondo dell'esperienza poetica ed umana di *The Waste Land*.

Concordo piuttosto con altri commentatori che vedono qui Eliot come un uomo non ancora religioso in senso specifico, non ancora legato ad una chiesa determinata, ma che tuttavia sente il bisogno del vincolo (*religio* significa legame), aspira alla comunità dei credenti al di là della «comunione depravata», ossia del pasto eucaristico, cosmopolito e blasfemo, spera di approdare, come poi di fatto approderà, ad una ortodossia che gli dia certezza e sicurezza di orientamento <sup>7</sup>. Il sacramento della primavera, invece, in *Gerontion*, nel suo senso sia spirituale che naturale, consiste nell'essere mangiato in comunione fra gente che sussurra (e qui Eliot introduce un ulteriore elemento di depravazione). Il tema è dunque quello di una per-

---

<sup>7</sup> Cfr. GEORGE WILLIAMSON, *T.S. Eliot*, London, 1955, p. 109.

versione radicale della devozione e dei riti religiosi: una perversione ben visibile in Mr. Silvero e le sue «caressing hands», la cui devozione passa dall'Ultima Cena alle porcellane di Limoges; in Hakagawa, che adora dipingere; nella Madame, che si trasforma in medium e infine in Fräulein von Kulp, che è sua cliente. Gerontion sa che si tratta di una depravazione, o almeno lo intuisce. Essa è infatti spiritualmente sterile, inutile. Torna il motivo del vento: «vacant shuttles weave the wind». E poi la sua propria definizione finale, quasi un'epigrafe: «An old man in a draughty house».

Così il mondo non ha riconosciuto la propria possibilità di salvezza, ha dimenticato i riti della tradizione, ha pervertito il pasto eucaristico, invece dell'eterna salvezza finisce per trovare la storia. Gerontion diviene per questa via una figura emblematica. È un individuo specifico, con i suoi problemi e la sua vita, ma è nello stesso tempo un universo singolare. Nella sua storia personale si riflette e si riassume, si «contrae», per così dire, la storia dell'umanità. Eliot gioca così su due piani: le parole di Gerontion sono concrete, razionali; sono le parole discorsive della prosa, non quelle metafisiche assolute della poesia, per valerci della formula di Bachtin; la donna è in cucina, sentiamo degli starnuti; vi è tutto lo spessore della quotidianità e del suo grigiore; e tuttavia, vi è anche il respiro, misterioso e imprevedibile, della storia. Gerontion è un vecchietto ed è nello stesso tempo un simbolo. Invecchia, come l'umanità è invecchiata; abita in una casa che va a pezzi come l'umanità vive in un ambiente inquinato e degradato; è insicuro e disorientato come l'umanità, che non ha riconosciuto il «segno» della sua salvezza, è disorientata. Vi è dunque una duplicità di piani in Gerontion che si intersecano o sono compresenti e che ottengono effetti di grande suggestività. Perché la storia di Gerontion si pone così come la storia, molto concreta e specificata, datata e vissuta, di un individuo, ma si pone anche come la storia dell'umanità.

Ma allora, quale storia? Non certo la storia dello storicismo, vale a dire non la storia concepita come uno sviluppo uni-lineare, sostanzialmente senza drammi, in cui il susseguente è automaticamente spiegato e giustificato dal precedente e per la quale, dunque, il progresso diviene una pura e semplice cronologia dell'inevitabile. La critica di questo modello di sviluppo storico ingenuamente ottimistico e progressistico era stata elaborata per tempo da T.S. Eliot. Tutto ciò che per la mentalità storicistica e progressistica («liberal») era pura e semplice sopravvivenza residuale, un detrito di una tradizione ormai superata, che a poco a poco sarebbe stato spazzato via per far posto all'incedere della ragione e del progresso, è per Eliot essenzia-

le: « la parte migliore », anche la più specificatamente sua può essere quella in cui i poveri morti, i suoi antenati, affermano con il massimo vigore la loro immortalità<sup>8</sup>. La storia di cui parla T.S. Eliot non è dunque la storia storicistica. È la storia di ogni individuo che, nel viverla, rivive in realtà la storia di coloro che l'hanno preceduto. Come scrive in « Tradition and the Individual Talent », qualcuno ha detto: « Gli scrittori morti sono lontani da noi perché noi sappiamo molto di più di quanto essi sapessero ». Appunto, osserva Eliot, essi sono ciò che noi conosciamo. Al di fuori di questo senso della tradizione, Eliot non vede alcuna possibilità di poesia o di valori morali o di orientamento politico. Scrive: « Ciò su cui bisogna insistere è che il poeta deve sviluppare o procurare la consapevolezza del passato e che dovrebbe continuare a sviluppare questa consapevolezza attraverso tutta la sua carriera. Ciò che accade è una continua resa di se stesso quando egli si trovi di fronte a qualche cosa che ha maggior valore. Il progresso di un artista è un continuo auto-sacrificio, una continua estinzione della personalità »<sup>9</sup>.

Storia dell'umanità e invecchiamento personale in Eliot vengono così in contatto, si intersecano e si influenzano. La grande, suggestiva novità di Eliot consiste in un senso del tempo poetico che però non è universale, extra-individuale, che al contrario si connette con le vicissitudini e i sentimenti dell'individuo: la parola poetica, da metafisica a oracolare, intemporale, si fa parola esistenziale, legata ai ritmi e ai processi naturali concreti dell'invecchiamento quotidiano, ossia al tempo come durata di una singola vita umana, e viceversa. È questa dialettica fra storia dell'umanità e storia di vita che rende la figura di Eliot straordinariamente moderna e suggestiva. Noi non sappiamo più con certezza da dove veniamo e dove andiamo. Il progresso ha cessato di essere una fatalità cronologica. Ognuno, in ogni momento compie un gesto che lo salva o lo perde. Siamo entrati nella terra di nessuno, nella *Waste Land*. Eliot è pienamente consapevole della « miseria dello storicismo » semplificatore, convinto che sia sufficiente andare avanti per « andare bene », ed è inoltre consapevole delle complessità della storia come vicenda umana:

« History has many cunning passages, contrived corridors  
And issues, deceives with whispering ambitions,  
Guides us by vanities ».

La storia non può quindi venire configurata, come avviene nel

---

<sup>8</sup> Cfr. T.S. ELIOT, *Selected Prose*, Faber and Faber, London, 1975, p. 38.

<sup>9</sup> Cfr. T.S. ELIOT, « Tradition and Individual Talent » in *Selected Prose, cit.*, p. 40.

pensiero storicistico e paleo-positivistico, come un flusso unilineare, a stadi rigidi, in una transizione senza scosse e perfettamente intelligibile dalla tradizione alla ragione, dal costume fondato sulle comunicazioni orali alla razionalità astratta degli apparati tecnici meccanici intercambiabili. La storia torna ad essere in Eliot in primo luogo un'impresa umana, caratterizzata dalle passioni dell'uomo, dalla sua intelligenza ma anche dalla sua vanità e malvagità, una sequenza di episodi non solo di fredda razionalità, ma anche di congiure, di lotta e di sangue.

Si profila qui una tensione caratteristica in Eliot: la contrapposizione fra il declino, la crisi della società odierna e la sicurezza, i riti significativi della società del passato. Il dubbio assale anche chi intenda preservare i valori del passato. Infatti:

« I that was near your heart was removed therefrom  
To lose beauty in terror, terror in inquisition.  
I have lost my passion: why should I keep it  
Since what is kept must be adulterated? ».

È il problema della coesistenza di vecchio e nuovo, di passato e futuro: come recuperare i valori del passato, adattarli, vivificarli nella situazione presente in vista dei progetti futuri? In altre parole: c'è un senso nella storia umana? E ancora: che senso ha la sofferenza dei singoli individui? Il passare del tempo, il suo continuo trascorrere, deve essere fatalmente una perdita di tempo, una sorta di drammatica, perché non sanabile, emorragia?

Il tempo emerge dunque come il problema centrale della poetica e del pensiero di T.S. Eliot. Questo punto è stato colto molto bene da Stephen Spender: « Egli era ossessionato dal tempo. Il passato e il moderno coesistono nella sua poesia come un immaginario presente di simboli in conflitto ai quali sono collegati valori di vita o di morte spirituale »<sup>10</sup>. Ma il giudizio di Spender a proposito della parte finale di *Gerontion* mi sembra troppo drasticamente negativo per riuscire accettabile. « Dopo la forte parte prima di *Gerontion* — scrive Spender — la poesia si perde nei suoi corridoi e passaggi scuri. È più criptica che difficile, Eliot non intende scrivere una poesia didattica circa gli effetti della storia e della decadenza della fede Cristiana sulla sua vita e sulla sua cultura. Il tema è solo un pretesto che viene trasformato in poesia. Il guaio è che il tema non è tanto trasformato qui quanto piuttosto impigliato nello stile altamente metaforico di *The Revenger's Tragedy* di Tourneur. La poesia è strana, bizzarra, splen-

---

<sup>10</sup> Cfr. S. SPENDER, *op. cit.*, p. 9.

dida, ma infine legata alla concezione di Eliot del parallelo dell'Europa moderna con la scena machiavellica delle corti italiane così come sono state descritte dai drammaturghi post-elisabettiani » <sup>11</sup>.

In realtà la parte finale di *Gerontion* ha un indubbio pathos drammatico che altri commentatori hanno saputo interpretare adeguatamente: « L'universo si disintegra, nomi umani turbinano oltre l'Orosa, un gabbiano vola controvento e le sue piume cadono nella neve mentre il Golfo chiama. Nel contesto il Golfo sembra significare annullamento e ci rimanda all'epigrafe shakespeariana, all'ammoinimento ad essere « absolute for death ». Se è questo il senso, la morte si propone già — e nel *Waste Land* il senso si farà chiaro fin dall'inizio, fin dall'epigrafe. Ma *Gerontion* non accetta la morte. Nel caos, si immagina sospinto dagli Alisei verso uno « sleepy corner ». Anche l'incubo non è stato che un momento, una divagazione fra le altre, più terribile, forse, ma senza svolgimento. La poesia termina come era cominciata:

« Tenants of the house  
Thoughts of a dry brain in a dry season » <sup>12</sup>.

Il pessimismo eliotiano nel *Gerontion* deriva dalla netta coscienza che la storia non è retta da un disegno sovramondano, che essa non è una trama o un progetto razionalmente intelligibile, ma piuttosto un coacervo di vicissitudini, casi, incontri e scontri ciechi, oscurità e lento, insensato accumulo di detriti, senza lògos e senza scopi. In questo senso, *Gerontion* è un vinto che prepara, nella sua attesa passiva, gli « uomini vuoti » del *Waste Land*. Non si tratta dunque tanto di una caduta di forma o di stile, come sospetta Spender. La caduta è sostanziale; riguarda una tappa specifica della evoluzione spirituale di Eliot nel suo cammino verso la riscoperta dei valori religiosi e il suo convertirsi all'ortodossia cattolica. La storia infatti non ha senso di per sé. L'epoca del progresso tecnico l'ha smiuzzata in una serie di unità cronologiche frammentate, prive di senso. Essa può riacquistare tutto il suo significato solo come premessa all'eterno, accettando di rientrare in un disegno provvidenziale come *tempo fuori dal tempo*, ossia come *tempo che non ha in sé la propria giustificazione*, che anzi si giustifica solo come momento preliminare d'una realtà meta-storica e come occasione per il recupero delle in-temporali verità della tradizione.

---

<sup>11</sup> Cfr. S. SPENDER, *op. cit.*, p. 69.

<sup>12</sup> Cfr. S. SERPIERI, *op. cit.*, p. 231.

Qui il ruolo del soggetto, l'iniziativa personale, la poesia stessa come impresa individuale si appannano. La tradizione ha almeno una doppia valenza: è in primo luogo un fattore di securizzazione psicologica, in quanto collega l'individuo a un insieme di certezze morali e spirituali che appartengono alla comunità; in secondo luogo, è una tecnica di sopravvivenza, ossia contiene valori cognitivi, esperienze e metodi di vita pratica che aiutano i gruppi umani a resistere alle crisi, a sopravvivere storicamente e a svilupparsi. In questa prospettiva, l'io come centro di esperienze e come valore è solo una superstizione romantica, forse una presunzione, certamente un ostacolo, più che aiuto, alla produzione di grande poesia. Ogni uomo, sembra ritenere Eliot, vivendo ed esprimendosi genuinamente, esprime anche il suo tempo, vive in sé la sua epoca, scrive non solo la storia propria ma anche al storia del suo tempo. Per Eliot la biografia dell'individuo, le sue emozioni private non fanno grande, significativa poesia. Gli stati d'animo sono per lui come una materia prima ancora grezza che va trasformata e trasfusa in un prodotto poetico finito. « Vi sono molte persone — scrive in "Tradition and the Individual Talent" — che apprezzano l'espressione di una emozione sincera in versi, e vi è inoltre un numero più ristretto di persone che possono apprezzare l'eccellenza tecnica. Ma sono molto pochi coloro che possono apprezzare allorché vi sia l'espressione di una emozione *significativa*, di una emozione che ha la sua vita nella poesia e non nella storia del poeta. L'emozione artistica è impersonale »<sup>13</sup>.

In questo senso, forse, l'ambizione più alta del poeta, secondo Eliot, consiste nel porsi non più come voce personale ma come espressione di un'epoca, nel farsi dimenticare come persona singola per essere ascoltato solo come testimone, come « voce » del tempo. La comprensibile ansia, il desiderio del lettore medio di ascoltare la voce del poeta come persona — « la voce di una persona che non trova facile il parlare ad alta voce, ma che tuttavia parla a noi con semplicità »<sup>14</sup> — può darsi che, soprattutto nel caso di Eliot, sia destinata ad essere frustrata. La poesia di Eliot, soprattutto quella di *Gerontion* e forse più ancora di *The Waste Land*, è difficile ed esigente. Essa richiede nel lettore vaste conoscenze storiche, mitologiche e filosofiche, e la pazienza di una lettura lenta, capace di tornare sui suoi passi per spremere da certe fuggevoli allusioni o da immagini

---

<sup>13</sup> Cfr. T.S. ELIOT, *Selected Prose, cit.*, p. 44 (corsivo nel testo).

<sup>14</sup> Cfr. HELEN GRADNER, *The Art of T.S. Eliot*, Faber and Faber, London, 1949, p. 77.

appena accennate tutto quello che possono dare. In *The Use of Poetry and the Use of Criticism*, che è del 1933, Eliot appare pienamente consapevole delle difficoltà cui la lettura della poesia può andare incontro. «The difficulty of poetry — scrive Eliot — may be due to one of several reasons. First, there may be personal causes which make it impossible for a poet to express himself in any but an obscure way; while this may be regrettable, we should be glad, I think, that the man has been able to express himself at all. Or difficulty may be due just to novelty... Or difficulty may be caused by the reader's having been told, or having suggested to himself, that the poem is going to prove difficult... And finally, there is the difficulty caused by the author's having left something out which the reader is used to finding; so that the reader, bewildered, gropes about for what is absent, and puzzles his head for a kind of "meaning" which is not there, and is not eant to be there».

Eliot ritiene che le teorie dell'«arte per l'arte» siano sbagliate, ma osserva inoltre che, forse, dietro questo errore va ricercata la preoccuparsi del poeta di dover occuparsi di cose che non sono la poesia. Detto questo, Eliot pensa che la poesia non debba auto-isolarsi, che essa abbia molto da imparare da ciò che non è poesia: «... Poetry has much to learn from prose as from other poetry; and I think that an interaction between prose and verse, like the interaction between language and language, is a condition of vitality in literature» (*The Use...*). Va in proposito ricordato che, contenuti a parte, la metrica di *Gerontion* si lega alla tradizione elisabettiana dei pentametri giambici, con tutte le variazioni che presso gli elisabettiani sono consuete e che Eliot ha mostrato di prediligere qui e in altre sue opere.

FRANCO FERRAROTTI

## Nietzsche, «Columbus Novus»\*

### Da dove parla Nietzsche

All'inizio del capitolo di *Ecce homo* intitolato «Perché scrivo libri così buoni» Nietzsche avverte: «Una cosa sono io, un'altra i miei scritti» (VI, 3, 307). Nel *Tentativo di autocritica della Nascita della tragedia* scrive che questo è un «libro impossibile» (III, 1, 5). Partendo da quest'opera, forse si può chiarire a quale differenza, tra sé e i propri scritti, egli accenni.

La *Nascita della tragedia* — nonostante sia «scritto male, pesante, tormentoso, pieno di immagini smaniose e confuse, sentimentale, qua e là sdolcinato sino al femminile, disuguale nel ritmo» e l'autore si celi «sotto il cappuccio del dotto, sotto la gravità e dialettica uggiosità del tedesco, e finanche sotto le cattive maniere del wagneriano» — è un libro decisivo. Come Nietzsche stesso scrive, esso segna l'irruzione in Occidente di «una voce estranea», di «uno spirito con bisogni estranei e ancora senza nome, una memoria riboccante di questioni, esperienze, cose nascoste», di «qualcosa come un'anima mistica e quasi di menade, che balbetta con sforzo e arbitrariamente, quasi incerta se palesarsi o nascondersi, per così dire in una lingua straniera» (III, 1, 6-7).

la religione tutta quanta come esercizio e preludio; forse essa potrebbe essere stata il curioso espediente, perché un giorno singoli uomini possano godere l'intero autoappagamento di un dio e tutta la sua forza di redenzione. Sì! È lecito chiedere se, senza quella scuola e quella preistoria religiosa, l'uomo avrebbe imparato a sentir fame e sete *di se stesso* e a saziarsi e a colmarsi di sé. Non dovette Prometeo in un primo momento *supporre erroneamente* d'aver *rubato* la luce e pagarne il fio, per giungere infine a scoprire che era stato opera delle *sue* mani e argilla nelle sue mani? Che ogni altra cosa era soltanto immagine del

plasmatore d'immagini? Così come l'illusione, il furto, il Caucaso, l'avvoltoio e l'intera tragica *Prometheia* di ogni uomo della conoscenza?» (V, 2, 174-5).

Detto semplicemente: Eraclito *pensa* a come la divinità al contrario degli uomini vede il mondo, Nietzsche invece parla («potrebbe essere espressa... così») come l'uomo che ha sperimentato *essere* un «dio» o, meglio, Prometeo *liberato*. Non per nulla nella *Prefazione a Richard Wagner*, proprio rivolgendosi a Wagner, scrive: «come Ella, forse dopo una passeggiata serale sulla neve invernale, guarderà il Prometeo liberato sul frontespizio, leggerà il mio nome...» (III, 1, 19). Dalla formula di Nietzsche trapela, cioè, e l'esperienza di chi — per così dire — ha visto dissolversi la distanza tra il proprio io empirico-reale e l'«unico io veramente sussistente ed eterno» (III, 1, 42) ed è divenuto «ciò che si è» (IV, 3, 264), e, la radicalità di un pensiero che comincia a muoversi in tutt'altra direzione che dei filosofi e dei mistici. Ciò che salva e allontana dal *loro* percorso è proprio ciò che qui è detto e si annuncia, un'estrema lucidità *prometeica*:

«Come interpreti delle nostre speranze di vita. A tutti i fondatori di religioni e simili è stata estranea una certa specie di onestà: delle loro esperienze di vita essi non hanno mai fatto una questione di coscienza del conoscere. 'Che cosa ho io propriamente vissuto? Che cosa accade allora in me, intorno a me? Era la mia ragione chiara ab-

<sup>1</sup> La lettera di Rimbaud *A Paul Demeny* del 15 maggio 1871, da cui provengono le due citazioni «all'ignoto!» e «trovare una lingua», non è altro che una straordinaria sintesi di temi prossimi a quelli nietzscheani — tra i tanti oltre il famoso «IO è un altro», non ultimo è la presenza della figura di Prometeo («il poeta è veramente un ladro di fuoco»).

<sup>2</sup> Chi, a riguardo, si è posto le domande giuste («Si tratta soltanto della più 'intima' esperienza esistenziale dell'uomo Nietzsche? La sua eccentricità si trova autentica in un lontano passato storico? Oppure si tratta di una nuova esperienza dell'Essere, che si fa strada in Nietzsche?») è stato E. Fink nel suo lavoro *La filosofia di Nietzsche* (Padova, Marsilio, 1979<sup>2</sup>, p. 74); ma l'aver annullato lo scarto tra la «più intima esperienza» e il dionisiaco, e, l'esser rimasto troppo legato all'orizzonte heideggeriano, l'ha fortemente condizionato e portato fuori strada. Il suo merito, però, sta nell'essersi posto la domanda «È Nietzsche [...] soltanto la fine della metafisica, oppure la procellaria che annuncia una nuova esperienza dell'Essere?» (p. 247) e nell'aver risposto positivamente, — con «il gioco come simbolo del mondo» —.

bastanza? Era rivolta la mia volontà contro tutte le frodi dei sensi, e agì da valorosa nel difendersi dall'immaginario?'. Nessuno di loro ha fatto queste domande, anche tutti i buoni religiosi di oggi non si sono ancora posti queste domande: essi sono piuttosto assetati di cose che sono *contro la ragione*, e non vogliono rendersi troppo difficile il soddisfare questa sete — così le loro esperienze vissute sono quelle del 'miracolo' e delle 'rinascite' e ascoltano le voci degli angioletti! Ma, noi, noialtri assetati-di-ragione, vogliamo guardare negli occhi le nostre esperienze di vita così severamente come fossero un esperimento scientifico, ora per ora, giorno per giorno. Vogliamo essere noi stessi i nostri esperimenti e le nostre cavie» (V, 2, 185).

In Prometeo liberato Nietzsche trova un simbolo (specchio — anche se deformante) di alta suggestione che gli schiude la soglia linguistica dello spazio scoperto — al di là dell'«intero orizzonte» e del «mare» (V, 2, 129) segnato dalla presenza di Dio — e, insieme, lo spinge a ridescrivere il «mondo» e la storia del «mondo»:

«*Il mio compito*: Farmi restituire, come proprietà e prodotto dell'uomo, come il suo ornamento più bello e la sua più bella apologia, tutta la bellezza e sublimità che abbiamo conferito alle cose e alle immaginazioni. L'uomo come poeta, pensatore, dio, potenza, compassione. Con quale liberalità da re ha colmato di doni le cose per *immiserirsi e sentirsi povero* a sua volta! Questo è il suo grande 'altruismo'; come egli ammira e prega, e non sa e non vuole sapere, che ha *creato* ciò che ammira. Sono *poesie e dipinti* dell'umanità primitiva, queste scene della natura 'reali': allora non si sapeva poetare e dipingere, se non vedendo qualcosa dentro le cose. E noi abbiamo ricevuto *questa eredità* [...]» (V, 2, 418).

«Quando venni dagli uomini, li trovai assisi su di un'altezza antica: si credevano tutti di sapere da lungo tempo che cosa fosse bene e che cosa fosse male per l'uomo. Ogni discorso intorno alla virtù pareva loro una cosa decrepita e stracca; e chi voleva dormire di buon sonno, prima di andare a letto discorreva ancora di 'bene' e 'male'. Io disturbai queste abitudini sonnacchiose, quando mi misi a insegnare: che cosa sia buono, che cosa cattivo, non lo sa nessuno: — a meno che non sia uno che crea! —

Costui però è colui che crea la mèta dell'uomo e che dà alla terra il suo senso e il suo futuro: solo costui fa sì, *creando*, che qualcosa sia buono e cattivo. E io ordinai loro di rovesciare le loro vecchie cattedre, e tutto quanto aveva servito a quell'alterigia antica per stare assisa; ordinai loro di ridere dei loro grandi maestri di virtù e santi e poeti e redentori del mondo. [...] In verità, come i predicatori di penitenza e i pazzi, invocai collera e vendetta contro tutte le loro cose, le grandi e le piccole — perchè ciò che hanno di meglio è così meschino! Perchè il loro peggio è così meschino! — così io ridevo. Così da me gridava e rideva la mia nostalgia saggia, nata sui monti, invero una saggezza selvaggia! — la mia grande nostalgia dal volo tempestoso. E talvolta accadeva che in mezzo al riso essa mi trascinasse via e in alto: ecco che volavo, rabbrivendo, un dardo tra estasi ebbre di sole: — laggiù, dove gli dèi danzano e si vergognano delle vesti: — ch'io parli in similitudini e, come i poeti, zoppichi e balbetti: e, davvero, io mi vergogno di dover essere ancora poeta! — Dove il divenire tutto mi sembrò una danza e un ilare scherzo degli dèi, e il mondo sciolto e sfrenato e rifluente in se stesso: — come l'eterno sfuggirsi e cercarsi di molti dèi, come beato contraddirsi, udirsi di nuovo, di nuovo appartenersi di molti dèi [...]» (VI, 1, 240-1).

E, anzi, costretto a nascondersi «come uno che ha inghiottito dell'oro» (VI, 1, 212) e a parlare — benchè consapevole «che sono indicibilmente più importanti i *nomi date alle cose* di quel che esse sono» (V, 2, 79) — in un linguaggio che *non è proprio* e «che anzi l'intera esperienza» (VI, 3, 73) *contraddice*, alla fine, non potrà non chiedere e chiedersi ripetutamente «sono stato capito?» (VI, 3, 381), «sono stato capito?» (VI, 3, 383), e, in ultimo tentativo, aggungere dopo un piccolo intervallo — a mò di indicazione perchè non si confonda la luna con il dito — ancora: «Sono stato capito? — *Dioniso contro il Crocifisso...*» (VI, 3, 385). (I punti sospensivi come il corsivo sono di Nietzsche). A voler dire: se «la guida del simbolismo degli dèi ellenici» (III, 1, 105) e lo «spirito di gravità» (VI, 1, 324) del suo tempo hanno forse troppo condizionato il percorso e la 'relazione' sulla «terra ancora ignota, di cui nessuno ancora ha misurato con lo sguardo i confini» (V, 2, 262), non si dubiti però di questo *nuovo Colombo* (V, 2, 509) e della terra da lui scoperta.

Per chi ha navigato «in profonde lontananze di luce» (VI, 1, 282), per colui che ha esplorato e scoperto non solo «la terra

bastanza? Era rivolta la mia volontà contro tutte le frodi dei sensi, e agì da valorosa nel difendersi dall'immaginario?'. Nessuno di loro ha fatto queste domande, anche tutti i buoni religiosi di oggi non si sono ancora posti queste domande: essi sono piuttosto assetati di cose che sono *contro la ragione*, e non vogliono rendersi troppo difficile il soddisfare questa sete — così le loro esperienze vissute sono quelle del 'miracolo' e delle 'rinasce' e ascoltano le voci degli angioletti! Ma, noi, noialtri assetati-di-ragione, vogliamo guardare negli occhi le nostre esperienze di vita così severamente come fossero un esperimento scientifico, ora per ora, giorno per giorno. Vogliamo essere noi stessi i nostri esperimenti e le nostre cavie» (V, 2, 185).

In Prometeo liberato Nietzsche trova un simbolo (specchio — anche se deformante) di alta suggestione che gli schiude la soglia linguistica dello spazio scoperto — al di là dell'«intero orizzonte» e del «mare» (V, 2, 129) segnato dalla presenza di Dio — e, insieme, lo spinge a ridescrivere il «mondo» e la storia del «mondo»:

«*Il mio compito*: Farmi restituire, come proprietà e prodotto dell'uomo, come il suo ornamento più bello e la sua più bella apologia, tutta la bellezza e sublimità che abbiamo conferito alle cose e alle immaginazioni. L'uomo come poeta, pensatore, dio, potenza, compassione. Con quale liberalità da re ha colmato di doni le cose per *immiserirsi e sentirsi povero* a sua volta! Questo è il suo grande 'altruismo'; come egli ammira e prega, e non sa e non vuole sapere, che ha *creato* ciò che ammira. Sono *poesie e dipinti* dell'umanità primitiva, queste scene della natura 'reali': allora non si sapeva poetare e dipingere, se non vedendo qualcosa dentro le cose. E noi abbiamo ricevuto *questa eredità* [...]» (V, 2, 418).

«Quando venni dagli uomini, li trovai assisi su di un'altezza antica: si credevano tutti di sapere da lungo tempo che cosa fosse bene e che cosa fosse male per l'uomo. Ogni discorso intorno alla virtù pareva loro una cosa decrepita e stracca; e chi voleva dormire di buon sonno, prima di andare a letto discorreva ancora di 'bene' e 'male'. Io disturbai queste abitudini sonnacchiose, quando mi misi a insegnare: che cosa sia buono, che cosa cattivo, non lo sa nessuno: — a meno che non sia uno che crea! —

Costui però è colui che crea la metà dell'uomo e che dà alla terra il suo senso e il suo futuro: solo costui fa sì, *creando*, che qualcosa sia buono e cattivo. E io ordinai loro di rovesciare le loro vecchie cattedre, e tutto quanto aveva servito a quell'alterigia antica per stare assisa; ordinai loro di ridere dei loro grandi maestri di virtù e santi e poeti e redentori del mondo. [...] In verità, come i predicatori di penitenza e i pazzi, invocai collera e vendetta contro tutte le loro cose, le grandi e le piccole — perchè ciò che hanno di meglio è così meschino! Perchè il loro peggio è così meschino! — così io ridevo. Così da me gridava e rideva la mia nostalgia saggia, nata sui monti, invero una saggezza selvaggia! — la mia grande nostalgia dal volo tempestoso. E talvolta accadeva che in mezzo al riso essa mi trascinasse via e in alto: ecco che volavo, rabbrivendo, un dardo tra estasi ebbre di sole: — laggiù, dove gli dèi danzano e si vergognano delle vesti: — ch'io parli in similitudini e, come i poeti, zoppichi e balbetti: e, davvero, io mi vergogno di dover essere ancora poeta! — Dove il divenire tutto mi sembrò una danza e un ilare scherzo degli dèi, e il mondo sciolto e sfrenato e rifluente in se stesso: — come l'eterno sfuggirsi e cercarsi di molti dèi, come beato contraddirsi, udirsi di nuovo, di nuovo appartenersi di molti dèi [...]» (VI, 1, 240-1).

E, anzi, costretto a nascondersi «come uno che ha inghiottito dell'oro» (VI, 1, 212) e a parlare — benchè consapevole «che sono indicibilmente più importanti i *nomi date alle cose* di quel che esse sono» (V, 2, 79) — in un linguaggio che *non è proprio* e «che anzi l'intera esperienza» (VI, 3, 73) *contraddice*, alla fine, non potrà non chiedere e chiedersi ripetutamente «sono stato capito?» (VI, 3, 381), «sono stato capito?» (VI, 3, 383), e, in ultimo tentativo, aggiungere dopo un piccolo intervallo — a mò di indicazione perchè non si confonda la luna con il dito — ancora: «Sono stato capito? — *Dioniso contro il Crocifisso...*» (VI, 3, 385). (I punti sospensivi come il corsivo sono di Nietzsche). A voler dire: se «la guida del simbolismo degli dèi ellenici» (III, 1, 105) e lo «spirito di gravità» (VI, 1, 324) del suo tempo hanno forse troppo condizionato il percorso e la 'relazione' sulla «terra ancora ignota, di cui nessuno ancora ha misurato con lo sguardo i confini» (V, 2, 262), non si dubiti però di questo *nuovo Colombo* (V, 2, 509) e della terra da lui scoperta.

Per chi ha navigato «in profonde lontananze di luce» (VI, 1, 282), per colui che ha esplorato e scoperto non solo «la terra

cessario lasciare un punto all'oscuro, perchè nel corso dell'interpretazione si nota che in quel punto ha inizio un groviglio di pensieri onirici che non si lascia sbrogliare [...]. Questo è allora l'ombelico del sogno, il punto in cui esso poggia sull'ignoto»<sup>6</sup>.

Freud e Nietzsche: il legame è più profondo di quanto si sia immaginato e lo stesso Freud abbia mai ammesso<sup>7</sup>. Dalla sorprendente consonanza dei testi sopra citati emerge non solo la constatazione che Freud va a porsi per gli stessi problemi in un orizzonte del tutto simile a quello di Nietzsche, ma anche la sollecitazione sia a chiarire l'*effettivo* legame di Freud con il pensiero di Nietzsche che a confrontare il modo (o i modi) in cui l'uno e l'altro concepiscono il loro rapporto con l'*ignoto*. Infatti, se entrambi condividono l'oggetto d'indagine, il rifiuto di una conoscenza che ri(con)duca l'ignoto a «qualcosa di noto» (V,2,223) e «la rinuncia alla sopravvalutazione della qualità della coscienza»<sup>8</sup>, non per questo pervengono a una posizione simile.

Freud approda alla concezione sinteticamente espressa nel famoso «Dove era l'Es diventare l'Io» — una concezione *quantomeno* ambigua che segna «una flessione del coraggio degli inizi»<sup>9</sup> e che aprirà come poi ha aperto la strada a varie forme di restaurazione del vecchio *cogito* come dell'«onesto, vecchio io»(VI, 2, 22). Lo scopo e l'intenzione della psicoanalisi diventa non più tanto quello di conoscere l'*ignoto*, quanto quello «in definitiva di rafforzare l'Io, di renderlo più indipendente dal Super-Io, di ampliare il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, così che possa annettersi nuove zone dell'Es». Per così dire — nell'incapacità e impossibilità di affrontare il mare *aperto* — il lavoro della psicoanalisi si autolimita ad essere una specie di *interminabile* «opera di bonifica come, ad esempio, il prosciugamento dello Zuiderzee»<sup>10</sup>. Nietzsche, al contrario, troncato ogni rapporto con il vecchio mondo e lasciandosi alle spalle la terraferma, giunge — «dopo che molto spesso incorremmo in naufragi e sciagure, ma sempre [...] più sani di quanto

---

<sup>6</sup> S. Freud, *op. cit.*, p. 464, p. 476.

<sup>7</sup> «Ho letto — scrive nell'*Autobiografia* (1924) — Schopenhauer molto tardi nella mia vita, e per un lungo periodo di tempo ho evitato di leggere Nietzsche, l'altro filosofo le cui intuizioni e scoperte coincidono spesso in modo sorprendente, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi; più che la priorità mi importava di conservarmi libero da ogni influsso esterno» (S. Freud, *Opere*, vol. 10, Torino Boringhieri, 1980, p. 127).

<sup>8</sup> S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, *cit.*, p. 553.

<sup>9</sup> R. Giorgi, *Figure di Nessuno*, New York — Milano, Out of London Press, 1977, p. 103.

<sup>10</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Torino Boringhieri, 1970, p. 485.

vorrebbero concederci, pericolosamente sani, sempre rinnovellati in salute» — in un mondo così sovranamente ricco di cose belle, ignote, problematiche, terribili e divine, che la nostra curiosità come la nostra sete di possesso sono fuori di sé», abissalmente distante dalla terra «dell'uomo di oggi» (V, 2, 262-3). La consapevolezza che «la coscienza è l'ultimo e più tardo sviluppo dell'organico e di conseguenza anche il più incompiuto e il più depotenziato», che non è affatto «una stabile grandezza data», che ha «il suo sviluppo, le sue intermittenze», e, infine che è «un compito del tutto nuovo» (V, 2, 25), è quanto lo fa essere più coraggioso, «forse, di quanto non lo esigesse la prudenza» (V, 2, 262) e gli permette di andare al di là di ogni colonna d'Ercole. O meglio, è questa diversa consapevolezza della coscienza unita alla *grande salute* — il «nuovo mezzo» per il «nuovo scopo» (VI, 1, 281), verso la terra ignota.

A coglierla in breve, la diversità tra Nietzsche e Freud è tutta leggibile nella metafora e nella figura a cui fanno ricorso per indicare il senso e il modo del loro reciproco confrontarsi con l'ignoto. Nietzsche — si è visto — parla di sé quale «*Columbus novus*» (V, 2, 509); Freud, al contrario, quale *Conquistador*: «nient'altro che un *conquistador* per temperamento — un avventuriero, se volete tradurre il termine»<sup>11</sup>. Differenza non poteva essere detta in modo più franco, più forte e più grave... a favore di Nietzsche. A favore, cioè, di quel Nietzsche con cui Freud rifiutò sempre di confrontarsi in modo chiaro e deciso, nonostante il vario uso di espressioni di Nietzsche in punti non indifferenti del suo percorso (ad es., già nell'*Interpretazione dei sogni* scrive che «fra materiale del sogno e sogno ha luogo una totale 'trasmutazione di tutti i valori psichici'»), nonostante l'adozione del termine *Es* suggeritagli da Groddeck che a sua volta riprende da Nietzsche, e, nonostante le continue sollecitazioni dei suoi discepoli — in particolare, Otto Rank che giungerà proprio sulla base dell'opera di Nietzsche («il primo... e l'unico psicologo esistito fino ad oggi») a elaborare una interessante teoria della volontà e a tentare una sua via *al di là del freudismo*<sup>12</sup>.

Per la psicoanalisi oggi non sembrano esserci altre vie di uscita: o diventare sempre più ciò che è già cattiva coscienza (VI, 1, 245) e

---

<sup>11</sup> Citazione ripresa da: E Fachinelli, *Freud*, in «I protagonisti della storia universale», vol. XI, Milano, C.E.I., 1966, p. 369.

<sup>12</sup> *Al di là del freudismo*, è il sottotitolo di un'opera dello stesso Rank: per questo e altro, cfr. il mio articolo-recensione O. Rank, *il doppio e la psicoanalisi*, in «Psicoterapia e scienze umane», 4, 1980; e, per la teoria della volontà, cfr. *Introduzione* di T. Perlini e F. Mazzone al lavoro di Leslie H. Farber, *Psicopatologia della volontà*, Torino, Boringhieri, 1973.

strumento di dominio o riprendere l'indicazione della *Interpretazione dei sogni* tenuta ferma come nucleo più proprio e più vitale fino alla fine<sup>13</sup>... e confrontarsi finalmente con Nietzsche, anche se «l'America non ha preso il nome di Colombo»<sup>14</sup>! Anzi, da un tale confronto, come non ultimo effetto, la psicoanalisi potrebbe finalmente liberarsi anche di quelle premesse 'umane, troppo umane' che pesano come macigni sulla sua stessa nascita: il patto col diavolo e la volontà di guadagno!<sup>15</sup>

### *Nietzsche e Benjamin*

«Chi non ha accesso per esperienza a certe cose, non ha neppure orecchie per udirle» (VI, 3, 308).

A Nietzsche la comprensione del fenomeno del dionisiaco tramite la *sua* esperienza schiude una via al regno della conoscenza del tutto inedita e diversa da quella tracciata dalla tradizione occidentale: quella appunto del conoscere *per esperienza*. A questa via egli si

---

<sup>13</sup> «[...] l'altra concezione, quella secondo cui lo psichico è in sé inconscio, ha permesso di sviluppare la psicologia fino a farne una scienza naturale come tutte le altre. I processi di cui essa si occupa sono in sé inconoscibili, né più né meno di quelli di cui si occupano altre discipline scientifiche, la chimica o la fisica per esempio; eppure è possibile stabilire le leggi cui essi ubbidiscono, seguire ininterrottamente e per un lungo tratto le loro reciproche relazioni e interdipendenze, e insomma giungere a quella che si definisce la 'comprensione' di un certo campo di fenomeni naturali [...]» [S. Freud, *Compendio di psicoanalisi* (1938), Torino, Boringhieri, 1980, pp. 29-30].

<sup>14</sup> s. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Torino, Boringhieri, 1970, p. 233.

<sup>15</sup> Per il patto con il diavolo — sul frontespizio dell'*Interpretazione dei sogni* c'è il motto: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* («Se non riuscirò a piegare le divinità celesti, muoverò l'Acheronte», ossia le potenze degli inferi). «Si tratta di un verso dell'*Eneide* di Virgilio, e il brano da cui è tratto è ancora più significativo: 'Bene, se le mie forze non saranno sufficienti, non esiterò, questo è certo, a chiedere aiuto dovunque io lo possa trovare. Se non riuscirò a piegare le divinità celesti, muoverò l'Acheronte'» (cfr. D. Bakan, *Freud e la tradizione mistica ebraica*, Milano, Comunità, 1977, p. 193 e segg.). Per la volontà di guadagno — in una lettera all'amico Fliess, dell'11.3.1902, Freud è esplicito come non mai: «[...] Tornato da Roma, trovai che dentro di me la voglia di vivere e di operare era aumentata, quella del martirio, invece, un pò diminuita. La clientela un pò striminzita [...] Volevo rivedere Roma, curare i miei malati e conservare ai miei figli la serenità. Così decisi di farla finita con il rigorismo morale e di compiere i passi necessari, come fanno le altre creature umane [...]. Sono diventato una persona rispettabile [...] Ho imparato che questo vecchio mondo è retto dall'autorità, dunque mi è lecito sperare di essere ricompensato [...]» (S. Freud, *Le origini della psicoanalisi: lettera a Wilhelm Fliess 1887-1902*, Torino, Boringhieri, 1968).

affida e fa un continuo appello, anche per capire la sua stessa opera.

« Solo con l'aiuto delle esperienze personali — scrive in *Umano, troppo umano* — si possono intendere immensi periodi dell'umanità: e ciò è importante, perché tutta la nostra cultura si fonda su quei periodi. Si *devono* intendere la ragione e l'arte — altrimenti non è possibile diventare saggi. Ma bisogna anche saper vedere al di là di esse: se vi si rimane dentro, non si riesce a *intenderle*. Così pure la storia e il relativismo. Bisogna ripercorrere a grandi passi, come individui, il cammino dell'umanità e andar oltre a tutti i fini del passato » (IV, 2, 459-60). E, nella *Gaia scienza*, dopo aver indicato nel saper « sentire la storia degli uomini nella sua totalità come la *sua propria storia* » la premessa a « una *felicità*, che finora l'uomo non ha mai conosciuto: la felicità di un dio colmo di potenza e d'amore, di lacrime e di riso » (V, 2, 197) — cioè, all'*uomo* stesso (« Questo sentimento divino si chiamerebbe allora — umanità ») — spiega anche cosa è necessario perché tale felicità sia possibile:

« Noi uomini nuovi, senza nome, difficilmente comprensibili, noi figli precoci di un avvenire ancora non verificato — abbiamo anche bisogno di un nuovo mezzo per un nuovo scopo, cioè di una nuova salute, una salute più vigorosa, più scaltrita, più tenace, più temeraria, più gaia di quanto non sia stata fino a oggi ogni salute. Per colui che ha sete nell'anima di percorrere con la sua vita tutto l'orizzonte dei valori e di quanto fu desiderato fino a oggi, che ha sete di circumnavigare tutte le coste di questo ideale 'mediterraneo', per colui che dalle avventure della sua più intima esperienza vuole conoscere quali sono i sentimenti di un conquistatore e di uno scopritore dell'ideale, e così pure di un artista, di un santo, di un legislatore, di un saggio, di un dotto, di un devoto, di un profeta, di un divino solitario d'antico stile: per costui è in primo luogo necessaria una cosa sola, *la grande salute* — una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista e si deve conquistare, poiché sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare... » (V, 2, 262).

Per chi come Nietzsche non è stato (con)vinto neppure dal fascino tremendo di un'esperienza estatica e, anzi, ha fatto quasi un postulato dell'affermazione che « per ciò che riguarda *tutta la nostra* esperienza dobbiamo continuare a essere *scettici* » (V, 2, 319), cosa vuol dire questo conoscere per esperienza? Innanzitutto, non signifi-

ca e non rimanda affatto né a un rinchiudersi quietisticamente nella gabbia dell'*identificazione* né a « una visione intuitiva » (IV, 2, 21). Anzi, contro chi ha sostenuto questo, Nietzsche non è stato per nulla tenero:

« Col concetto di 'conoscenza intuitiva' Schopenhauer ha nuovamente introdotto di contrabbando il peggiore misticismo, quasi che una tale conoscenza permetterebbe di vedere immediatamente l'essenza del mondo, come attraverso un buco nel mantello dell'apparenza, e quasi vi fossero uomini privilegiati che, senza la fatica e il rigore della scienza, fossero in grado di comunicare qualcosa di definitivo e decisivo sul mondo, grazie a una miracolosa vegetazione » (VI, 1, 415);

« Continuano ancora ad esistere ingenui osservatori di sé, i quali credono che vi siano 'certezze immediate', per esempio 'io penso', o, come era la superstizione di Schopenhauer, 'io voglio': come se qui il conoscere potesse afferrare puro e nudo il suo oggetto, quale 'cosa in sé, e non potesse aver luogo una falsificazione né da parte del soggetto, né da parte dell'oggetto. Ma non mi stancherò di ripetere che 'certezza immediata', così come 'assoluta conoscenza' e 'cosa in sé', comportano una *contradictio in adjecto*: ci si dovrebbe pure sbarazzare, una buona volta, della seduzione delle parole! Creda pure fin che vuole il volgo, che conoscere sia un conoscere esaustivo » (VI, 2, 20).

Nel conoscere per esperienza di Nietzsche è in gioco qualcosa di più importante e fondamentale, che non ha nulla da spartire con quanto Dilthey e altri hanno teorizzato a riguardo, e, che trova relativo riscontro (oltre che nella psicoanalisi) solo in J.J. Rousseau — nel *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*:

« 'Provo estasi, rapimenti inesprimibili che mi confondono, per così dire, nel sistema degli esseri, che mi identificano con la natura intera'. Questa identificazione primordiale, di cui lo stato di società rifiuta all'uomo l'occasione, tanto che costui, reso dimentico della sua virtù essenziale, non riesce più a provarla, se non fortuitamente e per il giuoco delle circostanze derisorie, ci offre l'accesso al nocciolo fondamentale dell'opera di Rousseau. E noi le

riserviamo un posto a parte nelle grandi produzioni del genio umano, non solo perché questo amore ci ha rivelato, con l'identificazione, il vero principio delle scienze dell'uomo e il solo fondamento della morale; ma anche perché egli ce ne ha restituito l'ardore, fervido ormai da due secoli e una volta per tutte, in quel crogiuolo in cui si uniscono esseri che l'amor proprio dei politici e dei filosofi si accanisce, altrimenti, a rendere incompatibili: l'io e l'altro, la mia società e le altre società, la natura e la cultura, il sensibile e il razionale, l'umanità e la vita »<sup>16</sup>.

La novità e l'originalità del 'metodo' nietzscheano consiste — per approssimazione — in ciò che Levi-Strauss dice essere «l'originalità della antropologia sociale: essa consiste — anziché contrapporre spiegazione causale e comprensione — nell'individuare un oggetto che sia, nello stesso tempo, oggettivamente molto lontano e soggettivamente molto concreto, e la cui spiegazione causale possa fondarsi su quella comprensione che, per noi, non è altro che una forma supplementare di prova »<sup>17</sup>. Ma ciò solo approssimativamente, ripetiamolo.

Per meglio capire il senso del discorso di Nietzsche è a Benjamin che occorre rivolgersi — questi sembra il solo a essersi reso conto dell'oro che luccica nella via nietzscheana alla conoscenza. In *Esperienza e povertà*, infatti, riprendendo quasi letteralmente Nietzsche, scrive: « Che valore ha allora l'intero patrimonio culturale, se proprio l'esperienza non si congiunge con esso? »<sup>18</sup>, e nell'*Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico* fa del sapere per esperienza — coniugato con il concetto di presente — addirittura un elemento portante e differenziante di un materialismo storico del tutto nuovo, finalmente libero dalla *fede cieca* nel partito e nel progresso:

« Lo storicismo rappresenta l'immagine eterna del passato; il materialismo storico una peculiare esperienza di esso, un'esperienza che si presenta nella sua unicità. L'eliminazione del momento epico ad opera di quello costruttivo risulta essere la condizione di questa esperienza. In

---

<sup>16</sup> C. Levi-Strauss, *Jean-Jaques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1967, pp.95-6.

<sup>17</sup> C. Levi-Strauss, op. cit., p. 55.

<sup>18</sup> W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, in « *Metaphorein* », 3, 1978, p. 13.

essa vengono liberate quelle poderose energie che nel 'c'era una volta' dello storicismo rimangono imbrigliate. Far agire l'esperienza della storia, che per ogni presente è un'esperienza originaria — questo è il compito del materialismo storico. Esso si rivolge a una coscienza del presente che fa deflagrare la continuità della storia.

Il materialismo storico concepisce la comprensione storica come un rivivere ciò che va compreso e le cui pulsazioni sono avvertibili ancora nel presente »<sup>19</sup>.

Nelle stesse *Tesi di filosofia della storia*, in particolare nella XVI (una tesi *tutta* nietzscheana), non fa altro che riprendere e riconfermare quanto qui già detto: « Lo storicismo postula un'immagine 'eterna' del passato, il materialista storico un'esperienza unica con esso. Egli lascia che altri sprechino le proprie forze con la meretrice 'C'era una volta' nel bordello dello storicismo. Egli rimane signore delle sue forze: uomo abbastanza per far saltare il *continuum* della storia »<sup>20</sup>.

A un marxista della tempra di Benjamin, eccezionale lettore della *II Inattuale* (e non solo di questa), a cui certamente non sfugge l'indicazione nietzscheana che « solo con la massima forza del presente voi potrete interpretare il passato: solo nella più forte tensione delle vostre qualità più nobili indovinerete ciò che nel passato è degno di essere conosciuto e preservato ed è grande » (III, 1, 311) né la considerazione che « il responso del passato è sempre un responso oracolare: solo come architetti del futuro, come sapienti del presente, voi lo capirete » (III, 1, 312), non sfugge neppure quanto sia decisiva per « il soggetto della conoscenza storica [...] la classe stessa oppressa che combatte » la conoscenza per esperienza.<sup>21</sup> E nel comprendere che il sapere per esperienza di Nietzsche non consiste affat-

---

<sup>19</sup> W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 1972<sup>5</sup>, p. 83.

<sup>20</sup> W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1976, p. 80.

<sup>21</sup> Quanto la conoscenza per esperienza possa essere importante non solo per il passato ma anche per lo stesso futuro è indicato e intuito da M. Foucault: « Penso a tutte le esperienze che la nostra civiltà ha rifiutato o non ha ammesso che nella letteratura »; « [...] io metterei in contrapposizione l'esperienza e l'utopia. La società futura si comincia a delineare forse attraverso esperienze come la droga, il sesso, la vita comunitaria, un'altra coscienza, un altro tipo di individualità... Se il socialismo scientifico ha preso il via dalle *utopie* nel XIX secolo, forse la socializzazione reale emergerà nel XX dalle *esperienze* » (*Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, p. 59 e p. 68).

to in una partecipazione o immedesimazione mistica col passato né in un banale e acritico rivivere il passato nel presente, ma in un sapere saldamente ancorato alla *sapienza* e alla *forza del presente*<sup>22</sup> e in funzione dell'*oltrepassamento* dello sforzo presente<sup>23</sup>, se ne appropria e lo traduce all'interno dell'orizzonte critico-materialistico.

Le *Tesi* — scritte intorno al 1940, «nell'istante di un pericolo» enorme non solo per Benjamin (all'indomani dell'esperienza del lager e alla vigilia del 'suicidio') ma per tutti, e, nella nostalgia del futuro<sup>24</sup> — sembrano segnare, infatti, più che l'ultimo, il primo (stroncato sul nascere) atto di un *nuovo* rapporto con Nietzsche: l'annunciarsi di una comprensione *inedita* della grande ricchezza (al di là dei limiti e delle ambiguità) del lavoro dell'uomo che mai come nessun altro — con tutta la forza e lucidità possibile — cercò di «andare oltre a tutti i fini del passato», verso la terra *ignota* — verso l'*oltreuomo*.

### *Nietzsche e Marx*

« Viviamo ancora nel Medioevo, la storia è ancora sempre teologia camuffata » (III, 1, 324).

Nei *Manoscritti* del '44, Marx scrive: il « comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Esso è la *verace* soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo; la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione »<sup>25</sup>. Nietzsche, in un progetto di lavoro intorno ai « lineamenti di un nuovo modo di vivere », pensa di dedicare tutto il primo libro al problema « *Della disumanizzazione della natura* » (V, 2, 388). E in un altro frammento sempre di questo

---

<sup>22</sup> A riguardo, l'interpretazione di Nietzsche « quale *virtuoso di una riflessione che rinnega se stessa* » data da J. HABERMAS in *Conoscenza e interesse* (Bari, Laterza, 1979, pp. 290-1) mostra di essere parziale e riduttiva.

<sup>23</sup> « Perciò il filosofo deve ben valutare la propria epoca nella sua differenza rispetto alle altre, superando per sé il presente, anche nell'immagine che dà della vita; superare il presente, renderlo cioè impercettibile e quasi ridipingerlo sopra. È questo un compito difficile, anzi a malapena solubile » (III, 1, 385); « nei miei figli voglio riparare di essere il figlio dei miei padri: e nel futuro — questo presente! » (VI, 1, 146).

<sup>24</sup> Per l'istante del pericolo, cfr., in particolare, la VI delle *Tesi*; e, per la questione del futuro, cfr. e coniugare la II, la VI e la parte b della XVIII delle *Tesi* (*op. cit.*, pp. 72-83).

<sup>25</sup> K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 225-6.

periodo (estate-autunno 1881) dice essere suo *compito* « la disumanizzazione della natura e poi la naturalizzazione dell'uomo, una volta che egli sia giunto al puro concetto di 'natura' ». (V, 2, 379). Marx e Nietzsche, come ben si vede, pensano a un problema simile (la quasi consonanza nella formulazione ha il suo motivo nel fatto che entrambi hanno variamente attraversato un identico *torrente di fuoco* — Feuerbach) ma diverso è il modo di impostarlo e di risolverlo.

Marx, in un passo dei *Grundrisse*, riprendendo da un altro punto di vista ma chiarendo ed esplicitando ancor di più il senso della « verace soluzione » prospettata nei *Manoscritti*, scrive: « Non è l'unità degli uomini viventi e attivi con le condizioni naturali inorganiche del loro ricambio materiale con la natura, e per conseguenza l'appropriazione da parte loro della natura, che ha bisogno di una spiegazione o che è il risultato di un processo storico, ma la *divisione* tra queste condizioni inorganiche dell'esistenza umana e questa esistenza attiva, una divisione quale si pone completamente, per la prima volta, nel rapporto tra lavoro salariato e capitale »<sup>26</sup>. A riguardo, Colletti giustamente (coraggioso nella sua ricerca sia prima che dopo la 'svolta' dei primi anni Settanta) fa notare e commenta: « [...] la contraddizione di *individuo* e *genere*, di natura e cultura, già rilevata da tutti i maggiori analisti della 'società civile' borghese del '700, da Rousseau e Kant fino a Hegel [...] passa (pur con modificazioni profonde) all'interno dell'opera stessa di Marx. La società moderna è la società della divisione (alienazione, contraddizione). Ciò che un tempo era unito, si è ora spezzato e separato. È rotta l'*unità originaria* dell'uomo con la natura e dell'uomo con l'uomo. E, proprio perché quest'unità era originaria e, per ciò, 'data', non essa, secondo Marx, è da spiegare, bensì la *divisione* o separazione che è insorta con lo sviluppo nella storia del capitalismo e della 'società civile'. [...] Un'unità originaria, dunque, cui succede l'età della progressiva rottura e separazione, destinata a culminare nel capitalismo; e, poi, sulla base di nuove e più elevate condizioni, ricomposizione della contraddizione tra individuo e genere, cioè superamento della separazione dell'uomo dall'uomo, così come dell'uomo dalla natura. Seppure modificato, riaffiora lo schema della filosofia della storia di Hegel »<sup>27</sup>. Anzi, in Marx, non solo attraverso Hegel ma indirettamente anche attraverso Dante (che si muove entro questo stesso schema), giunge a sopravvivere una concezione *teologica* della storia

---

<sup>26</sup> Citazione ripresa da: L. COLLETTI, *Intervista politico-filosofica*, Bari, Laterza, 1974, p. 111.

<sup>27</sup> L. COLLETTI, *op. cit.*, p. 110-12.

che ha il suo luogo di nascita addirittura negli *albori* del capitalismo. La filosofia della storia di Marx (il problema è vedere quanto questa ha pesato sul suo intero lavoro!), infatti, non si discosta quasi per nulla dallo schema conciso e lapidario già presente nel seguente documento, del 1257, del Comune di Bologna:

« Quest'atto ricorda la manumissione effettuata dal comune di Bologna di servi e serve delle gleba: lo si deve chiamare giustamente *Paradiso*.

Dio onnipotente piantò un piacevole Paradiso (giardino) e vi pose l'uomo, il cui corpo ornò di candida veste donandogli una libertà perfettissima e eterna. Ma l'uomo, misero, immemore della sua dignità e del dono divino, gustò del frutto proibito contro il comando del Signore. Con questo atto tirò se stesso e i suoi posterì in questa valle di lagrime e avvelenò il genere umano legandolo con le catene della schiavitù al Diavolo; così l'uomo da incorruttibile divenne corruttibile, da immortale mortale, sottoposto a una gravissima schiavitù. Dio vedendo tutto il mondo perito (nella schiavitù) ebbe pietà e mandò il Figlio suo unigenito nato, per opera dello Spirito Santo, dalla Vergine madre affinché con la gloria della Sua dignità celeste rompesse i legami della nostra schiavitù e ci restituisse alla pristina libertà. Assai inutilmente agisce perciò chi restituisce col beneficio della manumissione *alla libertà nella quale sono nati, gli uomini che la natura crea liberi e il diritto delle genti sottopone al gioco della schiavitù* (sott. mia; N.d.A.).

Considerato ciò, la nobile città di Bologna, che ha sempre combattuto per la libertà, memore del passato e provvida del futuro, in onore del Redentore Gesù Cristo ha liberato pagando in danaro, tutti quelli che ha ritrovato nella diocesi di Bologna astretti a condizione servile; li ha dichiarati liberi e ha stabilito che d'ora in poi nessuno schiavo osi abitare nel territorio di Bologna affinché non si corrompa con qualche fermento di schiavitù una massa di uomini naturalmente liberi.

Al tempo di Bonaccorso di Soresina, podestà di Bologna, del giudice ed assessore Giacomo Grattacello, fu scritto questo atto, che deve essere detto *Paradiso*, che contiene i nomi dei servi e delle serve perché si sappia quali di essi hanno riacquistato la libertà e a qual prezzo:

dodici libbre per i maggiori di tredici anni, e per le serve; otto libbre bolognesi per i minori di anni tredici [...] <sup>28</sup>.

Da questo schema di filosofia della storia, il pensiero borghese e radicale ha solo eliminato la figura di Dio ma ha finito per lasciare immutato tutto il resto — non solo Rousseau, Hegel e altri, ma *anche* Marx. L'aver abbandonato troppo presto e sottovalutato la sua stessa indicazione che « la critica della religione è il presupposto di ogni critica » <sup>29</sup> e il non aver compreso a fondo il senso del suo dire che le « religioni non sono altro che *differenti* stadi di sviluppo dello spirito umano, non sono altro che differenti pelli di serpente deposte dalla *storia*, e che l'uomo è il serpente che di esse si era rivestito » <sup>30</sup>, e, insieme, l'esser troppo preso dalla scoperta che « questo Stato, questa società, producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, proprio perché essi sono un *mondo capovolto* » <sup>31</sup>, che « religione, famiglia, Stato, diritto, morale, scienza, arte, etc., sono solo *particolari* modi della produzione e cadono sotto la sua legge generale » <sup>32</sup>, è forse uno dei motivi fondamentali per cui Marx finisce con il sorvolare sulla *logica specifica* degli *oggetti specifici* (religione, Stato, diritto...) con il perdere la *lucidità* dichiarata negli stessi *Manoscritti* <sup>33</sup>, e, infine, con il condividere acriticamente uno schema di filosofia della storia *teologica*, sì da fare del materialismo storico — nonostante tutto — « una storia della salvezza espressa nel linguaggio dell'economia politica » (K. Löwith).

Al contrario, la forza di Nietzsche, pur nella miopia altissima verso il *sociale*, è proprio nella coerenza radicale con cui porta avanti la *sua* critica della religione. Per Nietzsche, infatti, la religione non è solo *un* modo di produzione simbolica, ma esprime il *paradigma*

---

<sup>28</sup> Cfr. F. GAETA, P. VILLANI, *Documenti e testimonianze*, vol. I, Milano, Principato, 1978, pp. 214-5.

<sup>29</sup> K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in: K. MARX-F. ENGELS, *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 57.

<sup>30</sup> K. MARX, *Sulla questione ebraica*, in: *op. cit.*, p. 77.

<sup>31</sup> K. MARX, *Per la critica della filosofia...*, in: *op. cit.*, p. 57.

<sup>32</sup> K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, *cit.*, p. 226.

<sup>33</sup> « Evitiamo di trasferirci come l'economista politico, quando vuole spiegarsi, in un inventato stato originario. Un tale stato originario non spiega niente. Sposta semplicemente la questione in una grigia nebulosa lontananza [...] Noi partiamo da un fatto economico, *attuale* » (*op. cit.*, p. 194).

fondamentale dell'insieme dei *modi di produzione simbolici*, compreso il *linguaggio* <sup>34</sup>:

« Tutto quanto l'uomo ha preso da se stesso e messo *dentro* il mondo esterno, è diventato per lui sempre più *estraneo*: di modo che ora è una specie di non-io che porta e sopporta tutti i predicati morali che l'uomo non osa attribuire a se stesso. 'Natura'. In tal modo egli si è *abissato* e *impovertito*: mentre ciò che era al di fuori di lui si è arricchito (colore, movimento, come anche: bellezza, linea, sublimità) » (V, 2, 419-20).

Di qui è ovvio che chi ha compreso questo non può tendere a un paradiso perduto né contentarsi dell'*uomo di oggi* e, nello stesso tempo, non può non capire che « c'è un'intesa segreta fra le generazioni passate e la nostra », che « noi siamo attesi sulla terra » <sup>35</sup>:

« Se non riusciamo a immaginare esseri diversi dagli uomini, si rimane nel provincialismo, in una meschina umanità. L'invenzione degli dèi e degli eroi fu qualcosa d'inestimabile. Noi abbiamo *bisogno* di esseri che ci servano di confronto; perfino gli uomini di cui si dà un'interpretazione errata, i santi e gli eroi, sono stati un mezzo importante. Certamente: questo istinto *ha consumato* una parte della forza che poteva essere applicata per trovare il proprio ideale. — Ma la ricerca di questi ideali non poteva essere il compito di tempi passati, la cosa più importante era allora non lasciare che l'uomo *cadde* *al di sotto* di un certo livello medio, che egli fosse incatenato a un'immagine universale dell'uomo, che gli fosse predicato l'altruismo » (V, 2, 422).

E non può non muoversi nella *nostalgia* di ciò che ha visto (VI, 1, 194) — un *altro* uomo, *oltre* quello di oggi, quello capace di venir fuori da *interi millenni di labirinto* e di *ridere* come mai uomo ha riso.

---

<sup>34</sup> « Il linguaggio, quanto alla sua origine, appartiene all'epoca della più rudimentale forma di psicologia: noi entriamo in un grossolano feticismo se acquistiamo consapevolezza dei presupposti fondamentali della metafisica del linguaggio, ossia, per esprimerci chiaramente, della *ragione* [...] La 'ragione' nel linguaggio: ah, quale vecchia donnaccola truffatrice! Temo che non ci sbarizzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica... » (VI, 3, 72-3).

<sup>35</sup> W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 73.

La debolezza del suo « sognare più vero » (V, 2, 447) sta soprattutto nelle ambiguità aristocratico-individualistiche che gli derivano dallo stesso prometeico, dal mancato ancoraggio dei modi di produzione simbolica ai *rapporti materiali di esistenza*, e, insieme a questo e non ultimo, nel concepire la 'conoscenza' della 'realtà' e la 'verità' sì come *invenzione*<sup>36</sup> ma *tout court* come *errore*<sup>37</sup>: nel « supporre erroneamente » invenzione *uguale* errore, Nietzsche non poteva fare errore più grave e fatale nei confronti sia di se stesso che del suo prezioso e immane lavoro, a tutto vantaggio dell'*ultimo uomo* (VI, 1, 10-2), del *nano* (VI, 1, 193) e delle *loro* interpretazioni — sia nel mondo<sup>38</sup> che del suo pensiero.

### *Nietzsche e i décadents*

« Basta pronunciare la parola 'seminario di Tübingen', per capire *che cos'è*, in fondo, la filosofia tedesca — una *scaltrita* teologia... » (VI, 3, 175-176).

« In ogni tempo i saggissimi hanno giudicato la vita allo stesso modo: *essa non vale niente...* » (VI, 3, 62). Queste sono — dopo « Sentenze e Frecce » — le prime parole di « Il problema Socrate », l'inizio vero e proprio del *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*. La generalizzazione (« in ogni tempo ») annuncia

---

<sup>36</sup> « Forse la fantasia contrappone qualche cosa al decoro e all'essenza reali, un'invenzione, che ci siamo *abituati* a considerare come l'essenza di quel processo » (V, 2, 283); « è tutto invenzione! Questo devo dimostrare io! » (V, 2, 423).

<sup>37</sup> « *Idea fondamentale!* La natura *non* inganna noi individui, e *non* promuove i suoi scopi abbindolandoci: bensì siamo noi, gli individui, a costringere tutta l'esistenza in metri individuali, cioè sbagliati; così pretendiamo di avere ragione, e per conseguenza 'la natura' non può non apparire come colei che ci inganna. In verità non vi sono *verità individuali*, ma solo *errori individuali*: l'*individuo* stesso è un *errore* » (V, 2, 280). « La conoscenza è errore che diventa organico e organizza » (V, 2, 388).

<sup>38</sup> « [...] io penso che oggi per lo meno siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo *si possono* avere prospettive. Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta 'infinito': in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*. Ancora una volta il grande brivido ci afferra: ma chi mai avrebbe voglia di divinizzare ancora immediatamente, alla maniera antica, *questo* mostruoso mondo ignoto? E di adorare forse, da questo momento, *questa cosa* ignota come 'colui che è ignoto'? Ah, in questo ignoto sono comprese troppe *non divine* possibilità d'interpretazione, troppa stregoneria, scempiaggine, bizzarria d'interpretazione: quella nostra umana, anche troppo umana, interpretazione, che noi conosciamo... » (V, 2, 254).

tutte le intenzioni di Nietzsche: fare i conti con i « saggissimi di tutti i tempi » — e il loro modo di ragionare (« La 'ragione' della filosofia » è il titolo del capitolo successivo). E, infatti, messo con grande lucidità allo scoperto il centro nevralgico, il 'luogo' *per eccellenza* su cui essi si sono sempre trovati d'accordo e su cui hanno edificato « tutto ciò che fino ad oggi » è stata chiamata « 'verità' » (VI, 3, 384) — appunto, che la vita non vale *niente*, che la realtà è *non-essere*, o, per dirla hegelianamente, che « il finito » non è « vero essere » e che « il finito è ideale » — muove all'attacco.

Per Nietzsche, tale 'luogo' è un giudizio che mostra in tutta evidenza come questi saggissimi non solo siano dei *décadentes* — « dovevano, in qualche cosa, concordare *fisiologicamente* per potere — anzi per *dovere* — assumere lo stesso atteggiamento negativo verso la vita » — ma anche come non sappiano nemmeno ragionare, come non siano *neppure dei saggi* (VI, 3, 63); e, infine, come la loro 'verità' non sia altro che « la forma più dannosa, più maligna, più sotterranea della menzogna » (VI, 3, 384).

A questa conclusione Nietzsche giunge (e ciò potrà suonare scandaloso per quanti hanno catalogato Nietzsche tra gli oppositori della ragione *tout court* — senza accorgersi che la sua opposizione è alla 'ragione', alla Ragione dialettica dell'Idealismo) difendendo la natura *extralogica* ed *extramorale* della vita e il principio aristotelico di *non-contraddizione*<sup>39</sup>. In sintesi, queste le sue argomentazioni.

Da un punto di vista *logico*, il giudizio dei saggissimi (« una

---

<sup>39</sup> È da tener presente, però, che per Nietzsche proprio perché la vita è al di là del vero e del falso come del bene e del male — « *Conoscenza e divenire* si escludono a vicenda. *Consequentemente* la 'conoscenza' dev'essere qualcosa d'altro; deve precederla una volontà di rendere conoscibile, una specie del divenire stesso deve creare l'*illusione dell'essere* » (VIII, 2, 40-1) — il principio di non-contraddizione ha grande importanza strumentale e metodologica, ma non *ontologica* (in senso forte): « Se, secondo Aristotele, il *principio di contraddizione* è il più certo di tutti i principi, se è l'ultimo e il più elementare, a cui si riconducono tutte le dimostrazioni, se in esso risiede il principio di tutti gli altri assiomi, tanto più rigorosamente si dovrebbe riflettere sulle affermazioni che esso in fondo già *presuppone*. O, con esso si afferma qualcosa in relazione alla realtà, all'essere, come se esso lo conoscesse già da altra fonte: cioè che non gli si *possano* attribuire opposti. Oppure il principio vuol dire che non gli si *dovrebbero* attribuire predicati opposti? Allora la logica sarebbe un imperativo *non* per conoscere il vero, ma per porre e ordinare un mondo *che dev'essere vero per noi*. Insomma la questione rimane aperta: gli assiomi logici sono adeguati al reale o sono criteri e mezzi per *creare* il reale, il concetto di 'realtà' per noi?... Per poter affermare la prima cosa, occorrerebbe perciò, come si è detto, conoscere già l'essere: il che assolutamente non è. Il principio non contiene quindi un *criterio di verità*, ma un *imperativo* circa ciò *che deve valere* come vero » (VII, 2, 46-7).

condanna della vita da parte della vita») è una *insipienza* e un *controsenso*: a) perché, per esprimere un giudizio di valore sulla vita, « si dovrebbe avere una posizione *al di fuori* della vita e d'altro canto conoscerla tanto bene come l'ha conosciuta quel tale o quei molti o tutti coloro che l'hanno vissuta, per poter toccare in generale il problema del *valore* della vita: motivi sufficienti, questi, per comprendere che il problema è un problema a noi inaccessibile » (VI, 3, 81); b) perché, essendo l'essere vivente « parte in causa » e « non giudice », i giudizi di valore sulla vita, « in favore o a sfavore, in ultima analisi non possono mai essere veri [...] in sé tali giudizi sono delle sciocchezze » (VI, 3, 63). Da un punto di vista *ontico*, invece, il loro giudizio ha senso ed è interessante, perché è il *sintomo*, « nient'altro che il sintomo di una determinata specie di vita » (VI, 3, 81) — quella infiacchita e decadente, *ostile alla vita* e dominata da « un *ressentiment* senza eguali, quello di un insaziato istinto e una volontà di potenza, che vorrebbe signoreggiare non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa, sulle sue più profonde, più forti, più sotterranee condizioni » (VI, 2, 231).

Messa a nudo la natura del giudizio dei saggissimi sulla vita — anche se in modo debole e confuso sul versante ontico (cfr. oltre) e tuttavia in modo degno del miglior Kant<sup>40</sup> e del miglior Marx<sup>41</sup> —

---

<sup>40</sup> Cfr. I. KANT, *Scritti precritici* (Bari, 1953): « l'esistenza non è affatto predicato o determinazione di una qualche cosa » (p. 111); « che vi sia una possibilità e pur non vi sia nulla di reale, ciò è contraddittorio; giacché, se non esiste nulla, neppure è dato nulla che sia allora pensabile, e ci si contraddice se tuttavia si vuol che qualcosa sia possibile » (p. 115). A riguardo si cfr. anche il saggio di L. COLLETTI, *Contraddizione dialettica e non contraddizione* (in: *Tramonto dell'ideologia*, Bari, Laterza, 1980, pp. 89-161).

<sup>41</sup> Cfr. K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, op. cit.: « è facile, in verità, dire al singolo individuo ciò che dice già Aristotele: tu sei generato da tuo padre e tua madre, dunque l'accoppiamento di due esseri umani, un atto generatore di uomini, ha prodotto l'uomo in te. Vedi dunque che l'uomo è debitore, anche fisicamente, della sua esistenza all'uomo. Tu non devi, perciò, tener d'occhio soltanto *uno* dei due aspetti, il progresso *all'infinito*, per cui poi chiedi chi abbia generato mio padre, e chi suo nonno eccetera. Tu devi anche ritenere il *movimento circolare* ch'è visibile in quel progresso, e secondo cui l'uomo nella generazione ripete se stesso, e dunque l'uomo resta sempre il soggetto. Ma tu mi risponderai: concessoti questo movimento circolare, concedimi il progresso che mi porta sempre più oltre, fino a che mi domando: chi ha generato il primo uomo e la natura in genere? lo posso soltanto risponderti: che la tua domanda stessa è un prodotto dell'astrazione. Domanda a te stesso come tu sia giunto a quella domanda; domandati se la tua domanda non provenga da un punto di vista a cui non posso rispondere perché assurdo. Domandati se quel progresso come tale sussista per un pensiero razionale. Quando tu t'interroghi sulla creazione della natura e dell'uomo, tu fai astrazione, dunque,

Nietzsche procede a fare ulteriore chiarezza sulla forma di *razionalità* che a questo giudizio fondante (contraddittorio e ostile alla vita) si lega, la *dialettica* — un modo di « essere *assurdamente razionali* » (VI, 3, 67) e insieme « strumento implacabile » dei *décadents*: « Come dialettici si ha nelle mani uno strumento implacabile; con esso si può tiranneggiare; la vittoria sta nel fatto che si riesca a compromettere. Il dialettico rimette al suo avversario l'onore di dimostrare che egli non è un idiota, "lo rende furioso e al tempo stesso lo priva di ogni aiuto. Il dialettico *depotenzia* l'intelletto del suo avversario » (VI, 3, 65-6). E di qui, da « Il problema Socrate », passa immediatamente ad affrontare « La 'ragione' nella filosofia » e a illustrare come per tale 'ragione' sia decisivo rigettare « la testimonianza dei sensi » (VI, 3, 70) — a riguardo egli rileva che anche Eraclito si è sbagliato — e « scambiare l'ultima cosa con la prima » (VI, 3, 71), il Concetto con la realtà; e, infine, a condensare il frutto (« un così essenziale e nuovo approfondimento conoscitivo ») nelle seguenti quattro tesi (« rendo così più agevole la comprensione, sfido così a contraddirmi »):

*Prima proposizione.* Le ragioni per le quali 'questo' mondo è stato definito apparente ne attestano piuttosto la realtà — una specie *diversa* di realtà è assolutamente indimostrabile.

*Seconda proposizione.* Le caratteristiche che si sono attribuite all'«essere vero» delle cose sono le caratteristiche del non-essere, del *nulla* — si è costruito il 'mondo vero' sulla base della sua contraddizione col mondo reale: è infatti un mondo apparente, in quanto è una mera illusione d'*ottica morale*.

*Terza proposizione.* Favoleggiare di un mondo 'altro' da questo non ha il minimo senso, ammesso che non sia preponderante in noi l'istinto di denigrare, immeschinire, disprezzare la vita con la fantasmagoria di un'«altra» e 'migliore' vita.

*Quarta proposizione.* Separare il mondo in un mon-

---

dall'uomo e dalla natura. Tu li poni come *non-esistenti*, e tuttavia esigi ch'io te li dimostri *esistenti*. Io ora ti dico: rinuncia alla tua astrazione, sii conseguente, e se pensando l'uomo e la natura come *non esistenti*, pensa anche te stesso come non-esistente, ché anche tu sei tuttavia natura e uomo. Non pensare, non chiedermi, giacché, appena tu pensi e chiedi, il tuo *astrarre* dall'esistenza della natura e dell'uomo non ha più senso. O sei tu un tale egoista da ridurre tutto a nulla e volere tu parimenti essere? » (p. 234-5).

do 'vero' e in un mondo 'apparente', sia alla maniera del cristianesimo, sia alla maniera di Kant (in ultima analisi, uno *scaltro* cristiano), è soltanto una suggestione della *décadence* — un sintomo di vita *declinante...*» (VI, 3, 73-4).

Questo è, fondamentalmente e per grandi linee, il quadro tracciato da Nietzsche, nei primi capitoli del *Crepuscolo degli idoli*. A ben vedere, egli mostra di aver conseguito effettivamente risultati importanti — che la 'ragione' o, che è lo stesso, la *dialettica* (nel suo principio-motore, nel suo movimento, nelle sue ipostatiche produzioni — Essere, Assoluto, Dio, Bene, Vero), fondata organicamente sulla *contraddizione* (cioè, sulla violazione palese del principio di *non-contraddizione*), è insieme sintomo e strumento della vita dei *décadents* — ma anche di non rendersi conto di quante debolezze e contraddizioni egli stesso si porti dietro, sin dall'inizio.

Su chi siano i *décadents*, innanzitutto, la sua confusione è enorme. Intrappolato, com'è, in un'ottica aristocratico-prometeica e per di più semplicemente vitalistica, non fa altro che dare risposte confuse e impotenti e buttare tutti nello stesso calderone: individui malriusciti, filosofi, preti, ceti sociali, razze, popoli e l'intera umanità. Solo alla fine, in una straordinaria pagina di *Ecce Homo*, si rende conto in qual terribile *cul de sac* si è cacciato:

«Sono stato capito? — Ciò che mi distacca, ciò che mi mette a parte da tutto il resto dell'umanità è il fatto di avere *scoperto* la morale cristiana [...] Non aver scoperto prima gli occhi a questo proposito è per me la più grossa sudiceria che l'umanità abbia sulla coscienza, in quanto autoinganno diventato istinto, in quanto moneta falsa *in psychologicis*, fino al delitto. La cecità di fronte al cristianesimo è il delitto *par excellence* — il delitto contro la vita... I millenni, i popoli, i primi e gli ultimi, i filosofi e le vecchiette — eccettuati cinque, sei momenti nella storia, e me come settimo — si equivalgono su questo punto. Fino a oggi il cristiano era l'«essere morale», una curiosità senza pari, — e, in quanto «essere morale», più assurdo, menzognero, vano, leggerone, *dannoso a se stesso* di quanto si sarebbe mai sognato anche il più grande spregiatore dell'umanità. La morale cristiana — la forma più maligna della volontà di menzogna, la vera Circe dell'umanità: la sua *corruttrice* —. *Non* è l'errore in quanto errore a spaventarmi in questo quadro, *non* la

mancanza millenaria di «buona volontà», di disciplina, di decenza, di coraggio nelle cose dello spirito, che si rivela in quella vittoria — è la mancanza di natura, è il fatto assolutamente raccapricciante che la *contronatura* stessa ha avuto gli onori supremi in quanto morale e ha continuato a pesare sull'umanità sotto specie di legge, di imperativo categorico!... Sbagliarsi fino a questo punto, e *non* un singolo, *non* un popolo, ma l'umanità!... Che si sia imparato a disprezzare gli istinti primari della vita; che si sia *finta* l'esistenza di un'« anima », di uno « spirito », per far andare in rovina il corpo; che si sia imparato a considerare come qualcosa di impuro ciò che è il presupposto della vita, la sessualità; che si sia andati a cercare il principio del male nella profondissima necessità del crescere, nel *rigoroso egoismo* (— e già la parola è una calunnia! —); e che, all'inverso, si sia visto un valore *superiore*, ma che dico! *il valore in sé!*, nei segni tipici del declino e della contraddizione degli istinti, nel « disinteresse », nella perdita del centro di gravità, nella « spersonalizzazione » e nell'« amore del prossimo » (— *morbo* del prossimo!)... E come! Sarebbe forse l'umanità stessa in *décadence*? E lo è stata sempre? — Resta sicuro che le hanno *insegnato* a considerare valori sommi solo i valori della *décadence*. La morale della rinuncia a sé è la morale della rovina *par excellence*, il fatto « io perisco » tradotto nell'imperativo « *dovete* tutti perire » — e non solo nell'imperativo. Questa morale, l'unica che fino ad oggi sia stata insegnata, la morale della rinuncia a sé, tradisce una volontà della fine, *nega* la vita nel suo ultimo fondamento. — A questo punto resterebbe aperta una possibilità, che la degenerazione non sia dell'umanità tutta, ma solo di quella specie di uomini parassitari, i *sacerdoti*, che hanno spinto la finzione della morale fino al punto di fissare essi stessi i valori per l'umanità tutta — che seppero vedere nella morale cristiana un mezzo per la loro *potenza*... E di fatto questa è la *mia* visione delle cose: i dottrinari, le guide dell'umanità, tutti i teologi, erano tutti dei *décadents*: *perciò* la trasvalutazione di tutti i valori in elementi ostili alla vita, *perciò* la morale... *Definizione della morale*: morale — l'idiosincrasia di alcuni *décadents*, che hanno la mira segreta di *vendicarsi della vita* e ci riescono. Io do valore a *questa* definizione» (VI, 3, 381-3).

Con coraggio e lucidità, « a questo punto » ammette i suoi errori e comincia a intravedere « una possibilità » — che la degenerazione « non sia dell'umanità tutta », che le « hanno *insegnato* a considerare valori sommi solo i valori della *décadence* », che « i dottrinari, le guide dell'umanità, tutti i teologi, erano tutti dei *décadents*: perciò la trasvalutazione di tutti i valori in elementi ostili alla vita, perciò la morale » — ma le idiosincrasie e le contraddizioni sono tali e tante che non può fare più nulla, nemmeno servirsi, ad esempio, di quanto egli stesso ha capito sulla *dialettica* — di cui la morale cristiana (un *platonismo per il popolo*) è figlia. Così, pur avendo capito che, « ovunque non si 'adducano ragioni', ma si comandi, il dialettico è una specie di pagliaccio: ci si burla di lui, non lo si prende sul serio » e, che « si deve saper *conquistare con la forza* il proprio diritto; altrimenti non se ne [della dialettica] fa uso alcuno » (VI, 3, 65), è impossibilitato a procedere oltre. E comprendere che i dottrinari, le guide dell'umanità, tutti i teologi hanno potuto *insegnare* i valori della *décadence* e tuttavia non essere ritenuti *pagliacci* soprattutto perché hanno avuto sempre dalla loro parte appunto la *forza* delle classi dominanti e perché la dialettica è servita a queste (e non solo a loro stessi in quanto individui) quale implacabile strumento di dominio culturale — quale « mezzo per la loro potenza » — diviene *impensabile*.

Le debolezze, tuttavia, non sono riducibili solo a questo livello. Cercando di fare ulteriore chiarezza sulle contraddizioni di Nietzsche, riprendiamo ancora la sua 'conclusione' sui saggissimi di tutti i tempi. Essa è nella forma e nel contenuto prevalentemente corretta, ma la 'risposta' che gli dà sul piano ontico è debole e *contraddittoria*, quanto quella degli stessi saggissimi. È debole perché fa ricorso a motivazioni puramente e semplicisticamente *fisiologiche*. Ed è contraddittoria perché, formulando un analogo giudizio sostiene che i *décadents* — « una determinata specie di vita » — vogliono « signoreggiare, non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa ». Ma se « *fuori del tutto non c'è nulla!* » (VI, 3, 93), come si può affermare che i *decadents* vogliono signoreggiare sulla vita stessa?

Nietzsche, così facendo, cade nella trappola dei saggissimi e va a minarsi proprio quanto ha conquistato e difende: la vita come *cielo puro e libero mare* (VI, 1, 195), entro cui *sempre* siamo — come orizzonte di senso extralogico ed extramorale in cui la verità si dà come interpretazione e *non* come spiegazione; e, insieme, lo stesso principio di *non-contraddizione*. E giunge a 'vietarsi' addirittura di trarre tutte le conseguenze della sua importante acquisizione — che « giudizi, giudizi di valore sulla vita, in favore o a sfavore, in ultima analisi

non possono mai essere veri; hanno valore soltanto come sintomi, soltanto come sintomi vengono presi in considerazione — in sé tali giudizi sono delle sciocchezze [...] che il valore della vita non può essere fatto oggetto di apprezzamento. Non da un essere vivente, perché costui è parte in causa, anzi addirittura oggetto della lite e non giudice; da un morto nemmeno, per un'altro motivo» (VI, 3, 63); o, come aveva già capito tramite Eraclito in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, che sotto il cielo puro della storia e sul libero mare della vita non è possibile considerare separatamente i giudici e i contendenti — «i giudici stessi sembravano combattere, e i combattenti stessi sembravano giudicarsi» (III, 2, 229) — per il semplice fatto che *non sono possibili giudici* al di fuori e al di sopra né della vita né della storia<sup>42</sup>.

Ad un passo di Marx — «La storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in una parola oppressori e oppressi sono sempre stati in contrasto fra loro, hanno sostenuto una lotta che finì sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta»<sup>43</sup> — si 'costringe' alla confusione e allo stallo, e a consumare nella *solitudine* il suo terribile dramma. Nella *Genealogia della morale*, sulla possibilità di muovere in *questa* direzione<sup>44</sup> oltre l'uomo dialettico, aveva già espresso «in maniera palpabile e immediatamente evidente» le sue pessimistiche riserve:

---

<sup>42</sup> Per Nietzsche non esiste alcun punto di vista *assoluto*, da cui, muovendo, la ragione si possa rappresentare «alla natura avendo in una mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia ai maestri, sibbene di giudice, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge» (I. KANT, *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 1966, vol. I, p. 18-9) — ciò per cui egli lotta è l'abbandono di «ogni illusione di *extraterritorialità* teorica e pretese di questo tipo» (cfr. I. PRIGOGINE-I. STENGERS, *La Nuova Alleanza*, Torino, Einaudi, 1981, p. 18).

<sup>43</sup> K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1971, pp. 55-6.

<sup>44</sup> Verso la direzione di Marx: «I filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi, di tratta però di *mutarlo*» (XI *Tesi su Feuerbach*).

\* Qui riprende l'esame di alcune idee considerate in *Nietzsche per ipotesi* («Belfagor», 4, 1981). Le opere di Nietzsche sono citate nella traduzione dell'edizione critica curata da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 e ss. (di seguito, nell'ordine: volume, tomo, pagina). I corsivi di ogni citazione sono originali.

« Il prete ascetico ha costituito, fino ai nostri tempi, la ripugnante e cupa forma larvale sotto la quale soltanto la filosofia ebbe diritto di vivere e si mosse tortuosamente strisciando... Ma si sono realmente *mutate* le cose? Il variopinto, pericoloso alato insetto, quello 'spirito' che questa larva racchiudeva in sé, è stato realmente liberato infine dal suo involucro e fatto erompere alla luce, grazie a un mondo più solatio, più caldo, più luminoso? V'è oggi abbastanza fierezza, audacia, valentia, certezza di sé, volontà dello spirito, volontà di responsabilità, *libertà del volere*, perchè realmente ormai, sulla terra 'il filosofo' — sia possibile?... »(VI, 2, 319).

FEDERICO LA SALA

## Il rapporto De Martino-Adorno. Contributo all'analisi di una convergenza possibile e di una controversia irrisolta

Parte II. *Il mondo magico come Dialettica dell'illuminismo*. Al di là degli *Holzwege* della critica\*.

Si è voluto vedere il *Mondo magico* come un transfert<sup>1</sup>, come la proiezione — sullo sfondo del « dramma storico del mondo magico » — dell'angosciante esperienza vissuta dall'intelligenza europea negli anni più oscuri della barbarie nazifascista e nel cuore di una guerra che testimoniava contro la cultura e la civiltà. Il « mondo in crisi di orizzonte », un mondo cioè che la persona magica non riesce più a proiettare nel concreto oltrepasamento di ciò che minaccia di paralizzarla e dissolverla, prima che un'ennesima variazione della fenomenologia critica della presenza magica è un'esperienza storica dell'autore e della sua cultura. Come riconoscerà lo stesso De Martino,

« Erano quelli gli anni in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa, ed ancora lontano era il giorno in cui le rovine del palazzo della Cancelleria avrebbero compo-

---

\* La prima parte di questo saggio è uscita ne "La Critica Sociologica" n. 75-76 (autunno-inverno 1985-'86)

\*ERNESTO DE MARTINO, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino, 1948. La seconda edizione, del 1958, è identica alla precedente, salvo qualche dettaglio dell'appendice. La terza edizione, che riproduce i tipi delle precedenti, esce con Boringhieri nel 1973 e contiene una introduzione di Cesare Cases. Da qui in avanti le opere demartiniane saranno indicate, nel testo e in nota, con le seguenti sigle: NS = *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari, 1941; MM = *Il mondo magico*, cit.; MPR = *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino, 1958; SM = *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959; TR = *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano, 1961; MC = *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano, 1961; FSV = *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano, 1962; FM = *La fine del mondo*, Einaudi, Torino, 1977.

<sup>1</sup> CARLO GINZBURG, Intervento ad una tavola rotonda organizzata da « Quaderni storici » sul tema « *La fine del mondo* » di Ernesto De Martino. Cfr. « Quaderni storici », n° 40, 1979, p. 239. Oltre che in G. Ginzburg, dove questo senso è abbastanza evidente, la dimensione proiettiva del MM è messa in luce da Cases (« Introduzione » al MM cit., p. XXV). Ma in senso più generale, in rapporto a tratti più estesi della produzione demartiniana, vedi anche Clara Gallini, « Introduzione » alla FM, pp. IV e sgg.

sto per questo atroce sciamano europeo la bara di fuoco in cui egli tentava di seppellire il genere umano: ed erano anche gli anni in cui una piccola parte della gioventù italiana cercava asilo nelle severe e serene stanze di Palazzo Filomarino per risillabare il discorso elementarmente umano altrove impossibile, talora persino nella propria famiglia. I nostri padri ci avevano insegnato che l'Europa aveva decisamente imboccato la via regia del progresso e della ragione, e che nulla poteva ormai mettere in pericolo le conquiste culturali accumulate in quasi duemila anni di storia europea: ma ora 'il lato oscuro dell'anima' riacquistava signoria e sembrava ricongiungersi col non abbastanza esorcizzato 'mondo primitivo' »<sup>2</sup>.

Questa « crisi d'orizzonte » aveva esiti diversi: accanto alla « bramosia di lontane esperienze ataviche » di cui veniva nutrendosi il dilagante irrazionalismo etnologico, tornava a riproporsi drammaticamente la « cieca tentazione dell'eversione e del caos », quella « tentazione del non-umano » o « nostalgia del nulla » che, come carattere dell'« istinto di morte », Freud aveva avvertito nelle psicosi traumatiche insorte nel primo conflitto mondiale, essenzialmente considerato come la « prima grande esplosione di aggressività del mondo moderno »<sup>3</sup>. Ciò che sembrava immediatamente derivarne, l'azzeramento drastico della storia, imponeva che « il discorso elementarmente umano » venisse risillabato in una prospettiva in cui il caso-limite esemplare della formazione magica della presenza era chiamato a funzionare in una gravidanza fenomenologica che inopportuni scrupoli filologici non dovevano condizionare riduttivamente o stemperare nel non-sense della neutralità scientifica<sup>4</sup>. Era questa la condizione formale del transfert e del costituirsi di quei tratti caratteristici che, secondo l'acuta notazione di Ginzburg, fanno del MM un « libro dell'anno zero ».

Ma il quadro di proiezioni e di implicite rimesse in causa che il transfert comportava, imponeva anche che il punto di vista di un'« etnologia riformata » si identificasse con la necessità di reperire la « trama mancante » di quell'« ordito » attraverso cui la coscienza dell'Occidente si faceva presente a se stessa, e riproponesse con in-

---

<sup>2</sup> FSV, pp. 68-69.

<sup>3</sup> Per tutte queste citazioni, cfr. FSV, p. 165.

<sup>4</sup> La prefazione demartiniana al MM andrebbe in questo senso riletta alla luce della parte conclusiva della prefazione a FSV.

tensità i contenuti di un « cattivo passato » che l'esorcismo solenne della ragione non era bastato a far passare per sempre<sup>5</sup>. Imponeva, dunque, che un bilancio retrospettivo della ragione e dei suoi punti d'approdo si spingesse fino alle origini più lontane e indicasse il terminus a partire dal quale la ragione aveva cominciato ad essere ragione, rendendo così misurabile la reale tenuta delle distanze da essa maturate rispetto a ciò da cui, con sforzo indicibile, aveva dovuto distaccarsi.

Eppure questo significato « autobiografico » del MM non risulta intelligibile se si trascurano determinati sviluppi teorico-esistenziali del libro o la continuità che lo lega alla FM. Non è un caso che, in diverse occasioni, De Martino si sia preoccupato di rendere esplicito il tema deontologico soggiacente del MM e di farlo valere al di sopra degli assunti epistemologici dichiarati nella sua « prefazione ». Significa, come minimo, che era necessario riaffermare, la sua derivazione dal Pathos che rende vibranti le ultime pagine di NS, e insieme sottolineare il suo valore di pietra miliare nello sviluppo di quel telos che mette capo alla FM. Nel complesso si tratta di riconsiderazioni che evidenziano, nel pensiero demartiniano, un quadro di valenze che induce a far slittare il confronto con la *Dialektik* dal perimetro nettamente definito del MM all'orizzonte meditativo di quegli anni<sup>6</sup>.

Nello spazio configurato quasi immediatamente a valle del libro, assume particolare rilievo una valutazione dell'*Einstellung* occidentale che non resta circoscritta al solo apprezzamento negativo delle sue limitazioni gnoseologiche, ma appare essenzialmente protesa a individuare nel suo carattere i presupposti di uno sviluppo storico aberrante o addirittura la radice di quel paradosso dialettico in forza del quale la ragione riprecipita nel caos originario. « Il lato oscuro dell'anima » che « riacquista signoria », è già, nell'esperienza del nazifascismo, una realtà che mostra come « la via regia del pro-

---

<sup>5</sup> Sulla ripresa dell'*ethos* civile di NS all'interno della prospettiva di un'etnologia riformata, si veda « Promesse e minacce dell'etnologia » raccolto in FSV.

<sup>6</sup> Si veda, per esempio, in FSV, p. 70. Ma « Mito, scienze religiose, civiltà moderna » e « Promesse e minacce dell'etnologia », i due saggi che aprono questo libro, sono interamente sintonizzati sull'onda della componente deontologica del MM. Nel testo e in nota indicheremo con *Dialektik*, pur facendo riferimento all'edizione italiana, MAX HORKHEIMER e THEODOR WIESEGRUND ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966 (trad. di L. Vinci, idest Renato Solmi). La edizione originale, *Dialektik der Aufklärung*, esce nel 1947.

gresso e della ragione » sia sbocciata in esiti demenziali generalizzati così come la « coazione a ripetere » un « cattivo passato » cifratamente ritornante non è che un momento acuto, patologicamente apprezzabile, di un'estraneazione di più vasta portata. Il risucchio verso il « cattivo passato », metafora inquietante del non dichiarato, del non risolto, di ciò che afferra ed estrania, è il richiamo del nulla, la difficoltà a resistersi, come soggetto, di fronte al terribile fascino dell'indistinzione. La ripetizione coatta e irrisolvente di cui si ha traccia nelle nevrosi è, d'altra parte, una condizione che rimanda ad altro. Essa riproduce, nelle strutture della coscienza malata, le forme di quella ripetizione pre-umana di cui parla Hegel, quando, descrivendo la latitanza dello spirito tra le pieghe della coinonia uomo-natura, riduce il vitale a puro conato istintivo e senza orizzonte<sup>7</sup>. Al di là del suo significato clinico immediato, la « coazione a ripetere » è dunque spia del rischio globale a cui è esposta la civiltà dell'Occidente: il rischio, cioè, di una regressione alla fase in cui la dialettica temporale della storia non esiste ancora o appare dominata dalla ripetitività della natura, hegelianamente vista come equivalente della morte<sup>8</sup>.

È evidente che questa direzione dell'analisi demartiniana mette capo a un senso che abbiamo già visto essere il luogo di un'importante divergenza tra MM e *Dialektik*: il nesso che riguarda, cioè, la radicale diversità di segno del telos della storia di cui i due testi si fanno rispettivamente carico. Sappiamo che la *Dialektik* legge regressione e caduta laddove il MM ha visto oltrepassamento e salvezza, e che per Horkheimer e Adorno il « cattivo passato », piuttosto che nella coinonia con la natura, consiste nella separazione dalla natura. Ma è anche evidente che il contrasto riaffiorante in queste pieghe non impedisce di riconoscere l'esistenza di una consistente soglia di coincidenze fra le analisi demartiniane e quelle degli autori di *Dialektik*. A cominciare dalla sostanziale identità dei rispettivi punti di partenza.

È noto che la teoria critica dei pensatori di Francoforte, e in particolare la *Dialektik* che ne costituisce l'aspetto decisivo, procedono dalla necessità di dare una risposta a quell'interrogativo drammatico a cui Auschwitz ha inchiodato la coscienza dell'Occidente e

<sup>7</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1960, vol. I, pp. 149-152.

<sup>8</sup> Su questo senso della dialettica hegeliana, vedi ALEXANDRE KOJEVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino, 1948, pp. 94 e sgg., ma in particolare le conclusioni del secondo capitolo.

non occorre sottolineare l'intensità con cui la « dialettica dell'illuminismo » viene avvertita in questo estremo confine della regressione.

« Auschwitz — scriverà Adorno in *Negative Dialektik* — ha dimostrato in maniera irrefutabile il fallimento della cultura. Che tale fallimento abbia potuto verificarsi in seno a tutta la tradizione della filosofia, dell'arte e delle scienze illuministiche, dice più del semplice fatto che la cultura, lo spirito, non sono riusciti a raggiungere e a modificare gli uomini »<sup>9</sup>.

Vi è dunque un punto di massima condensazione del negativo che riflette una luce sinistra sull'intero arco del processo che l'ha prodotto. Come in ogni evoluzione che si rispetti, anche qui il risultato finale riepiloga l'insieme dei suoi presupposti. Auschwitz ha questo di particolare, che fissa lo spirito in un rapporto speculare con se stesso, costringendolo a un'infinita contemplazione di ciò che la falsa coscienza degli ottimismo variamente titolati si nascondeva come deformità direttamente innestata sul phylum, per così dire, della civiltà occidentale. Che la « dialettica dell'illuminismo » incontri qui la riprova più persuasiva della sua efficacia, non vuol dire che essa non sia venuta da lontano e che non operasse già nell'apparente innocenza del pensiero. « Il pensiero non è innocente », precisa anzi Adorno sul limitare di quella estesa chiamata in correo che caratterizza il processo filosofico da lui istruito contro il vergognoso bivacco che la barbarie ha dispiegato nel paesaggio della Kultur. L'aura di ghiaccio che aleggia su Auschwitz dice come il nazifascismo fosse una fatalità preparata dalle dogmatiche sicurezze del « pensiero in continuo progresso » e si sostenesse sul mito del controllo scientifico della natura.

Anche a tener conto del fatto che il livello paradigmatico toccato dalla regressione comporta in questo caso una carica di motivazioni che rende la requisitoria di Horkheimer e Adorno più diretta di quella demartiniana, è comunque evidente il loro rispettivo muoversi ad altezze d'orizzonte che un medesimo atto di accusa rende coincidenti. Non può non colpire, intanto, che, attraverso un identico sforzo di trascendimento, il nazifascismo appaia sottratto alla sua immediata contingenza storica e venga interpretato su un orizzonte

---

<sup>9</sup> ADORNO, *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino, p. 331. La traduzione è modificata.

di nessi causali che si allunga smisuratamente verso il passato e nutre, come radice, la tragica incombenza di un futuro ormai segnato da un destino di regressione. In questo senso, la dilatazione filosofica dei significati inerenti a questo punto circoscritto della storia, universalizza l'accaduto oltre la stretta misura della sua particolarità, hegelianamente cogliendolo come una determinatezza nella quale si inverte e compie una tragica dialettica del destino <sup>10</sup>.

C'è, in Adorno, una singolare insistenza sul significato depressivo di tutto questo, soprattutto per ciò che riguarda gli effetti paralizzanti che, dopo Auschwitz, colpiscono l'esistenza del soggetto e la progettabilità della vita. Se quel che pulsa nella glaciale verità di questa determinatezza è quella « dialettica dell'illuminismo » che si prolunga oltre le condizioni immediate del divenuto, Auschwitz è destinata a produrre inquietudine che la « saggezza della storia » non basta a rimuovere, né le propensioni ontiche del pensiero a fronteggiare. « Poiché nei campi di concentramento non moriva più l'individuo, ma l'esemplare, il morire deve attaccarsi anche a quelli sfuggiti a tale misura », sottolinea Adorno, precisando che « il genocidio è l'integrazione assoluta che si prepara dovunque gli uomini vengano omogeneizzati, 'scafati' — come si dice in gergo militare — finché li si estirpa letteralmente, deviazioni dal concetto della loro completa nullità » <sup>11</sup>. Il segno che la catastroficità immane dell'accaduto lascia su quanto ancora deve avvenire, è dunque anche in questo drastico abbassamento della persona a un livello inessenziale in cui la soggettività trascendentale, avvertita ormai come colpa, sopravvive solo per prendere atto della propria sparizione. In questo senso « Auschwitz conferma la norma filosofica della pura identità come morte » <sup>12</sup>, e anticipa clamorosamente le ultime pieghe della reificazione. Paragigma del negativo, essa è una metafora su cui, in trasparenza, si legge il destino che spetta alla vita in un mondo mercificato.

C'è in queste valenze apocalittiche di Adorno, qualcosa che riconduce in modo cogente a De Martino, al De Martino che viene dopo il MM. Ci si dovrebbe chiedere, per esempio, se il tema della fine del mondo, che serpeggia lungo scritti diversi fino all'opera postuma, non abbia a che fare con tale catastroficità dell'accaduto, e se, a sua volta, il rischio della fine non sia, innanzitutto, il senso di ines-

---

<sup>10</sup> Per l'accezione che si vuol far valere intorno al rapporto particolare-universale, cfr. G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, raccolto in *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli, 1977.

<sup>11</sup> ADORNO, *Dialettica Negativa*, cit. p. 327.

<sup>12</sup> *Ibid.*

senzialità che colpisce la soggettività trascendentale. È peraltro significativo che, di fronte al rischio imminente di una catastrofe atomica o di fronte alla scomparsa della dimensione comunitaria, riaffiori nella FM quel bisogno ontologico che, in quanto transfert, il MM aveva cercato di appagare di fronte al rischio di dissoluzione allora posto in modo penetrante del nazifascismo. E non si tratta solo della « signoria » che « il lato oscuro dell'anima » torna a riaffermare sulla cultura, ma anche della continuità che, per entro il dominio della tecnica, viene a stabilirsi tra l'eclissamento della persona sperimentato negli anni più oscuri e l'eclissamento della persona determinato da una reificazione robotizzante. Il bisogno ontologico che riempie le pagine della FM riproduce il bisogno ontologico che aveva costituito il nucleo portante del MM, e può essere considerato come la tensione più profonda ingenerata dalle condizioni su cui si era innestata la complessità di quel transfert. Un bisogno volto, cioè, a rifondare le strutture di una soggettività in crisi al di là di una paralisi degenerante e irreversibile.

Sarà peraltro da notare che, lungo le pagine di *Negative Dialektik*, Adorno — di contro al senso di morte che accompagna i sopravvissuti e di contro alla sparizione fisica e categoriale dell'individuo decretata ad Auschwitz e perfezionata dalla reificazione capitalistica — sembra riappropriarsi di quel « bisogno ontologico » che la Kultur ha essenzialmente coltivato nello spazio della cattiva coscienza. La critica a cui egli sottopone le forme da esso assunte nelle tarde filosofie neoromantiche (soprattutto in Husserl e in Heidegger), non ne distrugge però l'insistente pulsione, che anzi si conserva come bisogno autocostruttivo da parte di ciò che ancora, come estrema istanza critica, sopravvive alla ragione. « Anche il bisogno ontologico — egli scrive — ha il suo momento reale in uno stato, in cui gli uomini non sono in grado né di conoscere né di riconoscere come ragionevole — sensata — la necessità cui soltanto obbedisce il loro comportamento »<sup>13</sup>. È un bisogno che in Adorno elude gli incantesimi della metafisica e che sviluppa una sua tensione ideale verso quell'orizzonte il cui declino è all'origine di tutte le mutilazioni dell'umano, l'orizzonte cioè di una naturalità integrale, vista come al di là della separazione, e in tutti i casi postulata come necessario referenziale della critica. Alla luce di queste più tarde riflessioni, si comprende bene come anche la *Dialektik*, al pari del MM, sia un transfert e come a sua volta, pur se in direzione diversa, coltivi in sé l'istanza di una risposta a

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 82.

quel « bisogno ontologico » che la devastazione oggettivamente perpetrata sulla coscienza rendeva più acuto.

Tutto questo non costituisce un aspetto marginale del problema che veniamo trattando, e anzi bisognerebbe situare proprio all'interno di queste inflessioni una delle concordanze più persuasive tra il MM e la *Dialektik*. Il problema dell'origine storica del sé, su cui in modo sfuocato Solmi aveva fatto consistere la convergenza tra i due testi, acquista una nuova consistenza se — fatte salve le differenze già notate — lo si pensa sotto il profilo della necessaria relazione che, in entrambi, lega transfert e bisogno ontologico. Che quest'ultimo, in coerenza col diverso orientarsi dei rispettivi contesti, assuma distinte configurazioni, è meno importante del fatto che la sua presenza documenti una medesima tensione morale e agisca come comune presupposto extralogico della teoresi. Poiché il transfert chiarisce che il vero problema non è dato dalla ricostruzione storica dell'origine del soggetto e dal suo senso complessivo, ma dalla necessità di uscire dal cerchio fatato di un presente dominato dal senso della fine, la cosa più importante è la tensione che tale transfert esprime e l'istanza reintegratrice da esso veicolata. Decifrato in ciò che al suo interno mira a una rifondazione della storia e alla ricostituzione di una soggettività protagonista, il bisogno ontologico che pulsa nel MM e nella *Dialektik* è un orizzonte nel quale « presenza » demartiniana e Sé « preilluministico », per quanto termini in sé lontani e oppositivi, si compongono come equivalenti e sviluppano un medesimo logos critico. Ma va precisato che parlare di bisogno ontologico vuol dire parlare di qualcosa di più profondo del Sé e del problema della sua origine, perché significa assumere in primo piano la prospettiva deontologica soggiacente, che in realtà è la sola a dare spiegazioni persuasive sulla ragione per la quale i due testi, malgrado la resistenza opposta da importanti soluzioni particolari, continuano a sollecitare una lettura dell'uno nell'altro.

La *Dialektik* e il MM non producono sul presente un giudizio di valore immediatamente utilizzabile contro di esso. Una medesima capacità di evocazione morale conferisce però ai rispettivi termini-chiave un'efficacia diagnostica che è tra le più penetranti fra quelle che sono state utilizzate nell'interpretazione della storia di quegli anni. Né barbarie nazifascista né reificazione sono, propriamente parlando, catastrofe, rottura di un continuum, apparizione improvvisa. Esse ricadono — come situazione emblematica — all'interno di un divenire che, con occhio sempre rivolto alle dinamiche strutturali,

Horkheimer e Adorno fanno tendenzialmente coincidere col divenire del modo capitalistico di produzione e della Stimmung razionalistica riconoscibile come suo presupposto, e che De Martino, più legato a ottiche sovrastrutturali, interpreta invece come « eclisse della ragione » e come esito fallimentare dell'insufficiente esorcismo compiuto dalla ragione sul « cattivo passato » delle proprie origini magiche. Il bisogno ontologico a cui le due opere cercano di dare una risposta prova indirettamente che il continuum entro cui la civiltà dell'Occidente ha costruito la propria immagine si è direttamente innestato sulle scissioni interne del soggetto e ha colpito la sua struttura ontologica — sinolo irriducibile di cultura e natura — fino a rovesciare in un'esteriorità espropriante la separazione già vissuta dalla soggettività lungo il processo del suo autoriconoscimento. Si tratta dunque di un continuum che ha assunto come suo presupposto questo senso esteriorizzato della separazione e che si è consolidato come dominio dell'esteriorità. È a questo livello che andrebbe rintracciato il senso profondo della anamnesi diagnostica attraverso cui gli autori leggono ciò che vi è di più caratteristico nel nazifascismo e nella società capitalistica: il trionfo della falsa coscienza e l'autonomizzazione di una oggettività incompatibile col senso umano della vita. Naturalmente, poiché né gli autori della *Dialektik* né De Martino si nascondono che si possa parlare contro l'*Aufklärung* e contro l'*Einstellung* solo dal punto di vista di un'*Aufklärung* e di un'*Einstellung* estremamente mature, tale anamnesi, pur dispiegandosi su un piano storico, implica come sua discriminante interna la funzione referenziale di una ragione utilizzata come equivalente generale, come termine di riferimento storicamente incontaminato, come idea-valore che precede le forme particolari e divenute di razionalità.

Il fallimento storico della ragione, per Adorno, non deriva soltanto dall'indebolirsi del principio formale posto a fondamento delle sue coerenze teoriche, ma anche — e in misura più profonda — dal fatto che essa si è progressivamente definita come differenza specifica rispetto all'extralogicità della vita. Quanto più, anzi, ha perfezionato la propria vocazione teoretica e quanto più si è specializzata nel regime formale delle proprie coerenze metodologiche, tanto più è venuta separandosi da quegli stessi contenuti che legittimavano il pensiero su un piano generale. Quel che « sopravvive nel bisogno ontologico, cioè la volontà di non privare il pensiero di ciò per cui viene pensato »<sup>14</sup>, è proprio quel che diventa irrelativo in una ragione che

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 54.

si chiude sempre più coerentemente nello spazio funzionalistico di volta in volta prescritto dagli statuti corporativi del sapere. La totalità a cui la ragione comincia a perdersi mano a mano che si risolve in ratio strumentale, mano a mano che entra cioè nel dominio della quantità o nell'accecamento di una technè che non è più neppure ofèlimos, è il senso umano della vita, la misura soggettiva della storia, l'uomo reale come fine. È un fallimento, dunque, che riguarda l'incapacità storica della ragione a mantenersi all'altezza di un progetto umano e a darsi come contenuti le ampie motivazioni che una volta la cultura aveva fatto consistere nella immanenza di quei valori che la rassicuravano di una continuità necessaria. Quei valori per i quali, cioè, la cultura, malgrado le deviazioni teologali gradite al potere, conservava la propria immagine di cosmo umano e si riconosceva in se stessa come luogo della memoria e mediazione tra « i regni tripartiti del tempo ». Quel che le corrosioni della metafisica non poterono portare a fondo, la rimozione e l'irricoscibilità cioè di quei valori, è il risultato fatale dell'assoluta oggettualizzazione perpetrata sul vivente da parte della ratio strumentale, che attraverso il dominio sulla natura è venuta preparando il dominio sull'uomo e dunque il progressivo estraniarsi di quel cosmo umano a se stesso.

Che in un mondo progressivamente dominato dalla divisione capitalistica del lavoro il modello vincente di razionalità dovesse risultare quello che in modo più immediato si collegava al carattere quantitativo e astratto, sociale, della produzione, aveva in sé come fatale corollario la liquidazione del pensiero in quanto attività non riducibile a grandezze di valore misurabili. L'estenuazione della filosofia, il suo cadere ai margini del mondo sociale economicamente determinato, era diretta conseguenza delle difficoltà in cui si impigliava ogni tentativo volto a innestare sul suo orizzonte qualitativo i segni del carattere sociale della produzione. Ciò che, della filosofia, ha voluto sottrarsi al destino di marginalità che colpiva il pensiero, si è dovuto convertire in filosofia dell'identità, in metodo, in tautologia formale dell'esistente. Nell'universo concentrazionario della divisione sociale del lavoro, le varie idolatrie del positivo, dalla ratio calcolante dispiegata alle sottigliezze giuridiche dell'epistemologia, si sono assunte l'incarico di infierire sul non collaborazionismo delle forme di ragione che ancora recalcitravano, come i Kapò di Auschwitz infierivano su quanti, al di qua del recinto, ancora testimoniavano di un disdicevole attaccamento alla vita. La ragione collaborazionista si trasformava a poco a poco in ideologia dell'esistente e in celebrazione dell'universo concentrazionario della produzione. La non innocenza del pensiero denunciata da Adorno sta proprio in

questa sua abdicazione alla critica e in questo suo consegnarsi imbagliato all'eteronomia di ciò che è.

Ma, di questa desublimazione del pensiero, non è soltanto il movimento di caduta l'aspetto che ferma l'attenzione della critica. Essa si fissa con più insistenza sulla fisionomia del paesaggio a cui la desublimazione cede il passo. La riflessione critica sulla « dialettica dell'illuminismo » incontra il suo obiettivo privilegiato nell'universo linguistico della scienza e nella sua pretesa di prodursi come concezione del mondo in cui ogni interrogativo totale, già col solo fatto di essere tacciato di inessenzialità, troverebbe adeguata risposta. L'inesenzialità del vivente, appunto, è il giudizio tecnico con cui la scienza estromette dai suoi rilevamenti statistici tutto ciò che non torna a conferma del « modello » assunto come prodotto notevole e come caso generalizzabile. Poiché la scienza ha orrore della variabilità imprevedibile di un'essenza che trasgredisce il numerus di uno sviluppo a cui, innanzitutto, deve appartenere un carattere di prevedibilità. L'interscambiabilità nella ripetizione dell'identico, la riduzione dell'individuale a caso statisticamente rilevante, la degradazione del qualitativo a quantità misurabile, questa gnosi del vitale sub specie oeconomiae, stabiliscono la condizione di ciò che la scienza intende per sviluppo, crescita, progresso. Gli aspetti che cadono all'esterno di questo quadro sono, ope legis, non-senso. La ratio calcolante si pone come principio costitutivo discriminante tra senso e non-senso, tra vita ridotta a sopravvivenza nell'addomesticamento e vita che si tortura nella nostalgia del possibile, di un proprio possibile che è peraltro stigmatizzato a priori come destino emarginante.

Anche a non tener conto delle particolari inflessioni marxiane della teoria critica, incontriamo qui una soglia di questioni sulle quali la cattiva coscienza dell'Occidente è venuta da sempre meditando con un'insistenza che ha un andamento quasi ciclico. C'è una sorta di lacerazione, all'interno dell'Occidente post-rinascimentale, tra sviluppo delle forze produttive e soggettività della cultura: una sorta di contrasto schizofrenico che è spia di un disagio crescente della ragione di fronte all'autonomizzarsi della tecnica e di un modo di produzione che determina il sopravvento del lavoro morto sul lavoro vivo e della spazialità cosale sulla temporalità della coscienza. All'euforia dei grandi balzi in avanti della storia si è sempre accompagnato il riflusso critico e il calcolo depressivo sui costi umani di questi strappi. Lungo filoni che vanno da Montaigne a Rousseau, da Las Casas alla riedizione illuministica del « mito del buon selvaggio », fino alla rivoluzione idealistica e alla crisi dell'oggettività che apre questo secolo, l'età moderna ha prodotto, sul progresso, più tesi cri-

tiche che argomentazioni imbonitorie, sebbene a posteriori abbia preferito riepilogare il proprio divenire sotto il segno profetico di queste ultime.

Ma la duplice tradizione polemica che percorre l'âge classique come critica della cultura e come critica dell'esprit de géométrie radicalizza, nel nostro tempo, la propria distinzione interna secondo forme che indicativamente potrebbero essere ricondotte a due paradigmi teorici situati ai poli estremi della « crisi dell'oggettività »: la *Genealogia della morale* di Nietzsche e la *Crisi delle scienze europee* di Husserl. È significativo che la *Dialektik*, si ricollegli molto di più all'ottica genealogica nietzschiana e respinga, nello spazio degli interessi epistemologici da cui deriva, il modello critico proposto dalla *Krisis* husserliana. Il credito che quest'ultima sembra accordare all'ipotesi di una revisione dei metodi della scienza che porterebbe a rettificarne lo sviluppo aberrante, non tiene conto delle condizioni da cui l'aberrazione procede e non percepisce realmente il senso intero — strutturale — della « dialettica dell'illuminismo »<sup>15</sup>. Non è un caso che le obiezioni di Husserl siano rivolte soprattutto alla *Ideen-kleid* entro cui si chiude il pensiero e che la *Lebenswelt* abbia più la configurazione di una palestra radioginnica che non di un reale « modo della vita ». Ossigenare il pensiero attraverso il ritrovamento di un'Ursprung dimenticata, nell'uso husserliano vuol dire semplicemente ritrovare il valore funzionale di una convenzione nominalistica, ma non discutere alle radici il nominalismo della convenzione. « Discorso di secondo grado sul valore »<sup>16</sup>, l'epistemologia husserlia-

---

<sup>15</sup> La relativizzazione della ratio scientifica non tocca, in Husserl, la scienza in quanto tale e, anzi, l'analisi della sua « crisi » è, di fatto, un discorso contro le cattive epistemologie, a sostegno di una scienza ridotata di senso. Non è un caso che il pensiero husserliano, auspicando la fondazione di una scienza come valore incontrovertibile e apodittico, cada a più riprese tra le braccia di un antistoricismo socio-etnocentrico. Se vedano, ad esempio, i seguenti passi della *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, (Il Saggiatore, Milano, 1961, pp. 287 e 45): « La scienza fondata, e che va fondata, in modo universalmente apodittico risulta così, come ho già detto, la funzione necessariamente più alta dell'umanità: essa rende possibile il suo sviluppo verso un'autonomia umana personale e onnicomprensiva — l'impulso vitale dell'umanità, giunta al suo grado più alto », — « Solo così sarebbe possibile decidere se l'umanità europea rechi in sé un'idea assoluta e se non sia un mero tipo antropologico come la 'Cina' o l'India'; e inoltre: se lo spettacolo dell'europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto rientrando nel senso del mondo o se non rappresenti invece un non-senso storico ».

<sup>16</sup> Con questa espressione Jacques Camatte definisce l'epistemologia in generale. La responsabilità della sua estensione a Husserl è soltanto nostra.

na riconduce, tutt'al più, alle consapevolezze empiriocriticistiche dell'economicità della scienza, e infligge un'ulteriore amputazione al pensiero che già la razionalità scientifica ha gravemente mutilato. La diffidenza adorniana nei confronti della fenomenologia trascendentale coincide quasi totalmente con la diffidenza nei confronti di quelle epistemologie che criticano le insufficienze del metodo per riabilitarne la scienza a un grado più alto. Non si tratta, dunque, di procedere semplicemente a una «trasvalutazione» del senso implicito al progetto conoscitivo delle scienze, ma di mettere in discussione il senso stesso del senso, disvelandone la vocazione stabilizzante e il suo intimo rapporto con le ideologie elaborate a giustificazione dell'identità. Nel bilancio complessivo dei destini della ragione, si tratta cioè di accentuare la considerazione genealogica, interrogandoci non sul senso interno e sulle coerenze metodologiche della scienza ma sul suo senso globale, fino a leggere il processo storico della ragione come il percorso stesso compiuto dalla civiltà. È questo, appunto, il retaggio della genealogia nietzschiana all'interno della *Dialektik*: un retaggio che distingue sensibilmente la riflessione critica sulla «dialettica dell'illuminismo» da tutte le messe in causa critiche della ratio scientifica fiorite nello spazio della «crisi dell'oggettività».

La componente marxiana non basta, da sola, a spiegare la capacità di coinvolgimento del libro e le inflessioni che vi assume la condanna dell'*Aufklärung*: Nietzsche si accompagna, qui, a Marx, suggerendo punti di vista che imprimono all'ermeneutica marxiana un taglio davvero inconsueto e generalmente sconosciuto al marxismo internazionale. Si tratta di una presenza a cui andrebbe dato il rilievo che merita e che a noi interessa per segnare una discriminante decisiva tra queste pieghe della teoria critica e la contestazione del funzionalismo portate avanti dalla cultura della crisi.

Non deve sfuggire, però, un tratto particolare della *Dialektik*. Ritrovando quella capacità di sintesi generalmente perduta da quanti hanno di volta in volta tematizzato separatamente le responsabilità morali della ragione e le sue insufficienze gnoseologiche, essa riconcilia la critica della cultura con la critica dell'*esprit de géométrie*. In questo senso essa realizza una sintesi dialettica che non può non mediare i risultati della polemica sviluppata dalla cultura della crisi contro la ratio strumentale e non può non arricchire l'ottica nietzschiana di nuove sottigliezze. Ma il fatto che tutti questi elementi vengano riutilizzati dal punto di vista di una metanoia genealogica comporta la loro sostanziale trasformazione e si noterà, per esempio, che l'assunto intimamente «apollineo» della *Dialektik*, sbarra il passo alla

liquidazione del pensiero che viene sottilmente perpetrata attraverso la liquidazione della ratio calcolante. Così come si può notare che l'attitudine genealogica rovescia la prospettiva husserliana, spostando all'indietro il punto d'origine della regressione; che viene situato all'origine stessa della civiltà occidentale, anziché — come voleva Husserl — nel momento in cui, sulla scia di Galileo e Cartesio, avrebbe cominciato ad aver luogo, in età moderna, la codificazione geometrica e matematizzante del pensiero.

L'ampiezza prospettica dischiusa dalla *Dialektik* rispetto all'ottica husserliana è condizione che riconduce immediatamente all'ampiezza dell'angolo visuale del MM: circostanza che potrebbe risultare inessenziale se non fosse determinata da un identico orientamento genealogico e non presupponesse, cioè, la ricerca di chiavi ermeneutiche generali in grado di far salire l'analisi dalla microstoria della consueta storiografia alla macrostoria di una visione generale della civiltà. Il taglio genealogico che il libro demartiano utilizza in modo insistente può essere colto lungo una serie di riscontri persuasivi, che vanno dalla storicizzazione della presenza e della sua « datità » alla catena di rimesse in causa degli aspetti immediatamente legati alla presunta ovvietà di questo nucleo trascendentale, quali appunto la nozione di realtà oggettiva teorizzata dalla scienza e la pretesa sostenuta da quest'ultima di poter esaurire nel proprio ambito il problema del reale. Che l'*Einstellung* culturale dell'Occidente sia carica di tutto questo e che funzioni nella visione demartiniana come forma condensata di tutto questo, significa che il taglio genealogico tende a configurare l'immagine di uno sviluppo sceneggiato sulle ampie scadenze della « lunga durata », cioè sull'accadere di quelle condizioni dinamiche a tal punto eccedenti la capacità di percezione del movimento storico da parte del soggetto da presentarsi per esso come una *datità* ontologica e naturale.

Una tale insistenza su alcuni oggetti storici che sembrano spogliarsi del segno della storia, può produrre nel lettore frettoloso l'impressione di un'affinità con la « fisiognomica » utilizzata da Splenger nel *Tramonto dell'Occidente*<sup>17</sup>, ma, a parte le consapevolezze storicistiche di cui si carica proprio questa particolare inflessione genealogica del MM, già il dettagliato rifiuto demartiniano messo a punto in

---

<sup>17</sup> OSWALD SPLENGER, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano, 1981, pp. 152-184.

NS contro ogni tentazione organicistica è sufficiente a dissolvere anche l'ombra di quella apparenza. Lungo uno schema di interpretazione filosofica della storia di tipo vichiano, il taglio interpretativo prodotto nel MM si riaccosta molto di più al modello espositivo della *Fenomenologia* hegeliana che non all'organicismo storiografico di Splenger: e se essa non coincide in tutto e per tutto con l'orizzonte delle « figure » fenomenologiche hegeliane dipende dal fatto che il logos della ragione appariva a De Martino assai più come una « dialettica dell'illuminismo » che come un fatale e positivo sviluppo verso il compimento della storia. De Martino, come Horkheimer e Adorno, si compiaceva assai meno di Hegel del proprio tempo, e il logos della storia doveva essere molto di più l'oggetto di una critica genealogica che di una serena gnosi storicistica. L'indagine demartiniiana sulla sclerosi della coscienza storica, sulla più grave carenza da cui è affetta cioè l'Einstellung culturale dell'Occidente, mette in luce una sorta di entropia negativa che punteggia i confini della coscienza di una serie di elementi scaduti al rango di dadità naturali. Il fascio di luce che la coscienza getta attorno a sé non illumina se non le prossimità immediate dell'esperienza soggettiva e del presente, diventando puntiforme e criticamente inoperante al contatto di ciò che la mette in un rapporto speculare con se stessa. Il rapporto soggetto-oggetto si presenta tanto più impoverito quanto più il soggetto si è contratto in se stesso come in un'ipostasi metafisica e quanto più si è conquistato come differenza, come energia di distinzione, rispetto al potere di coinvolgimento dell'oggetto. Questa differenza che non è in sé un limite (anzi, come sappiamo, De Martino vi legge il necessario presupposto formale della cultura) diventa però una « dialettica dell'illuminismo » quando la coscienza smarrisce la memoria della propria origine e si chiude in un'impemeabilità impenetrabile rispetto all'« altro », al « diverso » da sé, e perfino rispetto a quell'« altro-da-sé » che precede la sua identità attuale. La polemica che il MM sviluppa contro l'impermeabilità che la stessa coscienza storica dimostra nei confronti di ogni « dato », di ogni « immediato », di ogni « incompreso »<sup>18</sup>, la dice lunga sulla entropia negativa presente in questo processo di naturalizzazione delle conquiste culturali e sul collasso entro cui slitta la coscienza mano a mano che si consolida il suo senso interno, la sua unità trascendentale.

Non è però il momento teoretico, particolarmente caro agli autori della *Dialektik*, l'aspetto che interessa a De Martino. Il processo

---

<sup>18</sup> MM, p. 14.

negativo che la coscienza soggettiva, il pensiero, vive, all'interno della sua progressiva autoidentificazione formale all'interno dunque del processo da cui sorge la stessa Aufklärung, viene da lui trasposto su un altro ordine di considerazioni, relative alla dimensione antropologica della cultura e alle tematiche dell'etnologia. La chiusura della coscienza e l'impermeabilità storicistica di cui dà prova la scienza diventano una cosa sola con l'attitudine socioetnocentrica dominante nell'Einstellung culturale dell'Occidente, onde la genealogia impostata nel MM ha come referenziale polemico diretto « la boria delle nazioni » e tende a produrre una spiegazione interna di quest'attitudine, nonché delle condizioni costitutive della sua formazione. Dal punto di vista generale, pertanto, il carattere che assume rilievo nella storia dell'Occidente è questa angustia della sua Einstellung, la strozzatura che monoteismo cristiano e polemica antimagica della scienza hanno inflitto a un umanesimo destinato, per origine, a consapevolezze più mature. La dialettica del determinato che si assume come assoluto e che, in questa falsa coscienza, produce la propria contraddizione, incontra nella consapevolezza storicistica questa contraddizione e il principio del proprio compimento: ma la soggettività dell'Occidente è interamente dislocata nelle pieghe della falsa coscienza, è un determinato che si assume come assoluto, fa ancora parte di una storia soggettivamente arretrata rispetto alla necessità del proprio superamento. Il senso di un'etnologia critica sta alla base di questo superamento e milita contro la contraffazione metaficizzante del determinato, contro questo elemento che segna in profondità l'Einstellung culturale dell'Occidente.

C'è un'importante piega teorica all'interno di questa trasposizione demartiniana della « dialettica dell'illuminismo » su una scala etnologica. L'etnocentrismo critico teorizzato nella FM e in scritti sparsi precedenti, ma già presente in forma implicita nel MM, è intimamente carico della consapevolezza di questa hegeliana dialettica del determinato e postula una sintesi oltrepassante rispetto alla cruda falsa coscienza etnocentrica e al non meno falso superamento proposto dal relativismo culturale. Così come la *Dialektik* non ammette, contro la riduzione funzionalistica della ragione, la liquidazione irrazionalistica del pensiero, allo stesso modo l'etnocentrismo critico non ammette, contro l'Einstellung dell'Occidente, la liquidazione relativistica dei referenziali storici assolutizzati dall'etnocentrismo di sempre. Quando, nella FM, De Martino scrive che la « civiltà

europea resta un bene da difendere, da accrescere, da dilatare»<sup>19</sup>, si spiega bene la percezione di un Occidente come idea-valore e ancora di salvezza, se si pensa che egli rintraccia nel relativismo culturale i segni di un irrazionalismo che, in quanto acritica abdicazione al proprio mondo, può preparare — e di fatto prepara — la stessa fine del mondo. Significa che il relativismo culturale è interpretato come una forma specifica dell'attuale crisi dell'oggettività patita dall'Occidente e che si tratta di arginare quel crollo dei limiti in cui, come nel rischio della dissoluzione magica (peraltro ellitticamente ritornante nell'esperienza del nazifascismo), il nulla può diventare tutto e il tutto nulla.

A seconda che lo si commisuri al relativismo culturale o all'etnocentrismo, suoi intimi oggetti polemici, l'etnocentrismo critico si precisa come autocoscienza del valore o come autocoscienza del limite, come rivela il divenire dall'una all'altra forma rintracciabile lungo l'arco della produzione demartiniana. La prospettiva eurocentrica lungo l'arco della produzione demartiniana. La prospettiva eurocentrica del MM non annulla, e forse neppure attenua, la presa di posizione critica contro l'Einstellung dell'Occidente, di cui si scorgono più le limitazioni e le chiusure che non quel carattere costitutivo senza il quale la stessa coscienza storicistica non potrebbe essere: quest'ultimo vi trova uno spazio di rilievo, ma quasi come presupposto di una critica che si produce come autocritica complessiva. La prospettiva eurocentrica che caratterizza l'etnocentrismo critico delle teorizzazioni successive assume invece il sistema di valori etico-conoscitivi dell'Occidente da un punto di vista nel quale l'autocoscienza del valore prevale sull'autocoscienza del limite. Tra le due forme, più che una contraddizione, vi è una complementarità dialettica che corrisponde a sollecitazioni storiche di tipo diverso. L'arrogante culto della razze del sangue, la « boria delle nazioni » e la « prosopopea dello Spirito » non possono non ingenerare, per reazione, un'acuta autocoscienza del limite; e appare significativo che la teorizzazione dell'etnocentrismo critico come autocoscienza del valore venga messa a punto in un momento in cui l'Aufklärung neoin illuminista del capitale, affermando quella logica di mercato funzionalisticamente preannunciata dagli appiattimenti del relativismo culturale, tende più che mai a sopprimere le differenze culturali e gli specifici più diversi nell'uniformità razionalizzata di un progetto planetario.

---

<sup>19</sup> FM, p. 281.

Nella loro forma critica, le due accezioni hanno un rapporto di intima consonanza con la *Dialektik*, ma l'autocoscienza del valore definisce una specificità demartiniana che, in positivo e in negativo, va articolatamente confrontata con le soluzioni della teoria critica. Se qualcosa dell'apocalittica spengleriana è passato alla *Dialektik* nulla meglio di questa particolare accezione dell'etnocentrismo critico riesce a provare la distanza del MM e della stessa FM dalle tesi del *Tramonto dell'Occidente*. La «civiltà europea» che «resta un bene da difendere» non è certo quella che si è mineralizzata come coscienza socio-etnocentrica nell'angusta arroganza dell'*Einstellung*, ma è la Kultur intesa nel duplice significato di ciò che, da una parte, ha dato sostanza e configurazione a quell'umanesimo il cui telos non è confondibile con la versione caricaturale prodottane dall'*Aufklärung*, e di quanto, dall'altra, costituisce patria, identità culturale, paesaggio storico interiorizzato dalla coscienza. Nel primo caso, non si tratta di sapere quanto, della egemonia culturale borghese e della sua ideologizzazione idealistica, è penetrato all'interno di questa immagine di alta cultura assunta come idea-valore, ma di constatare lo spessore dei significati da De Martino utilizzati in funzione antagonista rispetto a una reificazione desublimante e ai cedimenti che il pensiero patisce ad opera di una storia progressivamente dominata dall'eteronomia di una esteriorità autonomizzata e ad opera del «cattivo passato» ritornante. Andrebbe osservato, qui, che, contro l'immagine di una vita falsificata dal dominio dell'economia e contro la «dialettica dell'illuminismo» visibile nell'uso magico dell'ideologia, De Martino ha come Adorno, un forte senso delle cosiddette «autonomie borghesi» e della cattiva coscienza che ancora vi resiste come reazione al trionfo del funzionalismo e in opposizione al dilagare di ideologie nelle quali torna a pulsare l'antico carattere metarazionale della magia. Non può peraltro sfuggire che il senso della Kultur e del suo destino è così vivo nell'autore del MM da esercitarsi criticamente non solo sulla flagrante irrazionalità di cui fanno aperta professione le ideologie della destra totalitaria, ma anche su quella riduzione pragmatica del marxismo ingenerata da un uso ideologico fortemente penetrato di elementi magici. Sebbene De Martino distingua energicamente tra i due casi storici e si guardi bene dal confonderli secondo quell'ottica neutrale che egli rimprovera a Cassirer<sup>20</sup>, non c'è dubbio che la questione, a suo tempo sollevata,

---

<sup>20</sup> DE MARTINO, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società» n° 3, 1949, p. 422, nota.

sull'«imbarbarimento» della cultura e dello stesso marxismo presupponga, ancora come discriminante, il telos umanistico della Kultur e rientri nell'ottica e nello spirito francofortese, testimoniando acutamente in direzione di questo senso prioritario dell'autocoscienza del valore.

Quanto al secondo caso, al significato cioè della Kultur come realtà valutabile in termini squisitamente etnoantropologici, bisogna notare che vi assumono evidenza una serie di elementi specifici destinati a giocare un ruolo divaricante fra le posizioni di De Martino e quelle della teoria critica. In quanto patria culturale, condizione identificante, paesaggio storico interiorizzato o spazio dell'appaesamento, la Kultur è innanzitutto ambito comunitario, luogo di sedimentazione del valore, orizzonte della domesticità. Parlare di etnocentrismo critico da questo punto di vista vuol dire parlare dal punto di vista di ciò che più intimamente costitutivo vi è, in termini culturali, nell'autocoscienza soggettiva. Autocoscienza del valore significa, allora, autocoscienza degli aspetti da cui l'identità della persona non può essere distinta né andar separata, pena la sua dissoluzione e lo smarrimento nell'irrelatività apolide e «senza mondo», senza memoria, del relativismo culturale. È pur vero che qualcosa, di tutto questo, affiora talvolta in Adorno<sup>21</sup>, ma si tratta di affermazioni, rispetto a tutto questo, molto ellittiche. In generale Adorno non arriva alla pienezza del concetto di ciò su cui si impernia la nozione demartiniana di cultura, e si ferma alla constatazione del processo mercificante che, straripando oltre i margini della sfera della circolazione, dilaga nella sfera stessa della rappresentazione, riducendo alla trasmutabilità dello scambio i suoi contenuti. L'intima organicità che un prodotto culturale presenta con l'ambito semantico del suo valore d'uso, con l'ambito cioè delle sue legittimità contestuali-organiche, è bensì presupposta in modo necessario all'analisi adorniana delle perdite che la cultura deve imputare al logos razionalizzante dell'Aufklärung, ma non arriva a farsi presente a se stessa in forma esplicita e tanto meno a costituirsi come tematica polarizzante. D'altra parte — e incontriamo qui una questione fondamentale — la connessione molto stretta che la nozione demartiniana di cultura presenta col problema della comunità, induce ad affrontare il rapporto tra MM e *Dialektik* sotto il profilo di una discriminante rima-

---

<sup>21</sup> Si veda, per esempio, nella *Dialettica negativa*, il seguente passo: «Le filosofie restaurative contemporanee ricevono luce dall'esotismo kitsch di concezioni del mondo artefatte, come il buddismo zen sorprendentemente consumabile» (p. 60).

sta finora nell'ombra, per chiedersi quale ruolo la comunità sia chiamata a giocare, all'interno dei due testi, lungo la riflessione critica sulla « dialettica dell'illuminismo ». Se la teoria critica è soprattutto una critica della falsa comunità del capitale che non include necessariamente il rimando a una comunità vista come qualcosa di più di quelle « autonomie borghesi » cui si accennava, ciò che qui si riproduce non è un tratto assimilabile alla sostanza della nozione di cultura utilizzata da De Martino, ma è piuttosto un quadro di elementi che, al di là delle analogie, sembra riaprire il discorso delle divergenze. Ma, come vedremo, si tratta di divergenze destinate, non a ridurre i margini dell'analogia, ma a confermare l'immagine di un De Martino in qualche modo più coerentemente adorniano di Adorno.

Prima che nel marcusiano *Eros e civiltà*, l'antitesi freudiana tra « principio del piacere » e « principio della realtà » è presente nella *Dialektik* come parte della dimensione genealogica. La nozione di un « principio della realtà » nel suo significato più proprio, di condizione relativa alla repressione delle istanze libidiche e al differimento funzionale dell'istinto, ha un punto d'applicazione particolare nella comunità, cui viene implicitamente attribuita la caratteristica capacità di incrementare, mediante una repressione addizionale, la repressione ontologica riferibile all'autoconservazione. Anzi, la comunità è senz'altro vista come uno dei punti d'origine della separazione per entro la quale si dispiega la « dialettica dell'illuminismo ». È quanto si può desumere dalle considerazioni, neanche troppo implicite, di un luogo della *Dialektik* che conviene riportare per esteso.

« Nelle prime fasi, ancora nomadi, i membri della tribù prendono ancora parte autonoma all'azione esercitata sul corso naturale. Gli uomini scovano la selvaggina, le donne svolgono il lavoro che può aver luogo senza un rigido comando. Quanta violenza abbia preceduto l'assuefazione a un ordine così semplice, è impossibile stabilire. In esso il mondo è già diviso nella sfera del potere e in una sfera profana. Già in esso il corso naturale, come emanazione del Mana, è elevato a norma che esige sottomissione. Ma se il selvaggio nomade, nonostante ogni sottomissione, prendeva ancora parte all'incantesimo che la delimitava, e si travestiva nella selvaggina per sorprenderla, in epoche successive il commercio con gli spiriti e la sottomissione sono ripartiti fra classi diverse dell'umanità: il

potere da una parte, l'obbedienza dall'altra. I processi naturali, eternamente uguali e ricorrenti, vengono inculcati ai sudditi — da tribù straniere o dalle proprie cricche dirigenti — come tempo o cadenza lavorativa, al ritmo della clava e del randello, che rimbomba in ogni tamburo barbarico, in ogni monotono rituale. I simboli prendono l'aspetto di feticci. Il loro contenuto, la ripetizione della natura, si rivela poi sempre, in seguito, come la permanenza — da essi in qualche modo rappresentata — della costrizione sociale. Il brivido oggettivato di un'immagine fissa diventa l'emblema del dominio consolidato di gruppi privilegiati. Ma tali restano anche i concetti generali, anche quando si sono liberati di ogni aspetto figurativo. La forma stessa deduttiva della scienza riflette coazione e gerarchia. Come le prime categorie rappresentavano indirettamente la tribù organizzata e il suo potere sopra il singolo, così l'intero ordine logico — dipendenza, connessione, estensione e combinazione dei concetti — è fondato sui rapporti corrispondenti della realtà sociale, sulla divisione del lavoro. Ma questo carattere sociale delle forme di pensiero non è, come vuole Durkheim, espressione di solidarietà sociale, ma attesta invece l'impenetrabile unità di società e dominio. Il dominio conferisce maggiore forza e consistenza al tutto sociale in cui si stabilisce. La divisione del lavoro, a cui il dominio dà luogo sul piano sociale, serve al tutto dominato per autoconservarsi. Ma così il tutto come tale, l'attenuazione della ragione ad esso immanente, diventa necessariamente attuazione del particolare. Il dominio si oppone al singolo come l'universale, come la ragione nella realtà. Il potere di tutti i membri della società, a cui, in quanto tali, non rimane altra via, si somma continuamente — mediante la divisione del lavoro ad essi imposta — nella realizzazione del tutto, la cui razionalità risulta a sua volta moltiplicata. Ciò che tutti subiscono ad opera di pochi, si compie sempre come sopraffazione di singoli da parte di molti: e l'oppressione della società ha sempre anche il carattere di un'oppressione da parte del collettivo. È questa unità di collettività e dominio, e non l'universalità sociale immediata (la solidarietà), che si deposita nelle forme del pensiero»<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> *Dialektik*, pp. 29-30.

Come si vede, gli autori della *Dialektik* non hanno un'opinione lusinghiera della comunità. Che essa faccia corpo unico col dominio e addirittura si configuri come stato di oppressione collettiva sul singolo, è un carattere che le resta costantemente attribuito lungo gli sviluppi della teoria critica. In un'area culturale influenzata dalla *Dialektik*, da Marcuse all'ultimo Clastres<sup>23</sup>, la comunità sarà sempre vista come polarità depressiva rispetto alle istanze individuali e se ne daranno immagini che dipendono in larga misura dalla percezione che ne hanno avuto Horkheimer e Adorno: una Gemeinschaft che è solo contraffazione adulterante rispetto a quel che resta di un originario Gemeinwesen decaduto. La repressione addizionale che inerisce a questa forma gesellschaftliche della comunità — repressione culturalmente aggiunta alla repressione patita dal singolo ad opera di una natura ostile — si rende manifesta nel carattere puramente funzionale del suo essere, ormai rigidamente asservito agli scopi dell'autoconservazione nell'identico e alla produttività. Lo stesso sistema simbolico viene declassato a pura combinatoria paratattica di feticci, il cui senso non ha rapporto con i singoli se non per quanto riguarda la soggezione che un oscuro mana deve ispirare: e il pensiero riproduce, nella sua forma logica, le strutture del dominio, l'articolazione gerarchica del lavoro sociale. È peraltro più che un mero gioco di parole il fatto che l'espressione di Durkheim «divisione del lavoro sociale»<sup>24</sup> a cui si fa allusione in questo passo e che esprime la semplice constatazione della struttura articolata e funzionale della comunità-Gemeinschaft, venga ripresa dalla *Dialektik* nel suo risvolto dialettico di «divisione sociale del lavoro» e argomentata sul filo della terminologia critica marxiana. Significa che, sul piano sociale, ogni modalità dell'esistente, è per gli autori della *Dialektik*, pura logica del dominio e non può presentarsi distaccata dalla conflittualità materiale a cui si connette. Neppure l'apparente naturalità, a cui sembrano uniformarsi la vita delle tribù primitive e l'elementarità della loro organizzazione, si sottrae a questo carattere coattivo: «quanta violenza abbia preceduto l'assuefazione a un ordine così semplice, è impossibile stabilire». L'oggetto fondamentale della *Dialektik*, quello di rintracciare cioè le origini genealogiche della

---

<sup>23</sup> Crediamo che la presenza «libertaria» esercitata da Pierre Clastres nel quadro delle eredità levistraussiane debba essere ricondotta a un'influenza della *Dialektik*. Su questa componente all'interno di *Cronaca di una tribù*, il libro che Clastres ha scritto sui Guaiaki paraguayani, si veda PLACIDO CHERCHI, *P.C. e la nozione etnologica di comunità*, in «Emergenza», 5, 1982.

<sup>24</sup> EMILE DURKHEIM, *De la division du travail social*, Alcan, Paris, 1893.

« dialettica dell'illuminismo », è inesorabilmente condizionante rispetto alla percezione della comunità e non lascia sopravvivere nulla delle tesi marxiane sull'esistenza del *Gemeinwesen*. Anzi, allontanandone all'infinito verso il passato la possibilità storica, la conserva soltanto come ipotesi razionale su cui misurare la negatività dell'esistente, il processo di caduta che segna il divenire come progresso nella regressione.

C'è un'opposizione del tutto puntuale tra questa valutazione negativa della comunità su cui si è sintonizzata la *Dialektik* e l'immagine della comunità salvifica che agisce come silenzioso protagonista del MM. Sarebbe addirittura possibile, utilizzando le parti centrali del MM e una lunga serie di note della FM, costruire una sorta di contrappunto negativo al passo della *Dialektik* qui riprodotto. Ma dobbiamo ormai limitarci alle questioni fondamentali.

Il fatto che De Martino non prenda in considerazione i tratti che fanno della comunità una *Gemeinschaft* e si limiti a leggerla nel suo rapporto di intima reciprocità con la persona magica, costituendola come orizzonte della presenza, significa innanzitutto che la struttura ontologica della persona, ha un luogo di identificazione privilegiato nella cultura comunitaria, in quelle coordinate cioè che sulla base di un'autentica dialettica del riconoscimento si stabiliscono tra l'individuo e la comunità. Significa, appunto, che, come riscontro immediato e paesaggio interiore della coscienza soggettiva, la comunità rientra nella definizione strutturale del Ci dell'esserci, e che la crisi della presenza, nelle sue molteplici insorgenze, è un rischio che insidia innanzitutto la forma peculiare di questo « essere-nel-mondo », ovvero il Ci culturale, idest comunitario, della persona. In quanto radice dell'uomo, dunque, la comunità demartiniana è, in questo senso, un vero e proprio *Gemeinwesen*. Essa non presenta i tratti esteriori della *Gemeinschaft* durkheimiana contro cui se la prende la *Dialektik*, ed è qualcosa di più e di meno, al tempo stesso, della forma comunitaria a cui in generale pensa la teoria critica. Di meno, perché, come sappiamo, è al di qua di quell'esteriorità; di più, perché si identifica ed esaurisce in ciò di cui è portatrice, nell'orizzonte cioè della tradizione, della memoria collettiva, del sistema simbolico che definisce le coordinate semantiche del mondo. È a questo tratto specifico che bisogna guardare per comprenderne interamente il valore. Solo che si pensi al significato demartiniano di « reintegrazione culturale », come momento risolutivo e punto d'approdo della crisi esistenziale vissuta dalla persona, apparirà in modo netto l'importanza del tutto coincidente di reintegrazione nello spazio domestico comunitario e di reintegrazione nel consueto paesaggio semantico

del mondo. La nozione di reintegrazione culturale si colloca agli antipodi di quella produzione di senso coattivo su cui insistono gli autori della *Dialektik* e riabilita in un'accezione salvifica lo stesso quadro formale entro cui prende corpo quel che in un significato molto lato ed extraverbale potremmo chiamare «linguaggio». Come dimostra il confronto tra comportamento magico e comportamento schizofrenico, su cui dovremmo ancora tornare, ciò che decide della organicità culturale del primo e della impossibilità a comunicare del secondo, sta proprio nel fatto che vi sia o non vi sia solidarietà e corrispondenza organica tra il linguaggio del singolo e il quadro formale entro cui si articola la comunicazione collettiva. In una condizione continuamente insidiata dal rischio della dissoluzione, l'istanza di forma non è una limitazione del singolo, ma è un limite che salva. Non è tanto l'eventualità di un irrigidimento coattivo di questo quadro formale l'aspetto che dunque interessa a De Martino, ma la funzione da esso svolta nel plasmare l'immagine della persona e proteggerne l'integrità di fronte al rischio della sua dissoluzione. Non è un caso se, dal MM alla FM, il pensiero demartiniano si presenta polarizzato nel focus propriamente culturale dello spessore semantico della parola «mondo» e se vi è stretta coincidenza fra l'orizzonte — anche «oggettivo» — di questo «mondo» e il cosmo culturale comunitario. Così come una «realtà dei poteri magici» o una «natura culturalmente condizionata» sono, all'interno del MM, comprensibili in forza di questa coincidenza, allo stesso modo, nella FM, il rischio della fine del mondo, configurandosi essenzialmente come crollo dell'orizzonte culturale a cui fa riferimento l'ethos dell'individuo, è innanzitutto la catastrofe di ciò che costituisce l'identità della persona. L'ontologia demartiniana è interamente risolta, in effetti, nella culturalità delle sue forme e non rimanda al di là dei confini storico-culturali di questo mondo. Il suo fondamento è la comunità percepita come *Gemeinwesen*.

L'eventualità di un irrigidimento coattivo del sistema simbolico, su cui — come su una costante — si fissa lo sguardo di Horkheimer e Adorno, può configurarsi soltanto a valle di un tale processo costitutivo, e presuppone necessariamente un Sé già formato e in qualche modo autonomo rispetto alle funzioni connotative derivanti dal sociale. Il punto di vista della *Dialektik*, in realtà, assimila il carattere della persona arcaica al carattere della soggettività sperimentata molto tempo più tardi dalla civiltà occidentale, e lascia già intravedere qualcosa di quella disinvoltura storicistica riscontrabile anche in

altri nessi. Andrebbe certamente osservato, per esempio, che la stessa nozione di comunità come *Gemeinschaft* è frutto di un'assimilazione di questo tipo e che è assai alta la probabilità che gli autori della *Dialektik*, nel loro furor genealogico, abbiano letto la comunità arcaica dal punto di vista di ciò che la comunità in senso generale ha cominciato ad essere lungo lo sviluppo della logica del valore, lungo quell'autonomizzarsi dell'esteriorità che doveva produrre il tramonto del *Gemeinwesen*. C'è, di fatto, qualcosa di storicisticamente irrisolto nella *Dialektik*, un qualcosa che deriva dalla fedeltà alle tesi, care tanto a Adorno quanto a Horkheimer<sup>25</sup>, di un rifiuto di quella legittimazione storicistica dell'esistente rintracciabile al fondo di ogni retrospezione storica compiuta in nome del bisogno tipicamente borghese di consacrare come fatalità il presente. Si tratta di una coerenza che ripropone molti tratti dell'*Aufklärung* e che appiattisce la profondità del tempo storico sotto il peso di categorie interpretative troppo immediatamente vincolate alla configurazione attuale degli oggetti contro cui la teoria critica prende posizione. È come se alla teleologia della storia, vista come trionfale dispiegamento dello Spirito, si aggiungesse, a guisa di rettifica, l'ottica corrosiva della critica secondo ragione che fu propria dell'*Aufklärung* storica, ma depurata da quell'ottimismo che la rendeva insopportabile alla cattiva coscienza. In questo senso, è significativo che Adorno veda lo storicismo essenzialmente come una forma di coscienza genuflessa al cospetto del momento positivo della dialettica e che la sostanza del suo hegelismo sia inquadrabile all'interno della nozione di « dialettica negativa », rovesciamento critico di ciò che della « dialettica dell'illuminismo » domina persino nella hegeliana dialettica del positivo. Il ruolo giocato, qui, dal pensiero negativo è determinante e, nel caso specifico, più che a Marx sembra rimandare a Nietzsche e alla seconda delle sue *Inattuali*<sup>26</sup>.

Tutto questo, in effetti, testimonia intorno alla complessità delle mediazioni compiute dalla teoria critica e al dibattersi della dialettica negativa fra tensioni spesso inconciliabili. Come è stato giustamente notato<sup>27</sup>, l'esito più vistoso del pensiero adorniano sta nel suo dimorare criticamente nello spazio della stessa *Aufklärung* e nel vietarsene il trascendimento in direzione di un « diverso » spazio-temporale

---

<sup>25</sup> Si veda, per esempio, MAX HORKHEIMER, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino, 1967.

<sup>26</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Considerazioni Inattuali*, in: F. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, v. III, t. II, *Adelphi*, Milano, 1972.

<sup>27</sup> JACQUES CAMATTE, *Il disvelamento*, La Pietra, Milano, 1978, p. 60.

o di un « possibile » configurabile secondo latitudini storiche alternative rispetto a quelle che ne hanno segnato la contraddittoria esistenza. Le originarie premesse critiche, che sembravano contenere più di una valenza metanoetica rispetto all'*Einstellung* culturale dell'Occidente, appaiono come strozzate nel loro sviluppo e ripiegano verso il punto d'origine. Quel che impedisce a questo sostanziale etnocentrismo di farsi critico, alla maniera demartiniana, è l'assenza di una metanoia storicistica e la mancata esperienza del confronto etnologico. Si spiega bene peraltro, alla luce di queste assenze, l'atteggiamento in qualche modo contraddittorio del pensiero adorniano nei confronti di alcuni nessi storico-culturali che proprio la riflessione critica sulla « dialettica dell'illuminismo » avrebbe raccomandato di considerare in modo diverso. Lasciando da parte l'impermeabilità del musicologo raffinatissimo nei confronti del jazz e della musica negra<sup>28</sup>, che dovevano inevitabilmente apparirgli contaminati dal processo mercificante dell'« industria culturale », è senz'altro sorprendente il passaggio adorniano dalle « tesi sull'occultismo », definito come « fenomeno complementare della reificazione »<sup>29</sup>, al giudizio sulla magia come « menzogna »<sup>30</sup>. Che il magismo etnologico venga trattato alla stregua della squallida cialtroneria della *Psychic Research*, è rivelato da alcune battute che ripetono l'argomento, presente nel passo della *Dialektik*, riportato più in alto, sul mana come risultato « della divisione sociale del lavoro, della scissione tra lavoro fisico e intellettuale, e della pianificazione del primo ad opera dei signori »<sup>31</sup>. A confronto di De Martino, che parla talvolta dei « piccoli medi isterici » della società urbana borghese come di « volgari ciurmadori », ma introduce fondamentali criteri di distinzione culturale che ne impedisce ogni acritica assimilazione alle forme del magismo etnologico, questa disinvoltura di Adorno sembra imperdonabile. Non già per la radicalità razionalistica delle tesi in questione (più che giustificata, se si pensa all'attuale commercio con le cosiddette realtà metapsichiche, divenuto dilagante in connessione con l'affermarsi del dominio reale del capitale sulla società), ma soprattutto perché il rigetto del presente diventa unilaterale rigetto del passato, dando luogo alla paradossia della situazione descritta nell'aforisma dei *Minima moralia* cui mi sono già riferito<sup>32</sup>. La sordità che Adorno rivela

<sup>28</sup> TH. W. ADORNO, *Prismi*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 43 e 115-129.

<sup>29</sup> ADORNO, *Minima moralia*. Ci riferiamo in questo caso alla prima edizione completa, Einaudi, 1979, p. 293.

<sup>30</sup> *Dialektik*, passim.

<sup>31</sup> ADORNO, *Minima moralia*, ed. del 1979, p. 299.

<sup>32</sup> Cfr. nota 31.

nei confronti dell'irrazionale non nasce dallo stolido feticismo dei lumi, come era nel caso dell'Aufklärung storica o dell'ancora più stolido feticismo positivistico, ma dalla diffidenza nei confronti di ciò che la « dialettica dell'illuminismo » è in grado di produrre. Il fatto che quest'ultima si manifesti in modo elettivo proprio in ciò che si pone come contrario alla ragione, come cortocircuito mitico che abbrevia l'irrompere della barbarie e catalizza la regressione, lo induce a leggere sotto il segno dell'irrazionale anche lontane attitudini storiche che testimoniano a favore della cultura e del suo faticoso farsi. L'equazione che nel suo pensiero viene a stabilirsi fra la dinamica della « dialettica dell'illuminismo » caratteristica dell'Aufklärung del capitale e la dinamica formale della « dialettica dell'illuminismo » che egli vede già operante nelle strutture più semplici delle comunità etnologiche e nel loro sistema simbolico, si trasforma in un a priori teorico che gli rende sospetti, non solo ogni moderna propensione all'arcaismo, ma gli stessi contenuti arcaici, gli stessi oggetti di quelle propensioni. L'insofferenza per queste ultime si riverbera sui materiali oggettivi della storia (o della preistoria).

Poiché questa complessa diffidenza verso l'arcaico si traduce in una condizione che impedisce a Adorno di riconoscere il Gemeinwesen e di scorgere, al di là degli irrigidimenti formali, il senso di oggettiva resistenza che la comunità può opporre alla « dialettica dell'illuminismo », va segnalata l'ulteriore contraddizione in cui si impiglia il suo pensiero. Tra le accezioni oggettive della « dialettica dell'illuminismo » assume notevole rilievo l'autonomizzazione che tutto l'orizzonte ideologico e pragmatico dell'Aufklärung sviluppa in contrasto con l'articolata esistenza della vita individuale e comunitaria, e la teoria critica non è certo tenera con tutto ciò che, in base a obiettivi razionalizzanti, convoglia senso e passione, spontaneità e differenza, all'interno delle leggi produttive codificate dalla logica del valore. Ora, se l'autonomizzazione dell'oggettività produce innanzitutto la sparizione del Gemeinwesen in ciò che esso ha di specificatamente oppositivo rispetto alla falsa universalità dell'Aufklärung, il discorso di Adorno sulla comunità si risolve indirettamente a sostegno di quanto, nell'Aufklärung capitalistica, è obiettivamente intenzionato contro quella comunità umana che, secondo Marx costituiva una dimensione irriducibile al valore. L'ottica di Adorno, in realtà, non va oltre lo spazio delle « autonomie borghesi » e delle ideologie democratiche che lo consacrano. In quanto non trascende la sfera della soggettività ritualizzata in questo spazio, essa subisce la strozzatura di cui parlavamo e si ferma a metà. Si potrebbe osservare che, in questi nessi, la « dialettica dell'illuminismo », si vendica della ri-

flessione critica prodotta su di essa.

Malgrado l'assenza, in tutta la produzione demartiniana, di una puntuale tematizzazione dei problemi che si collegano alla fenomenologia oggettiva del capitale, e malgrado l'utilizzazione di parametri interpretativi di gran lunga meno focalizzati sulle dinamiche strutturali di quelli di cui si serve Adorno, il pensiero di De Martino è, per qualche verso, criticamente più avvertito della teoria critica. La piena valorizzazione che esso realizza del *Gemeinwesen*, non esplicitandola nella sua configurazione materiale ma facendola sentire come insuperabile condizione interna delle certezze ontologiche dell'individuo, non è separata dalla riflessione critica sulla « dialettica dell'illuminismo », ma viene implicitamente posta come condizione di un reale superamento di quest'ultima. Il confronto che un luogo famoso del MM<sup>33</sup> istituisce fra le irrisolventi stereotipie del comportamento magico è, a questo proposito, comparativamente molto istruttivo. Quel che fa della vicenda schizofrenica un « dramma » strutturalmente diverso dal « dramma storico del mondo magico » è l'assenza di quello sfondo comunitario partecipe e identificante che nel magismo etnologico è presente come orizzonte di controllo e di risoluzione della crisi. Ogni tentativo di rifondare la presenza smarrita è, nello schizofrenico, destinato a farsi irrisolvente ripetizione nevrotica, perché sono del tutto assenti le condizioni che, nel mondo magico, consentono il recupero, la « reintegrazione culturale », della presenza minacciata. Manca, cioè, l'organica possibilità di riplasmare la crisi secondo forme collaudate dalla tradizione e di convogliare i sintomi di una catastrofe esistenziale nell'orbita di qualche costellazione simbolica che possa riadattarne i frammenti nella sintassi di una prospettiva culturalmente operabile. La descrizione della sindrome schizofrenica, riscontrabile oltre che nel passo in questione anche nelle pagine della FM dedicate alla *Weltuntergangserlebnis*<sup>34</sup>, lascia intendere senza margini di dubbio che per De Martino il nesso patologico fondamentale è qui determinabile, innanzitutto, come crollo dell'orizzonte comunitario, come paralizzante chiudersi del soggetto all'interno di una solitudine cifrata e senza comunicazione possibile. In questo senso la schizofrenia riproduce nella sfera del soggetto il dramma della caduta del *Gemeinwesen* ed esprime l'impossibilità della persona ad adattarsi al paesaggio spazializzato della Gemein-

---

<sup>33</sup> MM, pp. 179-185.

<sup>34</sup> FM, pp. 14-86 e 195-211.

schaft. Anche per De Martino, come Gabel, la schizofrenia è un caso limite della reificazione<sup>35</sup>.

Sarebbe forse ingenuo ritenere che il confronto si esaurisca negli aspetti che l'uso ermeneutico della comparazione può aggiungere all'intelligenza del problema della presenza. L'insistente pulsione deontologica conferisce alla percezione del Gemeinwesen un'incidenza critica che sembra andare oltre le stesse perplessità espresse talvolta da De Martino di fronte ai documenti umani che pensosamente testimoniano delle arretratezze storiche su cui l'etnologo è chiamato a investigare. È pur vero che l'autore di MPR, di SM, del TR formula di volta in volta, quasi sempre sulla soglia della ricerca, l'augurio che l'arcaico mondo meridionale possa uscire dalla nonstoria delle sue ideologie magico-mitiche per integrarsi nella storia di una più ampia partecipazione ai beni culturali dell'umanesimo egemonico: ma la FM si configura da molti punti di vista come riflessione sui costi umani di tale integrazione e sul senso depressivo delle oggettive equivalenze tra sviluppo delle forze produttive ed espansione culturale dell'umanesimo. Alle apocalissi psicopatologiche della Weltuntergangelebnis schizofrenica fanno riscontro le apocalissi culturali che, con una Stimmung più o meno drammatica, cominciano a dominare nell'orizzonte storico dell'umanità, e si chiarisce con insistenza che — tanto alla latitudine esterna delle culture cancellate dall'avanzata imperialistica dell'Occidente, quanto alla latitudine interna della massificazione reificante perpetrata dall'economia capitalistica — la « fine del mondo » è innanzitutto la fine della comunità. L'orizzonte del valore verso cui tende l'« ethos del trascendimento », altro non è che l'orizzonte del Gemeinwesen, e contro le apocalissi che maturano insidiosamente tra le pieghe della perdita del Sé o nell'appiattimento della memoria collettiva De Martino pone con forza la necessità di una riconsiderazione delle dimensioni comunitarie che si sono perdute o si vanno perdendo. Naturalmente l'attitudine che, nei libri demartiniani, corrisponde a questo bisogno di Gemeinwesen non mette capo a una postulazione astratta o a nostalgiche rivisitazioni romantiche: è piuttosto qualcosa che tiene robustamente conto di ciò che la Gemeinwesen viene a significare in quanto « patria culturale », sia che si tratti di dare risposte adeguate al relativismo culturale, sia che si tratti di dare rilievo alla funzione ontologicamente costitutiva degli specifici culturali. Una costellazione di me-

---

<sup>35</sup> Cfr. GABEL, *La falsa coscienza*, cit., non in qualche luogo particolare, ma nelle sue tesi generali.

tafore, tutte ugualmente pregnanti, gravita attorno a quel «campanile di Marcellinara»<sup>36</sup>, che non a caso proprio il libro dedicato alla «fine del mondo» eleva a un contrastante significato emblematico: dall'angusto margine entro cui si definisce lo spazio di «domesticità» del vecchio contadino calabrese, all'immagine interplanetaria della stessa Terra con cui gli astronauti intrattengono un instancabile parlottio<sup>37</sup>, il senso di questo metaforico centro del mondo unifica nella complessa nozione di «patria culturale» vari livelli referenziali. Al significato storico-culturale di un'Europa che, in alternativa all'apolide indifferenza dei relativismi, «resta un bene da difendere», fa riscontro, procedendo per cerchi concentrici, il significato storico-culturale di tutto ciò che, in alternativa alla progressiva distruzione funzionalistica delle differenze, viene riconosciuto come parte fondamentale della determinazione dell'identità. Si dispiega, a questo modo, l'articolata fenomenologia di quelle specificità che danno concreto contenuto al quadro dei valori a cui, come a un irriducibile a priori, fa riferimento l'ethos del trascendimento. Si tratta, a veder bene, di una fenomenologia che costituisce la specifica reazione demartiniana alla destrutturazione del tradizionale orizzonte comunitario perpetrata dallo sviluppo delle forze produttive. Leggere quest'ultimo in un rapporto di negativo contrasto con ciò che esso fa sparire, e disegnare il problema della «fine» da un punto di vista di sostanziale risentimento verso tutto ciò che è ragione di questo finire, significa aprire sul nostro tempo, e sulla «dialettica dell'illuminismo» che lo determina, un'aprque critica che contiene importanti elementi di continuità e di superamento rispetto alle posizioni adorniane.

Ma ecco, allora, il punto a cui tendevamo: una differenza specifica che si risolve a vantaggio dell'analogia globale. C'è, qui, un De Martino che porta la riflessione critica sulla «dialettica dell'illuminismo» a toccare coerenze che risultano, di fatto, criticamente più adorniane di quelle praticate da Adorno. È certamente questo senso di una *Gemeinwesen* che intimamente contraddice al logos distruttivo della «dialettica dell'illuminismo» l'aspetto a cui sembra affidarsi il compiuto sviluppo di una premessa critica che in Adorno si presenta, da questo punto di vista, pressoché inconsumata o impropriamente risolta nello spazio della privacy. Se lunghi tratti del pensiero demartiniano, dal MM al FM, sembravano vivere un decorso paral-

---

<sup>36</sup> FM, pp. 479-481.

<sup>37</sup> *Ibid.*

lelo a quello della teoria critica, suscitando un'insistente impressione di affinità, non accade soltanto a causa delle analogie su cui abbiamo fermato l'attenzione, ma anche a causa di questo sottile movimento critico che prolunga le coerenze della *Dialektik* oltre il punto a cui gli autori si sono, per un eccesso di radicalismo illuministico, arrestati. Gli aspetti che testimoniano contro la sostenibilità del rapporto De Martino-Adorno mantengono, certo, la loro consistenza irriducibile, ma appaiono in larga misura ricondotti entro i giusti limiti di una differenza specifica la cui necessità non basta ad annullare le tensioni messe in atto da convergenze più generali. All'arco degli argomenti filologici a favore si contrappone un arco di argomenti filologici di senso contrario: ma una differenza specifica che testimonia a vantaggio di un'analogia globale, è qualcosa di più che un argomento filologico: è un nesso dialettico rivelatore rispetto alla propensione del pensiero demartiniano a prodursi secondo una forma di autocoscienza dinamicamente convergente col nucleo critico più interno della *Dialktik*, al di là delle consapevolezze dispiegate dagli stessi Francofortesi. Al di là, per meglio dire, dei limiti sociocentrici entro cui resta generalmente confinata la teoria critica.

PLACIDO CHERCHI

## DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

### Politiche del lavoro e livelli di reddito. E le donne?

Inscrivere oggi in termini che tendano a riflettere lo stato reale delle cose il problema delle condizioni riproduttive della forza-lavoro, comporta per lo meno di contrastare quella letteratura che legge la progressiva complessità dell'odierno contrasto sociale come un crescendo di risorse, di soggetti legittimati a pronunciarsi, di bisogni aventi effettivamente il potere di esprimersi. È soprattutto l'enfasi sul crescendo delle risorse che trovo profondamente inadeguata. Se fino a ieri, infatti, il cittadino o lo studioso delle « società avanzate » poteva ignorare che il capitalismo producesse anche miseria, perchè il teatro su cui ciò avveniva in modo più vistoso era spostato altrove, oggi più che mai questo aspetto fa parte dell'orto di casa nostra: dai 25 milioni circa di poveri negli Stati Uniti agli 8 milioni circa di poveri in Italia<sup>1</sup>, dalla disoccupazione e riduzione dei salari USA alla disoccupazione e riduzione dei salari nostri.

Ulteriormente sconcerto mi crea leggere delle donne dalla doppia presenza (l'emancipazione impossibile è dunque avvenuta? o se ne sottacciano componenti che andrebbero invece rivelate?)<sup>2</sup> soggetti ideali a muoversi in

---

<sup>1</sup> Ci riferiamo per la stima della povertà negli Usa ai dati del *Bureau of the Census* che, per il 1983, dichiarava ufficialmente 34 milioni e 400.000 poveri, la cifra più alta registrata a partire dal 1965 da quando cioè, dopo Hoover e Roosevelt, Johnson dichiarò la sua « guerra alla povertà ». Contemporaneamente alla diffusione di tali dati l'assemblea dei sindaci americani, « Conference of Mayors », pubblicava un rapporto intitolato « la fame nelle città americane » (*Hungry in American Cities*) ove si dimostrava da un esame condotto in 8 città americane, che la domanda straordinaria per cibo e asilo (*emergency, food and shelter*) nel corso dell'Amministrazione Reagan era cresciuta da 100 a 500. Fenomeno altrettanto riconosciuto ufficialmente era la « femminilizzazione » della povertà, cioè le donne erano la maggioranza dei poveri. Per le stime riguardo all'Italia ci riferiamo invece ai dati della grande indagine CEE di cui una agevole sintesi è costituita da: Giovanni Sarpellon (a cura di) *Rapporto sulla povertà in Italia*, Angeli Milano, 1983. Sempre secondo l'inchiesta CEE nella maggior parte dei paesi l'incidenza della povertà è molto superiore alla media anzitutto per famiglie con a capo una donna. I dati dell'inchiesta comunque a livello generale sono ritenuti ottimistici rispetto alla situazione odierna, dovendosi considerare l'incidenza della disoccupazione nel periodo intercorso dagli anni '70, quando l'inchiesta fu espletata, ad oggi.

<sup>2</sup> Quanto viene sottaciuto è giustamente invece messo in luce da Aris Accornero (*Lavoro-Non Lavoro*, Cappelli, Bologna, 1980 pag. 114 e segg.). Si tratta della ripresa durante gli anni '70, cioè durante il periodo di innalzamento dell'occupazione femminile, del lavoro domestico presso terzi. Vale a dire: la doppia presenza si dava a patto di una notevole quota di lavoro domestico ero-

uno specifico attuale che è « intreccio — si dice — e complessità ». ma se di questo intreccio e di questa complessità si tacciono anzitutto la povertà, la miseria, la pesantezza e monotonia del lavoro (anche a 35 ore), l'incertezza del reddito, non c'è il rischio, guardando alle donne, di evocarle in realtà come novelle fate della società complessa? L'oscuro male ovviamente non si lenisce col menzionare quanto anch'esse siano colpite da depressione. Il fatto è che, a fronte di un accumulato immenso di potenziale di ricchezza questa « complessità » si manifesta anzitutto come sottrazione di risorse.

Il problema allora su cui concentreremo le nostre osservazioni è che oggi, mentre si dà per finita l'epoca dell'ideologia del lavoro, in realtà ogni proposta di riduzione d'orario ha dietro sottaciuti risvolti di intensificazione del lavoro (così è stato per le 35 ore in Germania, così è per le modalità di applicazione dei contratti di solidarietà in Italia) attraverso veri e propri sconvolgimenti delle precedenti conquiste sull'organizzazione della giornata lavorativa<sup>3</sup>.

Tuttora, a quella maggiore distribuzione di ricchezza, in denaro e servizi, che doveva costituire il naturale risvolto della necessità di riduzione d'orario a questo livello di sviluppo capitalistico, fa riscontro invece una riduzione salariale, ed un decurtamento/abbassamento della qualità dei servizi che ripropone orizzonti di miseria.

Cioè, maturato da tempo, da un punto di vista soggettivo e oggettivo, il momento di trapassare il confine della civiltà del lavoro, questa continua a risucchiarcì nella cigolante altalena del contemporaneo sviluppare/sottosviluppare<sup>4</sup>.

Premesso quanto sopra cercherò di isolare ulteriormente alcuni elementi del quadro evidenziandone le componenti a mio avviso più significa-

---

gato da altre donne che entravano in casa. Il casalingato a tempo pieno e parziale di molte permetteva il doppio lavoro di altre. Oppure noi aggiungiamo, il doppio lavoro era possibile sulla rinuncia ad avere figli, a responsabilizzarsi per la costruzione di una famiglia. Anche noi infatti siamo perfettamente d'accordo con Fortunata Piselli sul fatto che « è oggettivamente impossibile per la donna conciliare l'attività extra-domestica con quella domestica » (giudizio riportato da Aris Accornero, *op. cit.*, pag. 116). E anche con quanto tale autore specifica ulteriormente in proposito « ... se conciliare è oggettivamente impossibile, è però possibile cumulare soggettivamente: dipende dal reddito e dalla composizione della famiglia. E qui subentrano le variabili sociali: I confini fra coloro che fanno oppure comprano il lavoro domestico, sono profondamente segnati » (pag. 116, 117). Altrimenti bisognerebbe sostenere che tutta l'analisi sul lavoro domestico e, *in primis* la denuncia circa la sua lunghezza d'orario, costituivano un lagnò immotivato e che le femministe erano esagerate.

<sup>3</sup> Per il caso della Germania mi riferisco ad un lavoro di inchiesta e raccolta di materiali condotta da Sergio Bologna e di cui lo stesso mi ha anticipato alcuni esiti.

<sup>4</sup> *Developing-Underdeveloping... New York* (di Phile Mattera e Donna Deina) costituisce il titolo di un fascicolo molto diffuso a livello di movimento negli anni '70 e nel quale si analizzavano appunto le contrastanti politiche di sviluppo/sottosviluppo dirette alla stessa città di New York.

tive, trattando assieme, o ponendo dopo, alcuni problemi riguardo alla condizione produttiva/riproduttiva delle donne.

Il primo elemento su cui soffermarci è costituito dall'ampiezza della disoccupazione e delle politiche demandante a «risolverla». Solo stando alle stime ufficiali risultano 2.800.000 disoccupati nell'84, più altri 2.000.000 circa nei prossimi dieci anni<sup>5</sup>. Ora, se delle soluzioni vengono indicate dagli indirizzi statali a questo problema — a cominciare dal Piano del Lavoro dell'omonimo Ministero — queste non passano tanto per la riduzione d'orario a 35 ore (con o senza riduzione di salario), né per i contratti di solidarietà (i quali comunque, è bene precisare subito, comportano anch'essi una decurtazione salariale); è tutto da dimostrare infatti il rapporto fra posti di lavoro mantenuti attraverso queste misure e posti di lavoro che si sarebbero altrimenti persi. Una soluzione invece, per quanto parziale, visto che tutti considerano non riassorbibile una quota rilevante di disoccupati è fondamentalmente indicata in quel complesso di meccanismi — genericamente indicati come *deregulation-riregulation* del mercato del lavoro — al centro dei quali sta il *via libera* dell'abbassamento dei salari e a più larghe e articolate modalità di precarizzazione. Questa politica di *deregulation-riregulation*, col rendere legali e generali regole finora attinenti di fatto al sommerso, avrebbe la funzione, oltre che di attutire il processo di disoccupazione nell'economia normata, anche di far *emergere* un largo ambito di lavoro nero già contraddistinto da queste condizioni (con ciò contribuendo a ridimensionare le cifre della disoccupazione) e incentivare l'ampliamento di questo neolegalizzato mercato, in cui giovani, donne e aggiungiamo, anche anziani troverebbero più facili possibilità occupazionali. Più *facili* nella misura in cui, rappresentando quote più deboli nel mercato, verrebbero assunti come più disposti ad accettare salari inferiori e minori garanzie e tutele previdenziali.

Non svilupperò qui particolari considerazioni circa le proposte di creazione di posti di lavoro direttamente da parte dello stato (dalla ristrutturazione del patrimonio edilizio all'inventariamento e salvaguardia dei giacimenti culturali del paese) poiché intendo continuare sulla via dell'approfondimento del problema centrale, che trapassa sia la sfera di *deregulation* dell'economia, sia i veri e propri «Piani del Lavoro» ad iniziativa direttamente statale: e cioè il restringimento delle possibilità riproduttive per una larghissima fascia di popolazione.

I giovani (donne e uomini s'intende) caratterizzano già ampiamente il volto della inoccupazione-disoccupazione e in particolare di quella di lungo periodo (già ora si riconosce ufficialmente che nei giovani tra i 20 e i 30 anni oltre il 30% è disoccupato da oltre tre anni)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cfr., lo schema di documento *La politica occupazionale per il prossimo decennio*, diffuso dal Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale nell'agosto '84, pag. 25. D'ora innanzi ci riferiremo a tale documento nel testo e in nota chiamandolo sinteticamente *Piano del Lavoro*.

<sup>6</sup> Cfr., *Piano del lavoro*, pag. 27.

Le donne in particolare, nella disoccupazione degli anni '80, sono state i soggetti più penalizzati. Mentre la loro offerta di forza-lavoro è continuamente cresciuta, la percentuale di domande di lavoro rimaste inevase è stata nell'82 del 14,9 per cento, nell'83 del 16,2 per cento, nell'84 del 17,1 per cento<sup>7</sup>. In questo stesso anno due volte e mezzo la percentuale maschile. Sempre riguardo alle donne, si registra inoltre una preoccupante inversione di tendenza nel rapporto fra ricerca di prima occupazione e perdita del posto di lavoro. Infatti, mentre negli anni precedenti, all'interno della quota delle disoccupate quelle in cerca di prima occupazione costituivano senz'altro la parte più rilevante, ora sono invece quelle che hanno perso il posto ad aumentare in maniera vertiginosa<sup>8</sup>.

Altrettanto per l'immediato futuro, giovani, donne in particolare, ed anziani, vengono assunti dichiaratamente come i soggetti più penalizzandi nella ricerca di reddito. È significativo che, mentre si continua a contare in vari modi<sup>9</sup> sulla crescita di offerta di lavoro femminile, il suo sbocco occupazionale appare sempre più pregiudicato anche dal ridimensionamento del ruolo del terziario (precedentemente suo ambito privilegiato di occupa-

---

<sup>7</sup> Dati Istat pubblicati da Ceres marzo '85. Inoltre dai dati Istat relativi al mese di gennaio '85 risultano 1.384.000 donne in cerca di lavoro, un record assoluto per gli anni '80. Anche il tasso di disoccupazione è il più alto registrato negli ultimi anni: 17,4 per cento contro il 7,2 per cento di quello maschile. Diminuiscono inoltre le occupate: 6.589.000 di contro ai 6.675.000 dell'84. Per ulteriori osservazioni sull'evoluzione delle forze di lavoro femminili vedi *XVIII Rapporto Censis sulla situazione sociale del paese* — 1984, F. Angeli, Milano, 1985, pagg. 235-245. Inoltre, l'articolo di Isa Wheeler *La difficile parità elettronica* apparso su «SE Scienza Esperienza», marzo 1985, n. 22, pag. 7 riferisce dell'interessante ricerca (conclusasi per la sua prima parte) svolta da Renata Livraghi e Paola Manacorda riguardo ai possibili impatti delle nuove tecnologie sulle condizioni lavorative delle donne in Italia.

<sup>8</sup> Dati Istat pubblicati da Ceres marzo '85: nell'81 hanno perso la precedente occupazione l'1,5 per cento delle donne contro l'1,2 per cento degli uomini: nell'82 il 2,5 contro l'1,4; nell'83 il 3,1 contro l'1,9. Per una recente raccolta di saggi in materia di offerta di lavoro confronta inoltre Marina Schenkel (a cura di), *L'offerta di lavoro in Italia. Problemi di rivelazione, valutazione, costruzione di modelli di comportamento*, Marsilio, Venezia, 1984.

<sup>9</sup> Ci riferiamo ancora al *Piano del lavoro*, in particolare alle pagg. 27-28, ove, tra gli elementi che concorrono ad una diversa valutazione per l'immediato futuro dell'impiego di forza-lavoro femminile, vengono indicati i mutati comportamenti demografici delle donne; in particolare la caduta dei tassi di fertilità con il conseguente venire meno dei vincoli che un più alto tasso implicava. Ora, è noto che in questi anni i mutamenti nel comportamento demografico non hanno riguardato certo il passaggio dai molti ai pochi figli bensì, più di sovente, dall'unico figlio a nessuno. Anche una studiosa della fecondità come Nora Federici in fatti già nell'80 (« Inchiesta » n. 45, maggio-giugno 1980, pag. 14) propendeva per un ulteriore discesa della fecondità al di sotto del livello di sostituzione. Non possiamo quindi non osservare come la scelta di non avere figli, scelta la più delle volte obbligata per l'impossibilità di cumulare lavoro esterno e maternità alle condizioni date, sia stata assunta semplicemente come nuova caratteristica della forza-lavoro femminile.

zione) in relazione alla capacità di assorbimento della manodopera espulsa dai settori primario e secondario. Alla donna quindi si chiede più che mai di lavorare in condizioni di precarietà e basso salario.

Alcune questioni allora vanno evidenziate.

a) Anzitutto l'ulteriore svuotamento della problematica della parità sul lavoro tra uomo e donna. Nella misura in cui si dà il via a massicce espulsioni nonché a profondissime stratificazioni di reddito tra uomini e uomini, e non solo quindi fra uomini e donne, corrispondentemente a quanto già avvenuto in USA, e si spendono inchieste sulle allarmanti dimensioni della povertà<sup>10</sup> e sullo zoccolo duro di essa, pare decisamente più consistente porsi il problema di quali politiche — del lavoro e più direttamente sociali — possano contribuire ad un innalzamento del reddito a livello di massa e di come solleccitarle. E questo, a prescindere da un vecchio ma sempre attuale problema: a chi una donna dovrebbe considerarsi pari accettando un solo salario per due lavori.

b) Contare, in termini ancor più dichiarati che negli anni precedenti, sulla donna come elemento debole del mercato, determinata nel contempo ad avere denaro proprio, ma per ciò stesso coinvolgibile in una ricerca continua di lavori a termine e basso salario, testimonia, anche da parte dei gestori dell'*uscita dalla crisi*, un molto attutito interesse alla sua funzione procreatrice-riproduttiva di nuova forza-lavoro, e altresì alla sua funzione di principale responsabile del funzionamento di una famiglia. Infatti la *parzialità* poteva contribuire una volta all'andamento familiare nella misura in cui si combinava con un'assunzione di responsabilità finanziaria in prima istanza da parte di un uomo avente un posto fisso ed un salario abbastanza alto. Vecchio schema, questo, della famiglia nel periodo dello sviluppo. Più di recente, negli anni '70, questa *parzialità* poteva contribuire all'andamento familiare nella misura in cui, offrendo il decentramento una possibilità diffusa di lavoro e quindi di reddito, essa s'inscriveva in quel particolare funzionamento della famiglia che è stato definito come *composizione del reddito-regolazione dell'offerta*<sup>11</sup>. Meno gerarchicamente, e più elasticamente, la famiglia offriva al mercato quei soggetti che, al momento considerato, avevano maggiori possibilità di trovare lavoro, garantendo

---

<sup>10</sup> In Usa come in Germania le donne appaiono il soggetto emergente della povertà. Per la Germania alcune anticipazioni sono contenute nella recensione «Deutschland unter alles» redatta da Sergio Bologna («Il Manifesto» 4 maggio 1985) al libro di Stephan Leibfried e Florian Tebbstedt, Francoforte/M. Per l'Italia l'indagine condotta dalla Commissione sulla povertà istituita dalla Presidenza del Consiglio evidenzia che il 53% della massa dei poveri è costituita da donne.

<sup>11</sup> La letteratura in questo senso è ormai molto vasta. Ci pare comunque vada citato anzitutto M. Paci, *Famiglia e mercato del lavoro in un'economia periferica*, Angeli, Milano, 1980.

nel contempo la sussistenza di tutti. Ma, anche qui, la *parzialità* del lavoro femminile poteva funzionare (accompagnandosi di regola ad una assunzione in prima istanza di responsabilità domestica) in quanto il mercato effettivamente presentasse una possibilità di lavoro a livello più articolato e diffuso.

Oggi invece, la ulteriore massiccia disoccupazione e precarizzazione sul versante maschile e femminile verifica questa possibilità, rendendo molto improbabile la figura della lavoratrice esterna/moglie/madre. Le politiche che andiamo considerando ci inducono piuttosto a ritenere che non ci sia attualmente alcun interesse a sollecitare una ripresa della natalità. Si ha in fondo l'impressione che giunti alla fatidica data del 1991 che segnerebbe l'entrata nel mercato dell'ultima fascia del cosiddetto baby-boom generatosi tra il 1959 e il 1976<sup>12</sup> si tiri un respiro di sollievo; non ci dovrebbero cioè essere ulteriori contingenti di nuovi giovani da occupare visti i mutati comportamenti demografici delle donne<sup>13</sup>. Per cui potremmo anche osservare che gli attuali rigurgiti antiabortisti di forze politiche di maggioranza non sono ispirati — come in passato è avvenuto — da reale interesse a sollecitare una ripresa della natalità, ma hanno chiaramente una pura funzione disciplinare nei confronti delle donne e di riconferma di alleanza con le gerarchie ecclesiastiche.

È vero che diventa sempre più macroscopico il problema dell'invecchiamento della popolazione, ma, a parte le catastrofiche previsioni sul collasso del sistema pensionistico<sup>14</sup>, appare per il momento più affrontabile questo problema (attraverso il riciclaggio degli anziani in una vita più lunga a sottosalario e nel volontariato) che quello di un ampliamento delle dimensioni della popolazione attraverso una eventuale ripresa del *trend* delle nascite.

D'altro canto la consapevolezza delle peculiari caratteristiche del lavoro procreativo/riproduttivo, continua simbiosi di lavoro manuale e lavoro intellettuale, ad alta professionalità, teso alla ridefinizione continua del progetto familiare, impone ancora di evidenziare un problema, attinente più ad un piano qualitativo che quantitativo di considerazioni. Premetto

---

<sup>12</sup> Cfr. *Piano del lavoro*, p. 25. Va però precisato che anche in Italia il *trend* della caduta delle nascite, corrispondente a quanto avviene in molti paesi a capitalismo avanzato, conosce una brusca accelerazione già a partire dal 1964. È quanto mettevamo in luce cercando di interpretare, assieme a questo, una serie di mutamenti demografici, nel nostro *Percorsi femminili e politica della riproduzione della forza-lavoro negli anni '70* in « La critica sociologica » n. 61, primavera 1982.

<sup>13</sup> Cfr. *Piano del lavoro*, pag. 32.

<sup>14</sup> Da segnalare senz'altro in questo senso la ricerca condotta dalla Banca d'Italia IMI-INA (a cura di G. Carducci, F. Frasca, G. Palladino, F. Pietrobono) *Crisi finanziaria del sistema pensionistico e alcune linee di intervento per un riassetto della previdenza pensionistica*, divulgato come ciclostilato nel marzo '85.

anche che mi trovo in disaccordo con la terminologia che sostituisce alla distinzione lavoro domestico-lavoro extradomestico, la distinzione lavoro familiare-lavoro professionale. Mentre infatti è indubbia la professionalità<sup>15</sup> del lavoro domestico che riguarda tutte, è altamente aleatoria la professionalità del lavoro extradomestico di molte. Chiarito questo, il problema di cui subito sopra dicevamo, rimanda alla compatibilità — qualitativa questa volta — tra lavoro domestico e lavoro extradomestico. Le donne con famiglia infatti sono state largamente disposte al lavoro part-time e a certi tipi di lavoro, anche monotoni, esecutivi, nella misura in cui proprio questi lavori erano maggiormente conciliabili con un grosso dispendio di energie nella progettualità domestica. Ma se, come ora si prospetta, l'energia delle donne in misura sempre crescente deve essere assorbita dalla continua ricerca di lavoro, perchè quello che si ha è a termine, si alterna a periodi di non lavoro, ecc. — tanto più in mancanza di un reddito maschile con cui addizionarlo — questo vuol dire l'assoluta non combinabilità del lavoro esterno femminile con una responsabilità familiare. Va da sé che ancora più drammatica appare la condizione di quelle donne che, perso il posto perchè licenziate, come sempre più largamente sta avvenendo, non riescono poi a trovarne un altro. Molteplici comunque paiono gli indizi per ritenere che non ci sia da parte dello stato alcuna seria politica di sostegno della riproduzione proletaria, né in forma familiare né a-familiare. Qualche analogia con l'effettiva *non* politica della famiglia a livello proletario in Usa, mentre ogni dichiarazione presidenziale in merito è diretta in realtà al ceto medio. Vien da pensare che, come ho detto altre volte, se nella professione di letteratura sulla maternità di questi ultimi anni si fosse detto anche quanto essa tendesse sempre più a divenire un bene di lusso, si sarebbe creata meno mistificazione politica sull'argomento.

c) Da un punto di vista femminista non fa torto aver guardato ad un primo ordine di conseguenze dirette alla compatibilità/incompatibilità lavoro esterno/famiglia. Proprio perchè siamo consapevoli di come la tensione ad uscire da quest'obbligo alla *compatibilità* fosse un momento di lotta e non l'accettazione di una diminuzione di possibilità, non possiamo assumere che la semplice *impossibilità* oggettiva di avere una famiglia (per

---

<sup>15</sup> Mi permetto non solo di rimandare alle analisi e rivendicazioni formulate ai tempi del Movimento femminista degli anni '70 che ben denunciavano quanto apprendistato occorresse anzitutto tra figlia e madre per imparare le varie mansioni casalinghe e per interiorizzare il ruolo domestico; ma rinvio anche, per rispetto della storia, a quel complesso di iniziative e istituzioni che lo stato in Usa sviluppò dagli inizi del secolo e durante gli anni '20 e '30 per insegnare il lavoro domestico alle donne e per insegnare il mestiere di genitore. Alle iniziative statali si accompagnò una massiccia applicazione al tema da parte di tutte le scienze sociali come funzione tutt'altro che secondaria. Cfr. su questo, della scrivente, *Famiglia, welfare e stato tra progressismo e New Deal*, F. Angeli, Milano, 1983. È ulteriormente illuminante il fatto che in tutte le Università giapponesi oggi ci siano *Facoltà di economia domestica*.

di più assieme all'impossibilità di avere delle alternative appetibili) abbia un segno femminista.

In quanto tensione, momenti di lotta, si erano dati invece in questi anni dei percorsi, degli assetti di vita diversi dalla famiglia<sup>16</sup> per liberare una identità femminile dalla dimensione lavorativa, procreatrice-riproduttiva per l'appunto. Anche questi percorsi, nel nuovo quadro, si presentano largamente interrotti, impediti. Nelle ricerche<sup>17</sup> che avevamo condotto in merito emergeva come queste scelte, questi assetti diversi, spesso sostenuti dall'abitare da sola, fossero possibili solo attingendo un certo tetto di reddito. Non contava tanto la fissità del posto di lavoro, quanto la flessibilità del reddito che permettesse di toccare certe soglie. Assieme a questo contava certamente anche il tipo di lavoro e la città in cui si viveva. Ora, le politiche di abbassamento del reddito, e la generalizzazione di una sua profonda discontinuità nel corso di vita minano anche percorsi soggettivi in cui le donne avevano cercato di costruire processi di individualità e livelli di comunità fuori dall'irreggimentazione familiare.

Altri problemi di non minore importanza si possono intravedere nel fatto che, essendo l'istituto familiare andato largamente in crisi per ragioni oggettive e soggettive dibattute nel passato recente (non a caso la caduta della nuzialità aveva rappresentato negli anni '70 l'elemento più dinamico del quadro demografico rispetto alla stessa caduta delle nascite), esso, in una generalità di casi non costituisce neppure più un fronte su cui ripiegare<sup>18</sup>. Cioè non è così tranquillo, non appare così possibile oggettivamente, a parte tutte le considerazioni di merito, che le donne, più compresse nelle possibilità di sbocco occupazionale, ripiegheranno a *spendersi* dentro il matrimonio.

---

<sup>16</sup> Cfr. M. DALLA COSTA, *Percorsi femminili e politica della riproduzione della forza-lavoro negli anni '70*, op. cit.

<sup>17</sup> Mi riferisco all'indagine condotta all'interno della ricerca « Famiglia e ristrutturazione del mercato del lavoro in Italia e Usa negli anni '70-'80 » presso l'insegnamento di Politica Comparata dell'Istituto di Scienze Politiche e Sociali, Facoltà di Scienze Politiche di Padova. Alla ricerca collaboravano, per la parte italiana, oltre alla scrivente, Marina Schenkel, Silvana Sartori, Rosa Bidoli, Luana Zanella, Anna Pederzini.

<sup>18</sup> Cfr., A. PINNELLI, *L'infanzia tra demografia e politica sociale*, in Censis, « Quindicinale di Note e Commenti », a. XIV, n. 300, 1978 segg. ove tra le altre interessanti osservazioni rileva come « l'aspetto più dinamico, in conclusione, dell'evoluzione demografica recente, appare quello della diminuzione della nuzialità, con gli indubbi riflessi che comporta sulla diminuzione delle nascite e, probabilmente, sulla creazione di forme di convivenza non legalizzate e dell'aumento dell'illeggimità » (pagg. 281, 282). Sul rapporto donna e fecondità resta un'opera fondamentale il libro di M. Livi Bacci, *A History of Italian Fertility During the Last Two Centuries*, Princeton University Press, Princeton, 1977, trad. italiana *Donna, fecondità e figli. Due secoli di storia demografica italiana*, Il Mulino, Bologna, 1980. Più di recente: Nora Federici, *Procreazione, famiglia, lavoro della donna*, Loescher, Torino, 1984.

d) Per donne e giovani inoltre c'è da osservare che, complessivamente, la stessa eccessiva mobilità che accompagna questa ridefinizione del mercato rende ancor più difficile quel tanto di rapporto col lavoro (ci sembrerebbe eccessivo usare il termine *identificazione* ormai in disuso presso i più) che bisogna pure costruirsi per riuscire a reggerlo. A livello di massa, anche nella ristrutturazione informatica<sup>19</sup> il lavoro è così scarsamente gratificante sotto ogni aspetto (interesse, retribuzione, ecc.) che non è da poco lo sforzo richiesto per costruirci un rapporto. Quindi se la preoccupazione governativa in varie sedi dichiarata, e che contribuisce ulteriormente a motivare le politiche di *reregulation* del settore *nero*, è che esso, in quanto ambito extralegale ma obbligato di sussistenza, costituisca terreno di cultura antagonista, non pare che tale preoccupazione debba ritenersi infondata di fronte ad una eccessiva mobilità. Se il lavoro infatti ha oggi più che mai una funzione disciplinare, di veicolazione del rapporto con lo stato, una eccessiva mobilità allena invece a prescindere dall'idea che non si avrà mai una situazione lavorativa definita contribuendo con ciò al distacco dal lavoro come momento in qualche modo centrale<sup>20</sup> della propria esistenza e quindi vanificandone la stessa funzione disciplinatrice che si vorrebbe svolgesse. Il mantenimento delle modalità di erogazione del lavoro in un orizzonte di miseria contrasta non solo con le potenzialità negative di un orizzonte di ricchezza, ma con gli scopi stessi che tale mantenimento si prefigge.

Tra l'altro il sacrificio che si chiede al giovane e alla giovane oggi in termini di mobilità, precarietà e sottosalarario non ha alcun rapporto con un *premio* domani. Al senso che aveva il sacrificio giovanile per le generazioni precedenti (lavorare duro e in condizioni sfavorevoli nel presente per crearsi una qualche sicurezza in futuro) corrisponde un non-senso per le generazioni che sono giovani oggi. Non è previsto alcun *premio* a venire.

e) Alcune osservazioni ancora riguardano la logica che presiede al far emergere il settore nero e all'instaurare una serie di meccanismi che impediscano il doppio lavoro e in particolare all'assistito di avere una qualche entrata nascosta.

Va ricordato a tale proposito che i meccanismi assistenziali hanno sempre funzionato a patto di essere più o meno nascostamente integrati con uno sforzo continuo teso alla ricerca e mantenimento di lavoro nero.

---

<sup>19</sup> PAOLA MANACORDA in *Lavoro e intelligenza nell'età microelettrica*, Feltrinelli, 1984, sottolinea l'infondatezza dell'idea che il lavoro nell'era dell'informatica tenda a diventare più intellettuale o più creativo.

<sup>20</sup> Anche a tale proposito evitiamo volutamente di parlare di lavoro come valore sembrandoci ormai adeguatamente vasta la letteratura sul non valore del lavoro. Molti buoni motivi per non iscriverlo tra i valori sono indicati da Aris Accornero in *Il lavoro come ideologia*, Universale Paperbacks, Il Mulino, Bologna, 1980. Dai tempi in cui assumerne la validità del rifiuto faceva scandalo è passata molta acqua sotto i ponti.

Probabilmente, quindi, instaurare meccanismi di indagine diretti alla totale trasparenza e controllabilità del mercato non è la politica ideale per ridurre il problema della disoccupazione, in una fase caratterizzata dalla mancanza di consistenti politiche espansive, a livello dell'occupazione normata<sup>21</sup>. È vero infatti che, nelle cifre, potrebbero apparire anche meno disoccupati ma la disoccupazione, una volta ulteriormente penalizzata sui livelli di reddito attingibili, potrebbe effettivamente scoppiare molto più di ora come problema sociale se non statistico.

È comunque, in generale, un atteggiamento persecutorio nei confronti del secondo lavoro è assurdo. Spesso attraverso secondi lavori infatti si affrontano le consuete scadenze *extra* della famiglia o dell'individuo, scadenze che è molto difficile far rientrare nella gestione di un salario normale. Tanto più nella gestione di un salario in vari modi decurtato come si dà oggi. È come far finta di ignorare qual'è il livello di reddito che effettivamente serve per vivere e qual'è il livello dei salari.

Un secondo elemento che mi pare valga la pena di isolare nella descrizione del quadro attuale è la questione dei *contratti di solidarietà*. Questione controversa per molti aspetti, anzitutto quello giuridico<sup>22</sup>, visto che per la prima volta i lavoratori e le lavoratrici si troverebbero obbligati ad accettare sulla base di una contrattazione collettiva non un miglioramento della propria condizione ma un peggioramento, addirittura una decurtazione salariale.

Va precisato tra l'altro come l'idea dei contratti di solidarietà non sia affatto nata in Francia con i corrispondenti *contrats de solidarité* dell'82. Già il presidente Hoover ai tempi della grande crisi del '29 proponeva come rimedio alla disoccupazione che gli occupati accettassero una riduzione

---

<sup>21</sup> PAOLA MANACORDA, *op. cit.*, affermando che oggi ci troviamo nella strozzatura della clessidra, bene raffigura il fatto che, qualunque sia l'ampiezza che in futuro si determinerà per l'occupazione, oggi conosciamo fondamentalmente la disoccupazione. Per il futuro toglie comunque molte illusioni Raffaele Morese in: *35 ore. Le prospettive e i mutamenti necessari* («Quaderni di Rassegna sindacale») n. 108/109 maggio-agosto 1984, p. 36) quando, riferendo di una ricerca Unnia apparsa su «Industria e sindacato» n. 4-5, 1982, menziona che il rapporto tra posti di lavoro persi perché robotizzati e posti di lavoro creati per la fabbricazione di robots è di 9 a 1. Ma, aggiunge, nessuna ricerca garantisce che i restanti 8 saranno sistemati in altre attività. Cfr. anche l'articolo di Lapo Berti, *Verso una società del nuovo lavoro*, apparso su «Azimut» n. 12, 1984, ove l'autore spiega, tra altri argomenti, come, stante l'attuale organizzazione della produzione e l'attuale struttura dei consumi, il problema della disoccupazione di massa resterà irrisolvibile.

<sup>22</sup> È quanto emergeva tra l'altro al convegno tenutosi quest'anno a Milano organizzato da Magistratura Democratica e «Lavoro '80», intitolato, «Prospettive di superamento della Cassa Integrazione Guadagni». La relazione introduttiva di Mario Fezzi è apparsa su «Azimut» n. 15, 1985. Gli atti del convegno stanno per essere pubblicati integralmente sul quaderno n. 4 di «Lavoro '80».

d'orario e corrispondentemente di salario in favore di chi non aveva lavoro<sup>23</sup>. La soluzione offerta corrispondeva a quella minimizzazione del problema che caratterizzò tutta la sua amministrazione e segnò lo scacco della stessa. L'idea quindi ha poco di nuovo e molto poco di consistente, come dicevamo fin dall'inizio, rispetto alla questione che vorrebbe contribuire a risolvere. In Italia lo strumento è stato concepito nelle sue prime formulazioni come alternativa alla cassa integrazione guadagni a zero ore.

A proposito di tali contratti va anzitutto rilevato che, mentre una serie di oneri gravano sul lavoratore (non solo l'immediata decurtazione salariale ma anche le conseguenze negative sul calcolo delle mensilità aggiuntive, sul trattamento di fine rapporto, fino al calcolo della retribuzione pensionabile), un'ampia gamma di interventi statali (dall'assunzione dell'onere al 50% della retribuzione corrisposta dall'azienda per le ore ridotte fino a compensazioni varie non meglio definite nel caso che l'operazione complessiva venga ritenuta dall'azienda svantaggiosa) tutelano ben di più la controparte.

Ma la funzione che a ben osservare emerge, a mio avviso, come funzione principale di questo tipo di contratti è quella di costruire una sonda degli esperimenti-pilota se così si può dire, per la ristrutturazione, in senso molto più flessibile, del quadro d'orario aziendale e della mappa occupazionale. Come viene espressamente riconosciuto, infatti, l'applicazione di tali contratti comporta spesso la « necessità di una riorganizzazione complessiva del sistema degli orari e dei turni nelle aziende, a cui è possibile adattare regimi di orario individuale e, ove possibile, anche prestazioni a tempo parziale »<sup>24</sup>. Si concordano turni aggiuntivi (sabato o lavoro notturno, oppure, nel settore chimico, quinta squadra), riposi a scorrimento, disponibilità al lavoro straordinario, e anche orari flessibili su base settimanale o stagionale, nonché in alcuni casi l'abolizione della pausa retribuita o l'esclusione, per certi lavoratori, dal servizio mensa<sup>25</sup>. Numerosi accordi prevedono inoltre la conversione del lavoro a tempo pieno in rapporto part-time.

Quindi, in realtà, attraverso l'applicazione della riduzione d'orario prevista da questi contratti s'innalzano i livelli di produttività e si modificano profondamente i regimi di orario svincolandoli dal quadro di riferimen-

---

<sup>23</sup> La proposta è menzionata assieme agli altri provvedimenti che caratterizzano l'amministrazione Hoover da A.M. Schelsinger Jr., *The Age of Roosevelt*, I. vol., *The Crisis of the Old Order 1919-1933*, Houghton Mifflin Co., Boston, 1975 (trad. it., *L'età di Roosevelt*, I vol., *La crisi del vecchio ordine 1919-1933*, Il Mulino, Bologna, 1959).

<sup>24</sup> LAURALBA BELLARDI ed ELENA PISANI (a cura di), *Rassegna della contrattazione. Gli « accordi di solidarietà » 1983-1984*, in «Economia e Lavoro», Anno XVIII, n. 3, luglio-settembre '84, pag. 150; vedi inoltre Raffaele Morese, *op. cit.*

<sup>25</sup> LAURALBA BELLARDI ed ELENA PISANI (a cura di), *op. cit.*, pag. 150. Aggiungiamo a quanto rilevato dalle autrici che la quinta squadra è stata reintrodotta anche nella siderurgia.

to della giornata bio-sociale in nome di una nuova giornata lavorativa aziendale.

Quanto tutto ciò costituisce già una significativa sperimentazione di quello che dovrebbe avvenire a livello più generalizzato con le 35 ore? D'altronde, mentre appare molto labile il rapporto fra contratti di solidarietà e soluzioni occupazionali, se ne comincia a sottolineare invece più chiaramente il significato in rapporto alla formulazione del nuovo regime a 35 ore su cui tutto il dibattito istituzionale è concentrato. « Questa prospettiva [delle 35 ore], date le circostanze può essere meglio sollecitata e preparata dall'accumulo di esperienze concrete di riduzioni d'orario realizzate aziendali. La diffusione dei contratti di solidarietà, la piena attuazione delle riduzioni d'orario, l'estensione di contratti a tempo parziale possono tutte contribuire a costruire un mosaico di riferimento per pervenire a soluzioni generalizzate del problema. In questa direzione va orientato lo sforzo dell'organizzazione per la ripresa della contrattazione aziendale. Di questa infatti, ci interessa la qualità dei contenuti, più che la quantità delle piattaforme elaborate »<sup>26</sup>.

Anche qui, da un punto di vista di donne, di soggetti perciò particolarmente esposti a pagare in prima persona il deterioramento delle condizioni riproduttive della forza-lavoro, alcune cose vanno precisate. Nella misura in cui le varie forme di riduzione di orario vengono spesso indicate come soluzioni rispondenti a istanze provenienti dal basso, rispondenti cioè a quella esigenza di maggiore flessibilità dell'orario che anzitutto le donne vogliono, va fatta chiarezza. Una maggior flessibilizzazione dell'orario che si rimangi la pausa, che obblighi al lavoro notturno, allo straordinario, ad un sistema di turni ancora più sconvolto, il tutto per di più all'interno di un abbassamento salariale, va nella direzione opposta a quella voluta dalle donne. Una maggiore flessibilità rispondente alle istanze espresse da parte femminile andrebbe anzitutto iscritta in un più largo rispetto di quella che è stata definita la sfera della riproduzione, e quindi in un maggior rispetto anzitutto dei ritmi bio-sociali. Ancora nei tempi iniziali del Movimento femminista degli anni '70 le donne denunciavano a proposito della questione dei turni, che se lui lavorava di notte e lei di giorno, praticamente non si incontravano mai. E certamente la questione della maggiore flessibilità non prevedeva una rinuncia salariale rispetto a livelli già unanimemente riconosciuti bassi e in varie forme discriminanti.

Un terzo elemento su cui si rendono necessarie alcune osservazioni è poi il rapporto instauratosi fra lavoro dipendente e lavoro indipendente e le politiche su questo dello Stato.

---

<sup>26</sup> RAFFAELE MORESE, *op. cit.*, pag. 39; cfr. anche PINO TAGLIAZUCCHI, *Esperienze di riduzione d'orario in Europa*, in «Quaderni di rassegna sindacale» n. 108-109 maggio-agosto 1984, pagg. 52-62, e MASSIMO BORDINI, *35 ore e anche meno*, Alfamedia ed., Roma, 1984, in particolare pag. 71 e segg.

È nota, e nuovamente anche il Piano del Lavoro lo menziona, la nuova estensione assunta dal lavoro indipendente, entro cui si iscrive anche il lavoro in forma cooperativa. A fronte delle grosse espulsioni dai tradizionali poli di occupazione (principalmente industriali) e la minor capacità di assorbimento da parte del terziario, si era dato da tempo uno sforzo, da parte dei giovani in particolare, nella direzione di inventarsi un lavoro. Le valenze dentro questo sforzo erano state molteplici. Anche quelle tra l'altro di creare, attraverso cooperative autogestite, delle modalità e un ambiente di rapporti più corrispondente alla propria identità. E anche gruppi di casalinghe, o di donne che avevano fatto esperienza di lavoro esterno, avevano tentato questa strada come forma di autofinanziamento. Tali iniziative autonome in moltissimi casi hanno dovuto chiudere per mancanza di finanziamenti agevolati e per il peso del *fiscal drag*. Questa che, accanto alla variante del lavoro dipendente (dall'imprenditore privato o dallo Stato) potrebbe effettivamente costituire una possibilità che molti percorrerebbero, si scontra con due ostacoli precisi: un'inerzia statuale a riconsiderare la tassazione relativa ai redditi bassi (salvo alcune promesse per il futuro) e la mancanza di finanziamenti per chi ha solo delle idee e vuole avviare un'attività. E questo nonostante l'ideologia premiale delle idee e dell'inventiva tipica dell'era dell'informatica. Cioè, da parte statuale, si lamenta e si drammatizza il problema della disoccupazione, si promettono piani di lavoro (per il momento un po' di breve respiro), si colpevolizza l'assistito e si cerca di controllarlo ulteriormente secondo i canoni classici delle politiche assistenziali, ma non si fa nulla per agevolare l'invenzione in proprio del lavoro, o meglio l'attività autonoma da parte di chi non abbia un capitale. Al contrario si è creata una particolare sensibilità riguardo al tema del volontariato che viene sollecitato da larghe aree politiche, che viene ormai considerato parte integrante del *welfare system*, senza che nessuno nei dibattiti relativi sollevi il problema più ovvio che è quello dell'incidenza del volontariato sul livello dei salari per lo meno nei settori in cui entra in concorrenza col lavoro occupato. Mi sembra quindi che anche questa politica, di sollecitazione del cosiddetto privato sociale<sup>27</sup>, si iscriva in una volontà complessiva di ridefinizione di una mappa occupazionale a bassi salari e di blocco di eventuali iniziative di attività autonome anche negli interstizi lavorativi, ove pure si darebbero.

Più in generale quindi il discorso che procede di flessibilizzazione complessiva del mercato del lavoro, di ulteriore precarizzazione in un orizzonte di riduzione salariale, anziché andare nella direzione perseguita dai movimenti e dalle lotte degli anni precedenti, tesi a costruire un nuovo spazio

---

<sup>27</sup> Con tale denominazione si indica da parte di alcune aree sociologiche il *volontariato*. Alternativamente si usa il termine *terza dimensione* o *terzo settore*. Certamente quest'ultimo rischia facili confusioni con il significato che *terzo settore* ha nelle scienze economiche, e cioè di indicazione del terziario. *Privato sociale* e *terza dimensione* sono d'altronde carichi di ambiguità. Parlare di volontariato fornisce senz'altro la formulazione più chiara.

per la riproduzione di sé non semplicemente in quanto forza-lavoro ma in quanto individui sociali, mi pare vada nella direzione opposta. Sul *non posto fisso*, per uomo o donna che sia, come sulla *non rigida divisione* dei lavori in lavori da uomo e da donna, ci può essere ampia disponibilità (il diritto a mutare è stato anch'esso un'istanza in particolare del movimento femminista e dei giovani), purché, e questo è fondamentale, il tutto sia iscritto in una maggiore ricchezza circolante e disponibile per tutti. Se non c'è questa garanzia nuovamente *di massa*, generalizzata, libertà di mutamento è solo quella del capitale. Cioè, se una rivendicazione si pone come centrale, durante questa rivoluzione tecnologica unanimemente additata a causa della disoccupazione e della necessità di maggiore flessibilizzazione, è il fatto di essere difesi e coperti nel mutamento. Solo così si può affrontare una discussione che non dia per scontato che il sostegno statale ai nuovi movimenti di libertà del capitale debba necessariamente passare sulla soppressione dei quantitativi di libertà umana tanto faticosamente conquistati. Soprattutto non si può tacere sull'attacco complessivo alle condizioni di riproduzione della forza-lavoro attualmente dispiegantesi, non si può ignorare che giovani e donne (nonché anziani) ne sono i soggetti principalmente colpiti additando invece quest'ultime ad ideali inventrici di soluzioni in un pullulare — per il vero non facilmente individuabile — di risorse disponibili.

Se una *maggior parità*<sup>28</sup> tra uomo e donna si è creata, questo è avvenuto, similmente a quanto è successo in USA, nel *peggioramento della condizione di entrambi*. Questo è il problema politico da cui riprendere la discussione. Ovviamente io ho privilegiato il discorso salariale e dei livelli di reddito perché, di contro ad un dibattito ufficialmente tutto dispiegato sull'occupazione/riduzione d'orario, mi pare che in realtà questo, vecchio, del costo del lavoro, continua ad essere il pilastro sotterraneo che lo sostiene. E che affatica, ossessivamente, un discorso che, partendo da tutt'altre volontà di garanzia sui livelli di reddito, vorrebbe affrontare ben diversi aspetti sulle modalità e finalità complessive dello sviluppo, sul rapporto vita/lavoro, su una riproduzione umana, in altre parole, finalmente sganciata dalla miseria della civiltà del lavoro.

MARIAROSA DALLA COSTA

---

<sup>28</sup> La *nuova parità* tra uomo e donna ha costituito uno dei temi centrali del convegno «Women and Structural Transformations, the Crisis of Work and Family Life» tenutosi alla Rutgers University, New Brunswick, N.J. Stati Uniti, il 19 novembre 1983. Era fuori dubbio in quella sede che la nuova parità di cui si discuteva scaturiva dalle condizioni di lavoro e di vita più basse.

## Tratti psicodinamici di una cooperativa (Texrose)

Il commento che segue è il frutto di una riflessione su un materiale espressivo raccolto durante un intervento di 2 giorni presso la Texrose. Il sottoscritto ha intervistato due gruppi, di 10 persone ciascuno, nel corso di due mezze giornate, in un salone di riunioni della fabbrica. I due gruppi sono stati formati dalla direzione della Texrose e, come convenuto precedentemente con l'analista, erano composti da soci che appartenevano, in modo numericamente proporzionale, a diversi settori della fabbrica: produzione, uffici, servizi.

I partecipanti erano stati previamente informati che l'incontro aveva una finalità scientifica, tale da consentire all'analista di raccogliere impressioni e opinioni sulla cooperativa e che i dati emersi sarebbero stati utilizzati per un corso di formazione del sindacato sulla cooperazione. Ad entrambi i due gruppi il lavoro richiesto in sala è stato duplice: nella prima parte essi erano chiamati a parlare della loro cooperativa e delle principali differenze psicologiche che essi riscontravano rispetto alla precedente gestione «padronale»; in un secondo momento a tutti i partecipanti è stato chiesto di effettuare un «disegno» che rappresentasse la prima idea che loro veniva in mente pensando alla Texrose.

L'analisi psicodinamica della Texrose ha permesso di evidenziare a) una serie di caratteristiche che differenziano questa organizzazione cooperativistica da altre non cooperativistiche; b) come il modello cooperativistico sia diventato una «forma mentis» relativamente profonda e comune ai soci di questa azienda; c) la consapevolezza esistente all'interno dell'organizzazione di una serie di incompletezze, che richiedono ulteriori avanzamenti. La storia della Texrose è particolarmente interessante proprio perché tale azienda non è nata originariamente come organizzazione cooperativistica, ma come società per azioni e quindi con impronta nettamente capitalistica. Il passaggio verso una struttura autogestionale-partecipativa sembra poter aprire nuovi spazi problematici e possibilità di grande interesse per l'organizzazione del lavoro e per l'uomo che opera nella fabbrica: se i risultati emersi dall'investigazione in Texrose saranno confermati da altre discipline e ricercatori, allora per i lavoratori si potrebbero dischiudere nuove ipotesi di modelli organizzativi e di vita. In questo senso la Texrose è un interessante esempio di mutazione antropologica che inizia a partire dall'esperienza collettiva del fallimento di un modello di organizzazione produttiva e che si sviluppa lentamente lungo coordinate, che danno luogo ad un nuovo organismo che mantiene ancora alcuni legami con la cultura

del « genitore » (padrone), ma che mostra al tempo stesso caratteri assolutamente autonomi ed originali. Tale mutazione è ancor più interessante se si pensa che essa non ha potuto contare sull'apporto di forze culturali (accademiche o consulenziali) o sindacali; anzi si è trovata a dover fare i conti con opposizioni e resistenze sociali davvero consistenti.

Ma procediamo con un certo ordine e vediamo quali sono le note peculiari di questa cooperativa. I due gruppi di operai-impiegati da noi intervistati sulle differenze tra il prima (padrone) e il dopo (cooperativa) denunciano una grande quantità di differenze, spesso non traducibili in concetti. Tutti rimarcano che con la nascita della cooperativa si è iniziato un processo, non ancora compiuto di « responsabilizzazione », ovvero di riappropriazione degli attributi della persona umana, la qual cosa segna una linea divisoria tra il prima (de-personalizzazione) e il dopo (personalizzazione). Proviamo a riassumere le risposte degli intervistati, e a collocarle su due spazi, corrispondenti il primo ai caratteri della struttura e situazione cooperativistica e il secondo a quelli dalla precedente esperienza aziendale.

#### Adesso (cooperazione)

...adesso si è più responsabili delle cose...  
 ...siamo maturati...  
 ...si è più completi...  
 ...adesso c'è più fiducia...  
 ...per me è più bello lavorare in cooperativa  
 che lavorare sotto padrone...  
 ...è più bello lavorare per una comunità...  
 ...inizialmente ero molto diffidente... Le  
 idee le ho cambiate dopo il primo anno...

#### Adesso (cooperazione)

...mi sento più sicura...  
 ...adesso una pratica non passa più tra 100  
 mani...  
 ...fin dalla formazione della cooperativa mi  
 sono resa disponibile ad essere spostata in un  
 ufficio... a imparare un lavoro che non sapevo...  
 ...adesso c'è più possibilità di riuscire ad avere  
 un lavoro, a interessarsi a qualcosa di più di  
 prima...  
 ...se una persona ha delle capacità, la cooperativa  
 non le dice di no... non pone ostacoli  
 ...ora, arrivati alla sera, i nostri conti dobbiamo  
 farli  
 ...adesso non c'è nessuno che ci spinga...  
 dobbiamo farlo noi...

#### Adesso (cooperazione)

...dietro non abbiamo un papà o una mamma...  
 se andiamo male, siamo noi i responsa-

#### Prima (padrone)

che per una persona sola...

#### Prima (padrone)

...prima il lavoro era spezzettato...  
 ...ti sentivi un meno...  
 ...un robot...  
 ...prima si faceva tutto meccanicamente...  
 ...prima c'era una certa competitività...  
 ...prima c'era la guerra tra i capi...  
 ...prima i capi si guardavano in cagnesco...  
 ...c'erano delle barriere...  
 ...prima c'era un giro di burocrazia...  
 prima una aveva un lavoro e guai a chi glielo  
 toccava...  
 prima dovevi fare il lavoro, aspettare il capo,  
 il capo del capo...  
 prima gestiva un padrone e noi non ne sapevamo  
 niente di problemi...

#### Prima (padrone)

prima avevamo un padrone e tante cose non  
 si sapevano...

bili di questo...

...oltre al lavoro ho preso coscienza di tante cose che nessuno sognava...

...adesso con l'assemblea dei soci si è più vicini all'azienda, sappiamo più cose

...sono all'ufficio personale e adesso debbo curare gli interessi della cooperativa, però io come persona debbo guardare anche ai diritti della persona...

...adesso sappiamo il fatturato... cosa abbiamo venduto

...adesso il lavoro mi piace di più...

...adesso si lavora con più soddisfazione...

...l'operaia si rende conto del lavoro...

...adesso si guarda tutto...

...adesso quando ci sono le consegne ci si impegna di più...

...adesso vedo che tutte le altre si impegnano...

#### Adesso (cooperazione)

...adesso che vedo che una va a prendere il caffè troppo spesso le dico: eh, potresti andare a prendere un pò di meno il caffè

...le osservazioni adesso si fanno ridendo...

...e ce le facciamo reciprocamente in modo diverso...

...oggi io (impiegata) chiedo a lei (operaia): cosa ne pensi?...

...oggi possiamo dire la nostra...

...con una assemblea di soci, loro (comitato di amministrazione) sono obbligati a farmi sapere come funziona l'azienda...

...loro ci chiedono se abbiamo qualcosa da dire...

...nelle riunioni tu sei una che parla e che chiede spiegazioni... sei partecipe

...la cooperativa ci ha tolto molte comodità: per esempio quella di non preoccuparsi se c'è lavoro o non c'è...

...oggi bisogna gestire in un'altra maniera...

...adesso, contro chi si va a fare lo sciopero?...

...io ho perso delle amicizie quando si è formata la cooperativa...

...per 3 anni non m'hanno guardato in faccia...

...quando c'è stata la decisione, si sono formati due gruppi, uno a favore e l'altro contro la cooperativa...

#### Adesso (cooperativa)

...il sindacato era diviso e ci divideva: alcuni

prima lavoravamo senza sapere cosa si guadagnava e cosa si perdeva... che produzione si faceva non capivamo se facevamo 100 o 0...

prima il lavoro si sbatteva là...

...prima si diceva: se quella non si impegna, non mi impegno neanche io...

#### Prima (padrone)

prima, quando c'era il padrone ognuna se ne fregava...

prima non ti preoccupavi neanche di questi problemi...

prima se slittava lo stipendio facevamo due ore di sciopero...

#### Prima (padrone)

prima c'era il Sindacato

ci invitavano a fare la cooperativa, altri ce la presentavano come un imbroglione del padrone...

...ognuno ha dovuto prendere una decisione di testa sua...

...oggi, a distanza di 5 anni, a casa mia mi chiedono: ma ancora esiste la cooperativa?...

...oppure dicono: ma sì, sarà ancora per 6 mesi...

...l'esperienza della cooperativa si può comunicare solo a pochi: gli altri non capiscono...

prima si considerava immortale l'azienda e precaria la cooperativa

Da quanto sopra, i parametri fondamentali della persona si modificano considerevolmente, così come quelli dell'organizzazione. Rispetto a prima, aumentano l'impegno, le comunicazioni, l'autonomia, la responsabilità, la spontaneità, la sicurezza, la soddisfazione, la disponibilità, la critica, le relazioni tra le persone; la possibilità di svolgere altri lavori, la conoscenza del mercato, della produzione e delle finanze aziendali, l'amore alla propria azienda. Allo stesso tempo l'organizzazione cooperativistica toglie molte comodità, priva il socio dello strumento dello scopero, lo obbliga a subire le conseguenze delle sue decisioni, gli sottrae tempo extralavorativo, lo pone in una situazione anomala e di conflitto con le forze sociali o persone della famiglia.

### *La struttura profonda*

Se dall'intervista si passa all'esplorazione delle fantasie profonde si ottiene un quadro molto interessante che conferma la complessità di questa mutazione psico-organizzativa, nonché le resistenze a tale cambiamento. Proviamo ad osservare le libere associazioni prodotte da due gruppi di soci della Texrose, scelti casualmente da reparti produttivi e dagli uffici, con maggioranza di operaie rispetto alle impiegate. A continuazione presentiamo le libere associazioni dei due gruppi relative a disegni sviluppati sul tema « come vedo la mia cooperativa ».

1) ...per me è una cosa che fiorisce...

...per me è qualcosa di molto vivo, che deve crescere, dà la sensazione della continuità della crescita...

...a me piace l'abbinamento di colori...

...c'è il verde, la speranza...

...i fiori per me significano semplicità, bellezza...

...l'erba mi attira: l'erba cresce dovunque nonostante tutte le difficoltà... se la taglio cresce comunque...

2) ...il nostro prodotto... bellissimo... che dà soddisfazione; lo si fa veramente con entusiasmo, con passione...

...fa bene alla vista... poi a noi donne piace il vestito...

...a volte lo vedi sulle riviste di moda e allora dici: là è dove lavoro io... mi fa venire

in mente mia cognata che un giorno mi mostra orgogliosamente il suo cappotto nuovo comprato a Milano. Io lo guardo e le dico: « ma questo lo facciamo noi » « Ma tu scherzi! » mi dice lei. Ed io: « no assolutamente »

...tira su il morale il vedere una cosa fatta bene...

...riempie l'animo... dà soddisfazione...

...dà il senso del provvisorio, della cosa poco importante in sè... « non è l'abito che fa il monaco »...

...per me un abito raffinato è un indizio di cura delle persone...

...l'abito è qualcosa per coprirsi, per ripararsi dal freddo e dal caldo... non è proprio superfluo, è una necessità... poi c'è l'abito bello a vedersi...

...quest'abito è semplice ma con un pizzico... vuol apparire... mostrare una personalità...

...colori allegri...

3) ...è un augurio, che sprigiona l'entusiasmo che abbiamo dentro...

...è una speranza in cui si crede: ma il bisogno che c'è di scriverlo sulla carta, denota una paura... il W prima e il W dopo, quasi una doppia conferma...

...è come quando si scrive sui muri: W l'Inter W il Milan! È un tifo per la nostra azienda...

...è tifare, è darsi da fare...

...è farla vedere a persone che non riescono a capire...

...farla conoscere all'opinione pubblica, e a quelli che vogliono spegnere le cooperative...

...per capire che è una bella esperienza...

...una scritta così mi fa un pò paura. Me l'immagino su di un muro... personalmente a me non fa piacere vederlo scritto così è qualcosa che si confonde con altre scritte...

...a me farebbe piacere vedere questa scritta: ma se passa una persona che non riesce a capire, magari dice una parolaccia e questo mi dispiacerebbe...

...è qualcosa che si può imbrattare...

...ma forse scrivono « W la cooperativa » perchè ne sono convinte però dentro di loro c'è la paura di non farcela...

...qualcosa scritto così, mi dà la sensazione di superficiale... le scritte sui muri non si leggono, una scritta vale l'altra...

...è un incitamento quasi al fanatismo e invece la cooperativa è una cosa molto seria...

...a me le scritte non piacciono, mi urtano...

...certo che chi l'ha scritta ha la gioia dentro...

...il fanatico sente una gioia molto forte e vuole coinvolgere anche gli altri, anche se non hanno la stessa opinione... però lui è talmente convinto che vuole convincere gli altri...

...ogni scritta mi richiama manifestazioni di estremisti io ho paura...

4) ...è la presentazione del nostro nuovo campionario di sopravvivenza... noi siamo legati all'andamento e se va bene il campionario va bene la stagione...

...il campionario è « suspance », ed è una carica... si è stimolati...

...per me il campionario vuol dire prepararci ad una stagione nuova... dietro quello c'è la novità e quindi la paura...

...quando c'è la presentazione, c'è un pò di confusione... l'accento è posto sul capo indossato dalla mannequin, non sulla persona... non è la persona che lo indosserà...

...è il momento per farsi vedere, per farsi notare... è una pedana per mettersi in mo-

stra davanti a persone che ti giudicano...

...si fanno vedere le nostre capacità, le capacità della nostra impresa...

...forse a un uomo interesserebbe meno forse...

...la presentazione ci tocca molto: quando qualcuna scende per un occhietto, ad esempio, noi le chiediamo «chi, cosa hai di bello? fai vedere!»...

...quando c'è la presentazione, noi andiamo nella sala e chiediamo: «l'hanno accettato? come è andata?» Se i rappresentanti accettano il campionario allora vuol dire che è andato tutto bene...

5) ...un ventaglio... una gonna stilizzata...

...ci sono dei bambini...

...una capanna con della gente...

...dei bambini che devono crescere, che si stanno formando...

...a me sembra un laboratorio...

...tutti rivolti a uno scopo... tutti per una sola cosa...

...un insieme sì, ma non anonimo... legati da tante righe che sono le idee...

...tanti fili che si collegano, e si riuniscono per una sola cosa...

...i fili sono divisi... ognuno rimane se stesso e poi il colore: qualcosa di vivo il rosso...

...è qualcosa di reale, che si vede e si sente e allo stesso tempo di diversità...

...queste persone hanno solo gli occhi... gli occhi sono lo specchio della persona...

...tante persone con una sola idea, che non sono un numero, ma ognuna ha delle proprie idee... c'è il rosso della combattività...

...è un ventaglio che si sta aprendo...

...un bellissimo calice con un cocktail di frutta...

...un calice di un fiore...

...un asilo di bambini... per il senso della fantasia... il bello dell'infanzia... mi ricorda l'asilo come un momento bello...

...a me sembra una festa con molte persone... mi dà il senso di poter essere allegri...

...gocce di rugiada su di un fiore... sono cose belle da guardare ed ammirare...

6) ...tutti noi che andiamo alla nostra casa... è un miraggio vero e proprio...

...è una prigione... c'è il filo spinato... tutti dovrebbero avere la possibilità di accedere... ben venga tanto lavoro da poter assumere altri...

...brutta impressione... è una prigione...

...non c'è apertura... le persone non possono entrare... là ci sono i cattivi...

...il filo spinato è una specie di difesa contro gli ex dipendenti della T. che non sono voluti entrare nella cooperativa...

...la rete è la paura che possano entrare...

...la difesa è il nero, come i nemici... mi fa impressione il fatto che il recinto difensivo sia dello stesso colore dei nemici. Io l'avrei fatto rosso...

...mi dà la sensazione di un ghetto, di isolati chiusi, perché si ha paura di loro...

...è un disegno che mi avvilisce, che mi dà malinconia... andrei in un angolo a dipingere...

...mi sembra una banda musicale in nero, con un capo banda, avanti...

7) ...secondo me, chi ha fatto quel disegno lì è una persona abbastanza soddisfatta: quella cosa lì dà l'impressione di serenità... è bella da vedere...

...è bella...

...un luogo dove ci si può sentire sicuri, fratelli: poi gli alberi, il sole, la vita, qualcosa che non muore...

...è l'entrata della nostra cooperativa. È una cosa nuova, viva, colorata...

...una casettina sul lago, è carina...

...mi dà tranquillità, calore, come una famiglia... una casa accogliente... c'è verde, spazio...

...il fatto che sembri in alto, è come se chi l'ha disegnata è arrivata... a guardarla mi sembra sospesa in aria... nonostante ciò, è reale...

...la casa è qualcosa che si pensa sempre...

8)...è sempre la casa, un pò più buia... non come l'altra... però è concreta...

...c'è il camino, un posto dove si può stare insieme e parlare di tanti problemi...

...è un pò buia... mi sembra ancora di realizzare, manca qualcosa, è un inizio forse...

...è spoglia...

...in complesso ha il camino che fuma...

...non è colorata...

...è una casa alle prime armi, da un bambino di 1<sup>a</sup> elementare...

...calore, felicità...

...c'è tanta vita...

...tenerci per mano per guardare alla vita...

...penso che con un pò di calore e di umanità si può lavorare bene...

...vedi che sono tutti a braccetto!...

...a me il sole piace tanto... riscalda i cuori...

...calore umano, amicizia...

...e costruire insieme qualcosa...

10) ...un'ochetta...

...un animale e una persona...

...per me è una persona sola, cui è difficile avere un buon rapporto con gli altri...

...uno da una parte e uno dall'altra...

...c'è tanto vuoto in giro... tutto quel bianco...

...è una persona che ha problemi di comunicazione...

...si sente un pò estraniata...

...l'animale non ha le stesse sensazioni dell'uomo... tutti e due mangiano e dormono; ma l'animale non ha i sentimenti e la parola che ha l'uomo...

...potrebbe essere che riesce ad avere più rapporti con l'uomo...

...tutto quello spazio bianco!...

...non trova nessuno che gli vada incontro!...

...l'animale è girato... non guarda verso l'uomo...

11) ...il tragitto da Milano ad Agrate...

...è pesante per il pezzo di strada che bisogna fare ogni mattina per venire a lavorare...

...la cooperativa in piccolo...

...bisogna arrivare a questa meta, la cooperativa; ha dei problemi di trasporto, ma anche di famiglia...

...ha disagi enormi, però va!...

...quel che m'impresiona è la strada molto larga in confronto alla cooperativa, strada che poi si stringe... e poi la cooperativa, che in fondo è la cosa importante, qui è piccolina...

...io vedo che la persona vuole arrivare qui (cooperativa): sia grande che piccola, l'importante è che vuole arrivare alla cooperativa...

...un tragitto lungo che deve fare...

...con fatica...

12) ...guarda che bei fiorii...  
...fiori belli, ma spenti...  
...periodo autunnale...  
...ci voleva un pò di rosso...  
...un disegno da asilo...  
...strani questi fiori qui... senza base...  
...3 di quà, 3 di là... stessi fiori, stessa qualità, ma staccati...  
...sembra che vengano dal niente...  
...sembra che quelli di mezzo, colorati di verde dicano un qualcosa a comando e poi  
un gruppo di 3 sottomessi e un altro gruppo da 3 di là... non mi sembrano uniti...  
...pur essendo tutti fiori, sono staccati...

13) ...questo mi piace...  
...tanti fiori insieme...  
...e c'è una base...  
...un gruppo abbastanza unito... sereno...  
...pur essendo un tantino staccato... su un buon basamento...  
...mi viene in mente quando da piccola andavo a cogliere le margherite...  
...sensazione di libertà...  
...anche a me piace quel disegno... anche se non c'è molto...  
...i fiori danno l'impressione di essere vivi...  
...non ci sono colori...  
...ma è vivo...

14) ...ci sono bellissimi colori...  
...attaccamento al lavoro... c'è il telefono...  
...è pronta a comunicare con gli altri...  
...è attaccata al lavoro, ma ha qualcosa nel suo interno di libertà, di sogno, e va con  
il pensiero oltre... come il vento...  
...gocce come se dovesse piovere...  
...vento... pensieri che vanno lontano...  
...una che pensa anche altrove... ma anche una persona molto puntigliosa... ma che  
ha pensato di fare la scrivania e il telefono... già parte con l'idea che pensa al lavoro!  
...vedi però non è una persona calma, riflessiva: è in piedi, scattante, a rispondere...  
pronta a iniziare un'altra cosa...  
...mi dà la sensazione che questa persona ha molta fantasia...  
...per me è una telefonista!...

Da un'analisi dei disegni si evince come la cooperazione sia una realtà che:

...è una cosa che dà l'impressione di serenità...  
...è un miraggio...  
...è un ventaglio che si sta aprendo...  
...un asilo di bambini... per il senso della fantasia...  
...una festa con molte persone...  
...gocce di rugiada su di un fiore...  
...un fiore che fiorisce...  
...dà la sensazione della continuità della crescita...  
...dà tranquillità, calore come una famiglia...  
...è un posto dove si può stare insieme...  
...che dà speranza...

...è una speranza in cui si crede...  
 ...c'è tanta vita...  
 ...sensazione di libertà...  
 ...che comunque e dovunque cresce, anche se la tagli...  
 ...è suspense... è una carica... è stimolante...  
 ...è prepararsi ad una stagione nuova...  
 ...è gioia, angoscia, qualcosa di bello, l'incognita...  
 ...è il momento per farsi vedere, per farsi notare, è una pedana per mettersi  
 in mostra davanti a persone che ti giudicano...  
 ...è un modo per far vedere le nostre capacità...  
 ...è un luogo dove si stanno formando dei bambini...  
 ...un insieme, ma non anonimo...  
 ...dove ognuno rimane se stesso...  
 ...ognuno ha le proprie idee...  
 ...tanti fili che si collegano e si riuniscono per una sola cosa...  
 ...tante persone con una sola idea...  
 ...tenerci per mano e guardare alla vita...  
 ...vedo che tutti vanno a braccetto...  
 ...c'è prontezza a comunicare con gli altri...  
 ...è un pezzo di strada pesante che bisogna fare ogni mattina...  
 ...I prodotti della cooperativa sono bellissimi...  
 ...danno soddisfazione...  
 ...possono essere esibiti su riviste di moda...  
 ...tirano su il morale...  
 ...riempiono l'animo...  
 ...sono l'indizio della cura della persona...  
 ...sono una necessità...  
 ...mostrano una personalità...  
 ...c'è attaccamento al lavoro, ma c'è anche qualcosa nel suo interno di li-  
 bertà, di sogno...  
 ...c'è prontezza a iniziare un'altra cosa...  
 ...c'è molta fantasia...

Se i disegni, invece di essere esaminati individualmente, sono accostati e mostrati al gruppo come un mosaico, allora la sensazione che gli intervistati hanno è che tali disegni abbiano dei tratti comuni, che sono:

- a) il colore,
- b) la netta predominanza della vita sulla morte,
- c) la speranza e la fiducia nella vita,
- d) la diversità della personalità.

Orbene se si confrontano questi dati con quelli emersi nel corso della ricerca condotta (dal sottoscritto) in imprese private, pubblicati nel saggio «*Inconscio di fabbrica*» (De Paoli - ed. Lavoro), si può constatare come tutti i parametri psichici fondamentali subiscano un vero capovolgimento. Proviamo a riassumerli:

### *Impresa privata*

- il foglio di disegno presenta una netta separazione tra due parti o tra due oggetti.
- la persona è assente o mutilata, degradata, ecc.
- il fabbricato è visto come carcere, lager, ospedale.
- il colore nero è largamente dominante.

### *Impresa cooperativistica*

- non ci sono separazioni nette.
- la persona non è concepita come mutilata o degradata.
- il fabbricato è quasi sempre una cosa ospitante.
- ci sono molti colori.

### *I sentimenti dominanti tendono:*

- dal pessimismo,
- dalla noia,
- dalla depressione,
- dall'insoddisfazione,
- dalla routine,
- dal disinteresse,
- dalla freddezza.

- alla speranza,
- all'allegria,
- all'entusiasmo,
- alla sicurezza,
- alla soddisfazione,
- alla fantasia,
- all'interesse,
- al calore.

### *I rapporti vanno:*

- dalla competitività
- dal caos
- dalla separazione

- alla collaborazione
- all'ordine relativo
- all'integrazione

### *Il cambiamento è:*

- assente
- simulato
- evitato
- percepito come impossibile
- rimosso

- presente
- tende ad essere autentico
- non può essere evitato
- possibile
- assunto consapevole

### *L'individuo si percepisce:*

- assente
- senza senso
- un numero
- imprigionato
- portatore di ambivalenza
- disimpegnato
- vittima o persecutore
- robot-macchina
- oggetto inutile o cattivo

- presente
- dotato di valore e senso
- una persona
- libero
- portatore di difficoltà
- impegnato
- né vittima né persecutore
- creatore di « modelli »
- oggetto bello che può essere esibito

non responsabile  
passivo

- responsabile
- attivo

*Il lavoro è:*

- spezzettato
- burocratico
- non curato

- visione d'insieme
- non burocratico
- curato

*Le decisioni sono:*

- del padrone

- di tutti i lavoratori

*Le mansioni sono:*

- rigide-stereotipate

- tendono ad allargarsi

*Le comunicazioni sono:*

- molto formali
- a-critiche
- uni-direzionali  
(dal capo del dipendente)
- fredde

- spontanee
- critiche
- pluridirezionali  
(tra socio e socio e assemblea)
- cordiali

*I programmi sono:*

- ignoti
- non discussi

- noti
- discussi

*L'azienda è:*

- lontana dal dipendente
- è in crisi o in situazione di pericolo
- una prigione
- denigrata
- attaccata (con lo sciopero, il boicottaggio, l'assenteismo, ecc)
- composta da « numeri »
- non crea coscienza dei problemi.

- vicina rispetto al socio
- in crescita
- una casa
- esibita
- molto difesa (lo sciopero è praticamente inesistente e le assenze dal lavoro sono ragionevoli)
- composta da persone « diverse »
- una costante preoccupazione per ciò che non va o può essere migliorato.

Le cose dette sin qui potrebbero generare la sensazione che la cooperativa autogestita sia (almeno in Texrose) una sorte di Eden, dove la gente vive in un abbraccio amoroso, senza problemi comuni ad altri lavoratori. In realtà, i soci della cooperativa sono consapevoli della strada fatta come di quella da fare: « l'autostrada » che parte da Milano ed arriva alla « cooperativa » ad un certo punto « si stringe », è « faticosa » e avvolta da « nebbia ». Tutti, quindi, ammettono che la cooperazione non è un Paradiso dove è eliminata la fatica, lo scontro con la realtà, il conflitto intra ed inter-

personale; tutti riconoscono che è una strada (o « autostrada »!) che non consente andature comode perché « la nebbia » esige una vigilanza accurata e costante, nonché la capacità di sopportare la rinuncia ai piaceri dell'alta velocità o della trasparenza della visione.

Persistono molti dubbi, le preoccupazioni, per il futuro, le angosce, le amarezze per le amicizie perdute o per i contrasti con i familiari che disapprovano l'adesione alla cooperativa; non si può contare sul supporto del sindacato né delle forze sociali o economiche, bisogna rinunciare ad essere « spinti » o trainati, si perdono i rapporti di dipendenza rispetto al « papà » (padrone) o alla « mamma » (azienda); bisogna rischiare quotidianamente il viaggio verso un punto che non è chiaramente distinguibile, né comodamente raggiungibile. Nessuno può più fingere di non poter sapere: ognuno ha il diritto-dovere di conoscere e di assumersi le proprie responsabilità e vigilare perché ogni socio lavori in modo responsabile anche al di là delle ore « normali » di lavoro: se c'è un impegno eccezionale o « straordinari da fare », nessuno può tirarsi indietro, perché non vi sono alibi o giustificazioni che tengano di fronte al « bene comune ». Nulla può essere delegato in forma stabile a chicchessia: occorre un controllo permanente e una capacità di criticare o dibattere programmi, fatturati, politiche commerciali o finanziarie.

Le « colpe », quindi, non possono più essere esportate sui capi o sul padrone, perché tali figure sono giuridicamente inesistenti: la condizione di « socio » obbliga ogni persona a iniziare un viaggio di auto-responsabilizzazione o di attivizzazione delle proprie capacità che non è rinviiabile o delegabile.

Questi aspetti dolorosi della vita di cooperativa agiscono come sirene insidiose che seducono i soci, soprattutto nei momenti più duri, con la voce: « ma chi te lo fa fare? ».

### *La nostalgia dell'organizzazione padronale*

A questo punto compare il ricordo del « padrone », dei bei tempi in cui tutto era pensato e risolto da « lui »: quando si usciva dalla fabbrica le preoccupazioni finivano e se « lo stipendio tardava di 2 ore, si scioperava ». Ma adesso, tutto ciò è impossibile in una vera cooperativa per cui, anche esplicitamente, alcune persone ammettono che tornerebbero « sotto padrone ». La maggioranza intervistata reagisce con orrore a tale ipotesi, ma ciò non toglie che una minoranza accarezzi tali progetti.

Da una analisi più meditata, però, ogni piega del discorso contiene un residuo della cultura padronale, di cui alcuni sono abbastanza avvertiti. Quando si fa un esame globale dei disegni, ad esempio, gli intervistati notano un elemento che è comune ai disegni effettuati da dipendenti di aziende private (o pubbliche): lo spazio bianco del foglio rappresenta più del 50%. Ciò significa che, al massimo, solo la metà di quanto i soci avevano a disposizione è stato riempito. È vero che, in genere, i disegni sono centrali, colorati e vivi, però non tutto (lo spazio) è stato pienamente occupato o

usato. E ciò trova conferma in molte libere associazioni prodotte dagli intervistati, secondo cui:

- ...il mio lavoro non è cambiato molto... è sempre quello...
- ...io prima ero operaia e adesso lo sono ancora...
- ...da me che sono al personale viene gente che ancora conserva la mentalità del dipendente quando chiede delle ferie o della pensione...
- ...quello è un animale... ha le stesse sensazioni dell'uomo: tutti e due mangiano e dormono, ma l'animale non ha i sentimenti e la parola che ha l'uomo...
- ...fiori belli, ma spenti. 3 di qua... 3 di là... stessi fiori... stessa qualità... ma staccati...
- ...noi alle macchine non siamo alle loro condizioni: noi abbiamo un capo...
- ...voi impiegate siete più fortunate... avete più opportunità per realizzarvi...
- ...noi della produzione siamo vittime... la colpa ricade sempre su di noi...
- ...quando ho cambiato posto di lavoro, mi sentivo l'ultima arrivata... loro si sentivano capaci... l'ultima doveva sottostare alle più anziane... quel sentirle superiori mi dava fastidio...
- ...alcune non sono entrate nella mentalità dell'impegno e aspirano a tornare sotto padrone!...
- ...noi non parliamo in assemblea...
- ...le mini-assemblee di reparto non si fanno...
- ...a me è difficile parlare in assemblea: mi manca la voce... comincio a tremare...
- ...il fastidio è che anche se uno dice una cosa giusta, c'è chi ride, chi capisce il contrario, chi non capisce per niente...
- ...l'interesse è posto sul capo indossato della mannequin, non sulla persona...
- ...è una prigioniera... c'è il filo spinato... tutti dovrebbero avere la possibilità di accedere... il filo spinato è una specie di difesa contro gli ex dipendenti della Texrose che non sono voluti entrare nella cooperativa...
- ...fuori ci sono i cattivi...
- ...mi dà la sensazione di un ghetto, di isolati, chiusi...
- ...mi sembra una banda musicale in nero, con un capo banda avanti...
- ...questa casa è un pò buia... ancora da realizzare... manca qualcosa... è un inizio, forse...
- ...c'è tanto vuoto in giro... tutto quel bianco (del foglio)...
- ...siamo vecchi... abbiamo bisogno di qualcosa di nuovo, di uno spirito diverso...
- ...si sente la mancanza di persone giovani...
- ...c'è tutto da scoprire... noi, invece... siamo arrivate ad un punto in cui ci stiamo stabilizzando...
- ...sì, non c'è maternità, non ci sono matrimoni, non ci sono fidanzamenti...
- ...non ci sono nemmeno amanti...
- ...c'è poco stimolo, poca fantasia...

Come si vede, c'è uno « spazio bianco » nella vita della cooperativa, che corrisponde all'assenza di investimenti che totalizzino lo spazio e il tempo a disposizione. Mi pare che ciò sia da attribuirsi alla presenza di una « cultura della dipendenza » che, pur coesistendo con una mutazione profondamente innovativa, produce il « recinto », il « ghetto » o « la prigionia », all'interno della quale le persone intervistate sono cresciute per più di un decennio. Questa cultura aveva abituato all'assoluta irresponsabilità, a

vivere come animali, propensi a « mangiare e dormire » ma senza alcuna possibilità di vivere i « sentimenti e le parole ». A causa di tale storia si fa fatica a parlare nelle assemblee generali, né si chiedono le mini-assemblee di reparto, una volta funzionanti.

La « cultura della dipendenza » aveva i suoi aspetti positivi: non bisognava preoccuparsi delle cose, delle persone o dell'azienda; i rischi o insuccessi venivano caricati esclusivamente sulle spalle del padrone; si poteva agire in modo qualunquistico, egoista o cinico, senza essere minimamente rimproverati. Quella cultura produceva però « fili spinati », divisioni tra operai ed impiegati, immutabilità di mansioni, gregarismo acritico: e i segni di questa mentalità persistono nella cooperativa, dove molte operaie non sentono che sia avvenuto qualcosa di trasformativo nella loro vita e nell'organizzazione del lavoro. Anche quando cambiano reparto si sentono « ultime » rispetto alle anziane, che mantengono atteggiamenti veteropadronali di superiorità. Il capo è, almeno in parte, ancora un « capo banda » seguito da una banda musicale, che deve eseguire uno spartito, come in un'impresa padronale.

Persistono problemi di comunicazione a tal punto che alcuni hanno la sensazione che « in giro ci sia tanto vuoto ». il socio, in sostanza, veste ancora i panni del dipendente: le sue richieste non sono pienamente coerenti con quelle di un socio imprenditore, dal momento che è talvolta più preoccupato della pensione che dei dividendi, di avere uno « stipendio » piuttosto che utili, compensi, guadagni, o vantaggi finanziari.

Questa cultura della dipendenza è così inconsciamente presente che non lascia spazi alla fantasia e a innovazioni radicali; lo spazio « bianco » è lo spazio delle attività, dei progetti che non sono stati iniziati; è lo spazio delle trasformazioni mancate; questo « bianco » è ciò che non è stato ancora scritto dai soci, proprio perché persiste una cultura della dipendenza, secondo cui il lavoratore non può assumere iniziative, nel campo tecnologico, né in quello commerciale, né in quello organizzativo, a meno che non venga esplicitamente designato.

La cultura della dipendenza coincide con la mentalità dell'attesa: si aspettano « nuovi matrimoni », « nuovi fidanzamenti », « nuove maternità », « nuovi amanti ». A rendere più difficile tali eventi, c'è il « filo spinato », quel cordone sanitario che si costruisce attorno alla cooperativa per difendersi dagli ex, o dagli estranei, percepiti come cattivi. Si avverte il bisogno del « nuovo », dell'immissione di forze giovani, di idee stimolanti, ma di fronte alla paura che il nuovo possa essere « nemico » e distruggere l'evento mutazionale faticosamente costruito (la cooperativa), si opta per la ghettizzazione, la qual cosa genera la sensazione che si è « vecchi », « stanchi » o « stabilizzati ».

È il circolo vizioso della cultura padronale o dell'imprenditore privato che, pur essendo ben consapevole che senza novità si muore, non rinuncia all'autoghettizzazione, né si propone di vivere « matrimonialmente » o sessualmente con i propri simili, che continua a percepire come nemici. Ovviamente è vero il simmetrico, e cioè che una cultura della dipendenza genera

operai che non sono inclini a vivere coniugalmente, cioè a coniugare due ruoli (lavoratore-imprenditore) o due sistemi diversi.

### *Conclusioni*

I limiti di questo lavoro richiedono ulteriori osservazioni e analisi comparative: riteniamo di aver osservato in questa cooperativa una mutazione antro-po-organizzativa sufficientemente strutturata e di grande interesse sociale e psicologico. Persistono atteggiamenti e fantasie, individuali e organizzative, che sono l'espressione di una internalizzazione, altrettanto profonda, di una cultura della dipendenza. La strada per arrivare alla cooperativa è lunga e i soci ne sono ben consapevoli: mi pare di aver avvertito tra le righe del discorso con gli intervistati, un lamento sussurrato a chi ha voglia di intendere: « abbiamo bisogno di amanti! ». Agli « amanti » della cooperazione, adesso, tocca una risposta, senza la quale è probabile che questa sorprendente mutazione antropologica (cooperativa Texrose) abortisca e che i fiori usati per la gioia dell'uomo si pieghino su di sé avvizzendo per mancanza di « nuovi stimoli ». Il contributo degli « amanti » della cooperazione della Texrose ci sembra quasi dovuto dal momento che gli operai e i dirigenti della Texrose hanno intrapreso un cammino che è analogo all'uscita del popolo ebreo dalla terra del Faraone.

Convincere centinaia di operai ad abbandonare la cultura della dipendenza e della schiavitù non è stato facile: ne tanto meno lo è stato attraversare il « deserto » della solitudine, della frustrazione e del disorientamento per molti anni, durante i quali i soci della cooperativa non riuscivano a vedere risultati appaganti, ma solo debiti, furti, orari massacranti, straordinari non pagati, paghe decurtate. Gli « amanti della cooperazione » non potranno non apprezzare tale sforzo titanico e la storia dell'industria e del lavoro non potrà non registrare tale mutazione antro-po-sociale.

Permane un dubbio e cioè che la Texrose, proprio a causa di tali travagli e di tale coraggio-innovativo, pur desiderando acquisire nuovi « amanti », li lasci fuori del portone in quanto non potrebbero capire ciò che essi hanno vissuto. Personalmente ho potuto constatare come le cooperative che non sono nate sulle ceneri del disastro « padronale » siano più inclini a credere, in forma un pò megalomane, esclusivamente in se stesse e a rifiutare, pur desiderandolo, ogni apporto esterno, soprattutto se critico e scientifico. Non è un caso che la cooperazione, in genere, sia poco attenta alla scienza e alla formazione scientifica, e più incline all'uso dell'intuizione, del pragmatismo e dell'etica. Le ricerche scientifiche nate nel mondo della cooperazione sono assai modeste rispetto a quelle sviluppatasi nel mondo capitalistico e così dicasi di tutto l'iter formativo, a tal punto che molte cooperative inviano i loro soci presso centri di formazione con cultura integralmente capitalista.

Questa commistione ci sembra il segno di una rinuncia a intraprendere un cammino autonomo di formazione e ricerca scientifica, che fatalmente può riportare la cooperazione nell'alveo della cultura e della prassi capitali-

stica. In molte cooperative (sia « bianche » che « rosse ») ciò è già avvenuto: la speranza è che tante Texrose non si lascino intrappolare dalla nostalgia di tornare a vivere nella schiavitù sotto il Faraone.

LUIGI DE PAOLI

## Sul potere sindacale, e sul potere reale

### *Sindacati, intellettuali e politica*

Qualche volta occorre parlare anche di cose ovvie: altrimenti si rischia soltanto di elaborare scuse per i fallimenti e premesse per un tentativo di ripresa. Panzieri aveva cominciato a rompere il circolo chiuso riforma/rivoluzione, diventato — sin dall'inizio — una figura retorica piuttosto che una differenza progettuale o filosofica. Il suo riformismo sembrava avere anche uno sbocco diretto nel riformismo - finto, sbagliato — del centro-sinistra. Lo sviluppo di istituti di partito, indipendenti, di centri studio, e l'influsso di 'intellettuali di base' nei sindacati, fornivano un'expertise, negli anni '60 e soprattutto negli anni '70, che sembrava in grado di fornire alla classe operaia una strategia informata, complementare alla militanza 'diretta'. Tuttavia, due esperienze hanno ridotto questa visione ad una rovina. La prima: il tentativo di spiegare la crisi del settore industriale organizzato italiano sia nei termini marxiani utopistici e catastrofici, sia nei termini di un processo di modernizzazione post-industriale ha portato i sindacati, come tutta la vecchia sinistra ad una crisi non risolta, e probabilmente non risolvibile. Questa osservazione banale, che si trova ogni giorno sui giornali, è stata trascurata, per l'apparente distanza fra il movimento sindacale e il mondo 'formalmente' politico. La seconda: di fatto non è possibile che l'indipendenza dei sindacati — soprattutto, se non esclusivamente, l'indipendenza dal Pci — non abbia un impatto sul mondo politico e sul Pci stesso. I portavoce del partito e i politologi possono smentire l'etichetta 'partito della classe operaia' nel caso del Pci, ma il senso comune ci dice che se il partito può essere molto di più del partito del proletariato industriale, difficilmente può essere *meno* o diverso da quello. La distanza fra partiti e sindacati — distanza anche finta perché basata precisamente sulla finzione che il comunismo del sindacato esiste in un'altra dimensione da quello del comunismo di partito — riflette un fallimento da parte di tutti e due. I sindacati negli anni '70 hanno dovuto imparare a 'fare politica' nell'assenza relativa dell'appoggio tradizionale della sinistra storica. Come l'hanno fatta? Per prima cosa, dobbiamo constatare che la tesi dell'ingovernabilità, e dell'assenza di qualsiasi strategia di riforma da parte dei vari governi è stata una strategia — quasi sicuramente inconscia — ideale per una classe dominante impaurita, provinciale e golosa. Dal punto di vista di una classe politica, il riformismo può essere una strategia concessa per motivi di forza (paternalismo-consenso) e di debolezza (welfare-state, garanzie sociali minime). D'altra parte, questa strategia riformistica richiede un'au-

toconoscenza che, data la natura dell'industrializzazione italiana, e le tensioni e la frammentazione fra, e dentro, le classi, non è mai esistita. Così, la strategia 'panzieriana', di procedere dal riformismo 'forte' al riformismo che rifletta la debolezza della classe dominante, e soprattutto della classe politica, non ha mai trovato un interlocutore. Infatti, la difesa migliore contro il riformismo operaio è precisamente — *après moi le deluge* — il non fare nulla. Fare nulla vuol dire esporre tutte le contraddizioni degli opposenti, dato — ovviamente — che non sanno imporre né la rivoluzione, né il riformismo.

Teoricamente, si potrebbe dire, che il modello marxiano di un corporativismo volente, o almeno compiaciuto, dei sindacati non c'entri. I canali sono inceppati o assenti: piuttosto, si tratta di una esclusione dei sindacati dal *decision-making*, senza un recupero sul piano politico-istituzionale. Senza una teoria della crisi, diventa chiaro che non può esservi neanche l'inizio di un'analisi strategica. Dov'è la teoria della crisi? Dal '70, una parte del Pci ha deciso che la crisi più importante viene dalla destra: meno male. Ma il gradualismo economico, la terza Italia fiscalizzata, il lavoro nero convenientemente controllato non convincono più — soprattutto come politica dei sindacati, dato che siamo così in basso rispetto al livello di sindacalizzazione europeo. All'estero, c'è il mito che la militanza della classe operaia italiana — che esiste, e sul serio — comporti anche un tasso elevato di sindacalizzazione — che invece non c'è. Questo mito è stato — anche per motivi di propaganda — 'internalizzato'. Però, così, non è che un mito doppio.

La teoria della crisi, secondo me, non cade nella categoria di uno 'scenario' marxiano trionfalista: bisogna difendere la classe operaia guadagnando qualcosa dalla classe dominante. Il 'costo del lavoro' — strano compagno di concetti marxisti — non vuol dire niente se non viene attaccato sia (senza fare complimenti) ad un progetto corporativo: regole, intese, compromessi, accordi; sia ad un progetto di lotta. Ma senza una teoria della crisi, non può esistere una teoria del 'costo del lavoro'. Dalla confederazione ideologica alla confederazione strategica, pragmatica, alla dissoluzione dell'unità (!) confederale — e anche allo sviluppo di un sindacalismo anglosassone, di categorie autonome - regge solo l'avvertimento, anche accademico: senza una teoria della crisi non può esservi unità di classe (o di sindacato). Senza la decisione di costruire strutture 'corporative', non si possono produrre strutture riformistiche per quanto informali. Insomma, con la struttura attuale, e le ideologie per metà classiche, e per metà basate sulla post-ideologia o la nuova ideologia 'corporativista', la debolezza del sindacato di fronte alla classe politica diventa sempre più notevole; così si può definire la sinistra 'verace', ma anche la sua debolezza: anzi nel 'liberarsi' del movimento sindacale, la sinistra ha fatto uno sbaglio elementare, poco scientifico.

Insomma, non si può considerare il sindacato come un elemento nuovo ed autonomo nel sistema politico italiano: entra nel mondo partitico come sistema subalterno, né ideologico, ma come un riflesso fedele del

mondo e della pratica dei partiti. Come hanno detto Romagnoli, Treu, Papan, Salerno e tanti altri, dopo gli anni '70 sono sparite le possibilità che i partiti egemonizzino i sindacati o che gli appelli ideologici vengano accettati dalle base. Qualcosa deve cambiare: nel dibattito sulla scala mobile, tuttavia, non si vede l'emergere di una cooptazione di tipo corporativo, e neanche di una politica «originale». Al contrario, si vede un movimento sindacale ancora fortemente influenzato da questi due elementi del passato, e adesso da un terzo elemento — l'impotenza ad agire, e anche di più a decidere. Oggettivamente, al di là della crisi, il movimento sindacale soffre non solo dei difetti della sua struttura organizzativa (esperienza normale, per altri movimenti sindacali) ma della sua scarsa ed irregolare diffusione nei settori industrializzati, e nella penisola in generale. Ma c'è un altro problema, che comporta il desiderio di fare politica e di identificare il foro nel quale sia possibile farla. Certo, ci sono strutture corporative in cui discutono insieme padroni e operai: manca, però, il desiderio da parte del potere di discutere la sua politica (se esiste) a confronto di quella dei sindacati. Un partito politico può stare all'opposizione per forza, o per inclinazione, ed è legittimo che lo faccia. Il sindacato, però, per fare politica in sede politica, ha a disposizione scelte diverse in un paese di capitalismo di Stato. Può rimanere fuori — cioè, quando c'è la crisi, può scegliere l'esclusione/intransigenza, che diventa allora un segno di debolezza: (la debolezza del capitalismo indebolisce anche la classe operaia); può entrare nel sistema come forza subalterna — cooperativismo che *non* è disponibile in un sistema politico anti-riformista; o può decidere i termini in un riformismo che tuteli gli interessi della classe attraverso un nuovo soggetto politico — il sindacato. Dov'è la chiave, per il sindacato, e dov'è la porta del sistema politico? Non trovarla rivela che la classe operaia tradizionale organizzata è debole: che tutti i segni di militanza nel terziario, nella classe operaia tradizionale organizzata, sono segni della debolezza di questi ceti — qualcosa che va al di là degli autonomi, della contestazione della linea dei sindacati nelle assemblee, ecc.

Perché non «conta», questo nuovo soggetto politico, il sindacato — ossia per meglio dire, conta solo come funzione della crisi del capitalismo al livello nazionale e internazionale, piuttosto che come nuovo elemento di un'avanzata di classe? Perché rischia il sindacato, di seguire il Pci nel modello di un'opposizione costruttiva — che per il sindacato è un suicidio, visto che le «parti» industriali non hanno un rapporto di alternanza potenziale, di «governo-opposizione», di ripartizione delle poltrone, ma di interessi materiali? Riassumendo qualche giudizio degli autori citati sopra, le conclusioni rispetto agli anni '70 sono abbastanza chiare, e ne ricordiamo alcune. Il problema è semplice: il mondo sindacale è quasi un miniparlamento, un universo compromissorio, ideologico, elettorale, come quello dei partiti. Allo stesso tempo, i suoi poteri sono limitati, nel senso che, in qualsiasi rapporto col mondo politico-costituzionale mancano i poteri esecutivi e legislativi, e oggettivamente il sindacato, per quanto tenti di agire sul piano ideologico, di pianificazione pragmatica, dipende dalla di-

namica del sistema economico, lavorativo. Insomma, così com'è, il sistema confederale può presentarsi diversamente, sia da un partito politico (che chiaramente non è) sia da uno strumento di classe (in cui si vedono tutte le contraddizioni di classe(i), materiali ed ideali)? Secondariamente, come può il sindacato essere efficace al di fuori dei poli del corporativismo (per lo più negato dagli altri più che da se stesso), e dell'ideologia — che adesso non serve, nel senso di un riformismo informato a potenziare le proposte della direzione? Come, infatti, può fare politica un'organizzazione sindacale così — necessariamente — frammentata, ideologicamente e socialmente? Non come un parlamento multipartitico, perché così gli mancherebbe un legame col Parlamento reale: d'altra parte, agisce, e anche funziona, nella stessa maniera. Non come una struttura ideologica pluralistica (anche se funziona, agisce così), perché certamente non rappresenta un « interesse di stato » da parte degli operai e degli impiegati — manca, cioè, di una dimensione politica complessiva, statale — e anche perché deve esistere uno spazio tra ideologia come *Weltanschauung*, e gli interessi specifici dei vari settori più o meno produttivi. Ci si può anche chiedere se la famosa « ideologia » dei sindacati sia mai stata qualcosa di più della lotta interna imposta dalle incertezze e dalle contraddizioni interne delle federazioni.

Questa argomentazione è stata ben presentata fra gli altri, da Mario Regini, <sup>1</sup> che esita peraltro fra le rivendicazioni legittime della base e la spinta (respinta) verso il corporativismo della direzione (quale?) <sup>2</sup>. Però, si finisce con la dichiarazione che l'unica soluzione sarebbe quella del potere effettivo di controllo, di *management*. Questa impostazione è logica: però, siccome viene basata su una debolezza dichiarata, sembra poco probabile, anzi illusoria. Non si salta dai dilemmi alla gestione. Così, tutta una letteratura sul « bivio » del sindacato — cogestione o controllo — sembra adesso superata, come quella sulla partecipazione. In un certo senso si tratta di un gioco delle debolezze: governo, amministrazione pubblica, industriali, sindacato - chi è più debole, meno « governabile »? Per la sinistra, anche se possiamo indicare questi elementi come « deboli », l'incapacità del sindacato di uscire dal vecchio discorso di gestione democratica, costituisce forse l'aspetto più significativo. Ed è anche un fallimento intellettuale-ideologico nei confronti di una realtà di crisi economica che non fornisce — ovviamente — una strategia prescelta e vincente. I modelli « carismatici » (Cigliellista) e quello « razional-burocratico » (Cislista) (secondo Brienza, in Gloria Pizio Ammassari e Francesco Mattioli) non sembrano ancora convincenti. Ma il « sempre maggiore coinvolgimento nel sistema politico-amministrativo » non sembra tener conto né della natura della crisi (quale

---

<sup>1</sup> MARINO REGINI, *I dilemmi del sindacato*, Bologna, Il Mulino, 1981, cap. 7., e p. 179-80, 207-8.

<sup>2</sup> Cf. LEO PANITCH, « Recent theorizations of corporatism: reflections on a growth industry », *British Journal of Sociology*, n. 31, 1980.

coinvolgimento?) né dei fatti ben noti riguardo al processo verso un pluralismo democratico nei sindacati (le confederazioni? i sindacati di categoria? i sindacati di autonomi?), l'avvenire di « un regime democratico [che] ha la massima probabilità di venire istituzionalizzato in quelle istituzioni i cui membri formano dei sottogruppi organizzati o strutturati che, pur mantenendo una lealtà di fondo nei confronti della più vasta organizzazione, costituiscono tuttavia centri di potere relativamente indipendenti e autonomi all'interno dell'organizzazione stessa consente, al di là delle pur sempre auspicabili tipologie utopiche, un giudizio comparativo rispetto ad altre organizzazioni che, almeno sul piano delle possibilità teoriche, privilegia le strutture sindacali ». <sup>3</sup>

Non sono le tipologie ad essere utopiche, ma piuttosto la visione di un pluralismo non-corporativo che prosegue una strategia largamente condivisa, ed espressa coerentemente.

Mi sembra anche molto discutibile l'importanza dell'etichetta « neo-corporativa » in questo contesto, anche se il processo di burocratizzazione nello Stato di « benessere » in declino, richiede sempre più un processo di consultazione con centri di potere tradizionali (e statali). La definizione relativistica del sistema corporativo si riferisce al « grado di delega delle decisioni e della loro attuazione a organismi che rappresentano interessi particolari: l'autogoverno degli interessi della società civile. » <sup>4</sup>. A mio parere, questo definisce il « decentramento amministrativo », e dimostra l'influenza mistica del « corporativismo-sindacalismo » di Schmitter in cui lo stato sparisce, senza ciò che Engels descrive come un processo di autoritarismo senza parallelo — la rivoluzione. In Italia — come d'altronde, dovunque — le decisioni che uno stato rifiuta (volente o nolente) di prendere non vengono formalmente decentrate in favore di un consenso degli interessi.

Come dice giustamente Accornero, <sup>5</sup> il compromesso storico non era un progetto di riforma, ma piuttosto la creazione di uno spazio — una distanza — fra Pci e la tradizione della centralità operaia. Ci si deve chiedere — come fa anche Romagnoli e come sottolinea Perulli — quale progetto di riforma, e su quale base sociale (minoritario anche fra gli operai industriali « tradizionali »). È anche significativa l'attuale rottura all'interno del « soggetto di equilibrio »: infatti, ci sono molti « soggetti di equilibrio » che, date le premesse e la necessità del capitalismo di stato ed imprenditoriale, tentano di squilibrare o di equilibrare le forze sociali. <sup>6</sup> Per il sindacato, rappresenta un monopolio (l'equilibrio) perso. <sup>7</sup> Contro i ricatti degli

---

<sup>3</sup> GLORIA PIRZIO AMMASSARI, FRANCESCO MATTIOLI, *I sindacalisti*, Bari, De Donato, 1982, p. 24 citando anche L. LIPSET, T. TROW, J. COLEMAN, *Democrazia sindacale*, Milano, Etas Kompass, 1972, p. 27.

<sup>4</sup> *La società neo-corporativa*, a cura di Marco Maraffi, Bologna, Il Mulino, 1981, p. 29.

<sup>5</sup> *Il sindacato nella crisi*, articoli di Accornero, Perulli, Rieser in *Laboratorio politico*, n. 4, luglio-agosto 1981: Aris Accornero, « Sindacato e rivoluzione sociale », p. 30-1.

<sup>6</sup> TATIANA PIPAN, DARIO SALERNI, *Il sindacato come soggetto di equilibrio. Ricerca sulla politica contrattuale della FLM*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 258.

<sup>7</sup> GIORGIO GHEZZI, *Processo al sindacato*, Bari, De Donato, 1981, p. 150.

industriali abbiamo la stella crescente, in quanto a ricatti, del governo. In questo senso, come capire Lama, quando dice « dobbiamo entrare di più nei meccanismi dell'economia, ma rifiutando ogni forma di istituzionalizzazione di questo intervento... »? <sup>8</sup> Ancora una volta, ci si chiede — quale intervento - se escludiamo confronti tesi, se non violenti, che non vengono istituzionalizzati? Istituzionalizzazione non significa logicamente patto sociale: però se ideologicamente si vede nell'istituzionalizzazione solo un impegno preso per conto di un patto sociale, si vede il sindacato condannato alla giungla « selvaggia » descritta da Salerni. <sup>9</sup> Salerni descrive bene il rapporto fra la cautela del sindacato e la sua debolezza materiale, e mancanza di esperienza. Diviene chiaro che in questo modo il processo di equilibrio sta piuttosto nei rapporti interni che esterni delle confederazioni. Come dicono Romagnoli e Treu, la politica dipendeva anche recentemente « non da interventi esterni, ma dall'istituzionalizzazione di quel modello di gestione tripartita della politica economica... » <sup>10</sup> Adesso, tuttavia, gli interventi sono esterni, e le rotture avvengono fra direzione e base, e dentro la direzione « unitaria »: l'impossibilità di presentare una politica economica accordata è diventata parte dell'istituzionalizzazione delle federazioni fra di loro, e la mancanza non solo di un patto politico fra di loro ma di un progetto politico di riforma (non direi un progetto di riforma politica) segnala un nuovo capitolo di una storia triste e spesso trascurata della classe operaia italiana. Le sconfitte elettorali sono quasi accettabili come evidenza di principio partitico nella società civile. Ma invece, la sconfitta del movimento sindacale — cioè, della parte organizzata di una classe, anche se ideologicamente divisa, almeno impegnata in simili situazioni lavorative e contrattuali è un simbolo importante che contraddice sia la tesi della non-governabilità, sia quella dell'irresistibile ascesa della sinistra. Gli errori e le deficienze elencate dagli autori già citati non sono casuali ma strutturali, e rischiano di permanere, data la confusione, nel momento in cui si potrebbe dire « finalmente crediamo nella realtà della crisi, e nella realtà di uno scontro di classe, sociale, più decisivo di quanto non fossero le vincite e i pareggi dell'epoca del benessere relativo ». Infatti, il problema che sta sotto i dibattiti fra dirigenti, e fra dirigenti e base, e in cui la Confindustria quasi non entra come giocatore, è che il sindacato non sa che cosa è la vittoria, e cosa è la sconfitta; non sa come comportarsi nella crisi, e neanche che tipo di bestia sia: e questo prima ancora della battaglia, e dell'analisi. <sup>11</sup> Sarebbe una follia suggerire soluzioni alternative ai sindacati: i difetti e i problemi sono luoghi comuni. La cosa è ancora più seria perchè *questa* sconfitta è anche

---

<sup>8</sup> LUCIANO LAMA, *Intervista sul sindacato*, a cura di Massimo Riva, Bari, Laterza, 1976, p. 124.

<sup>9</sup> DARIO SALERNI (dattiloscritto) *Il « sistema selvaggio »*, ovvero un modello di anomia strutturale. Analisi della rappresentanza e del controllo sindacale all'Alfaromeo-Alfasud. p. 93.

<sup>10</sup> UMBERTO ROMAGNOLI, TIZIANO TREU, *I sindacati in Italia dal '45 a oggi: storia di una strategia*, Bologna, Il Mulino, 1981<sup>2</sup>, p. 327.

<sup>11</sup> RAFFAELE LUNGARELLA, *La scala mobile 1945-1981*, Venezia, Marsilio, 1981.

una sconfitta generale non solo per la sinistra intesa socialmente e politicamente (storicamente), ma per il riformismo intelligente.

Fino ad ora, la letteratura ha accettato il sindacato come il limite/punto alto dell'inserimento del lavoro organizzato nell'espressione costituzionale/formale della società capitalistica. Poi, c'è tutto un filone che vede dentro questo inserimento l'inserimento organico del movimento, e della classe, nel contesto della crisi che sembra imporre una scelta tra queste due strategie. Infatti, i dirigenti sindacali si trovano al perno di questi argomenti — vogliono essere interlocutori accettati, riconosciuti, ma sempre con l'opzione di tenere fuori la classe (cioè, di trattare come direzione — soprattutto quando gli industriali si dicono intransigenti — col governo, ma non in nome della classe) come tale. Poichè, ovviamente, « la classe » è già iscritta nello stato in molte dimensioni — direttamente (scala mobile, cassa d'integrazione, ecc.), indirettamente (attraverso la politica economica dello stato nel senso lato), e nel senso particolare del coinvolgimento degli impiegati statali nel sindacato, il sindacato per forza diventa un interlocutore diretto con lo stato attraverso gli iscritti.

Ovviamente, il quadro è molto complesso: esistono diversi livelli di « inserimento » nello stato, vari tipi di rivendicazioni « corporative », e pressioni diverse ideologiche ed organizzative dall'interno e dall'esterno del movimento sindacale. Però, una cosa sembra accertata: non ha più senso dal punto di vista analitico parlare di « sindacato », e di *movimento* sindacale. L'unitarismo ideologico non solo non funziona nella realtà, ma non prende atto della diversità sindacale e della sua debolezza e potenza (si veda in questo contesto, la tesi di Coi <sup>12</sup>, per cui i sindacati autonomi sono una funzione dei limiti delle confederazioni, implicitamente, della loro mancata scelta sia di un modello sindacale rivendicativo, *trade-unionista*, cinghia di trasmissione che di un programma riformista). Infatti, arriviamo sempre agli stessi due punti: l'impossibilità reale di designare un'immagine coerente e multidimensionale del « sindacato » stesso (come parlamento, « partito », mediatore, organizzatore, ecc.), e la mancanza di una tradizione e di una comprensione di che cosa potrebbe essere il riformismo all'italiana <sup>13</sup>. Questo, mi pare, va al di là della concezione giuridico-amministrativa tipica della scuola anglosassone di riformismo *legale*. E qui ci troviamo davanti ad un problema di fondo. L'ottimismo relativo di un Cammelli, <sup>14</sup> presuppone un consenso sociale per lo più, e soprattutto, al livello politico (per cui il dissenso fornisce la *raison d'être* della classe politica) assente. Meglio ancora, la mancanza di consenso sociale dipende non solo dalla *realtà* di una lotta di classe, ma dal ripensamento di che cosa si intenda per

---

<sup>12</sup> SALVATORE COI, « Radiografia e strategia dei sindacati autonomi », *Il Mulino*, n. 271, sett. ott. 1980, p. 727. Cf. anche, in *ibid.*, nov-dic., GUIDO BAGLIONI, « Rapporti fra azione sindacale e azione politica... », pp. 948-9.

<sup>13</sup> AUGUSTO BARBERA, *Le istituzioni del pluralismo. Regioni e poteri locali: autonomie per governare*, Bari, De Donato, 1977, p. 285.

<sup>14</sup> MARCO CAMMELLI, *L'amministrazione per collegi*. Il Mulino, Bologna, 1980, p. 376

« classe » e « lotta », « interesse di classe » e « scopo della lotta ». È questa, almeno una dimensione dell'aspetto « repressivo » dello stato — come dice Rusciano, la spaccatura fra ideologia e interessi degli impiegati di stato fra « corpo estraneo » e « stato giuridico ». <sup>15</sup> In altre parole, il non far nulla da parte dello stato costituisce una difesa molto efficace contro la visione unitaria, ideologica, e superata, del sindacato. Perché, è ovvio che la « democrazia operaia » adesso non è la contropartita della famosa « democrazia borghese », unitaria e pianificata. Il mondo del lavoro dipendente è assai complesso, e non può essere « guidato » soltanto da pochi quadri (non tanto pochi, per dir la verità), che non sanno mettere in opera una strategia politica che tenga presente sia l'eterogenità, sia l'analisi assente - più o meno — degli interessi e delle possibilità degli iscritti.

Fino ad ora, il problema si è posto in questi termini: scegliere fra un corporativismo « forte » (inserimento nello stato a livello formale) il che, in un periodo di recessione, può essere un senso unico, e rappresentare una vincita per i padroni, oppure un corporativismo « debole », cioè estraneo, mediato, in cui la debolezza del sindacato mantiene uno spazio di manovra e di difesa. Però, queste non son « scelte » da decidere intorno ad un tavolo — sindacale o di trattativa. Dobbiamo piuttosto chiederci qual'è il senso di un sindacalismo di classe oggi: qual'è il rapporto fra classe come soggetto, e sindacato come soggetto. Poi, c'è da chiedersi quali sono i risultati di una terza fase dell'industrializzazione che tende sempre a colpire i settori del potere sindacale tradizionale, sia direttamente che indirettamente (crescita del terziario, dell'elettronica, ecc.). Questo tende a squilibrare la politica tradizionale rispetto al Mezzogiorno: non sarebbe più possibile, per esempio, auspicare un trapianto dell'industria di modello « settentrionale », al Sud. Così cambia anche la prospettiva della sindacalizzazione di massa dei lavoratori meridionali. Il Pci ha dovuto confrontare per anni l'equivalente politico della sfida, o del ricatto, dei padroni — « se non fate un'operazione di collaborazione, crolla tutto » — in cui l'autonomia dei sindacati può essere lontana da un aiuto alla strategia del partito: più pluralismo, più concorrenza, e più dissidenza. Nella fase attuale, la formula di un Ardigò -del privato sociale, e dell'autonomia del politico, per evitare i « limiti » del « welfare state » e delle rivendicazioni neo-corporative, comporterebbe un'emarginazione definitiva dei sindacati. <sup>16</sup> Sarebbe, infatti, la conferma del non-riformismo dello stato, significherebbe un'emarginazione dal sistema politico statale/formale dei ceti medi anziché della classe operaia, e una sconfitta tremenda di ogni tentativo dalla parte dei sindacati di « fare politica ». <sup>17</sup> Infatti, come ha accennato Ghezzi, una parte dei problemi attuali

---

<sup>15</sup> MARIO RUSCIANO, *L'impiego pubblico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1978, p. 206 ff., e 225.

<sup>16</sup> ACHILLE ARDIGÒ, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Bologna, Cappelli, 1980, pp. 136-7.

<sup>17</sup> RENATO GRECO, « Ristrutturazione industriale, strategia sindacale, intervento istituzionale. Alcune considerazioni dopo la conclusione della vertenza Fiat », *Critica del diritto*, n. 18-9, luglio-dicembre 1980, p. 24.

consiste precisamente non solo nella debolezza della direzione, ma ancor più nelle istituzioni di base.<sup>18</sup>

Come ho già detto, tutti sanno, più o meno, dove sono le aree deboli e problematiche, sia sul piano nazionale della crisi, che sui livelli di rivendicazione e di organizzazione settoriale e sindacale. Tornando alla domanda principale, possiamo constatare solo questo: che, nonostante le difficoltà politiche e istituzionali, se non si sa fare politica, i.e. che vuol dire anche avere un'immagine realistica di sé e uno scopo convincente, la difesa pura diventa una sconfitta, il mediatore neutro diventa — come il governo italiano — non solo il *non*-mediatore ma anche, e soprattutto, l'avversario della riforma e del riformismo, e quindi di qualsiasi modifica dell'attuale gerarchia di potere politico e sociale. Infine, se queste analisi, e queste strategie, non sono fattibili ci troviamo davanti ad una crisi interna delle classi lavoratrici che rischia di essere il preludio di una parcellizzazione che non può non avere ripercussioni dirette sulla sinistra, e sul riformismo « intelligente » in generale.

Ma, che cos'è fare politica sindacale? Intende dire fare *la* politica di una frazione della classe operaia, e di una parte del terziario. Su che base? Su quali supposti ideologici, economici, e sociali? Perché queste spaccature fra base e vertice, movimenti autonomi di base ecc.? Queste cose « ovvie » riflettono — ovviamente — la situazione del sindacato nello stato dei partiti, in cui l'interesse di classe unitario non regge: il ripensamento obbligatorio del sindacato rispetto alla sua posizione economico-sociale, anzi politica, coinvolge non solo tutto il mondo politico, ma soprattutto il mondo della sinistra: il sindacato ha potuto per troppo tempo far finta che i problemi del sindacalismo italiano interessavano soltanto le sue cose proprie.

Adesso la cosa importante è di collocare il discorso sulla politica sindacale nel mezzo della politica *tout court*: di evitare che la nostalgia, il *parti pris* degli studiosi « sindacalisti » diventi un'apologia per la mancanza di una ricerca sistematica sul rapporto sindacato-sistema politico (formale). Basta, insomma, con lo schema — sia liberal-democratico che « autonomista » — della separatezza metodologica e politica dei sindacati dalla società civile. Non esistono differenze fra studiosi della politica e studiosi del sindacato: non esistono differenze fra politica dei sindacati e politica della società civile: ogni differenziazione sarebbe viziata e riduttiva.<sup>19</sup>

JOHN FRASER

---

<sup>18</sup> Cfr. GIORGIO GHEZZI, « La democrazia sindacale di fronte alla svolta delle relazioni industriali », e GIULIO SAPELLI, « Grande impresa, comportamenti sociali e sindacato: il caso Fiat », *Problemi della transizione*, n. 6, 1981, p. 112.

<sup>19</sup> Cfr., ENZO COLLOTTI e LUISA CASTELLI (a cura di) *La Germania socialdemocratica*, Bari, De Donato, 1982.

## CRONACHE E COMMENTI

### La «precarietà» di Montale nell'interpretazione di Romano Luperini

*La lingua di Montale, da quella elaborata su «qualche storta sillaba e secca come un ramo» degli Ossi a quella dell'estrema stagione (Diario del '71 e del '72; Quaderno di quattro anni), decisamente metalinguistica (e metapoetica), non cessa di produrre altre lingue e altri linguaggi: con prevalenza fortissima per il còdè esegetico-documentario. E' la condizione in cui naturalmente si pongono, a motore spento, i grandi sistemi letterari. Ed è particolarmente significativo l'ormai unanime riconoscimento dell'unitarietà sostanziale, e spesso visibilmente programmatica, che presiede al lavoro svolto in epoche pur tanto diverse e lontane dalla straordinaria macchina linguistica del poeta ligure. Ecco perciò che non risulta casuale l'infoltirsi della bibliografia montaliana, che in questi ultimi tempi si è arricchita di diversi titoli di tutto rispetto, e in certi casi di notevolissima rilevanza critica. Penso alle finissime letture fornite da Emérico Giachery in *Metamorfosi dell'orto* e altri scritti montaliani (Bonacci, Roma 1958), quasi completamente giocato su certe suggestioni tematiche che negli Ossi di seppia si affermano con indubbia centralità (ad es. *l'Orto*, appunto), nonché all'altro volumetto montaliano che il critico ha voluto intitolare, barthesianamente, *L'avventura del testo* (L.U. Japadre Ed., L'Aquila). Penso allo stimolante saggio di Franco Rella (*La cognizione del male: Saba e Montale*, Editori Riuniti, Roma 1985), che indaga l'opera montaliana come un'opera di frontiera, che «si pone ai limiti dei linguaggi e dei domini tradizionalmente stabiliti, e si sviluppa e si muove nello spazio aperto della loro reciproca tensione», sullo sfondo della poesia di Baudelaire, «a fianco di esperienze come quella di Rilke e di Kafka, di Joyce e di Eliot, di Proust e di Valéry, per non parlare dell'esperienza più propriamente filosofica, che a queste opere si intreccia in modo indissolubile e spesso indiscernibile». Penso ancora all'efficacissima intervista realizzata da Giulano Dego nella primavera del '73, da cui emerge senza nessuna diplomazia la figura difficile del poeta settantacinquenne. Scrive giustamente Dego che «gran parte del mordente, della vivacità, spesso della verità delle parole di Montale non derivavano da forme di "decenza quotidiana": se mai, meno ipocritamente, proprio dal suo opposto» (*Il bulldog di legno*, Editori Riuniti, Roma 1985).*

Particolarmente importante, tra questi contributi, un libro come *Storia di Montale* (Laterza, Roma-Bari 1986) di Romano Luperini, che si lega direttamente al precedente e denso *Montale o l'identità negata* (Liguori) del 1984. In *Storia di Montale* il tema dell'identità si presenta non in chiave di interdetto ma in chiave di manque: il secondo capitolo del saggio s'intitola infatti: «*L'identità mancata*», e lavora allo scavo delle ragioni che presie-

dono all'allestimento che il giovane poeta realizza nell'immediato dopoguerra, e grosso modo fino al 1925 (anno di uscita in prima edizione degli Ossi di seppia), del suo piccolo sistema disegnato sugli emblemi del fallimento, dello spaesamento e dell'esilio. «All'indecisione del carattere correrà, di qui in avanti, la "decisione" dello stile» osserva Luperini. Ed ecco che, in una linea di sostanziale coerenza (anche «filosofica», non solo esistenziale e tecnica), il poeta, afflitto - secondo una sua formula più tarda - da «una totale disarmonia con la realtà», si riconosce nella proposta di un «dilettantismo superiore» (sono ancora parole sue) attraverso cui, nota Luperini, «il letterato spaesato può rivendicare un suo posto, sebbene eccentrico e limitato, nel tessuto civile»: al punto che l'incontro coi personaggi sveviani, avvenuto nel '25 funziona come un appuntamento del destino, «è sostanzialmente un autoriconoscimento». Tutto concorre a spiegare la fondamentale non-episodicità dell'intero corpus poetico montaliano, dal momento che, «alla radice degli Ossi, è possibile rinvenire una vicenda di scacco e di frustrazione che tende già a organizzarsi in un sistema concettuale e in una poetica». Aggiunge assai convincentemente il critico che, in questa dimensione, «gli Ossi di seppia si pongono dunque come un romanzo dell'identità, o meglio, di un'identità da farsi, sia sul piano della poetica e della resistenza di una lirica tendente già, in alcune zone del libro, alla prosa, sia su quello psicologico, come elegia di un'anima "divisa" o di un "animo informe" che tenta la strada di una faticosa ricostruzione della personalità dopo "la fine dell'infazia" (come suona il titolo di una poesia).» Lo spazio tra decisione e indecisione si rivela comunque il vero punto di forza di questa fase della poesia montaliana, una volta riempito dalla consapevolezza lucida (pure se ridotta a un significato di consunzione e di cenere) di un compito ineludibile: «Bene lo so: bruciare, / questo, non altro, è il mio significato».

Sempre estraneo ad esiti di specie puramente lirico-evocativa, il cammino di Montale è quello di un costruttore che utilizza l'assenza, la scissione, il vuoto e lo scacco, nell'intenzione «dantesca» di disegnare — come avviene in testi dell'altezza di *Arsenio* e *Incontro* — «non solo un paesaggio ma un'intera civiltà». Il progetto non viene meno neppure nelle Occasioni che, pure nate dal medesimo background dell'ermetismo fiorentino, non estenuano liricamente il male di vivere, ma piuttosto lavorano poeticamente sulla «proiezione allegorica di un intero sistema di coordinate intellettuali». Rivela acutamente Luperini: «Dall'altra parte, anche sul piano tecnico-formale, nelle Occasioni la tendenza prevalente è piuttosto all'allegoria che all'analogia tipica della poesia pura, mentre rare continuano a essere le sinestesie care alla tradizione simbolista e postsimbolista, e la figura per cui si allude al reale è piuttosto la metonimia che la metafora».

La musa più decisiva dell'«indecisione» montaliana continua ad essere la precarietà, che si accentua (perfino in modi «infernali») negli anni della dittatura fascista, che il poeta subisce dolorosamente, con un misto di iroso disgusto e di violenta atarassia. Nell'esplorazione del rapporto tra la produzione montaliana negli avanzati anni Trenta e il quadro coevo dell'Italia

*fascista, l'intelligenza critica di Luperini evita qualsiasi tentazione di sociologismo o di riduzione alla facile meccanica di causa (sociale)-effetto (letterario). Ciò che permane centrale nel percorso della sua esegesi è il testo: un testo che non conclude usetticamente il circuito della propria presenza all'interno di sé e del suo offrirsi, ma si carica di storicità, investito da linee di tensione fortemente contraddittorie, non esorcizzabili mediante il procedimento della sublimazione critica, oggi tornato di moda in area ermeneutica e postmoderna. Ecco, così, che il Montale luperiano è un Montale tutt'altro che pietrificato nella contemplazione dell'Assenza, difeso da un nichilismo immobilistico e pago della propria «aridità». È al contrario un autore la cui opera è attraversata da vettori dinamici di grande velocità e violenza, che non cessa (dagli spalti di un'ideologia liberal-moderata) di misurarsi con la bestialità del mondo e il dolore di vivere. La Bufera rappresenta, in un quadro tanto mosso, un momento di svolta decisivo e drammatico che, dopo la stagione delle Occasioni e di «Finisterre», aspira a un'esperienza più aperta, più aderente a soluzioni prosastiche e «romanzesche», ed anche più lacerata dal dubbio circa l'identità e la funzione (per tanti versi insufficiente, e insoddisfacente) della poesia.*

*«Beninteso — scrive Luperini —, Montale tenta ancora di tenere fermo il valore sacrale dell'arte, ma intanto, alla fine di "Silvae", appare costretto, per salvarlo, a cercarlo nel basso, nell'animalità degli istinti, nelle pulsioni materiali. Lo sforzo di conciliare il valore e la terra, l'alto e il basso, lo induce già nel 1944 a teorizzare un'arte "realistica nel metodo e nella forma, ma di significato essenziale e persino esistenziale nel senso ultimo o nel soprasenso". È un programma a cui l'autore resterà fedele nel decennio successivo e che gli permetterà di guadagnare un autonomo spazio operativo, in alternativa sia all'ermetismo, alla poesia pura e comunque a una posizione ormai incapace di fare i conti con la nuova realtà storica, sia al contentutismo del neorealismo di scuola. Lo stesso uso che ora Montale fa di T.S. Eliot (in sede teorica tutto volto a sottolineare la sua capacità di mediazione fra aulico e prosastico, fra momento musicale e momento razionale, fra canto e recitativo) è funzionale, nel conflitto di poetiche che si scontravano nel dopoguerra, a una lotta su due fronti, contro i sostenitori dell'ineffabilità della poesia e della sua astoricità e contro i pronunciamenti "antidecadenti" del neorealismo più ortodosso».*

*L'«impuro» Montale accentuerà così sempre più la sua discesa agli Inferi senza accompagnamenti di marce funebri o esibizione di simbologie cartartiche. Egli non aspira a nessuna catarsi: e sa, sempre più sarcasticamente, che anche il proprio inferno quotidiano bisogna saperlo guadagnare. L'ultima, straordinaria stagione montaliana lo prova con perentoria decisione, optando drasticamente per un dettato prosastico, il più possibile coinvolto con le minuzie della cronaca da cui estrarre comunque — su un registro costantemente basso — tutte le possibili potenzialità allegoriche.*

*Una certezza, tutta in negativo, accoppagna l'ultima poesia dell'autore degli Ossi. Una certezza che, per giungere a uno stato di tale lucidità, ha dovuto attraversare «a nuoto», come diceva Melville, biblioteche e espe-*

rienze, senza mai grondare pianto: al massimo, qualche stilla di acqua salata e amara. Una certezza implacabile: quella, al dire dello stesso poeta, della «sfiducia nel linguaggio» e della «convinzione che ormai tutti i ponti sono tagliati» (Nel nostro tempo); per cui, ancora una volta in dissenso con l'Umanesimo Immortale Eterno che ancora oggi (magari per bocca di sofisticati puristi in cerca di catarsi alla Guido Morpurgo-Tagliabue, per esempio) affida alla poesia compiti positivi malgrado tutto, in fondo religiosi. Dice Montale: «Da molti anni gli artisti migliori, in pittura, in musica, in poesia, fondano la loro arte sull'impossibilità di parlare». E Luperini osserva correttamente che «Satura nasce appunto da questa impossibilità. Fine del linguaggio poetico e fine del valore coincidono. Per la poesia non c'è "più posto", o non ci sarà più fra breve tempo». Montale lavora ormai su una poesia azzerata, in linea con la ricerca più consapevole tra gli anni Sessanta e i Settanta. La sua è una contraddizione vissuta e (drammaticamente) interpretata da tutta la grande arte borghese del nostro secolo. Una contraddizione già a suo tempo lucidamente rilevata da Luperini (Il Novecento, Loescher 1981, tomo secondo), capace di mettere in discussione, alle radici, l'identità della poesia e, al tempo stesso, la funzione del poeta-umanista: «È una contraddizione in cui l'ansia di identità di Montale resta intrappolata per sempre. Ma all'interno di questa condizione di cattività egli batte tutte le strade, esperisce tutte le ipotesi possibili. Se non riesce ad andare oltre le prospettive della propria classe, vi si dibatte incessantemente. È davvero un "delirio d'immobilità", il suo. Scava in una direzione, ritorna sui propri passi, saggia senza sosta nuovi percorsi con una disponibilità sorprendente a farsi bruciare dallo specchio ustorio della storia; ma non esce mai dal sistema di cunicoli in cui l'hanno collocato il privilegio e l'ideologia di classe. Eppure questo "delirio" rivela uno spasimo e una tensione, è il sintomo effettivo di una prigionia — o di una nevrosi —. La coazione storica diventa coazione a ripetere, "fuga immobile". L'aspirazione inconscia a romperla (a "rompere", a "esplodere", a trovare "un varco" o un "esito" all'"urger folle": il linguaggio della poesia è anche quello di una nevrosi) non è meno reale dell'ideologia consapevole e delle catene di quell'"immobilità". Alla mancata realizzazione dell'identità della poesia corrisponde quella dell'io empirico condannato allo stato di "crisalide", e impica una "tortura senza nome" che nessun risarcimento ideologico o estetico può far dimenticare».

MARIO LUNETTA

### Il tempo e il sacro: un confronto multidisciplinare

Il Colloquio è stato organizzato a Firenze (22-24 maggio 1986), dall'Istituto di Studi Sociali dell'Università di Firenze, con la collaborazione del Dipartimento « Individuo, cultura, società » dell'Università di Siena e dalla rivista di scienze sociali della religione « Religioni e Società » (curata da Arnaldo Nesti e Tullio Tentori), il cui primo numero è imminente. Co-

me ha sottolineato Nesti introducendo i lavori, l'obiettivo del convegno era di concentrare l'attenzione non tanto su alcune teorie, quanto sui vissuti religiosi del tempo in un'« ottica transculturale », per arricchire le nostre conoscenze non sulle concezioni astratte, ma sulle pratiche sociali che gli uomini producono nel tempo e anche sulla loro dimensione di « portatori di memoria ».

Il tema del colloquio è molto attuale da un duplice punto di vista. Da un lato, la riflessione sulle temporalità sociali — più familiare al pensiero scientifico antropologico e, ovviamente, storico che non alla sociologia contemporanea — si impone oggi, se non con urgenza, perlomeno con intensità. È solo di un anno fa la traduzione italiana del volume di Eviatar Zerubavel *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*, (Chicago, University of Chicago Press, 1981; traduzione italiana di A. Di Lellio e A. Tagliavini: *Ritmi nascosti*, Bologna, Il Mulino, 1985). In questo lavoro, Zerubavel afferma di voler « fondare » una vera e propria « sociologia del tempo » e ne fornisce con accuratezza le coordinate: a) l'importante legame del tempo con il potere e il controllo sociale, che fanno di un calendario locale lo strumento dell'identità di un gruppo (in-group), ma anche lo strumento della discriminazione e del dominio nei confronti degli estranei (outsiders); b) la qualità che investe il tempo, non meno dello spazio, di produrre significati e di esprimere potere e conflitti di potere simbolici; c) la necessità di ripensare e di ridefinire, anche empiricamente, l'opposizione tempo lineare/tempo ciclico sottoponendola ad una « verifica » sociologica: soprattutto nell'ambito della relazione sacro/profano, linearità e circolarità appaiono, infatti, a Zerubavel più complementari e simbiotiche che opposte. Non a caso Alessandro Cavalli, uno dei primi relatori al Convegno di Firenze, presentando al pubblico italiano il libro di Zerubavel, ne rileva i limiti (« In sociologia, il tempo non è un oggetto accanto ad altri oggetti, ma una prospettiva che investe tutte le forme del sociale e che quindi passa trasversalmente per tutte le possibili specializzazioni della disciplina », p. 3), ma tiene a precisare che, nel panorama frammentario della sociologia contemporanea, « lo studio del tempo rappresenta... una contro-tendenza che offre una prospettiva unificante » (p.4); e, soprattutto, che « l'analisi sociologica del tempo non solo consente ma impone una sorta di sincretismo tra approcci che si sono sviluppati tradizionalmente come alternativi e contrapposti » (p.5).

Da un secondo punto di vista, l'attualità del tema è legata ai significati contemporanei dei fenomeni religiosi — soprattutto di quelli decodificati dai mass media, che funzionano da moltiplicatore culturale — e, più in generale, al clima mentale della società « post-moderna » (cfr. Franco Ferrarotti, *Una teologia per atei*, Bari, Laterza, '83; e Il paradosso del sacro, Ba-

ri, Laterza, '84). Proprio la velocità di « sviluppo » delle società « avanzate », infatti, impone una pausa di riflessione sulla qualità dei tempi, sulle problematiche esistenziali scatenate — come ha lucidamente messo in luce Alessandro Cavalli — dal prevalere, oggi, del tempo « non finalizzabile », privo di tensione e di telos. La prossimità di questo tempo al « tempo della fine », fa sì che il binomio tempo e sacro appaia più che mai cruciale nell'ambito di un maggiore impegno conoscitivo della sociologia, in tensione interdisciplinare.

### L'orizzonte tematico

Con la relazione di apertura dei lavori di François Houtart, i partecipanti al Colloquio hanno avuto subito chiaro che i confini delle diverse discipline rappresentate sarebbero stati continuamente ridefiniti, nel corso della discussione. La distinzione posta da Houtart fra percezione della durata e rappresentazione del tempo nelle società tradizionali e in quelle « desacralizzate », ha precisato un campo di riflessione che va al di là dei limiti « assegnati » alle singole strutture del discorso scientifico. Gli studiosi sono stati invitati a confrontarsi, non soltanto sull'artificiosità, talvolta evidente, della separazione fra natura e cultura (Domenico A. Conci), ma anche sulla vischiosità di alcune categorie, date troppo spesso per scontate, come struttura e sovrastruttura: a guardare le società dalla loro dimensione temporale, può capitare di accorgersi che, come ha ricordato Tullio Tentori, la sovrastruttura è diventata struttura, mezzo di sfruttamento umano (per esempio come « logica produttiva », come ha precisato Rocco Cerrato). Alessandro Cavalli, nel suggerire una tipologia dell'appercezione temporale, ha ricordato che la non-contrapposizione fra tempo sociale e tempo individuale ha origine nella centralità della esperienza e della coscienza del tempo, che è in primo luogo percezione del movimento, del mutamento. Il tempo viene, a suo parere, esperito come: 1. evento, nell'opposizione continuità/discontinuità; 2. ri-correnza dell'identico, ciclicità; 3. finalizzazione (riconoscendo nella parola fine il duplice significato di « end » e di « goal »); 4. divenire non finalizzato, cioè aperto, non governabile ed oscuro; 5. costrizione o luogo delle mediazioni fra le incompatibilità degli oneri-vincoli individuali, in cui la libertà è rappresentata dalla « composizione e ricomposizione » continua dei vincoli stessi.

A proposito della « retorica » e dell'« apologetica » del « moderno », Giacomo Marramao ha dimostrato, in una esposizione che è stata definita molto dotta, che l'attuale « riduzione dello spazio di esperienza » è il risultato di una contraddittoria concezione del tempo. Il « moderno », infatti, è « costruito » dalla linearità ideologica della desacralizzazione, cioè dalla coppia dialettica « storia/tradizione » che ne costituisce l'« illusione » e che

è il fondamento della « legittimazione del potere ». Oggi, non ci troviamo di fronte a una dissoluzione del sacro, bensì ad un suo « spostamento ». Per il legame fra il sacro e il potere, ha detto Murrain, non si può fare a meno di citare Max Weber (con la sua opinione, in ultima analisi carismatica della burocrazia), ma la relazione del Kairos col politico è più antica. La confusione moderna fra sacer (interdizione divina) e sanctio (divieto giuridico della polis) fa sì che « il valore antico del sacro si trasferisca alla sanzione », rendendo quella differenza una contrapposizione fra implicito (sacer) ed esplicito (sanctum). Il risultato è che « anche nei modelli politici più secolarizzati rimane questo binomio ». Anche il contrattualismo moderno evidenzia l'« impotenza del politico come struttura artificiale » e il « deficit di legittimità del potere », che non è in grado di sopravvivere senza « presupposti metafisici ».

#### *Concezioni e vissuti religiosi del tempo.*

Il « tempo della conversione », come vissuto religioso, è stato trattato da Enzo Pace nella sua relazione sul movimento contemporaneo degli « arancioni ». La tipologia corrente relativa alla categoria di conversione si è rivelata insufficiente a cogliere tutta l'ampiezza del fenomeno osservato. La ricerca empirica ha infatti dimostrato che i concetti di « deprivazione » e « alienazione », come pure le spiegazioni sociologiche che attribuiscono alle « risorse organizzative » di un gruppo la capacità di indurre conversioni, rappresentano degli approcci riduttivi al problema. Pace ha proposto un idealtipo della conversione basato sulla dimensione soggettiva dell'appartenenza religiosa: ciò che avviene nella realtà, ha detto, è « un processo di ristrutturazione simbolica del tempo individuale ». Nell'attore sociale si fa strada il « dubbio » che « le cose quotidiane possano essere pensate diversamente dal solito », in una sorta di « rivoluzione del quotidiano » e in una concezione della « salvezza » come forma di « autonomia del self ».

Diversi interventi sono stati dedicati a una riflessione più « interna » alla sacralità del tempo, in parte sganciata dall'attenzione sistematica alle implicanze sociologiche del binomio. Carlo Molari ha illustrato il passaggio, nel pensiero e nella sensibilità religiosi, da una visione dell'azione divina come « evento che modifica il tempo dell'uomo » — speculare ad una religione concepita come « un sistema per provocare e catturare l'azione di Dio » — alla religione come « complesso di strumenti per gestire il rituale della memoria » e, infine, alla religione « secolarizzata » che non prevede « un'azione puntuale di Dio nella storia », ma un perenne atteggiamento salvifico, in un tempo che non ha differenze qualitative. In questo senso, il tempo propriamente sacro « è finito »: oggi esiste « la possibile sacralità di ogni tempo ». Franco Demarchi ha, invece, precisato una tipologia

dell'«esperienza mistica», intesa come «tempo ierofanico», cioè: «quel frangente della vita in cui l'ispirazione si fa presente e sottrae la persona alle occupazioni e alle preoccupazioni normali». La rivelazione «altro non è che l'ispirazione di grandi idee che afferrano l'anima e la obbligano a farsene servitrice»; la considerazione è un tentativo di dare senso alle «ondate di ispirazioni che hanno percosso l'anima»; la contemplazione, infine, è «la fase più avanzata dell'esperienza mistica... quando il messaggio ispirato investe tutte le forze psichiche e si espande immediatamente e durevolmente a tutto l'ambiente esterno». Tuttavia, queste articolazioni dell'esperienza mistica sono inscindibili dalla particolare caratteristica della concezione cristiana del tempo, secondo cui «c'è una certezza che il divenire sia migliore del presente». Demarchi ha ricordato che «la ragione di questa fiducia nel tempo è l'idea che esso abbia un andamento diveniente in termini di invincibile crescita».

A queste relazioni, di orientamento confessionale, diversi studiosi hanno sollevato critiche di carattere epistemologico e metodologico. Si è messa in discussione l'autonomia della teologia cattolica dalle contraddizioni poste da quella «teologia liberale», di origine protestante, che ha in qualche modo decretato la fine del tempo e dello spazio sacri. Il pensiero cattolico ha di fronte una impossibile alternativa, quando accerta il passaggio «dal tempo ontologico al tempo come possibilità»: o la rifondazione del sacro come interiorizzazione — ma, in questo caso, l'«esperienza di fede appartiene al politeismo dei valori di cui parla Weber» (Pietro De Marco) — o il ritorno al sacro esteriore del tempo qualitativo. Inoltre, la fondazione cristiana del tempo, la linearità della cultura occidentale, pone un problema di dominio e colonizzazione mentale di tutte quelle culture che sono prevalentemente «circolari» (Carlo Prandi). Anche Domenico A. Conci, tramite la sua complessa indagine sulla «fenomenologia dei segni cosmologici mesoamericani», ha dimostrato che esistono «vissuti spaziali e temporali singolari ed insopprimibili che tendono ad eludere la lettura occidentale della ierofania elementare». Per Rocco Cerrato, si può cogliere la stessa contraddizione nella dialettica attraverso cui l'istituzione (ecclesiastica), nella sua attività di produzione del senso, crea la memoria sociale, censurando quelle fette di significato che appartengono alla mentalità collettiva. Interlocutorio sul problema dell'«egemonia del nostro tempo» ci è parso, invece, Gilberto Mazzoleni secondo il quale «nello sterminato panorama offertoci dalle culture umane... ve n'è una — quella occidentale — che (mediando, aggregando e componendo quanto si vuole) si è segnalata su tutte per una «scoperta insospettabilmente rivoluzionaria: la scoperta della storia». L'eterogeneità e la ricchezza di tante comunicazioni rende non agevole il disporle su un unico filo espositivo perdendone inevitabil-

mente le sfumature e la polisemia. Ad esempio, Pasqualotto ha offerto numerosi elementi per un confronto puntuale con la visione « zen » del tempo, in cui il « piacere catastematico » dell'« autonomia dell'istante » consente di pensare la morte, non come una catastrofe definitiva ma come una imminenza perenne; mentre, Vittorio Dini, applauditissimo, ha messo in luce i profondi legami, della cultura contadina con il « tempo della paura »; Roberto Cipriani ha analizzato le profonde modificazioni e i « sincretismi » dei tempi produttivi-riproduttivi sociali della comunità tradizionale all'impatto con la cultura moderna. Infine, Maurilio Adriani ha proposto un insieme di raffinate « notazioni a margine » sulle « varianti dell'immagine religiosa del tempo »: reversibilità/irreversibilità, assolutezza del tempo nella dimensione religiosa. Particolarmente preziosa l'immagine conclusiva dell'erudita dissertazione: il tempo-fanciullo di Eraclito, che giuoca, rappresenta l'imprendibilità, la libertà ludica del tempo, concetto su cui raramente si ha l'agio e « il tempo » di soffermarsi.

#### *Tempo sacro, tempo festivo.*

Non poteva mancare, in un convegno del genere, un puntuale ed accurato scambio di idee sulla festa: tempo ciclico e ripetitivo per eccellenza, tempo contrapposto alla linearità dell'evento dell'apocalisse e del divenire storico. Questa, ad esempio, la lettura operata da Franco Cardini a proposito del ruolo di normalizzazione politica della festa medicea nella Firenze del '400, rispetto alla quale l'apocalittica e la « pressione festiva » dell'età del Savonarola costituiscono un'« emergenza rivoluzionaria ». Complessivamente, della festa non è stato colto solamente l'aspetto conservativo e ricorrente; nella ridefinizione che, in queste intense giornate, è stata data della dicotomia fra linearità e ciclicità, sono emerse le componenti più conflittuali e irriducibili dell'emergenza festiva. La manifesta rappresentabilità festiva del potere sociale è stata al centro della relazione di Isidoro Moreno Navarro (Siviglia) sulla settimana santa in Andalusia: la polisemia dei simboli, per esempio relativi alla Vergine di Guadalupe, fa sì che il « tempo del dolore » della Passione funzioni anche come « tempo della speranza nell'oppressione »; mentre, la potenzialità di scatenare guerriglie simboliche, in una comunità fortemente stratificata, è stata messa in luce da Encarnacion Aguilar Criado (Siviglia), che ha parlato di « dualismo sociale e tempo della festa ». Anche Daniel Cases (Messico), in più di un intervento, ha messo in relazione la ricchezza e intensità della religiosità popolare con l'oppressione socio-culturale e le dinamiche dell'egemonia politica. Cases ha rilevato significative somiglianze fra banditismo sardo e caudillismo, forse non estranee a certe direzioni prese dalla ricerca antropologica in Messico, dove il Gramsci meridionalista è molto conosciuto ed apprezzato.

*A proposito della cultura messicana non potevano mancare sollecitazioni nel senso di una riflessione sul ruolo dello sport (del calcio, in particolare) come catalizzatore di un diffuso bisogno di agire collettivamente il sacro e come veicolo espressivo della festività contemporanea.*

### *Il tempo, il calendario, le ore*

*Il significato del calendario religioso come « misura » e quindi come « pensiero », è stato illustrato da Dario Sabbatucci, il quale ha suggerito di « ridurre nei termini di una misurazione la cosmicizzazione del tempo, cioè la trasformazione di un tempo naturale impensabile in un tempo culturale pensato ». Più in particolare, come ha sostenuto Angela Ales Bello — in un contesto d'indagine ispirato alla fenomenologia di Husserl e all'attenzione antropologica per i « vissuti impersonali » — « quello che si vuole indagare è il significato del calendario comunemente usato e accettato come valido in un dato contesto », più che le « filosofie del tempo » elaborate dalle diverse culture. Un esempio del simbolismo del tempo è stato fornito da Silvano Burgalassi, che ha esposto i risultati della sua ricerca sul romanico nella città di Pisa, ricca di riferimenti astronomici che si collocano ai poli dell'opposizione tempo solare statico/tempo lunare dinamico, est-ovest, e via dicendo. Del rapporto fra scansione delle ore e modo di produzione ha parlato Arnaldo Nesti in una suggestiva comunicazione su « tempo della vita, tempo delle campane nelle società contadine », con un approccio che tendeva a far risaltare l'aspetto di potere economico e politico del controllo sul tempo e l'identificazione tra tempo e rapporti sociali di produzione.*

*Infine, per concludere questa rassegna con un invito a una maggiore problematizzazione della ricerca, Carlo Prandi ha proposto la ridiscussione di una duplice dicotomia del tempo, stavolta data per scontata. I risultati di una indagine svolta su calendari, almanacchi e lunari dall'800 al '900 mostrano che nella cultura occidentale, in particolare agricola, non si può parlare di una netta contrapposizione, ma piuttosto di una « giustapposizione », fra tempo lineare e tempo circolare, fra tempi lunghi e tempi brevi. Allo stesso modo, nella cultura contemporanea la forte « tensione lineare » del modello prevalente corrisponde, non tanto alla « fiducia nel progresso », quanto piuttosto ad « un vissuto frantumato e a un'identità culturalmente e, sovente, psichicamente fragile ». Non altrimenti si spiega l'attuale « nostalgia delle origini » che è alla base del successo moderno dell'astrologia.*

ENRICA TEDESCHI

## Il «tempo» nella conferenza dell'ASSET per il 1986

*Nei giorni 11, 12 e 13 luglio, in Inghilterra, nel suggestivo college di Dartington Hall, nel Devon, si è tenuta la terza conferenza dell'ASSET. La «Associazione per gli studi sociali del tempo» è stata fondata nel 1984, con la funzione di promuovere scambi interdisciplinari fra tutti coloro che si interessano di tale argomento. L'attenzione dell'ASSET è soprattutto rivolta a due temi: da un lato i modi temporali dei comportamenti umani, con particolare riguardo ai ritmi sociali, dall'altro lo studio del tempo individuale, ovvero quello della nostra coscienza. Nell'intento dei fondatori l'associazione dovrebbe rappresentare un punto di incontro fra tutti coloro che si occupano di «tempo», senza limiti nei riguardi dell'approccio seguito o degli argomenti portati. Anche l'annuale riunione dell'86 ha presentato le stesse caratteristiche: erano presenti sociologi, psicologi, medici e artisti con relazioni diverse sia per disciplina che per metodologia. Ne è derivato un incontro ricco di stimoli e di idee anche se, talora, si stentava a trovare la chiave di comprensione e soprattutto il collegamento fra i vari temi trattati. Cercando di sintetizzare tra i molti contributi presentati, si è parlato di tempo e coscienza, di bilanci tempo e ritmi sociali, di tempo ed arte.*

*La relazione di Marie Jahoda, dal titolo The treatment of time in Psychology, ha affrontato la concezione del tempo nell'opera dei maggiori psicologi. Del pensiero freudiano l'autrice ha messo in luce l'importanza che il passato ha nel determinare il comportamento umano. In Freud le fasi della vita sono collegate una all'altra, o meglio si accumulano l'una sull'altra e il passato rappresenta un insieme condizionante e attivo del divenire dell'individuo. Di Piaget sono stati posti in evidenza gli studi sulla percezione del tempo fra i bambini. Nei primi anni le sensazioni non si collocano in una successione temporale ma si pongono come momenti immediati e distinti. Delle due grandi categorie, spazio e tempo, è la seconda a essere compresa dopo: un bambino si rappresenta prima nello spazio e solo in seguito nel tempo. Egualmente è la dimensione temporale a entrare in crisi in molte malattie neurotiche. Ad esempio tra i depressi si manifesta l'incapacità a progettare, a immaginarsi nel futuro. Non diversamente, quando le persone si trovano collocate fuori dalle istituzioni sociali si deteriora il loro senso del tempo e si determina una ripetitività che nasce dall'impossibilità di creare un proprio futuro. Il tempo, nella concezione della Jahoda finisce così per divenire un criterio unificante tra psicologia e sociologia. Se, infatti, consideriamo la sociologia in termini di creazione multindividuale ovvero di interrelazione tra molteplici unità umane, la conoscenza della percezione del tempo dei singoli individui, nelle diverse fasi della loro vita e all'interno delle diverse istituzioni, diventa indispensabile per comprendere la realtà sociale e il mutamento.*

*L'importanza essenziale del progetto nell'esistenza umana è stata messa in luce anche nella relazione di Jeff Adams Psychic tomorrow. L'uomo sviluppa la capacità di pianificare per risolvere e superare l'ansia fondamentale, ossia la paura del futuro e degli avvenimenti che gli toccheranno*

*in sorte. In qualche modo il progetto rappresenta una presa di potere su ciò che per definizione ci sfugge: il nostro destino. Rileva l'autore che tra i primi sintomi di depersonalizzazione vi è l'incapacità a rappresentarsi sia nel passato che nel futuro poiché queste dimensioni temporali affondano necessariamente le loro radici e il loro significato in un presente che viene rifiutato. Il concetto di identità — io come sono — passa forzatamente attraverso le successioni temporali in cui si snoda la nostra vita: dal presente al passato e al futuro. Il passato dai tempi individuali a quelli sociali, riprendendo la tesi della Jahoda, si snoda gradualmente lungo la stessa linea. Nella divertente relazione di R. Levine dal titolo Social time: the hearth of culture viene esaminata la diversa collocazione dei tempi individuali all'interno di diverse culture. Ad esempio in Messico far attendere agli appuntamenti è indice di successo sociale, una dimostrazione accettata di potere. Al contrario, negli Stati Uniti, è la puntualità la rappresentazione collettiva del successo. Anche la maggiore o minore velocità nei ritmi lavorativi o giornalieri risente delle diverse influenze culturali: sono i giapponesi ad ottenere il minor spreco di tempo nell'arco della loro giornata, mentre gli italiani si distinguono per l'inefficienza e, quindi, la lentezza dei loro servizi pubblici. In Italia l'attesa alle poste per un conto corrente è perfino più lunga che in Messico.*

*Il tempo, quale indispensabile indicatore di differenze sociali e culturali, appare anche nel rapporto di L. Hartrais, sui ritmi quotidiani all'interno di famiglie francesi e inglesi. In Francia la dipendenza dai figli e il controllo dei tempi dei componenti la famiglia caratterizza il ruolo della donna molto più che in Inghilterra, ove la maggiore presenza di servizi sociali crea una minor interdipendenza tra i membri del nucleo familiare. Di bilanci del tempo, ovvero di rilevazioni sui diversi modi di allocuzione del tempo in diverse categorie sociali, si sono occupate, oltre a quella dell'Hartrais, numerose relazioni. Su I giovani e il tempo ha parlato Simonetta Tabboni, presentando i risultati di una ricerca che, attraverso l'osservazione empirica, arriva a determinare un'interessante tipologia dei modi di vita e delle aspettative dei giovani. Di ritmi di lavoro e delle differenze fra operai e contadini si occupa il rapporto di Seifert che mette a confronto i budget-time delle due categorie lavorative in un amplissimo arco di tempo, dal 1850 al 1960. Storie di vita vengono, invece, utilizzate nelle ricerche collegate di Schuller e Birchball sui ritmi quotidiani che accompagnano il pensionamento. Infine, vanno segnalati i contributi di Mayr su Tempo e musica e di Latham su Tempo e pittura e quello di Laslette sui diversi tempi di mutamento strutturale. Questi appaiono, nell'analisi di questo autore, molto veloci, ad esempio, in campo politico ma estremamente lenti in ambito familiare. Da tutte le relazioni è emersa l'utilità dell'indicatore tempo nell'analisi dei fenomeni sociali sebbene, come ha acutamente argomentato la Adam, non si sia ancora arrivati, nelle scienze sociali, a un'adeguata individuazione di quale concetto di tempo utilizzare. La convenzionale distinzione tra tempo naturale e tempo sociale si mostra insufficiente nell'interpretazione dei multipli collegamenti fra società e natura.*

ARIANNA MONTANARI

Sui fatti religiosi è urgente una nuova capacità di comunicare

*L'estate torrida, sul fronte religioso ha rischiarato una calura ancora più alta, rimettendo in circolo un dibattito proprio stagionale su «Satanas», che è servito ad accreditare, ancora una volta di più, il gusto del colore e del fantastico in tema di fede e di chiesa, relegando in rigide parentesi informative, altri fatti e problemi ben presenti invece nella storia quotidiana delle persone e del paese.*

*Con il diavolo, sui giornali hanno avuto fortuna quelli del meeting sempre più indebitamente presentati come il volto di base o diffuso del cattolicesimo italiano. Le esperienze che rimangono di base, sui mass media durano il tempo di una stagione, a meno che si trovi l'abilità di legarsi al palazzo continuando a spendere la propria immagine come se fosse ancora di base. E comunque da Rimini giunge più l'eco di parole di chi conta, che squarci di vita quotidiana di giovani e ragazze. Del loro amore e della loro vita ordinaria (solo scampoli) affidati in un gioco ai computers.*

*È più difficile accendere i riflettori su molte altre realtà ecclesiali con il risultato che poi rimane complicato ai non addetti ai lavori capire cosa e come sta cambiando nella chiesa italiana e nel suo rapporto con la società civile.*

*L'estate ha aperto un'altra sfida per un pezzo di chiesa italiana finora rimasto prigioniero nell'immagine dello zaino e della tenda: lo scoutismo. Scoperto vivo, non per l'attualità naturalista ed ecologica, quanto piuttosto per la sua capacità di vivere nella natura con un forte senso della storia e con la gelosia di volersi occupare dell'uomo nel contesto della natura e non della natura contrapposta o alternativa dell'uomo. Il lungo cammino percorso in poco più di dieci anni dall'Agesci (Associazione guide e scouts cattolici italiani) sia sul piano educativo, che su quello della proposta di fede, è un fenomeno che andrebbe esaminato con più attenzione. Dopo il riconoscimento pubblico venuto allo scoutismo cattolico dal papa e l'attenzione incounsueti prestata al suo raduno nazionale ai Piani di Pezza dalla stampa, anche per l'Agesci si è aperto un nuovo fronte di sfida: cambiare? come cambiare? proseguire con fedeltà al proprio metodo educativo o cedere alla tentazione di farsi soggetto politico potendo disporre di oltre 150 mila iscritti effettivi? Appare chiaro che ogni scelta non rimarrà indifferente o ininfluyente per l'intera chiesa italiana. L'Agesci, attualmente, nell'unità dell'unica fede, può vantare un pieno pluralismo culturale e politico al suo interno e uno stile di proposta della dimensione religiosa. Una Rimini anche per gli scout? Segnali non piccoli lasciano intravedere che anche l'Agesci incomincia invece a farsi interrogare in termini sempre più urgenti dalla centralità del problema pace e dalla realtà dell'emarginazione in casa nostra e su scala mondiale.*

*Altri luoghi di incontri e ricerca si sono moltiplicati durante l'estate per raccogliere centinaia di persone intorno a riflessioni religiose: Cittadella di Assisi, La Mendola, Agape e cento diversi circoli di associazioni piccole e grandi o di gente che vive da «cani sciolti» la sua appartenenza alle*

*chiese. Omogeneizzare tutte queste realtà sotto un'unica eticheta è fare torto alla realtà complessa. La scienza sociologica potrebbe, con profitto di tutti, meglio attrezzarsi per elaborare analisi e interpretazioni sul cattolicesimo attuale in Italia, tenendo conto di questa varietà non solo di aggregazioni, ma di messaggi che come fiumi in una regione carsica emergeranno un domani alla luce del sole. Anche nel parlare della realtà religiosa ed ecclesiale si può scegliere di piazzare le proprie telecamere dalle finestre del palazzo per scegliere su quali persone moltiplicare le zummate dell'obiettivo, o di piazzarle sulla strada per registrare in quale direzione la gente chiede al palazzo di camminare. Un occhio più vigile e ricercatore, attento alle nuove grandi minoranze che crescono nell'ambito o ai margini della religione ufficiale, ci potrebbe salvare non solo dalla noia dei luoghi comuni e dalle frasi fatte, ma anche contribuire ad accendere più speranze nella realtà già tanto conflittuale e poco comunicante.*

CARLO DI CICCIO

### Ricordo di Augusto Guzzo

*Apprendo in ritardo che è morto a Torino, ultranovantenne, Augusto Guzzo, per generazioni professore di filosofia nell'Università di Torino. Ero un suo studente, ma sono sempre stato, forse per una qualche stortura congenita, uno studente distratto, irregolarmente frequentante, attratto dalle trasgressioni e allergico a qualsiasi ordine degli studi amorevolmente predisposto dalle burocrazie vigenti, pendolare fra una lezione di sanscrito, di letteratura greca o latina (l'austero Rostagno!), letteratura tedesca (l'indimenticabile Lessing di Vincenti!) e filosofia, nevroticamente alla ricerca d'una materia che non c'era. Guzzo se ne crucciava. Inutilmente. Lo ricordo assai nitidamente. Arrivava tutto in nero e piuttosto curvo, ma a passettini vispi e lesti, e acceso in viso come certi monsignori e con gli occhiali pince-nez a sottolinearne il naso rosso di improbabile beone. Un pingue dinamico? Non proprio. Piuttosto un parroco diligente, qualche volta sornione, puntualissimo al seminario di Via Po, 18. Mi diceva bonariamente: «Ma lei è un clericus vagans... uno studioso medioevale». Si riferiva alle mie puntate in Francia, Inghilterra nell'immediato dopoguerra, fra il '46 e il '48, e poi negli Stati Uniti, fra il '51 e il '53. Non si rendeva del tutto conto delle mie frenesie di Ulisse impenitente. Non poteva certo seguire, mentre svolgeva il suo ponderoso corso su «Io e la ragione», il mio donchisciottesco progetto di fondare una scienza nuova, nè tener conto della disperata mediazione fra filosofia e economia-antropologia-psicologia sociale, che avrebbe sortito l'idea d'una sociologia critica, Thorstein*

Veblen adjuvante, e che oggi sembra placarsi nella proposta di un neo-storicismo che forse non gli sarebbe riuscita del tutto estranea. I miei interlocutori «problematici» allora erano altri, fuori dell'ambiente accademico: Cesare Pavese, Vittorio Foa, Felice Balbo e, dall'ottobre '48, Adriano Olivetti. Al seminario di Via Po avevo incontrato Gheruzzo, Plebe, Cecchin, Pizzorno, e poco più tardi l'assistente di Abbagnano, Giovanni Cairola. Ma ecco che proprio dall'accademia, in generale alquanto sorda, doveva venirmi un aiuto insperato, a seguito di una amabile impuntatura appunto di Guzzo. Si era nella sala dei professori di Palazzo Campana in Via Carlo Alberto, sede provvisoria della facoltà, essendosi dovuta abbandonare quella di Via Po a seguito dei bombardamenti. Avevo sotto braccio i fogli della mia tesi di laurea sui fondamenti logici della sociologia di Thorstein Veblen, di cui, su suggerimento di Pavese, avevo appena tradotto La Teoria della classe agiata, in gran parte a Londra, come student at large presso la celebre London School of Economics and Political Science. Guzzo non ne voleva sapere. «Dev'essere bellissima — diceva socchiudendo gli occhi e schermendosi con ostentata umiltà — ma io non ne so niente. Non posso firmarle questa tesi, certamente geniale, ma...». Abbagnano siedeva come al solito sotto la finestra per leggere più comodamente il giornale alla luce dell'ava-ro sole torinese. Non l'avevo neppur notato, entrando. Si scosse all'improvviso dal suo apparente torpore e, interloquendo, disse con voce calma e sicura: «La firmo io. Queste cose mi interessano molto». Una settimana dopo ero a casa sua, in Via Talucchi, tagliavo corto ai dubbi che mi avevano fatto prendere in considerazione Einaudi, che allora pubblicava Cultura e realtà, e le Edizioni di Comunità, che provvedevano invece alla Rivista di Filosofia, e cominciai a pubblicare con Abbagnano una rivista alla quale pensavo da almeno due anni. Data la precarietà dei mezzi a disposizione, ero incerto circa la periodicità. Abbagnano condivideva le mie incertezze e consigliava prudenza. Decisi di chiamarla «Quaderni di Sociologia». Sarebbero usciti — si diceva nel primo numero — secondo una «probabile» periodicità trimestrale. Augusto Guzzo aveva indirettamente, e certo involontariamente, contribuito al lancio della prima rivista sociologica italiana di questo dopoguerra. Gliene sono ancora, nonostante tutto, molto grato. I maestri migliori sono spesso quelli che non sanno di esserlo.

FRANCO FERRAROTTI

## SCHEDE E RECENSIONI

MARY CATHERINE BATESON, *Con occhi di figlia. Ritratto di Margaret Mead e Gregory Bateson*, Feltrinelli, Milano 1985 (N.Y. 1984), pp. 240.

Presentato come un ritratto di Margaret Mead e di Gregory Bateson, questo libro è in realtà molte cose insieme: è certamente un ritratto, tratteggiato con intelligenza e comprensione, dei genitori dell'autrice, ma è anche un loro quadro in quanto studiosi e persone dalle molte sfaccettature. Al di là di questo, mi sembra che *Con occhi di figlia* ci presenti uno spaccato di grande interesse su un certo tipo di cultura, sul dibattito in corso ai nostri giorni sulle scienze sociali, sulle possibili diverse vie percorse da Bateson e dalla Mead nelle loro ricerche e studi, condotti con una profonda onestà intellettuale ed apertura mentale, al di là delle diversità di carattere: più positivo e caratterizzato da una certa fiducia verso il mondo, quello di Margaret, più sfiduciato e vicino alla depressione quello di Gregory, anche a causa del «disgusto da lui provato nei riguardi della sociologia applicata». Mary Catherine Bateson ricorda come la sua infanzia sia stata, per i genitori, «una continua odissea attraverso le sfere dell'amore e del sapere», in cui essi «affrontavano la loro esperienza di genitori con l'intento di metterne in discussione le forme, espresse dai propri rispettivi retroterra culturali,

combinando con cura e senso critico elementi della vecchia tradizione americana di cui Margaret era portatrice con altri della tradizione inglese dalla quale proveniva Gregory, e apportando innovazioni lungo il percorso» (p. 16), in cui cercavano di «rafforzare gli echi della tradizione arricchendoli con l'elaborazione delle motivazioni e dei ragionamenti personali, inserendo nel tutto anche l'elemento dell'improvvisazione» (p. 23). I genitori parlano e discutono con la figlia, con gli amici, che si chiamano Norbert Wiener, il «padre» della cibernetica, Ruth Benedict, Erik e Joan Erikson, curano in lei l'abitudine all'astrazione e alla logica, l'apertura mentale, l'accettazione del diverso. Margaret balza da queste pagine come una donna dal forte carattere, dotata di spirito organizzativo, che «curava le occasioni in cui stavamo insieme — ricorda la figlia — trasformandole in occasioni di gioia», sempre occupata, o nel correggere le bozze di un libro o nello scrivere quadernetti di appunti, o anche nel preparare una particolare insalata; preoccupata sempre, lei, donna energica e volitiva, di non condizionare la volontà di chi le era caro: «Margaret aveva resistito con fermezza all'idea di indicarmi una particolare direzione professionale; tuttavia, quando uscii dall'infanzia ero convinta che la normale attività umana fosse quella dello scrivere, non, come molti potrebbero aspet-

tarsi, quella di insegnare, perchè insegnare fu per Margaret e Gregory un'attività occasionale e periferica... c'era sempre qualche libro in lavorazione a casa nostra» (p. 105).

Donna appassionata e molto amata, Margaret ha comunque evidenti fedeltà di fondo: al marito, nonostante il suo allontanamento, a Ruth Benedict, uno degli assi intorno ai quali ruotava la sua vita, al suo modo di porsi rispetto al mondo e alla sua conoscenza: molti hanno parlato, nei suoi confronti, di una prevalente mentalità maschile, là dove Gregory sarebbe stato caratterizzato da una forma mentis di tipo più femminile. Margaret, ricorda Mary Catherine, «continuò per tutta la vita ad affermare la possibilità di molti tipi d'amore, con uomini e con donne, non rifiutandone nessuno, e visse con un senso di privazione ma con esigente entusiasmo, alla ricerca di esperienze sempre più ricche e intense, con un ritmo a volte sfibrante per coloro che dividevano il suo tempo, intollerante di ogni forma di possessività e gelosia» (p. 16). Legata affettivamente a Gregory, non rinnega il suo affetto quando il matrimonio si incrina e le loro vite si separano: «si ricordava ogni marito con affetto, e Gregory con durevole amore, nonostante il suo ostinato rifiuto, e fece di tutto per restare in amicizia con ognuno di essi e con le rispettive mogli, custodendo anche il senso delle possibilità non realizzate». «Mi sembra — scrive la figlia — che esista un legame fra la sua apertura mentale, che significava non dover considerare la felicità attuale come l'unica felicità o le sue scelte attuali come le sole scelte possibili,

e l'apertura verso modi diversi di vivere e di pensare che era indispensabile al suo lavoro di antropologa». Convinta della possibilità di intrattenere più di un rapporto profondo d'amore contemporaneamente, Margaret si attiene a questo schema per tutta la vita: e se un rimprovero le viene dalla figlia, è quello di non averla ritenuta in grado di comprenderla pienamente, anche in questi aspetti. Per Margaret, «parlare era una passione»; e mi sembra delizioso l'episodio che viene riportato nel testo, relativo ad un collega che va a trovare Margaret di notte, con intenti amorosi: e lei lo intrattiene fino all'alba, discutendone con ardore i libri.

Nel testo si ha un continuo riportare a sé e alle proprie esperienze private e personali studi e ricerche, un dare dignità e veste teorica ad esperienze ed atti apparentemente comuni, attribuendovi molteplici significati. Un capitolo intitolato «osservare partecipando» si apre, in modo indicativo, con questa frase: «Sia Gregory sia Margaret tesserò sempre a combinare gli sforzi per la comprensione dei processi biologici con lo sforzo di conoscere se stessi. Ognuno di essi utilizzò vari modi per raggiungere la conoscenza, e questa aspirazione fu sempre una questione centrale nelle loro vite» (p. 158). Così ad esempio Gregory si interesserà, nel periodo di distacco e di ribellione nei confronti di Margaret, dei modelli di comunicazione nelle famiglie di schizofrenici, ed in particolaree, del ruolo della madre: «queste risonanze fra il personale e il professionale possono essere fonte di intuizioni come di errori. Gli errori e le distorsioni non si

evitano tanto cercando di costruire un muro fra l'osservatore e l'osservato, quanto osservando l'osservatore-osservato, cioè, se stessi e rendendosi consapevoli delle proprie reazioni personali. Parte di questa operazione può essere svolta nel vivo del lavoro e una parte maggiore in retrospettiva... Ogni luce si rifrange nella mente. Per poter guardare attraverso una simile lente, diventa importante conoscerne le proprietà. Questo è il fine scientifico del lavoro biografico per gli studiosi di scienze sociali» (p. 159). L'antropologia viene così interpretata e vissuta come «la più personale delle scienze sociali», anche se il discorso in realtà potrebbe essere tranquillamente allargato alle altre scienze sociali: «in antropologia il rapporto fra osservatore e osservato è complicato dal fatto che ci si muove sempre fra due impulsi in conflitto: un impulso di vicinanza e un impulso di distanza, il desiderio di lasciare la propria casa e il desiderio di riscoprire se stessi alla fine del viaggio, di partire per mondi ricchi e singolari e di scoprire in essi quanto vi è di consueto...». Lo sforzo di capire i diversi modelli culturali non abbandona, secondo Mary Catherine, i suoi genitori neppure negli ultimi momenti della loro vita: «Margaret ebbe perfino l'idea di compiere uno studio sui guaritori e sulle varie forme di guarigione spirituale, proprio come Gregory, uscito da una terapia intensiva dopo che il suo cancro al polmone si era rivelato inoperabile, progettò di scrivere il suo prossimo libro sull'*establishment* medico e sulle malattie iatrogene, le malattie causate dai medici. Questa è dopotutto la risposta

tradizionale, nella mia famiglia» (p. 216).

Da un punto di vista metodologico, il testo offre spunti di grande interesse circa l'applicazione dell'osservazione partecipante, oltre che dell'uso dei materiali biografici nelle scienze sociali. Comunque, mi sembra che uno dei pregi sia quello di essere stato scritto con evidente affetto e intelligenza insieme: per cui non si tacciono aspetti scomodi, ambiguità, debolezza di personaggi che acquistano così in spessore e credibilità.

MARIA I. MACIOTI

DAN BERNFELD ET AL., *Rehabilitation du quartier de Kreuzberg (Berlin)*, Venise, Editions du Ciedart, 1985, pp. 180.

Il volume, curato da un'équipe di urbanisti e sociologi concretamente impegnati in un progetto di riqualificazione dei centri storici metropolitani, offre un'informazione rapida e di agevole lettura su un'esperienza per molti versi esemplare, come quella del quartiere di Kreuzberg, a Berlino.

Si tratta di un'area urbana di originario insediamento operaio, sviluppatasi a cavallo fra XIX e XX secolo nel cuore di una metropoli che, per intensità e rapidità dei processi di trasformazione socio-demografica, rappresenta un caso in gran parte anomalo rispetto agli altri grandi modelli europei (Londra, Parigi). La cronica crisi degli alloggi e il successivo prodursi di

spazi di degrado — ambiente di tanta produzione narrativa e cinematografica tedesca e mitteleuropea — sono effetti e sintomi del “male berlinese”. Ma costituiscono, anche, i punti di attacco per una mobilitazione sociale che percorre gli anni '60 e '70, raccordandosi al paradigma delle lotte urbane espresse da altre realtà metropolitane, ma segnalando per la sperimentazione — non priva di ombre e di contraddizioni — di un dialogo fra “movimento” e istituzioni amministrative. Iniziativa che porterà, nell'arco di un decennio, al riuso di oltre duemila alloggi (un decimo del patrimonio abitativo del quartiere), destinati alla demolizione o a qualche forma di gestione speculativa.

Kreuzberg ospitava agli inizi degli anni '80 circa 150.000 abitanti, con una concentrazione di popolazione immigrata superiore di due volte e mezza alla media berlinese. I figli degli immigrati stranieri costituivano oltre la metà della popolazione in età scolare. Povero di verde e servizi, caratterizzato da un'abnorme percentuale di case in affitto e dalla sempre più precaria convivenza di attività lavorative (artigianali e commerciali) e di edifici abitativi in via di degrado, poneva un groviglio di problemi per molti versi paradigmatici per una cultura del recupero urbano alimentata da esperienze di intensa mobilitazione sociale e politica di cittadini e operatori.

Ricostruire o recuperare; tutelare o espellere le attività produttive; come favorire l'integrazione sociale in presenza di una questione etnico-culturale potenzialmente esplosiva; quale disegno ambientale sviluppare attorno a un progetto di ricom-

posizione del conflitto sociale; come trasformare in risorsa civile il potenziale critico rappresentato dai giovani inoccupati e disoccupati, poco qualificati professionalmente e divisi da fratture culturali prodotte dall'intensa immigrazione. Questi sono i dilemmi centrali attorno ai quali si sviluppa l'originale esperienza di Kreuzberg, che sarà al centro di una riflessione promossa dal Consiglio d'Europa ed estesa, comparativamente, a casi esemplari di altre realtà metropolitane (Convegno del maggio '85 a Siviglia).

Un interesse che la vasta, seppure scarna ed essenziale, documentazione proposta dalle schede allegate al testo giustifica pienamente. Al di là delle alterne vicende politico-amministrative, che sembrano oggi parzialmente compromettere le aspettative maturate negli anni del governo SPD e del radicamento elettorale degli “alternativi”, Kreuzberg costituisce infatti un laboratorio urbano eccezionale. Luogo di nuove solidarietà che si rivelano capaci di produrre forme inedite di integrazione culturale, sede di un progetto di estensione dell'intervento dello Stato sociale al tessuto urbano che si traduce persino nella costituzione di un organismo comunale ad hoc, Kreuzberg ci appare un po' come una grande occasione di analisi offerta a una politica del risanamento metropolitano non circoscritta al fatto strutturale e al puro intervento edilizio.

Formazione professionale, riqualificazione abitativa e riuso culturale degli spazi sono, infatti, i tre piloni portanti di un progetto che pone al centro la questione di una difficile ricostruzione d'identità. In que-

sto senso, il volumetto curato da Bernfeld e dai suoi collaboratori si segnala come un prezioso contributo alla costruzione di un archivio-osservatorio sulla condizione metropolitana, oltre che come la cronistoria di un'esperienza non conclusa.

NICOLA PORRO

CENTRO CULTURALE C.M. ALTA VALMARECCHIA, *Odissea e biografia di Angelo Celli e tutta la sua famiglia. Per una storia sociale dell'alta Valmarecchia nella seconda metà dell'ottocento*, Editrice CO.I.L.S.E., Novafeltria, 1986, pp. 199.

Questo denso volume presenta la autobiografia di Angelo Celli, corredata da una serie di interventi, schede e note intese a fare da substrato e ad arricchire il singolo racconto. La metodologia della ricerca, proposta all'attenzione dei lettori da Vittorio Dini, da tempo dedito a studi attenti sulla cultura popolare attraverso materiali di tipo biografico, chiarisce come la narrazione di Angelo Celli vada inserita in un più ampio disegno di studio e ricerca sull'Alta Valmarecchia: "La metodologia di rilevamento, affrontata per ricostruire l'iter delle ultime generazioni contadine, si è avvalsa delle fonti scritte (personali e familiari), di quelle orali (storie di vita degli anziani, ex contadini, ex operai, ex artigiani, casalinghe ecc.) e della raccolta di materiali concreti, rappresentati dagli oggetti inven-

tati, costruiti, acquistati o comunque utilizzati dalla gente rurale nelle quotidiane operazioni lavorative, domestiche, ecc." (p. 166). A suo dire, "l'ehos del gruppo cominciava a delinearsi quando la messe di dati-documenti, nei vari livelli diacronico e sincronico, ricomponne, come in un esteso e variopinto mosaico, la storia delle interazioni fra individui e fra soggetti e istituzione": che è poi una posizione vicina a quella elaborata anche da Daniel Bertaux, che parla di "saturation". La ricomposizione verrebbe aiutata da una griglia di rappresentazioni storiche costruita all'uopo, in grado di fare emergere nello stesso tempo "la compresenza dei diversi elementi strutturali e la loro caratterizzazione nelle successive tappe temporali." (167) Dini ricorda come, in genere, memoria e oralità caratterizzino le classi subalterne, come la scrittura faccia timide apparizioni. In questi casi, i materiali possono venire utilmente accostati agli altri attinenti alla stessa comunità, poiché nei casi almeno in cui il tessuto sociale non abbia subito sconvolgimenti profondi (per es., a causa dell'emigrazione) resta un certo asse di sviluppo temporale, resta, eventualmente, la contemporaneità delle narrazioni.

In questo senso ed in questo contesto viene proposta la narrazione autobiografica di Angelo Celli. Il racconto è essenziale e scarno, di una certa sechezza. Ne è consapevole V. Dini, che afferma: "l'importanza del manoscritto, come espressione rara di una subalternità illetterata, non è uguale al contenuto che tende a lasciare coperte condizioni e problematiche sociopoliti-

che proprie di una coscienza di classe nel momento più duro della sua marginalità. Ma il valore del testo, come reperto ricostitutivo del tessuto sociale di Sartiano e della Valmarecchia, nel tempo e negli spazi affettivi, sociali, di potere, è stato certamente rilevante, specie a seguito di un allargamento delle fonti archivistiche, bibliografiche, iconografiche ed orali”.

Ed in effetti è stato fatto un grosso lavoro per allargare e interpretare, per chiarire alcuni passaggi, per dare termini di paragone e permettere raffronti, per inquadrare vicende specifiche e personali, in un più ampio contesto. Ad esempio, nel testo di Angelo Celli ci sono poche righe sul ricovero in ospedale psichiatrico della madre, deceduta poco dopo il rilascio, quando ormai non riconosceva più i propri familiari. Ora, il pezzo su *Miseria, disperazione e follia. La madre Elisabetta*, di Paolo Giovannini, ripropone il tema dei possibili abbinamenti fra ricovero psichiatrico, subalternità e sesso femminile, dà conto dell'ampiezza del fenomeno, all'epoca, e in loco. Le beghe giudiziarie, che tanta parte hanno avuto nelle vicende familiari dei Celli, trovano un riscontro nei saggi che si occupano di questo tema a più ampio raggio: v. ad esempio di Silvestro Venturi e Lorenzo Valenti, *Per uno studio della devianza nell'Alta Valmarecchia della seconda metà dell'Ottocento: il furto campestre*.

Spie preziose di più ampi avvenimenti sociali sono presenti nel racconto di Celli, ma in genere in modo implicito e succinto, spesso, per cenni. Costretto ad esempio all'emigrazione in Grecia (e siamo nella se-

conda metà dell'Ottocento) dal crollo del mercato dello zolfo e dal conseguente contrarsi della richiesta, con diminuzione del lavoro in miniera, Celli non affronta per nulla questa tematica, né troviamo cenni di ribellioni e disordini sociali che pure, all'epoca, esistono. Il commento di Dini parla, non senza ragioni, di un “protagonista convinto della sua rispettabilità e ossessionato dalla paura dell'oblio sociale”, che “cerca di osservare le ‘regole del gioco’ offertegli dalle istituzioni, senza descrivere gli effetti che il sistema simbolico produce in lui” (p. 169); sottolinea anche, giustamente, come la paura degli altri sia congiunta alla precarietà della situazione personale e strutturale, per cui qualsiasi avvenimento fuori della norma “potrebbe rivelarsi drammatico”.

Il diario, nella interpretazione che qui ne viene data, presenta un individuo che ha duramente lavorato fin da piccolo, che è stato costretto dalle circostanze a più mestieri, che ha vissuto fra beghe di tipo giudiziario che assorbivano risorse e beni, che ha visto morire piccoli fratelli e figli, vivendo in proprio il dramma della mortalità infantile, che non sembra aver prestato attenzione alcuna alla possibilità di una lotta di classe, che non ha dato spazio ad alcuna istanza socio-politica se non attraverso l'uso dei canali previsti, dallo studio (fin dove possibile) al duro lavoro. Dini ha parole accorate nella sua chiusa: “Dopo essersi concesso qualche espressione d'orgoglio, l'amarezza, nelle ultime righe, prende il sopravvento. Sono parole accorate di chi è vissuto sempre nella marginalità e nella soffe-

renza, lo sfogo di uno dei tanti oppressi che riesce a dare un 'segno' scritto al dolore ma che ha dovuto rincorrere giorno dopo giorno il modello del conformismo, dell'adattamento acritico, con la speranza di garantirsi il 'pane selvaggio' sotto la dipendenza di chi poteva elargirlo." (p. 170) E in effetti le ultime righe dell'autobiografia sembrano suffragare questo tipo di interpretazione, pure aprendo spaccati di grande intensità: "O sempre amato fare del bene a tutti ma specialmente a chi mi à fatto del male, in 46 anni che lavoro ò cambiato tre soli padroni, ed ora sono costretto a ritirarmi perchè impotente a lavorare, e spero, che per quel poco di vita che mi rimane, non mi manchi nulla, come è stato fin qui, che a dispetto di certuni, chiunque ci vede, tanto me come a mio Fratello, fanno presto a convincersi che non abbiamo mai patito, ambedue si avvicina al quintale di peso...": e tutto ciò, "nel modo più onesto". (p. 77)

In conclusione, si tratta di una narrazione autobiografica scritta, caso raro data l'epoca e il contesto, di per sé piuttosto povera e scarna, cui gli interventi di vari studiosi contribuiscono a dare spessore e ampiezza di significato.

MARIA I. MACIOTTI

GIAN FRANCO ELIA, *La città socialista. Il caso ungherese*, Roma, Bulzoni, 1984, pp. 128.

Nella città confluiscono per tradizione, in modo unico ed esemplare,

i modelli della realtà e quelli dell'utopia. Le città progettate, le città realizzate, le città future intrecciano la sociologia urbana all'antropologia e alla filosofia. L'architettura urbana è sempre specchio della propria epoca, ma nei suoi chiaroscuri, nelle sue prospettive, nel contrasto tra spazi chiusi e aperti, si delineano bisogni e speranze, e strutture invecchiate mostrano in trasparenza possibilità sempre nuove. Le più grandi utopie sociali hanno dovuto costruire la propria città, sia come *civitas*, come comunità, sia come organizzazione fisica dello spazio. E nella definizione dello spazio è inevitabilmente contenuta l'organizzazione, la scansione del tempo, il tempo del lavoro o del gioco, il tempo o il ritmo della vita. Introdurre il tema della città vuol dire dunque misurarsi con l'intera estensione dell'immaginazione sociale, con una facoltà che armonizzi ragione e desiderio, potere e bisogni. La città socialista che Elia presenta in questo volume, attraverso il caso ungherese, contiene ogni ingrediente nel complesso dibattito sulla città e nel contempo si avvale della *sospensione* peculiare del proprio oggetto di indagine. La città ungherese è e resta, se si passa l'espressione, una città *a tesi*, il primo strumento di un progetto comunitario predeterminato, socialista, un progetto che non deve e non può sorgere in modo autonomo, attraverso le istanze sociali ed economiche dei gruppi agenti: un progetto che non segue le vicende della cultura materiale di un popolo, ma intende dar forma ad esse, dominarle ed indirizzarne il flusso in strutture urbanistiche precostituite. E la so-

*spensione* è un po' il carico di speranza e di mistero che grava il giudizio storico e sociologico sul caso ungherese: l'ombra della *transizione*, gravida di ciò che non è più e di ciò che non è ancora, la transizione collocata tra un futuro certo e un presente ideologicamente provvisorio, raccoglie gli elementi utopici e quelli regressivi del marxismo dell'Est, e suggerisce un implicito confronto con l'enorme diversità delle città dell'Ovest. Ma Elia non indugia su dibattiti senza uscita. Il caso ungherese ha una propria autonomia e va approfondito, come Elia fa, attraverso un'analisi interna e priva di pregiudizi. "L'attuale politica di agglomerazione non riesce a smantellare l'imperialismo di Budapest, ove si concentrano le maggiori istituzioni politiche ed economiche ed ove quindi si collocano fortissimi poli di attrazione. Né agisce come determinante sufficientemente efficace la grave carenza di alloggi nella capitale: nel 1970 il 15% delle famiglie vive a Budapest ancora in coabitazione, la densità abitativa è di quasi due persone per stanza, circa 130mila persone subaffittano un letto o una stanza, un terzo delle abitazioni è mancante di bagni e di gabinetti, un quinto di acqua corrente" (p. 20). L'esistenza di una metropoli che riesce a creare attorno a sé un vero e proprio deserto urbano è bilanciata dal progetto di riforma — il piano nazionale del 1971 — che promuove lo sviluppo di cinque metropoli dell'equilibrio (Miskolc, Debrecen, Szeged, Pécs, Győr). Successivamente la strategia muta: si preferisce incentivare la crescita di piccoli centri urbani, più numerosi e disseminati. Elia nota come alla fi-

ne l'industrializzazione cresca più e prima dell'urbanizzazione, e venga affiancata da connessi fenomeni di pendolarismo e dal persistere di stanziamenti in villaggi. Nel contempo, là dove l'urbanizzazione è estesa sorge la pratica degli orti urbani, modello di abolizione della divisione tra città e campagna, un'alternativa compatibile col lavoro in fabbrica. In realtà, l'economia è il vero obiettivo della politica nazionale, l'obiettivo che trascina con sé la politica urbanistica. Scrive Elia: "La pianificazione urbanistica non è in Ungheria il risultato di un dialogo incrociato tra la base e il vertice, tra enti locali e governo nazionale, ma il prodotto di scelte e decisioni assunte dall'alto, dai superiori organi governativi [...]. La formazione dei piani urbanistici è espressione del tradizionale centralismo ungherese (che non a caso ha le sue radici nella situazione prerivoluzionaria) e di una certa concezione piramidale del potere" (p. 29).

Il dato più rilevante ed insieme l'aspetto più attraente dell'urbanistica ungherese è rappresentato dalle cosiddette "città nuove": "Nei paesi dell'Est europeo le città nuove denunciano una matrice socio-urbanistica che è senza dubbio influenzata dalle teorie howardiane della città-giardino. Non a caso già nel 1922 il sovietico Vladimir N. Semonov [...] lancia una parola d'ordine destinata ad avere successo e diffusione: "La città giardino, città del lavoro liberato" (p. 35). Nata come "impresa economica", la città nuova vuol essere la risposta alla città capitalistica e il suo superamento, ma finisce purtroppo per assumere il volto della città-fabbrica. Elia

presenta una documentata serie delle più importanti città nuove ungheresi e giunge a evidenziarne il processo di trasformazione da villaggio in città attraverso l'espansione dell'attività mineraria. È il caso esemplare di Komlò, vecchio villaggio, ora città del carbone. Scrive Elia: "le aree industriali trovano collocazione nei più diversi punti del tessuto urbano, persino presso il centro [...].

"Il severo *townscape* della città industriale, segnato dall'aggressiva presenza di ciminiere che sveltano in mezzo all'abitato, è addolcito da amplissimi spazi di verde attrezzato. La concentrazione nell'area centrale di impianti industriali [...] è conseguente ai criteri aziendalistici con cui appare gestita la città e comporta un elevato grado di inquinamento" (p. 73).

Ma Komlò sviluppa anche l'attività terziaria, e promuove un complesso di servizi dal quale si può forse sperare un progressivo superamento della cultura monindustriale della città. Tuttavia, il potere locale, scrive Elia, non può che seguire direttive di vertice nazionale. Evidentemente, la città-fabbrica resterà, *rebus sic stantibus*, incapace di mutamenti. La città ungherese non elimina disuguaglianze urbane, non riesce a definire una politica uniforme ed efficace delle abitazioni. Il criterio del bisogno adottato per le assegnazioni dopo la guerra è abbandonato per l'elevato numero dei bisognosi e sostituito da altri più o meno oggettivi che ampliano la sfera di discrezionalità del potere locale. Quando non accade come nelle città nuove, dove "la concessione delle abitazioni corrisponde addirit-

tura ad un incentivo lavorativo e ad un vero e proprio salario supplementare" (p. 103). Il giudizio del sociologo non può essere nel complesso positivo. Elia svolge un'analisi ampia e documentata, che non arretra di fronte alle incongruenze di una progettualità di vertice, alle contraddizioni del rapporto tra economia e politica urbana. L'impressione è che la *transizione* influisca sulla struttura dei bisogni urbani. Lo sforzo di creazione della città è secondario rispetto a quello di sviluppo dell'economia, il problema della produttività prevale su quello di una vita migliore. L'immaginazione sociale sembra, in una parola, ancora e forzatamente, inattiva.

DOMENICO CORRADINI

LESTER KURTZ, *Evaluating Chicago Sociology — A Guide to the Literature, with an Annotated Bibliography*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1984, pp. 282.

La Scuola di Chicago rappresenta un punto di svolta nella storia della sociologia americana. Le ricerche compiute nei primi tre decenni del secolo dai docenti del Dipartimento di sociologia e da un folto gruppo dei loro studenti costituirono la sociologia come disciplina autonoma, distinta per temi e metodi dalla filosofia morale, dall'idealismo speculativo e dall'evoluzionismo di tipo summeriano. I lavori di Thomas, Park, Burgess e dei loro discepoli hanno un carattere perdurante: continuamente riletti e reinterpretati.

ti mostrano di essere fonti sempre vivaci di *insights* sociologici.

Il libro di Lester Kurtz tenta con successo di mettere ordine all'interno della vastissima bibliografia sull'argomento. Esaminando più di mille titoli l'autore fornisce un panorama piuttosto esauriente di quanto è stato prodotto dalla Scuola di Chicago e su di essa. Temporalmente, lo spettro d'azione di Kurtz è molto ampio: dai saggi di Albion Small nelle prime annate dell'*American Journal of Sociology* (1895), agli "anni d'oro" di Chicago (1918-35), fino ai lavori più recenti che considerano gli aspetti meno noti della Scuola: i contributi delle sociologhe di Chicago (Deegan, 1978), lo sviluppo dei metodi quantitativi (Bulmer, 1981), i legami del dipartimento con il potere costituito (Schwendinger, 1979). L'autore si concentra sulla bibliografia in lingua inglese ma non trascura i maggiori titoli in francese, tedesco e italiano, e per ogni lavoro esaminato fornisce una scheda che ne riassume l'argomento centrale. Se manca un occhio critico ai contenuti, vi è però da parte di Kurtz uno sforzo notevole di investigazione bibliografica: la sua classificazione comprende anche manoscritti, saggi inclusi in antologie, tesi di dottorato, ed egli si preoccupa di collegare le schede tra di loro, aiutando il lettore ad orientarsi in un terreno molto vasto.

La bibliografia ragionata è preceduta da un sintetico ma ricco sopralluogo nella storia della Scuola di Chicago. Componendo il mosaico delle sue schede, egli ne traccia le grandi linee di sviluppo: la nascita del dipartimento, la struttura istitu-

zionale creata da Small, la forte spinta verso la ricerca empirica, il periodo dei "Grandi Quattro", i motivi del declino di Chicago dopo il '35. Parte introduttiva e parte bibliografica sono organicamente collegate. Nel trattare ogni argomento Kurtz rimanda a quelle opere della bibliografia ragionata che lo approfondiscono, fornendo così — come già indicato nel titolo del libro — una guida alla letteratura.

*Evaluating Chicago Sociology* è uno strumento di doppia utilità: aiuta il ricercatore a trovare ciò che cerca, ma più semplicemente lo aiuta a cercare sollecitando la sua capacità di *serendipity*.

CONSUELO CORRADI

B.W. MACH - W. WESOLOWSKI, *Mobilità e struttura sociale*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 154.

Il divario fra pensiero teorico e ricerca empirica e l'impoverimento che questo ha creato negli studi sociologici è uno dei problemi di fondo della nostra disciplina nonché un aspetto della crisi che da anni ormai si lamenta. La presa di coscienza delle conseguenze negative di tale spaccatura risale a Wright Mills che già quarant'anni fa ne metteva in luce i mali, individuando con le famose formule "Grande Teorizzazione" ed "Empirismo astratto" gli orientamenti che da questa erano sorti e la loro improduttività scientifica. Muovendo da questa preoccupazione sempre attuale della sociologia, Mach e Wesolowski introducono il loro discorso sulla mobilità e

struttura sociale considerando le conseguenze più rilevanti che questa mancanza di equilibrio ha avuto in tale area di studio e i diversi aspetti con cui si presenta la problematica. La crescente difficoltà di collegare i risultati delle analisi empiriche ai presupposti teorici è qui parallela alla difficoltà di approdare ad una interpretazione teorica di insieme, rappresentativa del fenomeno osservato, che in tale ambito è forse maggiore, considerata la complessità dei processi sociali e la stretta interdipendenza con cui appaiono nella realtà.

Secondo gli autori l'impoverimento crescente degli studi dedicati alla mobilità sociale è dovuto essenzialmente alla rinuncia da parte degli studiosi che se ne sono occupati a cercare elementi di collegamento fra il fenomeno della mobilità ed una teoria generale della struttura sociale. Analizzando le più recenti posizioni in proposito, Mach e Wesolowski sviluppano una approfondita discussione la cui tesi di fondo muove dalla necessità di inquadrare qualsiasi studio sulla mobilità sociale in una generale teoria della struttura al fine di poter "generalizzare le conoscenze relative alla mobilità in modo sociologicamente valido". Il punto di partenza rimane dunque l'indicazione di Sorokin che già nel 1927 richiamava l'attenzione sulla necessità di ancorare i dati empirici "al tentativo di formulare una teoria sociologica generale o almeno i suoi elementi parziali". Ma se da un lato si ricerca un collegamento imprescindibile con la teoria generale, dall'altro si chiarisce come il riferimento alla teoria generale della struttura debba sempre essere ricer-

cato all'interno di una singola analisi teorica e nel senso di una maggiore dialettica fra posizioni teoriche diverse. Il riferimento ad una pluralità di ispirazioni teoriche, lungi dal dover essere visto con sospetto e pregiudizio può ovviare alla tentazione di una "dittatura teorica" che nasce dal dare per scontata la necessità di unificare i vari concetti sulla analisi della struttura e di introdurre universalmente tale unificazione nella realizzazione delle ricerche e nella interpretazione dei loro risultati. Tale approccio, postulando la necessità generale di avere una teoria comune e universale nei processi di analisi empirica senza però pregiudicare anticipatamente il carattere di questa teoria, appare dunque vantaggioso agli autori per due motivi: innanzitutto perché proprio la problematica empirica può implicare una differenziazione nel modo di affrontare la questione teorica; ed in secondo luogo in quanto sono questi diversi modi di affrontare il problema teorico che possono contribuire "a far sorgere dispute sulla fondatezza di qualsiasi monopolio". Al contrario, le recenti tendenze di studio seguitano a muoversi proprio nelle direzioni indicate dagli autori come improduttive. Si assiste cioè al continuo divario fra ricerche sulla mobilità e teorie della stratificazione da un lato, e all'affermazione monopolistica della posizione teorica assunta dall'altro, laddove proprio l'analisi della realtà empirica, nella sua differenziazione, renderebbe più proficuo il riferimento ad un "pluralismo teorico".

La gran quantità di dati raccolti in questi anni, attraverso tecniche

sempre più sofisticate, lungi dall'aver migliorato la nostra conoscenza della società, ne ha messo in luce il paradosso per cui allo sviluppo quantitativo degli studi non si è accompagnato un approfondimento teorico-conoscitivo. Mach e Wesolowski mettono inoltre in luce quella che a loro avviso è una delle più frequenti e gravi distorsioni delle ricerche sulla mobilità e cioè il loro considerare lo spazio sociale un dato invariante, come se la mobilità sociale non incidesse sulla struttura pur verificandosi al suo interno. Ecco allora che richiamandosi alla tradizione marxista e weberiana dell'analisi della struttura, gli autori approdano alla teoria relazionale ed evidenziano l'importanza, messa in luce da Marx e Weber pur nella diversa impostazione, dell'osservazione delle interazioni umane, dei rapporti fra individui e fra gruppi, quali elementi condizionanti della distribuzione sociale. Nel muoversi in questa direzione e considerando l'apporto teorico di autori contemporanei quali Bourdieu, Goldthorpe, Giddens e Parkin, gli studiosi polacchi mostrano un particolare riferimento alla teoria della strutturazione di Giddens, le cui concezioni costituiscono, a loro avviso, un passo avanti per un più stretto collegamento della problematica della mobilità con la concezione relazionale della struttura. Il sociologo inglese infatti rifiuta il postulato della struttura sociale come una realtà in qualche modo esterna rispetto ai processi della mobilità ed afferma che la struttura sociale è caratterizzata non tanto dai rapporti considerati staticamente, o dalla partecipazione alla distribuzione dei beni,

quanto dalle caratteristiche dei processi per effetto dei quali si giunge alla formazione delle classi quali elementi distintivi di questa struttura. Riagganciandosi alla concezioni di Giddens, in questa loro trattazione Mach e Wesolowski mostrano in realtà un riferimento costante più ad una teoria dei processi sociali che non ad una teoria della struttura, ed in tal senso presentano la problematica attraverso una visione del fenomeno assai articolata e complessa. La mobilità non può essere considerata un fenomeno autonomo bensì collegato al sistema delle ineguaglianze sociali, di qui il collegamento con la teoria della stratificazione che può offrire ipotesi guida nelle ricerche sulla mobilità e colmare quel baratro tra orientamento teorico e ricerca empirica. Ma questo legame con le teorie della stratificazione sociale deve essere considerato solo come uno dei possibili collegamenti con la teoria sociologica. E questo perchè la teoria della struttura prende in considerazione unicamente l'aspetto professionale della mobilità che, pur nella sua rilevanza, non esaurisce la complessità del fenomeno. Ecco allora che torna l'altra preoccupazione di base, relativa all'impossibilità del riferimento ad un'unica teoria e alla necessità di ristabilire la complessità del fenomeno non riducibile, nel caso specifico, all'analisi dei rapporti economici. Oltre alla posizione professionale, al capitale posseduto ed ai rapporti fra queste due variabili, occorre considerare altre risorse fra cui la cultura, intesa come "effetto complessivo dell'attività educativa e socializzante", e il potere politico. La cultura simbolica, cui gli autori

si riferiscono, profondamente legata alla preparazione professionale e all'ordine normativo, diventa uno strumento di "dominio culturale" e quindi diversifica le possibilità di mobilità nella struttura di classe o di stratificazione. Parimenti il potere politico può essere visto come un'altra risorsa di fondamentale importanza per le analisi della mobilità sociale, stando ad indicare "l'influenza che può venire esercitata sulla collocazione dell'individuo o del gruppo, e che si forma sotto la pressione delle attitudini e delle predisposizioni, e dell'appartenenza ad associazioni istituzionalizzate o informali". Una delle prospettive di analisi suggerite riguarda dunque il riferimento a tali risorse, la portata delle quali viene chiarita attraverso l'introduzione dei concetti di "capitale culturale" e "capitale politico", la cui utilizzazione potrebbe aiutare a rispettare nell'analisi la complessità del fenomeno reale.

Altre indicazioni riguardano la possibilità di spiegare i processi di mobilità non solo per mezzo delle caratteristiche dell'individuo, in termini di reddito o prestigio, ma anche mediante le caratteristiche del sistema organizzativo della società. Si tratterebbe quindi di conciliare la visuale individualistica della mobilità con l'analisi istituzionale e della influenza delle istituzioni sui processi di mutamento delle posizioni individuali e della struttura globale. Tale opportunità di studio si è aperta grazie all'introduzione nelle ricerche sulla mobilità del concetto di origine marxiana di "dominio di classe", quale elemento condizionante della struttura organizzativa.

Per Mach e Wesolowski è proprio secondo l'approccio marxista che lo studio delle istituzioni e delle organizzazioni, grazie alla connessione con la problematica dei processi di dominio di classe, potrà acquistare "uno status metodologico e teorico molto preciso". Ma questo non vuol dire che tutte le organizzazioni da tener presente nelle ricerche sulla mobilità sono da considerarsi come strumenti di dominio di classe. Più ancora gli autori insistono sulla inscindibilità analitica fra fenomeni di mobilità e fenomeni di stabilità. Lo studio della mobilità — affermano — è anche il rovescio dello studio della stabilità sociale. La loro tesi in proposito è dunque che "le ricerche sulla mobilità e sulla stabilità sociale sono altrettanto importanti poiché costituiscono due diversi aspetti dello studio della struttura di classe o di stratificazione". Ed è nuovamente la teoria del dominio di classe che permette di comprendere più profondamente il problema. La stabilità è infatti, in ultima analisi, il risultato del dominio di classe e quindi "di un rapporto globale asimmetrico di fondamentale importanza per l'esistenza della struttura di classe o di stratificazione". La stabilità — concludono gli autori su questo punto — non è un difetto ed i suoi meccanismi non possono essere considerati "sovravvivenza storica". Si chiarisce in tal modo anche l'utilità sul piano della teoria generale di questa complementarità.

In conclusione, attraverso queste ed altre indicazioni, lo studio di Mach e Wesolowski offre un interessante contributo per un nuovo approccio al problema della mobili-

tà. La loro indicazione generale è quella di guardare il fenomeno andando oltre il dato, che da solo non parla, e allargando il discorso a tutte le implicazioni teoriche che devono essere considerate nell'analisi di quel particolare e complesso processo sociale che è la mobilità.

DONATELLA PACELLI

WALTER J. ONG, *Oralità e scrittura.*

*Le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 249

HARVEY J. GRAFF, a cura di, *Alfabetizzazione e sviluppo sociale in Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 394

La traduzione per i tipi del «Mulino» di due opere dei primi anni '80 permette alcune considerazioni su un settore storiografico in rapida espansione nel decennio passato: gli studi sull'alfabetizzazione nel mondo occidentale e sui cambiamenti socio-culturali inerenti al passaggio da una cultura orale a una cultura scritta.

I due testi in questione sono fra loro diversi, pur offrendo una chiave di lettura per molti versi univoca. Il "reading" curato da Graff raccoglie i principali studi sull'alfabetizzazione, dal medioevo ad oggi, nella società inglese (saggi di M.T. Clanchy, D. Cressy, M. Spufford, R.S. Schofield), francese (E. Le Roy-Ladurie, N. Zemon Davis, F. Furet e J. Ouzof, T. Judt), tedesca e scandinava (G. Strauss, E. Johansson), nordamericana (K.A. Lockridge, H.J. Graff), nonché un articolo assai noto di Elisabeth L. Eisenstein

sull'impatto della stampa sulle strutture mentali e sociali dell'Occidente, e due contributi di J. Galting ed E. Verne sull'alfabetizzazione oggi, con particolare riferimento al Terzo Mondo. Graff ha voluto offrire al lettore un panorama delle varie ricerche sull'alfabetizzazione e uno "status quaestionis" delle tendenze sottese o stimolate da queste ricerche.

Ong riassume e semplifica i suoi precedenti lavori — dagli studi sulla logica di Ramo, scritti nei tardi anni '50, alle riflessioni su scrittura e letteratura in *Interfaces of the Word. Studies in the Evolution of Consciousness and Culture* (Cornell University Press 1977). Egli cerca di definire le differenze fra cultura orale e cultura scritta, rifiutandosi di vedere la prima alla luce della seconda e tenendo conto delle differenze fra le due culture acuite dalla diffusione della stampa, che ha portato alla standardizzazione del testo scritto e ha quindi sottratto il mondo della cultura scritta dall'area di influenza della cultura orale.

Le analisi dei due libri si compenetrano e reagiscono vicendevolmente, avendo quasi tutte come punto di partenza gli studi di Innis, Havelock e McLuhan sull'evoluzione della cultura umana attraverso e a causa dei mutamenti e perfezionamenti dei vari media (dalla voce al computer) che le hanno fatto di volta in volta da supporto e da principio riorganizzatore. Tuttavia i vari interventi si situano a livelli differenti in uno spettro che va dall'analisi di casi specifici, spesso limitata a una ristretta area geografico-temporale, alla teorizzazione meta-storica, quasi a riprendere le grandi

sintesi di Spengler o Toynbee sulla civiltà occidentale. Gli studiosi più legati alla ricerca storica tradizionale (Cressy, Zemon Davis, Furet e Ouzof) sono soprattutto interessati alla possibile misurazione dei livelli di alfabetizzazione o della diffusione del libro. Ong e la Eisenstein sono più interessati all'elaborazione di un modello che spieghi le caratteristiche del mondo moderno. Per questi due autori la stampa ha rivoluzionato le strutture mentali dell'uomo europeo: la diffusione e la standardizzazione della cultura scritta grazie alla stampa hanno fermato il nostro modo di pensare, come ha esaurientemente argomentato la Eisenstein nel suo monumentale *The Printing Press as an Agent of Change* (Cambridge University Press 1979). Ong conclude il suo saggio illustrando una serie di percorsi di critica letteraria, antropologica e filosofica (New Criticism, testualismo, strutturalismo, lo stesso idealismo hegeliano) a suo dire impossibili prima dell'affermazione della stampa. Di fronte alla suggestione di simili ipotesi molti storici si sono chiesti se non vi sia una relazione fra processi di alfabetizzazione e processi rivoluzionari: di fatto la Rivoluzione inglese nel XVII secolo e la Rivoluzione francese e americana nel XVIII sono scoppiate in una fase di alfabetizzazione crescente.

Simili spunti pongono delle domande alle quali non sempre si può rispondere. Le ricerche di Clanchy e di Armando Petrucci hanno messo più volte in evidenza i legami in Italia e in Inghilterra fra uso/controllo della scrittura e detenzione/amministrazione del potere: una tesi alla

quale l'Ecole Française di Roma ha dedicato un convegno (*L'état et l'écrit*, 15-17 ottobre 1984). Tuttavia le connessioni fra alfabetizzazione, leggi e potere statale, ipotizzate da Clanchy nel suddetto convegno, restano come indicazioni di ricerca più che come dati provati. Lo stesso avviene per le ipotesi sulla correlazione fra aumento del livello di alfabetizzazione e sviluppo capitalistico.

Sia Graff che Ong sono coscienti di questa situazione, ma sembrano sperare in future ricerche: "We have had little if any idea of what natural human processes are before writing take possession of consciousness, virtually no understanding of the oral or oral-aural consciousness, and consequently have not really had a very good understanding of what writing really is. But we can improve" (W.J. Ong, *Writing and the Evolution of Consciousness*, "Mosaic", XVIII, 1, 1985, p. 1). Sin dagli inizi la verificabilità di una possibile connessione fra potere — su scala nazionale e internazionale — e controllo della comunicazione scritta è stato lo stimolo principale per studiosi quali Innis o Havelock. Da McLuhan a Ong a questo stimolo si è aggiunta la curiosità intellettuale (e la paura) per lo sviluppo dell'informatica e dei cambiamenti che questa può indurre nel nostro assetto socio-culturale: in quest'ottica comprendere i mutamenti e la distribuzione del potere nel passato è una lezione utile per il futuro. Ma oggi lo sviluppo dell'informatica è già una realtà: una realtà spesso subito più che accettata dalla cultura umanistica (McLuhan e Ong hanno la stessa

formazione letteraria con venature di filosofia medievale). Così negli studi sul passaggio dalla cultura scritta a quella orale, prefigurazione del successivo e attuale passaggio all'informatizzazione, viene posto un accento sempre più nostalgico sul valore umano della parola, sulla socialità delle comunità precedenti l'alfabetizzazione.

MATTEO SANFILIPPO

FLAVIO SPALLA, *La stampa quotidiana e l'integrazione europea*, Genova, ECIG, 1985, pp. 168.

Nell'ambito del sistema politico il ruolo occupato dai giornali quotidiani è rilevante. Gli atteggiamenti politici e i mutamenti di orientamento dei principali attori politici si riflettono sulla stampa, che realizza alternativamente un'operazione di sostegno o di critica.

In questo volume Flavio Spalla svolge una accurata indagine analitica che considera i modi e le dimensioni dell'attenzione e degli atteggiamenti valutativi dei giornali verso il problema dell'integrazione europea. Oggetto dell'analisi sono quattro quotidiani, tre dei quali (*Il Popolo*, *L'Unità*, *l'Avanti!*) sono portavoce dei principali partiti politici del sistema (la Democrazia Cristiana, il Partito Comunista Italiano e il Partito Socialista Italiano), mentre il *Corriere della Sera* rappresenta l'area laica centrista ed è, inoltre, il quotidiano italiano più diffuso.

Il materiale di indagine è stato attentamente selezionato e suddiviso

secondo categorie semantiche: l'unità europea, le istituzioni comunitarie e l'Europa come entità politicamente rilevante per l'accertamento dell'attenzione; l'unità europea, le istituzioni comunitarie e il processo integrativo per l'analisi degli atteggiamenti valutativi. La ricerca ripercorre l'arco di tempo che va dal 1969 al 1982, suddiviso in sette periodi intervallati in modo regolare e scelti in base alla presenza di eventi comunitari importanti, come i Consigli europei. Per favorire la comprensione dei mutamenti politici nell'arco di tempo considerato, connessi all'appartenenza dell'Italia ad organismi e istituzioni comunitarie, l'autore delinea nella *Introduzione* il quadro storico-politico a cui l'indagine fa riferimento e lo connette con gli approcci teorici del funzionalismo e del federalismo.

Il metodo applicato per l'organizzazione e l'elaborazione dei dati è quello della analisi del contenuto che, come afferma Lasswell, è "idonea ad affrontare il problema di descrivere la struttura dell'attenzione in termini quantitativi". Le tecniche di rilevazione adottate sono l'analisi delle frequenze e l'analisi degli asserti valutativi. Attraverso la prima si rileva il numero di volte che un'espressione o un simbolo di una data categoria analitica appare sul totale delle espressioni classificabili. Nella scelta di questa tecnica l'autore concorda apertamente con il pensiero di Osgood, secondo il quale la frequenza è indice del grado di attenzione. La seconda tecnica consente di determinare e di misurare le valutazioni di un messaggio. La procedura consiste nella determinazione entro gli articoli pre-

scelti (lo spazio è concepito come unità di contesto) di tutte le frasi che contengono valutazioni circa il problema europeo. L'atteggiamento contenuto in ogni *item* viene isolato e poi classificato entro categorie analitiche secondo una scala di valori numerici disposti lungo il continuo "favorevole-sfavorevole".

L'indagine di Spalla fornisce notevoli risultati globali e settoriali. Fra i primi va sottolineato che l'attenzione non supera il 4%, in media, degli argomenti politici trattati. Il fulcro è l'interesse verso le istituzioni comunitarie che è attorno all'80%, mentre il 20% rimanente si ripartisce fra l'ideale europeo e l'Europa come entità politicamente rilevante. I rapporti fra queste due ultime categorie sono definiti come "percezione a forbice". All'aumento di interesse nei confronti dell'una corrisponde la diminuzione di interesse verso l'altra categoria. I dati empirici, inoltre, rivelano come l'attenzione verso l'ideale politico aumenta in funzione dell'incremento di interesse verso le istituzioni comunitarie. Il sostegno dell'integrazione europea è strettamente connesso con il grado di efficacia delle strutture comunitarie. Gli incrementi e i cali di interesse, come pure le variazioni di grado degli asserti valutativi, riflettono la discontinuità del processo integrativo, scandita da pause e "rilanci".

Considerando i singoli giornali, l'autore nota che quanto più il quotidiano è ideologicamente vicino al centro del sistema partitico, tanto maggiore è il suo sostegno, in termini valutativi, all'integrazione europea. Nel 1969 l'*Unità* proclama una certa indifferenza verso l'obiettivo

europeo, che poi nel corso degli anni analizzati si trasforma in disposizione favorevole e infine in sostegno. *Il Popolo*, invece, appare costantemente a favore del problema europeo (in tutti i suoi aspetti specifici). L'*Avanti* ha attivato il proprio interesse soprattutto nei confronti dell'ideale integrativo. Il *Corriere della Sera*, infine, mostra un ruolo diverso da quello degli altri giornali, più al riparo dalla arena partitica; pur manifestando consenso, assume meno frequentemente posizioni ideologiche rispetto al problema.

La ricerca evidenzia, inoltre, un "processo di depolarizzazione" degli atteggiamenti. Nell'arco di tempo esaminato si assiste ad un progressivo avvicinamento delle posizioni dei giornali per ogni categoria di analisi. *Il Popolo* e *L'Unità*, i cui atteggiamenti all'inizio del periodo sono notevolmente differenti, verso la fine degli anni '70 avvicinano gradualmente i propri livelli di interesse e i propri giudizi di valore, fino a determinare una dinamica di sostegno comune all'integrazione europea.

SIMONA ALINI

ATHENA THEODORE, *The Campus Troublemakers: Academic Women in Protest*, Houston, Cap and Gown Press, 1986, pp. 291.

Nel mondo del lavoro, la discriminazione sessuale è una pratica sottile e sfuggente, difficile da individuare oggettivamente e condannare legalmente. Ma per una donna è tutt'altro che difficile incontrarla

sul suo cammino e riconoscerla, soprattutto se ella si avventura sui sentieri tracciati e seguiti dagli uomini e aspira a posizioni di rilievo come quelle esistenti nel mondo universitario.

Le *troublemakers* (agitatrici) del titolo sono quelle donne americane che a partire dalla fine degli anni '60 e con crescente frequenza e compattezza hanno protestato anche pubblicamente contro la discriminazione esercitata nei loro confronti dagli organi amministrativi delle università. La presenza femminile nei ruoli universitari docenti è inversamente proporzionale al prestigio del grado; ma questo è solo il segnale più generale di una discriminazione che si traduce concretamente in salari inferiori a quelli dei colleghi maschi, minore accesso ai finanziamenti per la ricerca, scarse possibilità di carriera, minor numero di immissioni in ruolo (*tenure*) rispetto ai colleghi, enorme divario tra uomini e donne nel numero dei "Full Professors".

Athena Theodore analizza questo fenomeno nel modo più proprio alla sua inafferrabilità, cioè attraverso le narrazioni scritte o orali di coloro che nel decennio 1970-'79 ne avevano avuto esperienza diretta ed avevano vivamente protestato, spesso fino a portare il loro caso di fronte alle corti federali americane: 470 donne inserite in ogni livello previsto dalla struttura accademica americana e dedicate alle discipline più diverse, dalla medicina alla filosofia, dalla fisica all'arte figurativa. Il libro descrive la scoraggiante condizione delle docenti americane ed il suo merito maggiore è proprio quello di mettere a nudo i modi della di-

scriminazione in un sistema apparentemente egualitario: nelle parole di un avvocato difensore "non esistono casi chiari e semplici di discriminazione" (p. 122), vi è una difficoltà nel mostrare ad un giudice le "prove" concrete del sessismo. Il primo canale di discriminazione contro le donne individuato dall'autrice è l'atavica scissione famiglia/lavoro nella percezione del ruolo femminile; per i datori di lavoro questa percezione si manifesta nella riluttanza ad assumere donne giovani e sposate che in seguito potrebbero sottrarre tempo agli impegni professionali, oppure che "rubano il pane" ad un collega maschio. Nel caso fortunato di un'assunzione, si tende a far ricoprire alle donne incarichi part-time sottopagati e sottovalutati, senza possibilità di avanzamento e nella maggioranza dei casi queste posizioni temporanee diventano incarichi a vita, una sacca di sottimpiego senza via di uscita. Il secondo canale si cela nei meandri del sistema universitario americano. Qui la Theodore mette in evidenza una serie di meccanismi che per la loro ambiguità e discrezionalità possono funzionare in modo differenziale e penalizzano la categoria più debole per gerarchia, prestigio e potere decisionale. Il doppio criterio di giudizio riguardante l'attività didattica e la produzione scientifica, con il quale si decreta o si bocchia l'avanzamento nella carriera, può assegnare un peso maggiore ora al primo ora al secondo termine, ed in ogni caso non è chiaro quali siano gli indicatori di eccellenza, numero delle pubblicazioni, originalità dei risultati, prestigio della rivista, frequenza delle

citazioni, ecc.; oppure, per l'attività didattica, numero degli studenti frequentanti, autorevolezza del docente, riconoscimento da parte degli studenti, ecc. (negli USA, alla fine del semestre gli studenti devono valutare l'attività del docente ed i contenuti del corso, e queste valutazioni vengono considerate dalle commissioni che decidono sull'immissione in ruolo dopo cinque anni di attività di un docente). Quando le donne si ribellano a questo stato di cose, il sistema universitario reagisce diventando magmatico ed iperflessibile: « Insegno da dieci anni... e sono ancora precaria. Ogni anno c'è una scusa nuova. L'anno scorso era "Lei non ha abbastanza anzianità d'insegnamento", l'anno prima "Lei è sposata ed ha una casa in città; nel suo caso non c'è fretta". Una terza ragione è stata che le mie pubblicazioni non erano "eccellenti" ma solo "buone". E prima ancora che non ero "integrata nel Dipartimento"... Ogni volta le regole cambiano ed io ne esco perdente » (p. 53). La soggettività dei criteri penalizza poi alcuni argomenti: spesso, ad esempio, ricerche sul femminismo o sulla storia delle donne o della discriminazione sessuale vengono "discrezionalmente" considerati argomenti di interesse marginale e di scarsa rilevanza scientifica: « nulla da eccepire se un collega si serve di "soggetti" di ricerca femminili; se lo faccio io, il mio lavoro diventa "femminista" e quindi automaticamente di valore inferiore » (p. 94). L'inserimento in ruolo o l'avanzamento di grado viene deciso attraverso una gerarchia di livelli: da un minimo di tre (dipartimento, decano e comitato dei

garanti) fino a sei e più "commissioni" per le università statali. Ognuno dei livelli esercita i propri criteri di giudizio ma incorpora anche quelli del livello o livelli inferiori ed inoltre non è vincolato dalla valutazione espressa precedentemente. La segretezza di queste procedure, il carattere confidenziale delle informazioni scambiate tra queste commissioni non permette di difendersi e di difendere il proprio lavoro; la candidata rimane all'oscuro di quanto avviene durante quattro o cinque mesi, e viene informata solo della decisione finale.

Quando le universitarie decidono di protestare pubblicamente rivolgendosi agli enti ed ai tribunali federali preposti al controllo delle norme anti-discriminazione, esse si scontrano con ostacoli di altra natura: le prime leggi risalgono al 1964, ma fino agli anni '70 nessuna donna vi aveva fatto ricorso. Per questo, spesso i tribunali ignorano la legislazione in materia, non ne hanno chiara l'applicazione e sono restii a stabilire il precedente di una sentenza favorevole alla donna per timore di stimolare un effetto a catena: "il peso delle prove ricade sulla donna; l'accusatrice è costretta a difendersi. È lei che deve provare la discriminazione, il dipartimento accusato diventa l'accusatore e non deve provare nulla" (p. 123). Scoraggiate, deluse, prive dei mezzi economici per portare avanti cause giudiziarie che possono durare degli anni, le donne finiscono molto spesso per accontentarsi della posizione marginale che offre loro il sistema. Interviene allora l'effetto comparativo di cui parla Jessie Bernard nell'introduzione, che diminuisce il senso di

privazione relativa delle donne e la loro conseguente spinta alla ribellione: la posizione sociale dell'universitaria è comunque migliore di quella di altre donne di pari età ed istruzione; ella finisce per confrontarsi con questo gruppo professionalmente diverso ma socialmente più vicino, e non con quello dei colleghi maschi e socialmente lontani.

Il merito maggiore del libro è quello di descrivere le pratiche di discriminazione sessuale, ma avanzando nella lettura questo diventa anche il suo maggior difetto. La critica implicita che l'autrice elabora nei confronti del sistema accademico sarebbe stata molto più incisiva e provocatrice se ella avesse messo in relazione fenomeno e contesto socio-strutturale. Invece il lettore rimane all'oscuro della generale presenza femminile nelle strutture accademiche: quante donne in totale ricoprono ruoli docenti? in quali discipline? a quali livelli? qual'è l'esperienza di chi "ce l'ha fatta"? attraverso quali concessioni, compromessi o lotte, si potrebbe dire attraverso quali altre pratiche discriminatorie, sono "arrivate"? Per scopi tanto conoscitivi che di denuncia, sarebbe stata molto utile la raccolta di dati comparativi uomo-donna: quanti anni in media sono necessari ad un uomo per giungere alla posizione di "Full Professor"? quanti ad una donna? Il numero totale dei "Full Professors" donne è molto basso (e comunque l'autrice non lo indica), ma qual'è il rapporto: presenza femminile totale-numero di "Full Professors" donne? In alcuni casi, poi, si ha la sensazione che la Theodore dia per scontato nell'atteggiamento ma-

schile proprio quel fenomeno che si propone di dimostrare ed analizzare. Le voci delle donne denunciano comportamenti ingiusti ed illegali, ma esse andavano corredate dal lavoro sociologico di analisi paziente e sintesi più vasta. Nonostante i suoi limiti metodologici *The Campus Troublemakers* ha comunque il pregio di affrontare un argomento tanto più difficile in quanto caratterizzato da scarsa visibilità: nelle osservazioni di Athena Theodore le lettrici e (ci si augura) i lettori troveranno molte occasioni di riflessione sui meccanismi del sistema accademico italiano e su un fenomeno che anche in Italia registra molte vittime, ma scarsa attenzione.

CONSUELO CORRADI

**PUBBLICAZIONI PERVENUTE:**

# **IL POLITICO**

Rivista Trimestrale di Scienze Politiche

Università di Pavia

Direttore: Pasquale Scaramozzino

**Sommario del fascicolo n. 1, anno LI, 1986**

**SERGIO BARTOLE** - Sul diritto costituzionale e la scienza politica. Confronti, ipotesi e prospettive.

**ARTURO COLOMBO** e **LORENZO ORNAGHI** - Le Facoltà di Scienze Politiche di Pavia e della Cattolica. Due casi di "autonomia" durante il fascismo.

**FERRUCCIO FOCHER** - Sul giudizio politico.

**PAOLO FERRARIO** - Sorel e il mito della violenza. Per una rilettura delle "Réflexions".

**LUCIANO AMODIO** - Rosa Luxemburg e Gramsci. Continuità e differenze.

**MARCO SCARDIGLI** - Superstizione, alcoolismo e fuga nelle trincee italiane: 1915-1917. Aspetti e problemi.

**ALBERTO GOTTARELLI** - Studi recenti su Gaetano Mosca e la dottrina della classe politica.

**RENATA TARGETTI LENTI** - L'economia a una svolta critica. A proposito degli studi di Giuseppe Di Nardi.

**ANNA MARIA LAZZARINO DEL GROSSO** - Le Facoltà di Scienze Politiche e il terziario.

## **ATTIVITÀ DEGLI ISTITUTI**

La facoltà di Scienze Politiche di Pavia compie 60 anni

Recensioni e Segnalazioni

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, 27100 Pavia - Casella postale 207 - 27100 Pavia (Italy)

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, Via Statuto 2, 20121 Milano  
Abbonamenti 1986: Italia lire 38.000. Estero lire 60.000. Ridotto studenti lire 30.000

## Concise summaries of some articles

Feliks Gross - *Ideologies, Values, and historical Experience* - The main contention of this article centers on the fact that ideologies are a powerful instrument of social integration and manipulation. Moreover, that their importance can be compared with the relevance of religion in the early and middle phases of medieval Christianity. History develops on more than one track. Culture and personality differences condition the perception and interpretation of ideas.

Joseph Bensman - *Classes and Bureaucracy: an impossible Comparison* - Nationalism and religion can obliterate class consciousness. There are other factors at work also, such as local or tribal customs, clashes between bureaucracies and tribal organizations which give rise to an irrationalism that does not seem to belong either to tradition or to social class.

Federico La Sala - *Nietzsche, «Columbus Novus»* - Through a subtle textual analysis, the author shows the multiple relationships between the thinking of Nietzsche and Freud, Benjamin, Marx, and the *décadents*. His conclusion is that in the end Nietzsche falls victim of his own refined traps by forgetting that «the value of life cannot be regarded as an object of appreciation». In other words, it is a value in itself.

Franco Ferrarotti - *«Gerontion»: Time, History and Values in T.S. Eliot* - According to the author, through the character of Gerontion, a plain old man, Eliot tells us that history cannot be conceived, as the orthodox historicists would have it, as a diachronic unilinear flux, perfectly intelligible on the basis of rational calculation. In Eliot history is first of all a human enterprise that is heavily conditioned by human passions, a sequence of rational decisions, occasionally, but also of struggle, bloodshed and conspiracy. Then, what is time? Is the passing of time a pure and simple loss of time? Eliot's pessimism in Gerontion stems from the persuasion that history is not ruled by some sort of grand, superhuman design; it is rather a cumulation of vicissitudes, without *lógos* and without *télos*.

# L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

*vi tiene al corrente di tutto ciò  
che si scrive sul vostro conto*

---

**Artisti e scrittori**

**non possono farne a meno**

---

*Richiedete le condizioni d'abbonamento a  
ritagli da giornali e riviste scrivendo a  
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549*

## LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti  
Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma  
Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 8.000