

La Critica Sociologica



47. AUTUNNO 1978

luglio - settembre 1978

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 1.500 (IVA compresa)
abbonamento annuo L. 5.000 (IVA compresa)
un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 3.000 abbonamento annuo L. 12.000
Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a «La Critica Sociologica»
Codice fiscale N. 01364030583

Direzione e amministrazione: Via Appennini, 42 - 00198 Roma

Tipografia Rondoni - Roma

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

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spedizione in Abbonamento Postale — Gruppo IV

La Critica Sociologica

47 AUTUNNO 1978

luglio - settembre 1978

SOMMARIO

F.F. — L'ora dello sciacallo	pag. 3
--	--------

SAGGI

A. HELLER — La disputa sul metodo	» 6
F. FERRAROTTI — Il destino della ragione e il paradosso del sacro	» 17
S. SEGRE — Il « Trattato » di Pareto visto da Parsons e da Aron	» 44

INTERVENTI

F. CARUSO — Dove va la politica culturale italiana?	» 61
F. FERRAROTTI — Legittimità, egemonia e dominio: Gramsci - con e contro Lenin	» 64

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

M.C. GIBELLI — L'istruzione universitaria nella Cina di Hua .	» 80
B. EGIDI — Politica della ricerca e sociologia della scienza in Urss	» 92
R.S. KATZ, L. BARDI — L'opinione pubblica americana e l'euro- comunismo	» 114
F. FERRAROTTI — Appunti sul metodo biografico	» 130
La CS — Le ricerche romane: Valle Aurelia	» 133
P. BERTELLI, M. MICHETTI (a cura di) — Archeologia dei vecchi me- stieri: i fornaciai; giornata di lavoro, tecniche produttive e lotte politico-sindacali	» 136

CRONACHE E COMMENTI

C.G. ROSSETTI — Il Nono Congresso Mondiale di sociologia - Il ruolo del sociologo nel 1978	» 153
A. PERRONE — Le ambiguità del concetto di sviluppo	» 166
F. BATTISTI — Problemi e discussioni particolari	» 167
M. D'AMATO — La questione femminista	» 170
R.C. DE LUCA — Sociologia della conoscenza a Uppsala	» 174
M.I. MACIOTI — Discussioni sul metodo biografico e sulla « seco- larizzazione »	» 177
A. IZZO — E' ancora utile un congresso mondiale di sociologia? .	» 180
C. FIORE — Che fine ha fatto Sohn-Rethel?	» 182
L'attenzione al problema religioso contemporaneo in alcune rivi- ste scientifiche - Dibattito promosso dall'As.Fe.Re.Co. (Asso- ciazione per lo studio dei Fenomeni Religiosi Contemporanei)	» 184
R. CIPRIANI — L'università non fa ricerca	» 217

La foto in copertina ritrae un gruppo di fornaciari romani nei primi anni del secolo. Nel testo, una foto delle fornaci della Valle Aurelia verso gli anni '20, reperita da Rossella Rigucci.

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 30 settembre

Dopo, quando i cadaveri ancora caldi giacciono inerti e la tragedia si è compiuta, scocca l'ora dello sciacallo. Una prima variante è data dal subitaneo, infiammato risvegliarsi della vecchia retorica nazionale che trova nei problemi più gravi e nelle situazioni più torbide, con onnivora indifferenza, il suo combustibile ideale. Ma non è l'ombra di Carducci che torna. Siamo di fronte ad un tipo di retorica più insidioso, meno scoperto. E' la retorica che fa vibrare le corde riposte dei sentimenti più intimi, quella che denunciava Nietzsche, in certi momenti di passeggiate solitarie, all'improvviso risuonare, in lontananza, di campane che non si vedono. Uno struggente richiamo dell'infanzia, e dell'innocenza, perduta; l'acuta nostalgia di un passato mitizzato, alla Pasolini, che non può tornare per la semplice ragione che non è mai esistito. Ecco dunque stabilite le premesse per la gran notte del neo-irrazionalismo di massa della società celebrante.

Morti ed elezioni di papi, dimissioni ed elezioni di nuovi presidenti, l'uccisione efferrata di un dirigente politico: anno indimenticabile, questo 1978, la nostra « année terrible », ma così dolce e congeniale per la retorica italiana. La Sindone di Torino ha solo aggiunto la pennellata finale. Occasioni straordinarie per il gusto nazionale della cerimonia, per il coro celebrativo che dispensi e, anzi, giustifichi il rifiuto di qualsiasi pur timido cenno di bilancio critico. La quotidiana eruzione di dolciastre banalità dei mezzi di comunicazione di massa ha letteralmente ostruito i canali della razionalità non solo in quanto ha schiacciato ogni cosa come un gran ferro da stiro. Con la sua ingombrante presenza, ha semplicemente annullato ciò di cui non si è parlato, lo ha condannato all'irrilevanza. Non occorrono più le forbici del censore ottocentesco. Oggi basta il silenzio. La censura è più semplice e brutale nello stesso tempo. Ciò di cui non si parla non esiste. La radio, lo schermo televisivo, la prima pagina del giornale godono oggi di un potere creativo che, in epoche storiche anteriori, allorquando le notizie passavano di bocca in bocca e l'iconografia didattica era monopolizzata dalle volte delle grandi cattedrali, non era neppure immaginabile.

Il « fall-out » di questo potere è uno spesso conformismo sociale. Nessuna meraviglia che, questo, sia un popolo di gregari osannanti; la processione turibolante è il suo degno simbolo; ha bisogno di sentirsi sulla pelle il fiato caldo e umidiccio

della grande ammicchiata primordiale. Che la sinistra, vecchia e nuova, sia stata così facilmente assorbita, « succhiata » nel coro celebrativo può sulle prime sorprendere, ma a ben considerare è solo un gesto logico, necessitato. Il tono di unanime celebrativismo di tutti i giornali italiani è indicativo: non si dà più distinzione, tanto meno opposizione — il grigiore del flusso dei mass media schiaccia tutto e stempera ogni idea in una sorta di roulade o polpettone intellettuale, in cui tutto corrisponde a tutto e più nulla ha valore; i principi si disgregano; fede e ragione vanno a braccetto. C'è da farsi venire la nostalgia per la Controriforma, per i roghi e la sacra inquisizione.

Una seconda variante dello sciacallismo è anche più seria. Esalta i valori familistici, la consanguineità naturale, inconsapevolmente d'accordo con l'antico principio cattolico che è alla radice degli scandali odierni e della mancanza di senso dello Stato: « *Homo quam respublica senior* ». Assiso sul caso Moro, Leonardo Sciascia teorizza non solo l'esigenza umanitaria della trattativa, ma il rifiuto dello Stato. Questo Stato, è chiaro, non entusiasma nessuno. Ma la posizione di Sciascia andrebbe esaminata in profondità: in essa non è solo da vedersi il vezzo aristocratico dell'intellettuale italiano cui non importa il prezzo empirico, nei termini della sofferenza sulla pelle della gente, dei suoi disegni radicalmente globali e dei suoi astratti furori rivoluzionari.

In questo atteggiamento è da vedersi una debolezza costitutiva degli intellettuali italiani. Il loro rapporto con la società italiana e i suoi problemi, come molte ricerche pubblicate anche da questa rivista hanno documentato, è sostanzialmente un rapporto di tipo elitistico e arcadico: i problemi sembrano esistere, anche nei loro aspetti più dolorosi e atroci, solo per dare all'intellettuale italiano pretesti per esercitazioni letterarie, occasioni preziose per provare la sua bravura stilistica oppure, in certi casi, la sua non appartenenza al mondo comune, il suo essere membro di un ceto separato che non soggiace al comune destino di sofferenza e di decadenza di una nazione che si ritrova decrepita senza essere stata moderna.

Anche testi famosi, giustamente, per la loro intima passione politica, come il Cristo si è fermato a Eboli di Carlo Levi, debbono con tutta probabilità una parte almeno della loro fortuna a questa sorta di perverso confronto antagonistico fra gli « sviluppati » e i « depressi » o cafonì che dir si voglia, fra gli intellettuali, che sanno come stanno le cose e che possono capirle, e gli altri. Questo intimo elitismo ha messo radici profonde nella società italiana e riduce la democrazia in Italia a comportamento di facciata e fa del potere, ancora oggi, un attributo personale,

quasi un appannaggio feudale, invece che un servizio. Ciò potrebbe spiegare il fatto conturbante che, in Italia, gli uomini di potere mirino a durare piuttosto che a dirigere. Dirigere vuol dire, dopo tutto, scegliere, prendere decisioni, e applicarle praticamente, cioè offrire occasioni specifiche, concrete di valutazione. E ogni valutazione, dall'uomo di potere italiano, è percepita come un pericolo. Per essere eterni non bisogna far nulla; bisogna attendere che i problemi si macerino a sufficienza fino ad evaporare, a risolversi da sé.

Bisognerà scoprire anche un altro aspetto: la mafiosità naturale di scrittori che sono nemici dello Stato come dello Stato — non solo di questo, ma di qualsiasi Stato come espressione di rapporti sociali autonomi e garantiti non ad personam — sono sempre state nemiche, ab antiquo, le cosche mafiose degli interessi settoriali, in Sicilia come a Roma, a Milano come a New York.

F. F.

La « disputa sul metodo » come punto di svolta delle teorie tedesche postbelliche

Si è soliti considerare il 1960 come il punto di svolta della produzione artistica tedesca postbellica. Questo assunto implica che il lasso di tempo che va dal cosiddetto « punto zero » al 1960 non comprenda alcuna autentica nuova era. La scena letteraria è stata occupata da due tipi di produzione artistica: quella caratterizzata dall'emarginazione interna, e quella caratterizzata dall'esilio esterno. Questa letteratura ha posto l'accento molto fermamente — e talvolta con un elevato livello artistico — sul quadro storico, senza però fornire una tematizzazione delle forme di vita e dei problemi dell'era presente e, cosa ancora più importante, senza produrre nuove forme letterarie. La nuova sfera pubblica letteraria, attraverso la quale si sono sviluppate opere d'arte « pubbliche », rappresenta una forma della nuova ricezione dell'arte.

In seguito farò notare che le nuove realizzazioni artistiche non sono estranee al clima generale della vita culturale, e ciò non concerne soltanto la « letteratura della crisi ». Lo stesso anno 1960 è stato anche un punto di svolta nella riflessione teorica, specialmente nella Sociologia e nella Filosofia.

Fino al 1960 la sociologia e la filosofia nella Rft erano delimitate, come la letteratura, da identiche caratteristiche. In questo senso distinguiamo tre tendenze. La prima consiste nella ripresa della filosofia e della sociologia degli anni '20 e '30, ed è caratterizzata da teorici che nella loro emarginazione interna non hanno disdegnato di civettare col nazismo, oppure che hanno vissuto una tale emarginazione in modo ambiguo. Heidegger in filosofia e Gehlen nell'antropologia sociologica sono in questo senso i nomi più prestigiosi. La seconda tendenza è rappresentata da coloro i quali hanno continuato la formazione delle loro teorie lontano dalla Germania. Tali teorie, d'altra parte già ad un buon livello di formazione, sono state determinate da tendenze scettiche, come naturale reazione all'isolamento nella vita culturale tedesca e alla caduta di ogni speranza nel periodo della guerra fredda. Questa tendenza è rappresentata dalla Scuola di

Francoforte, i cui protagonisti sono rientrati dall'America in Germania. La terza tendenza concerne particolarmente la sociologia, e consiste nell'assimilazione della sociologia americana, privilegiando a volte il funzionalismo di Parsons, a volte, e prevalentemente, la tecnica e le teorie di medio raggio della sociologia empirica americana¹. L'assunzione pura e semplice della metodologia del « grande vincitore », che è stata intenzionalmente sviluppata dalla politica delle borse di studio, si è sviluppata maggiormente nella Scuola di Colonia; ma non solo lì. Anche Hoffstätter ad Amburgo ha operato con lo schema relazionistico « ingroup-outgroup ». E Dahrendorf ha lavorato in questo periodo, soltanto però in modo parziale, con la ormai nota teoria dei ruoli. La grande tradizione sociologica tedesca si è scossa con ciò dal letargo invernale; senza la presenza però di una sfera pubblica teoretica generale le Scuole si sono chiuse in se stesse non stimolando un confronto metodologico, bensì soltanto prese di posizioni generali.

La disputa sul metodo² interrompe questa tendenza. Naturalmente intorno ad essa risulta piuttosto arduo discutere. Tale disputa infatti implica un processo di riflessione e d'autoriflessione. Nel corso di tale processo si è formata una nuova sfera pubblica teoretica. La disputa sul metodo, nel senso ampio del termine, comprende quasi dieci anni. Il primo intervento di Adorno è datato 1957³ — ed è stato un buon sismografo. In quegli anni si era ancora nel pieno della guerra fredda — ma con un po' di acume si sarebbe potuta scorgere la fine del tunnel. La « relativa » chiusura della disputa avvenne nel 1967. Diciamo « relativa » perché poi essa è stata ripresa con energia negli anni '70, nel dibattito tra Luhmann e Habermas⁴. Ma qui è già presente una sfera pubblica teoretica. Ciò naturalmente non è imputabile al solo dibattito sul metodo. Sono gli avvenimenti europei del '68 che hanno inciso di più in questo senso. Tuttavia

¹ « Die Verfahrensweisen und "kleine" Theorien der amerikanischen empirischen Soziologie ».

² Ho tradotto il termine « Positivismusstreit » con « disputa sul metodo » anziché « disputa sul positivismo » come suona letteralmente. Ricordo che il testo « Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie » (Neuwied und Berlin, 1969) è stato tradotto da A.M. Solmi (Torino, Einaudi, 1972) con « Dialettica e positivismo in sociologia » — d'ora in poi indicato con la sigla DPS.

³ La Heller allude ad una conferenza introduttiva ad un seminario tenuto all'Institut für Sozialforschung di Francoforte nel marzo 1957, « Soziologie und empirische Forschung », in DPS pp. 83-103.

⁴ Cioè « Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? », Frankfurt/M., 1971; trad. ital. « Teoria della società o tecnologia sociale », Milano, Etas K., 1973.

la disputa sul metodo ha saputo creare un radicale apparato categoriale, le cui esplicitazioni teoretiche valgono praticamente.

Quando affermo che la fisionomia della sfera pubblica letteraria si è sviluppata all'interno della disputa sul metodo, non intendo negare la medesima opportunità riscontrabile nelle altre nazioni europee. La discussione polacca infatti è spesso compresa nella disputa sul metodo tedesca. Anche in Francia si è avuta una analoga disputa tra l'esistenzialismo e lo strutturalismo, che ha avuto la medesima funzione sotto l'aspetto teoretico. Per quanto qui notiamo implicazioni politico-sociali (cfr. il dibattito tra Lévi-Strauss e Sartre) che sono assenti nel dibattito tedesco. Sebbene queste convergenze risultino evidenti, non opereremo alcun confronto tra le diverse posizioni che sono emerse nella discussione. E per quanto ciò sia il prodotto del sospetto reciproco delle due culture — è una questione questa che vorrei lasciare aperta, sebbene essa sia più che altro posta dal versante tedesco, penso per es. a Lepenies che ha reagito teoreticamente a questo andamento.

Quantunque la disputa sul metodo sia di estrema importanza nel senso delle soluzioni teoretiche e dei suggerimenti risolutivi, nondimeno ci limiteremo soltanto alle rispettive caratterizzazioni delle sue funzioni. Ciò è molto importante, giacché nelle questioni fondamentali della disputa non sarò neutrale. Le tendenze antipositivistiche sono da me tenute presenti molto più di quelle positivistiche, per quanto non tratterò in modo rilevante tutti gli argomenti antipositivistici.

Il primo elemento della disputa, l'articolo di Adorno « Sociologia e ricerca empirica », è un attacco alla sociologia americana, non solo ma ha di mira anche il cosiddetto « stile di vita americano ». La proposta di emancipare totalmente la sociologia tedesca attraverso la sociologia americana significa estraniare l'analisi per mezzo di suoni patetici. Il rifiuto totale della sociologia americana si indirizza contro l'americanizzazione della Germania.

Ambedue le tendenze della sociologia americana del 1957 sono state attaccate. Il sistema teorico di T. Parsons risulta, nei confronti di Adorno, ad un tale livello di astrazione da essere privo di ogni valore di conoscenza sociale. La sociologia empirica, che opera con questionari, raccoglie le mere opinioni dei soggetti ed assume la media statistica di queste come realtà e verità. In tal modo una sociologia del genere identifica il feticcio della realtà con la « peggiore realtà », divenendo così essa stessa feticistica — come i rapporti di mercato di cui tale sociologia percepisce le leggi. La sociologia allora, che aspira a far emergere il carattere feticistico, deve essere critica e nello stesso

tempo esplicitare le opinioni in connessione con la totalità. Qui per inciso vorremmo ricordare che mentre Adorno nella sua « Dialettica negativa », che è stata scritta negli stessi anni, trascura del tutto questo concetto di totalità, il medesimo concetto compare in questo articolo in due accezioni del tutto diverse: in primo luogo come totalità dell'essere del mondo totalmente alienato, ed in secondo luogo come un metodo della costruzione dialettica della comprensione del mondo, cioè attraverso una formulazione negativa e positiva, hegeliana e marxiana.

La sociologia empirica, come il sistema teorico di Parsons, è descritta e criticata come Positivismo; in questo caso però è distinta da questo da due caratteristiche, che non necessariamente sono associate insieme: la prima concerne l'applicazione del metodo delle scienze naturali alla società; l'altra, il presupposto dell'esistenza positiva come esistenza pura e semplice. Tale questione di principio però non esercita nella discussione più avanzata un ruolo di primo piano.

Questa critica si è sviluppata prima della corrispettiva sociologia americana. Pertanto la questione se l'introduzione del concetto di positivismo risulti adeguato agli aspetti così numerosi e difforni della sociologia, ci autorizza a metterla tra parentesi. Ma non possiamo tralasciare che gli esempi della comprensione adeguata ed essenziale della società appartengono tutti, tranne una eccezione, all'ambito della riflessione tedesca. Anche Allport rappresenta un'eccezione — essendo il primo che ha trapiantato in terra americana la tradizione tedesca. Allport è molto importante perché ha formulato la sua teoria (vicina a quella di Adorno) nel medesimo tempo di Adorno, ed è stato attaccato dalla scuola americana per aver ricusato le forme adorniane della sociologia americana. In questa tendenza primeggia la figura di C. Wright Mills. In ogni caso però la discussione interna americana resta fuori dell'ottica adorniana.

Ciò consente di confermare, oltre le già menzionate tendenze, che l'emancipazione dall'America e la comparsa di una sociologia radicata nella tradizione tedesca costituiscono un traguardo consentito. Nell'articolo di Adorno compaiono anche altre tendenze e motivazioni, senza le quali non si può comprendere tale scritto. Seguiamo queste argomentazioni. Afferma Adorno: « Per quanto positivistico possa essere l'atteggiamento dei metodi di indagine, essi si fondano implicitamente sull'idea, la quale è ricavata dalle regole dell'elezione democratica e generalizzata con eccessiva disinvoltura, che l'insieme dei contenuti della coscienza e dell'inconscio degli uomini — che formano un universo statico — costituisca senz'altro la chiave che permette di comprendere il processo sociale ». Adorno evidentemente ri-

tiene che la *volonté générale* ha causato più danni nell'accezione di *volonté de tous*. In ogni caso la separazione che egli ammette, cioè l'accordo o il disaccordo delle opinioni espresse, è più che discutibile. Essa concerne il sociologo-filosofo che analizza l'accordo o il disaccordo delle opinioni sopra il mondo che deve essere investigato. La qual cosa, estraniata dal riscontro scientifico, presuppone una *volonté générale* che è stata associata al punto di vista di una teoria critica dialettica. Da ciò consegue che la critica di Adorno è essa stessa ambigua: essa si scaglia contro la democrazia di massa, ma senza riuscire a coglierne né il carattere feticistico, né la stessa democrazia. La democrazia politica non viene scossa, ed analogamente non risulta scossa la procedura (possibilmente democratica) della formazione delle teorie.

Per questa ragione non ci si può stupire se durante il Congresso di Tubinga (1961) — dove propriamente cominciò la cosiddetta disputa sul metodo — Dahrendorf scorge più accordi che disaccordi negli interventi di Popper e Adorno⁵. La sociologia empirica è rifiutata, sebbene con motivazioni diverse, sia da Popper, sia da Adorno. Per Popper il problema non è affatto l'utilizzazione del metodo delle scienze naturali — il quale problema risulta già superato. Anche la sociologia della conoscenza, e la sua concezione della storicità, è rifiutata da entrambi. E per quanto Popper approvi la scelta irrazionale del valore della libertà dai valori⁶, nondimeno manca in questo senso una discussione esauriente. L'interpretazione del valore come « fattualità » (come è intesa anche la libertà dai valori) manifesta l'argomentazione difensiva di Adorno. Riferendoci a quanto è emerso precedentemente è possibile sostenere che la pubblicità reciproca, che non riflette le differenze essenziali delle concezioni popperiana e adorniana, risulta fondata su una tendenza comune: così come Adorno colloca il filosofo-sociologo sopra la società, analogamente Popper pone sulla medesima società lo scienziato. E quantunque la comprensione della categoria della « critica » presso Adorno risulti in senso universale — generalmente nel senso di critica della società — e presso Popper in un senso più limitato, come critica delle teorie — si deve nondimeno pensare che l'accezione particolare della critica si lasci cogliere omoge-

⁵ Qui la Heller allude all'intervento di Dahrendorf, « Anmerkungen zur Diskussion », in DPS, pp. 145-152.

⁶ Veramente nel dibattito epistemologico contemporaneo l'« anarchismo » e il « dadaismo » epistemologici sono rappresentati in primo luogo da Feyerabend, in secondo luogo da Kuhn, poi, in una certa misura, da Lakatos, ed infine, molto debolmente, da Popper.

neamente come se fosse universale, e ciò a causa della comune tendenza aristocratica.

Anche la generazione del dopoguerra ha preso parte a questa discussione, restando però insoddisfatta della conclusione. Secondo questa generazione l'emancipazione tedesca è stata ispirata dalla sociologia americana liberal-positivistica. Tre premesse caratterizzano la nascita della questione: la fine della grande guerra, lo sviluppo di un'opinione pubblica teoretica e la presenza della stessa generazione del dopoguerra. Come abbiamo visto, anche la stessa vecchia generazione ha reagito intensamente alla nuova situazione, tuttavia lo sviluppo *teoretico* è stato sollecitato dalla nuova generazione.

Nel corso della disputa sul metodo la nuova filosofia e la nuova sociologia sono state « lanciate » quasi del tutto dai giovani teorici. Il protagonista di questa discussione è stato J. Habermas, il quale anche più tardi si mostrerà come la figura più considerevole della generazione del dopoguerra. Il positivismo è stato difeso da Albert, un aderente alla Scuola di Popper. Come è noto la Scuola di Popper ha fornito una disciplina tanto intransigente da non offrire alcuna possibilità alla situazione tedesca di formulare e rappresentare posizioni contraddittorie. Per questo motivo la presenza di Luhmann nel secondo dibattito (in realtà pur non essendo stato mai chiamato così — « secondo » —, tale si può considerare) ha svolto nella sfera pubblica tedesca un ruolo considerevole. Habermas ha accolto con favore la comparsa di un nuovo avversario, giacché Luhmann ha appunto colmato uno spazio fino ad allora rappresentato soltanto simbolicamente. Luhmann ottiene quello che Albert non ha potuto ottenere: la riconciliazione di una varietà del positivismo, cioè la teoria sistematica, con una tradizione filosofica tedesca, con la filosofia heideggeriana. Ed inoltre Luhmann mostra che le premesse teoretiche di Habermas sono vere: cioè che è possibile associare positivismo e irrazionalismo. La mancanza di *partners* adeguati comporta che nella « prima » disputa i discutenti parlavano, per così dire, uno accanto all'altro, e non l'uno con l'altro. Albert non compie nessuno sforzo per comprendere le posizioni dell'altra Scuola, e per questo motivo Habermas è stato sempre poco intenzionato a colpire con la sua critica Albert e Popper. In questa discussione Habermas è stato l'unico che ha cercato di capire le posizioni della parte avversaria, e di esaminarle nella loro sostanzialità. La qual cosa, come abbiamo visto, ha compiuto anche Adorno.

La discussione sul positivismo ha costituito per Habermas, che nel frattempo ha pubblicato « Teoria e Prassi », un processo

di crescita intellettuale⁷. La critica di Albert (Habermas avrebbe modificato in molti punti il suo punto di vista nel corso del dibattito) non parla contro Habermas, ma in suo favore. Il suo successivo lavoro, « Epistemologia analitica e dialettica », è stato colto come un aggiornamento della controversia tra Popper e Adorno, e ritenuto una difesa delle posizioni adorniane. In verità, in un certo senso questo testo è ancora un'interpretazione del pensiero di Adorno. La maggior parte delle categorie con le quali egli lavora discendono dall'ambito teorico della Scuola di Francoforte, che colloca la totalità e la dialettica in un posto centrale. Tuttavia risulta già chiaro un aggiornamento degli interessi teoretici e della tendenza generale. In primo luogo la filosofia qui annunciata non è formulata come una dialettica negativa costruita contro il positivismo — in questo contesto essa diviene un nuovo tipo di dialettica positiva. Questa critica deve assumere una collocazione centrale, tuttavia il punto di vista, e la sua storia, che noi critichiamo sono già stati illustrati chiaramente con Adorno. Ciò che manca è una connessione della totalità con la « fattualità » — nel senso di un possibile impiego del concetto. L'elemento utopico diviene molto forte e la tendenza alla disperazione si dissolve del tutto. In breve: questa filosofia è manchevole in una situazione sociale che può e vuole avere un futuro. Per questo motivo la comprensione dell'argomentazione degli avversari è importantissima tanto per Habermas, quanto per Adorno.

Adorno e Habermas concordano nell'esposizione della funzione sociale del positivismo. Per quanto i rapporti tra scienza e tecnica, nell'ambito della relazione fine-mezzo, siano stati considerati più estesamente da Habermas, un'idea fondamentale separa Habermas dai positivisti: l'idea del progresso. Il progresso è concepito da Habermas come processo collettivo scientifico-tecnico, comprendendo con ciò scienza e tecnica.

Nel suo secondo contributo alla discussione, « Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti », Habermas elabora un ulteriore prospetto. Il concetto di totalità si dissolve quasi totalmente, la categoria dell'illuminismo razionalistico conserva la sua centralità, il concetto di identità, in contrasto con Adorno, è impiegato in un senso positivistico. Afferma Habermas: « Sotto le condizioni della riproduzione di una società industriale gli individui, i quali dispongono soltanto di conoscenze tecnicamente utilizzabili — e che non possono concedersi nessun apprendimento razionale né riguardo a se stessi, né ai fini del loro utile —, perdono la loro identità ». Ed aggiunge: « Il loro mondo

⁷ « ... ein Prozess der Aufklärung und Selbstaufklärung ».

demitologizzato risulterebbe allora privo di demoni, perché il potere positivistico non potrebbe essere infranto». Anche il problema del valore è posto in modo nuovo. L'argomentazione di Habermas in relazione a questo problema nel primo intervento era stata ancora giustamente convenzionale, mostrando che anche la libertà dai valori è un postulato sul valore — e ciò, per inciso, non è stato contestato da Popper. In questo contesto Habermas intraprende una strada che si dimostrerà fruttuosa: contesta la separazione tra scienza e tecnica. Esprimendo semplicemente questo assunto abbiamo che la critica di Habermas alla concezione popperiana dell'etica evidenzia l'assimilazione popperiana dell'etica con l'etica degli scienziati. Habermas mostra anche le sue motivazioni in riferimento ai bisogni umani, alle difficoltà umane, le cui formulazioni teoretiche non hanno in genere alcun ruolo come processo di comprensione e autocomprensione nella formazione delle teorie positivistiche e nella loro assunzione. Tale problema non è ancora compreso da Albert. Nella sua risposta egli argomenta con un'affermazione indubbiamente vera: « La scienza diviene tanto più possibile, quanto più essa rappresenta ambiti sociali, nei quali sublima interessi conoscitivi da taluni bisogni elementari » — ma ciò non dice nulla intorno alla nostra questione. Il postulato che lo scienziato deve nel suo interesse conoscitivo astrarre alcune difficoltà, motivazioni e bisogni non afferma nulla di più di quanto dice. E cioè, se queste difficoltà e questi bisogni devono o no essere tematizzati nella teoria, oppure se gli uomini possono associare o no questa teoria alle loro difficoltà, bisogni, motivazioni — e se si in quale caso. Nel corso della discussione Habermas comincia ad associare ad un mondo ideale ed alla tradizione adorniana il pragmatismo americano, particolarmente le idee teoretiche di Pierce. Le idee di comunicazione e comunità sono pensate insieme. La comunità scientifica intercomunicante è accolta come punto di partenza, tuttavia l'ampliamento di tali idee (comunità e comunicazione) in una comunità in sé comunicante in senso universale — la quale idea nella seconda disputa ha giocato un ruolo essenziale — è già accennata in questo contesto⁸.

Come abbiamo visto, l'attacco alla sociologia americana ha costituito il punto iniziale della disputa sul metodo. Abbiamo

⁸ In sostanza la Heller afferma che già nel 1961 Habermas era orientato verso l'ermeneutica del mondo della vita sociale, che invece ispira la produzione habermasiana soltanto a partire dal 1971 — cioè « Hermeneutik als Ideologiekritik » (Frankfurt/M., 1971), « Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus » (Frankfurt/M., 1973; trad. ital. « La crisi della razionalità nel capitalismo maturo », Bari, Laterza, 1973) e infine « Legitimationsprobleme in modernen Staat », in « Merkur », I, 1976, pp. 37-56.

anche ricordato che l'emancipazione dal mondo ideale americano era stata nello stesso tempo una critica alla democrazia di massa, e che con ciò anche la stessa idea di democrazia era stata colpita. Il riferimento habermasiano a Pierce assume perciò un valore simbolico. Del positivismo vengono criticati non soltanto la metodologia e lo scientismo, ma anche l'orientamento scettico-liberale e perfino antidemocratico. L'avvicinamento a Pierce ha significato la connessione con i valori e la tradizione democratica. La tematizzazione del mondo vitale e quella del mondo non esperito mostrano dunque l'idea del primato della ragion pratica. La tendenza aristocratica, al di là delle contraddizioni teoretiche di ogni genere — che hanno manifestato la sorprendente concordanza tra Adorno e Popper —, è scomparsa totalmente. La giovane generazione della Scuola di Francoforte — Krahel, Negt, Wellmer e Offe sono da menzionare accanto ad Habermas — ha formulato una teoria della società democratica: il marxismo è inteso secondo una tradizione democratica.

Ciò non significa naturalmente che tale formazione democratica delle teorie abbia un unico significato — sebbene un pensatore, che non discende dall'interno della Scuola di Francoforte, come Apel, abbia occupato un posto importante nella costruzione di tale formazione democratica delle teorie. Non è inoltre da dimenticare che all'inizio dello sviluppo della nuova sfera pubblica teoretica il testo di Gadamer, « Verità e Metodo », ha rappresentato una nuova, e conservatrice, varietà di ermeneutica in un assetto filosofico molto elevato. E ciò inoltre non deve significare che alla fine del medesimo periodo la formazione non democratica delle teorie, compiuta dalla sinistra, sebbene non sia rappresentata da nomi noti, ha conquistato uno spazio ed una influenza. Tuttavia la discussione con l'ermeneutica e con Marcuse ha avuto luogo già dalle origini della sfera pubblica teoretica — la quale è stata progettata, e parzialmente prodotta dalla disputa sul metodo.

I contributi della disputa sul metodo sono apparsi in un unico volume; Adorno ha scritto un'introduzione e Albert una più breve conclusione⁹. La conclusione di Albert si distingue per la cecità del dogmatismo scolastico. La funzione sociale e il significato della disputa sono recepiti da Albert solo parzialmente. Egli lamenta la composizione tendenziale del volume, considerando ciò uno scandalo scientifico e non un'espressione dell'aggiornamento indispensabile all'ambito sociale e all'autoriflessione. L'introduzione di Adorno è l'esatta antitesi di un'introduzione. Come un buon sismografo il gran vecchio della Scuola di

⁹ Il volume è DPS.

Francoforte traduce l'intera questione in termini sociali. Sebbene egli alluda sempre agli argomenti di Habermas e li citi positivamente, dobbiamo nondimeno notare che egli è stato del tutto ignaro della novità del dibattito. Il riferimento alla prima apparizione del movimento studentesco prova da sola la sensibilità di Adorno. Quantunque egli si limiti a considerare essenzialmente i suoi più vecchi pensieri, si nota un aggiornamento. Scrive Adorno: « Mentre il principio di scambio in virtù della sua dinamica immanente si estende ben oltre il lavoro vivo degli uomini, esso nondimeno si rovescia forzatamente in disuguaglianza oggettiva, disuguaglianza di classe. La stessa contraddizione, che accanto al principio di scambio tutto è bene e male nello stesso tempo, suona significativamente. La critica logica e quella enfaticamente pratica (la società deve essere mutata, si deve impedire il ritorno alla barbarie) non sono altro che momenti dell'identico movimento del concetto ». Il pensiero fondamentale di « Dialettica negativa » — abbiamo perduto il momento del cambiamento della società — non è credibile. Per rinnovare ancora il paragone con la Francia, anche là è comparso un gruppo di pensatori che si è etichettato con la parola d'ordine « socialismo o barbarie ».

La funzione sociale del positivismo è formulata nell'introduzione adorniana in modo chiaro e geniale. « La trasposizione del metodo delle scienze naturali alle scienze sociali è in un qualche modo possibile: in questo caso però non si comprenderebbero paradossalmente i rapporti di forza sulla cui presenza invece la scienza sociale si conserva costitutivamente. In tal caso la società risulterebbe una società totalmente controllata, resterebbe un mero oggetto di conoscenza, come sempre del tutto incompleto ». Adorno comprende la funzione sociale del positivismo tanto chiaramente, quanto poco comprende le stesse teorie da lui criticate. Assumendo la tesi della contraddittorietà logica, egli dichiara che l'oggetto in discussione può essere in sé contraddittorio — e ciò significa che egli non vuole comprendere, in senso teoretico, le proposte dei suoi avversari. Non posso non far osservare che in questo caso vi è una sbalorditiva coincidenza tra Adorno e il vecchio Lukàcs. Il capitolo sul positivismo dell'« Ontologia » di Lukàcs esprime la medesima tendenza, ed è significativo per la stessa argomentazione. Per quanto i due gran vecchi assai energicamente polemizzassero tra loro, possiamo notare che una comune tradizione preforma tuttavia i loro pensieri nella medesima direzione.

C'è da notare che il grande influsso esercitato da Adorno discende dal carattere della nuova sfera pubblica tedesca teoretica, per quanto egli in persona non vi appartenga. L'uomo che

ha personalmente avviato il punto di svolta, ha percepito tale novità soltanto in modo emotivo e non teoretico. L'« immaturo » Wiesengrund appartiene alla generazione di Thomas Mann. Attraverso la sua personalità la teoria dell'esilio ha esercitato un grosso influsso sopra le nuove teorie tedesche — ed anche come letteratura dell'esilio sopra la nuova letteratura tedesca ¹⁰.

AGNES HELLER

(Traduzione e note di Sandro Bernardini)

¹⁰ Con i termini « Exiltheorie » e « Exilliteratur » Heller indica due rilevanti fenomeni della produzione teoretica e letteraria tedesca degli anni '30-'40 sviluppatisi per lo più negli Stati Uniti.

1. *Il destino della ragione: la domanda fondamentale.*

Le società odierne che si vogliono pensare come tecnicamente progredite e civilmente « avanzate » si definiscono in termini di calcolo razionale. Si tratta, in altre parole, di società che presumono di poter controllare il proprio andamento evolutivo e di esprimere dal proprio interno i valori, vale a dire i concetti-limite e i criteri valutativi, cui commisurare la propria situazione specifica in un momento storico dato. Per queste società la ragione cessa di avere un « destino », diviene un compito storico auto-imposto. Come tale, essa è in primo luogo uno strumento: per lo sfruttamento della natura e per quello dell'uomo mediante il cui lavoro subalterno la natura viene sfruttata.

Ma è nello stesso tempo, in secondo luogo, un calcolo che si auto-giustifica e la base di un rinnovato consenso sociale. Ciò che è, e che vale, è razionale; l'irrazionale e l'antirazionale sono il non prevedibile, l'ingongruo, il deviante — in una parola, il male. La ragione, in questo secondo senso, si tramuta da saggezza convenzionale in discorso scientifico — e dal Seicento e più esplicitamente dal Settecento consacra la superiorità dell'uomo europeo occidentale e offre la giustificazione, sia filosofico-politica che teologica, alle imprese e ai genocidi commessi dal colonialismo euro-centrico. Non è un caso che la boria dell'uomo moderno, nella versione europea occidentale, rifulga con chiarezza maggiore quando si tratta della razionalità.

Nel quadro dell'Illuminismo e del peculiare « romanticismo della scienza » che forma la base emotiva dello scientismo e di quella che è stata chiamata « la tirannide del progresso », la razionalità è stata tradizionalmente concepita come una rottura qualitativa, una cesura rispetto all'irrazionale e al pre-razionale. All'interno poi della spiegazione storicistica dello sviluppo storico, con l'ottimismo necessitante e diacronico che le caratterizza, per cui l'evoluzione umana acquista i caratteri esterni e scontati di una fatalità cronologica, la razionalità coincide con la storia stessa, si confonde con l'essenza dell'uomo in quanto ne è

* E' una parte del capitolo introduttivo dell'opera di AA. VV., *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, in corso di stampa presso l'editore Liguori, Napoli.

il compimento, diviene la garanzia suprema dei soli significati umani possibili.

Va registrato un indubbio elemento di *esorcismo* nella cura preoccupata con cui, dal Settecento ad oggi, si è cercato di circoscrivere e di escludere l'irrazionale. La ragione si afferma come « culto della precisione »: dalle grandi tradizioni orali, qualitative, alla precisione quantitativa, fredda, del numero e della parola scritta. Dalla « scoperta del vero Omero » di Vico alla *raison* illuministica e all'intellettualismo matematizzante di Descartes, alla « Gutenberg galaxy » e alla organizzazione generalizzata degli uffici anagrafici. Con la ragione e il suo progresso ha progredito anche l'interdizione, la tecnica dell'internamento coatto e dell'esclusione sociale. Questo elemento di esorcismo non va trascurato. Aiuta a comprendere come l'affermazione del razionale rimandi necessariamente a veti di origine irrazionale e meta-razionale. L'irrazionale non è dominabile con il solo razionale, ma *questo non è neppure definibile senza quello*.

Il prerazionale e l'irrazionale hanno assunto, nelle società odierne tecnicamente progredite, le caratteristiche di una caduta, il senso della regressione ad uno stato morboso. Anche da questo punto di vista, bisognerebbe probabilmente rivalutare ciò che va sotto il nome di « irrazionale ». Infatti: « Il valore di tutti gli stati morbosi sta nel mostrare attraverso la lente di ingrandimento certi stati che sono normali, ma che, come normali, non sono ben visibili » (cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, ed. Adelphi, Milano, 1974, p. 41). Vi sono del resto buone ragioni per ritenere che le categorie di « razionale » e « irrazionale » non vadano viste come i due termini di una insanabile dicotomia, ma costituiscano invece una polarità, vale a dire una permanente tensione fra due codici linguistici e due atteggiamenti esistenziali che lottano e si richiamano l'un l'altro.

Ma inoltre e, anzi, in primo luogo, va posta la domanda fondamentale: è possibile per una società vivere e perpetuarsi *senza* un « legame privilegiato », cioè meta-utilitario, « sacro »? Può sopravvivere una società il cui momento di aggregazione — cioè l'incontro umano e la partecipazione umana all'umano — si esaurisca nella transazione commerciale di un mercato concepito e vissuto come meccanismo impersonale? E' possibile, d'altro canto, per una società *produrre da sé* — cioè: senza uscire da se stessa, per via di immanenza, come pretende la logica della « società scientifica » — tale legame?

2. La fallacia del ragionare dicotomico.

L'opposizione radicale (qualitativa) fra razionale e irrazionale può riuscire utile, e quindi giustificarsi, in termini didat-

tico-espositivi, ma non sembra avere alcuna possibilità di fondazione teoretica in senso proprio, vale a dire dal punto di vista dei contenuti specifici. Non appena un dato contenuto viene presentato come « razionale » rispetto o a preferenza di altri, è inevitabile che esso si congeli in dogma e giuochi la parte di un *veto* contro altri contenuti che saranno invece presentati come aberranti o irrazionali. La strumentalizzazione si fa allora evidente e il ragionare dicotomico celebra i suoi trionfi. Suggestivo nel suo schematismo binario, a bianco e nero, il ragionare dicotomico semplifica in realtà grossolanamente e in maniera indebita problemi in sé complessi. Da un lato, esso costruisce il mito, e il mostro, d'una razionalità dominante e costruttiva, che tutto controlla e pianifica; dall'altro, dipinge a tinte fosche le spinte di un irrazionalismo istintivo, imprevedibile nei suoi comportamenti pratici, violento e mistico nello stesso tempo, legato al buio momento delle origini misteriose che si perdono nella notte dei tempi.

L'esperienza storica ne esce impoverita e, anzi, negata nel suo aspetto propriamente umano, che è imprevedibile e drammatico. Chi non pretenda di ipostatizzare l'esistente fino ad erigere allo sviluppo umano invalicabili colonne d'Ercole dovrà uscire dalla dicotomia razionale-irrazionale; limitarsi a parlare di razionale e « altro ». Il ragionare dicotomico non è, in questo senso, solamente semplificatore. E' il linguaggio del sapere-potere, ossia del sapere tecnico tradotto in superiorità politica, in struttura e giustificazione del dominio. Lo schema d'interpretazione storiografica reso popolare dallo storicismo, con i suoi stadi lindamente predisposti l'uno sull'altro, come altrettanti scalini del progresso della razionalità nel mondo, ha consolidato il dominio euro-centrico sul mondo « altro », trasformando una cultura storica, quella europea occidentale, nella cultura per eccellenza, a validità intemporale e meta-storica, termine normativo e punto di riferimento ideale per tutte le altre culture, considerate solo come culture primitive, in-culture o pre-culture, culture aberranti o, al più, abusive.

Il ragionare dicotomico confluisce così e perfeziona la logica dell'esclusione fondata sul mito dell'obiettività scientifica pura e sullo spirito di sistema come espressione dell'autorità della ragione, come monumento che la ragione erige a se stessa, specchiandosi narcisisticamente in sé e per ciò stesso confermando il proprio dominio. Il prezzo di questo dominio, sia dal punto di vista conoscitivo che da quello sociale e politico, è altissimo e rimanda all'illusione illuministica di una razionalità come conquista e attributo dell'individuo in senso solipsistico, ossia dell'individuo in quanto si contrappone e rifiuta la tradizione e la comunità.

Il cammino dalla critica illuministica della tradizione alla ragione come criterio selettivo radicale che non può scorgere nel passato altro che sopravvivenze residuali, di tipo animistico e antropomorfo è lungo e complesso, conosce tappe intermedie che vanno dalla concezione del Dio di Newton come *Pantocrator*, Dio-architetto e garante dell'ordine del mondo, « manus emendatrix », che corregge e garantisce rispetto al caos del puro molteplice, al Dio come funzione socialmente utile di Voltaire¹ per approdare infine alla « morte di Dio » del *Système* di d'Holbach e al razionalismo enciclopedico di Diderot. Al termine di questo cammino, pur con tutte le differenti accentuazioni che caratterizzano i diversi mondi di pensiero che fanno capo a Newton e Laplace o a Voltaire e Buffon o ancora a d'Holbach e Diderot, sembra stabilita una correlazione positiva fra l'arretramento, se non il venir meno e l'inaridirsi, degli studi di teologia e il progresso delle conoscenze e delle scoperte scientifiche.

Si suppone, in questo orizzonte di pensiero, che la negazione di Dio e il disinteresse per la teologia siano le precondizioni per la conquista dei diritti della natura, del « libero pensiero » e della ragione, finalmente liberata da qualsiasi principio religioso trascendente, e quindi spianino la via allo sviluppo delle scienze che renderanno a loro volta possibile la realizzazione pratica del *bonheur*, ossia della « felicità », del genere umano — felicità che diviene pertanto, da scopo privato di un perfezionamento morale personale, fine pubblico e scopo giustificativo di un progetto politico collettivo². La contraddizione fra il concetto di razionalità come attributo personale dell'individuo che si libera dall'« idiotismo » del passato tradizionale e comunitario e il concetto di razionalità, implicito nei progetti politici per il *bonheur* dell'umanità, è evidente ed è alla base della crisi dell'individuo

¹ Famoso il passo di Voltaire nella lettera a Louis F.A. Du Plessis duc de Richelieu del 1° novembre 1760: « Del resto io penso che è sempre molto opportuno sostenere la dottrina dell'esistenza di un Dio remuneratore e vendicatore; la società ha bisogno di questa opinione... Se Dio non esistesse bisognerebbe inventarlo » (cfr. « Voltaire's Correspondence », LXXVII, p. 62).

² Assai prima e con maggiore violenza che da parte di Marx e di Engels, la « religione », come insieme delle credenze e pratiche tradizionali, viene attaccata a fondo da d'Holbach: « Molti uomini privi di costumi hanno attaccato la religione perché si mostrava contraria alle loro inclinazioni; molti saggi l'hanno disprezzata perché sembrava loro ridicola; molti l'hanno considerata come indifferente perché non ne hanno compreso i veri pericoli: come cittadino la attacco perché mi sembra pericolosa per la felicità dello Stato, nemica dei progressi dello spirito umano, opposta alla sana morale, dalla quale non possono mai essere separati gli interessi della politica » (cfr. d'HOLBACH, « Prefazione » a *Le Christianisme dévoilé*, Londra, 1766, p. XXI).

che l'illuminismo aveva supposto autonomo e sovranamente auto-sufficiente.

La razionalità emigra dall'individuo, lo abbandona preda delle alienazioni frustranti e delle depressioni ricorrenti, per divenire la caratteristica funzionale delle grandi organizzazioni burocratiche impersonali su cui ruota, come sui suoi perni fondamentali, il sistema razionale del mondo moderno. La « fisica » e l'« ingegneria sociale » hanno qui i loro presupposti; l'ombra di Auguste Comte e del suo « cattolicesimo senza cristianesimo » si va profilando all'orizzonte; la « ragione strumentale » che nell'epoca odierna del tardo capitalismo troverà in Max Horkheimer il suo critico attento e spietato è pronta a fare il suo ingresso in società e a dare il colpo di grazia al mondo incantato delle grandi tradizioni in nome del *confort* e del benessere di massa. Solo le realtà che sappiano dar conto di sé in termini di *calcolo razionale* nel senso di un calcolo utilitaristico, appaiono accettabili e razionali; il resto è superato, arcaico, irrazionale e incepante rispetto al « progresso » dell'umanità — cade, in una parola, fuori del « sistema ».

Il sistema è dunque anche, se non principalmente, un *luogo di potere*, il territorio circoscritto e protetto, logicamente (*logicisticamente*) armato contro i « barbari » assediati. Il ragionare dicotomico è una tecnica di potere logicamente (*logicisticamente*) fondata sulla deliberata riduzione dell'esperienza vitale in vista di un duplice scopo: la difesa, giustificazione e consacrazione della situazione esistente, che si potrà migliorare ma mai trascendere — miglioramento tecnico contro trascendimento metafisico — vale a dire di ciò che già si conosce razionalmente e attraverso la conoscenza si possiede — e l'offesa, cioè la guerra attiva, contro le potenzialità di sviluppo, ancora indeterminate, degli esseri umani, le quali vengono *esorcizzate* e per sempre *ostracizzate* come « irrazionali ».

Il sistema può dunque anche essere indicato, analogicamente, come un caso di indebita restrizione del commercio intellettuale ai fini di costituire posizioni di rendita intellettuale parassitaria così come il ragionare dicotomico limita artificialmente le possibilità spirituali allo scopo di metterle al servizio dei « nani maligni », che secondo Nietzsche erano i preti, ai quali possono però affiancarsi anche gli accademici, quali « chierici che hanno perduto la fede », ma che non rinunciano a vivere di idee (a camparci su) invece che per le idee, con la caratteristica avarizia dei ceti intermedi capaci solo di calcolo, ceti risparmiatori per eccellenza, ma di mentalità bottegaia, incapaci di dilapidazione perché ormai incapaci di amore, ossia incapaci di irrazionalismo per un *razionalismo più profondo*, ciechi di fronte al

fatto, per essi inaudito e scandaloso, che la conoscenza scientifico-utilitaria non esaurisce tutta la conoscenza possibile.

Questa ammissione scuoterebbe dalle fondamenta il sistema come struttura di potere. I vertici non hanno mai interesse allo sviluppo. Il potere ha bisogno di solitudine e si trova bene solo nei deserti. Un fumo all'orizzonte può essere il segno di un nemico che si avvicina, di un pericolo. Un confronto con l'« altro » è sempre una minaccia a causa dell'esito incerto. Per questa ragione di ordine tattico l'« altro » va preliminarmente negato, « cancellato ». Ma questa « cancellazione » è anche un'auto-mutilazione, avvia *un processo di perdita di coscienza problematica* forse inarrestabile e di cui l'epoca odierna è già vittima.

3. *Le aporie del concetto di « secolarizzazione ».*

Il sistema concettuale prevalente, fondato sulla logica binaria del ragionare dicotomico con i concetti correlativi di *razionalità operativa e di scienza come insieme coordinato di conoscenze praticamente efficaci*, appare dotato di una potenza straordinaria. Domina le cose. Incide sulla realtà. In verità, esso è debole. La sua potenza è collegata con una rinuncia. Il pensiero strumentale è potente, ma solo perché ha rinunciato alla essenziale imprevedibilità che definisce il pensare umano al livello pieno, ha subordinato il suo sviluppo alle esigenze funzionali così come sono già fin da ora definibili in base ai requisiti del sistema sociale esistente; ha così rinunciato ad esplorare la tensione dialettica che intercorre fra « funzione » e « funzionalità ».

Il valore si è ridotto e racchiuso nel già dato. Ciò che è si configura come un *nec plus ultra* perché equivale a ciò che *deve* essere. E' caduta la dimensione teleologica. Si è affievolita ed è infine scomparsa la funzione sociale dell'utopia. Il pensiero per della sua involontarietà, affine alle attività ludiche, per tendersi nello sforzo programmato del compito. Il pensiero razionale in senso pieno, quello che non accetta l'esistente come il solo possibile e che vede nel mistero, più che l'ombra, la promessa di un più ampio raggio di consapevolezza, appare debole, tanto che gli « spiriti forti » lo possono scambiare per una irresponsabile attività agiata, o « *idle curiosity* » (« curiosità pigra »), per usare la formula di Thorstein Veblen.

Questo punto fondamentale è stato colto con grande chiarezza da Karl Jaspers: « Il pensiero trascendente sembra caratterizzato da una specie di *impotenza*. Prima di tutto esso è impotente in quanto vuol pensare l'impensabile: sembra infatti che esso voglia così addirittura distruggere se stesso. Impotente è inoltre quando chiude in una oggettivazione inadeguata contenuti trascendenti e crede poi di potersene servire nel ragiona-

mento e di poterli ridurre a qualche cosa di tecnicamente preciso. In questa confusione esso subisce le disastrose conseguenze di un rovesciamento che vorrebbe usare ciò che è impotente come una potenza nel senso della coscienza universale. Ma nonostante la sua impotenza questo pensiero appartiene a quell'intima forza dell'uomo che silenziosamente crea e trasforma la verità, forza che non si può dirigere con determinati mezzi e volgere a determinati scopi. Questo pensiero trascendente e universale in senso assoluto è l'unico che si possa dire che comprenda tutto ciò che per noi esiste »³.

La dicotomia razionale-irrazionale, in quanto assunta nello spirito di sistema ed eretta a razionalizzazione dell'esistente, è dunque un fattore decisivo di impoverimento dell'umanità degli esseri umani. Essa ammonta infatti ad una separazione, logicamente codificata, *dalla* realtà come campo aperto e non recintato dell'esperire umano come esperire dall'esito non prevedibile e da parte di un essere, l'uomo, di cui si può solo dire che è qualche cosa di non esattamente definibile, che non ha natura, in senso dogmatico fisso, ma storia, nel senso non storicistico, ma di ampia vita storica, cosicché anche quando per avventura ceda all'irrazionale, all'anti-razionale e al sopra-razionale possa sempre spiegare, o quanto meno conoscere, essere cosciente, di questo cedimento e quindi preservare, pur nella più radicale opposizione alla ragione, un lume di razionalità.

La scissione dicotomica razionale-irrazionale può trovare un parallelo storico ed esistenziale nel dualismo cristiano fra regione e fede, ma questa scissione, in quanto tale, era ignota ai Greci, che tuttavia non ignoravano il fato, la cieca *anàanke*, più potente di Zeus stesso, limite certo, se pur misterioso, ad ogni potere e ad ogni sapere. Socrate ascolta la voce del suo *dàimon* interno, che peraltro può passargli solo consigli negativi, intorno a che cosa non fare o evitare. In Platone — si pensi al discorso di Diotima nel *Convito* — il folle, « vaso dal dio », supera e va oltre i confini della razionalità. Anche per il realista Aristotele si danno forme di conoscenza che vanno oltre e anche contro la conoscenza stipulata, basata sul ragionamento deduttivo e sull'osservazione condotta secondo norme logiche prestabilite. Fino all'epoca del criticismo moderno nell'Europa occidentale la tradizione filosofica aveva sempre, in modi e secondo angoli visuali svariati, conservato il senso del mistero — di una zona in penombra ancora da esplorare, ma non per questo da espungersi come « irrazionale » o « anti-razionale ».

³ Cfr. K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, Monaco, 1960; trad. it. Torino, 1971, pp. 134-135 (corsivo nel testo).

Dobbiamo a Max Weber le riflessioni più approfondite ed insieme più originali su questo processo di *interdizione del mistero*, che egli ha appunto indicato come un processo di « razionalizzazione » tipico dell'Occidente, il quale si spinge fino alla critica radicale di ogni autorità, confondendo in un unico concetto *autoritarismo* e *autorevolezza*, e giunge allo sbocco contraddittorio, da Weber vissuto come un'esperienza personale traumatica, di un'esaltazione massima della ragione e quindi di una inevitabile delusione circa i suoi effettivi poteri, a proposito della condotta della vita. La resistenza a questo processo di razionalizzazione della vita sociale, di « corticalizzazione » dell'esperienza umana e di « secolarizzazione » dei rapporti sociali in generale è stata tenace e non può dirsi, alla luce delle risultanze empiriche delle ricerche che qui di seguito si pubblicano, completamente sconfitta⁴.

Basterebbero i nomi di Kierkegaard e Nietzsche a insinuare dubbi preziosi. Weber procede tuttavia, con la caratteristica sicurezza dei « testimoni della crisi », a documentare le tappe della razionalizzazione della vita in Occidente, in un clima mentale che è del resto condiviso da molti suoi contemporanei, da Georg Simmel e Oswal Spengler. Con un orientamento così candidamente euro-centrico da riuscire per noi, oggi, più commovente che scandaloso, Weber si domanda per quale concatenamento di circostanze, per quale giuoco di interconnessioni fra dati economici, tradizioni storiche, strutture di valori, inclinazioni etiche e psicologiche sia avvenuto che proprio e soltanto in Occidente la convivenza umana, la *Kultur*, abbia avuto manifestazioni che si sono inserite e imposte secondo uno svolgimento di valore e significato universale.

I meriti di Max Weber, con riguardo allo sviluppo delle scienze sociali, sono numerosi e non è qui il caso di richiamarli. Sarà sufficiente ricordare che proprio a Weber si deve la caduta delle contrapposizioni concettuali rigide, tipiche del ragionare dicotomico e così comuni nella storia delle scienze sociali: tradizione contro ragione; struttura contro sovrastruttura; ambiente contro personalità; cultura contro costume; società contro

⁴ Sia sufficiente citare, come rappresentanti di mondi di pensiero differenti e tuttavia convergenti su questo punto, A. CANTONI, *La lotta contro la ragione*, Firenze, 1942, e ROBERT A. NISBET, *The Quest for Community*, New York, 1953; trad. it. con il titolo *La comunità e lo Stato*, Milano, 1957; si veda a proposito di quest'ultimo libro il mio saggio, *La ricerca della comunità in R.A. Nisbet*, ora in F. FERRAROTTI, *La sociologia come partecipazione e altri saggi*, Torino, 1961, pp. 62-75.

comunità e così via. Ne ho trattato ampiamente in altra sede⁵. Ma non è difficile scorgere i limiti e le contraddizioni interne della sua tesi circa la « secolarizzazione ».

Secondo Max Weber, l'impulso mistico-religioso, specialmente vivo nel mondo protestantico, si è trasformato, è stato « secolarizzato » nella pratica economica quotidiana, organizzata e continuativa nel tempo, scandita sul ritmo regolare d'una vita metodica da buon funzionario che sa tenere in ordine i libri contabili e che legge nella prosperità degli affari terreni un pegno sicuro di predestinazione e di salvezza eterna. Così cessa, a giudizio di Weber, viene meno e e si esaurisce il senso della esperienza religiosa, o del « sacro ». In suo luogo vige e trionfa la logica produttivistica della società industriale, razionalmente programmata e tecnicamente progredita.

La tesi è suggestiva, ma i fatti la smentiscono. Non si tratta solo delle osservazioni di Robert K. Merton a proposito della crescita esponenziale delle organizzazioni burocratiche teorizzata da Weber, che non andrebbe molto al di là d'una pura proiezione intellettuale oppure d'una estrapolazione indebita. Burocrazia non significa necessariamente razionalità, neppure formale. Merton qualifica in più d'un punto la tesi generale weberiana, mettendo in luce e dimostrando empiricamente la esistenza di disfunzioni irrazionali, presenti e anzi causate da certe strutture burocratiche, insieme con il carattere auto-distruttivo dell'eccessiva concentrazione e integrazione razionale in senso formale. Altre osservazioni critiche sarebbe agevole aggiungere con riguardo al passaggio, tipico del capitalismo maturo, da una burocrazia di tipo centralizzato e legalistico a burocrazie dinamiche, funzionali e a struttura modulare, capaci di adattarsi completamente a compiti specifici.

La questione importante è un'altra. La tendenza alla burocratizzazione universale, che secondo Weber è trans-ideologica e che interessa pertanto sia il capitalismo che il socialismo, comporta il trionfo della regola impersonale e il « disincantamento del mondo » (*Entzauberung*). Weber ne è genuinamente angosciato. In un mondo burocratizzato, ossia ridotto a pura strumentalità, che ne sarà del « regno dei fini »? Chi mai prenderà le grandi decisioni? A chi saranno affidati i valori? Ma vi saranno poi ancora valori da custodire, da difendere?

Negli stessi limiti di Weber, vedo le ragioni della sua per-

⁵ A Max Weber ho dedicato alcuni lavori, dei quali mi piace qui ricordare *Max Weber e il destino della ragione*, Bari, 1965; *Trattato di sociologia*, Torino, 1968, specialm. pp. 140-142; *Max Weber*, Milano 1970; « Introduzione » alla ed. it. di *Sociologia delle religioni*, 2 voll., Torino, 1976.

durante attualità. La società industriale è una società organizzata in senso burocratico, onni-inclusiva, gregaria e calcolatrice, che dilaga in senso orizzontale, in una piatta assenza di profondità. E' una società « disincantata », fondata sulla fede laica nella « onnicolabilità » dell'esperienza, tendenzialmente dissecata e intellettualistica, per cui la morte stessa non è più, in essa, il coronamento, la consumazione di una vita, ma la pura e semplice interruzione di un processo di conoscenza e di esperienza di per sé indefinito, un infortunio banale. Si muore, osserva Weber, stanchi della vita e mai sazi di essa, come poteva invece esserlo Abramo. Il quadro è affascinante, ma il testimone partecipe della crisi europea fra le due guerre ha preso qui la mano al rigoroso analista che chiede ad ogni proposizione le sue « pezze d'appoggio » empiriche.

4. *La tesi della « eclissi del sacro »: atteggiamento etno-centrico e limiti analitici.*

L'angoscia weberiana non è solo legata a risultanze di ordine concettuale. E' in primo luogo un dato esistenziale che sorge e si lega al quadro di una situazione storico-specifica. Tradisce il rimpianto per il tramonto dei « valori nobili » in un mondo non più euro-centrico. E' la nostalgia di un mondo unificato, teo-centrico in senso newtoniano o genericamente deista, in cui la ragione coincide e garantisce tutto lo spazio civilmente disponibile all'uomo, a tutto l'uomo e ad ogni uomo, nello spirito di un'Europa che riassume in sé e nel proprio sviluppo il significato e il destino della storia universale secondo una vocazione di cattolicità e di misticismo laico che ha nel *Cristianità o Europa* di Novalis la sua poetica, ma precisa, premonizione.

L'allarme che è implicito, ma talvolta anche apertamente proclamato e più o meno persuasivamente statisticamente « provato », nella tesi della « eclissi del sacro », è parte di questo quadro storico generale e non per caso guadagna in intensità ed ampiezza alla fine del secondo conflitto mondiale allorché il declino dell'Europa, come centro mondiale di decisioni politiche ed economiche e come guida morale universale, si rende evidente. Termini come « scristianizzazione », « paganizzazione » « desacralizzazione », con quanto di perversamente conturbante e di empicamente distruttivo comportano, cominciano ad avere corso ed echeggiano, come sinistra minaccia incombente, nei luoghi della tradizione e nei centri di studio. Essi vengono frettolosamente iscritti nella categoria generale dell'« irrazionale » come riassuntiva connotazione dell'anti-storia e dell'anti-civiltà. La crisi eventuale di una chiesa specifica o di un culto particolare viene percepita come una minaccia generale contro il sacro

e l'ordine sociale stesso. Si piange sulla obsolescenza dell'uomo in quanto tale, sulla sua prossima rovina come essere umano bisognoso di significati permanenti e meta-individuali, solo perché si è notata una flessione nella frequenza della messa domenicale o le vocazioni per il sacerdozio cattolico e quindi gli alunni dei seminari sembrano diminuire.

La sequenza storico-logica fra «secolarizzazione» («disincantamento del mondo»), «dissacrazione», «eclissi del sacro» appare a molti studiosi plausibile e verificabile. La caduta del sacro è data per scontata. Si parla di un nuovo millennio preceduto dal crollo dell'esperienza religiosa e dal trionfo dell'irrazionale.

Mi sembra che esattamente l'opposto si vada verificando. Lungi dall'essere in eclissi, il «sacro» mostra di avere una funzione sociale vitale, benché complessa e di ardua interpretazione. Nuove forme di razionalità premono dietro la facciata chiusa e dogmatica delle strutture istituzionali formali della tradizione. Solo un ragionare dicotomico e aprioristico può espungerle ed esorcizzarle come «opera del demonio». La crisi della religione di chiesa e l'eclissi del sacro come materia prima amministrata dalle strutture ierocratiche formali non toccano, anzi paradossalmente stimolano il sorgere e l'affermarsi di nuove forme associative di base, extra-ecclesiali e anti-ecclesiali, in cui si va riscoprendo nel profondo l'esperienza religiosa come religiosità personale, contatto irriducibile del singolo con l'extra-quotidiano, l'«irruzione di grazia» come dono non mediato, carisma gratuito, *razionalmente inesplicabile ma non per questo privo di sue funzioni razionalmente intelligibili e socialmente importanti.*

Come si è potuto cadere in un errore interpretativo così grossolano?

La tesi della «eclissi del sacro» si è rapidamente diffusa e si configura nel campo cristiano-cattolico come l'equivalente, opposto e simmetrico, della filosofia della crisi nel campo della cultura laica. La sua fortuna sembra principalmente legata a preoccupazioni di ordine pratico, e precisamente alle preoccupazioni pastorali del clero cattolico, certamente legittimo, ma singolarmente decettivo se assume come premesse e ipotesi orientative di sfondo per serie ricerche conoscitive. E' la conferma pseudo-scientifica del luogo comune espresso dalla popolare lamentela che «non c'è più religione».

I limiti della tesi sembrano derivare da una duplice matrice. Alla sua base si scorgono agevolmente meccanismi di autocensura e di indebite restrizioni dell'ambito problematico dovuti ad un atteggiamento sostanzialmente etno-centrico che induce a far coincidere l'esperienza religiosa universale, ossia pro-

priamente umana, con la tradizione storica e con le pratiche devote della religione cristiana e cattolica. Sono i membri della struttura gerarchica della Chiesa che legittimamente, dal loro punto di vista, si preoccupano per la crisi della parrocchia e per il rarefarsi dell'osservanza religiosa (messe, sacramenti, vocazioni sacerdotali, immagine pubblica del clero e sua capacità di orientare i comportamenti della popolazione, e così via).

Legata a questa, occorre interrogarsi su una seconda matrice *interna*, di ordine propriamente concettuale. Qui si nota un difetto di taratura degli strumenti analitici dell'analisi sociologica e la loro relatività rispetto ai contesti determinati. La esperienza del sacro e più latamente quella religiosa così come è amministrata dalla gerarchia cattolica non può coprire tutta *l'esperienza del sacro* in quanto tale. Il concetto stesso di religione va al di là del concetto e della pratica della « religione-chiesa » e può razionalmente spingersi fino alla postulazione non solo di una *religione deistica*, atea in senso spinoziano, ma addirittura, com'è oggi riconosciuto da molti teologi, al concetto e alla pratica d'una religione « senza Dio », ossia fondata sulla « morte di Dio », inteso come fonte dell'autorità paterna e come simbolo e sede del potere, allo scopo di garantire ad essa la possibilità di adesione personale e meta-utilitaria del singolo credente al di là di ogni schema di transazione mercantile basata su un sistema sovramondano di punizioni e di ricompense. Rispetto a questi schemi, che riflettono in termini di teologia morale la prassi quotidiana della società commerciale e che riducono l'etica ad una complessa contabilità di profitti e perdite, vengono oggi affermandosi modelli, dentro e fuori la tradizione cristiana, di « religiosità » come esperienza personale e riscoperta della responsabilità del singolo di fronte al sacro che cozzano contro la tesi della « eclissi del sacro » e ne segnano duramente i limiti di confermabilità empirica.

Analisti attenti e intellettualmente onesti, come Sabino S. Acquaviva⁶, hanno documentato nel travaglio della loro stessa opera di ricerca in proposito e nelle loro tormentate evoluzioni interpretative le inadeguatezze più gravi della tesi. Basti considerare, con riguardo ad Acquaviva, le rettifiche gradualmente apportate alla tesi a partire dalla prima edizione del libro in cui venne enunciata nel 1961 alla terza edizione, che è del 1971. A poco a poco si fa strada la consapevolezza che la difficoltà di « spiegare i fenomeni della conversione del mondo al profano » diviene insormontabile per la semplice ragione che quei feno-

⁶ Cfr. S.S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, 1961.

meni non esistono, non hanno il peso che apparentemente loro attribuisce il luogo comune, esistono semmai solo per la struttura di influenza e di potere extra-religioso della gerarchia clericale ai vari livelli, sono abbondantemente controbilanciati, là dove si registrino in termini di relativa diserzione della chiesa e dei sacramenti, da forme diverse e nuove di esperienza del sacro, forme inedite che sembrano tipiche di un'epoca di crisi come la presente.

Per comprendere il relativo successo della tesi della « eclissi del sacro » occorre tener presente, in una prospettiva più ravvicinata, che essa traduceva in termini scientifici uno stato di disagio indubbio del clero cattolico nell'Europa occidentale. Questo disagio aveva trovato per tempo, già nell'immediato dopoguerra, espressioni ragionate di notevole portata. Citiamo, per tutte, la ricerca di Paul Schmitt-Eglin, *La mécanique de la déchristianisation* (Parigi, 1952), che può a ragione considerarsi esemplare. Essa tradisce, nell'impianto generale e nelle conclusioni, la comprensibile nostalgia di un mondo agricolo, unificato e apparentemente teo-centrico, in realtà ierocratico, che è oggi scomparso. Ciò spiega anche, dal punto di vista pratico degli interessi immediati, la messa in ombra, la obliterazione e anche la vera e propria scotomizzazione di tutte quelle forme di esperienza del sacro che non rientrano pienamente nel quadro dell'organizzazione burocratica della chiesa e che sfuggono pertanto al suo diretto controllo.

Ciò nonostante è un fatto che queste forme esistono, resistono e si diffondono. Il ragionamento dicotomico, in ciò aiutato dalla cultura prevalente, tende a relegarle nel limbo dell'irrazionale, lavandosene le mani. Ma abbiamo già visto che il rapporto fra razionale e irrazionale non è una dicotomia, bensì una polarità. Ciò che oggi appare come irrazionale può anche essere solo la prefigurazione del razionale di domani oppure l'espressione analogica, apparentemente irrealistica e inintelligibile, di un realissimo, esteso *bisogno allo stato aurorale*, di una *domanda della società* cui manca per ora una risposta adeguata. La razionalità è tale rispetto ai valori, che sono storicamente variabili. I valori d'altro canto devono il loro status di valori alla connessione che intercorre fra di essi e i bisogni umani emergenti nelle situazioni storicamente determinate.

5. Il paradosso del « sacro ».

Razionale è un *rapporto* — è il discorso inter-soggettivo, quindi è una *comunicazione* che rimanda alla *comunità* e ad un insieme di significati condivisi e convissuti. Razionale comporta quindi, anche e necessariamente, una distribuzione di potere e

la cicatrizzazione della ferita che al corpo sociale unitario è stata storicamente inflitta dalla divisione sociale del lavoro e dalla specializzazione dei ruoli.

Razionale come *discorso pubblico*, dunque: capace di ritorno critico su di sé, stipulato fra soggetti in radice *pari* e autocorreggibile a seguito di loro apporti specifici — ma discorso non chiuso, *non congelabile come unico discorso razionalmente possibile*, pena la degradazione a dogma al servizio di una élite che, nel suo stesso costituirsi e nel privatizzare il razionale appropriandosi del discorso che ad esso corrisponde in una data fase storica, *nega la comunità, monopolizza la comunicazione inter-soggettiva, rifiuta di capire l'altro, blocca lo sviluppo potenziale, mutila la « coscienza possibile »*.

Razionale non è contenuto specifico, bensì una *forma di linguaggio*, relativamente standardizzato e libero da idiosincrasie controllabile da tutti e a tutti aperto, in questo senso *procedura pubblica* e non dominio privato. Come forma e non contenuto, non può identificarsi con alcun contenuto specifico dato senza negarsi come discorso così come non può accettare alcun tipo di sistema, ossia insieme coordinato e logicamente coerente di termini e proposizioni, che non sia un sistema aperto, tale da non escludere a priori gli altri infiniti possibili linguaggi intersoggettivi.

Quando il razionale si identifica con un contenuto specifico, stipulato, eretto in dogma, lo *spirito di sistema*, con la sua coerenza formale tendenzialmente chiusa, invece di garantire le norme che reggono il discorso assicurandone la indefinita prosecuzione, recide il nesso che lo collega all'esperire della realtà. Si rende allora necessario uscire dal sistema, ossia denunciare la razionalità dominante come una razionalità che ha tradito se stessa (procedura pubblica) lasciandosi privatizzare, per ritrovare la vita, vale a dire la più ampia base di esperienza e di discorso umano. La razionalità è divenuta assurda: una follia ben ragionata. Pazzo, è già stato detto, è colui che ha perduto tutto fuorché la ragione.

Razionale, dunque, come discorso aperto anche sull'irrazionale, fino a comprenderlo positivamente (fino a comprenderne le ragioni vere, nascoste) — come segnale, come inarticolata richiesta d'aiuto, come sintomo. E' stato correttamente osservato che « l'essenza del pensiero e del sapere viene generalmente troppo ristretta, perché la si riduce ad un intelletto che pensa meccanicamente e che si esaurisce in distinzioni, definizioni e schemi. Perciò l'esperienza che ci viene da un pensiero incompleto, ristretto e formalizzato ci fa credere che il pensiero apporti confusio-

ne, e produce così la tendenza a rinnegarlo, come qualcosa che rechi turbamento alla vita »⁷.

Eclissi del sacro? Niente affatto. Anzi: *la crisi della razionalità burocratico-formale allarga lo spazio del sacro, lo esalta come alternativa, occasione e strumento di sopravvivenza umana*. I fautori della tesi della « eclissi del sacro » ritengono necessaria la creazione di una nuova religione. Ma intanto chiudono gli occhi sulle forme del sacro che fioriscono in un'epoca di crisi, come quella odierna, solo perché queste forme non si adattano bene né rientrano perfettamente nelle categorie precostituite. Sacro non è solo quello determinato e amministrato come tale dalla gerarchia cattolica. Né d'altro canto si può creare una nuova religione per decreto-legge. Vi sono obiettivi che non si possono realizzare solo in base a decisioni di tipo volontaristico o burocratico. I propositi qui non servono così come nessuno può ragionevolmente proporsi di divenire poeta. Queste illusioni sono sintomi di una meccanicità pericolosa. Stendhal ha descritto l'« amour de tête » in modo piuttosto convincente. Ma chi non ama non può in generale costringersi ad amare; finirebbe solo per recitare la parte di un innamorato tanto ardente a parole quanto interiormente frigido.

Ci avviciniamo ora al paradosso del sacro. Ci si pone il problema di determinare concettualmente il sacro e di comprendere come l'alternativa al discorso razionale non sia il puro e semplice irrazionale (discorso pubblico contro discorso privato), bensì il « sacro » come « altro » rispetto al razionale, cioè come « preter-razionale », e come, d'altro canto e nello stesso tempo, il sacro stesso possa e, anzi debba rientrare, come bisogno di un insieme di significati meta-utilitari, nel discorso umano intersoggettivo, che sta necessariamente alla base di ogni convivenza, per consentire alla società di non perdere la propria *coscienza problematica* e di non privarsi della *funzione sociale dell'utopia*.

Il razionale si configura, in essenza, come *l'inter-soggettivamente comunicabile* e quindi, al di fuori delle rigidità del ragionare dicotomico, come concetto mobile, non circoscritto (non *pre-concetto*), pronto ad ampliare i propri confini a seconda delle nuove esperienze collettive, dell'acquisizione di nuovi significati e di nuove aspirazioni collegati con la consapevolezza sociale media. Così si compie la transizione dal sistema chiuso al sistema aperto. Il polo dialettico si stabilisce fra razionale (e « irrazionale »), cioè comunicabile significativamente, e « sacro », cioè « indicibile ».

Ma come concettualizzare ciò che non si può « dire »?

⁷ Cfr. K. JASPERS, *op. cit.*, p. 149.

Problema arduo, di fronte al quale le scienze d'osservazione devono in via preliminare ammettere la loro impotenza. Il paradosso del sacro è, ridotto all'essenziale, il seguente: « sacro » è il *meta-umano che più occorre alla convivenza umana*, pena l'appiattimento del vivere e la perdita di « senso del problema », ossia pena la perdita di ciò che vi è di propriamente (unicamente) umano nell'uomo.

6. *L'ambiguità del « sacro »*

Come definire l'indefinibile?

Si possono arrischiare definizioni *operative* basate sull'osservazione di comportamenti convenzionalmente definiti come « sacri », oppure tentare definizioni *simboliche, analogiche, allusive*. C'è chi ne tenta una definizione essenzialmente introspettiva, o *filosofica*, per cui il sacro diviene un apriori kantiano, oppure, come Rudolf Otto, ne sottolinea l'inaccessibilità assoluta in quanto realtà *numinosa*, alquanto di *tremendum* e di *fascinans* nello stesso tempo, tanto da poter essere indifferentemente indicato come « orrore », « vuoto » e « nulla », ma nello stesso tempo anche « brivido » e « totalmente altro » — una alterità che, per l'*homo religiosus*, a giudizio di Mircea Eliade, equivale alla sola vera realtà, cioè alla realtà per eccellenza: « Il reale per eccellenza è il sacro, poiché solo il sacro è in modo assoluto, agisce efficacemente, crea, e fa durare le cose »⁸. E ancora: « L'*homo religiosus* crede sempre che esista una realtà assoluta, il sacro, che trascende questo mondo; ma che si manifesta in esso e, di conseguenza, lo santifica e lo rende reale »⁹.

Dunque *sacro* e *religione* sarebbero indissolubilmente legati; in quanto opposto a *profano*, il sacro costituirebbe l'essenza, il principio e la base, di ogni religione storica. Nessun dubbio che il *sacro* sia al centro del fenomeno religioso, inteso sia in senso ecclesiale (ierocratico-burocratico) che personale (come religiosità più o meno secolarizzata), e ne costituisca il cuore. Ma la concezione religiosa del sacro non esaurisce la concezione del sacro in quanto tale, ossia del sacro come trascendente assoluto, e quindi *non esistente*, del sacro come *presente in quanto assente*, che è in ogni luogo appunto perché in nessun luogo. Per questo il sacro riguarda l'*homo religiosus*, ma investe anche il destino di colui che amerei indicare semplicemente come l'*homo humanus*.

⁸ Cfr. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, p. 29 (corsivo nel testo).

⁹ Cfr. M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965, p. 171 (corsivo nel testo).

Di qui l'ambiguità essenziale del sacro. Non ne possiamo dire nulla, ma lo troviamo in tutto e dovunque: *presente come un assente*. Siamo come falene attratte, e bruciate, dalla sua fiamma. Ossia: sacro come idea-limite (*Grenz-Begriff*) non riconducibile, né tanto meno riducibile, allo schema ideal-tipico dell'osservazione sociografica empirica; idea-limite, in quanto mai totalmente raggiunta, o posseduta, « fatta propria » o incorporata, che però dà tensione alla dinamica della ricerca, si collega con l'orientamento originario che dà senso (*coscienza della direzione del movimento*) alla vita umana.

Ma se il sacro è il cuore, l'essenza del fenomeno religioso, è mai possibile un *sacro auto-gestito*? O ciò implica necessariamente la fine, l'esaurimento e la morte della religione? Ma che cos'è la religione? E sufficiente definirla, come tante volte è stato fatto, tanto da vederne la crisi in concomitanza con la eclissi di esso, come *la custode del sacro* oppure esaurirla in una *funzione psicagogica e pastorale*?

Può essere utile ripartire da Emile Durkheim e dalla pesante, fondamentale censura ch'egli fa valere fra sacro e profano. La grossolanità ha i suoi vantaggi quando si tratta di dissodare un terreno irto di difficoltà, terminologiche e di sostanza. In secondo luogo, con riguardo al mio personale iter intellettuale, per quanto la cosa possa lasciare indifferenti, una rimediazione della tesi di Durkheim ha anche la funzione di uno sguardo critico retrospettivo al cammino faticosamente percorso ¹⁰.

Alla ricerca di un'etica socio-centrica e puramente umana che abbia in sé, disancorata da ogni disegno sovramondano, le ragioni della propria giustificazione, Durkheim definisce con rabbinica puntigliosità le caratteristiche essenziali del sacro. E' noto che, con *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Durkheim intendeva studiare il sistema totemistico in Australia, ma che con ciò non intendeva affatto limitare le sue risultanze alla spiegazione delle religioni primitive o « semplici » (nel senso della differenziazione fra le « religioni popolari », o etnologicamente interessanti, e le vere e proprie *Weltreligionen*, o « religioni universali », come il cristianesimo, l'induismo, l'islamismo, ecc., ossia quelle studiate da Max Weber, fra gli altri, nelle sue *Aufsätze zur Religionssoziologie*).

Durkheim studia le religioni elementari per una ragione schiettamente metodologica: perché in quelle religioni, a suo giu-

¹⁰ Mi riferisco in particolare al mio saggio relativo all'interpretazione sociologica del fenomeno religioso in E. Durkheim e in M. Weber pubblicato nell'opera *Culturologia del sacro e del profano*, Milano, 1966; si veda anche, per una revisione e un allargamento di quella prospettiva, il mio libro *Toward a Social Production of the Sacred*, Essay Press, 1977.

dizio, si vedono allo stato sorgivo gli elementi fondamentali, geneticamente puri e universali, di tutte le altre religioni, che si suppongono poi sottoposte ad un processo di culturalizzazione e quindi di complicazione intellettualistico nel loro successivo svilupparsi diacronico. E' appena il caso di menzionare che questa impostazione soffre, come ora mi sembra chiaro, delle obiezioni che si possono rivolgere alle spiegazioni del fenomeno religioso di tipo evoluzionistico, se non altro perché confondono l'essenza di un fenomeno di tipo evoluzionistico con la sua genesi storicamente accertata. Ma le intenzioni di Durkheim non lasciano dubbi. « Poiché tutte le religioni — egli scrive — sono paragonabili, poiché sono tutte delle spece di uno stesso genere vi sono necessariamente degli elementi essenziali che essi hanno in comune »¹¹).

Lo scopo della ricerca di Durkheim consiste nel trovare una definizione, se vuol essere veramente applicabile in senso generale, occorre puntare sugli elementi fondamentali, « elementari », del fenomeno religioso ed escludere invece rigorosamente quelle idee e quei principi, per esempio la nozione di dio e del soprannaturale, che non sono comuni a tutte le religioni, gli elementi fondamentali sono, a giudizio di Durkheim, le « credenze » e i « riti ». Ora, un esame di questi due elementi fondamentali consente a Durkheim di scoprire ciò che essi presuppongono e, attraverso questo presupposto, di fissare il *principio primo di ogni fenomeno religioso*. Questo principio primo consiste nell'*opposizione fra sacro e profano*. « Tutte le credenze religiose — afferma — presentano uno stesso carattere comune: presuppongono una classificazione delle cose che gli uomini si rappresentano in due classi, in due generi opposti, indicati con due termini distinti indicati con sufficiente chiarezza dai termini *profano* e *sacro*. Una divisione del mondo in due campi comprendenti, l'uno, tutto quello che è sacro, l'altro, tutto quello che è profano, è la caratteristica del pensiero religioso »¹².

Fra sacro e profano si profila dunque, per Durkheim, più che una distinzione, una separazione, e quindi una esclusione assoluta. Si tratta di due campi che si muovono su piani diversi, assolutamente eterogenei, fra i quali non si dà alcuna comunicazione o alcun scambio. Il passaggio da un campo all'altro comporta, qualora avvenga nelle forme rituali previste, una trasformazione radicale. Un passaggio irrituale, clandestino per così dire, ammonta ad una vera e propria *distruzione*. Il prezzo della violazione del sacro, ossia del sacrilegio, è altissimo, mortale e senza

¹¹ Cfr. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse - Le système totémique en Australie*, Paris, 1912, p. 6.

¹² Cfr. E. DURKHEIM, *op. cit.*, pp. 50-51.

scampo. Per questa ragione, secondo Durkheim, fra i due campi, ossia fra il sacro e il profano, deve esservi un vuoto, un terreno incontaminato in cui la « vita normale » sia sospesa, in modo che appunto questa sospensione annunci la vicinanza della extra-quotidianità.

La religione è per Durkheim *la coscienza collettiva di questo tabù*, di questa interdizione — una coscienza collettiva, è appena necessario aggiungere, che Durkheim ritiene di avere correttamente dedotta dalle pratiche religiose effettivamente vissute. « Una religione — conclude — è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, coè separate, interdette, credenze e pratiche che uniscono in una stessa comunità morale, chiamata chiesa, tutti coloro che vi aderiscono »¹³. Il concetto di sacro o, più precisamente, della separazione fra sacro e profano permane fondamentale al costituirsi e al funzionamento della religione come istituzione, o « cosa collettiva » (il termine di « istituzione » è qui da intendersi in senso sociologico, più ampio di quello giuridico formalmente codificato, e tale comunque da non escludere un certo grado di fluidità, tanto da rendere improponibile la distinzione analitica, tanto meno la contrapposizione, fra « istituzione » e « movimento »; ciò sarebbe solo possibile facendo ricorso ad un concetto contraddittoriamente rigido, ossia non sociologico, di istituzione).

Nella spiegazione durkheimiana del fenomeno religioso si fanno evidenti le ragioni e i torti del positivismo e del paleo-razionalismo. A parte i limiti intrinseci di ogni ragionare dicotomico, una censura così rigorosa fra sacro e profano fa perdere di vista l'aspetto problematico della questione, quello che riguarda il sacro come categoria composita di elementi eterogenei e in tensione, in particolare la possibilità di cogliere *la dialettica che si istituisce fra profano-sacro-divino in modo da non isolare il sacro dal mondo umano e, anzi, ricondurlo, come ogni religione si propone di fare, in mezzo ai rapporti reali intercorrenti fra gli uomini reali (storici)*. Lungi dall'essere fondata sulla censura fra sacro e profano, la religione sembrerebbe essenzialmente giustificata, come orientamento deontologico e come istituzione sociale rilevante, in quanto media, amministrando il sacro, il rapporto fra l'umano e il divino^{13bis}.

¹³ Cfr. E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 65.

^{13bis} Naturalmente vi è una buona ragione per cui né Durkheim né i durkheimiani potevano accettare questa idea. Come osserva eloquentemente Marcel Mauss, « non è l'idea di dio, l'idea di una persona sacra che si ritrova in ogni sorta di religione, è l'idea del sacro in generale. Nel più oscuro totemismo, nel più primitivo culto degli antenati, nel naturismo più infantile troviamo degli esseri, delle cose, mal determinati, fantasmi

7. Il rapporto dialettico fra sacro e profano e la questione del terzo termine

L'intento profondo della spiegazione durkeimiana del fenomeno religioso è riduzionistico. Esso tende a scorgere nella religione una cosa collettiva: Non è di per sé una novità. Sia le definizioni « ottimalistiche », ossia quelle definizioni che tendono a considerare la religione come un fenomeno che sorge già « completo » e quindi complesso, sia le definizioni « minimalistiche », vale a dire quelle definizioni che appaiono preoccupate di stabilire gli elementi semplici, e quindi comuni a tutte le religioni, forse nella illusione che ciò che è iniziale sia anche necessariamente « elementare », vedono nel fenomeno religioso una *esperienza della collettività*. Ciò che caratterizza e differenzia l'intento di Durkheim è che questa esperienza collettiva viene ridotta alla società in cui sorge e si sviluppa. La fonte del sacro è per Durkheim nella società; è, anzi, la società stessa. Come L. Feuerbach aveva tentato la trasformazione della teologia in antropologia, così può dirsi che Durkheim tenti la trasformazione del sacro e della religione in sociologia, ossia in una istituzione socialmente importante e sociologicamente analizzabile.

La religione è per Durkheim, in ultima analisi, *non un sistema di mediazione*, e quindi un tramite, verso Dio, ma, più semplicemente e drasticamente, *il processo di deificazione che la società compie nei riguardi di se stessa*. Dalla trascendenza dei valori etico-religiosi tradizionali, attingibili solo per via di rivelazione interpretata dalla chiesa e dalla gerarchia a ciò autorizzata, si passa così all'immanenza e all'auto-creazione di essi. Il sacro è pertanto in Durkheim l'equivalente della società. Più precisamente: sta ad indicare, in forme mistificate, quel *potere di coercizione, misterioso* ma reale, che la società, anzi il « fatto sociale », è in grado di esercitare e di far pesare sull'individuo.

Il sacro non ha peraltro in Durkheim una sua realtà specifica dimostrabile. Se ce l'avesse, salterebbe inevitabilmente il processo riduzionistico cui Durkheim lo sottopone. Quindi sacro in Durkheim è solo ciò che è *ritenuto sacro*.

Ed ecco allora un primo, clamoroso esito contraddittorio: *il più rigoroso « cosalismo » sbocca nel nominalismo più radica-*

morti, specie animali o fenomeni naturali che sono oggetto di un rispetto evidentemente religioso, e separati dal mondo profano. La nozione di dio, il culto rivolto a una personalità non è che un caso, una specificazione, una differenziazione ulteriore dei sentimenti di rispetto dedicati dapprima a quelle potenze impersonali, senza forme definite. La nozione di dio si risolve, in ultima analisi, nella nozione del sacro » (Cfr. M. MAUSS, *Oeuvres*, Paris, 1968, vol. I, p. 97).

1e. C'è di più. Dal punto di vista sostanziale, l'assoluto estraniamento reciproco fra sacro e profano affermato da Durkheim gli impedisce di comprendere il rapporto dialettico fra i due termini. Il rapporto sacro-profano non è statico, non è *dato* una volta per tutte. Esso non è esprimibile in un rapporto congelato dogmaticamente secondo una logica di pura e semplice estraniamento. La linea di demarcazione fra i due piani è invece mobile, altamente problematica. Ed è in questa *mobilità* che va letta la « carriera » — genesi, fortuna e declino — dei fenomeni religiosi. Così come da questa mobilità deriva il carattere dialettico del rapporto fra i due termini.

Non è questa la sede per l'approfondimento teorico di questo particolare « carattere dialettico ». Ciò che qui si può dire è che *non si tratta della « dialettica » hegeliana o neo-hegeliana*, di destra o di sinistra, come comunemente si dice facendo ricorso ad una terminologia tipica degli schieramenti politici contingenti e che già di per sé squalifica o quanto meno solleva un dubbio sulla rigerosità del discorso. Non è chiamato in causa lo schema triadico tesi-antitesi-sintesi. E' invece una « dialettica relazionale » che comporta la partecipazione significativa (la *co-implicazione esistenziale* degli esseri umani fra loro secondo moduli e schemi non esattamente prevedibili, ma che pongono necessariamente il *problema del terzo termine*, o *progetto*, verso cui tende la comunicazione inter-soggettiva, anche inconsciamente (talvolta irrazionalmente in apparenza), e sul quale si consuma e si rinnova la *comunione dei conviventi*, ossia il loro incontro nel quadro di un insieme di significati condivisi e convissuti. In questa prospettiva, il *bisogno di religione* può anche essere, in determinate situazioni storiche, *un bisogno umano collettivo a valenza irreligiosa e anti-religiosa*.

Ma di ciò, più avanti. Per ora e a questo punto, è sufficiente osservare che *sacro e profano si attirano e si respingono secondo un andamento evolutivo sinusoidale di grande interesse* (Per Pitirim A. Sorokin, ossia per un osservatore tutto sommato « esterno » ma attento, questo andamento farebbe pensare al succedersi di epoche « ideational » e « sensate », mentre le tipologie di Cl. H. de Saint-Simon — epoche « critiche » e « organiche » —, di Spencer — « militari » e « industriali » — e i « tre stadi » di A. Comte appaiono notevolmente più rigidi e schematici).

La religione in senso istituzionale assume la funzione di controllo e, più ancora, di *amministratrice del rapporto fra sacro e profano* (« lega » e « scioglie »). Questa funzione rende conto delle sue ambivalenze e contraddizioni, quelle stesse che hanno da sempre scandalizzato e continueranno invano a scandalizzare per il prevedibile futuro i « riformatori » della chiesa dall'inter-

no. Essa costringe infatti a oscillazioni contraddittorie e auto-compensative, secondo un disegno generale di comportamenti alternatamente opposti, ma simmetrici. *La religione tende a restringere sempre più l'area del profano*, facendo valere le norme del potere ierocratico e « invadendo » la vita politica e sociale quotidiana, per passare quindi, in una diversa fase storica, a « secolarizzare » il sacro, *favorendo (apparentemente) la laicizzazione e l'autonomizzazione dei rapporti sociali* — in una parola, « aprendosi e riconciliandosi con il mondo moderno », per usare una formula piuttosto mistificatoria, ma di uso corrente.

E' questa, in sintesi, la logica del rapporto sacro-profano, se e nella misura in cui il rapporto è lasciato in gestione monopolistica alla religione-di-chiesa. L'ambivalenza di quest'ultima, fattore decisivo della sua straordinaria capacità di sopravvivenza come organizzazione, risulta evidente e averla chiarita aiuta a comprendere l'inermità, a parte lo scarso o nullo valore conoscitivo, di concetti come quelli relativi alle cosiddette « religioni secolari », soprattutto quando vengano applicati a partiti politici odierni, come fa Jules Monnerot nella sua pur pregevole *Sociologie du communisme*, o ancor come usano quei commentatori corrivi che discorrono e scrivono con leggerezza di « partiti-chiesa » senza rendersi conto che il « secolare » è già assai più che « profano ». Ciò che costoro, insieme con i fautori della tesi della « eclissi del sacro », stentano a capire è che *la religione è dissacrante*.

8. *L'eclissi della religione.*

Di fronte agli effetti corrosivi della dialettica sacro-profano, è ancora possibile o ha senso tentare una definizione esauriente del fenomeno religioso¹⁴? Le definizioni della religione sono numerose e straordinariamente elusive. Un catalogo ragionato di esse c'è da temere che non sarebbe molto istruttivo. Ciò che si può dire con tranquillità è che una definizione della religione che si pretenda esauriente, e quindi rigida e chiusa, è inammissibile. Si può convenire che ovunque la religione si presenti come la custode privilegiata, l'amministratrice e la garante del sacro. Ma anche per la religione la vicinanza del sacro è « pericolosa ». Come accesso privilegiato al divino la potenza del sacro è inversamente proporzionale a quella della religione ufficialmente costituita. Prodotto necessario e necessitante dei gruppi umani, il sacro è il *roso di Dio* nella strozza di ogni uomo. In ogni cultura

¹⁴ All'epoca in cui scrivevo il mio saggio per il volume *Culturologia del sacro e del profano*, ciò non solo mi appariva possibile, ma doveroso.

come nella stessa vita d'ogni uomo si sviluppa la tensione fra sacro e profano.

Va però notato un fenomeno su cui già Durkheim aveva richiamato l'attenzione: il « contagio » del sacro. La potenza del sacro è tale che *un recinto che ne garantisca la solitudine*, se non l'inaccessibilità, è una semplice misura di sicurezza. Anche perché il sacro è potenza, forza, potere, e tuttavia segnale di drammatica fragilità: dal cosmo al caos il passo è breve e la caduta è sempre possibile. Così il sacro è una assicurazione e insieme una minaccia. Naturalmente, accettando il postulato del divino, ossia dando per scontata l'esistenza e la trascendenza del divino, l'esistenza di Dio, le cose sarebbero notevolmente semplificate.

Com'è stato acutamente rilevato, il *sacro diverrebbe allora un elemento del profano*, nel senso che si porrebbe come un elemento mediatore fra profano e divino, più precisamente come la risonanza del divino nel profano-umano. *La degradazione del sacro da sostantivo ad aggettivo* aiuterebbe certamente e confermerebbe lo status della religione di chiesa come amministratrice e mediatrice nel rapporto dialettico profano-sacro-divino. Ma l'impresa, dal punto di vista concettuale e con riguardo alla documentazione storica in senso proprio, si presenta tutt'altro che facile. Nessun dubbio che la distinzione di tre livelli (profano, sacro, divino) appianerebbe molte difficoltà, dal punto di vista teologico ed ermeneutico. Ma altre, e forse anche di più gravi, ne farebbe sorgere. Potrebbe una tale triplice distinzione applicarsi effettivamente, su una base documentaria empiricamente convalidabile, alla struttura formale della religione assunta come fenomeno universale?

Si pensi alle cinque religioni universali studiate da Max Weber, specialmente all'induismo, per esempio, per il quale la via d'accesso al divino è la devozione, non quindi un atteggiamento conoscitivo-speculativo né rituale in senso stretto, ma di puro « movimento interno », nel senso di una disposizione individuale. Può dirsi questa, di per sé, « sacra », se pure usando dell'accezione debole di sacro (sacro come aggettivo)?

Ad ogni buon conto, per essere in grado di applicare la triplice distinzione profano-sacro-divino alle differenti religioni specifiche, ossia in quanto storicamente individuate dal punto di vista della ricerca sociologica, etnologica ed antropologico-culturale, occorre attendersi che spesso sacro e divino possano fondersi, che cioè uno almeno di questi due termini sia assente o non sufficientemente elaborato o solo vagamente accennato — in altre parole, che sia presente solo come una virtualità o potenzialità non ancora tradotta in presenza riflessa, concettualmente

articolata e consapevolmente assunta dai credenti. E' stato correttamente osservato che, specialmente nelle religioni primitive, sacro e divino tendono a confondersi. Non sempre in queste religioni si opera una chiara distinzione tra la divinità e gli elementi mediatori chiamati sacro: pietre, animali, persone, riti, e così via. Si ha cioè una personalizzazione spinta del divino che al limite lo confonde con il suo simbolo. Secondo alcuni studiosi, specialmente fra quelli credenti, si afferma tuttavia che la distinzione fra sacro e divino, benché non esplicitata, è presente. Per M. Eliade, per esempio, sembra chiaro che la pietra sacra o l'albero sacro non siano adorati in quanto tali, ma solo perché stanno a testimoniare, prendono il posto di qualche cosa che non è più soltanto né pietra né albero.

A mio giudizio, lo studioso credente si produce qui in uno sforzo interpretativo in cui aggiunge alla realtà indagata empiricamente un elemento che non è presente nelle risultanze empiriche della ricerca, ma discende direttamente da un suo personale giudizio, o opzione, di valore, in sé legittima, ma estranea alla ricerca in quanto tale. Si comprende ora anche più facilmente perché Durkheim, Mauss, Hubert e tutta la loro scuola abbiano generalmente teso a considerare come unificati, confusi e ad ogni buon conto interscambiabili il sacro e il divino. *Essi non erano infatti preoccupati di salvare la trascendenza del divino* e, con ciò, di assicurare la funzione mediatrice e amministratrice della religione di chiesa.

Ma ciò non cozza solo contro la scuola positivistica durkeimiana, la quale nonostante tutte le sue grossolanità ermeneutiche e riduzionistiche, ha qui un suo punto di forza ancora oggi valido, ma anche contro le teorizzazioni fenomenologiche più accreditate. Rudolf Otto, in *Das Heilige* (1917), scorge nel sacro il « totalmente altro », il *mysterium tremendum et fascinans*, tale da ispirare nello stesso tempo terrore ed attrazione, ma già prima, nel 1913, in sostanziale accordo con Durkheim, Nathan Söderblom non considera l'idea di Dio come essenziale mentre sottolinea l'importanza del sacro come potenza che incute terrore. Del resto, anche G. Van der Leeuw ritiene che la nozione di sacro sia più antica e importante dell'idea di Dio¹⁵.

Il rapporto fra il sacro e il naturale viene riaffermato, specialmente con riguardo all'ottica dell'uomo religioso primitivo, da Mircea Eliade nel suo *Traité d'histoire des religions*. Qui il sacro è visto e interpretato in relazione con le grandi polarità co-

¹⁵ Cfr. G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations - Phénoménologie de la religion*, Paris, 1955, specialmente pp. 35-36.

smiche: il cielo simboleggia l'Altissimo e la trascendenza, l'ascesa verticale, la lievitazione, la spiritualità delle cime, la montagna, ma anche le manifestazioni metereologiche, come tuono, lampo, tempesta, sole e luna; questi simboli sottolineano la potenza e l'impotenza dei discorsi logico-speculativi, l'inadeguatezza delle spiegazioni teologiche ecclesialmente amministrate, che solo il rapporto immediato con il sacro, ossia solo la presenza dei carismatici e dei loro « doni », possono superare. L'universo sacro è così un universo potente, ma anche incerto, drammaticamente esposto alla possibilità della distruzione perché il sacro è imprevedibile, alogico, misterioso. Si rende evidente la *maternità del sacro*, una *maternità ambigua*, che si ricollega direttamente ai grandi fenomeni naturali e nello stesso tempo li controlla, li tiene in pugno, all'occorrenza li « cancella » così che ogni cosa esistente non vuole per sé, ma è solo un simbolo, un debole duplicato o una similitudine per una *realtà nascosta vera, potente* (« Alles Vergängliche - Ist nur ein Gleichnis »).

Ecco dunque stabilita, mediante il gioco analogico delle corrispondenze simboliche, la maternità del sacro che però come abbiamo più sopra notato, è una *maternità capricciosa*, imperscrutabile. Il sacro è infatti anche un pericolo (forse andrebbe qui ricordata la natura imprevedibile degli dei in Omero, la loro gelosia mortifera, il loro umore imprevedibile, ma anche l'esclusivismo di Jahvé non scherza e tutto l'Antico Testamento è percorso dal costante timore di dispiacere a un Dio ombroso e non alieno dal richiedere prove spietate, per esempio il sacrificio di Abramo).

Il sacro incenerisce e distrugge così come nutre e dà senso e orientamento. La religione, abbiamo osservato, è la custode del sacro come termine medio verso il divino, ma è possibile una *concezione non religiosa del sacro* e vi è del resto nella religione cristiana un'ambiguità di fondo che la corrode, che la *chiama continuamente in causa come religione organizzata in nome delle « origini evangeliche »* e che, come struttura di potere, la condanna e ne propone l'auto-estinzione, il suicidio. Secondo Bonhoeffer, è difficile pensare che Cristo fosse il fondatore di una religione. L'Evangelo — alla lettera l'annuncio del Regno dei cieli — va al di là della pura religione organizzata, che per principio non riconosce. In base ad esso la costituzione di una chiesa è un errore, cioè una ricaduta di tipo farisaico.

Con acutezza straordinaria, il tardo Nietzsche ha colto questo punto, per quanto frammentariamente, e ha anticipato, qualche volta letteralmente, gran parte dei teologi odierni della « morte di Dio ». Egli si propone di tornare su questo tema partendo dal caso dell'ex-militare di carriera Paolo di Tarso (il parallelo

con un altro militare, Ignazio di Loyola, è impressionante): « Capitolo su *Paolo*, la famiglia ebraica della diaspora, l'« amore », il « libero » adattamento di Gesù del tutto ebraico-pretresco; *a) morte* per il nostro peccato; *b) il « redentore »* è immortale; l'odio profondo per la *cultura* e la conoscenza — già ebraico (Genesi 52); l'anima « immortale »; psicologia dei « morituri »; il prete come « angelo cattivo »; tutto quello che la Chiesa ha *rovinato*

- 1) l'ascesi
- 2) il digiuno
- 3) il « convento »
- 4) le feste
- 5) la carità »¹⁶.

Le critiche niciane non sono poi più forti di quelle di certi gruppi apocalittici e del dissenso che hanno spesso visto nella Chiesa un carattere « demoniaco ». Questi gruppi extra-ecclesiali e anti-ecclesiali, che possono appartenere sia all'alto Medioevo come all'epoca attuale, specialmente al periodo del dopo-Concilio Ecumenico Vaticano II, tendono a contrapporre all'obbedienza, che per lunga secolare tradizione si suppone dovuta dai fedeli alla gerarchia, la libertà dei « figli di Dio » e, più precisamente ancora, l'auto-determinazione del « popolo di Dio ». Nessun dubbio che il Concilio Ecumenico Vaticano II abbia cercato, in particolare dopo la morte di Giovanni XXIII e valendosi delle straordinarie doti diplomatiche di Paolo VI, di arginare questa contestazione di fondo che investiva e investe le prerogative della gerarchia e la Chiesa organizzata in quanto corpo politico, centro economico e struttura di potere, ma esso sembra destinato a scontrarsi con la contraddizione interna dell'organizzazione burocratica *che non può superare se stessa senza distruggersi*.

L'eclissi della religione ecclesiale appare in conclusione necessariamente determinata:

a) dal monopolio della Chiesa stessa e dal suo potere monarchico incapace di vedere e quindi di fronteggiare i problemi che su scala planetaria si pongono alle chiese locali;

b) dal « sacro » come esperienza intima, che quindi si sottrae al controllo del magistero ecclesiastico e che *afferma il dono carismatico al di là ed eventualmente contro il controllo bu-*

¹⁶ Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, ed. Adelphi, Milano, 1974, p. 350 (corsivo nel testo): ma su Paolo si veda anche p. 35: « Sulla psicologia di Paolo. Il fatto è la morte di Gesù. Ciò resta da interpretare... Che nell'interpretazione ci sia una verità e un errore non è affatto venuto in mente a questa gente, un bel giorno le si affaccia alla mente una sublime possibilità, che "che questa morte potrebbe significare questo e quello" » (corsivo nel testo).

rocratico della religione di chiesa (da questo punto di vista, l'opera del Card. Suenes nei riguardi dei « carismatici » e dei « neopentecostali » costituisce un'intelligente opera di recupero, ma non può nascondere il suo carattere difensivo di guerra di retroguardia);

c) dall'esaurirsi di valori condivisi e fondamentali per la costituzione della comunità cristiana come comunità effettivamente universale.

La sola via d'uscita sembrerebbe quella d'una riscoperta del sacro come servizio all'uomo e come tensione collettiva verso un progetto neo-comunitario, in cui i bisogni che oggi sono illusoriamente soddisfatti dalle esperienze dei « carismatici » e in generale dalle nuove, eterodosse e psicologizzanti forme del sacro sul piano dell'esperienza individuale, potessero trovare uno sbocco positivo non mistificante, al di là, e, se necessario, contro ogni religione costituita in giurisdizione esclusiva e struttura di potere discrezionale.

FRANCO FERRAROTTI

Il « Trattato di Pareto » visto da Parsons e Aron

Introduzione

Questo lavoro implica una rinuncia completa e volontaria ad ogni tentativo di stabilire quello che Pareto ha inteso effettivamente dire. Il solo strumento empirico che posseggo al fine di confermare o smentire le asserzioni degli interpreti di Pareto sono le stesse parole di Pareto. Qui non si intende occuparsi della questione se le parole di Pareto rappresentino veracemente oppure no il pensiero dell'autore¹. Il solo modo corretto perciò di considerare questo lavoro è di prendere in considerazione le espressioni verbali dell'autore. Il problema di cui ci si intende qui occupare è uno di coerenza: certamente non un problema di coerenza tra il pensiero di Pareto e le sue parole, ma piuttosto uno di coerenza tra gli interpreti di Pareto e le parole stesse di Pareto². In conclusione, questo lavoro vorrebbe rispondere alla seguente domanda: « In quale misura sono queste interpretazioni di Pareto suffragate dalle parole stesse dell'autore? ».

Ancora due ultime questioni prima di venire al problema centrale:

1) desidero prendere in considerazione solo due interpreti, vale a dire Talcott Parsons e Raymond Aron³.

2) un interprete, la cui analisi viene dimostrata essere incoerente con le parole stesse di Pareto, può pur sempre essere un buon interprete, nella misura in cui anzitutto egli s'è proposto di giungere al pensiero originale di Pareto *al di là* delle espressioni stesse paretiane; in secondo luogo, nella misura in cui egli ha raggiunto questo obiettivo; in terzo luogo, nella misura in cui l'interprete può legittimamente prescindere dal significato letterale in modo da poter parvenire ad una migliore comprensione del testo.

Sarà più facile affrontare il nostro problema di coerenza verbale se noi seguiamo l'organizzazione che Pareto stesso ha voluto dare al suo trattato; dovremo perciò trattare in primo luogo delle teorie logico-sperimentali e di quelle che non sono logico-sperimentali. Tratteremo poi delle azioni logiche e non logiche, e infine dei residui e delle derivazioni⁴. Gli interpreti costituiranno perciò la nostra variabile dipendente, mentre le espressioni di Pareto costituiranno la variabile indipendente.

¹ Una ragione di questo, anche se non la sola, è che ci sono stati abbastanza interpreti di Pareto.

² Di conseguenza, io sono un interprete degli interpreti stessi solo nella misura in cui ciò si rivelerà utile per conseguire il nostro scopo.

³ Entrambi PARSON (« The Structure of Social Action », Mc Graw Hill, London and New York, 1937) ed ARON (« Les étapes de la pensée sociologique », Gallimard, Paris, 1967) sono stati scelti per la loro reputazione di studiosi di Pareto. Vi sono certamente altri autori che godono di una simile reputazione: per esempio, Borkenau, Bousquet (uno dei primi interpreti di Pareto), Pirou; più recentemente, Burnham, La Ferla, Jonas, Meisel, lo studioso francese Perrin e Stuart Hughes.

⁴ L'altra parte del trattato non sarà presa in considerazione. Ragione puramente pratica spiegano questa esclusione. Tutte le citazioni di Pareto saranno prese da: « The Mind and Society », Bongiorno and Livingston traduttore, Harcaut, Brace and Company (New York, 1935).

Parsons afferma che Pareto fa rientrare « i significati [di una azione] nel regno dei fatti sperimentali o dei fenomeni osservabili... Senza di ciò, delle asserzioni non potrebbero essere verificabili »⁵. Il secondo punto su cui Parsons richiama l'attenzione è che i fatti sono osservazioni compiute seguendo uno schema concettuale e che perciò essi non sono descrizioni complete di fenomeni concreti »⁶. Queste asserzioni servono come introduzione alla prima parte della interpretazione parsoniana di Pareto. Occupiamoci ora delle teorie logico-sperimentali e non logico-sperimentali.

Questo discorso porta ad analizzare la metodologia generale del nostro sociologo. « Una legge — secondo Parsons — è una uniformità che esiste nei fatti, ma siccome i fatti sono aspetti di fenomeni concreti visti secondo uno schema concettuale... non vi sarà alcuna legge che potrà essere direttamente impiegabile per spiegare completamente degli eventi concreti »⁷. « L'esperienza è equiparata alle osservazioni »⁸. Parsons sostiene che « Pareto limita la sua stessa concezione a delle esigenze metodologiche assai generali »⁹, e respinge un positivismo empiricista radicale¹⁰.

« Il suo scetticismo — continua Parsons — aveva privato la metodologia scientifica del postulato implicito che una teoria debba essere positivista per poter essere accettabile sul piano metodologico... Soprattutto Pareto aveva respinto completamente l'errore della concretezza mal risposta che così persistentemente aveva insidiato la teoria sociale positivista »¹¹.

Secondo l'interpretazione parsoniana di Pareto, dunque, in primo luogo le leggi sono intese come semplici uniformità basate su fatti e quindi non implicano l'errore della concretezza mal risposta. In secondo luogo, nessuno delle asserzioni generali e dei teoremi importanti di Pareto, si può dire che dipendano dall'errore degli empiristi¹².

In conclusione, Parsons afferma che Pareto respinge sia l'empirismo che il positivismo. Infatti l'empirismo sostiene che « *tutti* i fatti scientifici importanti che riguardano l'insieme dei fenomeni concreti [possono essere spiegati secondo] le categorie di un determinato sistema teorico »¹³. Pareto secondo Parsons riesce ad evitare l'errore degli empiristi in quanto egli affermerebbe che le leggi non comprendono *tutti* i fatti, ma sono semplici uniformità basate su fatti, come s'è detto prima.

D'altro lato, Pareto secondo Parsons respinge anche il positivismo¹⁴.

⁵ PARSONS, pp. 182-3.

⁶ PARSONS, pp. 184.

⁷ Ibidem.

⁸ PARSONS, p. 182.

⁹ PARSONS, p. 181.

¹⁰ PARSONS, p. 181, il positivismo radicale è così concepito da Parsons (v. p. 178-9): l'atto unitario A è equivalente alla situazione S, al fine E, ed ha un criterio selettivo che colleghi E con S. La situazione S è manifestata soggettivamente da T (conoscenza scientificamente valida che ha l'attore), t (elementi non scientifici) e N (elementi che variano a caso relativi a quelli formulati come T e t). Il fine E ed il criterio r sono manifestati da T e t. In tal modo la formula diventa: $A = S (T, t, r) + N (T, t)$.

¹¹ PARSONS, p. 704.

¹² PARSONS, p. 294.

¹³ PARSONS, pp. 69-70.

¹⁴ Parsons definisce positivismo come quel punto di vista che « implica che la scienza positiva costituisce la sola relazione cognitiva possibile e significativa che l'uomo ha con la realtà esterna (non-io) », v. PARSONS, p. 61.

Vi sono due tipi di positivismo, come sostiene Parsons: la versione utilitaristica e la versione radicale.

Il positivismo utilitaristico è caratterizzato da due elementi essenziali. In primo luogo, « l'attore si immagina che possieda una certa conoscenza razionale scientifica della situazione in cui la sua azione ha luogo »¹⁵. D'altro canto, in secondo luogo, « questa conoscenza è... inadeguata alla completa determinazione dell'azione. In modo particolare... essa è irrilevante per la scelta dei fini »¹⁶. Questi fini variano « casualmente secondo una relazione mezzi-fini e secondo la componente centrale di questa relazione. vale a dire la conoscenza che ha l'attore della sua situazione »¹⁷. In conclusione, il Pareto visto da Parsons respinge il positivismo utilitaristico in quanto afferma che la teoria economica, la quale è implicita nel positivismo utilitarista, è inadeguata per la scienza sociale.

Occupiamoci ora del positivismo radicale. Ve ne sono anche qui due tipi: il positivismo radicale razionalista e quello radicale anti-intellettualistico. Ci occuperemo fra poco in dettaglio di questi due tipi. Il positivismo radicale in generale è caratterizzato dall'abbandono dei principii del positivismo utilitarista di cui ci siamo già occupati, ed è altresì caratterizzato dalla spiegazione che esso dà dell'azione sociale. Così come afferma Parsons, « il positivismo radicale spiega l'azione sociale in termini di condizioni ultime non soggettive, che possono essere convenientemente designate come eredità ed ambiente »¹⁸. Perciò, « è negata la casualità dei fini »²⁰. Dopo questa presentazione del positivismo radicale, ci possiamo ora occupare della distinzione che fa Parsons tra positivismo radicale razionalista e quello anti-intellettualistico.

Vediamo anzitutto il positivismo radicale razionalista. Qui l'attore ha una conoscenza razionale scientifica della sua situazione. Ma è essenzialmente la natura umana a spiegare perché gli uomini agiscono nel modo in cui agiscono. Quindi, la ragione (vale a dire la conoscenza scientifica razionale della situazione) è la legge della natura umana²¹. « Per questo motivo, la realtà nella quale la nostra ragione ci plasma deve essere quella dei fatti del nostro mondo empirico esterno »²². « Ma in questa soluzione del problema, l'opera di adattamento che la ragione esercita su di noi è mediata dalla comprensione razionale dei fatti »²³.

Ora Pareto sostiene che « una società determinata esclusivamente dalla ragione non esiste e non può esistere »²⁴. La ragione di questo sta, secondo Parsons, nella opinione di Pareto che « i fini delle azioni, intese in un senso analitico, non sono per l'attore fatti di esperienza nel senso

¹⁵ PARSONS, p. 61.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ PARSONS, p. 63.

¹⁸ PARSONS, p. 299. La teoria economica appartiene al positivismo utilitarista, secondo Parsons, nella misura in cui essa eleva la razionalità a postulato, e i fini ultimi « sono dei dati per la teoria economica » (v. PARSONS, n. 265). Come Parsons stesso scrive, « nella sua forma strettamente utilitarista l'utilità diventa così la misura generale del successo dell'azione razionale, vale a dire la disposizione di mezzi atti a soddisfare desideri casuali », v. PARSONS, p. 122.

¹⁹ PARSONS, p. 67.

²⁰ PARSONS, p. 64.

²¹ PARSONS, p. 119.

²² PARSONS, n. 120.

²³ Ibidem.

²⁴ Paragrafo 2141. Ved. PARSONS, p. 223.

richiesto dai dati della scienza logico-sperimentale»²⁵. Bensì la stessa importanza di questi fini delle azioni «preclude l'esistenza di una società determinata esclusivamente dalla ragione»²⁶. Parsons può così concludere che Pareto respinge completamente il positivismo radicale razionalista.

Il positivismo radicale anti-intellettualista (darwinismo sociale) condivide con il positivismo radicale razionalista il punto di vista che sostiene la casualità dei fini, ma ha come particolare caratteristica la rinuncia al principio secondo il quale l'attore deve avere una conoscenza condizioni esterne si suppone qui che avvenga in modo del tutto automatico. Per condizioni esterne si intende l'eredità e l'ambiente²⁷. Ora il Pareto parsoniano sottolinea la inadeguatezza del darwinismo sociale. «Le condizioni dell'ambiente non determinano completamente le forme sociali, ma pongono soltanto dei limiti alle loro variazioni»²⁸. Immaginiamo ora due società astratte, la prima dominata dai sentimenti senza che vi alligni alcun tipo di ragionamento, e la seconda determinata esclusivamente dal ragionamento logico-sperimentale.

«Allora se la soluzione darwiniana fosse adeguata per il primo tipo, questa soluzione sarebbe comunque inadeguata dal punto di vista della teoria sociale nella misura in cui la società umana s'allontana dal primo tipo e tende verso il secondo tipo»²⁹.

La conclusione generale di Parsons per quel che riguarda il positivismo di Pareto è quindi la seguente: visto che Pareto respinge tanto il positivismo utilitarista quanto quello radicale (nelle sue due versioni di positivismo radicale razionalista e radicale intellettualista), egli respinge perciò tutto il positivismo, dato che queste sono appunto tutte le manifestazioni del positivismo stesso³⁰: Pareto insomma, secondo Parsons, non è un positivista.

A questo punto rivolgiamo l'attenzione al concetto di azione logica e non logica, seguendo la interpretazione di Parsons. Questo concetto era già implicito nella discussione precedente.

Vediamo dunque le azioni logiche e non logiche³¹. Parsons afferma che la parola «azione», così come risulta dal trattato di Pareto, «sembra designare tutto il complesso dei fenomeni concreti che comprende la vita degli uomini in società e le loro inter-relazioni, così come sono osservate sia da un punto di vista oggettivo che da uno soggettivo»³².

Allora, «l'azione è logica nella misura in cui le operazioni sono unite logicamente ai loro fini da un punto di vista tanto soggettivo quanto

²⁵ PARSONS, p. 224.

²⁶ PARSONS, ibidem.

²⁷ Ho usato un linguaggio che è metà mio e metà preso in prestito da Parsons con l'intento di semplificare la comprensione. Le parole di Parsons sono: «La categoria soggettiva dei fini sparisce e sparisce con essa la norma della razionalità. La variazione darwiniana costituisce un elemento interamente oggettivo che non richiede alcun riferimento soggettivo per la sua formulazione teorica... L'azione razionale... cade al di fuori dello schema generale del sistema teorico e diviene un fenomeno contingente». PARSONS, p. 113, v. anche PARSONS, p. 67.

²⁸ PARSONS, p. 220.

²⁹ PARSONS, p. 221.

³⁰ «Lo schema concettuale di Pareto non rientra in alcuna versione del quadro positivistico». PARSONS, p. 210.

³¹ Parsons usa il termine «Logico» invece di «logico-sperimentale». PARSONS, p. 191.

³² PARSONS, p. 192.

oggettivo». Inoltre, «il fine soggettivo deve coincidere con il fine oggettivo»³³. «L'azione non logica non è definita affatto positivamente, bensì solo residualmente. Se l'azione come un tutto è designata con la lettera A, e l'azione logica con L, l'azione non logica è A-L. Questa è la sola definizione data da Pareto»³⁴.

Occupiamoci ora dei residui e delle derivazioni. Secondo Parsons, questi sono «elementi di teorie non scientifiche che accompagnano le azioni non logiche»³⁵. «Nella misura in cui queste teorie non rientrano nello schema metodologico della scienza logico-sperimentale, esse sono soggette ad una analisi operativa. Secondo questa analisi gli elementi che sono relativamente costanti vengono separati da quelli relativamente più variabili, cioè rispettivamente i residui vengono separati dalle derivazioni»³⁶.

Dopo queste definizioni preliminari, Parsons procede a sviluppare la sua interpretazione. Così egli dice: «Vi sono due diverse ragioni per cui una teoria rilevante dal punto di vista dell'azione, può allontanarsi dal criterio scientifico: o perché ascientifica, che implica cioè ignoranza ed errore, o perché è non scientifica, che implica cioè considerazioni che stanno completamente al di fuori del campo di giurisdizione della scienza»³⁷.

«Questa distinzione non è isolata. Al contrario lungo tutte le analisi e discussioni dei residui delle derivazioni di Pareto, corre un ragionamento che ben s'adatta a questa analisi. Le teorie che sono così esaminate rientrano in una di queste due classi...: da un lato, sono giustificazioni del perché una certa azione deve essere incominciata; dall'altro lato, sono idee riguardanti i modi e i mezzi adatti a compiere questa azione. l'aspetto non scientifico piuttosto che quello ascientifico ha particolare rilievo per quel che concerne la prima classe di teorie... L'ambiguità è l'errore logico e di fatto... appartengono soprattutto alle derivazioni, e non ai residui, e sono perciò di importanza secondaria, anche se non sempre trascurabile... I residui... sono... il principio che sta alla base delle azioni... sono residui in quanto incorporano in loro stessi i fini, o le classi di fini. Questi residui possono essere chiamati normativi»³⁸.

Tanto i residui normativi come quelli non normativi, «non sono dei fini casuali, ma stanno in relazioni definibili e positive tanto con gli altri fini all'interno dello stesso sistema, quanto con gli altri elementi della azione»³⁹.

Torniamo ora per un momento alla distinzione fatta prima tra azioni logiche e non logiche, e aggiungiamo nuovi elementi: questo ci dovrebbe aiutare a chiarire la natura dei residui, così come sono stati intesi da Parsons. «Le azioni non logiche — scrive Parsons — sono analizzate secondo tre elementi, i primi due, gli atti manifesti chiamati con la lettera B e le teorie C, sono entrambi classi di dati concreti ed osservabili. Ma c'è inoltre uno stato psichico indicato con la lettera A che è dedotto da B e C»⁴⁰.

³³ PARSONS, pp. 190/1.

³⁴ PARSONS, p. 192.

³⁵ PARSONS, p. 198.

³⁶ PARSONS, p. 456. V. anche pp. 199/200 e p. 705.

³⁷ PARSONS, p. 456.

³⁸ PARSONS, pp. 205/6.

³⁹ PARSONS, p. 206.

⁴⁰ PARSONS, p. 193.

Oltre a questa distinzione, ce n'è un'altra, che riguarda sia le teorie logico sperimentali, che quelle non logico sperimentali. Se noi chiamiamo C* gli elementi delle teorie logico sperimentali, possiamo scomporre C* in una parte A* ed una parte B*: « A* comprende solo la premessa maggiore, mentre B* comprende tanto l'elemento di ragionamento logico ottenuto da A* quanto elementi di fatto secondari »⁴¹.

Analogamente, le teorie non logico sperimentali che si possono chiamare con la lettera c possono essere suddivise in una parte a ed una parte b. « a è sempre la manifestazione di un sentimento, nella forma di una preposizione che serve come premessa comune e fondamentale di un gruppo di teorie; b, d'altro lato può implicare un ragionamento sia logico che sofisticato »⁴². a è il residuo, mentre b è la derivazione.

La risposta è secondo Parsons negativa. « L'elemento A* delle teorie scientifiche, corrispondente ai residui, è stato definito specificatamente come una dichiarazione di principi sperimentali. Ma il residuo è sempre una manifestazione d'un sentimento. Quindi il residuo, in quanto tale, non può corrispondere ai fatti — se lo facesse passerebbe ipso facto nella categoria A... Ciò conferma così definitivamente l'opinione che alcuni residui sono dichiarazioni dei fini dell'azione, ma non essi stessi fatti per l'attore⁴³, anzi soggetti, ancora mentre si stanno realizzando, alle limitazioni imposte dalle condizioni della situazione nella quale l'attore è situato »⁴⁴.

Se i fini sono incompatibili con le condizioni di esistenza della società, « una alternativa è naturalmente l'estinzione ». Pareto non esclude affatto questa eventualità. Ma c'è anche un'altra possibilità: può anche darsi che le conseguenze logiche dell'accettazione di questi fini non siano seguite fino in fondo con completa determinazione, bensì ci si arresti nel momento in cui le conseguenze dell'accettazione di questi fini diventino pericolose socialmente o individualmente. Ma ciò deve essere a sua volta razionalizzato. Questa è la funzione principale delle derivazioni nelle misure in cui esse si allontanano da una logica rigorosa »⁴⁵.

Così l'importanza dei fini soggettivi vale a dire l'importanza dei residui⁴⁶, diventa palese: i residui non sono interamente un fattore psicologico, in quanto la società deve immaginarseli come aventi una importanza sociale, altrimenti essa non procederebbe a razionalizzarli al fine

⁴¹ PARSONS, p. 197. Né Pareto, né Parsons hanno marcato A*, B* e C*, con un asterisco; ho fatto così per distinguere questi A*, B*, C* dai precedenti A, B, C.

⁴² PARSONS, p. 198.

⁴³ Che ne è degli altri residui? Sono anche gli altri residui che non sono dichiarazione dei fini dell'azione pur sempre non dei fatti per l'attore? Le cose stanno in realtà così: questi residui non sono dei fatti per l'attore, in quanto tutti i residui, secondo Parsons, « non corrispondono ai fatti ». V. Parsons p. 226. Essi quindi devono differenziarsi dagli altri residui per non essere soggetti essi stessi alle condizioni prescritte dalla situazione. Questi sono precisamente i « fini ideali » di una società basata interamente sulla ragione. V. Parsons, p. 224.

⁴⁴ PARSONS, p. 227. L'interpretazione di questa pagina, che è stata abbondantemente citata è vero e proprio « tour de force ». Ad ogni modo questa interpretazione sembra essere l'unica appropriata.

⁴⁵ PARSONS, p. 227.

⁴⁶ Una simile equivalenza è implicita in questa dichiarazione di Parsons: « se i fini sono scelti senza considerare le loro possibilità di realizzazione nelle condizioni date, le conseguenze possono essere fatali per l'attore. I residui non possono essere in uno stato di contraddizione troppo flagrante con le condizioni ». Parsons, p. 226.

di sopravvivere⁴⁷. La molla che muove la società a razionalizzare i residui è, in questo caso, l'istinto della sopravvivenza. Quindi questo tipo di società appartiene a quel gruppo di società dominate dal sentimento, senza che alcun tipo di ragionamento alligni⁴⁸: in questo contesto sentimento significa « pulsione, istinto »⁴⁹.

Tuttavia una società effettivamente esistente si trova in una condizione intermedia tra questa società basata sugli istinti ed una società basata interamente sulla ragione⁵⁰, dove i fini non sono più individuali, ma sociali⁵¹. Perciò, a fortiori, in una società effettivamente esistente i residui assumono anche un aspetto sociale oltre a quello psicologico o istintivo. In questo caso, « la derivazione illogica può anche essere un mezzo per riconciliare un conflitto tra fini⁵² incompatibili [sociali o individuali] »⁵³.

A questo punto abbiamo analizzato la metodologia di Pareto, la sua concezione dell'azione logica e non logica e infine i residui e le derivazioni, tutto ciò seguendo la interpretazione di Parsons. Possiamo ora intraprendere l'analisi della seconda parte di questo lavoro, che si occupa invece della interpretazione data da Aron. In conclusione, potremo infine risolvere il nostro problema di coerenza verbale: questo problema deve essere considerato di importanza fondamentale per questo scritto.

ARON

Incominciamo anche qui ad occuparci per prima cosa della teoria logico-sperimentale e non logico-sperimentale e della metodologia generale di Pareto⁵⁴. « La critica paretiana — scrive Aron — differisce dal metodo psicoanalitico e dal metodo sociologico d'interpretazione. Contrariamente al metodo psicoanalitico, il metodo di Pareto non è psicologico in quanto ignora volontariamente il sentimento o gli stati psichici di cui i residui sono solamente l'espressione. Pareto rinuncia all'esplorazione del subcosciente e dell'inconscio per rimanere ad un livello intermedio tra le profondità e le interiorità e gli atti o le parole che sono coglibili immediatamente dall'esterno. In rapporto alla critica marxista delle ideologie, il metodo di Pareto... non accentua in modo particolare le relazioni che ci sono tra le derivazioni o le ideologie che dir si voglia, e le classi sociali... »

D'altro canto, Pareto si cura assai poco delle particolarità storiche e singolari delle derivazioni e delle teorie. La sua ricerca... tende... a presentare un uomo eterno o una struttura sociale permanente. Il metodo di Pareto non è perciò né propriamente psicologico né specificamente storico, è piuttosto un metodo generalizzante... Il metodo a livello intermedio delle generalità sociologiche rimane formale »⁵⁵.

⁴⁷ Questa è per lo meno la mia interpretazione di Parsons. Il testo (Parsons, p. 227) richiede una lettura molto attenta. Questa interpretazione mi sembra coerente con i passaggi successivi.

⁴⁸ Si è già trattato questo punto precedentemente.

⁴⁹ PARSONS, p. 222.

⁵⁰ PARSONS, p. 221.

⁵¹ In questa società « ai fini dell'azione... non sono per l'attore fatti d'esperienza », PARSONS, p. 224.

⁵² La parentesi quadra è stata apposta da me.

⁵³ PARSONS, p. 227.

⁵⁴ Tratteremo in primo luogo della metodologia generale.

⁵⁵ ARON, pp. 482/3, passim.

Alla questione se Pareto sia un positivista oppure no, Aron dà una risposta sostanzialmente negativa. « Pareto — dice Aron — scopre che la peggiore illusione è quella dei liberali e dei democratici della generazione precedente i quali pensavano che i progressi della ragione avrebbero condotto l'umanità ad una epoca senza precedenti » 56.

In fondo, vi è da un lato il progresso della ragione e dello spirito critico, e dell'altro... lo spirito della superstizione [che] non è l'opera dei preti, come avrebbero detto gli Enciclopedisti, bensì è l'espressione permanente del bisogno umano di credere senza dimostrazione o di votarsi ai miti. In questo senso, Pareto è un seguace del pensiero razionalista del XVIII secolo » 57.

In tale modo, l'unico elemento positivista che si riscontra nella ideologia di Pareto sta nella concezione che egli ha del darwinismo sociale. « Pareto conserva del darwinismo sociale l'analogia tra la lotta per la vita nel regno animale e la concorrenza economica e le lotte sociali » 58.

Dopo questo breve riassunto della metodologia di Pareto, occupiamoci ora della antinomia che c'è tra le teorie logico sperimentali e quelle non logico-sperimentali. Secondo Aron, « la scienza logico-sperimentale ha per obiettivo di scoprire quelle che Pareto chiama delle uniformità sperimentali, vale a dire delle relazioni regolari tra i fenomeni. Queste... relazioni regolari tra i fenomeni non sono necessariamente consecutive. La regolarità osservata è più o meno probabile secondo la natura dei fenomeni collegati l'uno con l'altro e secondo il numero di circostanze dove questa consecutività temporale è stata osservata » 59.

Aron successivamente prende in esame la relazione che corre tra la teoria di Pareto delle azioni logiche e non logiche, e la teoria paretiana della scienza.

Le azioni logiche e non logiche sono così analizzate da Aron: « La distinzione fondamentale tra le azioni logiche e quelle non logiche riposa su un criterio semplice ed essenziale, benché Pareto non metta l'accento su di esso: la coincidenza tra il rapporto oggettivo ed il rapporto soggettivo dei mezzi e dei fini implica che la condotta sia determinata dal ragionamento. Di conseguenza si può ritenere a titolo provvisorio che le azioni logiche sono quelle che sono motivate dal ragionamento... D'altro canto, tutte le condotte non logiche comportano in modo o nell'altro il fatto di essere state motivate dal sentimento » 60.

La relazione tra azione logica e scienza logico-sperimentale è così spiegata: « Le azioni logiche sono in effetto per la maggior parte quelle che sono determinate dal sapere scientifico... L'azione logica è quella dove la relazione soggettiva tra mezzi e fini corrisponde alla relazione oggettiva tra mezzi e fini... La scienza tuttavia non copre l'insieme delle condotte logiche » 61.

« Il parallelo tra la concezione della scienza e quella delle azioni logiche e non logiche, ci ricorda che la scienza non determina dal punto di vista logico i fini. Non vi è soluzione scientifica al problema dell'azione...

56 ARON, p. 481.

57 ARON, p. 483.

58 ARON, p. 593.

59 ARON, p. 419.

60 Aron, sottolinea la relazione che corre tra teoria e scienza. Si presume qui che la discussione fatta da Aron della concezione della scienza in Pareto comprenda le teorie logico-sperimentali all'interno della categoria delle scienze logico-sperimentali.

61 ARON, p. 415.

Non vi è soluzione scientifica al problema della condotta individuale » 62. « Malgrado tutto, c'è una solidarietà tra la concezione delle azioni logiche e quella della scienza logico-sperimentale... Il progresso della scienza permette progressivamente d'allargare la sfera delle condotte umane che potranno essere chiamate logiche » 63.

Dopo aver spiegato questa relazione tra azioni logiche e scienza logico-sperimentale, Aron solleva una critica fondamentale che concerne la dicotomia tra azioni logiche e non logiche. Egli si chiede se è veramente palese « che una condotta, comandata da proposizioni apparentemente scientifiche ma che si constata in seguito essere erronea, possa spiegarsi per opera di un meccanismo paragonabile a quello che spiega una pratica rituale o un'azione rivoluzionaria » 64.

Il nostro passo successivo sarà ora quello di occuparci del problema dei residui e delle derivazioni.

Aron, come Parsons, accoglie la distinzione paretiana tra i tre elementi delle azioni non logiche, A, B e C. A significa « lo stato psichico degli attori », B « gli atti », C « le espressioni dei sentimenti » 65. Il nostro interesse tuttavia s'eccentra sulle interpretazioni che Aron dà a questa distinzione. Così egli si esprime: « Si tratta dunque di cercare quello che noi possiamo conoscere di A, sapendo che lo stato psichico o i sentimenti non sono dati in modo diretto » 66.

La soluzione di questo problema implica prendere in considerazione la seconda distinzione di Pareto, quello cioè tra i residui e le derivazioni. Qualsiasi fenomeno contiene « una parte costante che sarà chiamata *a* [il residuo]... ed una parte variabile *b* la derivazione » 67. Siamo ora in possesso di tutti gli elementi necessari per seguire l'analisi di Aron. Questa analisi tratterà anzitutto della relazione che c'è tra A e *a*; poi delle suddivisioni di *a*; in terzo luogo tratterà dello scopo per cui è stato creato il concetto di *a*; in quarto luogo ci si occuperà della classificazione che Aron fa dei residui; ed infine vedremo i rapporti che ci sono tra residui ed ambiente.

Vediamo allora che rapporto c'è tra lo stato psichico A e il residuo *a*. « I residui non sono i sentimenti o lo stato psichico A. Essi sono intermediari tra il sentimento che noi non conosciamo direttamente, e forse neppure indirettamente, e le espressioni o atti, C e B » 68. « Da un lato i residui sono situati più vicino agli atti o alle espressioni rispetto ai sentimenti, dal momento che si trovano i residui col rifarsi ad una analisi di questi atti o espressioni. D'altro lato, i residui non sono delle realtà concrete, sono piuttosto dei concetti analitici creati dall'osservatore per spiegare i fenomeni » 69.

Occupiamoci ora delle suddivisioni dei residui *a*. « I residui — scrive Aron — ...non coprono tutti gli istinti... Se si parte dalle espressioni, teorie e giustificazioni per risalire ai residui che sono la manifestazione degli istinti, non si può scoprire altro che quegli istinti che danno luogo a dei ragionamenti. Oltre ai residui vi sono dunque degli appetiti, dei gusti e delle disposizioni... Essi sono paragonabili agli istinti animali, con

62 ARON, p. 421.

63 ARON, p. 423.

64 ARON, pp.421/2, passim.

65 ARON, p. 486.

66 ARON, p. 423.

67 ARON, p. 427.

68 ARON, p. 428.

69 ARON, p. 429.

la riserva che nel caso degli uomini essi vengono trasformati... dalla civiltà, al punto di non essere più sempre adatti, come invece sembra che siano la maggior parte delle condotte animali dette istintive. Pareto concedes, pare provenga dalla presa di coscienza di un fine che l'individuo si propone di raggiungere»⁷⁰.

Quanto allo scopo per cui è stato creato il concetto di residuo, Aron si occupa solo brevemente di questo. Egli sostiene che «i residui sono dei concetti analitici fatti per essere usati dal sociologo e non dallo psicologo... I residui corrispondono a qualche cosa che si trova nella natura o nella condotta umana, ma questo qualche cosa è definito per mezzo di un concetto analitico che è stato forgiato col proposito di comprendere il funzionamento della società»⁷¹.

Volgiamo ora la nostra attenzione alla classificazione che Aron dà dei residui. Aron elabora la propria classificazione che «senza trovarsi nel testo del *Trattato di Sociologia Generale*, può essere ricavata da questo»⁷². «In un primo senso, i residui esprimono... gli stati psichici che fissano gli scopi che ciascuno di noi si propone nell'esistenza... In secondo luogo certe condotte non sono logico-sperimentali dal momento che sono simboliche. I riti di un culto religioso... [e] le condotte che si possono chiamare rituali... Una terza categoria di condotte che non comportano nemmeno loro la coincidenza tra la serie soggettiva e la serie obiettiva è quella delle condotte politiche orientate verso dei fini ideali e dominate di fatto da delle illusioni. Infine una quarta categoria è quella delle condotte determinate da degli pseudo ragionamenti logico-sperimentali o da degli errori... Le condotte magiche, agli occhi di Pareto, sono state di questo tipo»⁷³.

Ci sono infine i rapporti tra residui e ambiente. Una volta che sia posta la destinazione tra due società ipotetiche, la prima basata sugli istinti, e la seconda determinata dalla ragione, noi sappiamo già da Parsons che, secondo Pareto la Società umana realmente esistente sta nel mezzo tra queste due. E' certamente vero che «i sentimenti [A] o i residui a non devono essere troppo in contraddizione con le condizioni di sopravvivenza»⁷⁴.

Ma la «determinazione non logico-sperimentale dei fini introduce una libertà nella società in rapporto all'ambiente naturale. Non è che non vi sia un'influenza dell'ambiente naturale sulle società umane, ma questa influenza è inserita nei sentimenti e nei residui degli uomini. Il minimo d'adattamento necessario è dunque dato al punto di partenza, ed è possibile di mettere tra parentesi l'influenza dell'ambiente naturale e di comprendere il funzionamento della società conservando essenzialmente i residui, le derivazioni, gli interessi e le eterogeneità sociali»⁷⁵.

Siamo ora pronti ad affrontare il nostro problema di coerenza verbale: quello che è stato detto da Parsons e da Aron sarà verificato per mezzo delle parole stesse di Pareto.

⁷⁰ ARON, p. 431.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² ARON, p. 432.

⁷³ ARON, p. 449.

⁷⁴ ARON, p. 450/1.

⁷⁵ ARON, p. 452. Le derivazioni non sono state prese in particolare considerazione qui, dal momento che Aron rinuncia in pratica a una loro interpretazione, mentre sono proprie le interpretazioni che interessano in questo lavoro.

In primo luogo si prendano in esame le teorie logiche e non logiche e la metodologia di Pareto. La prima questione che dobbiamo risolvere è la seguente: che significa «fatto» secondo Pareto? Questo problema non è affrontato da Aron. Tuttavia dobbiamo iniziare la nostra analisi da questo punto dal momento che Parsons ne tratta. Sono i fatti per davvero «osservazioni condotte secondo uno schema concettuale e per questa ragione descrizioni non complete di fenomeni concreti»⁷⁶?

La risposta è affermativa, con la riserva, non-di-meno, che questa caratteristica l'hanno esclusivamente i fatti nei quali s'accentra l'interesse di Pareto: vale a dire i fatti che «indicano il modo per scoprire una uniformità»⁷⁷.

Ma ci sono anche i fatti che non posseggono questa peculiarità, e perciò sono forse descrizioni complete di fenomeni concreti. Dunque la interpretazione parsoniana, anche se non sbagliata⁷⁸, è incompleta.

Esaminiamo ora quel che Pareto ha scritto sulle leggi. Parsons assolve Pareto dall'accusa dell'errore degli empiristi (l'errore della concretezza mal risposta), giacché il Pareto parsoniano considera le leggi come semplici uniformità tra fatti. Il testo del Trattato conferma in verità questa posizione: «Noi stiamo cercando — scrive Pareto — le uniformità presentate dai fatti, e possiamo chiamare queste uniformità persino col nome di leggi»⁷⁹. D'altro lato, Aron sostiene che «la scienza logico-sperimentale ha per obiettivo di scoprire quello che Pareto chiama delle uniformità sperimentali, cioè delle relazioni regolari tra i fenomeni»⁸⁰.

Nel Trattato noi troviamo la prova della correttezza di questa asserzione: «La sottoclasse I. comprende tutte le scienze sperimentali; chiameremo questa sottoclasse logico-sperimentale»⁸¹. «La scienza sperimentale procede da casi concreti... a principi generali»⁸². «Nelle scienze logico-sperimentali... i principi generali... sono nient'altro che ipotesi che hanno per scopo quello di formulare sintesi di fatti»⁸³.

«Le leggi scientifiche sono per noi... niente di più che uniformità sperimentali»⁸⁴. Le uniformità sperimentali sono a loro volta «relazioni regolari tra i fenomeni», dal momento che le scienze sociali mirano «a scoprire certe uniformità nelle relazioni tra i fatti sociali»⁸⁵ e «noi ci proponiamo qui di applicare allo studio della sociologia i metodi che si sono mostrati così utili nelle altre scienze»⁸⁶. Le scienze sociali, infine, hanno «la loro sintesi espressa nella sociologia»⁷⁸. In conclusione, quel

⁷⁶ ARON, p. 453. Il lettore vorrà perdonare la citazione lunga ma importante. «Eterogeneità sociale» significa sistemi differenti di valori all'interno di una data società. V. ARON, p. 459.

⁷⁷ PARSONS, p. 184.

⁷⁸ PARETO, paragr. 81, confronta anche PARETO paragr. 69, punto 4: «Le leggi sono ipotesi che servono per condensare un numero più o meno esteso di fatti». Gli altri fatti sono tralasciati.

⁷⁹ «Errato» nella misura in cui il testo è preso in considerazione.

⁸⁰ PARETO, p. 69, punto 4.

⁸¹ PARETO, paragrafi 13 e 68.

⁸² PARETO, paragrafo 22.

⁸³ PARETO, paragrafo 63.

⁸⁴ PARETO, paragrafo 99.

⁸⁵ PARETO, paragrafo 99.

⁸⁶ PARETO, paragrafo 140.

⁸⁷ PARETO, paragrafo 3.

che Aron e Parsons hanno detto sulle leggi è stato confermato dall'esame testuale del Trattato.

In che misura si può dire che Pareto era effettivamente un positivista? Parsons afferma che Pareto respinge il positivismo utilitarista con l'affermare che la teoria economica è inadeguata come strumento per le scienze sociali⁸⁸. Questa affermazione riceve conferma dal testo del Trattato. In effetti Pareto scrive che «la scienza dell'economia politica... tratta della condotta logica»⁸⁹. Ma «le azioni non logiche svolgono un ruolo importante nella società»⁹⁰. Il positivismo radicale razionalista è pure respinto da Pareto, secondo Parsons; infatti non vi è società determinata esclusivamente dalla ragione che possa esistere poiché tale società richiederebbe che i fini dell'azione fossero per l'attore fattori dell'esperienza nel senso richiesto dai dati della scienza logico-sperimentale⁹¹, mentre ciò non accade in alcuna società effettivamente esistente.

Analogamente, anche se con una impostazione concettuale diversa, Aron attribuisce a Pareto la persuasione che «la peggiore illusione sia stata quella dei liberali democratici della generazione precedente i quali pensavano che i progressi della ragione avrebbero fatto pervenire l'umanità ad una epoca senza precedenti»⁹².

In verità Parsons stesso fornisce la citazione dal trattato: «Si è detto in tutta deferenza ai nostri stimabili umanitari e positivisti [questo punto conferma la posizione di Aron], una società determinata esclusivamente dalla ragione non esiste e non può esistere... in quanto... il concetto che i vari individui hanno di quel che è bene per loro e bene per gli altri è essenzialmente eterogeneo e non vi è modo di ridurre questa eterogeneità ad un concetto uniforme»⁹³.

Questa volta però si ha l'impressione che Parsons non abbia qui interpretato il Trattato, ma piuttosto che egli abbia preso solo un messaggio del Trattato e lo abbia poi inserito nella sua teoria usando parole proprie⁹⁴. Ad ogni modo, quanto Pareto ha detto ha trovato conferma letterale.

Parsons infine giunge alla conclusione che Pareto rifiuta pure il positivismo anti-intellettualista (darwinismo sociale), nella misura in cui esso afferma che l'adattamento dell'attore alle condizioni esterne (eredità ed ambiente) avviene in maniera del tutto automatica⁹⁵.

Aron nello svolgere la stessa analisi, sostiene che la «determinazione non logico-sperimentale dei fini introduce una libertà della società in rapporto all'ambiente naturale»⁹⁶.

C'è una discrepanza tra Aron e Parsons. E' vero che entrambi sostengono lo stesso punto di vista, cioè che Pareto respinge l'idea che l'ambiente domini incontrastato sugli individui. Scrive infatti Pareto che «le

⁸⁸ PARETO, paragrafo 2022.

⁸⁹ PARSONS, p. 299. Non ci occuperemo della categoria del positivismo utilitarista, né di alcun'altra categoria di Parsons; infatti questo è una questione che concerne Parsons, ma non direttamente Pareto.

⁹⁰ PARETO, paragrafo 263.

⁹¹ PARETO, paragrafo 153. Non vi è differenza nel significato di «azione» e di «condotta».

⁹² Vedi PARSONS, pp. 223/4.

⁹³ ARON, p. 481.

⁹⁴ PARETO, paragrafo 2143.

⁹⁵ Quest'ultimo procedimento può aver dato luogo a distorsioni del pensiero di Pareto.

⁹⁶ Vedi PARSONS, pp. 67/113.

forme degli esseri viventi e delle società... dipendono dalle condizioni nelle quali gli individui e le società vivono; ma noi non conosciamo — continua Pareto — la natura precisa di questa dipendenza, dal momento che noi siamo stati costretti a respingere la soluzione darwinista » 97.

Ma le ragioni offerte dai due interpreti per spiegare il rifiuto di Pareto al darwinismo sono tra loro incompatibili. Parsons afferma che una soluzione darwiniana della società implica una casualità dei fini individuali, e precisamente per il fatto che in ogni società umana realmente esistente i fini individuali non sono completamente casuali, la soluzione darwiniana non può essere in complesso che sbagliata 98.

D'altro canto, Aron sostiene che il darwinismo sociale è sbagliato poiché la « determinazione non logico-sperimentale dei fini [cosualità dei fini] introduce una libertà nella società in rapporto all'ambiente naturale ». E' perciò implicito nella versione di Aron che l'ambiente naturale non può contenere la casualità dei fini. Allora chi ha ragione, Aron o Parsons?

Parsons è nel giusto, almeno dal punto di vista di coerenza verbale col *Trattato*. Infatti, il darwinismo sociale implica in verità fini individuali differenti. Una società determinata interamente dalla ragione implica necessariamente che « i concetti che i vari individui hanno di quello che è bene per loro e bene per gli altri,, [non siano] fondamentalmente eterogenei » 99. Ma una società determinata dalla ragione ed una società determinata dai sentimenti (che è la soluzione darwiniana) 100, sono « i due tipi estremi » 101. Essi hanno caratteri opposti.

Perciò il darwinismo, secondo Pareto implica necessariamente dei fini individuali. Infatti, così egli dice: « La teoria biologica darwiniana... [ostiene che] ogni forma di organizzazione sociale o di vita deve essere spiegata per mezzo della sua utilità » 102. La conclusione finale sia di Parsons che di Aron, che Pareto respinge il positivismo, è coerente con le parole del *Trattato*; ma sfortunatamente Parsons ad un certo momento afferma che il positivismo implica il postulato che « la scienza positiva costituisce l'unica possibile relazione significativa di conoscenza che l'uomo ha con la realtà esterna (non - io) » 103.

Secondo questa definizione di positivismo dobbiamo arrivare ad una conclusione differente per quel che riguarda il positivismo di Pareto. Infatti Pareto scrive che « la scienza sperimentale comincia con la conoscenza delle cose » 104. Ma siccome i metafisici « respingono la cosa » 105 e siccome ci sono solo due campi, « il campo logico-sperimentale... [e] il campo della metafisica » 106, la conclusione è che solo la scienza sperimentale, secondo le parole di Pareto, fornisce la conoscenza delle cose. Quindi se noi rimaniamo fedeli alla seconda definizione di Parsons, Pareto è in verità un positivista. Perciò, quando Parsons afferma che « lo schema concettuale di Pareto non rientra in alcuna versione del positivismo », egli risulta in contraddizione con le parole stesse di Pareto.

97 ARON, p. 453.

98 PARETO, paragrafo 1770.

99 PARSONS, p. 113.

100 PARETO, paragrafo 2143.

101 PARETO, paragrafo 2142.

102 PARETO, paragrafo 2146.

103 PARETO, paragrafo 828.

104 PARSONS, p. 61.

105 PARETO, paragrafo 23.

106 PARETO, paragrafo 21.

Una ultima questione riguardante quanto Aron afferma sulla metodologia di Pareto. « Il metodo di Pareto non è dunque né propriamente psicologico né specificatamente storico, è un metodo generalizzante »¹⁰⁷. Una simile affermazione non può essere né confermata né smentita: se noi vogliamo seguire il metodo che ci siamo proposti: diversamente da quel che era accaduto con Parsons. Aron usa un linguaggio differente da Pareto. Pareto non afferma né smentisce che il suo metodo sia psicologico o storico: egli semplicemente non fa menzione di questa alternativa.

Occupiamoci ora della azione logica e non logica e confrontiamo le interpretazioni fornite da Parsons e da Aron con il testo del *Trattato*. Parsons stabilisce che l'azione è logica se anzitutto « le operazioni sono unite logicamente ai loro fini dal punto di vista soggettivo e oggettivo combinati »¹⁰⁸; in secondo luogo se i fini soggettivi coincidono con i fini oggettivi »¹⁰⁹.

« L'azione non logica è... definita.. residualmente... Questa è la sola definizione data da Pareto »¹¹⁰. Aron fornisce d'altro canto la sua propria interpretazione: « le azioni logiche sono quelle che sono motivate dal ragionamento... invece tutte le condotte non logiche comportano... una motivazione data dal sentimento »¹¹¹. Non c'è dubbio ora che Parsons è nel giusto nella sua definizione; egli non fa altro che ripetere quello che Pareto conferma in una tavola sinottica¹¹² la versione di Parsons in ogni dettaglio. Anche Aron è coerente con le parole del nostro sociologo: Pareto afferma che « le azioni logiche sono per lo meno in gran parte il risultato del processo di ragionamento.

Le azioni non logiche traggono principalmente la loro origine in determinati stati psichici, sentimenti, moti del subconscio, ecc. »¹¹³.

Aron ha detto in verità che la sua interpretazione è « a titolo provvisorio »¹¹⁴. La distinzione che Pareto fece tra A, B, e C, può essere trattata rapidamente dal momento che è una semplice questione di definizioni. A è chiamato « stato psichico » sia da Aron che da Parson; B è chiamato « atti manifesti » da Parsons, « gli atti » da Aron; infine C sono « le teorie » secondo Parsons¹¹⁵, e « le espressioni dei sentimenti » secondo Aron¹¹⁶. Sarebbe ora del tutto inutile citare Pareto, dal momento che entrambi gli autori si limitano a parafrasarlo¹¹⁷.

E' abbastanza interessante invece, l'opinione di Aron che « sussiste, malgrado tutto, una solidarietà tra la concezione delle azioni logiche e la concezione della scienza logico-sperimentale... il progresso della scienza permette progressivamente dall'allargare le sfere delle condotte umane che potranno essere chiamate logiche »¹¹⁸. Questa asserzione è sottoscritta da Pareto: « le azioni logiche — egli scrive — sono molto numerose

¹⁰⁷ PARETO, paragrafo 16.

¹⁰⁸ ARON, p. 482.

¹⁰⁹ PARSONS, p. 192.

¹¹⁰ PARSONS, p. 192.

¹¹¹ PARSONS, p. 192.

¹¹² ARON, p. 115.

¹¹³ PARETO, paragrafo 151.

¹¹⁴ PARETO, paragrafo 161.

¹¹⁵ ARON, p. 415.

¹¹⁶ PARSONS, p. 193.

¹¹⁷ ARON, p. 423.

¹¹⁸ PARETO, paragrafo 162.

nella gente civilizzata. Le azioni che si collegano con le... scienze appartengono a questa categoria»¹¹⁹.

Confrontiamo ora le diverse impostazioni che Parsons ed Aron hanno dato al problema dei residui e delle derivazioni. Come si ricorderà, Parsons distingue tra teorie ascientifiche e teorie non scientifiche, dove le prime implicano ignoranza ed errore e le seconde cadono di fuori del raggio d'azione della scienza¹²⁰.

Per quanto Parsons non fornisce la prova della correttezza di queste distinzioni, noi possiamo rifarci alle seguenti categorie paretiane. Vi sono in primo luogo le teorie che trattano di questioni sperimentali ma usano un ragionamento non logico (teorie ascientifiche); vi sono poi le teorie che trattano di questioni non sperimentali (teorie non scientifiche)¹²¹. Ma queste due categorie non si possono trovare direttamente nel *Trattato*. La coerenza verbale non è completa. «L'ambiguità e l'errore logico e di fatto appartengono soprattutto alle derivazioni», scrive Parsons¹²².

In effetti Pareto scrive che: «L'elemento *b* [derivazioni] [è] fatto di ragionamenti logici, di errori, di sofismi»¹²³. Pareto inoltre fa rientrare l'ambiguità in un particolare sottogruppo delle derivazioni¹²⁴. In conclusione, l'asserzione di Pareto trova riscontro parziale nel *Trattato*.

Aggiungiamo che Parsons distingue tra residui normativi e non normativi, cioè, come egli scrive, «gli elementi condizionali che possono essere soggetti ad una formulazione obiettiva, e gli elementi di valore»¹²⁵. Una simile complessa distinzione cade al di fuori della nostra metodologia, in quanto questa distinzione «traversa la classificazione data da Pareto»¹²⁶, come riconosce lo stesso Parsons.

In ogni caso la relazione che corre tra fatti e residui è presa in considerazione sia da Pareto che da Parsons; è quindi possibile svolgere una analisi di coerenza verbale. In una società dominata dal sentimento, dove sentimento significa secondo Parsons istinto o pulsione, i residui non sarebbero interamente un fattore psicologico poiché la società dà ad essi una rilevanza sociale allo scopo di poter sopravvivere. I residui sono qui fini soggettivi, secondo Parsons. Il carattere sociale dei residui diventerebbe ancor più manifesto nella società umana, che sta a mezza via tra una società istintuale ed una basata sulla ragione la quale sarebbe caratterizzata da fini sociali comuni¹²⁷.

Questa interpretazione sembra trovare conferma in Pareto: «Se i residui fossero espressioni di... fatti [sociali] nel modo in cui i principi della scienza sperimentale sono espressioni di fatti, e se le derivazioni fossero strettamente logiche, l'accordo tra le conclusioni e l'esperienza dovrebbe essere certo e perfetto. Se invece i residui fossero scelti a caso e così pure le derivazioni, tale accordo sarebbe rarissimo. Visto allora che in realtà l'accordo è sì frequente, ma non invariabile, i residui e le derivazioni devono occupare un qualche posto a mezza via tra questi due estremi»¹²⁸. «Il ragionamento sociale dà risultati che non sono troppo

¹¹⁹ ARON, pp. 421/2, passim.

¹²⁰ PARETO, paragrafo 152.

¹²¹ V. PARSONS, p. 202.

¹²² PARETO, paragrafo 13.

¹²³ PARSONS, p. 205.

¹²⁴ PARETO, paragrafo 803.

¹²⁵ v. la voce «ambiguità» nell'indice e nella bibliografia del *Trattato*.

¹²⁶ PARSONS, p. 456.

¹²⁷ PARSONS, p. 206.

¹²⁸ PARSONS, pp. 221/227.

lontani dalla realtà poiché i loro residui... sono più o meno in rapporto con la realtà ¹²⁹. Così scrive Pareto, e conferma in tal modo fondamentalmente l'interpretazione di Parsons su questo punto.

Vediamo ora Aron, ed in primo luogo il modo come lui interpreta le relazioni che sorgono tra A e a. Aron ritiene che i residui stanno a mezza via tra lo stato psichico A, e le espressioni o atti B e C: i residui sono concetti analitici, ma essi possono essere trovati soltanto per mezzo di una indagine su B e C ¹³¹. Che i residui non siano veramente lo stato psichico A, bensì piuttosto sue manifestazioni, è asserito nell'indice del *Trattato* ¹³². Tuttavia non è stato possibile trovare in alcun passo del *Trattato* l'affermazione che a debba essere analizzato per mezzo di B e C: questo punto non è dunque né confermato né smentito.

Occupiamoci ora dell'interpretazione data da Aron ai rapporti che ci sono tra residui ed istinti, e della correttezza formale di questa interpretazione. « I residui — dice Aron — non coprono tutti gli istinti » ¹³³. Gli appetiti, i gusti, e gli interessi, i quali non sono compresi nei residui, sarebbero secondo Aron istinti trasformati dalla nostra civiltà ¹³⁴, ma non si può trovare alcuna prova a favore o contro questa interpretazione. Gli interessi sono « la presa di coscienza di un fine che l'individuo si propone di raggiungere », dice Aron, ma in realtà essi non sono definiti dal *Trattato*.

Quanto allo scopo per cui i residui sono stati creati, Aron ritiene che i residui « servano per comprendere il funzionamento della Società » ¹³⁵. Ma Pareto non dice mai a che servono i residui, dice solo che i residui sono.

Nella classificazione che Aron dà dei residui ¹³⁶, vi sono alcuni residui che esprimono lo stato psichico il quale determina i fini individuali. In verità, come abbiamo visto, i residui sono manifestazioni di A ¹³⁷, e A esprime tanti sentimenti quanto la condotta degli esseri umani ¹³⁸, e perciò anche i loro fini, anche se questo non è affermato in modo diretto. Perciò le affermazioni di Aron trovano qui conferma solo parziale.

D'altro lato, per quel che riguarda gli altri residui, cioè i differenti tipi di condotta, esse seguono fino ad un certo punto la classificazione data nel *trattato* ¹³⁹, ma esse non sembrano affatto essere dei residui veri e propri. Il problema di coerenza verbale dovrebbe essere sollevato a questo punto non più per quel che riguarda Aron e Pareto, ma piuttosto per quel che riguarda l'impiego che Aron fa dei concetti di « condotta » e di « residui ».

Ultimo punto, riguarda l'interpretazione che Aron ha dato dei rapporti tra residui ed ambiente. Qui Aron e Pareto sembrano trovarsi d'accordo. Scrive Aron: « Non è che non ci sia una influenza dell'ambiente naturale sulle società umane, ma questa influenza è inserita all'interno

¹²⁹ PARETO, paragrafo 1769.

¹³⁰ PARETO, paragrafo 1771.

¹³¹ V. ARON, pp. 429 e 431.

¹³² v. nell'indice e nella bibliografia la voce « residui », I.

¹³³ ARON, p. 431.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ ARON, p. 432.

¹³⁶ V. ARON, pp. 450/1.

¹³⁷ v. nota 132.

¹³⁸ PARETO, paragrafo 162.

¹³⁹ PARETO, paragrafo 267.

dei sentimenti e dei residui degli uomini » ¹⁴⁰. In altre parole, i sentimenti individuali e i residui degli uomini impediscono che si produca la completa uniformità che l'ambiente verrebbe altrimenti a creare. In effetti, il testo paretriano suona come una conferma: « Le forme e i residui non possono stare troppo apertamente in conflitto con le condizioni » ¹⁴¹. E' perciò quasi affermato da Pareto che le forme e i residui possono *entro certi limiti* risultare in conflitto con l'ambiente. Invece delle espressioni « forme e residui », Pareto usa la parola « sentimenti » in un contesto identico ¹⁴².

Conclusione

Non è data una conclusione. Ma la maggior parte dei casi i nostri due interpreti — Parsons e Aron — sono risultati verbalmente coerenti, nella misura in cui la ricerca di una tale coerenza ha un qualche senso. Ma non è stato possibile trovare una regola generale. Il lettore può infine chiedersi perché la terza parte di questo scritto è stata preceduta da una esposizione piuttosto dettagliata delle interpretazioni date da Parsons e da Aron. Era indispensabile agire in questo modo. Infatti se fossero stati presi a caso alcuni elementi qua e là da i testi dei due interpreti, ne sarebbe risultata forse una distorsione. Il riferimento che si è fatto in continuazione all'analisi esegetica di Parsons e di Aron ha contribuito ad evitare un simile errore, nella misura del possibile.

SANDRO SEGRE

¹⁴⁰ ARON, p. 453.

¹⁴¹ PARETO, paragrafo 1770.

¹⁴² PARETO, paragrafo 2142.

Dove va la politica culturale italiana? Problemi strutturali e di orientamento

Per intendere il perché del nostro malessere verso la politica culturale italiana e verso gli strumenti attraverso cui essa si è venuta realizzando dal 1940 in poi bisogna partire da una semplice considerazione. Al legislatore fascista ed ai suoi continuatori interessava organizzare un rapporto culturale ufficiale tra Stato e Stato. A noi oggi interessa un dialogo aperto tra società e società. Le strutture create dalla legge Ciano e rafforzate dalle ulteriori disposizioni dei decenni successivi erano perfettamente adeguate ad una concezione di politica culturale di facciata, retorica, accademica, in definitiva inutile ed innocua. Attraverso quali meccanismi si attuava tale volontà di conformismo culturale? Innanzitutto attraverso il sistema di reclutamento del personale degli Istituti e la loro subordinazione burocratica, la loro condizione di precarietà e di incertezza giuridica. Si partiva dal concetto che i professori di ruolo, ed in particolare quelli di materie letterarie, fossero i depositari ufficiali della cultura della nazione e pertanto un certo numero di essi veniva prestato dal Ministero della Pubblica Istruzione al MAE*, con criteri di selezione affidati a funzionari ministeriali. Quali gli obiettivi? Riprodurre anche all'estero il modello umanistico e scolastico sia nei contenuti che nelle forme. Infatti il professore di ruolo che per dieci o vent'anni si è formato nei limiti delle sue materie e dei programmi ministeriali può difficilmente ritrovare lo slancio e l'immaginazione necessari a seguire ed interpretare nei suoi aspetti più diversi una realtà culturale e sociale sempre più complessa e dinamica. Ma ai difetti del sistema di reclutamento ne va aggiunto un altro, gravissimo, quello della subordinazione e della mortificazione degli uomini e delle istituzioni. I legislatori fascisti conoscevano il loro mestiere e sapevano bene che per la creazione del conformismo non vi è nulla di meglio che l'incertezza giuridica. Cosa sono gli Istituti. Una recente circolare del MAE interpreta correttamente la situazione definendoli uffici culturali operanti alle dirette dipendenze dell'Amministrazione del MAE. Non sono cioè organi del MAE e nemmeno della Pubblica Istruzione o del Ministero dei Beni Culturali né, beninteso, organismi autonomi. L'unica cosa che appare chiara e su cui si insiste è il loro rapporto di diretta dipendenza. Ciò vale anche per il personale degli Istituti che non fa organicamente parte del Ministero che lo dirige, quello degli Esteri, e versa in condizioni di incertezza giuridica, di precarietà, di inferiorità psicologica ed economica, di assoluta dipendenza nei confronti degli organismi diplomatici centrali e periferici. Non credo che attualmente nell'amministrazione dello stato italiano esista per altre categorie una norma simile a quella che ritroviamo in una delle leggi riguardanti gli istituti, secondo la quale si può essere rinviiati ai ruoli di

* « Ministero degli Affari Esteri ».

provenienza in qualsiasi momento ad insindacabile giudizio del Ministero degli Affari Esteri.

E' onesto a questo punto meravigliarsi dello scarso spirito di iniziativa della assenza di immaginazione e del conformismo culturale degli Istituti di Cultura?

Quali sono quindi i primi nodi da risolvere? Prima di dibattere di programmazione centrale o periferica guardiamo innanzitutto alle strutture ed agli uomini. Abbiamo bisogno di uomini di cultura vivi, giovani, aperti agli stimoli culturali più diversi, di animatori culturali e non di cultori di letture dantesche. Abbiamo bisogno di formare degli autentici specialisti per una attività che nulla ha a che fare con l'insegnamento.

Il problema non è quello del livello di insegnamento, universitario o di scuola secondaria che sia. Guardiamo all'esempio dei tedeschi che dopo la guerra hanno rifondato ex novo i loro strumenti di politica culturale all'estero con straordinari risultati cercando tra i giovani i quadri del Goethe Institut attraverso selezione severa e stages impegnativi, formando degli specialisti e dando loro la garanzia di una carriera e di una reale autonomia. Smettiamo di considerare la destinazione all'estero come privilegio da elargire al maggior numero di persone possibile per i periodi di tempo più brevi possibili soddisfacendo così molti clienti in possesso di una generica infarinatura di cultura umanistica. Dando stabilità e certezza giuridica ad un personale culturale seriamente selezionato tra giovani laureati in qualsiasi disciplina e non necessariamente appartenenti ai ruoli dello stato, dobbiamo sottrarlo a lusinghe ed a pressioni. In altri termini dobbiamo rompere il tradizionale circolo vizioso: cattivo sistema di reclutamento, gestione intimidatoria, cattivo rendimento del personale culturale e quindi comodo alibi per rifiutare qualsiasi forma di professionalità e di certezza giuridica ed invitare anzi a controlli burocratico-diplomatici sempre più ferrei.

Ciò che occorre evitare, pertanto, non è la specializzazione e la garanzia di una carriera, ma piuttosto la perdita del contatto con l'Italia. Occorre che dopo un certo numero di anni coloro che prestano servizio presso gli Istituti rientrino in Italia per qualche anno per prestare la loro opera sia presso il comitato centrale di coordinamento e programmazione, sia presso istituzioni culturali in Italia quali uffici culturali delle regioni, i festivals, ecc. Si assicurerebbe così un riciclaggio del personale all'estero ed allo stesso tempo si creerebbero scambi di esperienze e contatti organici tra le istituzioni culturali metropolitane e gli Istituti di Cultura all'estero.

Altro fondamentale problema da non trascurare nella stesura della nuova legge è quello di tutto il personale amministrativo assunto localmente la cui condizione, sia economica che giuridica, è di gran lunga peggiore di quella del personale culturale, soprattutto per la mancanza di qualsiasi garanzia di stabilità nel rapporto d'impiego. La situazione di precarietà e di discriminazione è quindi, sia pure a livelli diversi, l'unica certezza di cui gode tutto il personale degli Istituti.

Si parla molto del problema della programmazione, si contrappongono modelli di centralismo e di autonomia. Una cosa vorrei che fosse ben chiara. Che nel passato alla mancanza di una programmazione centrale non è corrisposta affatto una reale autonomia da parte degli Istituti a causa di tutti quei condizionamenti diretti o indiretti di cui parlavo pocanzi e che favorivano grigiore e conformismo. D'altra parte non facciamoci prendere dalle illusioni del dirigismo, credendo che lasciando intatte le strutture e gli uomini tutto si possa risolvere con la bacchetta magica della programmazione centrale. Il problema è un'altro, è quello di sostituire, sia al centro che alla periferia, le strutture burocratiche con

strutture culturali, garantire la competenza e la specializzazione al posto del dilettantismo.

Si dovrebbe creare a Roma un comitato composto da uomini di cultura con responsabilità reali e non semplicemente consultive che studi, filtri ed interpreti la grande massa di dati offerti dalla vita culturale e sociale italiana e stabilisca rapporti con enti e uomini di cultura italiani. D'altra parte ciascun istituto di cultura dovrebbe svolgere analogo lavoro di ricerca ed interpretazione nel paese che lo ospita, per individuare i settori in cui può utilmente avvenire un incontro tra le due culture. Bisogna rendersi conto che se, da una parte, le iniziative slegate dei singoli istituti possono risultare frammentarie e costose, d'altra parte può essere pericolosissimo progettare centralmente grosse manifestazioni che in teoria dovrebbero riscontrare successo in tutto il mondo ma che in realtà non rispondono agli interessi concreti e precisi di ciascun paese ospitante. E' facilissimo in questi casi ricadere nella retorica, se per retorica si intende il bel discorso staccato dalla realtà. Solo dalla cooperazione e dalla discussione comune dei dati emersi in Italia ed in ciascun paese straniero può nascere di volta in volta una programmazione seria e concreta che non sia sopraffazione centralistica. Occorre cioè che, sia al centro che alla periferia, vi sia una gestione culturale della politica culturale italiana all'estero. Il che ovviamente non può avvenire senza un necessario coordinamento con gli indirizzi generali della nostra politica estera e quindi con gli organismi centrali e periferici del Ministero degli Affari Esteri. Occorre tuttavia essere ben chiari se vogliamo un coordinamento o una subordinazione, se vogliamo in definitiva una gestione culturale o una gestione diplomatica. Da una parte vi è la linea seguita fino adesso, d'altra parte vi sono esperienze di autonomia culturale come quelle dei Goethe Institut tedeschi o dei British Council inglesi. Credo che per elaborare una buona legge sia opportuno meditare seriamente su tali esperienze. Con ciò non voglia dire che l'unica soluzione sia quella di creare degli enti autonomi sulla base dell'esempio tedesco o inglese. Vi possono essere mille soluzioni possibili sempre nell'ambito della salvaguardia della autonomia della sfera culturale. Ma dobbiamo stare attenti a studiare il problema ex novo e non semplicemente sulla falsariga del passato e dobbiamo altresì tener presente che il problema degli scopi, quello delle strutture, quello del sistema di reclutamento sono indissolubilmente legati per cui sarebbe erroneo accettare di risolvere il problema del personale degli Istituti in separata sede come sembra si voglia fare inserendolo nella legge concernente tutto il personale culturale all'estero cioè quello delle scuole, ecc., mettendo gli Istituti di Cultura sullo stesso piano di altre istituzioni che hanno problemi totalmente differenti. Gli Istituti di Cultura vanno riformati globalmente.

FERNANDO CARUSO

Direttore dell'Istituto Italiano di Cultura di Parigi

Legittimità, egemonia e dominio: Gramsci - Con e contro Lenin *

Forty years after his death in a fascist jail, and thirty years after the defeat and collapse of fascism and the reestablishment of a democratic regime in Italy, Antonio Gramsci is finally coming into his own and is being recognized as one of the most important European intellectuals of this century. Why? How can one explain the extraordinary revival of interest in the philosophical and political thinking of Gramsci during recent years? The man was primarily a political leader and party organizer. He died prematurely when he was barely 48. He never wrote anything systematic. And yet, his *Prison Notebooks* have already achieved the status of a classic.

There are at least two sets of reasons. These reasons reflect the problems that Gramsci saw for his own time and those we perceive for ours.

In the first place, there is the intrinsic value of Gramsci's writings. From his early articles in the *Grido del Popolo* and in the *Città Futura* just before the first World War to the *Ordine Nuovo* and the founding of the Communist Party of Italy, and to the last entries in his prison journal, one detects in his writings a fundamentally coherent revolutionary spirit which reflects creatively the political and intellectual climate that the young Sardinian student found in Turin, the only Italian city at that time in which a modern capitalistic system of production was making headway on a grand scale.

Quite probably young Gramsci came to Turin from Cagliari already a convinced socialist. But he certainly was not in agreement with the established elite at the top of the party, which was rather positivistic and evolutionary; wavering in a sad confusion between Marx, on the one hand, and Darwin and Spencer, on the other; passively waiting for a socialist society and a proletarian revolution, as if these were chronological inevitabilities instead of historical tasks. Young Gramsci and his student friends, Umberto Terracini, Palmiro Togliatti, Ottavio Pastore and Angelo Tasca, to mention only a few deeply influenced by Croce's historicism and generally by neo-Hegelian idealism; by pragmatism in the sense of a need to test ideas through action; by Bergson and his notion of «élan vital», and by Georges Sorel and his idea of violence as a regenerating force in society. Theirs was a peculiarly voluntaristic Marxism. Their attitude was definitely anti-positivistic. The right historical occasion for the working class to achieve power had to be created, that is, consciously planned and implemented.

From the immediately political point of view, the two major influences on this young socialist group were the then-editor of *Avanti*, Benito Mussolini, considered at that time a representative figure of a left-wing Marxist revisionism, and Gaetano Salvemini, historian, famous for his vitriolic criticism of the national policies of Giovanni Giolitti. In their eyes, Giolitti was the perfect figurehead of *Italiotta*, that is, the little

* Testo introduttivo per il colloquio su «Legittimità e democrazia» al Graduate Center della C.U.N.Y. nel maggio 1977; ora pubblicato nel volume curato da B. DENITCH, *Legitimation of Regimes*, New York, 1978.

Italy of the first decade of the century, satisfied with modest day-to-day policies, neutral as far as the relationship among the big European powers was concerned, trying to make ends meet by striking some sort of viable compromise between the demands of a growing industrial working class and an insecure, shortsighted bourgeoisie.

Giolitti's program was too prosaic for the young revolutionary socialists in Turin. As Gramsci writes in an article in the *Grido del Popolo*, October 31, 1914:

The present historical moment is very serious—its consequences can be very grave indeed. ... Let's act in such a way as to solve most of the issues that the past has left untouched, helping mankind to get again on its way without allowing so much sadness and injustice to block the road and a new similar catastrophe to darken its future. ... [socialists] have been caught by surprise by events... The comfortable position of absolute neutrality [vis-a-vis World War I] should not make us forget the tragic nature of this moment nor induce us even for a second to indulge in an excessively naive contemplation and a buddhist renunciation of our rights. ... Revolutionists who conceive history as a creation of their own spirit, made of an uninterrupted series of breaks as regards the other passive and active forces in society, and work for the most favorable conditions for the final break [the revolution] should not be satisfied with the provisional formula of absolute neutrality.

Leaving aside the rhetoric which at that time was in the air and which is echoed time and again in such diverse writers as Marinetti, Prezzolini, Papini, and Piero Gobetti, we have here a clear expression of that voluntarism which was bound to remain as an essential ingredient of Gramsci's Marxism. Later, when the socialist interventionists had been expelled from the Socialist Party (among them Mussolini) and when, through *Ordine Nuovo*, an ideological battle was waged against the right-wing reformists, also in the name of the Bolshevik revolution, a second feature of Gramsci's thinking surfaced: a keen sensitivity to the feelings of grass-roots militants, and to the idea and practice of the revolutionary movement as a process of a direct democracy, based on a network of workers' councils, deeply rooted in the substance of everyday life and in the reality of the workplace. Although the *Manuscripts* of the young Marx, as well as the *Grundrisse* were still unpublished, Gramsci was able to detect the notion of a «global revolution» — economic and political, but at the same time moral and intellectual — as a guiding criterion for a true revolutionary change and not merely a reformistic institutional readjustment.

As regards the Russian revolution, his insight was extraordinary. He saw very clearly the function of Lenin, when Lenin was being sought for imprisonment by the Kerensky government in early July 1917, and many Bolshevik journals were suppressed; and on January 5, 1918, when the Bolsheviks were already settled in power Gramsci wrote an article for *Avanti*, «*La rivoluzione contro il Capitale*» (The revolution against *Das Kapital*) which demonstrates how far his conception of revolution was from being mechanistic and his idea of Marxism from being doctrinaire. Gramsci's main contention was that the Bolshevik revolution disproved any deterministic interpretation of Marxism: «the social will of the Russian people» proved more decisive than any «law» of the capitalist mode of production. Contrary to Marx's expectation and prediction,

in backward Russia the socialist revolution took place sooner than in the developed capitalist countries of Western Europe.

It is true, however, that Gramsci knew very little about the actual conditions of Russia at the time of the Revolution. Moreover, his knowledge of the thinking of Lenin was far from complete. As Togliatti has admitted, he did not know the early Marxist work by Lenin, *The Development of Capitalism in Russia*, nor had he read *What is to be Done?*, *State and Revolution*, or the other major philosophical and political books. He was familiar only with the writings of Lenin that dealt with immediate political problems. It is no wonder then that Gramsci would project onto the Russian state of affairs his own private notion of a revolution from below as an act of supreme historical consciousness and, at the same time, as an example of popular inventiveness.

In Gramsci this was no moralistic rhetoric. Especially at the time of *Ordine Nuovo*, it was a reasoned reflection of an actual political experience which carried the mark of a profound originality and implied a new conception of the State and a new, original notion of legitimacy as stemming from a consensus directly connected with the everyday experience of factory life. Finally, in his *Prison Notebooks*, despite the terrible sufferings and limitations imposed by the fascist jail system, Gramsci tested the main points of his philosophical and political theoretical framework against a whole series of intellectual trends and traditions.

The language and the style of Gramsci became increasingly sober. They lost their former sentimental nature that was probably derived from a humanistic education divorced from any scientific training. He was especially empathetic in his articles as a young socialist journalist but little by little his language became sufficiently functional and at times it succeeded in making irrationalism and the exercise of reason coincide.

The second set of reasons that explains the renewed interest in Gramsci is of a different order and concerns the present-day political situation in Italy and in the rest of Europe. Gramsci saw himself as a Leninist. The irony is that Gramsci now comes back as a major political and philosophical figure because he is regarded as the representative of a Marxist way of thinking that goes well beyond and, eventually, even against Lenin. I submit that today the interest in Gramsci is directly proportional to the need for a democratic legitimation of communist parties in Western Europe. Eurocommunism has found in Gramsci a prophet as well as a political leader. During the past three years, the political scenario of Western Europe, especially of Italy, France, Spain and, to some extent, Portugal, has changed dramatically. Communist parties are rapidly approaching participation in government. Their contribution to the stabilization of an otherwise shaky democratic situation is already essential. For these parties, a new legitimation in democratic terms is badly needed. Gramsci's thinking, which is basically historicistic and voluntaristic, seems to fit this need quite adequately. His conception of politics as an expression of historical consciousness, that is, as an activity and at the same time a legitimating instrument insofar as it rests on a constantly renovated popular consensus, meets the present-day demands of the political and social system.

Even in Gramsci's terms, legitimacy is not a static state of things but a process. It is not a general concept in that there is no metaphysic of legitimacy, but is a situation that is linked with the specific features of a given historical phase of development. In this perspective, Gramsci seems to connect himself with the Italian elitist school and makes the most of Machiavelli's lesson. The Marxian idea that illegitimate violence is nothing but the historical midwife of a legitimate new political order is here completed with the Machiavellian notion that at the bottom of

any legitimate regime or principality there is an act of illegitimate violence: Romulus killing Remus.

Legitimacy, then, is not grounded in some metahistorical principle of natural law, nor is it logically possible to derive it from some supposedly innate traits of «human nature». Men do not have a nature, but identified, much less understood, unless the historical *milieu* is taken into consideration. This notion of milieu has always remained somewhat vague among the theoreticians of historicism. One point, however, is quite clear: human nature is not an independent variable and does not enjoy any kind of priority. There is not, therefore, such a thing as a human essence-set apart, separate and aloof, untouched, as it were, by the course of historical development. There has been a broad convergence toward agreement among the majority of present-day scholars of law, philosophy and political science on this point. In a sense, it is correct to maintain that all of them are the «grandchildren of Machiavelli», as Leo Strauss would put it. In his judgement, the renunciation of a definite metahistorical notion of human nature necessarily implies the notion of «values» and the reduction of qualitative evaluations to quantitative factual statements. In this respect, Strauss seems quit certain that Machiavelli would qualify as a full-time «teacher of evil» (see, in particular, his *Natural Law and History* and *Thoughts on Machiavelli*).

Fear of a regression toward dogmatism, however, has been so deep-seated and sweeping among present-day scholars as to have built historicism into a new orthodoxy. It has been widely held that legitimacy can only be a product of history and accidental circumstances, and not the necessary consequence of an eternal principle. Thus, legitimacy is seen as the problematic; a fluid, unstable result of contrasting social forces in a specific historical situation as defined by the average awareness of a given community.

Having accepted these presuppositions, it is no wonder that Gramsci entertained so much admiration for Croce. He did not seem aware of how profoundly and essentially idealist Croce's approach to history is, just as he did not seem to have a realistic assessment of the negative import connected with the Crocean reform of Hegel's dialectic. By introducing a «dialectic of distincts», as a corrective device to the Hegelian dialectic of the «opposed», Croce was, in fact, diluting the inner tensions and contradictions of social and political life and of the power relations among divergent economic interests. The very idea of social class and the Marxian image of society as a dichotomic reality were undermined. Gramsci felt that Croce's concept of history as «ethical-political history», embodying events and meanings, and therefore conveying the whole of meaningful human experience, was a decisive explanatory and operational category. Of course, Gramsci was quite conscious that it was still a «speculative», or «idealistic», not a materialistic, category but his extraordinary admiration remained.

Gramsci writes:

It is necessary to state that Croce's historiographic thinking, even in its most recent phases, deserves to be studied and meditated with attention. ... For the philosophy of praxis [Marxism], the speculative method itself is no futility but it has been the carrier of «instrumental» values that the philosophy of praxis has incorporated [e.g., the dialectic]. Croce's thought should then be praised as an instrumental value; thus one may say that it has called attention to the study of cultural and intellectual realities as elements of political domination, to the function of

great intellectuals in the life of States, to the moment of hegemony and of consensus as a necessary form of the concrete historical block. Ethical-political history is therefore one of the canons for historical interpretation to be kept always in mind in the examination and exploration of historical development if one aims at integral history and not at partial or extrinsic histories. (A. Gramsci, *Il materialismo storico*, new unabridged edition, Rome, 1975, p. 219, translation by Franco Ferrarotti).

This is no mere formal concession, I suspect, to a dominant intellectual figure of his time. The construction by Gramsci of Marxism as « absolute historicism » is perfectly consistent with his overall evaluation of Croce's philosophical position. Gramsci always felt that, outside of the historicistic outlook Marxism tends to become abstract and « mechanistic ».

It is rather startling that Gramsci did not see the danger in reducing historical materialism to a pure and simple « method of historiographic analysis », devoid of any specific content, as Croce had done in a rather definitive way in his *Materialismo storico ed economia marxistica*. The fact is, Gramsci was primarily concerned with the danger of proposing a narrowminded interpretation of Marxism in terms of naive *economism*, as the positivistically-oriented socialists of his early youth had done, and he feared the political consequences in terms of reformist passivity, if the socialist revolution were seen as a result of the impersonal « laws » and objective « contradictions » of the capitalistic mode of production. What he liked in Croce was the strong commonsense perception of the importance attached to individual, « subjective » initiative. In this respect, again quite incredibly, Gramsci went so far as to compare Croce with Lenin. In both of them he saw at least a glimpse of what he called the principle of social « hegemony ».

This humanistic subjectivism, typical of Gramsci, and perhaps connected with his essentially literary education (as it is for Togliatti), has remained a permanent feature of Italian Marxism, and of Western Marxism in general. This peculiar kind of Marxism is still strangely reluctant today to accept the empirical social sciences and has only sporadic connections with economics. Its orientation is basically literary and philosophical (see my comments in « Betrachtungen über Marxismus in Italien » in *Koelner Zeitschrift für Soziologie und Sozial-Psychologie*, 1967). It has been aptly pointed out that, although Gramsci was perhaps the last representative of Western Marxism who could face the basic issues of class struggle in Europe in their broadest terms, he has nothing to say about the capitalistic economy as such, nor did he analyze the « laws » of the capitalistic mode of production. For years, while in prison, he was in close contact with Piero Sraffa, the economist, but in this case personal friendship was not accompanied by any intellectual exchange or communication (P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, London, 1976, Ch. IV).

One might suspect that the divorce between science and philosophy which had been expounded and conceptually justified, especially by the Italian neo-Hegelian idealists such as Gentile and Croce, resulted in a gross devaluation of science, and of the social sciences in particular. In the end, these were regarded as totally deprived of any cognitive value in the proper sense and were seen as mere « inferior means of intellectual life », which may have had an impoverishing effect on Western Marxism. What is gained, in terms of voluntaristic initiative and a feeling for the value of a not yet institutionalized spontaneity, is perhaps more reminiscent of Fichte than of Bergson or Sorel and is likely to be lost when we require a sober verification of any aspiring « revolutionary » anticipation.

Especially in Italy, Marxism has thus remained the province of professors of literature and the humanities who have never shown any inclination to deal with the natural or social sciences. If one also considers that most Marxist intellectuals, with the exception of Gramsci himself, were of urban middle-class origins and that, with the advent to power of fascism any sustained relationship with the working class was precluded, it is into difficult to understand the theoretical, practical, and existential reasons for the progressive impoverishment of a debate that, at the beginning of the century, seemed full of hope and closely connected with the actual experiences and struggles of the « laboring classes », as they were then called. After Gramsci, Marxism becomes professorial, essentially academic and highly theoretical. Needless to say, this is a far cry from the attitude of its founders. (For the existential ties between Marx and Engels, on the one hand, and the working class, on the other, see a recent study by Göran Therborn, « The Working Class and the Birth of Marxism », Italian translation in *Comunità*, 178, August 1977, pp. 129-144).

Gramsci's « organic » link, that is, his ideologicdcal and also existential link with the working class and its everyday problems, is a fact. It is true, however, that he holds a conception of « historical development » which is still both « global » and « theological ». History, for Gramsci as for Lenin, is holistic, an unfolding dynamic reality with one single emerging meaning which is to be understood, spelled out, and « obeyed », as it were, rather than implemented on a practical, day-to-day basis by each social group or class through the necessary mediation of its « organic intellectuals » acting as its official interpreters. But the historical task of these intellectuals is not merely one of mediation in the narrow, legalistic sense. « Organic intellectuals » are actually the authorized elaborators of the needs, and therefore the makers, of the legitimacy, in its universalistic meaning, of the social and political movement from below and for the economic, material interests by the movement, and upon which the movement counts for its survival and final victory.

This sounds rather leninistic, at least in the sense that for Lenin, too, the popular masses could not speak or fight for themselves in the first person. They were, inevitably, in need of an active revolutionary minority that would have to guide them, lest the masses confine their demands to a pure-and-simple trade-union level; that is, to a « bread-and-butter policy », incapable by itself of conceiving and effecting a radical transformation of the existing social structure and of the prevailing system of power relations.

According to Lenin, the revolutionary party is nothing but the « conscious and organized vanguard of the working class ». In this connection, a crucial one because it directly concerns the very concept of social revolution, we hear in Gramsci a different tone. It is true that Gramsci remains essentially *totus politicus*; that is, a man of action devoted to political initiatives in order to seize political power for the revolutionary party on behalf of the underlying masses. But the « organic intellectuals » he writes about are also interested in something else. It seems that there is in them an emphasis on « civil » society », on the importance of a substantially legitimate representation of general interests, and on a broad social consensus which is clearly absent in Lenin.

I detect in Gramsci a concern for « civil society » in its broadest sense, and for legitimate political action. Despite his Marxian allegiance, I do not feel that Gramsci would accept the formula: *Macht macht das Recht*, although he obviously accepts the principle set forth in the « Preface » to the *Introduction to a Critique of Political Economy*, that *Sein macht das Denken*. He indicates that the revolutionary party is the new Machiavelli's Prince. It is well-known that Machiavelli can be regarded as a tea-

cher of evil, as Leo Strauss argues, because Machiavelli equates ethics with any successful enterprise. But Gramsci's historically situated reading of the same works reveals to him that Machiavelli's apparent amoral approach to the study of political reality was, in fact, based on the substantial legitimacy of his attempt to bring about the unity of Italy.

It is evident that the « organic intellectuals » of Gramsci are not in the least anarchistically inclined, nor are they sensitive to any conspiratorial plotting in the *Commune* or to Blanqui's insurrectionist tradition. I do not agree with Louis Althusser when he maintains that Gramsci chases to use the formula « social hegemony » instead of the more traditional one concerning the « dictatorship of the proletariat », merely to evade the censorial strictures of the jail system. I think there is something more here than a linguistic trick to avoid censorship. Gramsci's « organic intellectuals » are, naturally, interested in the seizure of power, but they are also, if not primarily, interested in securing and confirming a broad cultural dominance over the general society, including the proletariat and its actual or potential allies. The notion of « historic bloc », in this perspective, is revealing and important.

The very role that Gramsci assigns to the « workers' councils » indicates a genuine concern for some sort of « legitimation from below ». The experience and direct contact at the time of World War I with the Turinese workers at Fiat were crucial for Gramsci. He would never entertain a notion of grass-roots workers' organizations as a purely instrumental device for something else, even if this something else were the workers' State. Marx never wrote much about the State and there is no comprehensive Marxian theory of the State. The comments by Lenin in *State and Revolution* are scanty and naive. The notion that any worker can be a bureaucrat, and vice versa, has shown itself as historically doctrinaire and untenable in practice.

According to some commentators (notably Norberto Bobbio, in *Gramsci e la concezione della società civile*, Milano, 1976, n. 27), the main departure of Gramsci from orthodox Marxism must be traced to the idea of « civil society ». Both Marx and Gramsci admittedly derive this idea from Hegel, but while for Marx civil society was identical with social and economic structure, for Gramsci, they believe, the concept of civil society belonged to the sphere of the « superstructure ». In this way, the concept of civil society is no longer concerned with the material basis of any society; that is with the global reality of the material production relationships, whereby any given historical society takes care of itself and provides the means for its survival and perpetuation. Gramsci is presented as the theorist of civil society in such general cultural and ideological terms as to obliterate the overall importance of the economic aspects of the structure of society and to slip out of contact with the original Marxist tradition. His notion of civil society is thus impoverished and reduced to its purely intellectual connotations. The whole of Gramsci's experience of *Ordine Nuovo* is also misinterpreted and buried.

I feel that Gramsci perhaps departs from Lenin, but not from Marx. For Lenin, force, even in its most violent and extreme manifestations, is to be accepted as a normal means of political activity. It is the prerequisite of legitimacy. We have already mentioned that for Gramsci, too, legitimacy is not a metaphor nor a metaphysical concept. Legitimacy is man-made. It is historical and political. It can be regarded as a limit-concept (a *Grenzbegriff*), in the sense that it is never fully conquered nor completely and forever achieved. It is a problematic process. But it rests, basically, on the economic interests and the needs of the masses, not as interpellated and brought to the working class from outside by the bour-

geois intellectuals, but as these needs are directly expressed and lived through by the workers at the plant and community level.

The only Marxist thinker and militant who seems to be on the same wavelength as Gramsci is Rosa Luxemburg. Gramsci called her book, *The General Strike, the Party and the Trade Unions*, « one of the most significant documents of the theory of programmed war as applied to the political art » (A.G., *Note su Machiavelli*, p. 65). Gramsci criticizes Luxemburg's « spontaneism » and « primitive economic determinism », but the idea of a large-scale grass-roots workers' participations is a shared value.

In Lenin the aspirations and needs of the rank and file are by definition subordinate to the strategic and tactical exigencies of the revolutionary party. This party is dogmatic and centralized. It is based on a total, monolithic obedience to the top leadership. Grass-roots participation is nonsense. According to Lenin, workers' consciousness, if not filtered through the party leadership directives, is only group, not class-consciousness. It reverts inevitably to petty bourgeois attitudes and values. The trade unions are mass organizations, while the party must be a selective elite organization. Hence, union activities must be geared to the guiding function of the party. No self-government at the local level can be permitted. As for the relationship between unions and the party, Lenin does not admit any kind of neutrality.

This policy comes from a distant past. Lenin wrote in 1908 that « all our party has recognized that in the trade unions it is necessary to work not with a spirit of neutrality, but with the spirit of a closer and closer bond with the social-democratic party. ... Social-democrats must organize within the trade unions' compact cells, and whenever this is not legally possible, illegal, clandestine cells must be organized (*Proletarij*, n. 22, March 4, 1908). Later, Lenin seemed ready to attribute to unions a pedagogic function as regards the working-class masses, but they were always to be in an ancillary position vis-a-vis the party and its top leadership. Especially in « Function and Task of Labor Unions in the Conditions of the New Political Economy », Lenin went to great pains to explain in detail how the unions should « educate the masses »: « unions should work for a quick reconciliation whenever attritions and conflicts arise between single groups of workers in a given factory and State organizations » (*On Unions*, Italian ed., Rome, 1948, pp. 62-91). State prerogatives and general interest as defined by the central political power must have absolute priority on any workers' claim coming from below. Any such claim seems to be considered by definition « disruptive » and « illegitimate ».

The reactions of Plekhanov, Martov, Trotsky, Vera Zasulich, and especially Rosa Luxemburg, were understandably negative. Lenin's conception of the party constituted, in the words of Luxemburg, « a pitiless centralism which posits as a principle, on one hand, the selection and organization of a separate body of active militants confronting the unorganized mass surrounding them, and, on the other, a severe discipline, in the name of which the ruling centers of the party intervene directly and in an authoritarian manner in all the internal matters of the local party organizations » (Rosa Luxemburg, *Organizational Problems of Russian Social-democracy*, quoted from the Italian ed., Rome, 1959, p. 38).

Trotsky's criticism was even more pungent. He accused Lenin of sectarianism and intransigent jacobinism; of tending to substitute for the proletariat, radical intellectuals coming from the bourgeoisie; of thus transforming the dictatorship of the proletariat into a bureaucratic dictatorship over and against the proletariat; he warned that the absolute priority assigned to the organization would necessarily lead to the absolute power of the dictator. More specifically, he warned that the party would be re-

placed by the organization of the party; the organization by the Central Committee, and finally the Central Committee by the dictator.

This sequence is a good piece of reasoning in terms of sociology of organization. The final outcome was certainly not the deliberate intention of Lenin. It was largely an unanticipated consequence. I do not think that Lenin ever developed a comprehensive and coherent theory of the party. He was first of all a man of action. He used ideas as weapons without paying too much attention to formal coherence. His revolutionary spirit would lead him to the most drastic pragmatism: ideas and theories would be good or bad, true or false according to whether they would ultimately « function » or not. He viewed the role of intellectuals in the same way, it seems to me. They were to be used at a slightly higher level than the masses, but without too much pathos. One must build with the bricks at hand; that is, if one wanted seriously to build. And Lenin was most certainly a deadly serious builder.

But Lenin's emphasis was almost exclusively on organizational efficiency. He spoke and acted like a genuine manager of the revolution. As in the classic tradition of entrepreneurship, there was no fit between thought and action. Like a naturally predatory animal, he sought political power as the early entrepreneur sought profit maximization, ruthlessly and amorally. He could not afford the luxury of being bothered by moral or intellectual scruples nor by theoretical « idle curiosity ».

With the typical pedantry of a frustrated didactic vocation, Togliatti managed to gather various fragments from Lenin's work, especially from *What Is To Be Done?*, in order to offer a Leninist theory of the party. But Lenin cared so little about the purely theoretical aspects of his political struggle that a whole series of theories of the party can be found in his writings, depending on the specific historical circumstances. Contrary to what L. Kolakowski seems to maintain in a recent paper (presented in Venice at the meeting on « Dissent », Novembre 1977) in which he defends the view that the whole of Leninism can be understood and easily mastered simply by a careful reading of the first seven issues of « Iskra », A. Carlo has demonstrated that, as far as party organization is concerned, Lenin did not present a single theory but rather « a series of complex and contradictory positions » (A. Carlo, « Lenin and the Party », in *Telos*, n. 17, Fall 1973, p. 40). Carlo maintains, on the basis of a study of Lenin's *Collected Works*, that there is an early conception, rather inclined toward economic determinism, at the turn of the century, the phase of *What Is To Be Done?* on which Togliatti has capitalized; a variety of positions according to expediency between 1905 and 1919; and, finally, a tendency toward bureaucratic supremacy which is visible in *Left-Wing Communism: an Infantile Disorder*, and which is quite convenient for present-day collectivistic regimes of Eastern Europe and the Soviet Union itself as a pseudo-theoretical justification *post factum*.

While Lenin's emphasis is on efficiency and organization, and therefore of discipline and obedience under the label of « democratic centralism », Gramsci's emphasis is on a broad social consensus linked with an « intellectual and moral reformation » which should give cultural as well as political hegemony to the proletariat as to the new « general » class, capable of expressing those universal values of justice, freedom, and equality which have been historically betrayed by the bourgeoisie. For Lenin the most urgent and important task of the revolutionary party is the conquest of central political power irrespective of methods, provided they work, that is, provided they are successful. The problem of legitimacy comes up later, at a different stage, once the central power is solidly seized and secured. For Gramsci, on the contrary, the seizure of central power and the development of a generalized social consensus at the grass roots of

society are not two separate phases of the revolutionary process. The two moments must be simultaneous in order to achieve a true revolution instead of a mere transition from one elite despotism to another, from capitalist exploitation and alienation to collectivistic bureaucratic domination.

The very concept of revolution is here involved. The problem does not seem to be, as many critics maintain, in the Machiavellian indifference to means in connection with the goals to be achieved. Rather, the problem is that the instruments chosen to achieve the goal condition and change the goal itself. This seems to me the dividing point between Lenin and Gramsci. The latter appears to be more and more conscious of the danger that out of the proletarian revolution against capitalist class domination, a new class of oligarchic bureaucrats might rise in the very name of the proletariat. What in his last years was for Lenin an anxious premonition about the despotic traits of Stalin's character, becomes in Gramsci a conscious theoretical effort to build an integrated theory of revolution as a global process involving simultaneously culture, structure, and personality.

I have tried to show, in the « Introduction » to *Sociology of Power* (Bari, Laterza, 1972) that both Lenin and Gramsci, not to mention other revolutionaries such as Karl Korsch and Rosa Luxemburg, have had the historical merit of trying to open the road toward a post-bourgeois type of democracy. Whereas Max Weber could not see any way out of the dilemma facing the democratic regimes of his time-falling into the pseudo-democratic game of *camarilla* or entrusting all the power to a Führer endowed with a special charisma-Lenin and Gramsci sought a solution through the broadening of the social basis of power, by advocating the transition from a purely formal bourgeois democracy, conceived as a set of legal procedures irrespective of social and economic contents, to a substantive democracy in which legal or purely formal rights would be guaranteed practical implementation through economic equality.

This goal is common to Lenin and Gramsci. My contention is that the basic differentiating point between Lenin and Gramsci concerns the conception of such transition, that is, how to reach that goal. Most commentators are mesmerized by the common goal; they tend to blur the qualitative difference that has to do with substance and not only with the mood and climate of thought or with the peculiarities of the specific historical situation. I would not agree with Massimo L. Salvadori that « both Gramsci and Lenin and Trotsky asserted, together with the "freedom of thought" of the masses and of intellectuals, the task of the revolutionary party to "keep in line", through ideological directives and militant actions, artistic and scientific expressions which in their implications would give rise to conservative or reactionary trends » (Massimo L. Salvadori, « Politica, potere e cultura nel pensiero di Gramsci », in *Rivista di storia contemporanea*, n. 1. 1972, p. 29).

We will see later that the role of intellectuals is qualitatively different in Lenin and in Gramsci-so different in fact as to be opposite. Here we are concerned with their overall positions which do not seem to differ only on occasional grounds. It is true that the convergence between the two great revolutionaries concerns important aspects of their work. Both Lenin and Gramsci believed in the revolutionary method of class struggle; both were voluntaristic; that is, they did not expect revolution to come about as a natural, spontaneous product of an automatic evolution of historical circumstances. Revolution was for both of them an historical task, the result of consciously planned human effort. The practical implementation of such a task was not mysterious or « charismatic »; it did

not require an «irruption of grace» from above; it required the presence and the initiative of a specific instrument, the revolutionary party.

Here we have between Lenin and Gramsci a difference, perhaps a clearcut contradiction, as regards the internal structure and functioning of the party and the relationship between the party and the masses. We have already clarified that the party was for Lenin instrumental with respect to the revolution to be effected. For Gramsci, too, the party was an instrument, but an instrument of a very special kind. It was an instrument for the revolutionary transition to socialism and, *at the same time*, it had already to be, *hic et nunc*, a prefiguration, an anticipation, concrete although necessarily circumscribed, of the socialist post-capitalist society to be built. While in Lenin the principal question was the seizure of central power, for Gramsci the fundamental question consisted in guaranteeing the making of the revolutionary process as an everyday struggle which aimed at the conquest of power but which at the same time *socialized, at the local level, power itself in all its forms instances*, from factory to neighborhoods, through a constant erosion of capitalist power prerogative and a slow, but continuous, change of power relations in favour of the exploited majority of the underling population. In Gramsci the conquest of power and the legitimization process were the two faces of the same unfolding reality. What in Lenin is a unilinear sequence of a *prius* and a *post*, in Gramsci presents itself as a self-constituting «contextuality».

It is easy to understand now why the role of intellectuals is so different in the thinking of Lenin and Gramsci, and why the concept of «social hegemony» is so crucial for Gramsci while in Lenin it seldom, if ever, surfaces. The criterion of «contextuality» of political victory and of intellectual and social reformation is in Gramsci the basic presupposition which makes regressive developments and a return to bourgeois bureaucratization *after* the advance to power on the part of the masses logically and practically impossible. Between Lenin and Stalin there is an essential, necessary continuity which does not exist between Lenin and Gramsci. It has been aptly observed that

Stalin's conception of Marxist theory is ... his justification for the character and organization of the Bolshevik party as opposed to Marxist parties of the Western type. Because the party is the embodiment of «scientific» truth, and because that truth is uncompromisingly revolutionary ... the party must be «monolithic», a centrally controlled army under strict military discipline, tolerating no other parties except for temporary reasons of expediency, hunting down and destroying compromisers — all who are disposed to take the edge off the revolution drive, to let things move more gradually — both in society at large and within its own ranks. The same claim to infallible «science» lies at the base of Stalin's theory of the party purge. ... A procedure that to Western minds is a sign and a further cause of weakness is for Stalin a means to strength because strength derives ultimately, not from numbers, but from «knowledge» which harnesses revolution to the laws of history: the purge eliminates those whose allegiance to this «knowledge» and the program based on it, is dubious. (Historicus, «Stalin on Revolution» in *Foreign Affairs*, January 1949, p. 23).

The dogmatic political consequences of such a «scientific» standpoint need but a passing mention. It might simply be considered naive if, in the case of Lenin and Stalin, it were not tragic. It is interesting to

observe that Gramsci does not write about the « science of politics »; — he was perhaps too much of a historicist for that — he simply refers to the « art of politics » which in the Italian conventional wisdom amounts to defining politics as « the art of what is possible ».

An indirect, but convincing, confirmation of Lenin's still mechanistic and acritical conception of science, technology, and organization has been offered by Paul Piccone. The myth of science becomes in Lenin, according to Piccone, the presupposition for the acceptance of science, and of technology as applied science, as essentially « neutral », therefore susceptible of socialist use. The example of « Taylorism » adequately illustrates this point. Lenin admired Taylorism as a great « technical achievement », unfortunately combined with the refined brutality of capitalistic exploitation. There was no awareness in Lenin of the intrinsic negative features of Taylorism as a system of work organization based on the refusal to recognize the humanity of human beings, considered and treated as if they were passive instruments instead of active agents. Piccone writes:

All would be well, according to Lenin, once the Taylor system were brought under socialist management. How the brutality would be eliminated remains a moot point and, since efficiency and brutality are inextricably connected, it is understandable why the Russian revolution ultimately capitulated by reintroducing new relations of domination. (P. Piccone, « Gramsci's Marxism: beyond Lenin and Togliatti », in *Theory and Society*, vol. 3, n. 4, Winter 1976, p. 499).

In « Americanismo e fordismo », Gramsci took a more sophisticated position. Lenin was enchanted by the « miracle » of advanced technology. Gramsci saw through it and evaluated its repercussions on all the mayor aspects of the global society. In particular, above and beyond technology, he paid close attention to the « inner », human repercussions of « scientific management » which in the end essentially amounts to a more rigorous form of capitalist exploitation. Piccone is right when he points out that « neither Gramsci nor Lenin was familiar with the Marxian theme of alienation, since the *Manuscripts* and the *Grundrisse* were unknown to them » (*op. cit.*, p. 500).

However, if it is true that Lenin mechanically transposed Taylorism into the party and into the Bolshevik State using, or through a curious self-deception thinking that he could use, Taylorism to build socialism instead of speeding up capital accumulation and profit maximization for capitalists, Gramsci, on the other hand, conscious of the degradation of human beings to the level of mechanical robots, nevertheless seemed to believe that « machine discipline » and technically advanced work would contribute to the education of a new type of proletariat. When he describes the rationalizing effects of the « machine discipline », as regards the elimination of animistic habits of mind, and about the increasing weight of the cause-effect nexus in everyday discourse, he sounds quite Veblenian; he risks sharing Veblen's illusion about the « soviets of engineers ».

I might add that Lenin's and Stalin's deepseated « scientism » does not only affect industrial workers in mass production, insofar as it makes a social and political hero of Stakhanov. It explains or, at least, it sheds light on, their use of intellectuals for manipulatory purposes.

It must be granted that in a cursory examination of his writings, Gramsci might seem to have the same general conception as Lenin in regard to the intellectuals, their position in society, and their role in the revolutionary process. Lenin, however, on matter how violent his criticism of gradualistic reformism and abstract extremism, agrees in this

respect with Karl Kautsky on one side, and György Lukács, on the other. Following a tradition of thought that seems to be typically middle-European, the Intelligentsia attains in these authors the level and function of a levitic self-appointed elite group. This restricted group is supposed to bring from the outside to the working masses that revolutionary spirit and consciousness which the masses would not be able to develop by themselves. In the sociological literature this notion is certainly connected with Karl Mannheim's idea of the intellectual as a « *freischwebend* » social agent, detached from any petty, or material, class interest, and only busy, like some sort of Holy Spirit, elaborating and transmitting the proper *Zeitgeist*.

No doubt this concept is a clear psychological projection and self-justification for those bourgeois intellectuals, beginning with Marx and Engels, who have chosen the proletarian revolution as their personal destiny. They are in every respect the gatekeepers of socialist revolution. To use the words of Kautsky, neither the forms nor the time of revolution are exactly predictable, although the social struggles in the meantime are bound to become more and more extended and severe; at any rate, it is necessary, according to Kautsky (who sees eye-to-eye with Lenin on this topic) to distrust any kind of « spontaneism » from below because the construction of socialism is essentially a « scientific » enterprise.

Nothing could be farther away from Gramsci's theoretical position and general sentiment. He writes about the « organization of culture and of intellectuals » and his concept of intellectual freedom has little, if anything, to do with the traditional romantic concept of the intellectual as a lonely *Steppenwolf* in Hesse's meaning of the term, nor does he conceive of the intellectual as an individualistic explorer of the final truth. Gramsci does not think of intellectuals as a separate social stratum or specialized body. « All men are intellectuals », he asserts. In other words, all men are potentially capable of understanding and directing their destiny, if only the division of labor, especially the barrier between mental and physical labor, and the class division of society could be overcome.

To achieve this genuine unity of mankind, that is, in order to go beyond capitalistic exploitation, based on the « commodification » of human labor, and to restore the human polity as a community, a fusion between theory and practice has to be implemented and a general moral reformation of society must be effected in concomitance with the elimination of private property and a radical transformation of all the major social institutions.

In Gramsci's thinking there is no room for such a figure as a « pure » intellectual. Anybody professionally interested in intellectual problems is bound to become « abstract » and is himself a victim of the capitalist division of labor. *Gramsci's intellectual is a specialist plus a policy-maker. He sees and conceptually dominates the interconnections of the social.* He understands the contradictions of capitalism, but he also knows that purely verbal mediations are a fraud. The objective contradictions of capitalism cannot be solved on a purely intellectual level; they must be solved through a revolutionary transformation of society. « Pure intellectuals » are for Gramsci « pure asses ». For this reason it is erroneous to maintain that Gramsci gives priority to the « structure », as most New Left commentators would have it, or to « culture ». It is true that the whole question of the relationship between *Unterbau* and *Ueberbau* comes to the fore again. But that does not mean that Gramsci gives priority to the *Unterbau* or to *Culture* as such. As a genuine dialectical thinker, he sees both elements, or levels inextricably interconnected or, to put it more precisely, « interwoven ».

In this respect, interpretations of Gramsci by analysts such as N. Bob-

bio and M.L. Salvadori appear to be biased in an anti-materialistic and especially in an anti-economic sense. They demonstrate the typical attitude of liberal-minded democrats who can bring themselves up to the border of socialism without entering it. Their idea that whoever believes that society is divided into two spheres or layers, as it were (structure and overstructure) and that society is therefore a dichotomic reality is by this very fact a Marxist, is clearly untenable. E.g., « I consider Marxist theories all those that in some way do accept the fundamental dichotomy between structure and overstructure », N. Bobbio, *op. cit.*, p. 45. Many social scientists, for instance, would agree that society is made up of two basic different strata, but they certainly would not be regarded, nor would they consider themselves, as Marxists.

As I have mentioned earlier, that which makes a social theory distinctively Marxist is the emphasis on the dialectical relationship between the two levels. Now the question is: which level is going to have priority? Or, can one speak of a definite priority? From a purely theoretical point of view, no clear-cut priority can be assigned to one level as against the other. In fact, if the « economic » (structural) level is given priority, then the relapse into a vulgar Marxism, or a mechanistic kind of economic determinism, or a metaphysical version of materialism is inevitable. On the other hand, priority of the « overstructure » necessarily implies the surrender to subjectivistic idealism.

I think Gramsci avoids both pitfalls. Usually, the themes of party, revolution, and hegemony are treated as separate topics, but in Gramsci they are closely related. Granted that for analytic purposes distinctions should be made, one should not lose sight of the peculiar Gramscian tendency to see things as dialectically belonging to the same global reality. The party is not only an instrument for revolution, as in Lenin. It does not only work for a different — economic, political, cultural, and moral — society. It is now already, at the microcosmic level, the prefiguration of such society. The revolution is a break of formal, routinized legitimacy, but in the name of a higher legitimacy to come. Revolution is no chronological fatality; it is no « promised land ». Either it is already here, *hic et nunc*, anticipated in the quality of everyday life and internal human relationships *within the party*, or it is bound to fail, that is, it is bound to reproduce, once power is seized, the alienating bureaucratic and exploitative feature of bourgeois society.

From a practical political point of view, one would indicate the structural level as the starting base to make a clean departure from any purely moral-intellectual, and in fact moralistic, « reforms » which would generally amount to a pure and simple reinforcement of the capitalist system of production and of bourgeois society. But obviously much would depend on the specific historic circumstances. Nothing would be further from Marxism than a timeless and spaceless doctrinaire recipe.

Should we then conclude that Gramsci is no different from Lenin and that, as Togliatti once remarked, his work is a mere footnote to the accomplishments of the Russian giant? For a comprehensive answer to these questions, one should carefully examine also the « international point of view » of Lenin and Gramsci, and compare the two positions. This will be done extensively in another work, but it is worth observing here that Gramsci, while agreeing with Trotsky regarding the danger of bureaucratic involution, criticizes rather severely his « internationalism [which is] vague and purely ideological (in the negative sense) ». (A. Gramsci, *Note sul Machiavelli*, *op. cit.*, p. 115). On the other hand, Gramsci was not enough of an economist to critically appreciate Lenin's ideas about « imperialism as the last stage of capitalism » and to evaluate their shortcom-

ings as tested against the most recent changes in capitalism itself from accumulation-gearred capitalism into a mass-consumption capitalism.

In short, Lenin's model accounts for late 19th-early 20th century imperialistic policies, but it does not fit contemporary «imperialism». As regards contemporary capitalism, one notices a broad, if reticent, theoretical convergence and a certain amount of division of labor among present-day economists. Advanced bourgeois economists focus on «economic development»; Marxist economists, on the other hand, deal with the issue of «uneven development» and «monopoly capital» (Emmanuel, Baran, Sweezy, C. Furtado and A. Gunder Frank) and their interconnections with capitalistic development. All the neo-Marxist models seem to confirm the obsolescence of Lenin's theory of imperialism. Instead, they look for new perspectives based on the profit-salary relationship and the new equilibrium in class struggle it rests upon.

Gramsci's ideas about working-class solidarity and internationalism are clearly expressed and ought to be specified. Gramsci accepts the substance of Stalin's principle of «socialism in one single country». He comments:

Certainly, the development is toward internationalism but the starting point must be national and it is from this national starting point that the movement must begin. The perspective, however, is and cannot be anything else but international. ... It is therefore necessary to study exactly the combination of national forces that the international class shall have to lead and develop according to international perspective and directives. ... The concept of hegemony is the concept around which the national exigencies converge. (Gramsci, *Note sul Machiavelli*, op. cit., p. 114).

The question of hegemony and of its elaborators, the intellectuals, emerges again quite conspicuously. As compared with Lenin, this is a far cry from a pure and simple «footnote». It is an original, important contribution to Marxist thinking in the second half of the twentieth century. This is clearly recognized also by Togliatti's followers. As far as the concept of hegemony is concerned, «there is a difference in meaning between Gramsci and Lenin, because Gramsci, when he talks about hegemony, at times refers to the leading ability; at other times he means the leading ability and the domination. On the contrary, Lenin, by term hegemony, almost always means the dominating function» (L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Rome, 1977, p. 21).

The role of intellectuals is far Gramsci of paramount importance even though he rejects the idea of intellectuals as a separate elite. Intellectuals are, for Gramsci, decisively important because they provide the cultural and moral leadership without which the revolutionary process cannot develop or depend on generalized social consensus, and therefore becomes necessarily bureaucratic and brutally dictatorial. This means that, for Gramsci, while it is true that any society can be explained and is in the last analysis determined by its economic structure, it is also true that no society can be *reduced* to its economic base. There is a *relative* autonomy of the cultural, or «overstructural» or «meta-economic», dimension in any society, which it is the function of the intellectuals to elaborate and spread in order to ensure the orderly development of that society above and against capitalistic contradictions, toward the new socialist society.

This should not be interpreted as an idyllic way to socialism. Gramsci was conscious of the importance of force and violence in the historical

process. He simply refused to consider violence as an automatic generator of new values and new, socialist, social relationships. Moreover, according to Gramsci, who in this connection disagreed with both Lenin and Trotsky, the « military moment », that is, the systematic use of violence, was not an absolute *prius*, but rather a last resort, an *extrema ratio*. For Gramsci it was clear that the proletariat had to become politically and culturally « hegemonic » *before* it could positively seize power. Through the priority recognized to the phase of social and cultural hegemony, the proletariat would have, as it were, an historical guarantee that the revolution be a profound economic and cultural transformation, reaching the depths of a given society and not just a passing *émeute*, an isolated revolt which would inevitably invite an even stronger reaction on the part of the declining bourgeoisie.

Genuine social, political and moral progress was, therefore, for Gramsci a dialectical complex of conservation and innovation. A true revolution was an organic process of growth; therefore, it could not have success on a *tabula rasa*. The past could not be liquidated as a whole; the collective memory could not be destroyed. There were, according to Gramsci, values in the past which should be preserved and enhanced by the revolution. However, what would be preserved of the historical past could not be determined in advance; it would be the result of the very revolutionary process and no individual or leadership group could decide about that *a priori*.

We are now in a position to clarify Gramsci's thinking with regard to domination, hegemony, and legitimacy.

According to Gramsci, the supremacy, or the domineering position, or the « ruling function », of a social group manifests itself in two ways: (a) as a « domination » and (b) as an « intellectual and moral leadership ». The « domination » aspect of a social group, or social class, concerns primarily its social « enemies »; that is, those rival groups, or classes, whose interests are so sectorial as to be contradictory to the « general interest » as represented by the working class, or proletariat.

The « hegemonic function » concerns, on the contrary, those groups, or classes, which do not contradict the « general interest » and with which political alliances and compromises can be worked out on the road to power. When central political power is finally achieved, the two functions will still be there, that is to say, the workers' party will still have to rule, with force when and if necessary, but *at the same time* it will have to « lead », that is, to exercise an influence, moral as well as broadly cultural, on the civil society which does not coincide with and is not reducible to the formally codified political institutions.

It is important to observe that for Gramsci there is no basis for legitimization of a proletarian dictatorship unless social hegemony over the society at large already exists. Pure force, for Gramsci, is unacceptable.

To Gramsci, the historical maturity and ability of a revolutionary leadership is measured by its success in mustering sufficient democratic consensus to isolate in a minority position the « social enemy » and, at the same time, in raising the workers' party out of the political « ghetto » into a position of social prominence and prestige as a prerequisite for the advent to power and the political implementation of a new legitimacy.

FRANCO FERRAROTTI

L'istruzione universitaria nella Cina di Hua

1. Uno dei settori che ha risentito in maniera più immediata della svolta politica avvenuta in Cina è quello dell'istruzione universitaria. E' nell'università che sono state introdotte alcune modificazioni che sembrano rimettere in discussione i contenuti della rivoluzione dell'insegnamento elaborati nella Rivoluzione Culturale (da qui RC), e i principi stessi del processo educativo maoista, connotato da obiettivi di vasta portata politica e sociale quali la lotta alla divisione fra lavoro manuale e intellettuale e alla formazione di una burocrazia privilegiata e staccata dalle masse; il libero accesso agli studi universitari di operai, contadini e soldati promosso attraverso un metodo di ammissione che pone in primo piano i requisiti politici rispetto a quelli culturali; la stretta integrazione, nei curricula universitari, fra studio teorico, pratica produttiva e ricerca.

Tuttavia, per valutare la portata delle attuali modificazioni, può essere utile non solo analizzarle in maniera concreta e puntuale ma anche cercare di comprendere quali ne sono state le premesse più o meno immediate, quali le cause sovrastrutturali e strutturali. A mio avviso occorre cioè individuare anche gli elementi contraddittori e le questioni irrisolte della rivoluzione dell'insegnamento operata con la RC, in quanto un approccio corretto alla lettura e allo studio degli avvenimenti cinesi deve superare la tendenza, che spesso si è manifestata, a prendere in considerazione in maniera separata le diverse fasi di sviluppo economico e di conflitto politico che si sono susseguite dalla Liberazione in poi. Questa tendenza infatti se da una parte crea minori difficoltà interpretative, poiché fa proprie, privilegiandone alcune, le versioni semplificatrici che degli avvenimenti e del dibattito politico ci fornisce la propaganda cinese può tuttavia condurre a conclusioni fuorvianti che schematizzano in modo astratto la più complessa dialettica del reale.

E' sulla base di queste riflessioni preliminari che ho scritto queste note sulle trasformazioni in atto nell'università, che si riferiscono ad alcuni colloqui avuti durante un viaggio recente nella Repubblica Popolare Cinese.

2. Il processo educativo, e in modo particolare l'istruzione universitaria, hanno costituito uno dei settori in cui più acuto si è sviluppato negli anni successivi alla RC il conflitto tra radicali e moderni. La stampa cinese, controllata fino alla destituzione dei Quattro, dai radicali e in seguito dalla nuova maggioranza, vi ha dedicato ampio spazio, soprattutto a partire dall'autunno del '75, dopo le critiche espresse da Deng Xiao-ping al nuovo sistema universitario nell'estate dello stesso anno. Essa ci restituisce un interessante panorama delle diverse posizioni e delle reciproche critiche. Un quadro sintetico e comparato delle due linee (comparazione che ovviamente può essere fatta soltanto ex post poiché in ogni momento la stampa non riflette un vero e proprio dibattito ma le versioni e le interpretazioni del gruppo che in quel momento ha il controllo dei mezzi di informazione) potrebbe essere così delineato.

I radicali erano a favore della applicazione estensiva del sistema educativo « a porte aperte » promosso da Mao nella RC. Essi in particolare individuavano alcuni obiettivi prioritari nel settore dell'insegnamento universitario:

— la eliminazione definitiva e globale di qualsiasi tipo di esame di ammissione all'università, sostituito dalla generalizzazione del sistema di ammissione di operai, contadini e soldati attraverso il metodo della raccomandazione da parte delle unità produttive in cui essi avevano prestato due anni di lavoro manuale obbligatorio dopo il conseguimento del diploma di scuola media superiore. I requisiti su cui basare la raccomandazione dovevano essere essenzialmente di tipo politico;

— la massima diffusione dell'insegnamento universitario, la sua estensione cioè ad un numero rilevante di semplici lavoratori; obiettivo cui veniva subordinato l'ottenimento di elevati livelli culturali e scientifici. Quest'ultimo obiettivo, se posto in maniera prioritaria, avrebbe portato alla formazione di « esperti bianchi » cioè ad una nuova borghesia di tipo tecnocratico;

— la stretta integrazione fra studio, produzione e ricerca ottenuta attraverso il contatto diretto e prolungato di professori e studenti con la realtà produttiva esterna; l'ingresso nell'università di insegnanti scelti fra gli operai, i contadini e i soldati; lo sviluppo parallelo di diversi tipi di istituti universitari decentralizzati sul territorio per diffondere l'istruzione superiore (università operaie « 21 luglio », università contadine o del lavoro comunista ¹);

¹ Le università operaie e contadine vengono istituite nelle fabbriche e nelle comuni popolari con l'obiettivo di combattere l'istruzione nozionistica e separata dal contesto produttivo, e di formare tecnici « rossi ed

— la costituzione di istituti di ricerca scientifica decentrati nelle realtà produttive locali con un organico formato in buona parte da contadini e operai, allo scopo di utilizzare immediatamente le innovazioni e di sviluppare la creatività dal basso.

Le critiche ai moderati erano rivolte soprattutto ai tentativi, più volte compiuti da questi ultimi a partire dal 1970, di attribuire spazi autonomi allo studio teorico e alla ricerca di base e di formare, a questo scopo, giovani eccezionalmente dotati ammessi all'università attraverso esami selettivi e meritocratici. In questo modo si correva il rischio di ridare vita ad un sistema parallelo di insegnamento élitario e selettivo che già aveva avuto ampio spazio negli anni '50 e nei primi anni '60 e che aveva costituito uno dei principali bersagli della RC. Questa tendenza tecnocratica, mai eliminata globalmente, era riemersa in maniera consistente a partire dal gennaio '75 con l'assunzione da parte del governo cinese del programma delle « quattro modernizzazioni »², ma già in precedenza aveva ridimensionato alcuni contenuti innovativi della rivoluzione dell'insegnamento universitario.

L'ala moderata, a sua volta, criticava il basso livello di formazione culturale e scientifica raggiunto dagli studenti universitari, ritenendolo contraddittorio con l'obiettivo, prioritario per per una società socialista, dello sviluppo crescente delle forze produttive. Solo l'aumento della produttività, che dipende anche dallo sviluppo della scienza e della tecnologia, poteva infatti garantire nel lungo periodo l'eliminazione dei residui di diritto borghese, il passaggio dal sistema di proprietà collettiva al sistema di proprietà statale nelle campagne, la eliminazione della divisione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale³. I moderati auspicavano una reintroduzione, sia pur parziale, di criteri se-

esperti » capaci di produrre, di dare il proprio contributo nel campo delle innovazioni tecniche, di partecipare alla gestione delle imprese e delle comuni.

² Le « 4 modernizzazioni » costituiscono un programma di sviluppo economico a breve e a lungo termine. Presentato da Chou En-lai all'Assemblea Nazionale del gennaio 1975, prevede due fasi di sviluppo: la prima fase si pone l'obiettivo di costruire una struttura economica indipendente e relativamente completa entro 15 anni; la seconda fase prevede la modernizzazione completa dell'agricoltura, dell'industria e della difesa, della scienza e della tecnologia entro la fine del secolo, con l'obiettivo di portare la Cina al primo posto nel mondo.

Questo programma aprì la strada alle numerose critiche di parte moderata nel merito della qualità dell'insegnamento impartito nelle università « a porte aperte », critiche che furono definite dai radicali « un tifo-ne di professionalismo ed economicismo ».

³ Cfr. *La bande des Quatres s'oppose à la modernisation socialiste*, in « Pékin Information », 11, 1977.

lettivi per l'accesso all'università e, pur non rifiutandola apertamente, tendevano a ridimensionare la pratica dell'integrazione fra studio, lavoro produttivo e ricerca a favore di una maggiore preparazione teorica. Essi ponevano l'accento sulla necessità di sviluppare la ricerca di base, ritenuta particolarmente deficitaria, e di ridimensionare il ruolo preponderante assunto dalla ricerca applicata, ritenuta di livello assai scadente e disorganico. Infine sostenevano che in molti casi il sistema universitario « a porte aperte » era degenerato nella formazione di « opportunisti semianalfabeti ».

3. Per verificare quanto di questa polemica si è già tradotto, con il prevalere dell'ala moderata, in modificazioni del sistema universitario, farò riferimento ad alcuni colloqui che ho avuto di recente con professori e membri dei Comitati Rivoluzionari dell'università di Wuhan, del Politecnico di Shanghai, della università operaia di una fabbrica di macchine utensili di Shanghai, ed ai principali provvedimenti presi in questo periodo dagli organismi competenti.

Nel novembre scorso la stampa cinese ha riportato l'annuncio ufficiale che a partire dall'anno accademico '78-'79 le ammissioni a tutte le facoltà avverranno mediante esame e riguarderanno soltanto i diplomati delle scuole medie superiori dell'anno scolastico in corso e gli operai e contadini (ivi compresi i giovani che stanno compiendo i due anni di lavoro produttivo nelle campagne) in possesso del diploma. I giovani ammessi direttamente dalle scuole medie superiori mediante esame costituiranno il 20 o il 30% dei nuovi iscritti⁴.

Questo provvedimento è stato giustificato dai miei interlocutori. In primo luogo si è insistito sulla necessità improcrastinabile di sviluppare le conoscenze teoriche di base al fine di formare ricercatori di alto livello che possano sostituire gli scienziati ormai anziani, formatisi nelle università occidentali e giapponesi prima della Liberazione che costituiscono, a tutt'oggi, la parte più cospicua del personale scientifico. A questo scopo si rende necessario abolire i due anni di lavoro produttivo obbligatorio che, pur temprando politicamente gli studenti, li disabituava allo studio. Inoltre l'età relativamente più adulta degli studenti universitari cinesi, rispetto ai loro colleghi occidentali, fa sì che, una volta laureati, essi si preoccupino più dei loro problemi personali che dei problemi connessi allo sviluppo del paese che impongono ai giovani compiti severi e scarsamente ambiti, come ad esempio la destinazione in aree periferiche ed insospitate con elevata carenza di tecnici.

⁴ *Réforme du système d'admission*, in « Pékin Information », 46, 1977.

4. Ma di fronte ad un mutamento dei criteri di ammissione così radicale diventa opportuno chiedersi se non ne esistessero già le premesse e gli indizi negli anni precedenti; se cioè, malgrado la spinta innovativa della RC, non fossero sopravvissuti in maniera consistente quegli elementi tecnocratici che, più o meno marcatamente, si erano espressi costantemente dal '49 in poi nel settore educativo. In realtà, se si indaga un po' più a fondo, mi sembra si possa sostenere che dal '70, con la riapertura delle università, le divergenze nel settore educativo siano state ampiamente presenti e che abbiano dato luogo ad alcune soluzioni di compromesso, non risolvendo alcuni nodi problematici sostanziali. Il fatto più significativo a questo proposito è che, già dal 1975, accanto al nuovo metodo di ammissione, era stato reintrodotta un metodo tradizionale di esame per giovani particolarmente dotati che ricevevano un insegnamento specializzato e di alto livello nelle scienze matematiche. Inoltre l'ipotesi di riproporre un sistema di iscrizione per esami era stata avanzata già nel 1972 quando Chou En-lai aveva dato istruzione affinché parte degli studenti universitari venisse reclutata fra i diplomati dello stesso anno. Questa direttiva non aveva avuto seguito per la lotta alla concezione elitaria del processo educativo, al principio confuciano che « a brillanti studi devono corrispondere alte funzioni », all'insegnamento basato sui « tre centri » e sui « tre gradi »⁵.

Già a partire dai primi anni '50 d'altra parte i criteri di ammissione all'università avevano costituito materia di particolare attenzione, in quanto elemento attraverso il quale favorire la partecipazione di operai e contadini all'istruzione superiore per formare un consistente numero di « lavoratori intellettuali »⁶. Questo obiettivo era condiviso dalla dirigenza cinese nel suo complesso che lo considerava principio fondamentale del processo educativo in una società che si proponeva di costruire il socialismo: in questo senso si può sostenere che l'obiettivo della diffu-

⁵ I « tre centri » sono gli insegnanti, i libri, le aule scolastiche; i « tre gradi » sono la teoria elementare, la teoria di base riferita alle diverse specializzazioni, i corsi specializzati. Cfr. *Différence fondamentale entre les deux lignes dans l'enseignement*, ibidem, 10, 1976.

⁶ Per una analisi più approfondita dell'esperienza cinese nel campo dell'istruzione a partire dal '49 si possono consultare i segg. testi L. A. ORLEANS, *Professional Manpower and Education in Communist China*, Anglo-Chinese Educational Institute, January, 1974; R.D. BARENDSEN, *The Educational Revolution in China*, U.S. Government Printing Office, Washington, 1973. In particolare sui metodi di ammissione successivamente sperimentati dal '49 in poi si veda: R. TAYLOR, *Education and University Enrolment Policies, in China, 1949-1971*, Australian National University Press, Canberra, 1973.

sione dell'istruzione superiore non fa la sua comparsa soltanto nelle fasi politiche in cui più forte è l'influenza dell'ideologia maoista, ma è una costante dell'esperienza cinese.

Tuttavia, dietro una apparente unanimità, prendono consistenza, già negli anni '50, interpretazioni differenti dei fini per cui tale obiettivo viene assunto. Schematizzando si può dire che in una parte della dirigenza cinese sono prevalse motivazioni di carattere utilitario, in un'altra parte motivazioni di carattere più propriamente politico-ideologico. Nel concreto questo ha significato, sia pure con diverse sfumature, nel primo caso ritenere opportuno favorire un metodo di iscrizione che limitasse l'accesso soltanto agli operai e ai contadini in possesso di una certa attitudine allo studio, nel secondo caso non individuare particolari criteri selettivi, poiché si riteneva che l'esperienza produttiva costituisse di per sé stessa un valido attestato di idoneità agli studi superiori.

Anche nei periodi di maggiore influenza delle istanze tecnocratiche e burocratiche la percentuale di operai e contadini iscritti all'università risulta consistente: nel '62, in pieno « revisionismo liuista », metà della popolazione universitaria proviene da queste categorie⁷. Tuttavia i criteri con cui si ammettevano operai e contadini all'università erano ancora selettivi, sia per quanto riguardava le facoltà cui venivano destinati che per il tipo di studi compiuto. In sostanza essi venivano indirizzati verso quelle facoltà in cui potevano acquisire conoscenze tecniche direttamente finalizzate alla pratica produttiva poiché, dopo il conseguimento del titolo di studio, venivano sempre e comunque rimandati nell'unità produttiva di provenienza. Inoltre all'interno della struttura dell'insegnamento esisteva una netta demarcazione fra due tipi di itinerari formativi (due livelli di laurea potremmo dire): corsi di base frequentati in prevalenza da giovani diplomati e corsi di addestramento tecnico, frequentati in prevalenza da operai e contadini, cui corrispondevano livelli di formazione culturale e sbocchi fortemente differenti.

Queste contraddizioni vengono più o meno in evidenza a seconda della congiuntura politica. Per fare due esempi contrapposti: durante il Grande Balzo vengono emanati nuovi regolamenti di ammissione che danno libero accesso alle università, senza esami preliminari, a operai, contadini e quadri con 10 anni di « esperienza rivoluzionaria »; nel periodo « revisionista » di Liu Shao-qi viene esaminata una direttiva (1962) che invita le amministrazioni municipali e provinciali a concentrare le risorse su alcuni istituti prestigiosi, primari e secondari, in cui formare pro-

⁷ Cfr. « Peking Review », 50, 1962.

mettenti allievi per l'università, successivamente definiti nella RC « piccole pagode ». Episodi come questi, sintomi di due diversi modi di intendere un medesimo ambizioso progetto, scandiscono tutta l'esperienza educativa cinese, ma verranno sottolineati, enfatizzati e contrapposti con la RC, quando i conflitti, sino a quel momento latenti nel Partito, vengono pubblicamente definiti come « lotta tra le due linee ».

5. L'abolizione degli esami di ammissione introdotta dalla RC se da un lato pone il problema politico della lotta ad ogni discriminazione culturale fra le diverse categorie sociali e alla formazione di strati elitari, dà però luogo ad alcune contraddizioni cui occorre dedicare un po' di attenzione, poiché costituiscono la premessa delle scelte attuali.

In primo luogo è significativo il fatto che la Cina, dopo l'adozione del nuovo metodo di ammissione, non abbia prodotto alcuna statistica sulle percentuali di ammessi all'università, sulla destinazione e sui livelli di specializzazione, ripartiti per categorie sociali di provenienza. I resoconti apparsi sulla stampa cinese non chiariscono in alcun modo questo aspetto: i dati sulla popolazione universitaria che vengono saltuariamente pubblicati, oltre a fare riferimento a singoli istituti, sono sempre aggregati e accomunano in maniera equivoca ed elusiva le diverse componenti sociali presenti nell'università sotto la formula « operai, contadini e soldati ricchi di esperienza pratica ». Non siamo quindi in grado di valutare quanti fra gli operai, contadini e soldati che frequentano l'università a porte aperte siano giovani diplomati delle scuole medie superiori, trasformati in lavoratori manuali per due anni, e quanti invece siano effettivamente semplici lavoratori privi di diploma. In questo senso si può avanzare il dubbio che l'esperienza del lavoro produttivo obbligatorio, se da una parte ha migliorato la qualità politica degli ammessi, dall'altra non ha modificato in modo sostanziale la composizione sociale degli iscritti all'università: si sarebbe trattato cioè di un criterio supplementare non sostitutivo di quello culturale, poiché se da una parte si è posticipato l'accesso all'università dei diplomati, dall'altra non si può accertare se ne è stato limitato l'accesso in favore di altre categorie in misura maggiore dei periodi precedenti.

Non è improprio ritenere che le limitazioni oggettive poste alla applicazione globale ed estensiva della concezione maoista (limitazioni dovute in primo luogo alla arretratezza economica del paese e alla ancora parziale diffusione dell'istruzione media superiore, malgrado i grandi progressi compiuti) abbiano costituito la premessa delle attuali rettifiche.

Un altro elemento che, malgrado l'impegno per la diffusione dell'istruzione, può avere generato contraddizioni analoghe a

quelle degli anni precedenti la RC, è costituito dal fatto che sono prevalsi fra gli autentici operai, contadini e soldati ammessi all'università gli iscritti al partito che godevano di una certa responsabilità a livello locale, non i semplici proletari e contadini poveri. Se questa scelta sembra coerente con il fatto che si sono privilegiate per l'ammissione le qualità politiche dei candidati, non è tuttavia da sottovalutare l'ipotesi che essa abbia dato luogo ad una sorta di « degenerazione burocratica », cioè a favoritismi e clientelismi analoghi a quelli aspramente denunciati dalle Guardie Rosse durante la RC. A confermare questa ipotesi stanno gli articoli, apparsi con frequenza sulla stampa cinese, di denuncia del comportamento di operai e contadini prescelti secondo i criteri politici che, una volta arrivati all'università, « cambiavano classe »: si preoccupavano cioè unicamente di divenire « esperti » ritenendosi già sufficientemente « rossi » data la loro provenienza sociale e il loro passato politico.

Anche la struttura dei corsi sembra non si sia sostanzialmente modificata dopo la RC: la dicotomia fra corsi di base, orientati alla formazione di ricercatori e frequentati prevalentemente da diplomati, e corsi di addestramento specializzati, frequentati prevalentemente da operai e contadini, orientati alla formazione di tecnici di medio livello sono riapparsi sotto nuove forme. Infatti le università operaie e le università contadine, create durante la RC con l'obiettivo di formare intellettuali-lavoratori, ricchi di esperienza manuale e intellettuale, direttamente sul luogo di lavoro, hanno mostrato la tendenza a formulare programmi didattici molto specializzati e finalizzati ai problemi produttivi locali e carenti da un punto di vista teorico e conoscitivo più ampio. Inoltre hanno avuto a disposizione sin dalla loro costituzione mezzi e laboratori meno adeguati ed insegnanti meno qualificati delle università normali. Non è privo di significato inoltre che l'attuale dirigenza intenda diffonderne lo sviluppo, come mi è stato confermato, probabilmente attenuandone i connotati politici e accentuandone i connotati utilitari. Infatti il criterio di ammissione, che prima favoriva gli operai e i contadini con dieci anni di « esperienza rivoluzionaria » (prendeva in considerazione cioè soprattutto il livello politico e l'impegno nella pratica produttiva), privilegia ora lavoratori con cinque anni di esperienza e pone al primo posto l'intelligenza e la volontà di studiare. Inoltre è stata prolungata la durata dei corsi e ridotto il tempo dedicato alla produzione: i corsi delle università operaie che, secondo quanto mi è stato riferito, durante il periodo precedente la eliminazione politica dei radicali, si erano contratti anche sino a 3-4 mesi, durano attualmente 3 anni, sono cioè dei corsi di specializzazione molto seri e impegnativi.

6. Ma ritorniamo alla situazione presente. Un altro aspetto che viene attualmente sottoposto a revisione riguarda la integrazione fra studio e lavoro produttivo. E' in atto nelle università cinesi una riduzione della quota di tempo destinata alle attività produttive, al contatto diretto con la realtà delle fabbriche e delle comuni popolari, durante l'iter didattico, sia per quanto riguarda gli studenti che gli insegnanti. Su questa esperienza non sono stati per ora presi provvedimenti precisi e generalizzati, anche perché già negli anni precedenti la svolta moderata la situazione si presentava assai diversificata sia fra province che a seconda degli istituti universitari e del loro specifico disciplinare. Questa diversificazione delle esperienze può, anche in questo caso, essere attribuita alla diversa ottica con cui il rapporto tra teoria ed applicazione pratica veniva interpretato in seno al partito e ai suoi organismi di governo decentrati. Mentre l'ipotesi maoista era che l'integrazione fra studio e produzione costituiva un aspetto fondamentale del processo educativo, un valore a sé stante necessario per la formazione di uomini nuovi alieni da atteggiamenti elitari ed integrati con le masse, la componente moderata la considerava come un utile collegamento fra ricerca teorica ed esperienza pratica e di conseguenza ne favoriva maggiormente l'attuazione per alcune discipline che per altre.

Questa dialettica fra una interpretazione estensiva e una interpretazione riduttiva si è riflessa in alcuni provvedimenti presi negli anni '70. Già nel '72, dopo i duri attacchi portati dalla RC si registrano posizioni più caute che si riflettono ad esempio nell'invito, apparso sulla stampa, a dedicare allo studio teorico il 70% del tempo. Attualmente, secondo quanto mi è stato detto, si tende a ridurre al 20% del tempo complessivo la quota dedicata alle attività pratiche. Ma questa progressiva riduzione del lavoro manuale sembra in definitiva annullare l'ipotesi di base che aveva sostanzialmente questa esperienza e che agiva in direzione di una stretta integrazione degli intellettuali con la realtà sociale in un processo di « rieducazione » permanente. Oggi ragionamenti di utilità del lavoro pratico nel processo formativo dello studente prevalgono sulle finalità principalmente politiche con cui questa esperienza era nata.

Anche il prolungamento degli studi universitari che, ridotti a 3 anni con la RC, verranno portati a 4 anni, indica una ristrutturazione finalizzata alla formazione di laureati più preparati e l'abbandono dei corsi brevi articolati prevalentemente su un curriculum pratico. In direzione di una maggiore qualificazione degli studi agisce anche la possibilità che verrà concessa agli studenti più dotati, di prolungare l'esperienza universitaria dopo la laurea, con corsi di specializzazione di alto livello della durata di 2 o 3 anni.

In sostanza l'università cinese si va configurando come un sistema selettivo non solo per le modalità di accesso, ma anche per la sua organizzazione interna che richiama quella delle università occidentali (università di maggiore e minore prestigio, differenti livelli di laurea, dottorato di ricerca).

7. Intendo concludere queste note con alcune ipotesi interpretative (ipotesi però ancora schematiche che richiedono ulteriori ricerche e riflessioni) sulle differenti strategie che si sono alternate nel settore dell'istruzione universitaria alla luce dei problemi strutturali che la Cina Popolare si è trovata ad affrontare.

La rivoluzione dell'insegnamento promossa da Mao ha portato in primo piano il problema del ruolo fondamentale esercitato dalla sovrastruttura culturale nella trasformazione dei rapporti di produzione, e quindi dei rapporti tra gli uomini, nella costruzione di una società socialista. Questo peso prioritario attribuito al significato politico del processo educativo, pur non trascurando l'altro aspetto fondamentale del processo stesso che è, soprattutto in un paese arretrato come la Cina, quello di preparare tecnici da immettere nel processo produttivo, ha corrisposto, a mio modo di vedere, in maniera più efficace alla formazione di personale tecnico di medio e basso livello, funzionale nel breve e medio periodo ai programmi di sviluppo di un paese caratterizzato dall'abbondanza di mano d'opera, dalla scarsità di capitali per l'investimento, da un processo di industrializzazione e di meccanizzazione ai primi stadi. Si può quindi avanzare l'ipotesi che se l'idea educativa maoista corrisponde ad un programma politico-ideologico di lungo periodo, da un punto di vista economico sembra invece essere più conforme ad una strategia di sviluppo con un orizzonte temporale più limitato. L'enfasi per l'esperienza pratica, come requisito per l'accesso all'università, l'abbreviazione dei corsi, la integrazione fra studio e lavoro sembrano infatti corrispondere con maggiore efficacia alle necessità di breve termine dell'economia cinese.

La tendenza attuale, per altro sempre presente con maggiore o minore peso nelle varie fasi di sviluppo, ad instaurare sistemi elitari e selettivi nella scuola superiore, a promuovere itinerari di studio diversificati, ad attribuire un peso prioritario allo studio teorico e di elevato livello scientifico, appare invece più conforme alle esigenze di lungo periodo dell'economia. Il prevalere di una linea tecnocratica nella fase presente va cioè, a mio avviso, collegata anche alla situazione economica attuale della Cina che ha raggiunto più elevati livelli di sviluppo e che deve affrontare un rilevante salto tecnologico nei prossimi anni se vuole mantenere elevato il tasso di crescita dell'economia.

La linea moderata pertanto non rifiuta, ma subordina, rimandandoli ad un futuro più lontano, gli obiettivi politici al problema della modernizzazione, alla attuazione di una strategia economica di lungo periodo.

D'altra parte in un sistema educativo che tende a diffondere e generalizzare a ritmi sostenuti l'istruzione elementare e media, ma che mantiene circoscritta la istruzione universitaria⁸, una selezione accurata anche dal punto di vista culturale sembra essere necessaria. Infatti solo una università di massa potrebbe ottenere successi consistenti dal metodo promosso con la RC, nel senso di una valorizzazione delle capacità latenti di una popolazione studentesca reclutata a vasto raggio, e nello stesso tempo di un elevamento del livello medio di istruzione. Ma la Cina non dispone attualmente né dei mezzi economici né degli insegnanti per compiere questo passaggio.

Le scelte attuali pertanto sembrano essere più adeguate all'esigenza di ottenere cospicui risultati culturali e scientifici in una università il cui accesso è ancora limitato ad una quota assai ridotta della popolazione giovanile, che pertanto va selezionata con metodi molto rigidi.

Tuttavia i rischi che presentano da un punto di vista politico e sociale le scelte attuali sono costituiti dalla possibilità che, abbandonate le aspirazioni egualitarie della RC e le esperienze sia pur contraddittorie e parziali che ne sono derivate, l'educazione universitaria contribuisca ad accentuare il distacco tra lavoro manuale e intellettuale, la separazione classista tra una tecnocrazia privilegiata sia da un punto di vista sociale che economico e la maggioranza della popolazione. L'idea maoista, anche se non pienamente realizzata come abbiamo visto, che il progresso del socialismo non si misura soltanto sulla base dello sviluppo delle forze produttive, ma anche sulla base della trasformazione dei rapporti tra gli uomini che il trascurare questo secondo aspetto può attivare un processo involutivo che pregiudica l'edificazione stessa del socialismo, trasformandolo in un collettivismo burocratico e tecnocratico di tipo sovietico, appare oggi più che mai attuale. Alla nuova dirigenza che governa oggi la Cina potrebbero essere indirizzate le critiche che Mao scrisse nel '58 (non a caso rese pubbliche durante la RC) all'esperienza staliniana:

« ... Stalin mette in rilievo solo la tecnologia e i quadri tecnici. Vuole solo la tecnica e i quadri. Ignora la politica e le masse. Anche in questo cammina su una gamba sola. (...) Non parla né della sovrastruttura, né dei rapporti tra questa e la base econo-

⁸ Nel 1976, su un totale di 160 milioni di studenti, gli iscritti all'università sono 500.000. Cfr. « Agenzia Nuova Cina », 9-1-1976.

mica. Da noi i quadri partecipano al lavoro manuale e gli operai alla gestione delle imprese. Noi mandiamo i quadri a lavorare in campagna o nelle fabbriche per dar loro una formazione. Noi aboliamo le vecchie regole e i vecchi sistemi. Tutto questo riguarda la sovrastruttura, vale a dire l'ideologia. Stalin parla esclusivamente di economia; non affronta la politica. Benché agli accenni al lavoro volontario, di fatto, nel suo paese, nessuno vuole sacrificarsi lavorando un'ora di più. Egli non parla del ruolo dell'uomo, né di quello dei lavoratori »⁹.

MARIA CRISTINA GIBELLI

⁹ MAO TSE-TUNG, *Su Stalin e sull'URSS*, Einaudi, Torino 1975; pagg. 3-5.

Il costante incremento degli scambi culturali tra i ricercatori occidentali e quelli dei paesi socialisti, in particolare con l'Urss, suggerisce l'ipotesi di concentrare l'attenzione sulla struttura dell'organizzazione scientifica sovietica per tentare di comprendere i valori ed i modelli prevalentemente usati nelle indagini scientifiche. Alcuni problemi, come il ruolo della scuola, il posto occupato dall'organizzazione scientifica, l'uso di strumenti efficaci, trovano un ampio spazio nei dibattiti in corso in Urss; ciò è dovuto sia al livello di tecnologia raggiunto nei cinquanta anni successivi alla rivoluzione d'Ottobre, sia all'interesse dimostrato dagli scienziati sovietici per le tematiche emergenti da tutto il patrimonio culturale occidentale del quale sono interlocutori-concorrenti. Questo proficuo scambio di informazioni relative allo stato della scienza nei diversi paesi permette, nell'ambito della sociologia della scienza, di operare interessanti prove di confronto tra i problemi sorti in Occidente e quelli accennati in Urss. Per esempio, esiste una convergenza di opinione tra le metodologie sovietiche e l'ipotesi dello statunitense D.J. De Solla Price, da cui risulta che l'impostazione privilegiata è quella che valuta la scienza un processo misurabile in termini matematico-statistici.

De Solla Price, dopo aver constatato un incremento esponenziale nello sviluppo della scienza (intesa come tutto il complesso di scoperte, personale, pubblicazioni, fondi stanziati etc. che permette all'umanità di progredire nella conoscenza), intende avvertire che questo processo non può continuare indefinitamente senza creare scompensi nell'ordine sociale¹.

I sovietici, invece, adoperano lo stesso metodo statistico, con una pianificazione controllata, per favorire un progresso armonico (economico-scientifico) della loro società². In questo senso emerge una diversità di intenti nell'ambito della stessa metodologia dovuta alle differenti teorizzazioni di base. Sono note quelle statunitensi, o più generalmente occidentali, che discutono i possibili sviluppi della scienza e le loro relazioni con i rispettivi contesti sociali; si possono indicare grossolanamente due tendenze: la prima abbraccia l'idea della autonomia della scienza dai condizionamenti socio-politici³ grazie alla sua generale funzione innovativa. La seconda, invece, tende ad investigare i legami presenti nelle comunità scientifiche con i « persuasori occulti » che possono dirigere il corso della scienza verso le mete funzionali ad un ordine costituito⁴.

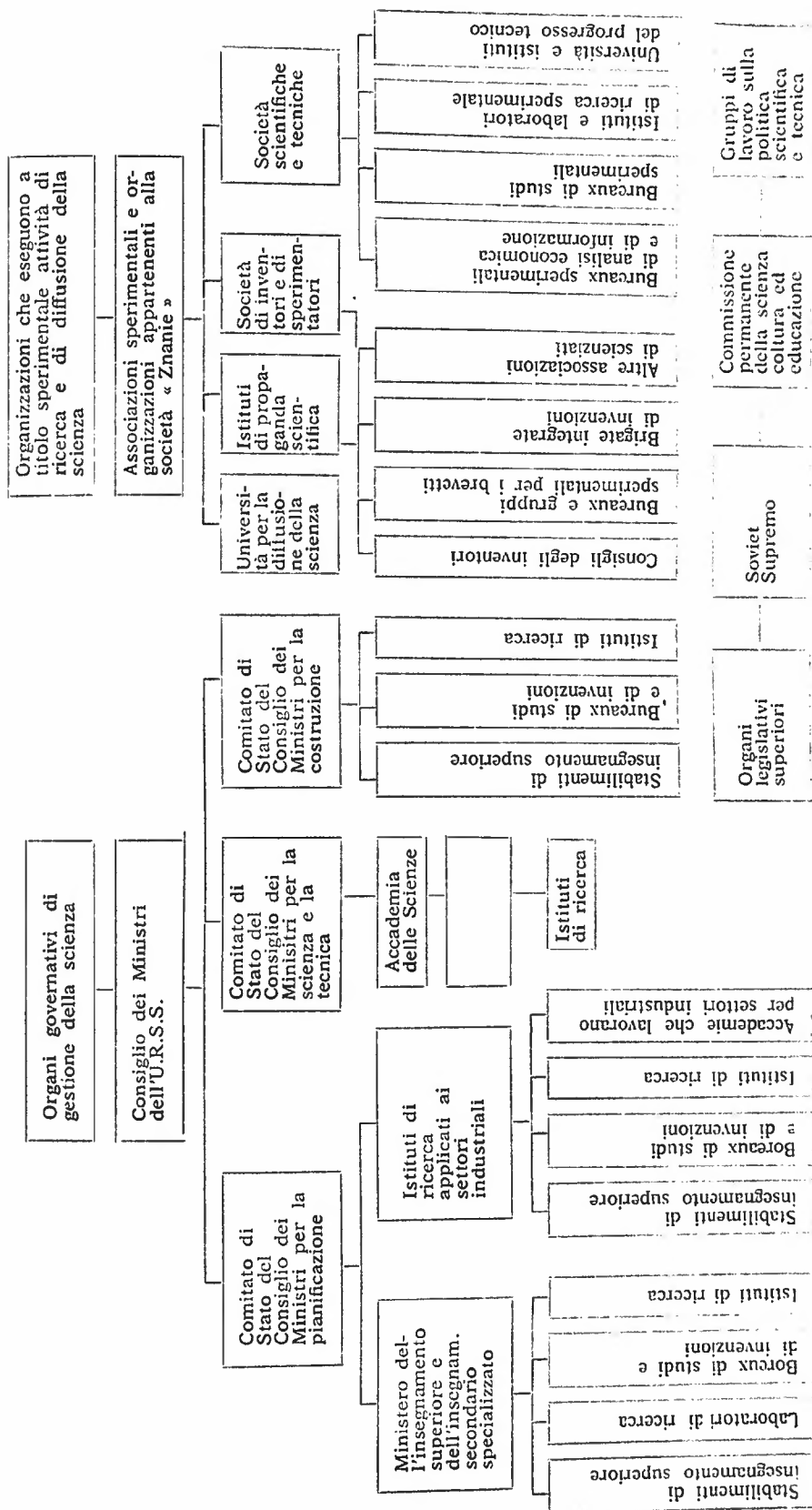
¹ D.J. DE SOLLA PRICE, *Little Science, Big Science*, Columbia University Press, New York, 1963.

² L'originale di questo orientamento proviene, oltre che dalla concezione dialettica della natura di Marx, e soprattutto di Engels, anche dalle successive impostazioni che hanno assunto convenzionalmente il nome di « Dia-Mat ». In questa sede ci si riferisce alle formulazioni di G.M. Dobrov presenti nei suoi articoli di cui si è venuti a conoscenza.

³ Soprattutto l'ipotesi di J. Ben-David, intracciabile nel volume *The Scientist's Role in Society*, trad. it., *Scienza e Società*, Bologna, Il Mulino, 1975.

⁴ Ci si rifà alle ipotesi di T.S. KUHN, *La Struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969, e di W.O. HAGSTROM, *The scientific community*, Basis Books, N. York, 1965.

TAVOLA 1 - Gli organismi di gestione della scienza



Tali problematiche, per quel che è possibile conoscere, sono assenti in Urss, perché tutto lo sviluppo scientifico è considerato un mezzo utile ad un miglioramento delle forze produttive sia in termini di meccanizzazione del lavoro che in termini di incremento delle risorse. I problemi sorgono a livello di competenze specifiche, nella scelta adeguata di tecniche di indagine, mentre il fine ultimo consiste nel superamento delle necessità contingenti e, *traslatu sensu*, nella liberazione dell'uomo dalla schiavitù del lavoro; in tal senso la scienza assume una finalità ad essa intrinseca, in quanto è dalla attività delle sue discipline che possono nascere le soluzioni atte a realizzare l'utopia dell'« homo novus »⁵.

Queste direttive informano tutto il panorama culturale sovietico, infondendo altresì una sostanziale fiducia negli orientamenti predisposti: i ricercatori hanno a disposizione tutte le possibili risorse e possono scegliere tra le metodologie le più adeguate, benché debbano comunque attecchire alle esigenze di fondo (produttive o ideologiche) del modello sociale a cui appartengono. Evidentemente resta da discutere fino a che punto e come questa impostazione risulti efficace e scevra da contraddizioni; una analisi più approfondita dovrebbe dimostrare la complessità della situazione. Perciò si possono indicare in quattro punti i tratti salienti della struttura della scienza in Urss.

1) Forma dell'organizzazione: le istituzioni, il personale, le norme generali di politica scientifica.

2) L'approccio teorico all'insieme dei contenuti della scienza.

3) Il ruolo sostenuto dalla sociologia della scienza nell'ambito della politica scientifica.

4) Gli strumenti disponibili nelle concrete ricerche applicate.

1) L'organizzazione della scienza in Urss è divisa in tre grandi aree all'interno delle quali agisce l'apparato istituzionale: la zona assegnata al *potere legislativo* fa capo al Soviet Supremo e viene strutturata in linea discendente nelle seguenti istituzioni: (S.S.), Commissione permanente della Scienza, Cultura ed Educazione, Gruppi di lavoro sulla politica scientifica e tecnica. L'area del *potere esecutivo* fa capo al Consiglio dei Ministri e si suddivide nei Comitati di Stato del Consiglio dei Ministri per a) la pianificazione, b) per la scienza e la tecnica, c) per la costruzione; da essi dipendono il Ministero per l'Insegnamento Superiore, gli Istituti di Ricerca dei settori industriali e le Accademie delle Scienze di tutte le repubbliche. Infine esiste la zona in cui le « *organizzazioni a titolo sperimentale* » effettuano certi tipi di ricerca o assicurano la diffusione delle conoscenze scientifiche e tecniche. La tavola 1 indica quanto s'è detto⁶. A proposito di queste ultime bisogna notare che le scoperte scientifiche o tecniche non vengono ritenute monopolio soltanto degli ingegneri, degli scienziati, degli specialisti impegnati nei diversi stabilimenti di stato, al contrario, la ricerca è condotta anche da numerosi lavoratori qualificati dell'industria e del settore dell'attività culturale e sociale. Molte imprese possiedono *bureaux* di analisi economica e tecnologica, laboratori, gruppi di ricerca che si sono

⁵ La bibliografia sui rapporti tra il marxismo e la scienza nei paesi socialisti è molto vasta. Si fa menzione di alcuni testi che indicano le posizioni ufficiali sovietiche: *Le scienze nei paesi comunisti*, a cura di D. GEYER, Bari, De Donato, 1972, *Documents du XXIV Congrès du Parti Communiste de l'URSS*, Moscou, Agence de Press Novosti 1971, pagg. 379 e ss., *La science en URSS*, ed. Académie des Sciences, Moscou 1970 etc.

⁶ Le notizie sull'organizzazione scientifica sovietica sono state fornite da G.M. Dobrov nell'articolo: *Politique et évaluation de la science en URSS* sistematizzato a cura dell'Istituto di Storia della Scienza e della Tecnologia di Kiev, 1970.

creati spontaneamente e che si associano talvolta nei cosiddetti « istituti di ricerca sperimentale »; essi organizzano ed orientano il lavoro degli ingegneri e degli operai per risolvere problemi in collaborazione con gli scienziati professionisti. Considerata la spontaneità e la precarietà di queste organizzazioni non si possono addurre dati comprovanti l'incidenza reale di esse sulla generale struttura dell'organizzazione scientifica, mentre è possibile calcolare l'incremento, registratosi in termini di formazione e sviluppo delle istituzioni scientifiche dello stato⁷.

TAB. A - Numero delle istituzioni scientifiche

	1940	1950	1960	1970	1971*
Totale istituti scientifici	2359	3447	4196	5182	5307
di cui: numero istituti di ricerca, filiali e sez.	786	1157	1728	2525	2648

* I dati sono a fine anno.

L'area del potere esecutivo è la più direttamente legata alla gestione della scienza, nella cui struttura si possono verificare le premesse, annunciate da Dobrov, sulla libera associazione.

Il tasso di incremento del personale scientifico ha di molto superato quello delle istituzioni, come si può notare nella Tabella B. Mettendo in relazione le cifre riguardanti il personale con quelle delle Istituzioni (Tabella 2) si può giungere a due conclusioni in contraddizione tra loro: o l'offerta di forza-lavoro qualificata è troppo alta e le istituzioni preposte non possono esaudirla, creando così quelle condizioni di sotto occupazione ben note in occidente, dimostrando, altresì, che la pianificazione non ha funzionato; o, al contrario, si può dedurre, ed è senz'altro più attendibile che l'attività scientifica negli stabilimenti di stato è limitata e che gran parte dell'offerta eccedente è occupata direttamente in settori produttivi⁸.

Dall'area del potere esecutivo dipendono tutte quelle norme che possono essere utilizzate sul piano generale per strutturare in modo organico ed efficiente l'organizzazione della scienza. Gli obiettivi della « politica scientifica », cioè il complesso di indicazioni emanate dal potere centrale, consistono nell'utilizzare efficacemente le risorse ed i risultati scientifici, nell'accrescere il potenziale scientifico nella misura necessaria a rispondere ai bisogni futuri della società, in conformità con una strategia della ricerca fondata su previsioni sistematiche¹⁰. Il conseguimento di questi scopi è in diretto rapporto con la pianificazione delle forze produttive a lungo periodo, perciò i responsabili della gestione della scienza devono risolvere almeno tre problemi fondamentali ed interdipendenti:

⁷ I dati sono tratti dal volume, *60 anni di statistica in URSS*, ed. Ass. Italia-URSS, 1974, e coincidono con quelli forniti da G.M. Dobrov.

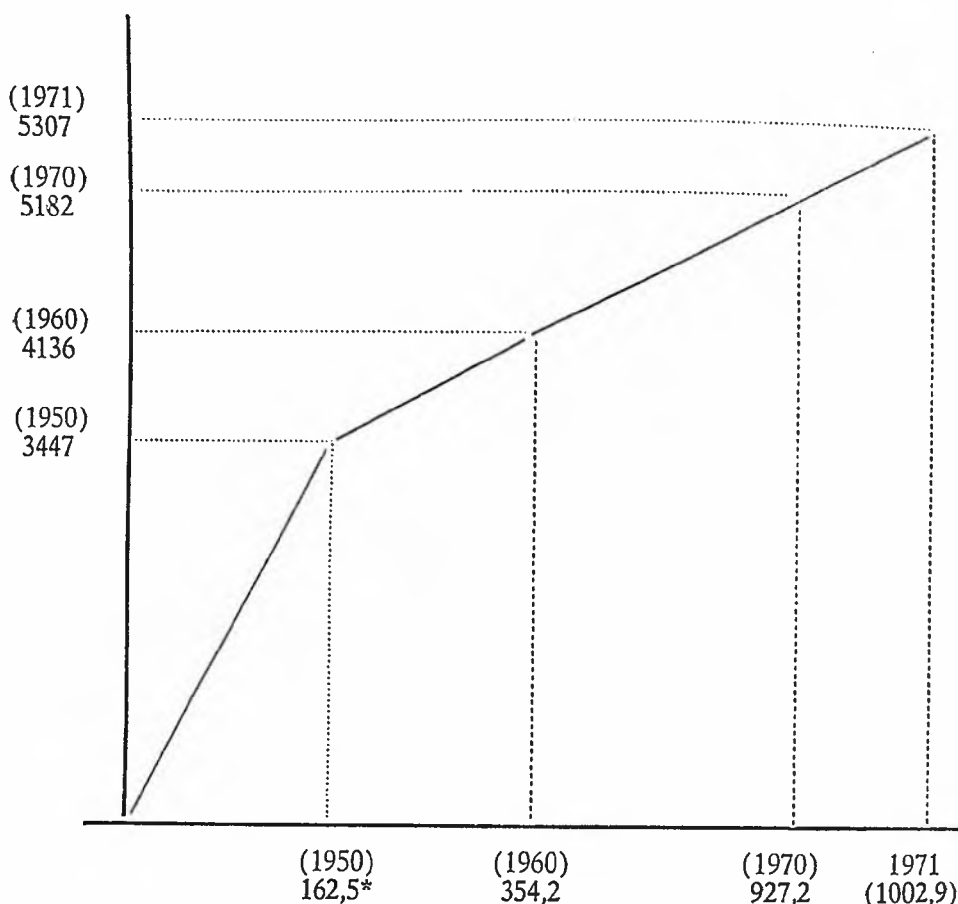
⁸ Un esempio di ciò è fornito dal fatto che tutti i dottori in scienza occupati in tutte le Accademie sono 6178. I dati sono sempre forniti da « 60 anni... » a pag. 102. (Il testo dispone inoltre di molte tavole per conoscere ogni settore dello sviluppo scientifico sovietico).

⁹ La Tabella B è tratta dal volume, « 60 anni... », op. cit., pag. 99.

¹⁰ G.M. DOBROV, *Politique et évaluation de la science en URSS*, op. cit., pag. 345.

TAV. 2 - *Relazione tra l'incremento delle istituzioni scientifiche ed il personale specializzato*

Istituzioni
scientifiche



..... = n. 500 istituzioni

..... = n. 50.000 persone

* In migliaia

Addetti alla scienza

A) Definire gli scopi della ricerca, degli studi e delle invenzioni tenendo conto degli obiettivi specifici della politica scientifica e statale (« Finalità della Scienza »).

B) Assicurare un accrescimento del potenziale scientifico nazionale, sia sul piano quantitativo che qualitativo e strumentale, corrispondente ai bisogni della società, in relazione agli scopi di lungo e breve periodo assegnati alla scienza (« potenziale scientifico »).

C) laborare e mettere in opera una serie di misure atte ad accrescere l'efficacia della scienza sia dal punto di vista dell'utilizzazione delle risorse

TAB. B - Numero addetti alla scienza

	1950	1960	1970	1971*
Totale addetti in migliaia	162,5	354,3	927,7	1002,9
di cui aventi grado scientifico:				
Dottori in scienze	8,3	10,9	23,6	26,1
Candidati in scienze	45,5	98,3	224,5	249,2

* I dati sono a fine anno

sia da quello dell'applicazione dei risultati della scienza (« efficacia della scienza ») ¹¹.

La combinazione di questi problemi fondamentali costituisce l'insieme degli scopi della politica scientifica in URSS; evidentemente si possono supporre dei sotto-obiettivi e delle tappe nella normale gestione; le decisioni e le misure concrete dei responsabili possono apportare modifiche direttamente su uno o su molti dei sotto-obiettivi.

I mezzi per gestire la scienza, cioè le misure che influenzano direttamente il sistema, sono molto diversi: per raggiungere questo o quello scopo, i responsabili possono simultaneamente modificare l'organizzazione interna degli stabilimenti e la ripartizione dei crediti; adottare nuovi metodi di ricerca ricorrendo ai servizi di collaboratori esterni, oppure predisporre un sistema di premi individuali od altri incentivi materiali.

Malgrado la loro diversità i mezzi per la gestione della scienza possono essere raggruppati in quattro categorie:

1) Le misure amministrative ed istituzionali, variabili nei limiti della legislazione esistente.

2) I mezzi di azione di carattere economico, dei quali la natura e la portata sono in funzione dei rapporti di produzione e del livello di sviluppo economico.

3) I mezzi di informazione tecnologica che permettono di esercitare una azione diretta sulle tecniche di produzione.

4) I mezzi d'ordine psico-sociologico adattati al contesto sociale, all'etica scientifica ed alla specificità intellettuale del lavoro di ricerca.

La Tavola 3 indica graficamente quanto è stato detto e mette anche in luce una contraddizione insita in questo tipo di gestione della scienza: in quale rapporto effettivamente interagiscono le singole associazioni scientifiche e le direttive generali; delineare il precedente piano di gestione della scienza significa interrelare dei concetti generalissimi per far scaturire dei risultati pratici. Operazione sempre pericolosa, soprattutto se l'essere non corrisponde totalmente al dover essere. Inoltre significa anche legare in un sistema di ferree causalità un processo che, pur risentendo delle condizioni socio-politiche circostanti, possiede delle caratteristiche peculiari, rintracciabili, per es., nella creatività scientifica e nella libera organizzazione del pensiero.

Anche nella struttura organizzativa sovietica erano state considerate con particolare attenzione quelle « associazioni sperimentali » che rispondevano ad esigenze di spontaneità e di libera comunicazione.

¹¹ G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 347.

Tavola 3 - Obiettivi e mezzi della gestione della scienza in U.R.S.S.

MEZZI		Obiettivo della gestione della scienza				Efficacia della scienza	
		Determinazione degli orientamenti della scienza e dello sviluppo		Potenziale scientifico		Efficacia della scienza	
		1.1	1.2	2.1	2.2	3.1	3.2
		Definizione di un insieme di obiettivi dell'attività scientifica	Definizione di un ordine di priorità per la ripartizione degli sforzi nei differenti obiettivi	Formazione del personale scientifico	Creazione dell'infrastruttura materiale e tecnica delle attività scientifiche	Utilizzazione razionale delle risorse e del potenziale scientifico	Applicazione rapida ed estesa dei risultati scientifici
	Istituzionali						
	Economici						
	Informazione tecnologica						
	Psicologici						

Pur avendo verificato che esse giocano un ruolo non secondario nella struttura organizzativa generale, è lecito domandarsi se non sorgano mai « anomie » sia a livello di integrazione che di conflitto di competenze. In ogni caso è probabile che la soluzione non risieda nelle singole misure turale che, nonostante i grandi successi conseguiti in tutti i campi, sembra ancora permeato in un antiquato positivismo: « ... L'esperienza acquisita dopo mezzo secolo dall'Urss nel campo della politica scientifica — scrive Dobrov — mostra che non si può contare su una riuscita costante nella gestione della scienza applicando ora uno, ora l'altro degli elementi degli obiettivi; le misure devono prendere visione della totalità del sistema di interazione tra gli individui, i gruppi, e le istituzioni ... » ¹². Per esempio, la scelta di uno strumento di gestione e le modalità del suo impiego sono spesso determinate da considerazioni economiche; tenuto conto, tuttavia, della incidenza sociale della scienza esse non sono il solo fattore di cui si preoccupano i responsabili della politica scientifica sovietica.

L'interesse economico è uno dei criteri costantemente utilizzati per definire il contenuto di ciascuno dei sotto-obiettivi menzionati nella Tav. 3, ma non è l'unico ad essere preso in considerazione, poiché il principio fondamentale è quello dell'integrazione delle finalità e dei mezzi all'interno di un unico sistema: « ... Le attività scientifiche e le decisioni delle autorità sono volte a conseguire la totalità dei fini facendo appello ad un insieme di modi e mezzi di orientamento ... » ¹³.

In altri termini, nella valutazione sociale delle qualità della organizzazione scientifica nel suo complesso, nessuno degli spazi del rapporto obiettivi-mezzi della Tav. 3 dovrebbe teoricamente restare vuoto; ciò significa ancora che, malgrado non siano rari i casi in cui bisogna valutare isolatamente un aspetto dell'attività scientifica, la politica generale viene intesa come un tutto indivisibile: « ... Gli studi di politica, scientifica analizzano le leggi generali del progresso scientifico e tecnico, le interazioni tra i fattori economici, psicologici, etc. di questo processo, assumendo come impianto teorico soltanto le informazioni che facilitino l'elaborazione di una gamma di misure conformi alla logica dello sviluppo scientifico e tecnico, e solamente quelle volte ad assicurare a quest'ultimo un rendimento della ricerca costante ed ad un ritmo di progressione ottimale ... » ¹⁴.

2) « La scienza moderna è un complicato e dinamico sistema tipico » ¹⁵. In relazione alle idee della cibernetica essa si può caratterizzare come un « sistema di informazioni relativamente isolato » ¹⁶, la cui parte assolutamente determinante è formata dalle nozioni intorno al mondo oggettivamente esistente, che è o sarà l'oggetto della conoscenza e dello studio scientifico.

« ... Noi sappiamo che enormi strati di informazioni sono stati accumulati dal genere umano durante i lunghi anni del suo sviluppo storico. Il flusso delle informazioni, che è stato enucleato dalla stessa scienza attraverso i suoi metodi e le sue generalizzazioni, è cresciuto rapidamente, ma (con nostro grande rinorescimento) esiste ancora una larga scala di informazioni risultanti da una conoscenza non scientifica, frutto di superstizioni e di errori, benché questo limite tenda costantemente a ridursi ... » ¹⁷.

¹² G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 350.

¹³ G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 355.

¹⁴ M.D. MILLIONCHTCHIKOV, *Logika issledovanij* (la logica della ricerca), Nedelja N. 2 Janvaria Moskva 1973.

¹⁵ G.M. DOBROV, *The Past and Future of Science*, cicl. Kiev 1972, pag. 3.

¹⁶ G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 5.

¹⁷ G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 6.

Il primo approccio ai contenuti della scienza si avvale degli strumenti offerti dalla cibernetica, sulla quantificazione delle informazioni; da ciò si può inferire, a livello teorico, l'accettazione di una concezione cumulativa della scienza, a cui ogni risultato particolare aggiunge qualche « dato » alla appropriazione del reale.

Il possesso delle conoscenze raggiunte in ogni campo del sapere ha già superato di molto le possibilità di memorizzazione umana; perciò la necessità di servirsi di mezzi tecnici ha raggiunto alti livelli di specializzazione. Infatti, come afferma Dobrov, « è stato calcolato che lo stock di informazioni relative ad un grado di difficoltà media è di una quantità di 10^9 bits; un uomo non armato di concetti tecnici può, facendo del suo meglio, ricevere ed assimilare informazioni alla velocità di 45 bits/sec., ma il tempo in cui rimane sveglio nel corso della sua intera vita è stato calcolato in 10^9 bits; la serie teorica in informazioni che un uomo può elaborare è quindi 45.10⁹ bits; in realtà è due volte più basso... »¹⁸.

L'uso della cibernetica è giustificato non solo dalla necessità pratica di apprendere informazioni sui contenuti della scienza, necessità a cui gli scienziati da soli non potrebbero sopperire, ma anche dalla funzionalità inerente l'utilizzazione di metodi obiettivi e matematici. Tali metodi possono smascherare tendenze ideologiche: « La cibernetica libera rigorosamente tutti i fenomeni ed i processi della natura vivente... dal misticismo alla teleologia, ed ai concetti idealistici, dando così un colpo mortale a tutte le forme di idealismo »¹⁹.

Il raggiungimento di una costante obiettività della conoscenza, in contrapposizione con l'idealismo « borghese », è una delle caratteristiche essenziali della teoria della scienza sovietica. Dove va ribadita la presenza di numerose prese di posizione da cui si rileva un impianto di fondo genericamente positivista e « neutralista » nei confronti della scienza. Ad esempio nei principali scopi della scienza, enunciati da Dobrov, si deduce che la finalità è l'accrescimento quantitativo di informazioni, l'analisi teorica delle quali è rimandata ad un altro contesto.

« 1) Le importanti conquiste della scienza hanno scoperto le più intime leggi della natura, e si devono realizzare completamente onde favorire l'ulteriore avanzata della scienza stessa.

2) Il risultato finale del progresso scientifico è la realizzazione produttiva di idee e proposizioni.

3) E' necessario sviluppare i concetti già conosciuti, migliorare i metodi esistenti, cercare nuove vie per i problemi che in prospettiva sono stati già definiti.

4) Compito di vitale importanza ed organicamente inerente è la mutua informazione sullo stato degli studi della scienza »²⁰.

In questa descrizione manca, in realtà, qualsiasi connotazione critica tale da esulare da questa « fame » di conoscenza; è nota anche a Dobrov, che ne accenna in modo esplicito, la concezione statistico-quantitativa di De Solla Price sull'incremento della scienza, quindi, da un certo punto di vista non dovrebbe stupire un grado di sereno ottimismo alla luce del progresso scientifico raggiunto dall'Urss nei suoi 70 anni di attività.

Mentre risulta poco chiaro il continuo richiamo ad un sempre maggiore sviluppo, che non tiene conto delle reali necessità sociali, probabilmente perché la scienza ed il suo personale si sono estraniati, per « sve-

¹⁸G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 8.

¹⁹N.O. PETRUSCENKO, *Filosofskoe Znanenije ponjatnja svjaz v kibernetike*, (La filosofia della scienza come conoscenza anticipatrice nella cibernetica) in « Quaderni di Critica Marxista », 1973, N. 4, pag. 211.

²⁰G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 10.

lare i misteri della natura », dal contesto sociale. Pare che abbiano dimenticato che la natura ed i problemi che essa suscita sono in rapporto con le esigenze della società.

Gli strumenti per realizzare gli scopi della scienza sono: « l'aumento della strumentazione energetica e tecnica, il rapido sviluppo di nuove discipline (utili a completare i metodi ed ad allargare le prospettive di ricerca), l'applicazione di metodi di analisi quantitativa, la creazione di complesse istituzioni scientifiche di una elevata base sperimentale ed industriale, il numero degli specialisti qualificati, l'attitudine a concentrare gli sforzi tra gli scienziati di diverse discipline per risolvere problemi particolarmente importanti e infine per convertire la scienza in un immediato potere produttivo. (Come J.D. Bernal ha osservato: « Nei primi periodi del suo sviluppo la scienza ha seguito l'industria, ora invece ha la tendenza a superarla ed a dirigerla ») ²¹.

Dall'interazione tra scopi e mezzi scaturisce l'insieme delle migliori condizioni possibili in astratto per incrementare la scienza. Si palesa ugualmente un'ambiguità di fondo inerente questa concezione; se si presta attenzione al fatto che non sono rintracciabili nessi logici tra l'ambito della scienza e quello più generalmente sociale a cui la scienza dovrebbe rivolgersi, si verifica una momentanea assolutizzazione del momento « scienza ».

Ciò può condurre ad una duplice critica dell'impostazione: da una parte si deve supporre che esiste la consapevolezza che il rapporto dialettico tra scienza e società non può realizzarsi quotidianamente, perciò si privilegiano le discipline scientifiche delle quali non si temono devianze ideologiche.

Dall'altra si deve supporre che la settorialità d'analisi, la specializzazione delle funzioni non richieda una coscienza critica del quadro generale.

Proseguendo in un'analisi « quantitativa » dei contenuti scientifici, Dobrov indica la legge dello sviluppo scientifico. Essa è introdotta da una citazione di Engels: « La scienza avanza in relazione al complesso di nozioni ereditato dalla precedente generale » ²² (con la quale si ritiene valido affermare che Engels può essere considerato il precursore della moderna analisi matematica).

La legge dello sviluppo della scienza è espressa dall'equazione differenziale: $\frac{dS}{dt} = KS$; dove $\frac{dS}{dt}$ è la velocità dello sviluppo della scienza;

K è il coefficiente di proporzionalità applicato, in una scienza concreta, alle condizioni storiche del suo sviluppo.

Nella citazione di Engels ci si riferiva allo stato della scienza come ad un prodotto storico determinato in un dato periodo. Anche estraendo di molto dal contesto, si può giungere alla conclusione che tanto maggiori sono i risultati in un dato periodo, ugualmente alte sono le probabilità di un incremento nell'immediato futuro. Dalla legge matematica, al contrario, si inferisce una metodologia pratica, quantitativa che « misura » il livello di incremento. Ciò si discosta dalle tecniche generalmente usate nella sociologia occidentale: per esempio c'è una sostanziale diversità tra il « modello nomologico-inferenziale » che tende a stabilire i dati in termini probabilistici e questa assoluta certezza di determinazione in base a dati numerici.

L'esempio fornito da Dobrov esplicita questa conclusione: « Si connetta l'equazione con la classica triade: P, T, S (Produzione, Tecnologia e Scienza) in un esempio pratico; considerando il livello di sviluppo di un dato prodotto (per es. il carbone), il suo equipaggiamento tecnico (la quan-

²¹ G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 15.

²² G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 16.

tità e la potenza delle macchine in una miniera) e la scienza (in questo caso, il numero di lavori scientifici sulle miniere di carbone) si possono trarre alcune conclusioni sul reale livello di progresso.

La correlazione $\frac{dT}{dt}$ $\frac{dP}{dt}$ $\frac{dS}{dt}$ suggerisce che lo sviluppo su questo ramo della scienza differisce (orig. inglese « to lag ») dalle necessità pratiche, e perciò il rapido incremento della tecnica non è seguito da uno altrettanto rapido degli indici di produzione »²³.

Inoltre la validità empirica della legge è predittiva, in quanto si basa sulla circostanza che, se la metà degli attuali dati sulla scienza sono stati ottenuti negli ultimi 15 anni, bisogna raggiungere in un periodo di tempo uguale, nel futuro, gli stessi risultati ed anche proporzionalmente maggiori.

I dati forniti da un'impostazione eminentemente tecnica della scienza necessitano, però, di un'adeguata connessione teorica; essa si risolve in due modi: o con il riconoscimento di una continuità ideale tra il marxismo classico e le presenti situazioni; o con la proposta di un'utilizzazione efficace per l'Urss delle nuove informazioni disponibili. In entrambi i casi la procedura seguita è quella già analizzata da J. Bendavid²⁴, nei riguardi della legittimazione di una nuova disciplina.

Ricollegandosi al « paradigma » esistente (non soltanto scientifico) Dobrov può affermare che la scienza ha attraversato nel suo sviluppo le seguenti fasi: « a) Una fase descrittiva, in cui i fatti e le proposizioni erano collegati in un'organizzazione primitiva; b) Una base logico-analitica, dove i fenomeni venivano analizzati in chiave quantitativa; c) Un'ultima fase che sintetizza i metodi quantitativi e qualitativi »²⁵.

L'utilizzazione della dialettica marxista qui pecca di eccessiva ingenuità. Si potrebbero definire i due momenti del processo anche come gli « stadi » comitiani, senza che il senso possa in qualche modo mutare.

Pur non escludendo la probabilità di un simile iter, non può essere tacito il fatto che esso è avvenuto in rapporto (sia pure non diretto) con le condizioni strutturali dei paesi in cui la scienza si è sviluppata. Il passaggio da un grado primitivo ad uno qualitativamente superiore non è stato così « semplice » e scevro da problematiche, bensì ha costituito anche la nascita di nuove discipline che in un recente passato non venivano considerate che « brandelli » di scienza, mentre altre (vale per tutte l'esempio della matematica) hanno consolidato la loro tradizione. Inoltre, cosa dire delle crisi, dei periodi di ripensamento, delle mutazioni avvenute nel complesso della scienza in parecchi secoli?

E' pur vero che i 2/3 delle scoperte si sono verificate negli ultimi 50 anni grazie ad un incremento (esponenziale per De Solla Price) ovunque impetuoso nelle società che si sono evolute tecnologicamente. Ciò esclude, anzi rafforza, l'ipotesi che il progresso della scienza non può essere inteso semplicemente in termini di superamento degli stadi precedenti.

3) Volendo, invece, legittimare la funzionalità di un'utilizzazione razionale e matematica della scienza, Dobrov riconosce la necessità di usufruire di una nuova disciplina (naukometrija) per risolvere adeguatamente i problemi di politica scientifica: « Gli organi competenti di stato, le collettività e gli individui che hanno la responsabilità di gestione della scienza,

²³ G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 19.

²⁴ J. BEN-DAVID, *op. cit.*, pagg. 32 e ss.

²⁵ G.M. DOBROV, *The use of mathematical methods and computers for analysing tendencies of development of science and engineering*, cicl. Kiev, 1972.

hanno bisogno di disporre di valutazioni e di raccomandazioni che non siano né eterogenee, né contraddittorie, come succede quando sono stabilite soltanto da un punto di vista (per es. dall'economia, o dall'informatica etc.)²⁶.

Bisogna esaminare le interazioni esistenti tra lo studio della politica scientifica e le differenti discipline; vi sono dei bisogni cognitivi, teorici e pratici della società e della scienza stessa che hanno suscitato l'apparizione di un nuovo ramo del sapere. Ciò si spiega grazie allo sviluppo delle discipline a base matematica (come la cibernetica, l'informatica e la ricerca operativa). Non è esagerato dire che, senza gli strumenti di analisi che quelle hanno fornito, l'analisi della politica scientifica non esisterebbe come disciplina fondata sull'indagine dei sistemi, sulla diagnosi e la previsione nell'area scientifica. Questo aspetto è così importante per Dobrov da motivare la creazione di una nuova specialità chiamata « sciento-metria » (naukometrja).

Il richiamo alle autorità competenti per la gestione pianificata della scienza, cioè alla necessità che si ha di disporre di dati sufficientemente sicuri, esplicita la funzione di controllo assegnata alla scienza in tale contesto.

Non si tratta più dell'incremento « ad infinitum » per « svelare i misteri della natura », bensì di una scelta ragionata, di una utilizzazione efficace delle risorse produttive in rapporto alle esigenze del paese. Può anche non escludersi il corollario di fondo, riguardante l'aspetto creativo della scienza, ma esso viene incanalato in una prospettiva specifica. Le due possibilità si presentano in contraddizione: o l'autonomia della scienza è reale e perciò soggetta alle sue sole leggi (che gli scienziati investigano); o è reale la pianificazione che bada a discernere tra tutti i contributi quelli applicabili con maggiore efficacia. La bivalenza delle due ipotesi non può sussistere, soprattutto quando è accompagnata dal rifiuto di tutte le concezioni « borghesi » e dall'accettazione dell'unico modello « marxista-leninista ».

La citata affermazione di Mendelejev, che gli scopi della scienza sono rappresentati « dall'intuizione e dal profitto »²⁷, indica ancora una volta la contraddittorietà presente: l'intuizione è il parametro creativo, individuale della scoperta scientifica, alla cui realizzazione concorrono altre condizioni sociali, come il riconoscimento del proprio ruolo, strutture organizzative efficienti, momento storico favorevole, etc. Il profitto è l'applicazione sociale dell'intuizione che si verifica in ogni modello, a vantaggio degli interessi privati nel capitalismo, di quelli pubblici nel socialismo.

La diversità dai modelli « borghesi », se c'è non è nella diversa concezione della scienza, bensì nella sua organizzazione e nei suoi moduli pratici.

In altri termini, il non perdere di vista l'utilità pubblica (latu sensu « umana » della scienza) può condurre ad una valutazione di essa in senso pacifico, umanitario, liberatorio, ma sempre condizionato dal modello sociale di cui i ricercatori fanno parte.

Nel caso contrario pretendere l'unicità della propria concezione è prova di dogmatismo, pericoloso ed inconcludente per un'onesta attività scientifica. Poiché gli scienziati sovietici non giustificano il dualismo delle loro posizioni, ad un'accettazione supina della « Dialettica della Natura », consegue l'indagine pratica volta a conferire la massima funzionalità possibile al sistema.

Per realizzare tale scopo hanno costituito un insieme di teorie dalle quali si rileva che la gestione pianificata della scienza (politica scientifica) ingloba

²⁶ G.M. DOBROV, *Politique et évaluation de la science en URSS*, op cit., pag. 243.

²⁷ G.M. DOBROV, *The Past and Future of Science*, op. cit., pag. 22.

tutte quelle discipline che le possono fornire un contributo interessante, prima tra tutte la sociologia.

Per quest'ultima la scienza è un'istituzione sociale, le cui funzioni sono: l'acquisizione di conoscenze nuove e la determinazione dei mezzi per un'utilizzazione proficua alla società. « La sociologia studia la scienza sotto due aspetti principali: a) le interazioni tra la scienza e la società. b) Le relazioni sociali nel processo di creazione scientifica. I lavori ivi effettuati facilitano la teorizzazione edella strategia della ricerca, dei principi di politica scientifica e dei metodi di gestione della ricerca. Quest'area ha ricevuto il nome di sociologia della scienza »²⁸.

Si effettua un'inversione di tendenza rispetto alle concezioni occidentali, che tendono a sintetizzare nuove discipline onde indagare ogni aspetto del reale alla luce di una diversa prospettiva. In Urss, si cerca piuttosto di collegare tutte le materie che abbiano attinenza con i contenuti globali della scienza in un unico vettore che renda conto delle possibili direttive sotto l'egida della generale « politica della scienza ». Infatti... « noi siamo convinti che allo stato attuale della sua evoluzione, lo studio della politica scientifica non può che avvantaggiarsi da un approccio interdisciplinare che lo leghi alla sociologia (a cui fa volentieri ricorso per i metodi e le ricerche sociali concrete), sia alle discipline economiche (che le consentono di beneficiare della loro esperienza, acquisita in materia di gestione dei problemi di sviluppo, e le permettono di accrescere l'efficacia dei suoi metodi) »²⁹...

Anche altre due discipline, la psicologia ed il diritto hanno degli interessanti rapporti con la politica scientifica. Le analisi della psicologia moderna sui problemi della creazione scientifica possono fornire dei criteri utili alla valutazione delle qualifiche del personale ed alla misurazione delle attitudini individuali.

E' bene specificare il ruolo assunto dalla sociologia della scienza in questo ambito, onde non creare fraintendimenti: va ricordato innanzitutto che in una nazione con un alto grado di accentramento delle funzioni, anche la sociologia è inserita in un quadro di insieme in cui partecipano altre discipline; in secondo luogo, essa è così inscindibilmente connessa al modello burocratico dell'ordinamento da non permettere nessuna astrazione da esso. In terzo luogo, l'esperienza pratica in Urss ha dimostrato che i problemi della politica scientifica sono connessi tra loro in modo tale da consentire soltanto un approccio interdisciplinare per la loro risoluzione.

Senza dimenticare che l'incremento della scienza è funzionale agli scopi indicati da Dobrov (... « l'acorescimento dell'efficacia delle istituzioni scientifiche esistenti lo sviluppo, la determinazione razionale degli obiettivi generali della ricerca e dello sviluppo ... »³⁰, si può notare che il panorama di indagine è vincolato da imperativi essenzialmente pratico-metodologici, prospettanti un'azione già orientata da direttive provenienti da un punto estraneo alla comunità scientifica, o forse elaborato al suo interno, ma alienato dalla sua forma originale (cioè delegato all'area politica delle decisioni istituzionali).

Dove le « norme »³¹ dell'approccio istituzionale statunitense avevano il carattere di imperativi pratici od anche di convenzioni unanimemente

²⁸ G.M. DOBROV, *Politique et évaluation de la science en URSS*, op. cit., pag. 355.

²⁹ G.M. DOBROV, op. cit., pag. 356.

³⁰ G.M. DOBROV, op. cit., pag. 357.

³¹ Ci si riferisce a R.K. MERTON, *Teoria e Struttura sociale*, III vol., Bologna, Il Mulino, 1966.

accettate, le direttive della politica scientifica sovietica invece si richiamano alle leggi della pianificazione, precedentemente proclamate.

La funzione di controllo è di nuovo la medesima in entrambi i paesi: negli Usa, si tende a mantenere interrotto il rapporto tra la comunità scientifica ed il contesto sociale grazie ad una *weltanschauung* individualista ed ad una oggettiva divisione del lavoro. In Urss si tende ad integrare non soltanto il corpus delle conoscenze scientifiche, ma anche tutto il personale addetto, alle funzioni ed agli incarichi previsti dai piani di R. & D.

Infatti per favorire un reale grado di integrazione, è stata teorizzata « la scienza della scienza », una disciplina che, insieme ai compiti istituzionali della politica scientifica, vuole essere « l'approccio scientifico all'organizzazione della scienza onde acquisire su di essa una conoscenza tale che possa essere organizzata (orig. Inglese « *managing* ») ed usata nel suo complesso »³².

Deve risultare chiaro che l'ambito di questa disciplina è l'analisi dell'organizzazione scientifica, lo stesso che caratterizza l'approccio istituzionale statunitense (soprattutto di N.W. Storer)³³ con l'aggiunta di un alto indice di funzionalità.

Il modo con cui i ricercatori sovietici concepiscono l'articolazione interna degli studi relativi alla politica scientifica è illustrato dalla Tavola 4, dove ogni freccia indica un « lavoro » che trasforma uno stato (« la tâche ») in un altro (« le résultat »).

Il punto esistente nell'interazione delle due frecce indica che una parte dei risultati di un lavoro si è trasformata in un'altra. Questo modello dovrebbe permettere di risolvere i problemi concreti di organizzazione nelle istituzioni che fanno delle ricerche in materia di politica scientifica e di coordinare gli sforzi degli specialisti di questa disciplina.

In effetti la gamma delle possibilità offerte all'analisi, per es. in un istituto di ricerca, varia sensibilmente a seconda del posto che occupa nella gerarchia degli organismi scientifici. E' probabile che, in realtà, non ci sia affatto intersezione tra tutti i « travaux » rappresentati dalle frecce, ma che ci sia uno scarto più o meno grande in rapporto alle situazioni particolari.

In positivo, il modello permette di apprezzare i livelli di integrazione raggiunti in un caso specifico dalle diverse discipline che contribuiscono ad una valutazione complessiva della scienza.

Un aspetto essenziale della teoria dovrebbe risiedere nella fusione di modelli distinti (organizzativo, informativo, economico) dell'attività scientifica in un unico « pattern » integrato della scienza, considerata, dunque, come un sistema sociale su cui si può agire³⁴.

La conclusione investe di nuovo il rapporto complessivo che intercorre tra la scienza e la società. La prima è funzionalizzata alla seconda nella misura in cui, pur concedendole un ruolo di guida alla risoluzione dei problemi della società, è quest'ultima con i suoi meccanismi di controllo (il grado di accentramento, la massima combinazione delle funzioni, il budget economico) a sostenere gli scopi ultimi della scienza. Ciò si verifica nelle formulazioni che servono perché indicano le teorizzazioni predisposte, nell'ambito della sociologia della scienza, per consentirne la massima efficacia.

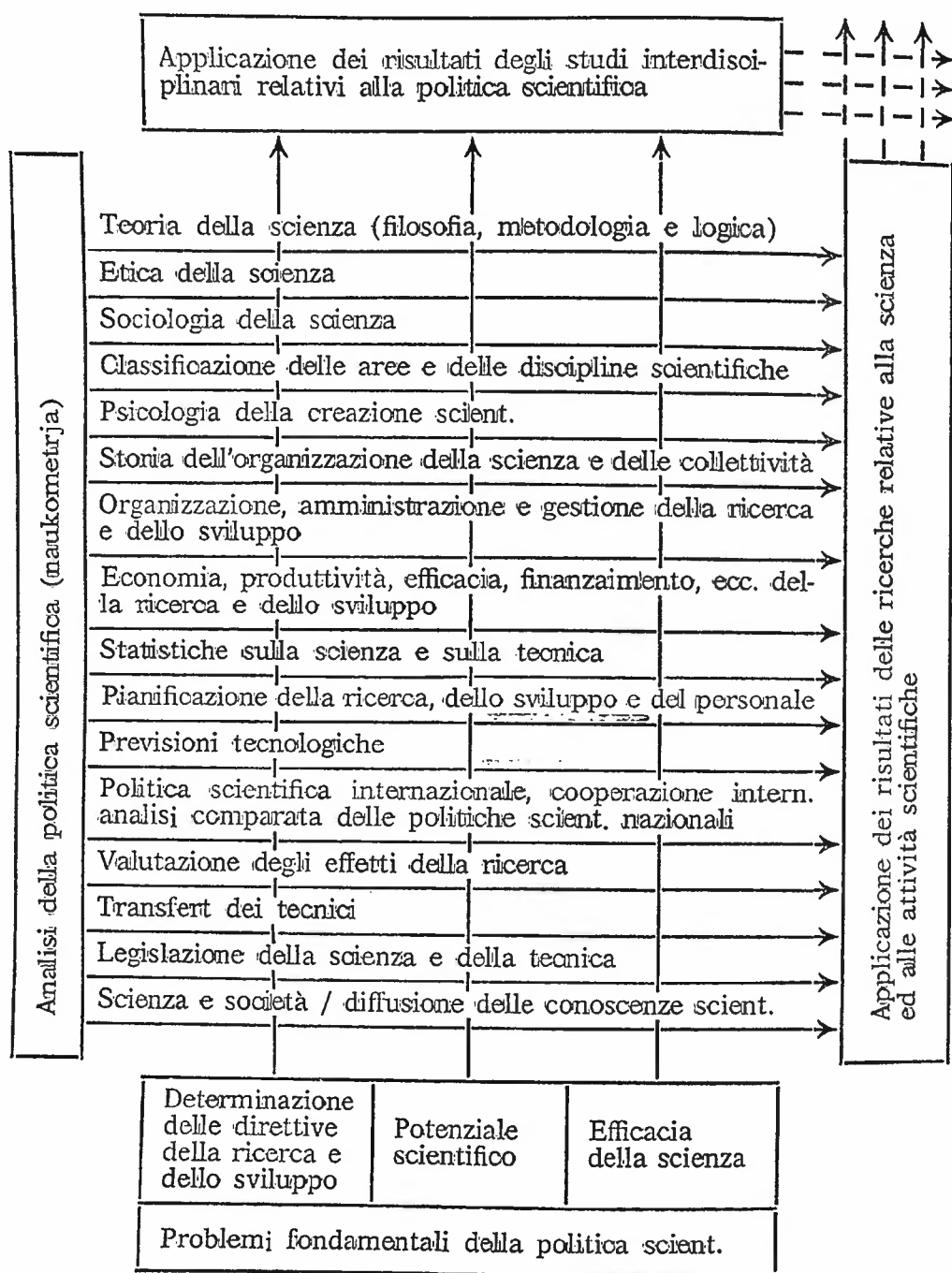
« ... Lasciatemi delineare — scrive Dobrov — gli obiettivi portati avanti dalle organizzazioni interessate: alcune statistiche possono dare un'idea:

³² G.M. DOBROV. *The study of scientific potential in URSS for the planning of R. & D.*, cicl. Kiev, 1973, pag. 2.

³³ N.W. STORER, *The social system of science*, Holt, Rinehart and Winston 1966.

³⁴ G.M. DOBROV, *Politique et évaluation de la science en RUSS*, op. cit., pag. 360.

Tav. 4 - *Interazione tra i problemi fondamentali della politica scientifica in U.R.S.S.*



durante la prima parte del 20° secolo, la quantità dei nuovi risultati nella ricerca scientifica raddoppiò in 40, 50 anni; l'output dell'informazione si moltiplicò 8, 10 volte; l'incremento del personale specializzato 15, 20 volte; gli aiuti finanziari alla ricerca 30, 40 volte.

Negli ultimi decenni l'output dell'informazione si è raddoppiato ogni 12, 15 anni, il numero degli uomini ogni 10 anni ed il denaro speso è stato incrementato in misura ancora maggiore. E' chiaro che questo livello di incremento in tali aree non può continuare indefinitamente. In ogni paese vi sono diversi organismi governativi e non, interessati al controllo dello sviluppo della scienza ed al management delle attività di R. & D. (Research & Development). Ciò implica l'adattamento, da parte degli organismi di controllo, ad alcune funzioni che possono essere riassunte in tre punti principali:

i) Raggiungere la maggiore efficacia negli esperimenti e nei processi scientifici, ed una più effettiva utilizzazione dei risultati della ricerca. Si indica convenzionalmente con « Tattica della Scienza ».

ii) Rafforzare il potenziale scientifico per risolvere i compiti futuri. « Potenziale scientifico ».

iii) Identificare e selezionare le mete nazionali su cui orientare lo sviluppo scientifico, la pianificazione, la programmazione di idee e di significati per l'avanzamento delle forze scientifiche. « Strategia della scienza ».

Il grafico della struttura interna della sociologia della scienza Tavola 5, descrive come per raggiungere risultati pratici nella soluzione dei problemi complessi allo stadio R_1 , sia necessario sviluppare diverse ricerche specificamente teoriche ed applicate »³⁵.

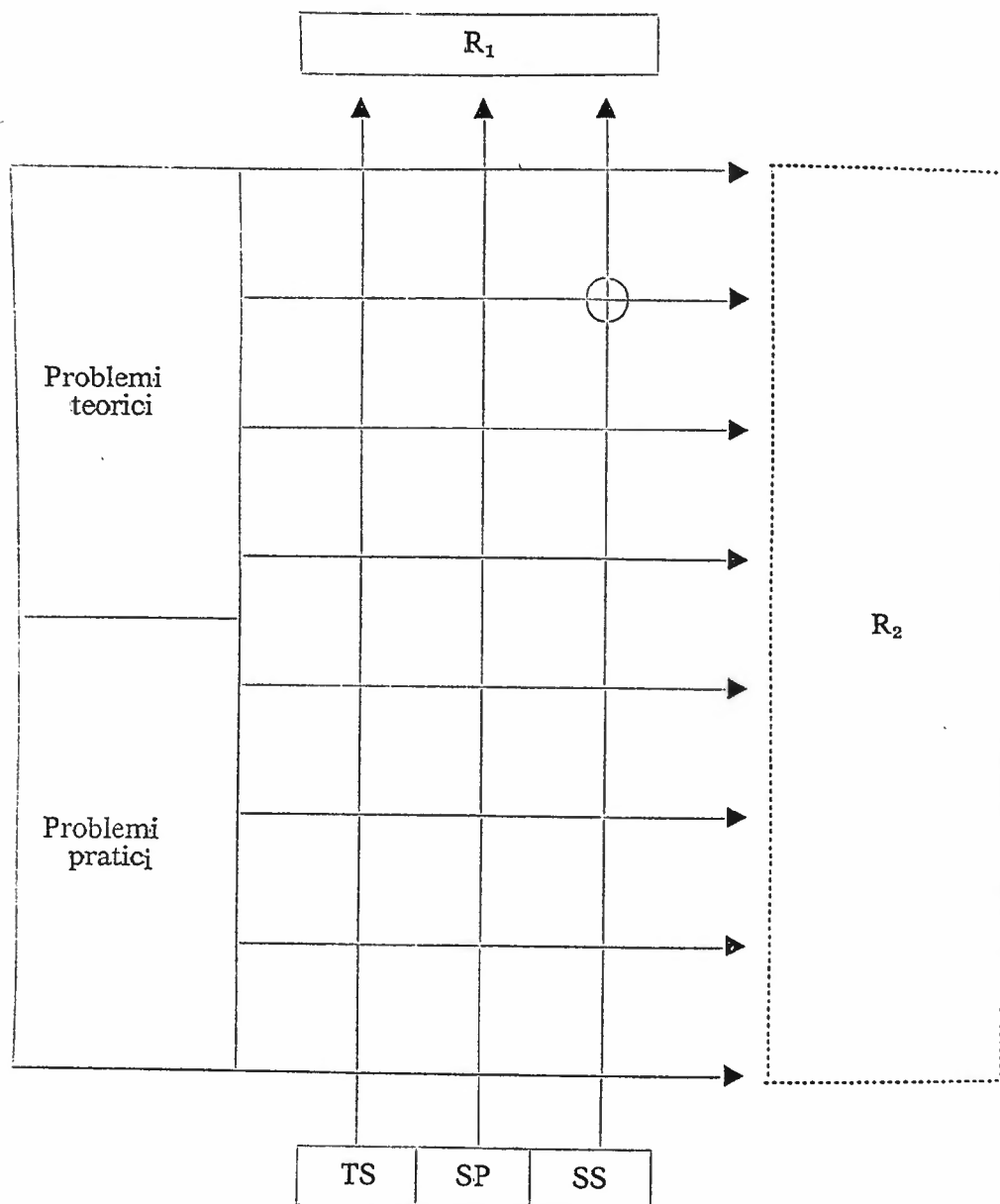
Per comprendere la terminologia usata è opportuno ricordare che:

R_1, R_2 = gli stadi di R (Ricerca)
TS = Tattica della Scienza
SP = Potenziale Scientifico
SS = Strategia della Scienza

L'analisi della struttura del grafico è facilitata dall'esempio di quello precedente (Tav. 4); ogni punto di intersezione rappresenta la integrazione tra le diverse discipline e le funzioni di TS, SP, SS. Un esempio concreto è l'illustrazione di SP; dove risulta che il potenziale scientifico è un complesso di parametri di ingegno, informazioni, finanza, tecnica ed organizzazione. Tali parametri possono essere sottoposti a controllo da esigenze particolari dell'organizzazione per conoscere la capacità di un sistema scientifico di risolvere problemi ad esso inerenti (Tavola 6).

4) Bisogna considerare con attenzione, prescindendo dall'ambito delle relazioni intercorrenti tra la scienza e la società, gli strumenti atti a migliorare ed a perfezionare il progresso scientifico. La giustificazione di un simile approfondimento è dovuta, secondo Dobrov, innanzitutto ad un'esigenza di pianificazione, dato il fatto che non si possono determinare completamente i panorami di indagine con l'aiuto dei soli studi sociali. Infatti, non appena vengono concretati dei nuovi metodi di ricerca, si presenta il problema della loro classificazione in rapporto, non soltanto con lo stato del potere scientifico e tecnologico. Questo significa che, di fronte ai nuovi problemi suscitati dall'incremento scientifico, e per guidarne lo sviluppo nel modo stabilito, è necessario procedere con metodologie notevolmente specializzate in senso tecnico.

³⁵ G.M. DOBROV, *The study of scientific potential in URSS for the planning of R. & D.*, op. cit., pag. 4.



Definizione: { SP è quel complesso di parametri che definisce la capacità di un sistema scientifico di risolvere problemi del futuro progresso della scienza.

Componenti: principali:	Esistenza di quadri	Esistenza di informa- zioni	Risorse tecniche/ finanz.	Forma della organiz. del sistema
Gruppi di parametri	a) numero totale	Correlaz. idee s./ territorio	Supporti finanz. della s.	Strategia dello sviluppo s.
	b) Qualific. di quadri adeguati	Verificab. dell'inform. colla s. mondiale	Verificab. di tutta l'équipe e strumenti	Organiz. ottimale dell'uso di SP
	c) Risorse e riserve di quadri s.		Livello tecn. massimo per l'industria	

L'uso di questi metodi è funzionale sia al conseguimento di migliori risultati in rapporto a specifici obiettivi proposti, sia ad un'analisi comparata delle conoscenze del passato. E' utile, infine, anche a stabilire un universale linguaggio convenzionale che tutti i ricercatori possono adoperare nelle loro indagini ³⁶.

Dobrov, nell'esaminare le attuali esperienze dell'Urss, fa riferimento a quattro differenti livelli di strumentazione tecnica:

- 1) Informazione « Retrieval » (Information-retrieval);
- 2) Indagini statistiche e di computers;
- 3) Analisi logico-comparativa delle informazioni;
- 4) Studio dei fenomeni e dei modelli di sviluppo.

³⁶ G.M. DOBROV, *The use of mathematical methods and computers for the analysis tendencies of development of science and engineering*, op. cit., pag. 254.

1) L'insieme dei dati, delle bibliografie e di altri simili documenti costituisce l'« information-retrieval », e generalmente riguardano compiti di « labour-consuming ». Per esempio lo storico Braichevsky, in cooperazione con l'Istituto di Cibernetica di Kiev, ha compilato indici bibliografici sull'archeologia in Ukraina, adoperando il computer « Ural-L »; questo tipo di « raccolta-dati » è usata generalmente per compiere ricerche retrospettive che diano una visione adeguata delle conoscenze presenti in tutti i possibili aspetti del problema. Il computer è lo strumento essenziale per questo tipo di indagine, e, nella sua utilizzazione, si deve far ricorso alla collaborazione degli scienziati del campo specifico.

2) L'analisi delle regolarità statistiche è un metodo ormai collaudato nella maggior parte delle scienze che hanno già intrapreso la via della meccanizzazione nello studio dei loro dati. In Urss, sono rilevanti quei contributi che abbinano dei problemi storici (per es. Ustinov e la lettura della antica scrittura maya in chiave statistica) con l'uso dei linguaggi codificati dai computers, oppure inchieste sociologiche, interpretate sulla base di programmi-tipo elaborati anche essi dai calcolatori.

Dobrov fa specificamente riferimento all'analisi di De Solla Price, definendola « una interessante esperienza sulla storia della organizzazione della scienza »³⁷. Sembra che il metodo di fruizione dei computers per risolvere questioni rilevanti della storia della scienza od altre analoghe, sia molto usato dai teorici sovietici, sia per l'elevato grado di approssimazione delle informazioni ottenute, sia per la grande quantità di dati di cui si può disporre.

3) L'analisi logica dell'informazione scientifica include il confronto tra il contenuto della conoscenza e della scoperta e la successione storica degli eventi e dei fenomeni. Come in archeologia ed in storiografia, nel campo della datazione dei reperti rinvenuti, così nel campo delle analisi storico-scientifiche, si vuole stabilire il grado di similitudine tra soluzioni raggiunte e problemi posti in tempi diversi. In casi specifici l'analisi concerne giudizi predittivi sulle possibilità di sviluppo della scienza in brevi periodi di tempo.

4) La classe che raggruppa lo studio dei fenomeni relativi ai modelli di sviluppo è strettamente collegata con l'evolversi delle idee scientifiche che si strutturano in un corpus logicamente organico. Si tratta del tentativo di descrivere fenomeni storicamente determinati con l'aiuto di equazioni matematiche. Il laboratorio sperimentale dell'Istituto di Storia della Scienza e della Teologia di Kiev ha condotto a termine un esperimento basato sull'elaborazione in linguaggio meccanizzato delle informazioni scientifiche. E' stato preso in considerazione un campione della struttura della scienza in un periodo storico, con tutti quei dati che si riferiscono alle idee normalmente in corso, i modelli tipici di analisi, lo stato della conoscenza, etc.

Il risultato ha indicato, con buona approssimazione, che si possono creare degli indici metodologici validi per spiegare le connessioni logiche presenti nel processo di sviluppo della scienza.

Il livello dei mezzi tecnici adoperati per fornire soluzioni alle indagini intraprese varia sensibilmente a seconda della complessità dei problemi. Dobrov indica tre tipi di strumenti:

- A) Schede a bordi perforati: la cosiddetta « piccola meccanizzazione »;
- B) Schede perforate: sistemi di classificazione tipo « Bull »;
- C) Computers.

³⁷ G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 257.

Tuttavia questa strumentazione è in rapporto diretto con l'insieme dei criteri che sono stati fin qui enunciati in modo tale da prevedere a seconda della complessità dell'indagine, il livello tecnico più adatto. Lo schema che segue indica la relazione esistente tra i tipi di indagine sui contenuti della scienza ed i mezzi tecnici corrispondenti.

Tav. 7 - Tipi di indagini

Livello tecnico	Information retrieval	Analisi statistiche	Analisi logica della informazione	Modelli di processi scientifici
A	Si	Particolarm.	No	No
B	Si	Si	Particolarm.	No
C	Si	Si	Si	Si

La discussione di Dobrov insiste sui contenuti che riguardano l'organizzazione dell'attività scientifica; egli inviene la necessità di formare un corpus organico di conoscenze attorno a questo problema con lo scopo di compiere un'analisi strutturale completa.

Inoltre, con l'aiuto di sempre più perfezionati strumenti matematici e statistici, si può condizionare il processo dello sviluppo scientifico approfondendo contemporaneamente le metodologie. La condizione pregiudiziale per una proficua interazione riguarda soprattutto l'uso di un linguaggio formalizzato, applicabile ad un sistema definito di informazioni, ed anche la creazione di concreti items che indichino le caratteristiche dello sviluppo scientifico.

Un compito essenziale consiste nell'analisi dell'esperienza storica dell'organizzazione del lavoro, che richiede l'uso di alcuni metodi della ricerca sociologica ed anche di alcuni tra quelli ancora in vigore nella psicologia. L'analisi delle « scuole scientifiche », delle « comunità creative » (degli scienziati) contribuisce proficuamente a conoscere i cambiamenti storici sopravvenuti nell'organizzazione scientifica ed a ricercare le strutture ottimali per guidare queste istituzioni.

Una branca specifica interessa attualmente i ricercatori sovietici: la storia dell'Accademia delle Scienze dell'Urss; benché non si limitino a ciò, ma si dedicano anche a studiare altri modelli presenti nelle società occidentali. A questa indagine è associata l'economia, che si pone il problema dei mutamenti avvenuti nei vari settori dell'attività scientifica e non soltanto dal punto di vista finanziario. Essa coopera anche con

l'ingegneria e l'industria per realizzare un'analisi completa delle condizioni strutturali presenti e passate in rapporto con lo sviluppo delle forze produttive e della tecnologia, e per pianificare nel futuro le possibili esigenze (come comanda la massima della scienza: « dal passato, attraverso il presente, nel futuro »³⁸).

Un'altra conseguenza discende dall'interazione tra queste discipline, ed è quella che intende affidare alla sociologia della scienza il compito di considerare la scienza come un sistema di interazione con la società.

La sociologia ha a disposizione non solo i dati provenienti dalle sue proprie metodologie, ma anche tutti quegli altri che sono stati considerati; può dunque formulare un corpus di proposizioni che può essere chiamato « il concetto generale della scienza » oppure « teoria della scienza »; può fornire, cioè, una base teorica interpendente con l'attività pratica e correlata anche con il fondamentale interlocutore sociale³⁹.

A questo punto alcuni problemi restano aperti: in primo luogo, una analisi una costruzione così fortemente strutturata avrebbe bisogno di ulteriori dati a sua disposizione (che esaurissero l'ambito delle diverse specializzazioni) e purtroppo ciò manca.

Dall'esame del discorso di Dobrov, risulta chiara l'efficacia di questo tipo di gestione della scienza in Urss, per uno sviluppo intensivo delle scoperte, e la sua finalità economica legata ad i piani di previsione. Resta invece incerta la base teoretica, poiché non si distingue se questo processo è vincolato esclusivamente a direttive ideologiche o politiche od anche ad una verifica empirica, ad una procedura per tentativi ed errori. Benché non sfugga all'attenzione l'eccessiva formalizzazione delle strutture, può esserci il dubbio che ciò sia dovuto anche a necessità interne, di organizzazione del territorio. Nell'ipotesi che questa non sia la vera causa, troverebbe nuova forza la critica al dogmatismo, alla burocratizzazione del socialismo sovietico.

Il problema è evidentemente più ampio ed investe un processo che si è imposto sia nel mondo capitalistico avanzato che nel socialismo « ormai stabile ». La tendenza, definitiva « il divenire scienza della tecnica » ha assunto una rilevanza determinante, dal momento che ambedue i sistemi riconoscono l'importanza della scienza sulle forze produttive.

La pressione istituzionale all'accrescimento della produttività del lavoro è sempre esistita nel capitalismo. Tuttavia le innovazioni tecniche dipendevano in larga misura da scoperte isolate, che era possibile favorire, ma che conservavano un carattere semplice e casuale. Questa situazione è cambiata quando lo sviluppo tecnico ha cominciato ad attendere il progresso delle scoperte scientifiche.

Con l'apparizione della ricerca a scopo industriale su larga scala, la scienza e la tecnica si sono fuse in un unico sistema che dovrebbe includere, nel capitalismo, lo sfruttamento, mentre nel socialismo, un progressivo benessere. Com'è possibile realizzare quest'ultima conseguenza se la maggior parte delle richieste statali favoriscono il progresso scientifico e tecnico soprattutto in campo militare prima, e più tardi, tali informazioni rifluiscono nella produzione di beni civili?

La scienza e la tecnica sono considerate forme produttive così importanti da far scomparire le tradizioni condizioni di applicazione della teoria marxista del valore-lavoro. Calcolare il capitale investito nella ricerca e nello sviluppo in base al valore della forza-lavoro non qualificata, non ha più senso allorché questo processo è diventato una fonte di plu-

³⁸ G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 258.

³⁹ G.M. DOBROV, *op. cit.*, pag. 262.

svalore indipendente, rispetto all'unica fonte considerata da Marx: la forza-lavoro del produttore immediato.

Gli interessi sociali determinano sicuramente, in Urss, la direzione, le funzioni, e la rapidità del processo scientifico, ma questi interessi definiscono il sistema sociale corrispondendo sostanzialmente con il suo mantenimento.

Un progresso quasi autonomo della scienza appare come l'unica variabile indipendente; in realtà da tale progresso dipende la più importante variabile dello sviluppo economico. Ne risulta una prospettiva in cui l'evoluzione del sistema sembra essere determinata dalla logica dello sviluppo scientifico e tecnico, mentre le leggi imminenti ad esso sembrano produrre delle costrizioni materiali alle quali la gestione politica deve conformarsi se vuole obbedire a bisogni funzionali. Se questa apparenza si consolida efficacemente, tutta la propaganda sul ruolo della scienza serve a spiegare ed a legittimare le ragioni che devono condurre il processo scientifico sempre a nuovi ed a più apprezzabili risultati. Si può altresì definire l'impostazione sovietica come « coscienza tecnocratica »; il suo effetto più singolare è la sostituzione, attraverso il modello scientifico, di tutti gli altri modelli conoscitivi della società. Pur non potendo essere intesa alla stregua delle « ideologie » del passato (dato che non ha quel potere alienante a vantaggio di un unico scopo), può essere un mito ben più irresistibile, perché offre spazio all'idea di una reale emancipazione di tutta l'umanità. E stupisce inoltre il fatto che venga sottaciuta l'origine di questa impostazione, germogliata nelle società industriali, quando i concetti vengono trasferiti tout court nell'etica scientifica sovietica. Infatti non si può dimenticare che l'attuale concezione della scienza è in diretto rapporto con la storia economico-politica e culturale europea, caratterizzata da « ideologie » miranti a mascherare l'interesse parziale di una classe; se l'utilizzazione dei « valori borghesi » manca di una costante e costruttiva critica la concezione della scienza in Urss corre il rischio, suo malgrado, di celare degli interessi particolari che possono impedire un'analisi corretta dei fondamenti della società.

BARBARA EGIDI

La parte II dello studio di Stefania Vergati su « La comunità scientifica » sarà pubblicata nel prossimo numero insieme con altri contributi sulla « sociologia della scienza ».

Rilevanza del problema

Trenta anni fa, la preoccupazione che attanagliava gli Americani a causa della forza dei partiti comunisti di alcuni paesi europei giunse ad assumere tratti ossessivi. In particolare, riguardo all'Italia, le elezioni politiche del 1948 furono percepite dall'opinione pubblica americana come l'evento che avrebbe potuto far precipitare il paese nel baratro senza fondo dello stalinismo.

Non essendovi però stata la temuta affermazione del Fronte Popolare, il comunismo italiano, come quello di altri paesi europei, cessò gradualmente di preoccupare gli Americani. Col passare degli anni, il PCI, prudentemente relegato all'opposizione dall'elettorato, sembrava sempre meno una minaccia reale. Sotto il regime democristiano il paese pareva prosperare ed ogni alterazione di questo stato di cose permanentemente scongiurata. Quindi, per almeno cinque lustri, il pubblico ed, almeno in apparenza, anche i governanti americani si disinteressarono quasi completamente del PCI e degli altri partiti che tanto avevano alimentato i loro timori nell'immediato dopoguerra. Anche i costanti progressi del PCI non provocarono eccessivi turbamenti. L'averlo isolato, con la cooptazione del PSI nel centrosinistra, sembrò una protezione sufficiente.

Le prime vere preoccupazioni nutrite negli Stati Uniti sul futuro dell'Italia furono di ordine economico, suscitate dalle sempre più frequenti e profonde crisi degli anni settanta. Fu quindi un'opinione pubblica già sensibilizzata nei confronti dell'Italia quella che apprese dei forti successi elettorali comunisti. La prima reazione fu di inquietitudine, solo in parte mitigata dalle opinioni di quanti credevano in un PCI rispettoso delle istituzioni e capace di promuovere il risanamento del paese. Tali apprensioni, alimentate dagli eventi in Portogallo, dai sondaggi di opinione in Francia e, in misura minore, dagli sviluppi del dopo-Franco in Spagna, giunsero ben presto ad avere per oggetto l'intera Europa sud-occidentale. D'altra parte, l'emergere dell'opinione che vedeva nell'Eurocomunismo un potenziale polo d'attrazione anche per dei paesi di oltre cortina, contribuiva a dare al fenomeno un significato positivo.

Fosse esso inizialmente alimentato da timori o da speranze, sta di fatto che negli Stati Uniti l'interesse per i partiti comu-

nisti dell'Europa occidentale si è riaperto negli ultimi due anni. Anche se il rigido atteggiamento dell'amministrazione Ford nei confronti dell'Eurocomunismo, ribadito più recentemente anche da quella Carter, fa pensare all'applicazione degli stessi schemi analitici di trenta anni fa, quello dei partiti comunisti occidentali costituisce un problema cruciale, e che richiede una soluzione politica, per i responsabili della politica estera americana.

Non deve quindi sorprendere che ci si preoccupi di quello che ne pensa il pubblico e che compaiono sondaggi di opinione aventi per oggetto l'Eurocomunismo. E' il caso del sondaggio effettuato nel settembre del 1977 e pubblicato due mesi dopo da *The Harris Survey*, su commissione del *Chicago Tribune*, i cui echi è lecito supporre si facciano sentire anche al Dipartimento di Stato.

Vale la pena dunque di analizzarne i risultati, anche se è bene non sopravvalutare, negli Stati Uniti come in altri paesi, l'influenza dell'opinione pubblica nel processo di formulazione delle decisioni di politica estera.

Risultati del sondaggio

Come prima considerazione generale, il pubblico americano non è affatto spaventato dai partiti comunisti di Italia, Francia, e Spagna o dai loro progressi. Questo è ben sintetizzato dal titolo — « Eurocommunism not seen as a threat » — dato dallo stesso Louis Harris alla breve analisi che accompagna i risultati del sondaggio. In effetti, una discreta maggioranza degli intervistati (vedi Tab. 1) ritiene che gli Stati Uniti possano intrattenere relazioni soddisfacenti con i tre paesi mediterranei anche se i rispettivi partiti comunisti facessero parte della coalizione governativa.

Questo atteggiamento benevolo nei confronti dell'Eurocomunismo si riflette anche nelle risposte date a domande riferentisi a particolari comportamenti o sanzioni che gli Stati Uniti potrebbero adottare nei confronti di quei paesi che permettersero l'accesso dei comunisti a posizioni di governo. In particolare (vedi Tab. 2), una forte maggioranza ritiene che gli Stati Uniti debbano mantenere con questi paesi normali relazioni, ed un numero altrettanto elevato di intervistati ritiene che i comunisti di quei paesi debbano essere conosciuti meglio dagli Stati Uniti e confortati nelle loro aspirazioni ad una maggiore autonomia da Mosca¹. Maggioranze meno consistenti, ma sempre ab-

¹ Alla validità di questa affermazione, che compare nell'analisi di Harris stesso, può essere sollevato un appunto di ordine tecnico. Infatti la do-

Tab. 1 - Possibilità di relazioni soddisfacenti con gli Eurocomunisti.

Pensa che noi [gli Stati Uniti] potremmo avere relazioni soddisfacenti con paesi quali l'Italia, la Francia e la Spagna se i comunisti costituissero una parte minoritaria del governo, o pensa che le nostre relazioni sarebbero compromesse se i comunisti facessero parte di qualsiasi governo occidentale da noi considerato alleato? *

	% del totale
Potremmo andare d'accordo	56
Relazioni compromesse	26
Incerti	18

* Do you feel we could get along satisfactorily with countries such as Italy, France and Spain as long as communists would be only a minority part of government, or do you think our relations would be in trouble if communists should be part of any government which we have thought of as a western ally?

The Harris Survey, Release: Thursday AM, November 3, 1977, ISSN 0046-6875.

bastanza nette, opporrebbero tagli alle relazioni commerciali o la rescissione di qualsiasi tipo di alleanza militare con quei paesi.

Ancora più interessante, considerata la specificità della domanda, l'atteggiamento degli intervistati sul problema che i co-

manda, vista la sua posizione rispetto alle altre, sembra concernere i paesi dei cui governi potrebbero venire a far parte dei comunisti, piuttosto che i comunisti stessi. Niente di strano quindi che il pubblico americano, pur convinto del fatto che tra i vari tipi di comunismo non ci sia alcuna differenza, ritenga che debba essere fatto uno sforzo per impedire a quei paesi ora alleati di cadere nella sfera di influenza russa. L'analisi di Harris tuttavia può essere accettata in considerazione del fatto che, essendo l'oggetto della domanda espresso in forma pronominale e quindi non precisamente determinata, una associazione di tale oggetto con i partiti comunisti e non con i relativi paesi è psicologicamente, se non grammaticalmente, giustificata. Questa confusione non si sarebbe verificata se la parte comune a tutte e quattro le domande fosse stata ripetuta ogni volta. E' tuttavia probabile che agli intervistati sia stata letta la lista delle quattro domande vere e proprie senza ripetizione della parte generale. I responsabili del sondaggio infatti, interrogati telefonicamente, non sono stati in grado di escludere tale possibilità.

Tab. 2 - *Relazione USA con i comunisti dell'Europa Occidentale.*

In Italia i comunisti potrebbero far parte della coalizione governativa per i diversi anni a venire. In Francia potrebbero vincere la prossima primavera, insieme ad un partito non comunista, i socialisti, le elezioni per il controllo del parlamento nazionale. Lo stesso potrebbe accadere in altri paesi dell'Europa Occidentale. Quando i comunisti verranno a far parte in Europa Occidentale di un governo eletto democraticamente, dovremmo (LEGGERE LISTA) o no? *

	Totale	Democratici	Repubblicani	Indipendenti	Ford	Carter	Est	Mid-West	Sud	Ovest	18-29	30-49	50 e oltre
Continuare a riconoscere quei paesi e mantenere relazioni normali.	64 16 20	60 17 23	68 12 20	73 14 13	70 11 19	66 16 18	71 12 16	70 14 16	50 21 30	66 15 19	70 15 15	65 15 20	58 17 25
Porre fine a tutte le alleanze militari con quei paesi.	26 46 28	26 44 30	23 50 27	28 49 23	23 50 27	29 46 25	23 48 29	26 49 25	26 42 33	30 45 25	25 52 23	28 44 28	25 42 33
Tentare di conoscerli meglio e mantenerli separati dalla Russia.	63 12 25	60 12 28	65 13 23	72 12 16	67 12 21	65 12 23	66 11 23	67 12 21	56 13 31	65 12 29	71 12 18	63 11 26	57 13 30
Diminuire il commercio con quei paesi.	23 54 23	25 50 26	22 54 24	21 65 14	23 58 19	25 54 21	23 48 29	26 49 25	26 42 33	30 45 25	25 52 23	28 44 28	25 42 33

	Scuola media o meno	Scuola superiore	Università	Liberti professionisti	Funzionari	Operai specializzati	Impiegati	Iscritti ai sindacati	Negri	Bianchi
Continuare a riconoscere quei paesi e mantenere relazioni normali.	si no incerti	59 20 21	76 10 14	83 7 10	71 11 18	61 20 19	63 14 23	64 17 19	50 15 35	66 16 18
Porre fine a tutte le alleanze militari con quei paesi.	si no incerti	28 42 30	24 56 20	26 53 22	22 56 23	30 44 26	28 43 29	29 45 26	19 38 43	27 47 26
Tentare di conoscerli meglio e mantenerli separati dalla Russia.	si no incerti	61 12 27	70 12 18	70 12 19	63 16 21	64 12 24	64 12 23	64 13 23	51 9 39	65 12 23
Diminuire il commercio con quei paesi.	si no incerti	27 46 26	17 70 13	19 66 15	22 60 18	27 51 22	23 55 22	25 56 19	23 44 34	23 55 22

* In Italy, the communists could be a part of the coalition government for the next several years. In France, they might win the elections to control the national legislature next spring in coalition with the non-communist socialists. The same thing could happen in other countries of Western Europe. When the communists become a part of a democratically elected government of Western Europe, should we (READ LIST) or not?

Continue to recognize those countries and carry on normal relations.
 Attempt to get to know them better and try to keep them separate from Russia.
 End all military alliances with those countries.
 Cut down on trade with those countries.

The Harris Survey, Release: Thursday AM, November 3, 1977, ISSN 0046-6875.

munisti al governo porrebbero alla NATO (vedi Tab. 3). Anche in questo caso, sebbene il numero degli incerti sia molto elevato, la maggioranza ritiene che la presenza di comunisti nel governo di un paese membro non sarebbe incompatibile con la permanenza di questo nell'Alleanza Atlantica.

Indubbiamente, questi risultati sembrano rappresentare un notevole cambiamento di direzione negli orientamenti del pubblico americano. E' stata già ricordata in precedenza la pressoché ossessiva preoccupazione suscitata negli Stati Uniti dalla prospettiva, profilatasi nell'immediato dopoguerra, di infiltrazioni comuniste al di qua della cortina di ferro. Come è ben noto, e gli eccessi del maccartismo ne costituiscono un'ulteriore prova, tale atteggiamento non subì profonde modificazioni negli anni a seguire. Gradualmente poi la minaccia parve perdere di consistenza, come pure, logicamente, i timori degli Americani.

Al ripresentarsi della prospettiva di una partecipazione comunista al governo di paesi nella sfera di influenza americana, l'atteggiamento del pubblico non sembra notevolmente cambiato, ma anche abbastanza diverso da quello del governo. Infatti, il comunicato rilasciato dal Dipartimento di Stato americano alla vigilia delle dimissioni del « monocolore » Andreotti, a proposito del prospettato governo di emergenza, e la natura dell'abboccamento avuto da Carter con Mitterand durante la sua visita a Parigi, sembrano voler precludere ogni apertura nei confronti degli eurocomunisti.

Tab. 3 - *Può un paese con i comunisti al governo far parte della NATO.*

Pensa che il governo di un paese come l'Italia, la Spagna, la Francia, potrebbe includere dei comunisti e fare ancora parte della NATO, l'organizzazione che difende militarmente l'Europa, o pensa che tale paese debba uscire dalla NATO? *

	% del totale
Potrebbe far parte della NATO	44
Dovrebbe uscire	21
Incerti	35

* Do you think a government in a country such as Italy or Spain or France could have communists in it and still be part of NATO, the organization defending Europe militarily, or do you think any such country would have to get out of NATO?

The Harris Survey, Release: Thursday AM, November 3, 1977, ISSN 0046-6875.

Diversità dell'Eurocomunismo?

Chiaramente, queste due considerazioni, la prima relativa al nuovo atteggiamento del pubblico americano e la seconda alla incongruenza tra questo atteggiamento e quello del governo, richiedono maggiore attenzione e, possibilmente, una spiegazione. Nel primo caso la spiegazione più ovvia è che, pur rimanendo ostili al comunismo tradizionale, gli Americani vedano in quello dell'Europa occidentale qualcosa di nuovo e di diverso. Lo stesso sondaggio dimostra invece che si tratterebbe di una conclusione sbagliata. Infatti, (vedi Tab. 4) più della metà degli intervistati ritiene che gli eurocomunisti non differiscano sostanzialmente dai comunisti più ortodossi o tradizionali.

La posizione del pubblico americano a questo riguardo non dovrebbe tuttavia essere inaspettata. Nell'evidenziare la supposta differenza tra comunisti europei e gli altri comunisti, la domanda è stata formulata in maniera tale da sottolineare esclusivamente atti simbolici, come le critiche alle violazioni dei diritti umani nell'Unione Sovietica e la professione di indipenden-

Tab. 4 - C'è una differenza reale tra gli eurocomunisti e gli altri?

In Spagna, Italia e Francia, i partiti comunisti affermano la loro indipendenza da Mosca e dagli altri paesi comunisti. Recentemente hanno criticato i Russi per le violazioni dei diritti umani. Alcuni pensano che questo costituisca un importante cambiamento di prospettiva per i partiti comunisti europei ed una grave rottura nel mondo comunista. Altri ancora sospettano che i comunisti siano tutti uguali e che si parli di diversità dalla Russia per procurarsi voti nei paesi europei ed ottenere il potere. Pensa che i comunisti d'Europa siano veramente diversi dagli altri comunisti o che non ci sia alcuna differenza effettiva tra i comunisti di qualsiasi paese? *

	% del totale
Differenza	27
Nessuna differenza	51
Incerti	22

* In Spain, Italy and France, the communist parties in those countries now say they are independent of Moscow and other communist countries. They have even been critical of the Russians on violating human rights. Some people think this is a major change in the outlook of communist parties in Europe and a major split in the communist world. Others are still suspicious that the communists are all the same and are only talking about differences with Russia to get votes for themselves in European countries, so that they can attain power. Do you feel communists in Europe are really different now from other countries or do you think there is no real difference between communists in any country?

The Harris Survey, Release: Thursday AM, November 3, 1977, ISSN 0046-6875.

za da parte del PCI. Al contrario, nell'evidenziare la possibile uguaglianza tra i comunisti, la stessa domanda sottolinea la più concreta e fondamentale questione della gestione del potere. Questa formulazione, piuttosto che influenzare le risposte, si può dire rifletta il modo in cui il problema dell'Eurocomunismo viene percepito negli Stati Uniti.

Per almeno trenta anni il termine « comunista » ha avuto per gli Americani una connotazione estremamente negativa. L'ammissione che un partito che si definisce comunista possa non conformarsi al modello sovietico, che ha ispirato una concezione tanto radicata, implica una profonda revisione di questa ed una ridefinizione dei suoi aspetti particolari. Questo è più di quanto sia possibile data l'assenza di aspetti veramente concreti nel diverso comportamento degli eurocomunisti.

Conseguentemente, prova sufficiente della diversità degli eurocomunisti potrà venire solo dalla loro politica una volta al potere. Tale prova non può essere ottenuta che *a posteriori*, ed a questo si può ascrivere la maggioranza di risposte esprimenti scetticismo nei confronti dell'originalità dell'Eurocomunismo. Questa considerazione fa anche apparire meno stridente l'apparente contrasto tra l'atteggiamento del pubblico e quello del governo.

Tuttavia, anche se il mancato riconoscimento della diversità dei comunisti occidentali da parte degli Americani può apparire comprensibile, rimane sempre il problema di conciliare questa convinzione con l'atteggiamento possibilista nei confronti di quei paesi che ammettessero i comunisti al governo, mostrato dalle altre risposte fornite dagli intervistati. Questa apparente contraddizione può essere spiegata osservando che l'atteggiamento favorevole ai partiti comunisti dell'Europa occidentale è il prodotto di una tendenza non completamente nuova nell'opinione pubblica americana. Infatti è l'atteggiamento nei confronti del comunismo in generale che è andato modificandosi nel corso degli anni.

A questo proposito i dati della Tab. 5, concernente le rilevazioni Gallup sull'atteggiamento del pubblico americano nei confronti dell'Unione Sovietica e della Polonia sono particolarmente interessanti. Infatti, se l'Unione Sovietica, dagli esigui consensi degli anni cinquanta e prima della « ricaduta » del 1976, riuscì progressivamente ad assicurarsi il favore di quasi la metà degli Americani, il fatto che il 56% degli intervistati ritenga che gli Stati Uniti possano « andare d'accordo » con paesi del cui governo facciano parte anche i comunisti appare meno impressionante. La non eccezionalità del risultato pro-eurocomunista è confermato dal 60% incondizionatamente favorevole alla Polonia.

Tab. 5 - *Atteggiamento nei confronti di URSS e Polonia.*

	% favorevoli all'URSS
1954	5
1967	19
1972	40
1973, aprile	34
1973, luglio	45
1976	21
	% favorevoli alla Polonia
1976	60

Gallup Opinion Index, giugno 1973, n. 96, pp. 14-25 e novembre 1976, n. 136, pp. 1-30.

Quindi, se il pubblico americano mostra nei confronti dei comunisti di oltre-cortina quasi la stessa equanimità che mostra per gli eurocomunisti, il suo atteggiamento di apertura nei confronti dei secondi non si può considerare in contrasto con il giudizio che non sono diversi dai primi. Il problema diventa quello di determinare le ragioni del mutamento di atteggiamento nei confronti di tutti i comunisti. Si potrebbe ipotizzare che sia il comunismo di oggi ad essere giudicato diverso da quello di ieri. Questa probabilmente sarebbe un'ipotesi sbagliata. Come è già stato rilevato, l'avversione americana per il comunismo ha motivazioni ideologiche profonde, che richiedono ben più di un rilassamento delle tensioni internazionali, perennemente in pericolo per di più, per la propria revisione.

Più che da revisioni di carattere ideologico, il mutato atteggiamento degli Americani pare motivato da considerazioni di carattere pragmatico. La fine della guerra fredda e il progredire della distensione in Europa, lungi dal far apparire accettabile un'ulteriore avanzata comunista, hanno però convinto gli Americani della possibilità ed anche della desiderabilità della « coesistenza pacifica » con paesi governati da comunisti. Da notare (vedi Tab. 2) che tra i più giovani intervistati il numero degli incerti sui comportamenti da tenere nei confronti di governi che eventualmente comprendessero eurocomunisti è molto più basso che per gli altri gruppi di età. La differenza va a tutto sfavore delle risposte implicantanti sanzioni nei confronti di tali governi. C'è quindi anche un cambiamento generazionale nell'atteggiamento del pubblico americano. La nuova generazione è cresciuta in un periodo in cui l'Unione Sovietica era già la seconda potenza mondiale. Nelle coscienze dei giovani che le appartengono il comunismo è sempre stato un fatto ineluttabile da fronteggiare e non un demone da esorcizzare. E' il senso pratico dei più

giovani, i quali del maccartismo e della guerra fredda spesso hanno sentito solo parlare, a dare il maggiore contributo a favore della tolleranza verso gli eurocomunisti. In genere, però, risultati in tal senso, anche se in maniera meno pronunciata, si registrano anche per gli altri gruppi di età. Gradualmente il pubblico americano sembra rendersi conto che non solo si può coesistere con i comunisti, ma lo si deve, quando la situazione lo fa sembrare vantaggioso.

Rapporti con i paesi dell'Eurocomunismo

Un esame più attento degli orientamenti che emergono dalle risposte alle domande relative ad aspetti specifici delle relazioni da mantenere con i paesi con partiti comunisti al governo, sembra confermare che questi siano suggeriti dal minore dogmatismo mostrato nei confronti di tutti i comunisti. Ciò si vede anche dalla opposizione della maggioranza alla rescissione delle relazioni diplomatiche ed alla diminuzione dei rapporti commerciali con quei paesi che accettassero comunisti nel governo. E' significativo il fatto, a tal proposito, che sia sensibilmente più alta la percentuale di quanti ritengono che gli Stati Uniti possano mantenere relazioni diplomatiche con questi paesi di quanti ritengono desiderabile il mantenimento dei rapporti commerciali. Questo potrebbe significare una maggiore convinzione della inutilità di sanzionare simbolicamente quei paesi piuttosto che della desiderabilità di fornire loro qualsiasi tipo di appoggio materiale.

Questa considerazione suggerisce una precisazione su quanto debba intendersi per « minore dogmatismo » degli Americani. Quanto è stato osservato a proposito degli atteggiamenti nei confronti dell'Unione Sovietica e di altri paesi comunisti, non consente di affermare che si siano verificati dei cambiamenti nella concezione prevalente nei confronti del comunismo. Si può soltanto affermare che nel trattare situazioni che sono ormai diventate normali nelle relazioni internazionali il pubblico americano ammette la necessità di riconoscere tale normalità e di affrontare ciascun problema in termini pratici. Tale è il caso delle ipotetiche situazioni, alle quali si riferisce il questionario Harris, in cui un governo a partecipazione comunista sia già un dato di fatto. Non si può però affermare che se le domande si riferissero a situazioni in cui i partiti comunisti fossero in procinto di ottenere funzioni di governo gli Americani non mostrebbero un atteggiamento più vicino a quello del loro governo, magari adducendo gli stessi motivi di carattere ideale.

Questo introduce, anche se indirettamente, il problema della necessità di prendere in esame l'influenza dell'opinione pub-

blica sulla formulazione della politica estera. A questo proposito è interessante esaminare le tendenze dei singoli gruppi oltre che gli orientamenti di tutta la popolazione.

E' ovvio che qualsiasi politica, e quindi anche quella di Carter verso gli eurocomunisti, è più compatibile con l'opinione prevalente in certi settori della popolazione che in altri. Considerando che Carter appartiene al Partito Democratico e si presenta con le credenziali di cauto progressista, sarebbe lecito supporre che, se l'amministrazione tenesse conto delle tendenze del suo elettorato, anche esso verosimilmente democratico e progressista, sarebbe portata ad una maggiore apertura di quella in effetti dimostrata. Invece, la rigidità dimostrata di fronte alle richieste del PCI, implicherebbe che tali tendenze siano state trascurate del tutto. Anche se probabilmente ciò è vero, è tuttavia interessante vedere come la politica in questione sia meno in contraddizione con gli orientamenti di quei gruppi di cui Carter sembra voler mantenere l'appoggio che con quelli del resto della popolazione.

E' lecito affermare che sia nell'interesse del Presidente mantenersi vicino all'elettorato democratico, che incorpora la stragrande maggioranza dei membri dei sindacati e di quanti godono di un reddito medio e basso. In un contesto di tipo europeo si tratterebbe di gruppi portati a mostrare maggiore apertura nei confronti dell'Eurocomunismo. Negli Stati Uniti invece accade esattamente il contrario. Infatti (vedi Tab. 2), la migliore disposizione nei confronti dei paesi che ammettessero comunisti al governo è mostrata dagli indipendenti, seguiti dai repubblicani (!) e dai democratici. Per quanto riguarda le professioni i meglio disposti sono i funzionari ed i liberi professionisti, con i membri dei sindacati sul gradino più basso. Analogamente, il grado di apertura verso i paesi che chiamassero i comunisti al governo è direttamente proporzionale al reddito. Questo probabilmente risulta dall'assenza di coscienza di classe tra i lavoratori americani, la cui militanza si esaurisce in conflitti che raramente superano l'ambito della singola industria, e lascia il posto ad un generico conservatorismo per tutte le questioni di respiro più ampio. Ciò spiega perché, come si vede estrapolando dai dati sulle varie categorie, la percentuale di quanti appoggeranno politiche non discriminatorie nei confronti di tali paesi sia più alta tra gli indipendenti progressisti, e non tra i democratici, che in ogni altra combinazione di affiliazione partitica e credo politico.

Tra i negri, che notoriamente hanno votato compatti per Carter, si registra un alto numero di incerti, il che, oltre ad indicare un certo disinteresse per le questioni, abbassa in valore

assoluto il numero di coloro la cui opinione contrasta potenzialmente con la politica governativa. Infine, considerando la suddivisione su base geografica, il Sud, che di Carter ha costituito il trampolino di lancio, è la regione dove le risposte che parrebbero implicare un'apertura nei confronti degli eurocomunisti registrano il numero più basso di consensi. Tutte queste tendenze sono ben riassunte dalla maggiore tolleranza verso gli eurocomunisti di chi ha votato per Ford piuttosto che per Carter. Vedi Tab. 2).

Queste osservazioni non intendono suggerire che la politica di Carter sia una risposta agli atteggiamenti del suo potenziale elettorato. Anzi, anche per i gruppi che sembrano comporlo, le tendenze sono le stesse che per tutta la popolazione. E' in relazione ad altri gruppi che si manifestano delle differenze. Probabilmente il problema non è cruciale per gli Americani, ed è nei settori chiave per il Presidente che si registra il maggior disinteresse. E' probabile perciò che l'azione del governo nei confronti del PCF e del PCI benefici dell'indifferenza di una parte importante del pubblico, o quantomeno ne deluda solamente settori marginali.

Un risultato sembra contrastare in certa misura la tesi portata avanti sino ad ora, che attribuisce particolare importanza alla sostanziale omogeneità di disposizione degli Americani nei confronti dei vari tipi di comunismo. Il fatto che la maggioranza di quanti abbiano un'opinione, anche se meno del 50% del totale, ritenga che i paesi dell'Eurocomunismo possano continuare a far parte dell'Alleanza Atlantica pare in contrasto con l'opinione che tra gli eurocomunisti e quelli tradizionali non esistano differenze. Infatti, pare difficile sostenere che la risposta alla domanda sulla NATO sarebbe stata la stessa se riferita ad un partito rigidamente attaccato alla linea sovietica. Tuttavia, occorre subito ribadire che il numero delle risposte positive, per quanto in maggioranza, è, a causa del gran numero di indecisi, relativamente basso e comunque inferiore alla somma di quanti ritengono gli eurocomunisti diversi o non hanno opinioni a questo proposito. Questo fatto da solo toglie molta rilevanza alle possibili implicazioni del contrasto tra i due risultati. Inoltre, il pubblico americano ha una concezione della sicurezza nazionale che attribuisce una grande importanza a fattori di tipo geografico, quali la distanza, anche se il raggio di azione delle armi strategiche ne rende insignificanti i vantaggi. Infatti, un numero abbastanza basso di americani appoggerebbe l'impiego di truppe statunitensi per la difesa di paesi europei, membri della NATO, mentre un numero molto più consistente ne appro-

verebbe l'uso a favore del Messico e del Canada². (Vedi Tab. 6). E' chiaro quindi che la questione della NATO, presentata per di più come mero strumento di difesa dell'Europa, non sia poi tanto vitale per il pubblico americano.

Conseguentemente, anche la presenza di comunisti nei governi di Francia, Italia o Spagna, non rappresenta una minaccia sconvolgente, qualunque sia la natura dei partiti in questione. Le indicazioni che si possono trarre da un esame della questione appena posta non sembrano perciò essere sufficienti ad imporre una riconsiderazione dell'analisi finora effettuata.

Tuttavia, questa è basata anche sull'ipotesi, suggerita dalla possibile motivazione del mutato atteggiamento nei confronti dell'Unione Sovietica, di un crescente pragmatismo da parte del pubblico americano nell'avvicinarsi al comunismo mondiale. A ciò si potrebbe obiettare che il numero dei favorevoli all'URSS nel 1976, la data più vicina a quella del sondaggio in esame, è nuovamente piuttosto esiguo. In effetti, oltre alla caduta di 24 punti nello spazio di tre anni nella percentuale dei favorevoli, c'è da registrare la duplice inversione di tendenza tra il 1972 ed il 1973 e l'incremento di ben 11 punti in soli tre mesi nel 1973. Una tale incostanza riguardo a questioni di politica estera di

Tab. 6 - *Disponibilità ad aiutare militarmente paesi alleati in caso di attacco comunista (%)*.

	In favore di invio truppe	In favore di invio materiali	Non impegnarsi	Incerti
Nei confronti di:				
Germania Occidentale				
1975	27	32	33	8
1971	28	41	22	9
Turchia				
1975	9	29	49	13
Messico				
1975	42	25	23	10
1971	45	26	19	10
Canada				
1975	57	19	14	10

Gallup Opinion Index, luglio 1975, n. 121, pp. 14-29.

² Da notare, dove i dati sono disponibili, l'aumento tra il 1971 ed il 1975 di quanti si opporrebbero a qualsiasi tipo di impegno. Non a caso, tale periodo corrisponde a quello delle polemiche sull'impegno militare in Indocina.

importanza fondamentale come quelle implicanti la valutazione dell'Unione Sovietica è senz'altro degna di nota. Tali fluttuazioni non possono essere spiegate con cambiamenti di fondo nell'atteggiamento degli Americani, ma debbono essere state provocate da fattori capaci di influenzarne gli orientamenti a breve termine. Dei due sondaggi più favorevoli all'Unione Sovietica, il primo seguì le visite di Nixon in quel paese, ed il secondo precedette di poco la visita, abbondantemente pubblicizzata, di Breznev negli Stati Uniti³. La caduta del 1976, coincise con il ricorso ad atteggiamenti « duri » in politica estera sia da parte di Carter che di Ford durante la campagna presidenziale. Gabriel Almond ebbe ad osservare come in politica estera gli umori del pubblico fluttuassero a seconda dell'evolversi delle situazioni⁴. Specie per quanto riguarda questioni per le quali atti e prese di posizione di carattere simbolico hanno una grande importanza, essi sembrano essere grandemente influenzati dagli atteggiamenti tenuti dal governo.

Ciò potrebbe essere anche la conseguenza dello scarso interesse e della indeterminatezza che circondano le questioni di politica estera, come è stato rilevato più volte nel corso dell'analisi. A questo proposito è emblematico che nel compilare il questionario si sia incorsi nella topica di considerare la Spagna come membro della Nato e che ciò non sembri aver fatto differenza alcuna.

Non si vede perché questa mutevolezza non dovrebbe riscontrarsi anche negli atteggiamenti sui paesi dell'Eurocomunismo. Questa considerazione minimizza anche le ultime implicazioni del contrasto tra gli orientamenti dell'opinione pubblica e la politica messa in atto dal governo. Infatti, il sondaggio sull'Eurocomunismo fu effettuato nel settembre del 1977. In quel periodo l'amministrazione Carter stava attuando nei confronti dei tre partiti eurocomunisti una politica di non interferenza che, in relazione a quella di Kissinger e Sonnenfeldt, appariva senz'altro avanzata. Agli inizi del 1978 ebbe invece luogo l'irrigidimento di

³ In questo periodo la popolarità di Nixon stava rapidamente scendendo a causa dello scandalo Watergate e della reazione ai bombardamenti in Cambogia. Il riavvicinamento con l'Unione Sovietica era quindi agli occhi del pubblico e dell'amministrazione l'unico successo politico in un mare di fallimenti. La visita di Breznev acquistava conseguentemente un significato che andava ben oltre la sua importanza intrinseca, che pure era alta. Il forte rialzo della popolarità dell'Unione Sovietica può essere interpretato come una misura dell'ansia con cui tale visita era attesa.

⁴ « ...the moods of the general public fluctuate in response to changing experience... » in GABRIEL A. ALMOND, *The American People and Foreign Policy*, Praeger, New York, 1960, p. 194.

Carter e non si può escludere che se il sondaggio fosse stato effettuato dopo tale data i risultati sarebbero stati notevolmente diversi.

Conclusioni

Tra i risultati del sondaggio *Harris* sull'Eurocomunismo predominano le indicazioni implicanti l'apertura, o quantomeno la tolleranza, degli Americani nei confronti di tale fenomeno. Tuttavia questo atteggiamento positivo non è dettato dalla convinzione che i comunisti italiani, francesi o spagnoli siano diversi da quelli del blocco sovietico. Piuttosto, esso sembra debba inquadrarsi nella più generale tendenza verso la coesistenza, manifestatasi nel corso degli ultimi anni nei confronti di quasi tutti i paesi a governo comunista. Anche così, l'atteggiamento del pubblico sembra essere in forte contrasto con la politica condotta da Carter in netta opposizione dei partiti comunisti dell'Europa occidentale. Però, le domande poste agli intervistati si riferiscono tutte ad una situazione ipotetica in cui i comunisti sarebbero già parte dei governi dei loro rispettivi paesi. Se questo può contribuire a spiegare come le opinioni espresse non differiscano molto da quelle che ci si potrebbero aspettare nei confronti di qualsiasi paese con comunisti al governo, non permette però di affermare con certezza che la politica di Carter, riferentesi soprattutto ad un eventuale assunzione eurocomunista di funzioni governative, non goda dell'appoggio del pubblico americano.

Guardando adesso ad eventuali futuri sviluppi di tale politica, la prima cosa da osservare è che in passato l'opinione pubblica americana ha mostrato una notevole volubilità ed una forte disponibilità ad accettare l'iniziativa presidenziale — o quantomeno dei fatti compiuti — nei riguardi delle questioni estere. La politica estera, con la possibile eccezione di quelle istanze ricche di implicazioni emotive, come la guerra vietnamita, sembra influenzare scarsamente il voto degli americani. In ogni caso, è proprio tra l'elettorato di Carter che si trovano i meno tolleranti verso gli Eurocomunisti. Tutti questi elementi suggeriscono che Carter possa intarpare una politica di intransigenza senza preoccuparsi troppo di possibili conseguenze negative in sede elettorale. Tuttavia, prima di giungere a conclusioni che potrebbero essere affrettate, è necessario considerare che la tolleranza per l'Eurocomunismo che i risultati del sondaggio sembrano suggerire, può risultare, almeno in parte, dalla scarsa rilevanza che la questione sembra avere per il *lobby* anticomunista. Finché l'Amministrazione resta ostile all'inclusione di comunisti nei governi dell'Europa occidentale, eventuali gruppi che siano inte-

rssati allo *status quo* politico in quei paesi, saranno scarsamente interessati ad iniziare una campagna di sensibilizzazione dell'opinione pubblica.

D'altro canto, se una campagna del genere certamente sottolineerebbe la nuova rilevanza acquisita dalla questione, ciò potrebbe non tradursi necessariamente in un rovesciamento nelle tendenze dell'opinione pubblica illustrate dai risultati del sondaggio. Ancora dieci o quindici anni fa, l'accettazione della presenza di comunisti al governo di un paese dell'Europa occidentale sarebbe stata percepita da parte di un Presidente americano come un vero e proprio suicidio politico. I risultati di questo sondaggio sembrano invece mostrare che tale situazione è profondamente cambiata. Mentre la relativa indifferenza del pubblico permette al Dipartimento di Stato di non preoccuparsi troppo, ai fini di elaborare la propria politica, di cosa il pubblico voglia, la tolleranza da questo dimostrata non dovrebbe indurre il Dipartimento di Stato stesso ad intraprendere una politica intransigente e dogmatica. Conseguentemente, se dei partiti comunisti occidentali giungessero al potere, il governo americano dovrebbe poter impartire alla propria politica nei loro confronti flessibilità sufficiente per una valutazione pragmatica della nuova situazione.

RICHARD S. KATZ

LUCIANO BARDI

1. Verso gli anni '50, interessato com'ero alle conseguenze umane dello sviluppo tecnico e industriale, avevo cominciato a raccogliere storie di vita e documenti autobiografici in alcune comunità italiane che apparivano investite con forza e in dimensioni particolari dal processo di industrializzazione. Dapprima queste ricerche riguardavano soprattutto l'Italia del Nord (si veda in proposito il mio contributo in W. Scott, a cura di, *Community Factor in Modern Technology*, UNESCO, Parigi, 1950). Più tardi, ho promosso e condotto ricerche analoghe nel Mezzogiorno (si veda specialmente *La piccola città*, I ed. Milano, Comunità, 1959; II ed. con corredo fotografico ampliato, Napoli, Liguori, 1973). Attraverso queste ricerche era mia intenzione o, più precisamente, speranza di trovare una soluzione positiva alle insufficienze delle ricerche sociologiche svolte solo in base a questionari rigidamente strutturati. Da tempo avevo l'impressione che ricerche siffatte, benché assai rigorose dal punto di vista metodologico formale, finivano in generale per considerare come risolti problemi che in realtà non erano neppur stati sfiorati.

2. Ero particolarmente colpito dal *carattere sintetico* del racconto autobiografico come *pratica di vita*. Ma avvertivo nello stesso tempo il *pericolo della letterarietà*, vale a dire di vedere nella particolare biografia un destino unico e irriducibile. Per questa ragione, cercavo con molta cura di collegare la biografia individuale alle caratteristiche strutturali globali della situazione storica « datata e vissuta ». In questa prospettiva le biografie avevano lo scopo, euristicamente parlando, di illustrare la rottura fra mondo contadino e società tecnica. Questa rottura non era solo una categoria astratta. Essa era personificata e incarnata, per così dire, da tipi specifici di cui i materiali biografici fornivano la « polpa » sociologica nella sua particolarità (si veda in proposito il mio *Trattato di sociologia*, UTET, Torino, 1968, pp. 387-391). E' precisamente nel corso di queste ricerche che si è venuta formando l'idea di una « sociologia come partecipazione », distinta dalla generica « osservazione partecipante », come primo nucleo invece di un'impostazione metodologica meta-mecanicistica alternativa (cfr. F.F., *La sociologia come partecipazione*, Taylor, Torino, 1961; F.F., *Una sociologia alternativa*, De Donato, Bari, 1972).

3. Con riguardo alla mia posizione personale a proposito di questi problemi, sono tuttavia da distinguere tre fasi, che corrispondono piuttosto puntualmente a tre diversi momenti del mio lavoro scientifico:

a) la fase dello studio di Thomas e Znaniecki (*Il contadino polacco in Europa e in America*), in cui la funzione dei materiali biografici è puramente illustrativa rispetto a conoscenze già acquisite per altra via; in questo senso la critica di Herbert Blumer mi sembra conclusiva.

b) La fase di *Vite di baraccati* (Napoli, Liguori, 1976), in cui, specialmente nel cap. I, ho criticato l'impostazione delle ricerche di Oscar Lewis sulla « cultura della miseria »; la mia critica riguarda essenzialmente la nozione di Lewis della famiglia come « natural unit »;

c) la fase attuale, in cui propongo lo studio del « gruppo primario » e delle « associazioni di base » mediante il metodo biografico, centrato su alcune variabili fondamentali, quali 1) la esperienza di lavoro (cfr. in proposito Stud Terkel, *Working*); 2) la struttura di classe globale e come specifico contenuto esistenziale; 3) il contesto specifico nel quadro di una situazione storica data (la nozione di « orizzonte storico »).

4. E' molto difficile acquisire a consapevolezza piena della portata culturale e politica, in senso proprio, del lavoro di ricerca in cui si è impegnati. Molti ricercatori che fanno ricorso al metodo biografico non si rendono conto delle sue potenzialità e usano le storie di vita come un elemento, non strettamente necessario, di tipo qualitativo per integrare le ricerche basate sui metodi delle *surveys*, o sondaggi su campione rappresentativo di un dato universo statisticamente conosciuto. La storia di vita viene a porsi come un sovrappiù fotogenico.

Questo uso del metodo biografico non è di per se illegittimo, ma rivela una radicale incapacità di porsi il problema della ricerca con il metodo biografico al livello critico. Ciò che è unico, con riguardo al metodo biografico, è che esso consente di attingere fasce sociali e strutture di atteggiamenti che, per il loro carattere di emarginazione, sfuggono irrimediabilmente ai dati acquisiti ed elaborati formalmente e alle immagini ufficiali che la società ha di se stessa. Il limite invalicabile delle *surveys* è dato dal fatto che le loro operazioni di campionatura hanno inevitabilmente bisogno dei dati già ufficialmente acquisiti. E' questo il loro punto di partenza. Se si tiene presente che nelle società anche solo mediamente sviluppate i più importanti problemi sociali, sia come strutture che come comportamenti, non emergono e non si configurano con la nettezza voluta nei quadri delle rilevazioni ufficiali appunto per il loro carattere refratta-

rio alla tendenza ad incasellare burocraticamente il vissuto, si rende palese un duplice fenomeno: da una parte, la tendenza della ricerca sociologica prevalente ad adottare categorie metodologiche prestabilite che escludono dall'ambito della ricerca ciò che ad esse riesca sostanzialmente estraneo; dall'altra, la necessità di costruire una *metodologia della ricerca sociologica come tecnica dell'ascolto*, in cui fra ricercatore e gruppo umano indagato si stabilisca, su un piede di parità, una comunicazione non solo metodologicamente corretta, ma altresì umanamente significativa.

FRANCO FERRAROTTI

Nel quadro delle ricerche su Roma che hanno caratterizzato l'attività delle cattedre di Sociologia (proff. Ferrarotti e Maciotti) e di Sociologia dell'educazione (prof. Avveduto), è in corso a partire dall'a.a. 1977-'78 un lavoro di ricerca sulla borgata denominata « Valle Aurelia ». Questa borgata si presenta come atipica sotto due profili. Lontana dal modello della « borgata dormitorio », Valle Aurelia era cresciuta attorno ad una unità produttiva: quella delle fornaci che sfruttavano i banchi di argilla presenti nelle colline di Monte Mario, del suburbio Aurelio, del Gianicolo e del colle Vaticano. La presenza di questa unità produttiva all'interno della borgata ha dato al nucleo di classe operaia caratteristiche che lo differenziano dai tratti distintivi della classe operaia romana. Di fronte ad un proletariato che, in genere, a Roma si presenta disperso nel territorio, fluttuante per tipo e luogo di occupazione, il nucleo di Valle Aurelia appare omogeneo per attività produttiva e per insediamento, stabile, con un rapporto insolitamente stretto tra fabbrica e residenza: dunque con una propensione ad una forte solidarietà di classe.

Interviene qui un secondo elemento di originalità: verso la metà degli anni '50 questa base produttiva della borgata, rimasta attiva per settanta anni, viene improvvisamente a cadere, travolta non solo dalle trasformazioni tecnologiche dell'edilizia ma anche dalla trasformazione dei terreni, sui quali erano le fornaci, in suoli da adibire alla edificazione urbana.

In una fase difficile del conflitto di classe nel paese e nella città, questo nucleo operaio si vede improvvisamente mancare l'elemento che lo aggregava sul piano della struttura socio-economica e della struttura dei valori. La borgata inizia una fase di trasformazioni radicali, che sancivano di nuovo l'originalità del suo sviluppo rispetto alle altre borgate romane: mentre queste ultime, negli anni '50, vanno scoprendosi una identità politica e sociale, Valle Aurelia ne vede la crisi. Essa anticipa così, ancora una volta, i processi disgregativi che dodici-quindici anni più tardi colpiranno anche le altre borgate di Roma.

Ipotesi generale dell'indagine

La chiusura delle fornaci significa la sparizione del polo aggregativo economico-sociale e simbolico della borgata. Questa perde contemporaneamente la sua principale attività produttiva ed il

suo punto di riferimento. A questa perdita si aggiunge l'impatto dei massicci insediamenti piccolo-borghesi che accerchiano sempre più la borgata e propongono nuovi modelli di valori e tipi di attività economica estranei sino a quel momento alla vita di Valle Aurelia.

Sotto la spinta convergente di questa serie di fattori entrano in crisi le forme cristallizzate di solidarietà comunitaria che caratterizzavano la borgata.

Il tipo di solidarietà che si era consolidata entra in crisi e subentrano forme nuove, vissute dagli abitanti della borgata come meno protettive, labili, spesso centrate su una mitizzazione della precedente solidarietà vissuta nel ricordo come organica. L'indagine intende verificare le forme, i tempi e i contenuti di questa trasformazione nella solidarietà della borgata. Essa intende poi assumere tale solidarietà come variabile emergente per lo studio delle trasformazioni del tessuto sociale, strutturale e sovrastrutturale della Valle.

Questa ipotesi orientativa di sfondo, non ancora di lavoro in senso specifico, prevede in questa fase diverse specificazioni che hanno avuto un loro risvolto operativo attraverso il lavoro di alcuni gruppi di ricerca:

a) analisi della struttura demografica ed ambientale (coordinatori: Stefania Vergati e Salvatore De Salvo);

b) struttura socio-economica (Laura Tini e Maria I Macioti);

c) studio delle strutture familiari e dei processi di socializzazione primaria (Roberto Cipriani ed Enrico Pozzi);

d) associazionismo operaio e sindacale (Maria Michetti);

e) forme di partecipazione politica (Paola O. Bertelli ed Ivetta Ivaldi);

f) Istituzioni religiose e religiosità (Maria I Macioti);

g) istituzioni educative e scolarizzazione (Antonio Targia);

h) associazionismo di base formale ed informale (Renato Cavallaro);

i) uso del tempo ed analisi del consumo culturale (Rita Caccamo De Luca);

l) identità linguistica e socio-culturale (Gabriella Paolantonio e Piero Zocchi).

Metodologia dell'indagine

Considerata la natura composita della borgata, la necessità di indagini sincroniche e diacroniche, il ruolo fondamentale del sistema di valori, è sembrato necessario il ricorso a varie metodologie d'indagine; fra queste, in particolare:

1) analisi di fonti secondarie, statistiche, archivistico-storiche; reperimento di materiali ai fini di una ricostruzione anche dei vecchi mestieri;

2) raccolta ed uso delle storie di vita, con particolare attenzione per le storie dei gruppi primari e delle famiglie.

La riflessione sulle condizioni epistemologiche e metodologiche per la raccolta e l'uso delle storie di vita e della storia orale costituirà l'asse teorico portante della metodologia d'indagine.

Questo numero de « La Critica Sociologica » ospita alcuni primi materiali raccolti. Successivamente la rivista darà conto dello stato di avanzamento della ricerca.

La CS

Archeologia dei vecchi mestieri: i fornaciai
Giornata di lavoro, tecniche produttive e lotte politico-sindacali

La prima parte dell'intervista di Giovanni Frattura è stata registrata nel sottotetto della fornace Veschi, dove gli operai fuochisti avevano il loro posto di lavoro. La fornace Veschi è l'unica fornace che non sia stata abbattuta: pur molto deteriorata si presenta salda nella struttura fondamentale, offre una testimonianza assai viva e comprensibile della organizzazione del lavoro secondo tecniche produttive ormai scomparse. Atta ad un recupero edilizio, il Comitato di quartiere di valle Aurelia ne chiede il restauro al Comune di Roma e la conversione in un centro sociale ed educativo.

La seconda parte dell'intervista ha avuto luogo nella Casa del Popolo.

Giovanni

E' qui che il fuochista scopre le bocchette e manda su l'aria, perché la camera deve sfata. Ogni camera ha la bocchetta. Facevamo 40-50 mila pezzi al giorno. Dove facevano più mattoni era la fornace del numero II e poi ce n'era un'altra a Cavalleggeri.

Così venivano messi i mattoni, nelle camere: in partenza ci si fa il bancaccio. Si mettono i mattoni larghi fino a un 60 centimetri, perché nello spazio ci va il tiro dell'aria che fa camminare il fuoco per cuocere. Dopo, invece, se mettono tutti per così, più fitti, fino sotto al soffitto della camera. Quando se sfornano i più calorosi sono questi.

Nel centro della fornace c'è la ciminiera. Intorno è tutto voto. Poi ci sono le portine tutto intorno: una qui, una qui, di seguito: una portina ogni 4 metri e i mattoni si mettono dentro per tre camere. Un lavoro di una giornata. Fatte le tre camere si mette un apparato di carta sulle portine. Sopra ci sono i tiri, si alzano e in questa maniera il foco cammina.

Una camera della fornace non ci ha i mattoni: si carica di legna, per 25 quintali di legna, poi si mettono tre camere di mattoni. I primi mattoni così, più larghi, poi gli altri a distanza di tre dita e così per i quattro metri di larghezza della camera. Poi tutte le altre file di mattoni, fino al soffitto, per tre camere. Avanti ci sono i 25 quintali di legna. Poi si mette un foglio di carta sulla portina, si chiama la parata, poi la chiamiamo la parata. Il fuoco sta da sopra alza il tiro. Per tera ci sta un buco che

corrisponde a un 40 per 30 (centimetri), che comunica al centro della ciminiera. Questo tutto intorno. Ogni camera ci ha questo cunicolo. S'alza il tiro e rimane attaccata la carta. Quando la legna ha preso completamente foco, il fochista scopre le bocchette e butta dentro il fossile, il carbone e porta su le calorie. (I mattoni) cociono, normali, a 850-840 gradi centigradi.

Senonché, addosso al monte — come diceva bene quel compagno — da dove se butta già la terra ci stano delle vene grandissime chiamate zolla e dentro la zolla ci va anche quella che noi chiamiamo zavura. Quando questa zavura va mischiata in mezzo alla creta il fochista se ne accorge, perché quando che scopre la bocchetta ce vonno più di 850 gradi centigradi. Ma ce ne vonno 1.100-1.150-1.200 per cocere quelle zavure. E al fochista non gli serve il termometro, il barometro, come se chiama, per conoscere le calorie: lo vede, lo vedo dal colore e coce.

Ogni giorno i cariolanti riempiono le camere, quando smettono di riempire chiamano il fochista (per nome) e allora quello che ha sentito, ha capito che hanno messo la carta scopre le bocchette e il fuoco cammina, e mette già il carbon fossile che dà più calorie. I mattoni si cociono tutti eguali perché la temperatura la conosce il fochista, la legna serve solo una volta, all'inizio, poi c'è il foco che cammina.

Quando si chiudono le portine delle tre camere si lavora nelle altre tre e così diventa una cosa rotatoria e si va avanti col foco. Il giorno dopo, quando è terminata la sesta camera, si brucia la prima carta.

* * *

Quando se bruci la carta della portina, si tolgono i mattoni dalla camera. Il mattone crudo pesa 6 chili: tra sciugatura e cottura perde tre chili: di questi mattoni cotti ne prendevamo 6 per volta. Si lavora in quattro: uno leva i mattoni e tre li portano via col carrello. Il carrello porta 120 mattoni: sono tre quintali e mezzo di mattoni cotti, più un quintale pesa il carrello, sono quattro quintali e mezzo. Se tu lo dici a un altro, quello dice: « sei un buffone! » perché secondo lui un uomo non ce la po' fare. E per portare il carrello se fanno decine di chilometri al giorno. Non me credi? Se sta in fornace dalle cinque e mezza de mattina alle sette de sera. Ouando hai caricato un bel pò de treni e hai fatto già parecchi chilometri, pe' riposatte, dai er cambio a quello che leva i mattoni. sei per volta: Stai lì: 18 chili, 18 chili, 18 chili... Quando hai fatto 20-25 minuti con 18 chili. 18 chili... pe' riposatte prendi er carello e te fai 6-7 chilometri avanti e dietro e te sbrighi, perché se non te sbrighi, se ferma la macchina. E quando se ferma la macchina se fermano

40 persone: quelli che sanno al carico, i portacarrelli, i cavamonti, gli ingambettarori, tutti insomma. Non c'è niente da fare, bisogna che te sbrighi.

Si prendeva 1 lira a mille. Quando arrivavamo a 60.000 ce pagavano da bere. Se faceva una media di 49-50-51 mila mattoni. Ma quando la terra se prestava e che la mattoniera lavorava e impastava, allora... tumpete, tumpete... tagliata i mattoni e sentivi l'urlo: «h, 60.000» Abbiamo fatto un cinematografo!

Ogni 1.000 mattoni crudi, 1 lira. Le squadre erano composte: 1 alla mattoniera, 3 cavamonti sul monte che buttavano giù la terra in fondo al pozzo; al pozzo c'erano 5 con tre carelli, caricavano con la pala la terra che buttavano giù dal monte. Va bene? E sottopala me ne ce mannavano a me.

Questa è la squadra che lavorava con la terra. Poi, alla mattoniera ce ne stava in quattro: tre portacarrelli e uno che levava. Alla molazza c'era l'impastatore, poi gli ingambettarori, quello che copriva le gambette e il regazzino ce metteva le tavolette.

I regazzini che c'erano avevano 13-14 anni. No, non erano nostri figli. Un ragazzo che se conosceva, se ce parlava del lavoro, beh, veniva a lavorà. Non me ricordo quanto prendevano, venivano pagati a settimana.

Poi c'era un'altra squadra: il fochista con gli scariolanti. L'impastatore e l'ingambettatore erano specializzati. L'impastatore doveva conoscere bene la terra, sapere quanta acqua ce voleva o non ce voleva. E sopra tutti c'era il fuochista. No, non c'era tempo pe' parla'. E poi c'era er rumore che faceva la mulazza, che è come quella del cantiere a differenza che nel cantiere la mulazza è chiusa e qua, invece, è aperta pe' buttacce dentro la terra.

In fornace tutti i lavori erano pesanti e tutti se lavorava con le mani. Ma il lavoro più pesante era quello degli ingambettatori.

Non se cantava, non se diceva niente. Fatte conto, ce se accompagnava col fiato, con la voce quando se doveva fa' qualcosa, col fiato accompagnavi il movimento. Perché era il durissimo del lavoro, la responsabilità personale, che non dovevi far mancare all'altro; se no tutto se fermava o se rallentava. I cavori, non in fornace, dentro la cava, i cavori se davano il ritmo del lavoro col fiato. Giù veniva la terra e sotto la caricavano sui carrelli. Allora bisogna fare in fretta e così il ritmo t'aiuta. Ognuno è responsabile del lavoro suo: si je la fai je la fai, si no te ne vai.

Mangiavamo due spaghetti, uno sfilatino con un po' de formaggio, due bicchieri de vino, questo è il pranzo. Se cantava poco, nun se cantava, perché dopo la colazione pensavi a buttà giù mezzo litro.

Io ho avuto un infortunio sul lavoro. So cascato nel forno e me so rotto una spalla, così m'hanno cambiato di posto. Come mutilato, dopo guarito, l'Associazione m'ha mandato a lavorà all'albergo Quirinale, in via Nazionale. Me so presentato e me fa: « Mio caro signore, lei ci ha una certa età, questo è un lavoro pesante ». Dico, va be'. Io pijavo i piatti, levavo il grosso e poi li mettevo a lava'. Un giorno me metteno un altro. Me davevano 40 lire al giorno. Un giorno viene il direttore e me fa « Come andiamo? ». Io je dico: « Direttore, lei me deve da toje questo de mezzo, perché qu io non ce vojo nessuno ». Quello era un fascista che me l'aveveno messo vicino. Dopo m'hanno mandato via e m'hanno mandato all'albergo Michelangelo, dove ce so' stato 4 anni e mezzo.

Al « Quirinale » abbiamo cercato di formare una commissione interna. Io javevo detto de non me ce mette', invece fanno l'elezione e me ce mettono. Io m'aritrovo con quel fascista. Potevamo annà d'accordo? Tutti gli altri democristiani. Faceveno le riunioni col direttore e a me nun me chiamaveno. Non sapevano come fa'. Non me potevano licenzià, perché ero stato mandato dalla Casa Madre, lavoravo, perché io sò un somaro, lavoratore, fatigatore. Allora hanno pensato: senti per mannà via questo c'è solo un sistema, mettemelo a lavorà vicino vicino a un fascista. Il 14 aprile del '62, una settimana dopo le elezioni politiche, arriva uno che fa: « Buon giorno, Frattura »... Io je dico, se chiamava Giannantonio, io lo chiamavo Giacomantonio » Senti, non me fa arrabbia » Avevo attaccato alle sei, questo me fa: « Ma ho scherzato » Poi dice: « Chi ha dato il voto al PCI è un cornuto e un fijo de mignotta ». Io stavo a pulì le pentole de fero. Gliel'ho data quattro o cinque volte in faccia. Lui poi s'è andato a medicà. Ma nun m'ha denunciato, perché c'è la legge, ma lui nun l'ha fatto.

Lo chef del Quirinale, quando je dicevo della fornace, diceva, ma nun me di che un uomo lavora a quella caloria, a 70-75 gradi. Come fa uno a resisté? Eppure era così. I mattoni puro erano rossi, erano foco e non se potevano raffreddà nelle camere, perché il foco deve camminà. Non era problema, era proprio il lavoro fatto così. Nun ce sta niente da fare.

E ce lo sapevi quando ci andavi. La differenza era che fori, i muratori, prendevano 18 lire e qui 30. Io ci avevo 3 figli, che dovevo fa'?

Fra noi non c'erano attriti. Nun ce potevano esse'. Si qualche vorta uno nun poteva, nun lo so, nun c'era, se sentiva male; allora tutti quanti prendevano er posto suo, facevano puro il lavoro suo, perché nun se doveva fermà niente e il lavoro doveva continuà. Ognuno era responsabile del lavoro suo. Nun c'era len-

tezza, nessuno poteva esse' lento. Ma nun è mai successo de dovè di' a uno, « guarda che tu nun lavori. Nun è mai successo. Se uno proprio se sente rincojonito, je potemo di, va beh, lavora più piano, ce pensamo noi », ma questo può succedere 'na volta sola. Perché nun se poteva fa' un favore a un altro, perché avevi da pensà per te stesso, nun ce la facevi più tu col lavoro tuo. Ma dico davvero, mica per scherzo. Quando era la sera, eri tutto scorticato, pare che ci avevi la rogna.

La mattoniera produce una media di 50.000 pezzi al giorno e il forno ne coce una media di 28-30.000 pezzi al giorno. Quindi, quelli che resteno, c'è un compagno che lavora individualmente, nesuno je rompe le scatole, e mette questi pezzi a seccare e li mettet sotto i tavelloni (i capannoni) con i cariollanti quando arivano. Quando c'era chi diceva « oggi ce potemo riposà un pochetto », je dicevi a broccolo, pe' riposatte, tu faresti mandà via il carello scarico?... No, nun se poteva fà.

L'unica cosa nostra de venì a lavorà così in fornace, pur sapendo che lavoravi cinquanta volte de più, era che il manovale prendeva 18 lire al giorno e tu ne prendevi 30 al giorno.

Nun c'era rivalità fra le fornaci. Quando che ce incontravamo, se diceva: « quanto hai fatto 50.000, 55.000, così, ma nessuna rivalità. Qualcuno aveva la mania de grandezza, ma niente, nun era niente. Quando che arivavamo a 10.000 in più il padrone offriva da bere. Tutti a gridà: « Aoh! Se beve! ».

Ma il sindacato in noi ce l'avevo sempre avuto, puro sotto il fascismo.

Sì, uno una volta me fa: « Quanti fascisti avete buttato dentro al forno ». « Ma, dico, scherzi o dichi davvero? Noi non avevo buttato nesuno dentro al forno. Nun è vero, ce lo so che a Roma lo dicono, ma nun è vero. Manco a scherzà su ste cose.

Dicono « i fornacini hano buttato i fascisti dentro al forno ». Ma ch'hanno fatto, nun hanno fatto niente. Se li hanno presi, janno dato quattro sculacciate, fatte bene, per metté un po' de paura.

Niente, noi lavorevamo e basta. Per 30 lire al giorno dovevi faticà, era il '38-40. Quando con 10 lire andavi a Frascati e ritorno, magnavi, la cena, facevi viaggio andata e ritorno, erano soldi sà? Co' 10 lire avanzaveno pure. Le donne facevano le pantalonaie per i carabinieri a Piazza del Popolo. C'erano pure delle donne che lavorano in fornace. Che facevano? Mah, nun lo so, esattamente, portavano i mattoni al forno. Il lavoro era stagionale. Ma puro noi quando che era chiusa la fornace facevamo altri lavori, sempre qui attorno. Il 90% dei fornaciai nun andava in ferie mai. Quando non se lavorava, prendevamo la cicoria qui attorno, che era tutta campagna, facevamo i buffi dal fornaio.

L'osteria pure segnava per tutto l'inverno, tre-quattro mila lire, con l'impegno che pagavi piano piano quando ricominciavi a lavorà. Se diceva: « A zoccoli novi » (Zoccolo è il mattone), quando c'erano i soldi. Ma non tutti ce la facevano a fà il lavoro nella fornace. Nun è vero forse? Quanti sono crollati che hanno detto « nun lo famo più 'sto lavoro »². L'altra sera stavo a parlà con Domiziano, un pezzo de giovanettone un palmo più alto di me, ci ha due spalle forti che se po' incollà 'na colonna de San Pietro. Ci ha lavorato cinque giorni in fornace, poi dice: « me sporcavo de polve »... Se n'è annato via ».

Pierina e Fernanda

Il colloquio intervista di Pierina Porcarelli e Fernanda Martoriani vede interloquire, volta a volta, ora l'una ora l'altra delle due protagoniste.

Il racconto si è svolto in due fasi successive, a distanza di pochi giorni: ciò a giustificare qualche ripetizione.

Talvolta interloquisce una terza donna, Maria Arabù.

La donne cominciano a parlare subito dopo Giovanni Frattura: siamo sempre nella sede della Casa del Popolo di Valle Aurelia.

Maria

Io lavoravo in fornace, perché ero sicura che arrivavo alla vecchiaia e pijavo la pensione. Perché a fà i pantaloni non me segnava, capito, la pensione nun me la dava. Allora facevo due, tre pantaloni, poi scappavo in fornace, poi tornavo a fa' i pantaloni, perché cercavo de non perde il posto, me lo tenevo per l'inverno, perché poi l'inverno che facevo? D'estate lavoravano parecchie donne in fornace, specie quanno andaveno le macchine. Dove ero, ad esempio, ce staveno due donne, ma alla matoniera che faceva proprio i mattoni, c'ero solo io. Poi c'era una altra macchina e allora, secondo come andava il lavoro, può darsi che alla matoniera piccola me ce mannava a me e al posto mio ce metteva un'altra. I mattoni li portavamo in testa e gli uomini con la carriola, cor carello. Ne portavamo due se erano quelli piccoli, bagnati, di tavelloni ne portavi uno. Quando se lavorava col materiale fino di donne ce n'erano anche 14-15. Minimo che se ne faceva de materiale fino (cioè non di mattoni grossi, detti « zoccoli », ma di mattoni più sottili) erano 40-50 mila al giorno. Io lavoravo dalle sei del mattino alle sette della

sera. Leva un quarto d'ora, mezz'ora per la colazione, un'ora a pranzo. Per 1.200 al giorno. Questo nel '54.

Pierina

Io ho lavorato 27 stagioni alla fornace. Nun ce pagavano come agli uomini, che quanto facevano tanto pijavano. A noi ce pagavano a giornata. Loro lavoravano a cottimo, a me nun me ce mettevano a cottimo. Io tagliavo i matoni ed era la macchina che lavorava, per me er cottimo nun c'era, solo per l'ommini. E dalla mattina alla sera; quanno che annavi a casa, i piedi ce l'avevi gonfi gonfi. Sempre a tajà i mattoni, sempre a corre. Ma la differenza co' l'ommini nun te la posso dì, perché nun ce lavoravo co' loro, (si riferisce al salario). La colazione la facevamo insieme, uomini e donne, ognuno se portava il mangiare suo. De che se parlava? De niente, che se doveva dì? Mangiavamo quello che passava er convento: pane e mortadella, patate in umido, frittata d'erba, condita puro male perché allora nun se trovava tanto. E io lavoravo come l'ommini, perché la macchina andava avanti e come loro dovevi corre.

Macché canti? Sai che allegria che c'era! Poi, toccava scappà a casa a fà i lavori. Quando che io lavoravo in fornace, ci avevo a casa 4 persone. Perché io ho avuto due mariti e er secondo ci aveva i fiji perché era vedovo. E allora c'erano le mutande da lavà, le camice da stirà, da fare la colazione che lui se portava in fornace. E allora, la sera facevo mezzanotte, l'una: poi, sveglia la mattina alle 4. Fatte conto: la mattina accennevo er foco, mettevo su le patate così quanno che arivavo a casa facevo la frittata. C'era sempre da corre. L'ommini che facevano? Quando che venivano a casa volevano magnà. Dal '45 al '48 poi so' annata a lavorà alla mensa della fornace. Prima, nel fascismo nun c'era la mensa dei fornaciari. Io i pantaloni li facevo quanno se fermava la macchina. Fatte conto che pioveva, allora nun se poteva lavorà, allora scappavo a casa e facevo i pantaloni per mantenere la fornitura della caserma per l'inverno. Di pantaloni 10-20, secondo se erano quelli leggeri o no. Veniva uno a portare il lavoro, ma non sempre, il più ci annavamo noi. Il lavoro dei pantaloni c'era tutto l'anno, nun era come la fornace. I carabbinieri sempre, poi l'aronatica, finanza, granatieri, tutti portavano. Dopo c'è capitato un lavoro in serie, perché se guadagnava de più.

Fernanda

Se mettevano tutte le macchine de fori casa. Tante donne venivano a casa mia, perché te faccio vede, c'è posto fori, come

un cortile. Stavano lì d'estate a lavorà, fino a sera.

La sera quando finivi, mezzanotte, l'una-l'una e mezza, stivavi, perché mica che li potevi portà così. Ognuna faceva i pantaloni sui. Adesso è un pezzetto che nun se fanno più. Mo' io vado a servizio. C'era uno che ci ho lavorato 11 anni e poi quando che so' annata a chiede le marchette, m'ha detto « E chi te conosce? » Così me so trovata senza pensione.

Durante la guerra, cercavi d'annà avanti così, facevi cicoria, facevi la spiga che trovavi nei campi, poi la macinavi. La facevamo asciugà, poi la pulivamo, e poi col macinino per il caffè, facevamo la farina. E poi ce facevamo gli sfilatini. Delle volte te li tiravano in faccia, ma poi ce li manziavamo. Qualche volta mettevi su la pila con quello che ci avevi, se te capitava una patata, qualche broccoletto, quello che c'era. Pensa che c'era uno che siccome le patate nun se trovaveno e nun ce le daveno, faceva il viaggio tre volte ar giorno e pijava le patate fradicie. Se le portava a casa, le capava e le metteva da una parte; quella, ad esempio che era un po' marcia, je tojeva er pezzo. Io stavo lì da questo, dalla mattina alla sera, a capare le patate: sapete una patata quanto puzza quando che è proprio fracica? Ci avevo una busta che l'avevo fatta con un pacco che m'aveva regalato un militare, e dentro ce annavano 18 chili, allora la sera quando che venivo a casa, nun me pagava, però me dava 18 chili de patate.

Pierina

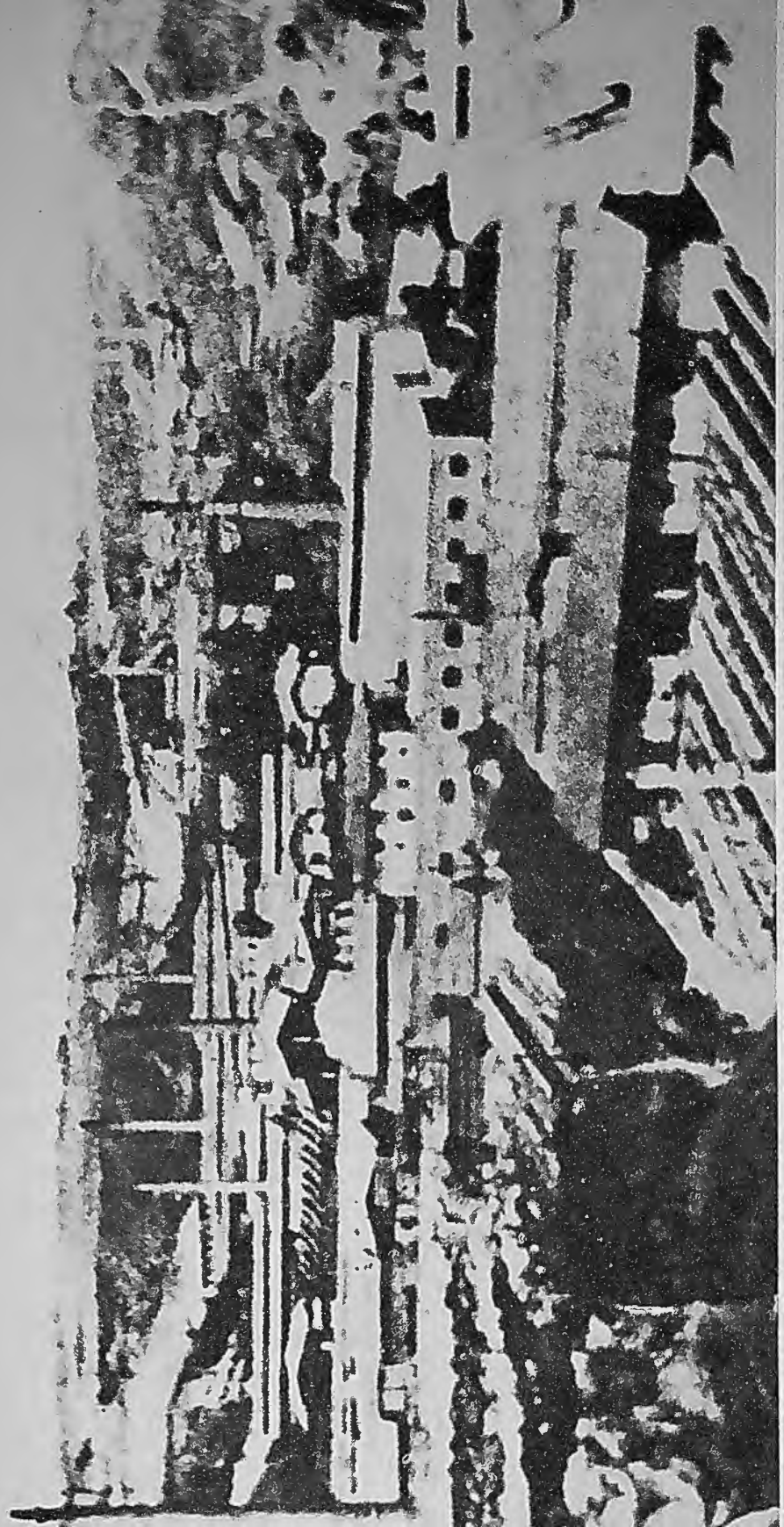
Quando che è passato il fronte, mica che me la so' passata bene bene, ma insomma... Quando che è caduto er governo, l'8 settembre, a me m'è rimasto 350 pantaloni a casa. L'ho venduti, però tutto senza 'na lira, annava tutto a cambio merce. Annavo verso Viterbo: un pantalone per 5 chili di farina bianca e sennò 7 chili di farina di polenta. E poi chi me dava un po' di salsicce, chi me dava un po' di formaggio. Io pijavo quella robbà lì, per esempio salsicce, formaggio, pezzetti di baccalà: — allora era tutto bono — e poi pijavo 50 chili di castagne sulla testa. Quelle me le vendevo per ritornò a Roma coi cordi, per il viaggio. Una vorta sotto un bombardamento ce stette un bombardamento a Civitacastellana semo state 4 giorni. Certe volte ce venivano puro l'ommini, donne e ommini.

Fatte conto io ci avevo un'altra donna che veniva appresso a me. Da qui annavamo a Prima Porta a piedi a pijà er treno. La sera mi marito e i fiji me venivano incontro a Piazzale Flaminio. Lui ci aveva paura dei tedeschi, perché era scappato da fa' er militare. Una volta una donna per due paia de pantaloni m'aveva rimmediato due pagnotte de pane così grosse. Qui sulla

pancia ce portavo tre chili de salsicce, allora la pagnotta l'ho messa dentro la borsa che ce tenevo scarpettine, golfettini. L'olio ce l'avevo drento la borsa, sopra con la vaselina, quella sciolta. Poi ci avevo sopra una specie de mantella. Quanno che so' passata i tedeschi me fanno, falla passà che questa da un momento all'altro se sgrava. Adesso a raccontarlo me pare una storia. Che paura, sotto i bombardamenti! Dice, ma è possibile? I pantaloni neri con le bande: per quelli lì me davano una pizza de formaggio. Ma certe volte je portavamo i pantaloni senza bande, così, la stoffa solo. Allora, uno me fa: « Ma questa è sempre incinta, nun partorisce mai? ». I contadini tutta sta robba me la daveno. Una volta a piazzale Flaminio uno me fa, me dai un pezzo de pane? M'è venuto appresso fino qui voleva il pane. « Ma manco se mori de fame! Io manco da tre giorni da casa per pijà sto pezzo de pane e mo' telo dò a te? ». Quanno che ha visto che proprio nun je lo davo, me disse: « Guarda nun passà più, perché tanto te riconosco quanno che passi. Ma io so' ripassata lo stesso e che sto a senti lui? Due volte la settimana ce passavo. La gente che te dava la robba se trovava, avoja! Poi io annavo pure a Caprarola. Lì c'era una famija che me conosceva e così poi se passaveno la voce. Una vorta una me fa: « Ma tu fai la borsa nera! » « Embe?, perché tu ce magni co' la tessera? » Dice « No ». « E allora io m'arancio ». L'ho detto che nun me la so' passata male, però co' qualche sacrificio. Capirai, una volta so' andata da un pecoraio, dice: « signora a me me servono i pantaloni », dico « a me i sordi nun me serveno ». Ha preso un presciutto, ha tolto tutto l'osso e poi m'ha dato la cotica. E io je ne avrei dati 10 de pantaloni, che allora er prosciutto nun se trovava manco se lo pagavi oro. Certo che se ce scoprivano ce potevano pure portà in priggione, ma secondo chi trovavi: se li facevi magnà, nun te ce portavano. Ma la fatica era tanta. Da qui annà a Prima Porta a piedi, nun lo so si era o nun era fatica!

Una volta dovevo prende er tram; quelli de una vorta, nun erano come adesso, c'erano le porte a soffietto che se chiudevano da una parte e dall'altra. Io cori cori per prende er tram quello me chiude e me prende per i capelli e una mano. Io ci avevo la borsa con tutta la roba dentro e allora corri, corri appresso al tram e più quello stringeva. Ecco qua; me so rovinata un dito. Quello più stringeva la manovella per famme lascià la borsa, ma tanto nun te la lascio. Da via Candia fino a viale Giulio Cesare con la mano in mezzo, tutta sanguinante. La gente che voleva magnà era tanta.

Durante la Resistenza avemo fatto puro un altro lavoro, quello delle armi. Una volta me so messa un fascio de legna in testa e in mezzo ci avevo le armi. Mamma mia quella volta!



Adesso no, nun lo rifarei. Ma ci avevo un po' più de forza, un po' più d'energia, c'era la gioventù. Ma che te devo raccontà? Nun è da di: « o ho fatto questo ». No, tutti avemo fatto assieme, perché uno solo nun ci annava mai.

Perché nun te ricordi quando i fascisti hanno fatto la rivoluzione a viale Giulio Cesare? Volevano entrà a Trionfale, era nel '23. Che ce potevo avé? 12 anni. Eppure co' mi madre ci annavo. Perché io ce so nata proprio comunista, nun è che ce so' diventata. eT ricordi quanno che è stato er fatto de San Lorenzo, tutta quella burrasca? Embeh, io stavo lì, ero una regazzina, doppo venne mi cognato. Lì c'ereno gli Arditi del Popolo.

La tessera come adesso magari nun ce l'avevamo, però la tessera c'era anche allora e chi era iscritto al Partito era iscritto e risultava tutto.

Uno dei presenti

Lei dice che la vecchia generazione era per il socialismo e poi sono passati al comunismo. Per questo dice che c'è nata. Qualche anarchico, pure, c'era, ma qualcuno. Mi padre, per esempio, era comunista...

Fernanda

Mi padre ha lavorato con Giordano, faceva il carettiere, trasportava i mattoni col caretto a due ruote (er cariole).

Primo

Mi padre me mannava a scola scarzo, tutti annavamo scarzi. A scola ce daveno le scarpe e i calzoncini grigioverdi. Mo', mi padre, dice: « no, basta, a me 'sta cosa nun me piace, a scola nun ce mai più », perché il sentimento suo era socialista. Così a scola nun me ci ha mannato più. C'era chi lo facevo, c'era chi nun lo faceva come mi' padre.

Diciamo pure che c'era chi se metteva paura...

Mi' padre diceva: « no tu nasci ignorante e resti ignorante, però esse' fascista no ». Ma mannato, poi, dalle monache francesi, qua sopra. Ho fatto la scuolalì, la cresima, tutto. Nun se pagava. Fino alla terza era gratis, poi cominciavano a chiedere i sordi e allora nun ci annavamo più.

Giovanni

Nel 1943, al compagno Gennaro Zezziccheri, je dissi — era er 18 maggio: « A Gennà, me vojo iscrive al Partito Comunista ».

« Ma che sei scemo? » me disse, davanti a tuo fratello e tu' zio me lo disse. Perché lui diceva che nun bisognava dirlo davanti agli altri. Ecco perché.

Pierina

La mia famiglia è andata in Brasile nel 1901 e siamo tornati in Italia nel 1911. Mio padre in Brasile lavorava il caffè. Eravamo 9 figli. Poi siamo andati ad Albasina, vicino Fabriano. Mio padre era bracciante, socialista e lavorava in fornace la calce bianca. Nel 1924 un giorno i fascisti arrivarono coi treni e fecero chiudere la fornace. Riaprì dopo una settimana. Anche mio nonno era socialista. A Roma ci sono venuta l'8 aprile 1925. Mio marito faceva il meccanico alla fornace di Piazzale degli Eroi e così l'ho conosciuto. Lui era degli « Arditi del Popolo ». E' stato picchiato dai fascisti, qui, all'angolo e gli hanno fatto venire la t.b.c.

Fernanda

Noi eravamo 10 famiglie alla Balduina. Hanno costruito la strada, via della Balduina, e ci hanno mandato via, qui in borgata. Mio padre era cocchiere del tram a cavallo, allora c'erano i cavalli. Quando hanno messo il tram con le rotaie, è andato a lavorare in fornace. Noi siamo sempre stati in via delle Ceramiche, dove sto ora. Ma non c'era né la luce, né le fontanelle per la strada. In borgata ci sono venuta nel 1922. Mi sono sposata nel 1924. All'epoca c'erano tante fornaci, per questo si chiama « Valle dell'inferno », tutt'intorno c'erano fornaci la Cooperativa, Bellagamba, Bonomi, Bruni, Veschi, Roma, la Società Marini al numero 11 e al numero 30, Ciardi e Vaselli.

Pierina

Qui non c'era niente, neanche la strada, mica te credi che era come la vedi oggi. Non c'era la luce. C'era solo una fontanella, ora ce ne sono cinque, per le lotte che abbiamo fatto noi.

Fernanda

Per questo i fascisti qui non ce venivano, perché non conoscevano le strade e senza luce non ce se vede. C'era la sezione del fascio qui, ma quelli che picchiavano non erano i fascisti di borgata, venivano da fuori: da porta Cavalleggeri, Monte Mario Balduina. Qui ce n'erano due, Archimede e Paoluccio, un po' fanatici. Una volta vedo dalla finestra, mi viene ancora da ridere,

loro due litigavano. Stavano lì, dove prima c'era l'osteria, proprio qui davanti, in via delle Cornacchie. Questi due litigavano, non so perché. Allora, uno forse s'è stufato dalla finestra ha tirato una pistolettata e l'ha preso nella pancia. L'altro, via che se n'è andato scappando. Io guardavo dal terrazzo. Questo casca per terra, nel fango, tutto il viso infangato e cerca di tirarsi su con le mani a tenersi la pancia, perché gli uscivano tutte le budella. Lì vicino c'era una barozzetta e sopra c'era una pala. Viene uno, prende la pala e gliela dà in testa, però non di taglio, così, piatta la pala. Quello ricade un'altra volta. Poi s'è rialzato e tenendosi le budella se n'è ito via. Qualche tempo dopo i fascisti sono venuti nelle case a fare le perquisizioni. Mio zio s'è fatto 9 mesi di carcere, perché hanno preso lui, ma lui non aveva fatto niente, proprio non c'era. Ma che? poteva dire come erano stati i fatti? Zitto, non ha detto niente.

Pierina

Una volta hanno fatto la perquisizione a quello che stava davanti a casa mia. Buttavano fuori tutto, facevano volare tutto. Io tenevo la porta aperta e combinazione ha voluto che una scatola di scarpe volasse proprio dentro casa mia. Allora l'ho nascosta. Poi quando se ne sono andati mio marito guarda e vede che dentro c'erano i documenti che cercavano, le tessere, tutto c'era. La notte abbiamo bruciato tutto sul terrazzo.

Fernanda

C'erano le spie qui. Uno si chiamava Biagio. E' stato lui che ha fatto ammazzare Paroli. Paroli s'era fatto la plastica e tinto i capelli. Nessuno lo poteva conoscere. Un giorno era al bar Risorgimento, si sento chiamare « Augusto », si volta e erano i fascisti. Così l'hanno preso. L'altra spia è Marcialis Emilio, vivo ancora in borgata e poi anche Biagio Rodi. Poi ce n'era un'altra a Trionfale. Gli davano 3.000 lire e quelli denunciavano gli uomini. La sera venivano i camion di fascisti, giravano e poi se ne andavano. Una volta a una perquisizione io tenevo un busto di Matteotti e non sapevo dove metterlo. Così l'ho messo sul davanzale della finestra, mi sembrava un posto sicuro. Ma se lo trovavano, ci ammazzavano tutti.

Pierina

Una volta mio marito s'era fermato qui all'osteria, gli uomini stavano sempre all'osteria a giocare a carte. Facevano una partita e se giocavano un piatto di spaghetti. Lui se li stava a

mangiare gli spaghetti, quando uno — mio marito lo sapeva che era un fascista — lo provoca e gli dice: « Dammi una forchet-tata », mio marito dice « No, non te la dò ». Allora quello insiste e tira fuori la tessera del fascio. Mio marito gli sputa in faccia. L'hanno picchiato che gli hanno tolto i denti. Dopo me lo sono portato a casa da sola. Che dovevo fare?

Fernanda

Ma quello che abbiamo fatto! Pensa che facevamo le scritte sui muri coi ragazzini che facevano il palo sopra il ponte del treno.

Pierina

Una volta hanno messo la bandiera rossa sulla ciminiera, alta 75 metri. Il padrone viene da me e mi dice: « Pierina, chi l'ha messa? » e io gli rispondo « Nun me ce hanno chiamato quando l'hanno messa ». Il primo Maggio noi lo festeggiavamo. Una volta mi ricordo che siamo andati in mezzo alla campagna a cantare Bandiera Rossa. Poi ce ne siamo tornati a casa.

Fernanda

Una volta passano i tedeschi e io ero piena di manifestini. Li ho buttati tutti dentro una fogna.

Pierina

Invece, senti io come facevo. M'ero fatta una tasca in mezzo alle mutande. Camminavo un po' male, poi una cintura alla vita con dentro i manifestini. Bisognava stare attenti.

Fernanda

E tutte le volte prima di una festa arrestavano gli uomini, specie per il 1° Maggio. Moretto Di Giacomo l'hano preso il 21 aprile e poi è morto in un campo di concentramento.

Pierina

Noi siamo quelli che abibamo preso i martiri della Storta e quelli di Spoleto. Mia marito è stata avvisato dalla staffetta. Li abbiamo caricati su un camion e coperti. Il sangue scendeva giù per la strada e se vedeva. Lo fermano i tedeschi. Mia marito scopre e fa vedere i martiri. Allora quello gli dice: « Via, via ». Erano 14 a La Storta. E poi quelli di Forte Bravetta. A Spoleto era-

no 8. A piedi siamo tornati da Spoleto, sai che vuol dire? Io credevo che non ce la facevo più.

Fernanda

Ma se sapessero quello che abbiamo fatto. Oggi non è più così.

Pierina

In fornace ho lavorato 27 stagioni. Fino al 1956 ho preso 7.500 lire di pensione. Adesso ne prendo 48.160. Per fortuna la pigione è come se non ce l'ho, mi vergogno a dire quanto pago. Pago 3.000 lire. Ma io gli ho detto al padrone: « se mi fai il pavimento ti pago anche di più ». Lui invece non vuole fare niente. Dice: « Ma che vado a spendere soldi, poi il Comune butta giù la casa » e allora io gli ho detto che non gli dò un soldo di più. Lui fa il padrone e io i soldi non ce l'ho.

Fernanda

No, io in fornace ci sono stata poco, solo due anni. Ci avevo l'allattamento, 8 figli. Beate voi che ora parlate d'aborto. Lo faccio, non lo faccio...

Pierina

E mica si parlava ai nostri tempi di queste cose...

Fernanda

L'aborto, sì, se faceva; quelli che avevano i soldi. Noi, invece, facevamo i figli. Io so dire poco della fornace.

Pierina

Io lavoravo al materiale fino: mattoni bucati, forati, tavelloni e boratoni. Quando uscivano dalla macchina, gli uomini tagliavano e poi ce li mettevano in testa. Prima si metteva uno straccio arrotolato, poi il telaio di 1 metro e sopra i tavelloni (10-15 chili), 6 bucati, 5-4 forati, in tutto circa 40 chili in testa. E bisognava corre, perché l'assistente gridava. Non c'erano i carrelli. Andavamo avanti e indietro, tutto il giorno, perché bisognava portarli a « ingambettarli ». Prendevo 900 lire al giorno, dalle 7 di mattina alle 6 di sera, un'ora per il pranzo. Con gli uomini non si parlava. E che gli dovevi di'? Quelli ci aiutavano

a casca'. M'alzavo alle 3 al mattino. Per fortuna il ragazzino m'aiutava, era meglio di una femmina. Acendevo il carbone e mettevo su la pila; quello che c'era, minestrone, fagioli. Così coceva mentre che ero alla fornace. Poi, corri a casa, perché veniva anche mio marito e voleva mangiare. La sera lo stesso. E se non era pronto quando diceva lui erano botte. Perché erano sempre un po' bevuti. E poi gli uomini sono così.

Fernanda

Voi ora discutete tanto, l'uomo qui e l'uomo là. Noi invece lavorare, fare da mangiare e correre, correre sempre. E l'amore lo facevi anche se prima ti aveva picchiato. E quando non lavoravi alla fornace facevi i pantaloni e poi correvi al Campidoglio a fare la delegazione.

Pierina

Sta borgata l'abbiamo fatta noi come la vedi tu. Ma quante ne abbiamo fatte di delegazioni. Io ero pure dell'UDI e poi andavo sempre anche alla Federazione (del PCI) quand'era vicino a quella chiesa, Sant'Andrea della Valle. Lavoravamo per la strada. In ogni vicoletto c'erano 4-5 macchine e lavoravamo tutte insieme, così pure i regazzini stavano tutti insieme. C'erano 386 famiglie, ci conoscevamo tutti, noi donne ci aiutavamo sempre. Non è come ora, gente nuova che nemmeno conosciamo. C'erano solo tre negozi.

Fernanda

A Roma ci andavamo a piedi. Poi c'era la carrozzetta, si pagavano 10 soldi fino a via Candia, portava 5-6 persone; poi è venuto Salvatore col pulmino, 10 lire; poi Bezziccheri, prima 30 e poi 50 lire. Sempre su e giù. Zezziccheri era severo, se diceva « bisogna fare questo lo dovevi fare, non c'era da discutere, perché la Sezione aveva bisogno di soldi. I pantaloni li ho lavorati fino a 3 anni fa, per 30 anni ». Ora non c'è più lavoro. Davano 120-125 lire a pantalone. Ne facevi 20 al giorno. Se cantava pure insieme quando lavoravamo in strada, le canzoni dell'epoca.

Avemo fatto puro le canzoni contro il Campidoglio, quei morti de fame che ci volevano fa' morì.

Pierina

Mo' te racconto questa. Nun tenevamo l'acqua, perché la fontanella l'hanno messo nel '46, i regazzini stavano nella scuola

per terra, facevano i numeri seduti per terra, perché la scuola non c'era. Nelle baracche della scuola c'erano gli sfollati. Allora semo annate da Rebecchini che dice: « Nun ce credo ». « Vieni, vieni a vede ». E c'è venuto. Lui diceva, « voi siete chiacchierone ». Ci viene e Iolanda je dice: « Che ce venite a cojonare » e diede uno schiaffo a Rebecchini. Proprio uno schiaffo così. Quello ce rimase. Capirai! Ma nun ha detto niente.

Una volta abbiamo fatto una delegazione dalle 9 del mattino alle tre del pomeriggio, perché Rebecchini non voleva ricevere. Dentro c'era un sacerdote. E che ce frega? Noi aspettiamo. Io me so attaccata alla maniglia: quand'esce lui entriamo noi. Appena sorte, entriamo e io me siedo sulla poltrona e dico: « Nun ce la faccio più, me fanno male i piedi ». E tutte se siedono. Rebecchini ce guardava! E cominciamo subito a parlà: « Noi volemo il lavatoio, le scale, le fontane, la scuola, vieni quando voi. Vieni a vede i regazzini che stano per terra a fare i compiti ». Una volta al Campidoglio ce semo annati con le camionette: e dentro li regazzini. Ci avevamo messo un cartellone che diceva: « Questa è la fine dei bambini di Valle Aurelia ». Ma eravamo calme, solo Iolanda una volta ha perso la pazenza. Nun ne poteva più. Noi urlavamo, gridevamo, ma calme, senza menà a nessuno. E loro ce sformaveno perché ce vedevano così sicure, tranquille. Quello che je dovevamo di', je lo dicevamo, ma calme.

Fernanda

No, gli uomini non ce venivano.

Pierina

Qualcuno, qualche vorta ...

Fernanda

... ma eravamo noi a combatte, ma nun litigavamo con gli uomini, noi facevamo i fatti e s'è fatto tutto perché c'eravamo noi donne ...

Pierina

Ma senti questa che sta' a di ... Perché tu con l'uomo tuo nun ce vai a letto anche se litighi? C'era poco da fare, era così e basta.

Ma se te dico quello che abbiamo fatto per l'attentato a Togliatti. Nun ce se po' crede. Noi a piedi da qui semo annati a Piazza de Spagna e con un chiodo così, abbiamo tolto tutti i

sampietrini. Semo annati al Policlinico, dove che lui stava ricoverato, tutti ce semo annati ed era un mare. Te dico, un mare. Nun ce poi crede, macché le manifestazioni di oggi, nun ce niente, manco il 1° Maggio. Ma c'era l'entusiasmo!

Fernanda

Sta' a senti. Io e mia sorella c'eravamo fatte un vestito, un vestito nero col fiocco rosso e pure altre donne, qualche artra col fazzoletto rosso. Annavamo al comizio a Piazza del Popolo. Ci hanno messo un bidone d'olio proprio qui alla salita e semo cascate tutte. Ma che ce frega? Al comizio ce annamo lo stesso. Tutta via Candia alla finestra che ce guardavano. Alla sfilata ce semo annate tutte, coi vestiti tutti sporchi, tutti rovinati, tutte nere eravamo. So' stati i fascisti della borgata a buttacce l'olio per nun facce annà.

Ma nun lo sai la sfilata che avemo fatto quando Togliatti è uscito dal Policlinico! Noi eravamo i fornaciari. Tutti a di: « I fornaciari, i fornaciari! ». Avemo fatto la sfilata coi carrelli, per 4 in fila, coi mattoni per la strada, da qui fino al Foro Italico. Le donne sui camion, con le macchine e i pantaloni, che cucivano.

Pierina

Se facessero adesso quello che abbamo fatto noi, invece che sparare, tutte queste cose che fanno adesso, che se spareno e ammazzano.

Fernanda

Noi in borgata ce conoscevamo tutti. Ora nun ce ne conosciamo più. Siamo rimasti io e lei e qualche altro. Buon giorno e buona sera. Noi ce avemo piacere ce venite, perché qui non viene più nessuno. Me pare strano che venghi tu. Ma rivieni o non rivieni più?

PAOLA BERTELLI
MARIA MICHETTI

Considerazioni sul 9° Congresso Internazionale di Sociologia:
Il ruolo del sociologo nel 1978

— 1 —

1. I congressi scientifici internazionali sono occasioni particolarmente preziose per tentare di stabilire, per il possibile, alcune delle « linee di tendenza » della ricerca scientifica.

Un'analisi del 9° Congresso Internazionale di Sociologia (tenuto ad Uppsala, Svezia, dal 13 al 20 agosto) può consentire di ricavare un « campione rappresentativo » per cercare di precisare almeno tre punti distintivi:

1) se vi siano — e quali siano — le risposte alle critiche e ai problemi posti alla fine degli anni '60 e durante i primi anni '70;

2) se vi siano — e quali siano — i « nuovi » interessi che si affermano;

3) come si articoli il campo della teoria e della ricerca sociologica e se sia possibile discernere un « ordine » nella molteplicità delle indagini e nella varietà delle proposte teoriche avanzate nell'ultimo decennio.

2. Un congresso internazionale è pertanto un campo di ricerca indispensabile non solo per chi intende occuparsi di « sociologia della sociologia » o di storia della teoria sociologica, ma anche per lo studioso che, affacciandosi oltre i confini del suo piccolo campo di lavoro, si interroghi sul significato e sullo sviluppo della propria disciplina.

L'interesse che suscitano i Congressi, e gli incontri internazionali in particolare, è legato, almeno in parte, alla possibilità di avere una visione di insieme e ben articolata degli interessi degli studiosi di altre nazioni, dei loro istituti di ricerca, dei loro rapporti con i singoli stati e l'apparato finanziario ed economico e, in definitiva, con la storia del mondo. I congressi internazionali consentono di ricavare un « campione rappresentativo » della Sociologia perché in essi sono presenti sia l'*establishment* sociologico internazionale — cioè i « maestri » — sia i ricercatori più giovani, relativamente sconosciuti, impegnati nella ricerca di nuove vie e nella critica diretta e/o indiretta delle « convenzioni » dominanti. Un secondo elemento importante, che bisogna tener presente per intendere i congressi mondiali è non solo la dimensione dell'« age cohort », ma anche una prospettiva « cross-national », o le nazioni di provenienza in una prospettiva comparativa. E' un elemento importante, perché le « tradizioni » sociologiche variano in misura significativa da regione a regione del mondo, come dimostrano, tanto per fare un esempio, i dibattiti tra i francesi, da un lato, e gli anglo-sassoni dall'altro, sulla natura dell'azione sociale e sul significato della sociologia¹.

Vi è, infine, un terzo elemento che vorrei considerare. Si tratta del grado di interesse, e della posizione periferica o centrale che viene assegnata a determinate direzioni di ricerca, a certe questioni di teoria e di metateoria². Si tratta di un punto di particolare importanza perché può indicare « shifting interests », cioè lo spostamento dei centri d'interesse

fondamentali della teoria e della ricerca sociologica e, se è il caso, l'emergere di nuovi punti di riferimento.

Vi è anche un quarto elemento che intendo prendere in esame. Un congresso internazionale offre anche lo « scenario » adatto per stabilire la « disposizione » degli interessi degli studiosi italiani nel contesto della teoria e della ricerca contemporanea. L'ultima sezione di questa nota è in fatti dedicata a svolgere alcune considerazioni critiche sulla sociologia italiana.

— 2 —

1. Come ha scritto Eisenstadt³, sin dagli ultimi anni '60 e durante i primi anni '70, le teorie e le ricerche sociali sono state sottoposte a critiche, spesso radicali, che in alcuni casi hanno posto in discussione i fondamenti stessi della teoria e della ricerca sociologica, la sua capacità di indagare il mondo con strumenti adeguati e di intenderne i meccanismi. Le critiche di N. Birnbaum, il Bottomore, di Ferrarotti, di Gouldner e di Friedrichs esprimevano di fatto⁴ la necessità di riprendere in esame i fondamenti della disciplina e i suoi rapporti con la storia concreta, e di pervenire a chiarire i conflitti, le contraddizioni, i meccanismi del potere e del dominio, dello sfruttamento, dell'emarginazione e dell'ineguaglianza, che avevano, tutto sommato, un posto marginale nella world-picture della scienza sociale « funzionalista »⁵.

La cosiddetta « Critical Sociology » ha svolto una funzione importante. Essa ha, infatti, indicato con precisione un complesso di questioni concrete che la teoria e la ricerca sociologica aveva o ignorato o indagato in modo inadeguato. La critica della teoria sociologica « convenzionale » si articola, mi sembra, lungo tre direzioni distinte:

a) l'abbandono delle teorie del « modello » dello sviluppo politico delle società industriali avanzate e delle società sotto-sviluppate proposto dal funzionalismo-evoluzionistico;

b) la « crisi » della interpretazione dei meccanismi regolativi della integrazione sociale (della consueta interpretazione dei « valori », della loro natura, del posto ad essi assegnato...), della funzione regolatrice del sistema politico e del potere e del sistema economico⁶;

c) la « crisi » del modello del sistema sociale (o dell'immagine della società, come direbbe Poggi, avanzata dalla sociologia funzionalista-evoluzionistica;

d) la « crisi » del modello di « azione significativa » avanzato nella sociologia contemporanea.

Non è certo un punto di secondaria importanza il fatto che, a coloro che in passato avevano indicato alcuni dei « limiti » della capacità esplicativa della sociologia, e che erano allora un gruppo esiguo ma combattivo, si siano affiancati alcuni degli studiosi che maggiormente avevano contribuito a costruire e a difendere la scienza sociale funzionalista-evoluzionistica⁷. Questo elemento contribuisce a dare un *imprimatur* ufficiale ad una nuova fase della storia della disciplina.

Mi pare che oggi si possa riconoscere ai lavori degli studiosi della corrente della « Critical Sociology » lo stesso merito che Frank Kermode ha riconosciuto al libro di Mario Praz: Sono lavori che « have, in the depth of their insights, power to alter a reader's understanding of the history of society, and perhaps of his own history »⁸. E' particolarmente significativo, mi pare, che quest'opera « path-breaking », di rinnovamento sia stata esercitata mediante un lavoro di riconsiderazione critica della sociologia, mediante un'opera di « sociologia della sociologia » o di sociologia della conoscenza scientifica. Non è un caso che i libri di Birnbaum, Gouldner e Ferrarotti si propongano di indicare direzioni inesplorate e di

modificare la stessa definizione della struttura e della natura dell'attività sociologica nel suo complesso⁹.

E' trascorso ormai quasi un decennio da quando questi studi avviano un processo di riconsiderazione critica ed è lecito domandarsi ove esso abbia condotto. Alla fase della « rottura », alla *pars destruens* vi era da attendersi quella della riedificazione, la *pars construens*. L'occasione del 9° Congresso Internazionale è particolarmente utile per tentar di stabilire quali progressi siano stati compiuti, dove, e quali siano le difficoltà che ancora non si è riusciti a superare.

— 3 —

1. Una delle caratteristiche più evidenti dell'organizzazione del programma dei lavori scientifici del congresso è il posto centrale delle discussioni sui conflitti di classe, sullo stato, sui movimenti anti-imperialistici, sui processi rivoluzionari nel contesto dell'economia politica¹⁰. E' interessante notare che sovente queste discussioni fanno ricorso ad una prospettiva « sistemica » generale, come nel caso dei *Working Groups* sulla « struttura occupazionale, la formazione delle classi e della coscienza di classe » e sul ruolo della coercizione e della persuasione nello stato moderno, sui nessi tra l'economia e la società. Il riferimento alle nozioni di « modo di produzione » capitalistico¹¹, di capitale, di dominio di classe, di capitalismo mondiale¹², di divisione internazionale del lavoro, di ordine politico internazionale¹³ hanno senso soltanto nel contesto delle discussioni sulla coesione dei sistemi sociali, sulla interpretazione delle società come « totalità » organizzate secondo un complesso dominante di principi di organizzazione fondamentale. Si tratta, come è facile vedere, di una prospettiva ispirata dall'opera di Marx e dagli « economisti radicali ». Ma forse, più che a Marx, essa è legata all'analisi strutturale-funzionale e alle regole del metodo sociologico che essa ha specificato. La prima, e più nota, è quella di considerare le relazioni sociali e l'azione come elementi di una « totalità complessa », articolata in una pluralità di livelli, connessi da alcuni meccanismi che assicurerebbero l'« integrazione complessiva » del sistema mantenendo un equilibrio tra il « conflitto » e la « stabilità »¹⁴.

L'analisi neo-marxista ha tenuto fermo il principio funzionalista che né il conflitto né la « stabilità » possono essere intesi se non nel contesto dell'organizzazione complessiva della società e in relazione reciproca¹⁵ nei diversi livelli dell'organizzazione sociale. Ma l'immagine della società che i neo-marxisti propongono è, ovviamente, diversa almeno in un punto decisivo. Il conflitto non è inteso come un processo di « riequilibrio » del sistema à la Parsons e à la Smelser¹⁶. Al contrario, è inteso come un elemento *strutturale*, come uno dei pilastri se non addirittura come l'unico pilastro fondamentale dell'ordinamento capitalistico moderno. Si presenta così un'immagine della società caratterizzata da profonde fratture e « barriere » tra i gruppi e le classi, tra gli stati dominanti e quelli subalterni, tra il centro e la periferia, e dai tentativi di questi ultimi di liberarsi dai nessi di dipendenza e di abbattere le « barriere » poste al « libero » sviluppo.

Si tratta, come si può facilmente intendere, di un significativo passo avanti « out of utopia », direbbe Dahrendorf. Ma restano ancora gravissime difficoltà da superare. In primo luogo, le nozioni di « capitale », di « modo di produzione », di « dipendenza », sono ancora poco raffinate e vengono usate sovente come « blarket terms » per nascondere la complessità analitica dei problemi, piuttosto che per affrontarli direttamente. V'è una forte tendenza (non comune a tutti, ben si intende) a compiere una sorta di reificazione economicistica dell'azione sociale, tentando di ri-

condurre ogni cosa sotto la gonna materna delle nozioni di « capitale », « modo di produzione », « dipendenza », « divisione internazionale del lavoro » col rischio di lasciarsi sfuggire — e non di rado — sia l'organizzazione politico-sociale e culturale dell'economia politica¹⁷ sia di perdersi in una analisi economica da dilettanti¹⁸.

Questa tendenza è però, almeno in parte, tenuta a freno da quegli studi, nel campo della formazione delle classi sociali, degli stati nazionali e dei sistemi internazionali che cercano di individuare le relazioni sociali, l'organizzazione dell'azione e della struttura sociale, pur nel contesto dei *rapporti di potere e di dominio nella storia*, entrando anche in polemica con la tendenza ortodossa del neo-marxismo¹⁹.

Questi studi hanno contribuito, insieme a quelli sulle società agrarie e le loro trasformazioni, all'abbandono, probabilmente irreversibile, del « paradigma », per dir così, funzionalista/evoluzionistico negli studi sulla modernizzazione e lo sviluppo civile delle società industriali avanzate e a porre al centro dell'analisi i rapporti tra le classi e lo stato e il sistema internazionale nel contesto della lotta per il potere.

— 4 —

1. Una delle critiche fondamentali che venivano mosse alla scienza sociale funzionalista/evoluzionistica aveva un duplice aspetto. Da un lato, i critici attaccavano la nozione di « sistema », inteso, come una totalità regolata da top most-ranking principles, e composta da fasci di status e ruoli e non come una « costruzione sociale », con accenti durkheimiani e fenomenologici.

Dall'altro lato, è stata contestata proprio l'interpretazione dell'azione umana che la scienza sociale, soprattutto quella elaborata negli Stati Uniti, aveva proposto al pubblico. Non vi è dubbio, del resto, che quelle critiche siano fondate. Nella sociologia funzionalista/evoluzionistica degli anni '60, la « cultura » è identificata con le istituzioni, e con il processo di costruzione delle istituzioni, nel migliore dei casi. Le analisi del Pareto, ad esempio, che avevano già da tempo mostrato che l'azione umana si svolge entro un universo di significati o « ideologie » che non corrispondono necessariamente alle strutture istituzionali, e che sono invece « trasformazioni indipendenti » della struttura politico-economica, sono state ignorate. E si è dovuto attendere Lévi-Strauss per rendersi conto quanto Pareto abbia dato allo studio della società anche in questo contesto²⁰. Come è ben noto, e non giova ripetere, l'interazionismo simbolico, la fenomenologia e l'etnometodologia hanno ripreso temi simili anche se con intenti e in un campo ben diverso e con altri risultati. Negli ultimi anni queste tendenze critiche sembrano essersi rafforzate anche probabilmente in seguito al « ritorno » all'opera di Marx e alla sua impostazione analitica fondamentale, che era quella di muovere alla ricerca delle « opposizioni », o *Trennungen*, delle fratture e dei meccanismi del dominio e della subordinazione, invece che dei meccanismi della « integrazione » e della « pace sociale ».

2. Una delle critiche più interessanti ai lavori del Congresso è stata la presenza, vivissima, degli studi sui rapporti tra i sessi, tra l'uomo e la donna in una molteplicità di *encounters o contesti*²¹. In molti di questi studi, l'analisi linguistica è usata come uno strumento per ricostruire sia le percezioni del mondo degli attori/attrici sociali coinvolti nel rapporto sia l'effettivo processo di costruzione delle relazioni e, infine, i meccanismi del potere e dell'« esclusione » che regolano i rapporti tra i sessi. Essi non possono essere ricondotti come vorrebbe un'analisi marxista volgare alle relazioni economiche sic et simpliciter. Vi sono altri meccanismi specifici, che non possono essere ignorati: dalla socializzazione ses-

suale, al linguaggio quotidiano-comune, al « pettegolezzo » e via dicendo. Oltre agli studi sulla subordinazione delle donne nella nostra società, volti a mettere in luce soprattutto i meccanismi delle face-to-face relations, non sono mancate le analisi della posizione delle donne nella struttura sociale e occupazionale²² e nel contesto della politica sociale²³. Accanto agli studi sull'identità delle donne, sui sex roles, sul power balance tra i sessi, vengono le indagini sulla formazione delle « identità collettive », in particolare quelle etniche, soprattutto nei contesti delle società coloniali e plurali, ma anche nelle società industriali. Esse hanno un posto importante che indica, ancora una volta, il profondo interesse dei sociologi per gli aspetti del conflitto, per l'ineguaglianza, per la posizione e la sorte dei gruppi marginali, per la formazione delle loro « identità », e per la « dialettica » che essa subisce in vari contesti di emarginazione, di povertà e di dipendenza.

Si tratta, ben si intende, di un interesse di vecchia data e che risale alle origini della sociologia, ai suoi nessi tra l'aspirazione alla riforma morale, il progresso politico e l'analisi scientifica²⁴. Ma mi pare che dopo anni di relativo declino, questo orientamento stia tornando ad essere, anche se in forme mutate, un punto centrale degli interessi della sociological profession. Forse, gli studi sulle donne e sull'identità collettiva sono uno dei campi ove un orientamento marxista meglio si lega, almeno in certi casi, alle indagini sulla « significatività », della azione sociale, collegando, ma solo entro limiti ristretti, una « spiegazione strutturale » e una « spiegazione culturale ».

Probabilmente, l'influenza del giovane Marx e delle sue analisi della alienazione e dell'« auto-creazione dell'uomo » hanno favorito questo incontro, soprattutto negli Stati Uniti, e hanno contribuito a dar nuova vita ad una tradizione locale. A mio giudizio, questo « ampliamento » del campo dell'indagine — che ha avuto luogo in Gran Bretagna — rappresenta un passo avanti della convenzionale « analisi marxista ».

3. Un progresso lungo una direzione affine è visibile anche nel campo della sociologia delle idee e della conoscenza, e della sociologia della sociologia e in un duplice senso.

Da un lato, v'è l'abbandono, da parte degli studiosi che si richiamano all'opera di Marx, e dei suoi critici, della interpretazione meccanicistica e volgare delle forme simboliche, che cercava di ricondurre le « idee » e i belief-systems invariabilmente alle classi e alla struttura economica. Dall'altro lato vi è l'abbandono dell'orientamento che spingeva a « spiegare » le idee solo in virtù di meccanismi interni o astratti o orientamenti di valore²⁵ e vi è, invece, la tendenza a porre la formazione delle idee nel vivo contesto delle lotte per il potere degli « attori collettivi ». Questo svolgimento, la cui strada era stata già aperta da Antonio Gramsci e, per certi versi, da Benedetto Croce, è stato possibile anche in seguito all'influenza che la fenomenologia, l'etnometodologia e l'interazionismo simbolico hanno esercitato sulla sociologia marxista favorendo una reinterpretazione della natura della struttura e della sovrastruttura e dei loro nessi, e soprattutto spingendo ad abbandonare l'interpretazione grettamente materialistica della struttura dominante. L'abbattimento delle vecchie « barriere » e l'abbandono di tenaci pregiudizi aprirà probabilmente la strada ad un tipo di studi la cui assenza era una caratteristica specifica della « sociologia delle idee » e della « morale », se si vuole usare una terminologia durkheimiana e renderà forse possibile una visione più articolata e realistica del ruolo delle « idee »²⁶ e dei nessi con le lotte per il potere e i rapporti tra la formazione della conoscenza e della morale e le relazioni del potere « dentro » e « fuori » della comunità scientifica vis-à-vis lo stato nel contesto delle relazioni tra le classi e con l'economia politica²⁷.

Questo paragrafo è dedicato ad una breve analisi della posizione della sociologia italiana nella comunità sociologica internazionale e nel processo di rinnovamento della scienza sociale contemporanea. Secondo i dati forniti dall'ufficio stampa dell'International Sociological Association sembra che circa 250 studiosi italiani abbiano preso parte ai lavori del congresso (I sociologi presenti erano 4000). Per stabilire almeno alcuni dei legami — o l'assenza di tali legami — con i campi della ricerca più importanti dell'attività sociologica contemporanea si può seguire un metodo elementare. Si tratta di stabilire in quali Research Committees, in quali Working Groups e via dicendo gli studiosi italiani abbiano dato un contributo scritto o siano stati invitati a farlo (questo punto è molto più difficile da stabilire, per ovvie ragioni). Non è possibile prendere in esame qui i Research Committees, tutti i Working Groups, tutti i Symposia, i Research Coordinating Committees e via dicendo. Mi si consenta soltanto di prenderne in esame alcuni, di particolare interesse, più legati al dibattito culturale e politico italiano.

E' indubbiamente significativo che *non un solo* studioso italiano abbia partecipato al seminario sui problemi della costruzione del socialismo. I problemi discussi, si badi, erano tutti di grande interesse: dalla pianificazione socialista al posto del socialismo nel nuovo ordinamento internazionale, ai rapporti tra il movimento femminista e il socialismo, a nessi tra la scienza sociale e la « politica socialista »²⁸.

Si ripete *ad nauseam* che l'Italia è la patria del « marxismo più avanzato », del socialismo teorico, e via dicendo con la solita solfa. Evidentemente è un discorso che si fa soprattutto nelle riviste e nelle rivistine dei partiti (ove tutto sommato è anche lecito). Ma se si guarda oltre, se si cerca di stabilire quale lavoro culturale sia stato svolto, allora si scorge l'abisso.

Un altro luogo comune del linguaggio politico italiano è la « strategia delle riforme ». Vi era da aspettarsi, dunque, un contributo italiano almeno nei diversi campi della politica sociale, dei problemi della « pianificazione », della « mobilitazione democratica », della « politica pubblica », soprattutto in un momento in cui essa sembra essere tornata ad essere una sorta di boccacesca pietra filosofale.

I lavori del congresso, ad esempio, hanno dedicato un'attenzione particolare ad un complesso di problemi, legato direttamente al settore che si suol definire « politica pubblica » e quindi alle questioni della « democratizzazione » dello stato e del governo locale, della politica sanitaria, delle ineguaglianze degli accessi ai « vantaggi » delle politiche, ai nessi tra il governo centrale e il governo locale, ai meccanismi fiscali di controllo « dal centro », ai condizionamenti esercitati dallo stato nazionale attraverso gli strumenti della politica pubblica sulle comunità locali e le loro possibilità di decisione autonoma²⁹. D'altro canto, sono stati presi in esame i problemi della partecipazione al livello locale e dei cosiddetti « movimenti urbani » in questo contesto, la formazione e la composizione della leadership dei movimenti³⁰ e il problema della « community planning »³¹.

Credo che nessuno possa mettere in dubbio che l'intricato intreccio tra politica fiscale, i nessi tra i valori civili, la partecipazione e il « community development and planning », la struttura politica il sistema delle national-local relations, i meccanismi del controllo finanziario, la stratificazione dell'ineguaglianza pongano questioni di portata decisiva per la riforma dello stato anche in Italia e che siano temi che conviene chiarire per consentire un maggiore controllo *pubblico* dei reali meccanismi del potere, delle decisioni, della violenza.

Eppure, i sociologi italiani — e anche quelli che hanno la tessera del PCI in tasca e parlano sempre di riforme — sono rimasti lontani da questi dibattiti (fatta eccezione per Guido Martinotti)³².

Non era diversa la situazione nel campo degli studi sui meccanismi e le conseguenze della « politica sociale »³³, su gli effetti della recessione economica, sulla struttura e il funzionamento dei servizi sociali, sull'ambiente fisico e il problema della politica della casa, su gli income consumption patterns delle famiglie in aree geografiche ed economiche diverse e nei diversi livelli della struttura delle classi e il condizionamento esercitato, ad esempio, dalla inflazione e dalle politiche monetarie.

Neanche il seminario sullo stato, coordinato da Claus Offe, ove si affrontavano questioni di grande respiro teorico e politico, sembra aver attratto l'interesse degli studiosi italiani (eccezion fatta per Gianfranco Pasquino). Forse era lecito attendersi una maggiore partecipazione dei sociologi italiani, soprattutto di coloro che militano nei partiti della sinistra che fanno della « riforma dello stato » uno dei punti centrali dei loro programmi politici e considerano lo sviluppo democratico un valore supremo e una meta da raggiungere. L'assenza degli studiosi italiani — lasciamo da parte un contributo specifico della ricerca italiana! — appare ancor più grave, ed è indicativa del clima ambiguo in cui si è sviluppata e vive ancora la nostra scienza sociale, se si considera che gli studi sullo stato capitalistico avanzato si sono moltiplicati e hanno preso direzioni nuove anche in seguito alla cosiddetta « resurgenze of political economy » e della critica dell'economia politica³⁴. Ma è ovvio che in Italia non saremo in grado di svolgere una nuova, democratica politica pubblica se non saremo in grado di prendere in esame seriamente questi problemi, di fare stime precise e previsioni attendibili, non soltanto nel settore finanziario ma proprio sul terreno dei rapporti, ad esempio, tra il potere finanziario e i meccanismi della formazione della stratificazione in classi e delle « barriere » del privilegio e della povertà.

Una delle caratteristiche più comuni degli scritti sociologici in Italia era, fino a poco tempo fa, l'insolenza contro la cosiddetta sociologia del welfare anglo-sassone. E' amaro dover constatare che mentre la welfare sociology ha, almeno in parte, contribuito direttamente alle lotte per i diritti civili e contro la povertà, da noi, invece, ancora manca — salvo qualche rara eccezione che conferma la regola — non dico una sociologia critica, che fiancheggi e sostenga il dibattito politico e la lotta per le riforme con seri contributi creativi — ma addirittura la « banale » welfare sociology.

Troppo spesso la ricerca sociologica viene ridotta ad un mero contratto privato, utile ad arrotondare le entrate mensili, ma di poco o nessun valore scientifico, critico e politico³⁵. Si ha così spesso una « ricerca amministrativa » che non giunge a porre in luce le grandi (e piccole) questioni dell'Italia contemporanea.

La responsabilità dei sociologi è gravissima. E deve essere apertamente denunciata, per sollecitare un maggiore impegno scientifico nelle lotte civili.

E' interessante notare che alcuni studiosi italiani hanno partecipato ai seminari ove si dibattevano i temi più convenzionali dell'analisi marxista (la questione della « coscienza di classe » dei lavoratori e degli impiegati, il comportamento elettorale in Italia, il rapporto tra lo stato e il sotto-sviluppo in Italia). Si tratta, certo, di tempi importanti. Ma mi sembra indispensabile che essi vengano visti in un contesto diverso, collegato ai problemi del cambiamento democratico dello stato moderno e degli strumenti per effettuarlo.

L'immagine della sociologia contemporanea che si può ricavare dal congresso di Uppsala è quella di una disciplina complessa e articolata legata direttamente ai problemi concreti delle vicende umane e, soprattutto, alle questioni del conflitto e del potere, delle contraddizioni e del cambiamento politico, sociale e culturale.

Se negli anni cinquanta il paradigma funzionalista era relativamente — ma non assolutamente — dominante, oggi la scienza sociale è invece molto più articolata e presenta teorie e metodi, campi di indagine e prospettive meta-teoriche diverse e per certi aspetti irriducibili. Ma, a differenza dei primi anni '70 quando la dicotomia tra il systemic approach e l'action approach, tra l'equilibrio e il cambiamento *del* sistema, tra la interpretazione « continuista » e quella « discontinuista » del cambiamento sociale sembravano puzzles irriducibili³⁶ e parevano dividere la comunità sociologica in schiere contrapposte; oggi, invece, anche se permangono le piccole parrocchie sociologiche, vi è la tendenza ad interpretare questi orientamenti generali non come dottrine, ma come strumenti analitici, anche fuori del campo di applicazione ove essi sono stati elaborati per la prima volta. Non si tratta di « sintesi astratte ». Questa prospettiva più articolata è, come abbiamo già visto, parte della pratica sociologica quotidiana, del concreto lavoro di analisi, e tende inevitabilmente a trasformare la consueta immagine concettuale dell'universo della sociologia gettando nuova luce su vecchi problemi e individuando nuove questioni.

In realtà, la molteplicità degli strumenti di indagine e l'ampiezza dell'universo della ricerca hanno arricchito il corredo epistemologico, teorico e metodologico del sociologo contemporaneo, il quale può sperimentare tecniche diverse e fare tentativi nuovi. La macro-sociology e la micro-sociology non sono necessariamente antitetiche. Sono strumenti di indagine a disposizione del ricercatore. La scienza è anche un'impresa creativa. Come ha scritto Edmund Leach:

« however we choose to make discriminations between one social system and another there will always be a fuzziness at the edges, and it is in this fuzzy boundary area, where our typological assumptions do *NOT* fit, that the problems of real theoretical interest are likely to be found »³⁶.

Nel 1971 il Centro di studi metodologici di Torino organizzò un convegno sulla « crisi del metodo sociologico »³⁷. Si parlò allora addirittura di « disfacimento della sociologia ». In realtà quel discorso presentava una fase critica dallo sviluppo della teoria e della ricerca, e cioè la fase del ritorno ai fondamenti della disciplina, e l'ampliamento del suo campo di indagine, come un fenomeno patologico, cedendo alla suggestione di certe posizioni dogmatiche e metafisiche, ove la cosiddetta « crisi » corrispondeva solo alla incapacità di questa o quella parrocchia sociologica di imporre il suo credo alla comunità internazionale e ai gate-keepers della cosiddetta « sociologia borghese ».

In realtà, come ha notato Ferrarotti, la « crisi » della sociologia del tempo era, essenzialmente, un segno della debolezza di coloro che proclamavano aperta la « crisi della sociologia », ma che poi non riuscivano né a riedificare la scienza, né a liberarsi dai discorsi ideologici.

Come ha notato Eisenstadt³⁸, si può parlare di crisi (nel senso di dissoluzione o sterilità) solo se ci si ferma alle dispute tra le scuiolette di nessun conto su le questioni ideologiche. Ma lo sviluppo della scienza sociale è ben più complesso e ha luogo anche con la costruzione di programmi di ricerca — o con la individuazione di punti di interesse teorico generale — che aprono nuove prospettive alla scienza e consentono la

formazione di una immagine rinnovata e più articolata dell'universo della teoria e della ricerca sociale. Di crisi (nel senso di disfacimento e di incapacità) non si tratta certamente: ma solo di un ciclo specifico del lavoro scientifico, che corrisponde al momento dei paradigm-shifts.

V'è dunque da rallegrarsi che i sociologi, messe da parte le polemiche sterili sulla « crisi »³⁹, si siano dedicati con maggior senso di complessità delle cose al lavoro concreto e a specificare, su questa fase, nuovi e forse più articolati principi formativi della teoria e della ricerca sociale, della organizzazione delle società e delle loro storie.

CARLO GIUSEPPE ROSSETTI

PARTECIPAZIONE DEGLI STUDIOSI ITALIANI PER SEMINARIO

*Partecipazione ai research committee's
agli ad hoc groups, alle special sessions series*

Titolo dei seminari	N. degli studiosi che vi hanno partecipato
New approaches to social development & underprivileged groups	15
Contemporary southern European countries	3
Current status of critical problems of the sociology of knowledge	3
Response & confrontation: new class relations, national strategies and public policies	3
Comparing southern European countries	3
Crisis and change in industrial nations	2
Voluntary organizations and political influence	1
Privacy versus freedom of information	1
Social development of military institutions in emerging countries	1
Urban financial problems	1
Sociology of law	1
Sociology of mass communications	1
The mental hospital	1
Changing sphere of women in mediterranean societies	1
Logic methodology in sociology	1
Political conditions for generalized self-management	1
Rural communities in industrial societies	1
Changes in work and social stratification	1
Sociology of disaster	1
Life history approach	1

N.B.: Questi dati non tengono conto degli emendamenti giornalieri del programma apportati durante i lavori del congresso.

PARTECIPAZIONE AL PROGRAMMA UFFICIALE

Tipo del Seminario	Nome del Seminario	Rapporteur	Numero dei partecipanti	Titolo delle relazioni
WORKING GROUP I	Schemes of theoretical analysis	R. Mukherjee	1	Problems of latency in social structures (F. Battisti)
WORKING GROUP 8	The state: coercion & persuasion	C. Offe	1	Contradiction of political mass integration (G. Pasquino)
WORKING GROUP 5	Occupational structure, class formation & class consciousness	I. Wallerstein	3	Redefining class relations (F. Ceramse); Occupational & class position of the employees (E. Invernizzi); Western Europe (G. Arrighi)
SYMPOSIUM 1	The political context of sociology	J. Israel	2	Remarks on the political context of sociology (F. Ferrarotti); A political sociology of social theory Britain and Germany compared (C. G. Rossetti).

FONTE: *Program*, International Sociological Association, 9th World Congress of Sociology.

¹ Si veda, ad es., il dibattito tra Touraine, Linz e Ben David nel seminario «Integration of sociology: the limits of specialization».

² Sulla nozione di meta-teoria si veda N. MOUZELIS, *Social and system-integration: some reflections on a fundamental distinction*, in «British Journal of Sociology», n. 4, 1974, pp. 385-409.

³ S.N. EISENSTADT, *La tradizione sociologica: origini, confini, modelli di innovazione e crisi*, in «Rassegna italiana di sociologia», n. 4, 1976, pp. 499-540.

⁴ N. BIRNBAUM, *The crisis of industrial society*, London, 1969; F. FERRAROTTI, *Una sociologia alternativa*, Bari, 1972; A.W. GOULDNER, *The coming crisis of western sociology*, London, 1972; R. FRIEDRICH, *A sociology of sociology*, New York, 1972.

⁵ La sociologia del conflitto, legata al nome di Coseriu, non ha mai costituito una risposta adeguata agli interrogativi posti alla teoria e alla ricerca sociologica dai conflitti e dalle contraddizioni, dal potere e dalla violenza, che regolano la vita quotidiana, i rapporti tra le classi e tra gli stati.

⁶ Si veda, ad es., il famoso modello funzionalista, l'«A-G-I-L paradigm»:

Adaptation	←————→	the economy
Goal attainment	←————→	the polity
Integration	←————→	the "public" (comunità, associazioni, ecc.)
Latency	←————→	pattern-maintenance (famiglia, scuola)

⁷ R. BELLAH, *The broken covenant, American civil religion in time of trial*, New York, 1975; S.N. EISENSTADT, op. cit.; N.J. MACKENZIE, *Power, violence decision*, London, 1975; Cfr. anche di C. GEERTZ, *The judging of nations*, in «Archives européennes de sociologie», 1977, pp. 245-261.

⁸ Si veda l'introduzione di Kermode all'edizione in inglese di M. PRAZ, *The romantic agony*, Oxford, 1970.

⁹ Oltre il lavoro di Ferrarotti, la sociologia riflessiva è un tipico esempio di questa tendenza. Cfr. anche J. DOUGLAS (ed.) *The relevance of sociology*, New York, 1973.

¹⁰ Si veda il seminario sul tema «The state: coercion & persuasion», «Class struggle in the world-economy as a whole», «Class struggle in various regions of the 20th century», «Counter culture and Protest», «The challenge of the new economic order and its policy implications», «Industrial and financial Enterprises: their policies and social impact», «Response and confrontation: new class relations, national strategies and public policies», «National movements and imperialism», «The changing patterns of world power».

¹¹ M. OPPENHEIMER, J.C. CANNING, «State repression within the capitalist mode of production», G. THERBORN, «The rule of capital and the politics of democracy».

¹² M. ZEITLIN, «Class domination, political hegemony»; S. Eckstein, *World capitalism and the Bolivian agrarian revolution*.

¹³ O. FREYE, F. FROBEL, J. HEINRICH, «The new international division of labor» e J.A. SILVA MICHALINA, «The new international political order».

¹⁴ Si veda, ad es., N. SMELSER, *Theory of collective behavior*, London, 1962.

¹⁵ Non a caso, e non a torto, G. Lichtheim ha richiamato l'attenzione sul debito che Poulantzas ha nei confronti di Parsons e della sua scuola. G. LICHTHEIM, *From Marx to Hegel, and other essays*, London, 1971.

¹⁶ Sulla nozione di conflitto nella sociologia di Parsons e sul suo posto centrale nella sua teoria dello sviluppo civile delle società industriali avanzate, cfr. C.G. ROSSETTI, «A proposito dell'oggetto della teoria generale di T. Parsons», in *Rassegna italiana di sociologia*, n. 2, 1976, pp. 305-310.

¹⁷ R. BRENNER ha richiamato l'attenzione su questo punto. Cfr. R. Brenner, «On Sweezy, Frank and Wallerstein» in *New Left Review*, 1977, pp. 25-93.

¹⁸ Ron P. Dore ha recentemente richiamato l'attenzione sui gravi problemi che pone questa tendenza «perversa». Cfr. «Editorial» in *Institute of Development Studies Bulletin*, vol. 8, n. 2 (numero speciale dedicato a «Cul-

ture revisted», 1976). Si veda anche l'intervento di Dore al seminario «The concept of development: a multidisciplinary debate».

19 O. OSTERUD, «Configurations of Scandinavian absolutism» e «Agrarian structures, urban networks and political development».

20 C.G. ROSSETTI, «Evans-Pritchard e Pareto' in Revue européenne de sciences sociales, 1978. Ma si veda, in primo luogo, N. Bobbio.

21 Si vedano, ad esempio, V. AEBISCHER, «Chit-chat: women in interaction», A.R. MARTYNA, «Men's and women's power in different societies»; M.T. BALTZER, «Language and women's palce»; P.B. BART, «Avoiding rape: a study of victimism and avoiders»; L.L. HOLMSTROM, A.W. BURGESS, «Conversation between rapist and victim»; W. MARTYNA, «Understanding the generic masculine: a social-psychological approach»; M.S. McConaghy, «Determinants of sex-role Learning: a study of Swedish children».

22 E.A. EARLY, «Entrepreneurship among lower class Egyptian women»; S. Ferchman, «Legal status and traditional role of the Tunisian women»; C. Safflos-Rotschild, «Structural and socialization factors conducive to escaping sex role constraints and sex discriminations in mediterranean societies' e i lavori del Research Committee 32 «Sex role in society».

23 Si veda, ad es., G. WARSHOFSKY LAPIDUS e K. PAIGE, «Sex roles and social change in current policy debates: the U.S. and the URSS compared»; L.J. WEITZMAN, «Legal recognition of non-marital unions»; redressing the power-balance between the sexes»; K. WIDENBERG, «Social change and thenlaw: women's legal and social position in Sweden».

24 F.H. MATHEWS, *Quest for American sociology: R.E. Park and the Chicago school*, Montreal, 1977.

25 P.A. SOROKIN, *Fads and foibles in modern sociology and related sciences*, Chicago, 1956.

26 Si veda, ad esempio, R. EYERMAN, «False consciousness and ideology» e F. FERRAROTTI, «Remarks on the political context of sociology». Cfr., inoltre, le osservazioni di T.R. YOUNG, R. HOWARD e R. CHRISTIE in «The rise of conflict methodology and the transformation of American sociology» ove si accenna all'importanza dell'economia politica per intendere le «direzioni» della conoscenza sociologica. Mi si permetta di rimandare alla mia comunicazione «A sociology of social theory: Britain and Germany compared», per un case-study storico-comparativo del ruolo degli ideali civili nella formazione della «critica» sociale e politica nel contesto delle lotte per il potere e della trasformazione democratica dello stato e della società civile in Inghilterra e del «fallimento» di questi tentativi di trasformazione in Germania.

27 Sulle difficoltà che ancora permangono, si veda, ad es., P. PICCONE, «Peut-on savoir l'ethnomethodologie?» in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIII, 1977, pp. 45-60, 1977.

28 Cfr., ad es., A. JONES, «Models of socialist development: a comparative perspective»; V. RUS, «Socialist development in Yugoslavia»; U. HIMMELSTRAND, L. LUNDBERG, G. ALORNE, «Middle-way Sweden at a cross-road; Problems, actors, outcomes»; D. LAME, «A political sociology of state socialism»; J.D. STEPHENS, «The Ideological development of the Swedish social democrats»; S. TELLENBACK, «Prerequisites for socialism: industrial society in a comparative perspective»; J. HELMER, «Social-democratic policy-making and planning: critique and strategy»; C. JOHNSON, «A critique of dependence theory as applied to socialist international economic order»; L.E. KARLSSON, «Transition to socialism strategies: shop-floor and macropolitical aspects».

29 Cfr., ad es., S.A. MACMANUS, «The impact of functional responsibilities and state legal constraints on the revenue-debt-packages of 224 U.S. cities»; A. BRAGIA, «The politics of local debt-management: U.S., France and Great Britain»; J. STONECASH, «Federal and state programs and local political systems». Si veda anche P. KOBRAK, «New thrusts in the administration of nationally-planned and locally implemented US social experiments dealing with youth employment»; R.S. MAYLL, «Community factors and municipal policy output for social welfare under general revenue sharing».

30 R. ALFORD, «Political structure, urban conflict and social movement»; R. FRIEDLAND, «Corporate and unionpower: consequence for urban policy-making»; T.N. CLARK, J. GALASKIEWICZ, «Urban leadership and policy output».

31 O. OLIN, «Community planning: in need for a theory».

32 G. MARTINOTTI, «Local financial problems in Italy».

33 Si veda il Research Committee n. 19 « Sociology of poverty, social welfare and social policy » e l'Ad Hoc Group II « Housing and the physical environment ».

34 Si tratta di problemi decisivi come le origini e l'ideologia del welfare state, le funzioni dello stato nell'economia capitalistica, la struttura dei privilegi nel welfare state, i problemi della legittimazione e del dominio politico, i limiti della pace sociale. Sono solo alcuni dei « loci » caratteristici del dibattito contemporaneo sullo stato Cfr. C. Offe (h.), *Wahlfahrtsstaat und Massenloyalität*, Köln, 1976. Cfr anche U. JAEGGI (h), *Sozialstruktur und politische Systeme*, Köln, 1976.

35 Per una valutazione della scarsa « professionalità » del sociologo italiano in generale (ciò che non esclude i casi di particolare, eccezionale competenza a tutti noti — ma qui non si tratta di fare casi « personali » ma di porre il dito su una piaga) cfr. P. ALMONDO, A.M. BONO, A. CASICCIA, C. MARLETTI, « Société et sociologie en Italie (1950-1978). Hypothèses de recherche » (comunicazione presentata al 9° Congresso mondiale di Sociologia, Uppsala, 1978).

36 Per un esempio di « discontinuismo » cfr. E. GELLER, *Thought and change*, London, 1964, ma anche le analisi dello sviluppo e del sotto-sviluppo del Frank e di B. Moore che vede la rivoluzione e la rottura come condizione dello sviluppo.

Per un esempio di « continuismo » cfr. T. Parsons e N. Smelser, soprattutto nei loro studi condotti da un « approach neo-evoluzionistico ».

37 E.R. LEACH, « Social anthropology: a natural science of society? ». Questa caratteristica rende poco utili i tentativi di interpretare la storia della sociologia ricorrendo alla cosiddetta « paradigm theory ». elaborando, cioè, delle « unit-ideas » (che poco hanno a che fare con i « paradigmi ») come, ad es., i tre « paradigmi » indicati dal Ritzer (social fact paradigm Durkheim; social definition paradigm-Weber; social behavior paradigm-Skinner). Cfr. G. RITZER, *Sociology: a multiple paradigm science*, Boston, 1975. (Si veda la recensione di A. Marradi in *Quaderni di sociologia*, 3-4, 1977, pp. 337-338). Molti di questi tentativi interpretativi non giungono al livello delle « immagini concettuali » della scienza sociale, delle positive-negative heuristics che si propongono di investigare e si fermano a classificazioni più o meno rozze. E' chiaro che la teoria sociologica ha una struttura teoretica troppo complessa per essere « classificata » in modo tanto schematico. Un altro esempio di questa tendenza è la page è G. STRASSER, *The normative structure of sociology*, London, 1976.

38 P. ROSSI (a cura di) *Ricerca sociologica e ruolo del sociologo*, Bologna, 1972. Un volume molto disorganico che copre una gran varietà di temi, spesso senza alcun legame, senza un'impostazione di alcun genere. Del resto era inevitabile dato il tema: « la crisi del metodo sociologico ». Tema fuorviante per il pubblico italiano che allora non poteva sapere che la « crisi » era da intendersi come una riconsiderazione critica della sociologia funzionalistica-evoluzionistica e come l'elaborazione di nuovi Gesichtspunkten di carattere metateorico, teorico e metodologico. Che senso aveva, inoltre, parlare di « crisi del metodo sociologico ». del metodo, si badi bene. Linguaggio che un sociologo non riesce ad intendere, né credo vuole darsi la pena di farlo poiché sa bene che i metodi sono strumenti di lavoro perennemente inadeguati, perennemente inadeguati, perennemente « imperfetti »; e che non sono convenzioni metafisico-filosofiche. Che senso avrebbe parlar di « crisi del metodo chimico »? Eisentadt ha stigmatizzato spietatamente posizioni come queste in « Quelques réflexions sur la "crise" de la sociologie » in *Cahiers internationaux de sociologie*, LVII, 1974, pp. 223-246.

39 S.N. EISENSTADT e H. CURELARU, *Sociology: a multiple paradigm science*, Boston, Mass, 1975.

« I sentieri dello sviluppo sociale » — tema del nono Congresso mondiale di sociologia — sono stati ripercorsi da migliaia di partecipanti di tutte le parti del mondo e da centinaia di relatori, sia scienziati che operatori sociali. Con ciò si è avuta una immagine caleidoscopica delle più recenti acquisizioni di questa disciplina.

Nell'ambito di una così macroscopica iniziativa una certa attenzione è stata posta sulle possibilità che le scienze sociali hanno di registrare dati empirici e di trasferirli ad un'altra situazione di fatto o ad un'altra comunità al fine di consentire ad altri, per rimanere nella metafora, di prendere le scorciatoie nel sentiero dello sviluppo. E' comunque evidente che un tale approccio si scontra con la mentalità dello scienziato puro il quale fa ricerca scevra da preconcetti e aliena dal conseguire finalità pratiche.

Pur nell'ambito della trattazione scientifica la prassi sociale è passibile di trasposizione in altri ambienti? Può il sociologo determinare un miglioramento della fedeltà? Può il sociologo determinare un miglioramento della realtà? Quali pericoli sono insiti in un giudizio sul « miglioramento sociale » che è ineluttabilmente un giudizio di valore? Quali sono i criteri di oggettivazione dei parametri sociali? A queste e ad altre domande si è cercato di rispondere in molte delle sessioni. Un gruppo di lavoro, « Pianificatori, managers ed imprenditori », ha offerto un duplice contributo: l'uno, volto a chiarire il ruolo di queste figure nell'ambito del contesto nel quale operano, l'altro volto a definire invece i limiti nei quali il sociologo può rivestire questi ruoli. Fra l'altro è emersa una ormai latente crisi occupazionale dei sociologi negli USA; essi vengono impegnati quasi solo nelle università. Come alternativa è stata prospettata una diversificazione della loro formazione che li potesse rendere attivi nel mondo della produzione. Le tematiche dello sviluppo sociale sono state particolarmente sentite dai partecipanti di quelle nazioni che hanno conseguito la decolonizzazione negli ultimi trent'anni. Unito all'aspirazione della libertà questi hanno presentato lo sforzo del tentativo di sradicare la povertà e di modernizzarsi. Tale sforzo è stato visto come tensione verso la politica del benessere inteso in termini economici e culturali. Interessante è stato notare quanto il « pregiudizio ideologico » abbia condizionato l'analisi sociale di alcuni autori venuti in rappresentanza di stati le cui strutture di ricerca sono intimamente legate al potere istituzionalizzato.

Il congresso ha rappresentato comunque un'occasione per definire quale valore possano avere i modelli teorici generali per chiarire, spiegare e dirigere lo sviluppo. Anche se in molti studi ciò è implicito v'è da dire che la stessa scelta del modello ha una sua importanza intrinseca nel momento dell'applicazione. Micro modelli, modelli specifici e macro modelli svolgono funzioni differenti ma anche in sociologia è vero che i primi facilitano la ricerca, invece per andare alle ragioni o alle cause dello sviluppo è necessario usare esempi non molto miniaturizzati, quanto meno di media scala. Pur nello sforzo massimo di razionalizzazione il problema è in fondo quello di riuscire ad inserire negli schemi il maggior numero di variabili che interagiscano fra di loro.

ANTONIO PERRONE

Le osservazioni che seguono non possono che essere frammentarie rispetto alla varietà di un Congresso Mondiale che ha riunito per pochi giorni, nello stesso luogo, sociologi provenienti dalle aree culturali più diverse, dai paesi europei e da quelli americani, dall'Europa orientale, e dalle nazioni del terzo mondo. L'autore ha potuto seguire personalmente solo alcuni gruppi di lavoro che si sono mostrati, per ragioni di spazio e di tempo, compatibili alla propria capacità di onnipresenza.

a. Teoria Sociale

Vi è da parlare, innanzi tutto, del Working Group 1 intitolato ambiziosamente « Schemes of Theoretical Analysis ». In verità, più che essere il gruppo dei teorici sociali più importanti, riuniti solo un aggregato di persone, comunemente interessate all'argomento, ma provenienti da un background culturale del tutto diverso. Ne facevano parte Ramkrishna Mukherjee (India) come rapporteur, George Ritzer (USA) con un paper « On the possibility of an integrated sociological theory », Davie E. Lopez (USA) con una relazione su Simmel, Robert J. Antonio e Parvis Piran (USA) con un paper intitolato « Historicity and the Poverty of Empiricism: the Case of Sociology » e, dall'Unione Sovietica Alexander Seitov con un intervento sulla sociologia industriale americana, Nicolai Pilipenko sulle concezioni utopiche nella società moderna, Grigory Kassov e Sergei Popov con un paper « Social models of the quality of life ». Era visibile l'assenza di Daniel Bell (USA) e di Jermen Gvishiani (URSS) che però ha mandato il suo paper, intitolato « Modeling of Globa Processes » in cui, pur facendo una critica della modellistica compiuta dal MIT, non ne rifiutava in toto la metodologia: « la ricerca dei problemi sociali più importanti del nostro tempo, come il problema del progresso sociale nella sua globalità, può essere efficace solo se si dà ad essi una nuova interpretazione, orientata storicamente, sistematica e su larga scala.

Il primo giorno parlarono gli americani: Ritzer centrò il suo intervento sulla necessità di una integrazione sociologica, sia ai vari livelli (cultura, organizzazione e personalità) già prospettati dal Parsons, sia come tentativo di conferire unità organica ad una serie di tendenze e di paradigmi che si sono affermati nei singoli campi specialistici. Robert Antonio e Parvin Piran attaccarono invece con coraggio la povertà dell'empirismo americano, specialmente dal punto di vista di una sociologia radical-marxista, del tipo ormai emergente negli States. In questo prece-dettero nettamente l'intervento della delegazione sovietica che si voleva affermare, sin dall'inizio, come « sociologia critica » della sociologia occidentale, ed in particolare di quella americana. Pur convergendo nella critica di una certa sociologia dello *status quo* (sia empirica, sia funzionalistica) gli scopi dei due gruppi erano diversi: gli americani desideravano rendere più duttile la loro scienza sociale inglobando i contributi critici del marxismo con quella che è sempre stata la loro tradizione liberale. I sociologi sovietici organizzati in una linea critica verso l'esterno (cioè l'Occidente) svolgevano il loro ruolo con impaccio, non aspettandosi di essere superati « criticamente » dagli stessi americani nell'attacco contro l'empiricismo.

Nella seconda riunione del gruppo, in assenza del gruppo americano fu meglio chiarita la posizione sovietica nel campo della ricerca empirica. L'Institute of Systems Studies di Mosca sta tentando un approccio di modellistica globale alla realtà sociale in cui contribuiscono non poco an-

che i sociologi. Più modesta nelle sue finalità, ma non meno importante per le future conseguenze, è invece la ricerca intrapresa dal gruppo associato ad Alexander Seitov sulla « qualità della vita », servendosi di una serie di inchieste empiriche nelle grandi città. Si mostra così di fatto che anche in una società dove sono eliminate le differenze di classe, permangono differenze altrettanto ampie in quello che viene timidamente chiamato « lo stile di vita » adottato dai gruppi urbani e rurali. Presumibilmente, una tale sociologia dovrebbe portare alla scoperta della povertà ed ad un miglioramento dei servizi sociali.

b. Sociolinguistica e sociologia della medicina

Fra i 34 Research Groups che hanno continuato le proprie attività durante tutta la settimana del congresso, sono apparsi immediatamente più forti ed organizzati i gruppi di sociolinguistica e di sociologia della medicina. Il primo dei due gruppi pubblicò una *Sociolinguistics Newsletter* contenente gli abstracts dei papers presentati. La sociolinguistica, nota Lluís V. Aracil nella introduzione, « deve scegliere tra la storia ed il nulla », i sociolinguisti contemporanei dimenticano facilmente che la scienza è una « impresa storica » e che nell'assenza di un punto di riferimento storico della disciplina « ogni senso di orientamento (compreso il progresso) è perso ». Dal caos delle attuali tendenze la disciplina avrebbe bisogno di darsi una coerenza paradigmatica interna. Anche tra il disordine apparente non mancano alcuni risultati positivi: « le ramificazioni della sociolinguistica in campi di ricerca adiacenti oppure apparentemente distanti sono così numerose ed intricate che oggi possiamo solo intravedere quali potrebbero essere le ripercussioni nel futuro del nostro lavoro ». La sociolinguistica e le tendenze etnometodologiche ad essa connesse, sono oggi di moda: gli aspetti più studiati nel congresso dal gruppo sono stati quelli della conversazione e dello scambio di gesti nella interazione faccia a faccia, ponendo in risalto le anomalie emergenti nel caso di « persone non competenti interazionalmente » come i bambini, gli anziani, gli emigranti, diversi gruppi minoritari, e i ruoli femminili. Non vi è stata alcuna connessione apparente con il gruppo che si occupava delle comunicazioni di massa e della opinione pubblica. Fra i partecipanti italiani Giorgio Braga, per scienza delle comunicazioni, Alberto Tosi, in uno studio sui figli di emigranti italiani in Gran Bretagna, Marino Livolsi per lo studio della opinione pubblica.

Altrettanto importanti sono stati i lavori del Comitato per la Sociologia della Medicina, un campo di studio che in Italia resta paralizzato dal dibattito sul ruolo del medico, spesso ideologico. Il Comitato ha avuto un carattere veramente internazionale, nel senso che si è parlato allo stesso tempo sia dei sistemi di assistenza medico-sanitaria più avanzati (paesi scandinavi e Stati Uniti), sia della medicina e del ruolo del medico nei paesi in via di sviluppo, dove le strutture ed il personale è notoriamente carente. Ai lavori del comitato hanno assistito anche esponenti della Organizzazione Mondiale della Sanità. Questo anno si è anche inserita la problematica politica nella sociologia della medicina cosa ormai nota in Italia, ma relativamente recente per altri paesi. Importante il contributo di Vincenzo Navarro, studioso marxista, su « Class Struggle, Policy Formation and Medicine: An International View » che dà ampio respiro ad una serie di contributi critici a livello nazionale.

c. Logica e Metodologia della Ricerca Sociale

Il Comitato di Metodologia della Ricerca Sociale, diretto da Nowak e Borgatta, si è articolato in tre sedute, rispettivamente sulle leggi del

comportamento umano, sull'uso dei modelli matematici nella sociologia e sulle attività future del gruppo di ricerca. Interessanti sono stati gli interventi di Clifford Clogg su « New Developments in Latent Structure Analysis », in cui viene sviluppata la problematica dell'analisi delle strutture latenti già iniziata da Lazarsfeld oltre trenta anni fa. In maniera piuttosto arbitraria, l'autore considera « latenti » quelle variabili che non sono direttamente osservabili, ma che possono essere misurate calcolando gli effetti sulle variabili osservabili. Questo studioso ha reso la tecnica di analisi più accessibile ai ricercatori sociali sviluppando un programma di computer facilmente applicabile. Un secondo paper di David McFarland applica invece l'analisi di decomposizione spettrale per studiare modelli analoghi di mobilità sociale appartenenti a diverse nazioni oppure a sottogruppi etnici.

Più che nella seduta di Logica e Metodologia, le novità metodologiche sono apparse in altri lavori del Congresso che si sono organizzati spontaneamente attorno a temi di lavoro delimitati. Fra questi, il gruppo di ricerca sugli indicatori sociali, che ha avuto un carattere veramente internazionale, il comitato di ricerca sul *network analysis* che sarebbe una sociometria dei rapporti interistituzionali e nelle organizzazioni complesse; un rinnovato interesse nella metodologia delle storie di vita e molti altri temi, infine, che sono stati affrontati con l'ottica di una sociologia comparata. Il marxismo e la sociologia critica hanno ritrovato vivacità nell'affrontare alcuni temi classici della teoria sociale su cui hanno già dato i maggiori contributi: la teoria dell'imperialismo applicata ai fenomeni dello sviluppo economico, e la teoria dello stato applicata a vari contesti di organizzazione statale — come si può ben immaginare nella sede Federale Tedesca, ai paesi socialisti.

d. Altri comitati di lavoro

Altri gruppi si sono riuniti attorno a temi di ricerca nuovi, oppure particolari, così come quello, diretto da Guido Martinotti, sul tema « Trends and Policies of Villagization », che ha riunito esperti di varie nazioni nel tentativo di rintracciare le origini sociali ed i fattori economici della politica di decentralizzazione urbana. Fra i molti aspetti della « reazione all'urbanizzazione » vi sono da sottolineare quelli celebri della Gran Bretagna (1880-1939) con la fondazione delle città giardino, di cui ha parlato Anthony D. King, la politica reazionaria di ritorno alla campagna ed alla professione agricola promossa dal fascismo, e studiata in particolare da Anna Treves, ed infine alcuni aspetti della « disurbanizzazione » in Jugoslavia, di cui si è occupato Zdravko Mlinar.

Associato al comitato per lo studio delle « Forze armate e società » si è trovato il gruppo di ricerca sulla non violenza, diretto da P.K. Nandi (India). Il gruppo includeva una serie di analisi dei fenomeni di dissenso non violenti: una non teoria psicoanalitica della non violenza, un modello pacifista dei rapporti internazionali, l'uso della non violenza contro il terrorismo nucleare, una macro-sociologia della pace che avrebbe dovuta essere proposta da Amitai Etzioni. L'ultimo relatore non si presentò, privando il gruppo di un personaggio di prestigio, nel campo della sociologia della pace.

E' stato pure presente al congresso un gruppo di studio internazionale per lo studio del comportamento umano e sociale durante i disastri naturali. Per « disastro » si intende un qualsiasi incidente, od una serie di incidenti di grandi dimensioni, capaci di bloccare almeno temporaneamente le normali attività lavorative e sociali che si svolgono in una città od in un territorio. I disastri sono causati da agenti naturali, come i terremoti, le alluvioni, gli uragani e le trombe d'aria, che modificano l'assetto

del territorio su cui si abbattano. Una sociologia dei disastri era già stata iniziata dagli studi di Sorokin; ma la tematica si è sviluppata negli anni '50 e '60 con lo studio sul campo di alcuni disastri naturali ricorrenti ciclicamente (ad esempio, i terremoti in Giappone e gli uragani nel Sud degli USA).

Questi ed altri studi sulla non violenza dimostrano come sia possibile, attraverso l'educazione all'uso di strumenti di persuasione che non includono la forza, rendere la disobbedienza civile e lo scontro politico meno inquietante. Da escludere che vi possa essere un istinto spontaneo verso il pacifismo; la non violenza è il risultato della premeditata intenzione a non usare la violenza avvelendosi invece di strumenti legali di opposizione per ottenere sostanzialmente i medesimi risultati. Lo scoppio della violenza nelle dimostrazioni politiche sarebbe spesso dovuto alla disorganizzazione, alla mancanza di un coordinamento, oppure alla provocazione ed alla socializzazione alla credenza che la violenza sia l'unico metodo per fare sentire il peso della propria opposizione.

Nella tranquilla città universitaria di Uppsala, in un paese come la Svezia che, nonostante gli attacchi dell'austerità e del costo energetico, tenta di mantenere fossilizzate le caratteristiche della società opulenta degli anni 60, il Congresso Mondiale di Sociologia non ha intaccato l'ambiente circostante, ma si è svolto come un avvenimento convergente in se stesso. Scarso è stato il rapporto con le autorità locali, con i partiti politici e con i sindacati; assente per le vacanze estive la maggior parte degli studenti; la sera i congressisti avevano l'impressione di avere una città deserta a loro disposizione. Gli effetti di questo congresso probabilmente non si vedranno a livello locale, ma nei nuovi rapporti culturali che, più o meno casualmente, si sono stabiliti tra gli scienziati provenienti dai diversi paesi.

FRANCESCO BATTISTI

Notizie bibliografiche:

Il programma del congresso, stampato e distribuito a tutti i partecipanti resta l'unico documento che dia una dimensione di insieme dell'avvenimento. «9th World Congress of Sociology, Program, Paths of Social Development», Uppsala, Sweden 1978; un breve sommario dei papers si trova nei due supplementi dei *Sociological Abstracts* 82-1 ed 82-2, dell'agosto del 1978. Scrivendo ai *Sociological Abstracts* oppure agli autori si può ottenere una copia del paper.

La questione femminista

Nell'ambito del 9° congresso mondiale di sociologia, molto spazio è stato dedicato al comitato « Sex roles in society » quasi a dimostrare con il centinaio di relazioni che lo hanno costituito, che « le vie dello sviluppo sociale » passano tutte più o meno direttamente attraverso i ruoli che gli uomini e le donne in quanto tali assumono nella società. Il comitato, presieduto da Hanna Papanek (USA) e Veronica Stolte-Heiskanen (Fin-

landia) si è articolato intorno ad una serie di tematiche: la famiglia, la criminalità e la devianza, l'educazione, le risorse economiche, i mutamenti di politica sociale, la condizione delle donne nell'area mediterranea. E' subito emersa l'eterogeneità dei contributi, poiché i « papers » che costituiscono ogni sezione erano frutto di studi compiuti nelle diverse parti del mondo, e se per certi versi questa caratteristica costituisce l'interesse precipuo del convegno mondiale, per altri ne ha sancito spesso il tono, che in molti casi si avvicina più a quello del « rapporto », che a quello della ricerca vera e propria.

Nella maggior parte dei casi si è trattato di analisi su aspetti e problemi della condizione femminile nelle diverse realtà sociali di appartenenza, più che di studi sulle diverse incidenze che hanno sul tessuto sociale i ruoli maschili e femminili presi nella loro generalità. Con molta evidenza il dibattito si è infatti focalizzato intorno al cambiamento in atto del ruolo femminile in alcuni paesi e sulle pressioni che in altri si cominciano a fare per rivendicazioni portate avanti dalle donne. Nel complesso si può fare affermare che la questione femminile sia apparsa in molti casi come una « cartina di tornasole » per l'analisi di più ampi mutamenti sociali, e spesso sia stata usata a conferma della massima di Fourier che il grado di civilizzazione di una società lo si può giudicare attraverso il ruolo che in essa hanno le donne.

Il dato immediatamente evidente che il tema: « sex roles in society » sia stato di fatto focalizzato sulla condizione femminile, se da un lato è sintomatico di una positiva e diffusissima presa di coscienza del « problema donna », — la migliore lettura delle relazioni è forse quella di constatarne l'eterogeneità ma di rilevarne l'unanimità sostanziale di intenti — d'altro canto rischia di essere in parte la sanzione di una ghettizzazione pericolosa sia a livello di analisi che di intervento politico. La critica più rilevante che forse si può avanzare è che l'insieme delle relazioni ha probabilmente superato le intenzioni di chi le ha programmate, nel senso che il rischio reale di questo comitato è quello di aver sancito istituzionalmente una sorta di « donnologia » con tutti i pericoli ed i limiti in essa compresi. Si è sentito in sostanza troppo spesso la mancanza di un'ipotesi più precisa che collegasse le relazioni, e che fosse dichiaratamente altro dalla variabile « donna ». Si è assistito così ad un insieme di relazioni che risultano interessanti molto più se viste e considerate nel loro insieme, piuttosto che se prese individualmente come espressione, analisi o più spesso solo denuncia di una singola realtà. L'interesse maggiore è stato suscitato dal dibattito che ha sempre seguito ogni sezione, perché in esso emergevano con maggiore articolazione di quanto non apparisse dal « papers », le posizioni di chi metteva sul campo cultura e tradizioni tanto diverse. Le divergenze di impostazione sia ideologica che metodologica emerse tra i sovietici e gli statunitensi non sono apparse meno rilevanti di quelle emerse tra sovietici e studiosi polacchi o cecoslovacchi che hanno posto questioni foriere di molte riflessioni. Difficile data la eterogeneità dei temi trattati e la peculiarità delle singole realtà, poter individuare linee di tendenza precise sia in campo metodologico che rispetto ad una scuola di pensiero. Tuttavia è apparso un generalizzato rifiuto dell'analisi funzionalista, ed a lungo si sono denunciate le carenze delle categorie marxiste di analisi, mentre è emersa con insistenza la necessità di una metodologia che dia ragione delle nuove categorie marxiste di analisi, mentre è emersa con insistenza la necessità di una metodologia che dia ragione delle nuove categorie che da più parti sono state individuate. E' il caso ad esempio della ricerca condotta da Andrée Michel su « Rôle novateur des femmes dans les sociétés industrielles avancées » (Francia) che per molti versi può essere rapportata alla nostra situazione. I movimenti femministi sono stati presi in considerazione nel-

la misura in cui sono un gruppo di pressione con un ruolo rilevante nei paesi industrializzati. L'analisi è stata condotta secondo una duplice ipotesi funzionale: i gruppi sono stati visti cioè come capaci di incidere profondamente sulla politica socio economica dei paesi di appartenenza, e di aver al contempo un ruolo innovatore nella riduzione della disuguaglianza sociale e nella stratificazione sessuale così come questa si presenta nelle società industrialmente avanzate. La documentazione portata da Andrée Michel a sostegno di questa ipotesi è stata molto vasta, e da questa è emerso il ruolo innovativo della donna nei paesi occidentali, ma soprattutto si è soffermata sull'esperienza francese. I riferimenti fatti concernevano sia le contestazioni avvenute negli ultimi anni, contro le continue discriminazioni sessuali del mondo del lavoro, ed in particolare contro i diversi livelli retributivi fra uomini e donne; sia le prese di posizione avvenute contro degradanti immagini femminili, offerte dai mass media. Il dato politico interessante che è emerso da questa indagine è quello di aver individuato come i problemi specifici sollevati dalle donne, hanno una reale collocazione nella struttura socio-politica ed economica delle società industriali, né sono stati tralasciati nell'analisi quei fattori ideologici che hanno contribuito alla formazione dei movimenti femministi. In questo senso Andrée Michel si è a lungo soffermata sul progetto femminista come possibilità di progetto e alternativa valida per tutte le donne, e nel rifarsi a tutte le teorie femministe occidentali ha posto la questione della necessità di un obiettivo comune. Il dato sul quale più a fondo ha spinto l'analisi è quello che con la teoria femminista si è di fatto superata l'idea che lo sfruttamento delle donne sia fenomeno solo ideologico e culturale, perché il passo avanti più rilevante constatato in questi ultimi anni è quello di aver dimostrato la categoria domestica del lavoro proponendo a questo punto analisi simili a quelle che Laura Balbo e Chiara Saraceno hanno condotto nel nostro paese.

Con un'ottica ed un'impostazione del tutto diversa ha insistito sul lavoro domestico come «problema da risolvere», ma non visto ed analizzato come momento di produzione di plus valore e super profitto. Franciszek Adamski (Università di Cracovia) che ha presentato una relazione basata su dati forniti dall'ufficio centrale di statistica dalla quale emergeva la difficoltà per le donne di emanciparsi e di realizzarsi attraverso una attività lavorativa esterna alla famiglia, perché imprescindibilmente costrette al lavoro domestico, in modo da poter consentire lo spazio per un processo di professionalizzazione femminile. Di un certo interesse è stata la relazione di Heleith I.B. Saffiotti (Università di Araraquara, Brasile) «Domestic Employment and capitalism» condotto su un campione di 1097 donne di servizio in Brasile da cui è emerso come il rapporto di lavoro che si instaura tra una donna di servizio e il datore di lavoro non è caratterizzato come un conflitto tra capitale e lavoro. Mentre il conflitto di base viene ritrovato nel rapporto «dominazione-subordinazione» che si estrinseca in frequenti cambiamenti dovuti anche al fatto che le «collaboratrici domestiche» rappresentano un «esercito industriale di riserva» per il settore capitalistico poiché il lavoro domestico di produzione, sebbene questo non possa essere definito una vera e propria attività capitalistica e non possa quindi venire esaminato in termini di lavoro produttivo e non produttivo. L'interesse che maggiormente suscita questa ricerca sta tuttavia nel fatto che H. Saffiotti esprime con evidenza l'inadeguatezza delle categorie marxiste di analisi per attività non capitalistiche che pure sono il sostegno del modo capitalistico di produzione.

Ad analoghe conclusioni sono arrivate anche Magdalena Leon de Leal (Università de Bogotá - Columbia) «Changing sex roles and economy» e Matti Kortteinen (Università di Helsinki - Finlandia) («Sex roles and

economy », perché ciò che è emerso rispetto al problema economico è da un lato la considerazione attribuita al lavoro domestico come plus valore e dall'altro un'esigenza comune di « aggiustare » gli strumenti di analisi per poter valutare lo specifico femminile con strumenti adeguati.

Nella sezione dedicata alle ricerche sulla famiglia, tra le altre merita interesse la relazione di Annick Percheron « Does the education given in a french family prepare or not changes of sex roles in tomorrow's society? » (Centre d'étude de la vie politique française contemporaine - Francia). La ricerca che tende a focalizzare i ruoli sessuali così come sono percepiti ed accettati dai genitori e dai figli è stata articolata in tre momenti: l'attuale organizzazione dei ruoli familiari; l'importanza data al principio che ragazzi e ragazze debbano ricevere la stessa educazione; l'eguaglianza o diseguaglianza di educazione in relazione ai problemi politici. Lo scopo era quello di osservare se i cambiamenti avvengono perché sono cambiate le pratiche di socializzazione o perché i bambini tendono a rigettare la socializzazione familiare.

Tuttavia tra le altre numerose sezioni, forse quella che ha suscitato maggiore interesse è stata quella dedicata alla criminalità e alla devianza. Innanzi tutto forse perché essa se non colma, almeno dichiara una lacuna negli ultimi tempi sempre più spesso denunciata, quella della scarsità di analisi della devianza femminile. Più di altre la relazione di Lee H. Bowker (USA) « Woman and crime: an international perspective », ha suscitato un ampio e assai stimolante dibattito. La relazione di Lee H. Bowker è stata recepita infatti come un'attenta e provocante risposta all'ormai classico libro di F. Adler: « Sisters in crime » ove si sostiene in sostanza, una conclusione positiva fra l'aumento della criminalità e della violenza esercitata dalle donne, e la loro emancipazione, con riferimenti sia a statistiche statunitensi che europee, la lettura dei dati offerta da Lee Bowker conduce ad altre soluzioni, perché di fronte ad un effettivo incremento dei reati compiuti dalle donne viene operata una distinzione tra quelli che sono realmente aumentati e quelli che invece hanno subito negli ultimi anni una decrescita. Nel primo caso si tratta di reati contro il patrimonio, mentre appartengono al secondo gruppo quelli contro le persone. Inoltre il dato rilevante messo in evidenza è che l'incremento dei reati femminili è molto più lieve di quello dei reati maschili. Se esiste quindi la possibilità di correlare il complessivo aumento della criminalità ai cambiamenti intercorsi nei ruoli sessuali negli ultimi anni nelle società industrialmente avanzate, non è invece possibile una correlazione corretta tra l'incremento della criminalità femminile e le lotte che le donne conducono per la loro emancipazione e liberazione. Tuttavia al di là di questa convincente disanima di un pregiudizio sempre più diffuso che trova spesso sostegno anche in relazioni « scientifiche » il maggior interesse della relazione è stato dato dalla metodologia usata, perché all'indagine statistica ha corrisposto un'indagine su dati autobiografici dei singoli soggetti esaminati.

MARINA D'AMATO

Dissolta ormai l'ipotesi della « fine delle ideologie », sembra piuttosto « tenere » l'accentuazione della sfera ideologica nelle società contemporanee, da quelle più avanzate a quelle in via di sviluppo. Nel senso del consenso o in quello della mobilitazione, dagli apparati ideologici di Stato ai mass media, il peso dell'ideologia è tale da penetrare nella vita quotidiana e da richiedere una sua continua definizione. Una « spia » di questa più generale situazione può essere considerata anche l'affluenza e la conseguente diffusione delle tematiche alle sessioni speciali dedicate a Uppsala alla sociologia della conoscenza che ha visto come coordinatori Juan Corradi e Kurt Wolff. Particolarmente ampio e articolato è apparso lo spettro problematico presentato nelle diverse sedute: sono stati affrontati aspetti metodologici (formazione degli apparati concettuali, interazionismo simbolico, uso delle autobiografie, neutralità della scienza...), storico-teorici, relativi ad approcci specifici alla disciplina (da Marx a Gramsci a Freud, da Foucault a Barthes a Hannah Arendt; è stata proposta l'analisi dei rapporti tra tecnologia e scienza, della « riproduzione sociale », del rapporto tra « forme » ideologiche e « forme » storico-sociali; e, inoltre si è consolidata, come branca specifica della disciplina, la sociologia della cultura e degli intellettuali. La riflessione sul ruolo intellettuale nei diversi contesti sociali e in rapporto alle condizioni d'esistenza dei « produttori di cultura », della struttura di classe e dei valori dominanti si presenta sempre di più come un settore emergente della ricerca sociologica che esce dall'ambito specialistico per andarsi a confrontare con aspetti macrosociali.

Tra i papers presentati, vi sono state diversità di livelli e varietà di approcci, con una oscillazione tra tematiche e un forte livello di astrazione e ricerche sul campo per lo più non coordinate tra di loro. Come nel campo della sociologia della conoscenza, così anche nel settore della comunicazione di massa — è stato sottolineato da Tamás Szecskö, rapporteur al simposio sui mass media e il mutamento sociale —, ci si muove tra uno standard teorico notevole che rischia di perdere di vista i problemi specifici dell'organizzazione dei mass media in una data società, e la mole di problemi metodologici posta dall'approccio centrato sui rapporti tra pianificazione politica e pianificazione culturale, tra ricerca e pratica sociale. Pur con questi ed altri limiti, il dibattito ha seguito un andamento vivace che, con un taglio verticale delle tematiche, può essere visto attraverso un triplice spaccato:

- il rapporto conoscenza-politica;
- il legame coscienza-ideologia-religione;
- il circuito produzione-cultura-conoscenza.

Lungo queste tre coordinate si sono svolti alcuni tra gli interventi più interessanti e sono state notate alcune presenze.

Tra gli esponenti della nota « scuola di Budapest » presenti a Uppsala, e nell'ambito di una prospettiva metodologica e politica al tempo stesso, oltre all'intervento di Agnes Heller sulla struttura (unitaria e normativa) della scienza, si segnalano i contributi di Ferenc Fehér e di Mihály Vajda.

Fehér, riprendendo il tema già affrontato recentemente nel volume scritto con Agnes Heller su Le forme dell'uguaglianza, tenta una revisione critica del significato teorico e politico dei rapporti di proprietà e dell'alienazione. Per lui, occorre andare al di là dell'abolizione della proprietà privata nel senso chiamato da Marx abolizione negativa della proprietà privata: lungi dal risolversi in una forma di statalizzazione, l'alienazione si riproduce e diviene universale. Al contrario, i rapporti di proprietà non alienati sono quelli in cui tutti i lavoratori di una società emancipata decidono sulla base di una libera discussione, attraverso diversi canali, sulla divisione del godimento dei beni e sulle loro possibilità di decisione e di controllo: solo su questa base, a proprietà non sarà abolita, ma generalizzata e potrà sparire il lavoro salariato.

Vajda, in riferimento alle categorie marxiane mediate anche attraverso Lukács (per la centralità della coscienza di classe come « disvelamento della totalità » spiegazione dell'intero e criterio di mobilitazione sociale) ha presentato un paper su Imputazione e analisi di classe, dove si propone una diversa « lettura » della differenziazione di Marx tra « classe-in-sé » e « classe-per-sé », nel cammino dalla semplice esistenza alla coscienza di classe. Per Vajda, metodologicamente, il punto di partenza non è la « classe-in-sé », né il capitale in quanto tale (che può esistere senza la classe dei capitalisti), ma una situazione sociale più concreta che viene a coincidere con la « classe-per-sé »: le condizioni della classe operaia inglese che Marx voleva spiegare e trasformare. In quest'ottica, la costruzione teoretica della « classe-in-sé » diviene un'entità mitologica la cui coscienza non è determinata empiricamente, ma riflette la situazione assegnata a questa classe dalla teoria. Viceversa, da un punto di vista empirico, la consapevolezza di una classe è determinata da un insieme composto di diverse circostanze concrete, come i livelli di vita, i bisogni storicamente formatisi, le tradizioni..., e dalla consapevolezza psicologica dei diversi strati. In ultima analisi, la scelta tra teoria ed empiria, tra imputazione e analisi di classe, è una

scelta pratico-politica tra radicalismo e riformismo. Ma per Vajda si rischia di essere schiacciati tra le secche cui approda da una parte il radicalismo astratto — portato avanti per lo più da minoranze intellettuali — e il riformismo come movimento per una graduale soddisfazione dei bisogni dei differenti strati. Se entrambi i tipi di movimento hanno agito sulla realtà sociale degli ultimi cento anni, il radicalismo è giunto ad un punto morto (non ha eliminato l'alienazione, non ha creato libertà e creatività...); mentre il riformismo, con il suo carattere di immediatismo e di limitatezza, non ha alterato il mondo della reificazione e dell'alienazione. La base del superamento della società borghese non può essere costituita né dalla coscienza dell'antagonismo di classe fondamentale né dall'analisi empirica delle classi con le loro tensioni e ingiustizie. Del resto l'ipotesi di Marx sulla progressiva insostenibilità della situazione del proletariato come classe omogenea si è rivelata una falsa prognosi sociale. Il legame tra lotta di classe e assetto socialista, lungi dal risolversi in uno schema deterministico o in un imperativo « etico » (come avviene nel giovane Lukács), va visto attraverso le contraddizioni oggettive che il capitale produce: per evitare la catastrofe ecologica, l'umanità dovrà cambiare questa società.

In collegamento con una definizione dell'ideologia come pensiero statico destoricizzante (coerentemente sostenuta nel volume *Il concetto di ideologia*, Milano 1978), Alberto Izzo ha presentato uno studio sul problema della religione come ideologia nell'Italia del dopoguerra. Con un valore esemplificativo rispetto al rapporto generale stabilito dalla sociologia della conoscenza tra strutture sociali e prospettive di valore, viene qui esaminato il cambiamento intervenuto nei legami tra Chiesa Cattolica e partiti marxisti alla fine della seconda guerra mondiale. Dopo gli anni del « dialogo » comune sull'antifascismo, i mutamenti politici del primo dopoguerra pongono le basi per l'affermazione di intransigenza politica e di dogmatismo da parte della Chiesa, mascherata sotto forma d'intransigenza religiosa.

Lungo il filone dai sociologi dell'arte e della cultura francesi (da Duvignaud a Bourdieu, da Goldmann a Gaudibert), si colloca il contributo di Jacques Leenhardt, sulla produzione sociale di testi, attraverso il riferimento teorico ed empirico: per una sociologia dei prodotti intellettuali che vada ad indagare non solo e non tanto sul rapporto dell'autore con la sua opera, quanto piuttosto sulle condizioni materiali, i circuiti, il consumo e l'azione culturale che si stabilisce tra produttori e fruitori. In particolare, attraverso l'analisi della lettura, si possono cogliere i sistemi e i modi di lettura, collegati ai diversi sistemi sociali e alle categorie socio-professionali.

RITA CACCAMO DE LUCA

Nell'ambito dei dibattiti laterali, di grande interesse è apparso il settore ad hoc circa l'uso delle storie di vita e dei materiali biografici in sociologia. Questo, anche se, certamente, altre sezioni hanno avuto un diverso peso nell'economia generale del congresso. Anche da un punto di vista linguistico questo gruppo è stato rappresentativo del più generale iter del congresso: iniziato con relazioni e dibattiti che hanno visto una forte richiesta dell'uso del francese, seconda lingua ufficiale, l'incontro ha proseguito con un graduale ingresso della lingua inglese, che alla fine ha decisamente prevalso, tanto da divenire praticamente l'unica lingua base del convegno in genere e del dibattito su questo gruppo ad hoc in particolare: indice di evoluzione e cambiamento culturale notevole.

Il gruppo sull'uso dei materiali biografici, organizzato da Daniel Bertaux, si è sin dalla prima sera attestato intorno a due diverse posizioni: da un lato, la concezione delle storie di vita e del materiale biografico come possibile, anzi, auspicabile, approfondimento qualitativo di una ricerca di tipo quantitativo, della survey; ed era la posizione difesa principalmente da Goldthorpe. Posizione che del resto è sempre stata universalmente accettata, poiché non rappresenta che un correttivo di un metodo di studio e ricerca già ampiamente accreditato. Dall'altro, si è avuto il tentativo di suggerire l'uso dei materiali biografici come possibile metodo a sé, teoricamente distinto e praticamente diversificato dalla survey, rispetto alla quale, altrimenti, resterebbe in posizione subalterna. In questo senso, si tratterebbe della possibilità di utilizzare questi strumenti in modo nuovo, non subalterno, nel solo modo atto a rendere conto di certi tipi di problemi e fenomeni, che per definizione sfuggono ad una ricerca statistica per campione, ad una ricerca fatta attraverso la somministrazione del questionario. Al di là della media statistica, l'uso delle storie di vita potrebbe permettere la comprensione, ad esempio, del mondo dell'emarginazione e della devianza, potrebbe permettere di rendere conto di fenomeni quali il lavoro nero, di dare spazio a chi è rimasto in posizione subalterna, ignorato, marginale. Ferrarotti ha avanzato questa seconda ipotesi, mettendo nel contempo in rilievo i rischi di fraintendimenti populistici o psicologistici, e sottolineando quindi la necessità di non perdere di vista il quadro generale di riferimento. Uno dei possibili mezzi, correttivi, indicati, era la raccolta di materiali biografici riguardanti non già e non solo la singola storia

di vita, ma materiali biografici riferiti al piccolo gruppo: dalla famiglia al luogo e all'unità di lavoro.

La discussione teorica ha visto fraintendimenti ed incertezze, in parte probabilmente derivate anche dalla non abbastanza chiarificata posizione di Daniel Bertaux. Questi ha presentato un paper in francese ed un secondo, più ampio, in inglese, sulla impostazione teorica del problema dell'uso di questo metodo, oltre ai risultati (per scritto e a voce) di una ricerca condotta sulle *boulangères* francesi, ricerca condotta appunto con questo metodo. Dall'insieme dei suoi interventi scritti ed orali si ricava l'impressione di un sincero e forte interesse per questo tipo di approccio, concepito come riguardante un supposto « piano sociologico », che dovrebbe superare la falsa antinomia fra oggettivo e soggettivo. Egli suggerisce di considerare la storia di vita come « pratica », inizio di un nuovo, possibile paradigma, distinto dagli studi sul comportamento ed anche dall'interazione simbolica, sola via possibile per ovviare le carenze di metodi basati sul paradigma positivistico, oltre che per giungere in maniera immediata al livello delle « relazioni sociali ». In maniera leggermente contraddittoria però nei suoi papers parla delle odierne aperture del positivismo, citando il caso degli studi di Goldthorpe, che ha accompagnato la survey sulla mobilità sociale in Inghilterra con reinterviste ad un sottocampione, condotte come storie di vita professionali: e non si rende conto della contraddittorietà insita nel proporre il metodo delle *life histories* come metodo a sé stante, teoricamente distinto, e dell'accettare contemporaneamente l'utilizzo che ne viene fatto, in chiave dimidiata, come approfondimento qualitativo, secondo gradino di una survey impostata su basi diverse.

Le relazioni svolte negli incontri seguenti hanno privilegiato l'aspetto della ricerca sul campo, evidenziando a tratti propensioni e slittamenti verso impostazioni psicologiche (cfr. ad es., di Agnes Hankiss, « *Ontologie du Moi* », *Le réarrangement mythologique de l'histoire de la vie*, analisi di relazioni fra l'immagine attuale dell'Io, l'immagine dell'infanzia ed il tipo di strategia adottata), incertezze circa l'uso ed il significato del metodo (cfr. ad es. di Torstein Skarsgard, *A factor Analytic Study of the Careers of one Cohort Norwegian Men*, in cui si analizzano i ricordi di gruppi di persone selezionate secondo un preciso piano di campionamento, al fine di dare una descrizione quantitativa delle carriere, col fine di « *to look at the connections in the data over time and between different variables at the same time* »). Si sono avuti interessanti tentativi di trovare legami nuovi fra storia e sociologia (cfr. Glen H. Elder, Jr., e Richard C. Rochwell, su *Historical Times in Lives: The impact of Depression Hardship*

on Men's Lives and Values, in cui il punto di partenza è dato dalla persuasione che le influenze storiche siano fra i fatti più obliati e negletti nello studio delle vite umane), ed anche relazioni particolarmente stimolanti su argomenti particolari: così quella di Elmer Luchterhand e Norbert Wieland, che hanno proposto lo studio della storia di vita di un pastore protestante, già aderente al nazismo nel 1930, espulso poi nel '39, messo al servizio con altri della Luftwaffe, come sergente, in un campo di concentramento, divenuto segretario di tre comandanti succedutisi al campo: lo studio di questa storia di vita avrebbe permesso di meglio comprendere i processi del genocidio; così le relazioni di alcune ricercatrici tedesche, fra le quali Ulrike Martiny, di Amburgo, circa situazioni specifiche di marginalità, difficilmente studiabili in modi diversi: come, ad esempio, il caso della prostituzione e della droga.

Dall'insieme degli incontri emergeva quindi l'importanza del tema, ma anche, e soprattutto, l'esigenza di una ulteriore riflessione e di un ripensamento circa l'impostazione metodologica da adottare. Senza di che, si rischia quello iato fra piano teoretico e piano empirico che è apparso evidente anche nella sezione dedicata alla « sociologia della religione ». Questo specifico settore, pur ampio e ricco negli interventi, molto seguito, è risultato però almeno in parte ripetitivo e riduttivo rispetto ai risultati dell'ultima conferenza internazionale promossa dalla CISR (Strasburgo, 1977).

I temi prevalenti, oltre a quelli del metodo, sono stati legati prevalentemente al tema della secolarizzazione (la giornata è stata coordinata da K. Dobbelaere; fra gli interventi, quelli di R. Cipriani e G. Guizzardi). Una specifica giornata è stata quindi dedicata ai « nuovi movimenti religiosi » (presidente, Meredith B. McGuire); in questo settore, che ha toccato temi quali i « bambini di Dio », il « rinnovamento carismatico » ecc., prevalenti sono state le relazioni sul neopentecostalismo cattolico. Nell'insieme, relazioni caratterizzate da una forte frammentazione e da analisi più intese in senso quantitativo-descrittivo che non interpretative (cfr. ad esempio di J.P. Montminy e J. Zylberg, *Le renouveau charismatique Québécois*, *Note de recherche sur un nouveau mouvement religieux*, oppure, di Angelina Pollak-Eltz, *Catholic Pentecostalism in Venezuela*, ecc.). Data la mancanza di una intesa preventiva sulle modalità di ricerca, le stesse risultavano difficilmente confrontabili fra loro; la discussione poi metteva in crisi il presupposto della giornata: che si trattasse, cioè, realmente di « nuovi » movimenti religiosi.

Nell'insieme delle relazioni presentate, quella di Otto Maduro, dell'università delle Ande (Merida, Venezuela), circa gli Psycho-

pathological trends within Catholic Clergy, a socioanalytical approach si differenziava per il tentativo di unificazione di impostazione teorica e ricerca sul campo, oltre che per il tema affrontato. L'ipotesi avanzata imputava alla chiesa cattolica di avere tradizionalmente proibito, sia in maniera implicita che esplicita, le espressioni e lo sviluppo dei conflitti interni ad ogni livello, salvo che in quello privato, individuale; da qui la presenza di trends psicopatologici nel clero cattolico attuale, derivati da una situazione di « double bind ».

MARIA I. MACIOTTI

E' ancora utile un congresso mondiale di sociologia?

Un tempo il congresso mondiale di sociologia si teneva ogni tre anni, ma successivamente l'Associazione Internazionale di Sociologia, da cui dipende, ha deciso di convocarne uno solo ogni quattro anni, e lo si può ben capire, dati i problemi e le difficoltà che esso comporta. Pur essendo fondamentalmente sempre gli stessi, tali problemi e tali difficoltà sono forse apparsi in modo più esplicito e tangibile nell'ultimo di questi congressi, tenutosi a Uppsala, in Svezia, dal 13 al 20 agosto.

Anzitutto va notato che da quando la sociologia, disciplina che, in senso stretto, è sorta condizionata politicamente dall'esigenza di far fronte al socialismo e in particolare al marxismo, come si è cercato di sostenere altrove, è diventata popolare come « scienza rivoluzionaria », a questi congressi vi è una tale affluenza di persone che non vi è organizzazione, per quanto efficiente, che possa riuscire a organizzarli efficientemente. Prima di questo « boom » della sociologia forse il problema dell'organizzazione era ancora affrontabile e risolvibile; oggi se ne può dubitare seriamente. La moltitudine delle persone presenti, a prescindere dalle difficoltà di vitto e di alloggio che pure deve affrontare, si trova inevitabilmente dinanzi a un'alternativa: o si disperde casualmente nelle miriadi di sessioni in cui si discutono le questioni più disparate, senza un progetto preciso, oppure segue i lavori di uno o due gruppi al massimo. Nel primo caso c'è da chiedersi se se ne può trarre un qualche profitto intellettuale che non sia quello, ovvio, dell'incontro casuale, dello scambio di opinioni, del fare nuove conoscenze e del rivedere vecchi amici; nel secondo, se il congresso mondiale di sociologia non si riduca

semplicemente a uno sfondo da fiera in cui si tiene una lunga serie di piccoli congressi indipendenti l'uno dall'altro, e che anzi si ostacolano a vicenda, su argomenti sociologici specifici.

Questa situazione a Uppsala è apparsa aggravata dal fatto che le varie sedi universitarie presso cui si sono tenute le sedute del congresso erano talmente lontane le une dalle altre che i rapporti tra gruppi diversi si sono fatti particolarmente difficili. La famosa cittadina universitaria, infatti, non è assolutamente adeguata per ospitare un congresso di tremilacinquecento persone iscritte regolarmente più tutte le altre che vi prendevano parte spesso con occhiate di scherno verso gli « ingenui » che avevano pagato la regolare, e altissima, quota di iscrizione.

Per dare qualche esempio di quanto è accaduto nelle sezioni particolari si può fare riferimento al gruppo di lavoro sulla sociologia della conoscenza; qui la grande affluenza dei partecipanti ha costretto l'organizzazione a suddividere la sezione in gruppi e a riunirli contemporaneamente, il che ha comportato l'impossibilità, anche da parte degli « addetti ai lavori », di essere presenti a tutte le riunioni. La medesima situazione si è creata in relazione al gruppo di « storia della sociologia », dove il disagio è pure aumentato a causa dell'assenza non preavvisata di persone che vi dovevano partecipare, tra cui anche qualcuno che doveva fungere da presidente e qualcuno che doveva presentare comunicazioni, costringendo a mutamenti anche radicali di programmi e a improvvise sostituzioni. Si è avuta l'impressione che a volte la confusione ormai tradizionale dei congressi mondiali di sociologia legittimi assenze non preavvisate, forse nella convinzione che il caos tutto celi e quindi tutto consenta.

Ovviamente quanto si è detto non significa in alcun modo che non vi siano state, al Nono Congresso Mondiale di Sociologia, comunicazioni e interventi stimolanti e interessanti. Significa solo che forse esso non ha fornito il contesto più favorevole per renderne atto e trarne profitto. C'è da chiedersi a questo punto se proprio l'espansione che la sociologia ha avuto in questi ultimi anni renda ancora attuale un congresso mondiale o non indichi piuttosto la maggiore opportunità di congressi più specialistici, nei vari settori della disciplina. Ma, volendo conservare l'istituzione, sembra necessario scegliere sedi più attrezzate e che quindi non costringano alla dispersione di Uppsala, e organizzare un lavoro preliminare che diminuisca le comunicazioni da presentare, il numero delle riunioni e conseguentemente delle loro sedi, rendendo pertanto meno inevitabile la dispersione.

ALBERTO IZZO

Che fine ha fatto A. Sohn-Rethel?

E' una sana abitudine, soprattutto per chi esercita un « lavoro intellettuale », guardare ogni tanto indietro. Non tanto per considerare la storia di lunga durata — questo, chi più chi meno, lo fanno tutti — quanto piuttosto per rivedere criticamente il microperiodo: la durata di un anno, sei mesi o anche meno. Non poche sorprese verrebbero riservate all'occhio che, avendo incautamente abbandonate le prospettive del futuro, si fosse volto a guardare la cronaca recentissima. Allora le mode, anzi i fulminei innamoramenti risalterebbero con chiara evidenza: non è neanche il caso di compilare l'elenco infinito di uomini, fatti, idee che per un tempo brevissimo sono apparsi « essenziali », « decisivi »; il giorno dopo una eco debolissima, appena percettibile restava di loro. La nostra sembra essere l'epoca del « colpo d'occhio » capace — o costretto — a cogliere l'evolversi di parabole sempre più rapide eppure sempre rinnovate. In tal caso non è certo ozioso, per esempio, arrestarsi un attimo e chiedersi: che fine ha fatto A. Sohn-Rethel?

E' esemplare, per la nostra riflessione, riconsiderare la « Critica Sociologica », Estate '77, n. 42. La rivista ospitava due brevi interventi su « Lavoro manuale e lavoro intellettuale », l'opera dell'intellettuale tedesco da poco tradotta e al centro della discussione, tali interventi erano, per così dire, divergenti riguardo gli sviluppi futuri riservati a Sohn-Rethel e alla sua opera. Il primo era una mia breve recensione che cercava di mettere a fuoco gli elementi « portanti » del testo e soprattutto indicava qualche possibile sviluppo delle analisi a partire da alcune indicazioni che l'autore stesso forniva, l'altro era una nota di M. Lelli che, pur non negando i meriti del lavoro in questione e auspicando un ampio dibattito sul testo e oltre il testo, metteva in guardia contro i facili entusiasmi, contro le « trappole della produzione ideologica tradizionale » e denunciava la fretta di fornire dei padri teorici al nuovo movimento degli studenti. Bisogna convenire che Lelli era lungimirante, e gli sviluppi futuri del caso Sohn-Rethel gli danno ragione. Peccato!

Ecco la cronaca: « il manifesto » del 23-VI-77 per mano di F. Cerutti scriveva: « Ma la stessa critica dell'economia politica e della politica non reggono — questa ci sembra un'altra lezione degli ultimi anni — se perdono il collegamento con il materialismo storico. E, a ritrovarlo, Sohn-Rethel ci serve ». Nella stessa pagina altre cose di estremo interesse le scriveva B. Accarino che pure rilevava la debolezza della ricostruzione storica della scis-

sione tra mente e mano. « Lotta Continua » ha, a suo tempo, dedicato molto a Sohn-Rethel: tre pagine speciali: una a cura di Costanzo Preve (5-VIII-77), un lungo articolo di P. Aldo Rovatti (3-9-77) ed un altro articolo di A. Negri (7-IX-77).

I due lavori di Rovatti e Negri avrebbero dovuto costituire la prefazione alla edizione italiana del libro di Sohn-Rethel, uscito poi senza alcuna prefazione. Per « Lotta Continua » tanto sembrava essenziale il dibattito che una nota accompagnava il testo di Rovatti: « Se la lettura può risultare un po' ardua, l'importanza di questi testi nella discussione che si è aperta è tale che sarebbe stato ingiusto, per " Lotta Continua ", rinunciare a pubblicarli. E' una discussione che deve continuare nelle " nostre " sedi di dibattito » (3-IX-77). La preoccupazione di « Lotta Continua » era quella di togliere dalle mani degli intellettuali teorici (Manifesto, P.C.I., ecc.) Sohn-Rethel per restituirlo alla pratica politica. Neanche il P.C.I. fu insensibile al caso Sohn Rethel. Su « Rinascita » n. 27 dell'8-VII-77 vennero piazzate le « batterie da 90 »: M. Cacciari, F. Cerutti, G.E. Rusconi, F. Cassano. Il risultato, procedendo a colpi di scimitarra, sembra essere questo: « D'accordo, è un testo interessante, fecondo d'istanze critiche, ricco di implicazioni ma non si venga a dire che sono cose tutte nuove e « sconvolgenti », senza contare poi che c'è molto da criticare e da ridimensionare ».

Con ciò la parabola si era pressoché esaurita. Dal primo saggio pubblicato su Marxiana (ottobre 76) all'ultimo articolo apparso su Aut-Aut (marzo-aprile 78, B. Accarino, Socializzazione e astrazione n SohnRethel) — ma il primo e l'ultimo sono posti a grande distanza dall'epicentro che è rappresentato dall'estate del 77 — Sohn Rethel si è consumato: già Nietzsche scriveva che viviamo « ... nel cuore di un'epoca del " lavoro ", intendo dire della fretta, della precipitazione indecorosa e sudaticcia, che vuol " sbrigare " immediatamente ogni cosa, anche ogni libro antico e nuovo ... » (Aurora, pag. 10). A. Sohn-Rethel ha pagato il suo tributo alla moderna produzione culturale che ama solo fuochi fatui e stelle filanti.

CRESCENZO FIORE

L'attenzione al problema religioso contemporaneo in alcune riviste scientifiche - Dibattito promosso dall'As.Fe.Re.Co. (Associazione per lo studio dei Fenomeni Religiosi Contemporanei) Roma, 15-6-78

Presentazione di Tullio Tentori¹

Questa tavola rotonda, organizzata dall'AsFeReCo, mi riserva il gradito compito di presentare e ringraziare i relatori che l'animeranno, il teologo Gianni Baget Bozzo, direttore di « Renovatio », l'on. prof. Giovanni Berlinguer, collaboratore di « Critica marxista », il dr. Luigi Covatta, collaboratore di « Mondo Operaio », il prof. Franco Ferrarotti, fondatore e direttore de « La Critica Sociologica », invitati nella qualità di rappresentanti delle riviste che dirigono o alle quali autorevolmente collaborano. In rappresentanza di « Prospettive nel mondo » avrebbe dovuto intervenire, inoltre, il direttore, dr. Giampaolo Cresci, impedito all'ultimo momento da improrogabili impegni. Gravi motivi di salute hanno reso impossibile di essere fra noi all'on. Giuseppe Chiarante, cui va il nostro affettuoso augurio di pronta guarigione, e che è stato degnamente e generosamente sostituito dall'on. Giovanni Berlinguer.

Un sentito ringraziamento esprimo anche al « Centro pro unione » che ci ospita e la cui vocazione al dibattito ecumenico è troppo nota per esser da me illustrata².

Esprimo, infine, la mia gratitudine al pubblico che segue con interesse e fedeltà le iniziative dell'AsFeReCo, contribuendo

¹ Presidente dell'As.Fe.Re.Co.

² Ricordiamo fra le precedenti attività dell'As.Fe.Re.Co. il convegno interdisciplinare su « Religione e scelte politiche nella società italiana del secondo dopoguerra ». Esso ebbe inizio il 19 maggio 1977 nella sala della Protomoteca in Campidoglio con una tavola rotonda alla quale presero parte U. Cerroni, F. Ferrarotti, F. Houtart, P. Rescigno, G. Verucci. Il dibattito proseguì il giorno successivo alla sala Borromini su due distinte tematiche e cioè su « L'interclassismo tra ideologia religiosa e identità politica » (con interventi di C. Brezzi, G. Gennari, A. Izzo, A. Nesti e una sintesi di A. Carbonaro) e « Crisi della strategia del consenso e nuove forme di aggregazione religiosa » (con interventi di L. Catucci, R. Cipriani, L. De Paoli, M. Macioti, G. De Lutiis, A. Riva ed una sintesi di G. Milanesi). Cfr. « La Critica Sociologica », n. 42, Estate 1977.

Ricordiamo inoltre il seminario tenuto nel novembre 1977 presso il Museo del Folklore su « Interdisciplinarietà e studio del fenomeno religioso ». Ad esso svolsero relazioni P. Scoppola, T. Tentori, A. Riva, C. Molari, G. Ripanti, A. Nesti, B. Bellerate. Cfr. « La Critica Sociologica », n. 44, Inverno, 1977. Si ringrazia molto la sign. Enrica Ratazzi per la stesura dei nastri.

nel dibattito all'approfondimento delle tematiche proposte e che anche oggi è presente a questa tavola rotonda con la quale intendiamo inaugurare un ciclo di confronti fra quanti si dedicano all'esame della religiosità nella società contemporanea, con obiettivi e prospettive differenti, sia come docenti universitari, sia come operatori dell'informazione all'interno dei mezzi di comunicazione di massa, sia in organizzazioni religiose, politiche e culturali. Ospiti delle successive tavole rotonde saranno, pertanto, in questo quadro di interessi, direttori e collaboratori di altre riviste scientifiche e politico culturali, nonché redattori di programmi radio-televisivi statali e privati di quotidiani e riviste di varia periodicità, nonché redattori di programmi radio-televisivi statali e privati.

Oltre l'organizzazione di tali dibattiti, il prossimo programma dell'AsFeReCo prevede due seminari da tenersi nelle Università di Roma e di Firenze, con la partecipazione rispettivamente di docenti degli atenei del Lazio e della Toscana; l'inizio di una ricerca — ora in fase di avanzata progettazione — sul bisogno del sacro e, possibilmente, un corso interdisciplinare di specializzazione sul sacro e il mondo contemporaneo.

Tutto ciò ci pone di fronte a difficoltà organizzative e finanziarie che non sottovalutiamo, ma che non sono le uniche che insidiano il nostro lavoro. Ad esse si affiancano quelle di natura culturale, psicologica, strutturale sulle quali vale qui la pena di soffermarci.

Consentitemi di riferirmi innanzitutto alla mia specificità disciplinare. Come antropologo sono consapevole di essermi formato nella mia cultura e di essere motivato da valori, emozioni, passioni, temi o stimoli ideologici in essa affermati o affermantisi. Sono consapevole di essere invischiato nella posizione che occupo nella società e di avere difficoltà a districarmi dalle razionalizzazioni a difesa degli interessi connessi a tale posizione. Sono consapevole di tutte le alterazioni che pesano sul mio giudizio ogni volta che esamino il presente nel quale sono coinvolto. Se così è, è possibile un dibattito scientifico sugli aspetti del mondo contemporaneo e, nell'ambito di essi, su motivi così centrali della nostra weltanschauung o visione del mondo quali quelli connessi alla problematica religiosa o della sacralità?

Non penso che tali difficoltà possano indurci ad abbandonare la ricerca scientifica sul presente (come del resto non ci inducono a farlo per la ricerca sul passato, sul quale pure proiettiamo nostre passioni attuali). Fare scienza non impone rinunciare alla nostra umanità, ma riconoscerla nel nostro lavoro. La tensione verso la verità che ci anima nell'esaminare l'uomo e le sue costruzioni sociali ci sollecita al rispetto di alcune norme

fondamentali: esporre chiaramente e documentare i fatti affinché possano esser controllati da tutti; essere disposti a dubitare di tutte le tesi che sosteniamo e a metterle in discussione; saper ammettere umilmente di aver sbagliato — quando ne siamo convinti — ed esser pronti a cominciare di nuovo.

La fedeltà a queste elementari norme di ricerca e dialogo ci consente di metter da parte l'immagine dello studioso prigioniero di una asettica torre d'avorio edificata in una extra-territorialità sociale ed in una extratemporalità storica e di poter operare utilizzando ciascuno la propria preparazione ed esperienza disciplinare.

Nella convinzione e condivisione di tali principi, abbiamo invitato e continueremo ad invitare amici di ogni tendenza ideologica, di ogni parte politica, di ogni convinzione religiosa, di ogni specializzazione accademica a confrontarsi sul tema del sacro nella società contemporanea, che in questi anni ha trovato adeguato spazio in molte riviste scientifiche e culturali.

Per iniziare il dibattito vorrei chiedere se il « sacro » sia oggi — ed eventualmente in quali componenti della popolazione — una categoria avulsa dalla quotidianità, oppure — se il « sacro » c'è — quale esso sia.

Coloro che hanno parlato o parlano di eclissi del sacro nella società industriale e di paganizzazione della vita moderna, assumono criteri di misurazione facilmente criticabili. Non possiamo parlare di crisi del sacro prendendo in considerazione soltanto statistiche che si riferiscono alla religione cattolica (forma egemone ma non unica della nostra religiosità), quali quelle relative all'allontanamento dalla pratica sacramentale, alla riduzione delle vocazioni ecclesiastiche, all'aumento delle richieste di riduzione allo stato laicale, al diffondersi dei matrimoni civili e anticoncordatari.

Di contro ad un cattolicesimo che esaurisce la carica liberatoria evangelica nella ritualizzazione, nella burocratizzazione dei ministeri, nella beneficenza troviamo dei cattolici che recuperano il messaggio dei Buonaiuti, dei Minzoni, dei Mazzolari, che meditano sui testi di un Teillard de Chardin, di un Bonhoeffer, ecc., su un don Milani che compie nuove esperienze pastorali in un remoto borgo appenninico. Vi sono cattolici che non si sentono più rappresentati monopolisticamente dalla DC e ignorano le scomuniche antimarxiste del primo dopoguerra per inserirsi nei partiti della classe operaia. Vi sono cattolici attenti ai fermenti che si sviluppano in altri paesi (fenomeno dei preti operai, catechismo olandese, teologia della liberazione, conferenza di Medellin, cristiani per il socialismo). Fermenti che si impegnano a far conoscere anche in Italia, affinché si sviluppino anche qui.

Le delusioni seguite al periodo giovanneo (1958-63) e alle attese suscitate dal Concilio Vaticano II (1959-65) producono eventi che mostrano un nuovo volto della comunità cattolica: emblematica di questo è la occupazione del Duomo di Parma (1968) che suscita tra l'altro la solidarietà della comunità dell'« Isolotto » e la condanna di questa da parte dell'arcivescovo di Firenze, condanna che non arresta, ma anzi favorisce, il fiorire della contestazione religiosa e il costituirsi da nord a sud delle « comunità di base ».

La fede non declina nei molti uomini e donne che abbandonano o sono costretti ad abbandonare lo stato ecclesiale o che rifiutano la liturgia tradizionale e la gestione autoritaria nella chiesa: essa appare anzi la motivazione del loro comportamento.

In tale contesto si situa la rinuncia alle sicurezze della pace monastica di un dom Franzoni, che affronta da monaco la violenza della città dell'uomo per incarnarsi nella realtà sociale degli « ultimi » e sviluppa nella prassi una teologia della liberazione attenta ai segni dei tempi. In questa prospettiva si comprende come un tale monaco, proclamando il suo credo evangelico e la sua fedeltà alla Chiesa, voti e dichiari pubblicamente di votare PCI: violazione di un tabù che lo porterà alla sospensione « a divinis ».

Nel quadro delle misure prese dalla gerarchia per contenere il dissenso si delinea l'appoggio a movimenti di carismatici neo pentecostali cattolici. Contemporaneamente la stessa gerarchia preferisce non impegnarsi a fondo per contenere le iniziative conservatrici dell'aristocrazia e dei « tradizionalisti » (iniziative che vanno dalle pubblicitarie celebrazioni di messe in latino in ville patrizie e palazzi da parte del ribelle vescovo Lefevre alle intemperanze di gruppi oltranzisti).

Un segno del bisogno di sacro presente in una cospicua parte di popolazione è da vedersi — oltre che nell'ambito del cattolicesimo, del protestantesimo e dell'ebraismo — nella adesione a culti recentemente introdotti in Italia quali quelli dei testimoni di Geova, dei Bambini di Dio, dei Mormoni, dei seguaci di Krsna e di vari guru orientali. La constatazione del bisogno di Dio nei credenti è accompagnata, al riguardo, da interrogativi sul perché i libri di fede dei Testimoni di Geova vengono stampati negli Stati Uniti, da dove provengono anche quelli dei Mormoni e da dove rifluiscono culti orientali che a noi non giungono direttamente dall'est. E' un interrogativo che riecheggia quello sui motivi per cui apparizioni miracolose e sgorgare di lagrime da immagini mariane si verifichino e si siano verificate soprattutto in periodi elettorali.

L'esportazione di nuovi culti, così come lo sviluppo dei ca-

rismatici, avviene non solo dopo che i fatti del '68 hanno marcato l'esplosione di una contestazione radicale nei sistemi di democrazia borghese, ma anche dopo fatti come quelli di Praga che danno forza nei paesi occidentali all'incremento di movimenti della sinistra extraparlamentare (nei quali confluiscono molti cattolici ed in misura minore protestanti), ma avviene anche dopo elezioni politiche ed amministrative che segnano un progresso del PCI ed un calo della DC. Avviene dopo la vittoria « laica » dei divorzisti (alla quale concorrono molti cattolici), avviene dopo una serie di successi dei sindacati confederali.

Gli intellettuali sottolineano sui grandi mezzi di comunicazione di massa la profondità culturale della crisi. Grandi firme impongono la discussione sull'argomento. Pasolini in un articolo, ampiamente discusso dall'intellighentia italiana, sostiene la tesi che nel paese è in corso una mutazione antropologica, sollecitando la fantasia e l'attenzione dei lettori con l'immagine poetica e simbolica della scomparsa delle lucciole dal nostro paesaggio.

La tesi della mutazione è recepita e considerata anche negli ambienti cattolici più qualificati. Padre B. Sorge, direttore della « Civiltà Cattolica », pensando ad una rifondazione della democrazia cristiana afferma in un noto discorso del 1976 che « negli ultimi dieci anni l'Italia è profondamente cambiata ».

I movimenti religiosi di importazione oltreoceanica contemporaneamente, distolgono l'attenzione dei loro seguaci dall'analisi della crisi economica e dei problemi della giustizia sociale.

Su questi temi, invece, alcuni teologi cominciano a chiedere chiarezza, così come fa ad esempio Gianni Gennari qui presente, quando domanda « perché il richiamo continuo della legge naturale vale solo per i problemi del matrimonio e della sessualità? Perché non si dice con un documento solenne che l'accumulazione di ricchezze è peccato mortale, la speculazione monetaria peccato mortale, la non costruzione di case, di scuole, ospedali peccato mortale? perché non diciamo che l'esportazione dei capitali è peccato mortale? che il sistema delle bustarelle è peccato mortale? ».

Ma è ormai tempo di dare la parola agli amici qui presenti. Prego pertanto Giovanni Berlinguer di iniziare il dibattito, ricordando l'interesse che « Critica marxista » ha recentemente dedicato in un numero doppio speciale (nn. 5-6 del 1976) all'analisi del mondo cattolico contemporaneo.

Sono imbarazzato perché sostituiscono qui Giuseppe Chiarante, che ha due maggiori qualifiche per parlare in argomento: quella gerarchica nella rivista (lui è condirettore, io sono uno dei membri del comitato di redazione) e quella, ben più sostanziale, di essere un esperto di questi problemi, e di essersene occupato più volte nelle pagine della rivista.

Per supplire a queste carenze, ho fatto sulle pagine della rivista « Critica marxista », che è la rivista politica e teorica del PCI, un lavoro pedante e burocratico di ricognizione degli articoli che, dall'anno della fondazione (1963), hanno trattato dei problemi della religione e dei rapporti tra religione e politica.

Il primo articolo, del n. 3 del 1963, è di Chiarante, intitolato « L'Enciclica, i comunisti e il laicato cattolico »: vi si parla della Pacem in terris. L'articolo compare nel periodo immediatamente successivo alla morte di Giovanni XXIII, e affronta i tre temi principali di quell'enciclica, cioè i rapporti fra cattolici, società e stato; l'impegno dei cattolici per la pace; e i rapporti fra il mondo cattolico e « gli altri », principalmente il movimento socialista e comunista. Negli anni successivi la rivista insiste di più sulla politica, cioè sui rapporti fra il movimento cattolico politicamente organizzato e i problemi del potere e dello stato.

Vi sono numerosi articoli che riguardano, in particolare, gli sviluppi della linea DC; i problemi sollevati dal Concordato; il rapporto fra la chiesa, la DC e i movimenti di massa, particolarmente dei lavoratori e delle masse contadine; i movimenti politico-culturali cattolici che hanno avuto riflessi istituzionali: i grandi avvenimenti, quali il referendum sul divorzio, nei quali religione, morale e politica si sono strettamente intrecciate.

Ma ci sono state anche diverse note specifiche sulla religione, fra cui l'interessante recensione di Chiarante al libro di Giulio Girardi « Marxismo e cristianesimo »; e nel 1972 un articolo molto approfondito di Alberto Scandone, un giovane morto prematuramente nell'incidente aereo di Punta Raisi, che era tra gli intellettuali più preparati e promettenti e che si era avvicinato, passando attraverso una esperienza religiosa, al Partito comunista. Egli esaminò il decennio tra l'apertura del Concilio Vaticano II e il 1972, individuando tre correnti nel mondo della chiesa, che definì « vetero-cattolica », « di eclettismo riformista » e « centrista ». Quest'ultima (con una definizione forse un po' semplicistica, ma che contiene un elemento di verità) facente capo a Paolo VI.

¹ Interviene per la rivista « Critica Marxista ».

Contemporaneamente a questi articoli, la rivista « Critica marxista » ha commentato due fenomeni storici contemporanei, di fondamentale importanza, che si potrebbero sintetizzare con una formula imprecisa e schematica, che li pone l'uno in parallelo all'altro: il PCI che diventa sempre più laico, cioè liberato dal fideismo e dal dogmatismo, e la chiesa cattolica che vuole divenire sempre più religiosa. Questi due fenomeni contemporanei hanno creato possibilità nuove, e sono oggetto di una lunga storia di discussioni e di contrasti. Essi in un nostro congresso, in particolare, hanno avuto molto rilievo: quando fu deciso di inserire nelle tesi congressuali una frase che suscitò molto scalpore, la possibilità cioè che una sofferta coscienza religiosa, posta in confronto con i drammatici problemi del mondo contemporaneo, suscitasse, per motivazioni religiose e morali, una adesione ai movimenti di emancipazione e di liberazione. Questa linea è in antitesi rispetto alla vecchia tesi della religione « oppio del popolo », perché, anziché parlare di una « virtus dormitiva » (che i farmacologi attribuiscono all'oppio) sostiene che, a contatto con i processi di liberazione e di emancipazione delle classi lavoratrici e dei popoli, la religione possa avere una funzione di stimolo. E' essenziale, per questo scopo, la linea politica di questi movimenti rivoluzionari, sempre più rispettosa della coscienza religiosa. Così, per fare un solo esempio d'attualità, nel caso della legge sull'aborto è stata inserita la possibilità dell'obiezione di coscienza (nella speranza tuttavia che si rispettino anche i non obiettori, e che si colpiscano i falsi obiettori). Anche Tentori ha parlato dell'aborto: io ritengo che, anche se il giudizio può essere vario, la posizione presa dalla Chiesa cattolica non è affatto scandalosa. La cosa che mi ha colpito più negativamente, però, è un avverbio, nel documento del cardinale Poletti: quando invita i religiosi ad abbandonare le case di cura dove « notoriamente » si pratici l'aborto. Secondo me, quel « notoriamente » o è un lapsus, oppure cela un concetto di estrema gravità.

Riprendendo il tema centrale: per raggiungere obiettivi di liberazione e di emancipazione terrena facendo salva la coscienza religiosa, si può oggi perseguire un accostamento di grandi filoni del pensiero e del movimento storico, senza tuttavia alcuna perdita delle reciproche identità. Altrimenti, si avrebbe una grande confusione o un reciproco impoverimento, anziché un arricchimento.

Questo processo positivo, in qualche misura, è stato verificato sul piano politico, soprattutto dal '74 al '76; e contemporaneamente, anche sul piano teorico. Esso si è rispecchiato nella rivista « Critica marxista » specialmente nel fascicolo 5-6 del '76, in cui si è avuto il più ampio spettro di articoli riguardanti i

principali movimenti cattolici, le loro ideologie, il rilievo della religione nel mondo contemporaneo. Un altro gruppo di articoli sviluppa il rapporto religione-politica, con una polemica che comincia all'inizio del '77 e che dura tuttora sulle pagine della rivista. Un articolo di Chiarante sulla « questione democristiana » (democrazia, questione cristiana e società borghese) offre lo spunto per valorizzare e criticare due opere sulla storia della DC: una di Scoppola e un'altra del qui presente Baget-Bozzo. La prima opera viene criticata per la valutazione di Scoppola sulla positività sostanziale della scelta di De Gasperi nel periodo '49-'48; nella seconda opera si mette in luce il fatto, sottolineato da Baget-Bozzo, che si è realizzato in Italia un contrasto profondo fra un partito di ispirazione cristiana ed una gestione borghese del governo, col risultato di una perdita di presenza cristiana nella società.

Baget-Bozzo ha risposto sulle pagine stesse di « Critica marxista », difendendo quello che Chiarante aveva chiamato « integralismo dossettiano »; e Scoppola a sua volta ha risposto nel n. 2 di quest'anno, affermando che la discriminazione anticomunista, che era una delle componenti della scelta di De Gasperi, era dettata da una necessità, dal fatto che il PCI non era pienamente inserito nella civiltà occidentale. Chiarante ha replicato a sua volta, e la polemica è tuttora aperta.

Non credo che questa mia elencazione di articoli, che « Critica marxista » ha pubblicato su questi argomenti, valga a conquistare lettori o abbonati, anche se di questi la rivista ha bisogno. Può essere burocraticamente utile, come rassegna dei temi che sono stati trattati.

Si potrebbe aggiungere, come nota conclusiva, che conflitti analoghi a quelli avvenuti in Italia si sono verificati anche in altri paesi. Quindi, orientamenti culturali di « perdita della religiosità » sono dovuti a molteplici fattori, non riconducibili soltanto alla gestione politica della società da parte del partito di ispirazione cristiana; essi sottendono fenomeni più profondi. Per schiettezza, io posso non dirmi cristiano, e quindi vedo un aspetto positivo nell'eclissi del sacro, e nell'avvento di un confronto diretto degli uomini con la realtà materiale e culturale, senza mediazioni religiose. Tuttavia, riconosco il rischio che l'eclissi del sacro possa anche portare a un buio più generale, coincidente con quel verso del Belli « si spensero le luci, e buona sera », che chiude il suo sonetto sul Giudizio Universale. C'è il rischio che non avvenga soltanto l'eclissi del sacro, ma anche un impoverimento generale dei valori umani, della storicità del conoscere e dell'eticità dell'agire. A questo rischio credo che ciascuno dalle proprie posizioni debba reagire consapevolmente.

Non c'è dubbio che negli anni 50 e 60 l'attenzione della cultura socialista nei confronti del fenomeno religioso e degli aspetti culturali che lo accompagnano è stata sommaria; che c'è stata cioè la tendenza a identificare l'oggetto di interesse nell'istituzione ecclesiastica e nelle strutture organizzative, soprattutto cattoliche, con le quali peraltro il partito socialista in quegli anni è stato impegnato in un'azione di confronto e di collaborazione. In questa fase, in cui fra le tante ombre non sono mancate le luci, vi sono state personalità che hanno rivolto una attenzione non strumentale ad alcune inquietudini manifestatesi nel mondo cattolico. Uno degli artefici politici del dialogo con i cattolici è stato Rodolfo Morandi, che ha rivolto una attenzione ai fermenti culturali più vivi, inquietanti e interessanti del mondo cattolico impensabile negli anni 50. Questa fase credo si sia conclusa con il referendum sul divorzio. Da allora « Mondo Operaio » ha dedicato una attenzione costante alla crisi dell'unità politica dei cattolici, tema affrontato « lato sensu » in quasi ogni numero con rassegne, note e interventi occasionali. Inoltre ha promosso due dibattiti: uno tra il 74 e il 75, sui « socialisti e la questione cattolica », nel quale sono intervenuti intellettuali, uomini politici di parte socialista e comunista, democristiani oltre a cattolici non classificabili partiticamente. Questo dibattito ha instaurato un modo nuovo di prestare attenzione ai fenomeni che agitavano e agitano il mondo cattolico: un modo meno strumentale di quello della tradizione, meno preoccupato di contare quante divisioni ha il Papa, o quante ne ha Don Franzoni, o Baget Bozzo, e più attento a collocare la peculiarità della componente culturale cattolica nella società italiana. L'altro dibattito, ancora in corso, ha per oggetto « gli equivoci del pluralismo cattolico ». Esso fa seguito ai grandi dibattiti sul rapporto fra egemonia e pluralismo che negli anni passati si sono sviluppati su Mondo Operaio soprattutto per impulso di Bobbio e Salvadori, e nasce dall'esigenza di meglio definire il concetto di pluralismo, distinguendone la versione liberal-socialista da quella cattolico-democristiana.

Per la verità, nel dibattito non sempre questa esigenza ha avuto una risposta adeguata, specialmente perché in più di un intervento l'attenzione è stata rivolta piuttosto a colpire l'ambiguità ideologica della sinistra cattolica che non a identificare l'ascendenza corporativa dei sistemi di potere costruiti dai cattolici moderati. Pur con questi limiti, nel corso di questi due di-

¹ Interviene per la rivista « Mondo Operaio ».

battiti, sono stati sottoposti a critica due concetti tradizionali della cultura della sinistra italiana, quegli stessi che il compagno Berlinguer indicava prima: da un lato quello del ruolo della « sofferta coscienza religiosa » rispetto all'acquisizione di una presa di coscienza marxista e rivoluzionaria; dall'altro lato quello del « dialogo », e cioè della necessità di garantire la reciproca identità in un confronto tra credenti e marxisti. Sulla prima questione, la nostra opinione è che il movimento operaio non può valorizzare o no la dimensione della fede a seconda che essa sia o no fonte di coscienza rivoluzionaria. L'esperienza di fede rappresenta un valore, anche dal punto di vista dell'equilibrio complessivo della società civile.

Il secondo concetto che ci siamo sforzati di chiarire è quello di che cosa significhi la salvaguardia della reciproca identità tra cristiani e marxisti: questione che ci sembra inevitabile affrontare per il fatto che ormai si è superata la fase del cosiddetto dialogo tra ideologie autosufficienti che si confrontano fra loro, mentre la problematica più stimolante che ci viene consegnata dai dati dell'esperienza riguarda la militanza dei credenti nella sinistra. Siamo d'altra parte consapevoli che questa militanza dei credenti nella sinistra non può tradursi in una perdita di identità, ma ha un valore e un senso in quanto arricchisce di una peculiarità l'ambito politico-culturale entro cui si colloca.

La riflessione sulla questione cattolica si è intrecciata con le difficoltà e con i limiti della riflessione che il movimento operaio sta conducendo intorno ai problemi del pluralismo, riflessione che non oltrepassa la soglia di una mediazione culturale, partitica, istituzionale e che quindi non riesce a cogliere lo sviluppo mentre questo sviluppo si fa. Per esempio, l'introduzione di Tentori ha dato per scontato l'eclissi del sacro, ma d'altra parte coglieva alcune tendenze contraddittorie in movimenti di destra e di sinistra (tutti però in qualche modo identificabili attraverso mediazioni culturali). Io devo dire di non essere convinto che Pasolini, se fosse vivo, scriverebbe ancora, il giorno dopo il funerale di Moro, quello che ha scritto il giorno dopo il referendum sul divorzio.

Mi sembra che la tesi della secolarizzazione, della crisi del sacro, sia contraddetta non dai cristiani per il socialismo, né da mons. Lefebvre, ma da una realtà di massa, che sotto i colpi della crisi e in carenza di progettualità da parte della sinistra rispetto alla crisi, tende a ritrovare i suoi elementi di certezza, le sue ancore di salvezza, le sue uscite di sicurezza, allo stesso modo del dopoguerra, proprio nell'autorità e nella istituzione ecclesiastica, e magari in certi movimenti di tipo integralistico

(perché non ha parlato, Tentori, di Comunione e liberazione?).

Stiamo assistendo ad un riflusso di carattere mistico-religioso, che sicuramente non ha nulla a che vedere con un fenomeno di rigoglio religioso, che per certi versi c'è stato dopo il Concilio e di cui si sono visti gli effetti. Non si dimentichi che in questo Paese la prima volta che si è fatta informazione religiosa di massa è stato per merito di Raniero La Valle dalle colonne dell'« Avvenire d'Italia » a partire dal 1962, con il Concilio. Prima non si traducevano certi libri per divieto del S. Ufficio. Il fenomeno che si verifica adesso probabilmente è analogo a quello che Baget Bozzo ha descritto nelle prime pagine della sua storia del partito cristiano in Italia, quando ha esposto il confluire di bisogni diversi, quali il bisogno di sicurezza della borghesia italiana con l'oggettivo ruolo dominante della chiesa cattolica. Questa è la problematica con la quale ci dobbiamo confrontare. Che le riviste della sinistra e in particolare quella che rappresento, facciano fatica a raccogliere questi aspetti profondi (nel senso di meno evidenti) del fenomeno religioso, è un indice della difficoltà che oggi sconta la sinistra a interpretare fino in fondo i movimenti della società, e a dare una prospettiva meno difensiva di quella sulla quale ci siamo attestati.

Franco Ferrarotti¹

Non ho molto da dire, esporrò qualche considerazione sulla nostra rivista, ringraziando Berlinguer e Covatta che mi hanno dato modo di confermare quelli che considero pregiudizi ma che possono essere anche fenomeni fondati. Ho l'impressione che, parlando del fenomeno religioso, tendiamo tutti ad essere affetti da un certo antropocentrismo. Spesso, quando parliamo di religione, come del resto hanno fatto molti etnologi e antropologi, tendiamo ad identificare l'esperienza religiosa con quella cristiana ed in particolare con quella cattolica. Naturalmente giù il cappello di fronte a queste esperienze religiose mondiali, come direbbe Weber, ma non isoliamo il fenomeno religioso in queste varianti, storicamente rilevanti, ma non più di varianti. Il fenomeno religioso va trattato con un rispetto tale da far lavorare sia l'oggetto che la trattazione rispetto ad orizzonti storici specifici e soprattutto rispetto a quella pur legittima caratterizzazione di partiti, movimenti, organizzazioni istituzionali.

Il primo punto che vorrei mettere in rilievo, per quanto concerne la nostra rivista, è il tentativo costante che pratichiamo da 12-13 anni, di cogliere il movimento religioso nel suo farsi,

¹ Direttore della rivista « La Critica Sociologica ».

ma in una prospettiva molto ampia; quindi, primo punto, tutt'altro che « eclissi del sacro ». Eclissi del sacro è stata una frase fortunata, che ha fatto una bella carriera. Purtroppo il suo contenuto di verità è modesto, nel senso di chiarimento di una situazione di fatto, perché l'eclissi del sacro ha sofferto fin dall'origine di questa automutilazione etnocentrica.

Si è inteso per sacro il religioso e per religioso il cristiano cattolico e per cristiano cattolico l'evidenza del cattolicesimo come emergenza della pratica religiosa chiesastica. Quindi si è dedotto che è in corso una eclissi delle vocazioni religiose, della pratica sacramentale, una crisi di funzionamento istituzionale.

Temo che tutta la problematica, pur interessante, intorno al dialogo, per esempio, fra marxisti e cattolici, così come ancor oggi i più profondi pensamenti intorno alla posizione cattolica nel nostro paese, siano in qualche modo legati ad un atteggiamento che chiamerei verticistico (prova ultima la lettera di Berlinguer a Bettazzi), al puro rapporto fra organizzazione; ciò esalta il momento ierocratico e burocratico, ma nello stesso tempo fa perdere di vista il momento del formarsi della esperienza religiosa.

Secondo noi sociologi che modestamente ci interessiamo a questi fenomeni perché sociologicamente e culturalmente importanti e quindi lontani dalla posizione paleopositivistica e razionalistica che vedeva in questi fenomeni soltanto dei residui, delle sopravvivenze superstiziose, questo modo di impostare i problemi comporta una scotomizzazione, e anche una svalutazione di ciò che sta ribollendo alla base dell'organizzazione ed al di fuori dell'organizzazione stessa. Io credo che per cogliere in pieno il significato, oggi, dell'esperienza religiosa, occorre rendersi conto di un vero e proprio mutamento, di uno spostamento del campo religioso. L'esperienza religiosa come tale si sta facendo in termini meta-religiosi ed addirittura antistituzionali e anti-chiesa.

La nostra rivista non ha alcunché in comune con coloro che in maniera semplicistica e fondamentalmente irrazionale vanno predicando una sorta di divaricazione sistematica fra il movimento e l'istituzione: non vi è movimento umano significativo che non tenda all'ancoraggio istituzionale. Ipostatizzare, fermarsi in maniera più o meno estetizzante, alla Pasolini, sul momento fluido, magmatico, pre-o meta-istituzionale è la premessa necessaria per partire per l'irrazionale, per perdere la possibilità di un bisogno interpersonale. Qui arrivo in maniera drastica al punto che mi sembra fondamentale, trattato nella nostra rivista già nei primi numeri, fin qui dall'articolo di Rusconi, passando per la recensione di Chistolini, vedendo la « crisi della periferia della grande città » di Cipriani, e attraverso i contributi di Lan-

ternani, Macioti, Caturri ed altri, fino all'esame del significato dei neopentecostali e di altri tipi di carismatici, così come emerge dall'analisi delle forme di reviviscenza del sacro che non si pongono all'interno dell'istituzione: i figli di Moon, i testimoni di Geova, le centinaia di sette, di gruppi iniziatici, che in qualche modo cercano di rispondere o nascono come risposta al bisogno di religione, che è bisogno di un legame che si è perduto e che ha senso in quanto vi sia un messaggio interpersonale.

Ciò che ci sembra drammatico, e che va considerato nella sua portata politica, culturale e telogica, è questo: la risorgenza del bisogno del sacro e la polarità fra razionale e irrazionale, che non indicano un contenuto specifico, perché allora ognuno di noi non potrebbe non essere legato al proprio dogma (i marxisti sarebbero sempre meno laici e la chiesa sarebbe sempre più ancorata alle posizioni tradizionali). Irrazionale indica la possibilità, indipendentemente dal contenuto specifico del messaggio, di procedere ad una serie di focalizzazioni che siano interpersonali, nel senso che sono controllabili, condivisibili, e che abbiano un significato non tale da essere misticamente privatizzati dall'illuminato, cioè un significato gnostico.

Il rischio di oggi, così come lo vediamo dal punto di vista sociologico, è che la continuazione del discorso intorno alla religione ed all'esperienza religiosa, non avendo determinate caratterizzazioni intersoggettive di partenza, rischia di confermare la privatizzazione di una esperienza pubblica e la espulsione di una esigenza collettiva in termini e secondo modi non intercomunicabili, quindi privatistici ed intimistici, di problemi che sono invece oggettivi.

In questo modo la religione recupera la « *virtus dormitiva* » temuta da Berlinguer, su un piano di intimismo prezioso, estetico ed estetico, che in qualche modo privilegia la consapevolezza individuale non come differente (e questo l'accetto) ma addirittura antitetico, rispetto ad una consapevolezza di gruppo di azione politica.

Una verifica molto grezza di questa situazione la troviamo analizzando la lotta di classe all'interno della chiesa. Il discorso sull'esperienza religiosa è sempre fatto in termini religiosi, o teologici o sociologici, e questo è un discorso legittimo; occorre peraltro, per comprendere la portata effettiva di una posizione teorica, comprendere quale sia la struttura di potere, ierocratica, entro cui si compie. Noi siamo di fronte ad un problema molto serio. Nelle nostre ricerche ci siamo interessati alla pensione dei sacerdoti in vecchiaia, ci siamo preoccupati della differenza di remunerazione, fra il basso e l'alto clero, ed abbiamo anche detto che, se ben consideriamo la posizione di un don Milani e di un

don Franzoni, si scopre che proprio sul terreno dell'organizzazione religiosa, ha preso piede la contestazione interna che ha chiamato in causa non un fatto religioso in sé, come pensava Enrico Ferri e una cultura marxista che per fortuna ha fatto il suo tempo, ma al contrario l'amministrazione ed il controllo organizzativo sull'esperienza del sacro. Non è stata una sorpresa l'appello all'obiezione di coscienza a proposito dell'aborto, perché da un punto di vista organizzativo qui non si tocca solo il dogma ma un interesse materiale concreto, organizzato con una sua logica di sviluppo, ed è questo che va analizzato.

Accanto ai contributi che sia « Mondo operaio » che « Renovatio », nelle rispettive fisionomie, nonché in « Critica marxista » ed anche in « Rinascita », che segue da vicino l'attualità, trovo che per l'appunto una analisi sociologica dovrebbe constatare che le sette di origine allogena anche in Italia hanno trovato un notevole campo di sviluppo. Anche la chiesa cattolica, con la sua splendida capacità di recupero e di apertura strategico-tattica (mostrata per es. dal card. Suenens nei confronti dei pentecostali) ne ha preso atto. Inoltre l'ambito della ricerca dovrebbe certamente interrogarsi sulla portata politica dei valori cristiani e della democrazia borghese; dovrebbe dire una parola definitiva sulla compatibilità tra cristianesimo e marxismo, addirittura dovrebbe giungere a smussare il discorso senza vederlo sempre racchiuso nel rapporto tra chiesa e chiesa tra dogma e dogma, come se il marxismo fosse un dato monolitico e la chiesa cristiana stessa un dato monolitico (cosa che invece non è), e dovrebbe entrare nell'interno del modo pratico in cui si realizza il magistero religioso ed in cui è vissuta l'esperienza religiosa. Allora si potrebbe dire che, lungi dal temere (o dal salutare) una eclissi del sacro, noi ci troviamo di fronte ad una fortissima ripresa del bisogno di valori, che potrebbe essere usato o in maniera dilemmatica o per oscurare e deviare gli sforzi della soluzione di problemi oggettivi (questo sarebbe l'uso oscurantistico del mito), oppure per porre in essere qualche nuova costellazione teologico-politica, rispettosa di alcune esigenze umane perché sorgenti dalla base sociale.

In questo senso va visto il problema del pluralismo: la discussione intorno al pluralismo sia liberal-democratico (in maniera macroscopica, ma che io considero una divagazione tra letterati ed intellettuali privi di argomenti) che cattolico. Nel mondo cattolico si fa riferimento a tutta una esperienza corporativistica ed associazionistica, e ciò conferisce al tema una sua corposità. Ma di che pluralismo stiamo parlando? Forse diremo che la situazione è pluralistica perché tutte le organizzazioni sono rappresentate? E quindi abbiamo compromesso, dialogo,

scambio, arricchimento fra attori sociali, perché in un certo momento abbiamo determinato che quelli sono gli attori sociali. E che cosa è accaduto nel resto della società?

Non è forse vero che la situazione democratica e pluralistica italiana soffre oggi della sua crisi più tremenda, e proprio perché non è una società sufficientemente pluralistica, perché al di sotto del quadro pluralistico ci sono fasce crescenti di emarginazione sociale, incapaci di collegarsi emotivamente e praticamente alle strutture esistenti, e quindi prese in egual misura da frustrazione, aggressività, sconforto e smarrimento?

Probabilmente noi dovremmo con umiltà collocare la discussione sul nostro tema all'interno del presente stadio di sviluppo del capitalismo nel nostro Paese, ed in dipendenza con quello di altri Paesi, e riconoscere che il capitalismo, così come noi lo conosciamo, produce: capitale per i capitalisti, quindi un maggior potere economico e politico, e maggiore capacità di pressione culturale; una classe operaia regolare, che è in qualche modo la contropartita simmetrica di tale crescente potere, e poi produce anche, insieme con la qualificazione delle macchine e del progresso tecnologico, una vasta e non bene identificabile emarginazione sociale, che Marx aveva forse previsto con la ipotesi appena accennata (che però per il suo tempo era una grossa anticipazione) di « popolazione eccedente », che noi oggi indichiamo come frutto dei meccanismi ancora misteriosi dell'emarginazione sociale.

In tale zona di emarginazione, non compresa nel quadro pluralistico sociale, si determina prepotente quello che Lanternari chiama il bisogno degli oppressi, cioè il bisogno di protezione, la ricerca di significato, il bisogno di partecipazione, e della religione (religio significa legame), della ricostruzione di comunità ove certi valori siano condivisi e in certo modo convissuti.

La rivista « Renovatio » attraverso gli anni si è occupata di queste cose. Abbiamo cominciato con i giovani, cercando di capire la loro ribellione, e di misurare il potenziale strategico di sviluppo dei gruppi minoritari. Questo non viene fuori dai questionari, perché i questionari ci danno la media già dell'esistente, ma viene fuori dalla riflessione qualitativa.

Abbiamo cercato di analizzare le strutture ierocratiche, nel loro senso più profondo. Non ci nascondiamo che è molto difficile, ma, specialmente nel momento di crisi che stiamo attraversando, speriamo che sia possibile almeno rivalutare i termini di riferimento di cui ci valiamo, e che sovente purtroppo sono termini retrospettivi che non si riferiscono più a nulla, e che addirittura qualche volta ci fanno imboccare dei vicoli ciechi, riuscendo peggiori dei male cui si proponevano di portare rimedio.

don Gianni Baget-Bozzo ¹

Il centro del dibattito è il problema religioso. E' ovvio che tale problema è assai diverso da quello di una religione in particolare, ad esempio dal problema della Chiesa. Nella sua dottrina stessa, la Chiesa distingue l'ordine rivelato da quello naturale, anche sul piano della conoscenza di Dio. Rimane un problema teologico, quello se sia possibile una conoscenza di Dio puramente naturale, ma non vi è dubbio che la Chiesa riconosce come appartenenti alla rivelazione cristiana solo delle enunciazioni religiose determinate (come ad es. la Trinità o l'Incarnazione) e non altre. Il discorso religioso come discorso è per la Chiesa un discorso naturale, appartenente cioè all'ordine della esperienza e del discorso umano, anche se l'atto di adorazione o di culto che sul discorso si fonda può essere vivificato dalla grazia divina e reso perciò un atto soprannaturale.

Faccio questo riferimento alla dottrina della Chiesa per sottolineare il fatto che essa considera l'ordine delle conoscenze e delle istituzioni religiose non bibliche come un ordine non rivelato e non positivamente salvifico, quindi di per se non legato ad una dimensione di fede infusa. Le religioni dunque sono dal punto di vista della teologia soggette senza alcuna riserva alla analisi della cultura, perché il linguaggio religioso non biblico non suppone di per se un proprio e diretto riferimento al Dio che si rivela. Il problema ha certo, dal punto di vista teologico, qualche ulteriore complessità, nel senso che le istituzioni religiose non cristiane possono essere, a partire dal cristianesimo, validate come appartenenti all'economia, cioè al disegno di Dio di salvare l'uomo divinizzandolo. Ma tale questione è valutata a partire solo dalla Rivelazione cristiana ed in riferimento all'ordine che le diverse religioni hanno rispetto ad essa; questo è il punto di vista del secondo Concilio Vaticano, nella costituzione dogmatica Lumen Gentium.

Esiste dunque dal punto di vista della teologia uno spazio religioso, che è lo spazio entro cui l'umanità cerca il suo significato. Tale spazio può essere definito dalla teologia assai largamente, sino a comprendervi l'ateismo.

In questo spazio religioso può essere compreso anche la posizione di Feuerbach, che sostituisce il concetto del Dio trascendente con quello della Umanità. Tale posizione può essere considerata religiosa, così come è considerata religiosa la posizione buddista.

Ma il problema è appunto questo: se esista una definizione

¹ Direttore della rivista « Renovatio ».

di religione e di spazio religioso nella cultura di ispirazione marxista, che non faccia consistere ancora una volta la religione in un momento della alienazione. Se la religione è la espressione astratta della umanità nella condizione di alienazione, allora la religione è « ideologia », è rispecchiamento rovesciato della realtà.

Ora questo problema è in certo modo pregiudiziale ad ogni dialogo. Non occorre ovviamente una posizione circa la esistenza di Dio: ed è dunque ben logico che, come si dice nella lettera di Berlinguer a Bettazzi, possano esistere nell'ambito della cultura marxista posizioni « teistiche, ateistiche, antiteistiche ». Il problema che si riconosca però la realtà della dimensione religiosa come dimensione umana, senza che essa non appaia immediatamente contrassegnata come irrealtà. Nel momento in cui un partito marxista si apre ai credenti, e li ammette come suoi quadri politici, deve inevitabilmente definire in modo diverso la natura della religione. Altrimenti, si avrà il paradosso di dirigenti di un partito rivoluzionario che vivono i fantasmi dell'alienazione. Questa è la tesi del partito sovietico, e del partito cinese, di quello albanese, ecc. che con radicalità conseguente hanno escluso la vita religiosa dalla realtà sociale, dando vita ad un fenomeno di repressione religiosa che, per ampiezza e radicalità, è unico nella storia.

Il problema cattolico può essere considerato solo all'interno di questo riconoscimento dello spazio religioso. Rimane aperta la possibilità di una critica all'idealismo religioso e la valutazione della prassi come misura della positività dell'atteggiamento religioso: e ciò in conseguenza della ispirazione e delle tesi costitutive del marxismo. Ma ciò non significa una censura preventiva e totale della religione. Vi sono dei credenti che sono marxisti, anche se indubbiamente tale posizione è suscettibile di una critica dal punto di vista teologico ed ecclesiale: essi valutano la loro vita e la loro stessa religiosità, oltre che lo stesso mondo religioso oggettivo, dal punto di vista della prassi.

Ciò mostra che una critica marxista della religione potrebbe censurare l'idealismo delle manifestazioni religiose, in ragione del materialismo, ma ammettere egualmente il valore di uno spazio del significato della vita. Tale spazio può essere interpretato non idealisticamente.

Ma indubbiamente il materialismo non è l'unica possibile interpretazione della vita, e la critica materialista non è l'unica critica possibile della religione. Si può dire che il cristianesimo stesso compie una critica della religione e della filosofia quando queste tendono a concepire il materiale, il carnale, lo storico e il mondano sotto il segno della negatività ontologica. La creazione del mondo e la resurrezione della carne costituiscono pun-

ti essenziali e qualificanti della fede cristiana, in quanto si differenzia dallo spazio naturale della religione. La realtà storica della religione, può essere valutata considerando come essa accolga sempre le tematiche della realtà storica. L'emersione del problema della libertà, un problema che ha travagliato profondamente il marxismo contemporaneo nelle sue realizzazioni istituzionali, ha travagliato egualmente il cristianesimo.

Si può notare, nella storia del cristianesimo, della Chiesa, come in quella del marxismo, dei partiti comunisti, l'impatto del problema della libertà della persona prima e quello della libera espressione dell'individuo poi.

La realtà storica della religione è manifestata dalla sua stesso storicità, dalle masse di uomini che coinvolge, dalla integralità della problematica umana che esprime.

Anche là dove essa è negata con la forza, la forza rimane l'unica ragione che le impedisce di manifestarsi apertamente: il che aumenta la sua potenza interiore.

La religione può essere criticata, e senza critica essa assume forme degeneranti, ma non può essere negata nella sua realtà, perché tale realtà è insopprimibile. Nella forma religiosa, sono esposti nella loro purezza e pienezza umana problemi umanamente universali. La tensione istituzione/carisma esprime la tensione libertà/autorità a un livello anche più netto perché meno relativo immediatamente alla sfera sensibile e pratica della vita.

(Conclusa la fase degli interventi, il prof. Tentori apre il dibattito, dando la parola in primo luogo ad alcuni studiosi appartenenti all'AsFeReCo).

Gianni Gennari ¹

Dividendoci le riviste da esaminare, a me è capitata « Prospettive nel mondo ». Oggi qui manca il direttore, ma ciò non mi esime dal fare alcune osservazioni. E' evidente che, data la mia identità di prete da una parte, ma con scelte culturali abbastanza precise, il problema della conciliazione, sollevato in particolare da Covatta quando ha affermato il non coinvolgimento dei cristiani nella cultura di sinistra, e degli uomini di cultura di sinistra all'interno della fede, questo problema è dato decisamente per risolto, come mi è parso anche dato per risolto da Baget Bozzo, con l'intervento del quale fondamentalmente con-

¹ Teologo, membro dell'As.Fe.Re.Co.

cordo. Sono un credente, sono un prete, ma la mia cultura è cultura di sinistra.

Proprio su questa linea io dovevo manifestare il mio dissenso radicale dallo spirito e dalla lettera della rivista « Prospective nel mondo » e probabilmente da quello che avrebbe detto il suo direttore (non so però che cosa avrebbe detto). Se c'è una cosa che in questa rivista è orribile, a mio parere, è la strumentalizzazione dichiarata di tutto, e fondamentalmente atea, all'interno di una visione regressiva di una società la quale ha il diritto di esistere (perché c'è bisogno anche di conservatori in una società) finché non pretende di identificarsi con il cristianesimo soprattutto quando, come il cavallo di Marcaurelio che sotto l'oro mostra il bronzo, dalla rivista viene fuori che quello che conta non è per niente la fede. Io ho letto questa rivista dall'ultimo numero fino al primo, all'indietro, e la sorpresa finale l'ho avuta proprio al primo numero. La caratteristica fondamentale della rivista è la demonizzazione esplicita di tutto il movimento operaio, cosa non facile quando si cerca di ottenere qualcosa che non si vuole dire esplicitamente. Basta trasformare il nemico in demonio e il gioco è fatto.

Nel n. 17-18 del Novembre scorso viene detto: « Gli attributi al marxismo sono demoniaci », con una nettezza e una competenza tale che sembra che col demonio l'autore vada a pranzo tutti i giorni. Pare che esca di casa, abbia visto un marxista e lo riconosca subito come il demonio. Anche gli indemoniati e gli scomunicati sono pur sempre recuperabili, si scopre poi. E' chiaro che di questa rivista io non contesto l'anticomunismo, ma la strumentalizzazione di tutto, anche della fede e della religione in funzione anticomunista e antisocialista, per cui è generale la mistificazione per cui i cattolici sono democristiani, quasi sempre, e talvolta anche di più, son i difensori della civiltà del passato. In questo senso le adesioni di parecchi cardinali e vescovi a questa rivista non mi confondono affatto: sono scelte di persone che si collocano nell'area moderata, che io rispetto in quanto uomini di fede, della mia fede, che però non hanno la mia cultura. Dal punto di vista culturale i cattolici sono stati e sono, per grazia di Dio, tutto il contrario di tutto. Abbiamo avuto cattolici eminentissimi fascisti, ed abbiamo cattolici, forse non ancora eminentissimi, marxisti. Il marxismo non è il caso di demonizzarlo e nemmeno di divinizzarlo.

Diventa sempre più evidente la non monovalenza della fede cristiana. Questo è un dato fondamentale, acquisito anche grazie alla lotta di cristiani che hanno fatto le loro scelte e che si sono mossi con libertà di coscienza: quindi la presenza di eminenti autorità religiose che su questa rivista esprimono opinioni

e visioni personali non mi sconcerta per niente: sono cattolici di cultura moderata (cattolici senz'altro, non contesto), conservatrice, di centro-destra, che hanno diritto di avere una cultura che non è la mia. Come esempio ricordo il padre Fabro, che se ne esce con un proclama del genere: « Bisogna combattere col ricorso al Vangelo ogni compromesso sul piano del concreto, opponendo il rifiuto costante al materialismo dialettico, che è la matrice dell'ateismo costitutivo del marxismo ». Cioè in altre parole Gesù sarebbe morto perché noi rifiutassimo ogni compromesso col marxismo, il Vangelo è essenzialmente lotta a ogni compromesso con il marxismo. Mi sembra un po' stiracchiato. Non tutto è così. C'è anche del buono. C'è per esempio un articolo lucido, fatto da un laico, dal ministro Malfatti, che finalmente nel febbraio-marzo 1977 espone argomenti condivisibili, nel senso che ci sono cattolici che la pensano diversamente da altri che scrivono sulla stessa rivista. Ma come dicevo all'inizio la chiave di volta di tutto la ho trovata quando sono arrivato a ritroso al primo numero: mi sono reso conto che il primo articolo è intitolato: « Il successo del Pci ». Viene poi fuori che si fa un tentativo politico: questa è una rivista chiaramente di tipo riagggregativo politico. Comincia col prospettare una contro-azione al 20 Giugno, concentrata su un unico punto: il pensiero sociale cattolico può costituire il mastice della diga anticomunista, senza dire che è andato distrutto tale mastice grazie a Chenu, Mazzolari, al Vaticano II, alla Populorum Progressio, alla Pacem in terris, alla Octogesima adveniens, ed ancora prima che a livello autorevole era già stato distrutto dalla base. Ma la sorpresa è ancora più grande. Il Dott. Domenico Settembrini, a pag. 10 di questo primo numero, luglio 1975, si chiede: « Che fare? », ed ecco la professione di fede sua e della rivista, giacché è il primo articolo del primo numero: « costituire a livello nazionale un gruppo di pressione politica e culturale, aperta a cittadini di qualsiasi provenienza ideologica, e con qualsiasi tessera o senza tessera, ma che si riconoscano tutti nel liberalesimo. In questo senso la soluzione ideale sarebbe che fosse la Dc ad avviarsi ad una laicizzazione radicale. Sarebbe però imprevedibile avviare tale processo dall'esterno o peggio, iscrivendosi alla DC tutti singuli. L'iniziativa dovrebbe partire in modo consapevole da uno dei suoi gruppi dirigenti ». (Ecco perché collaborano a questa rivista Umberto Agnelli, Rossi di Montelera, De Carolis, Roberto Gervaso). Viene anche scritto: « A parte ogni altra considerazione sui limiti della sua leadership, mi pare che il voto del 20 Giugno dia alla Dc poco margine di tempo per attuare una iniziativa retroattiva. Non va escluso che l'iniziativa per coagulare le forze sociali e culturali riformistiche parta dal

Psi o dai partiti dell'area laica, nel qual caso ben venga. In ogni caso il gruppo dovrebbe essere fermissimo sulle posizioni ideali, che per quanto detto sopra dovrebbero essere quelle del laicismo...». Notate bene: il laicismo. Mi basta. Probabilmente il direttore questa sera non avrebbe letto questi passi, ma qualche altro di qualche Cardinale o Vescovo. Mi domando se questi abbiano letto queste frasi. A mio parere, il 1° numero nel suo 1° editoriale mi dà la sicurezza di affermare che non mi riconosco nella rivista « Prospettive nel mondo ». Ho detto che è fondamentalmente « atea », e potrei dire peggio, perché il peggiore ateismo è proprio quello di chi utilizza la religione per interessi di parte. Vorrei ricordare un verso di Trilussa: « E' quasi preferibile chi nega l'esistenza de Dio / che chi l'addopra per atturà li buci de bottega ».

Vengo all'intervento di questa sera. Mi pare preoccupante il problema del non coinvolgimento dei cristiani nella cultura di sinistra. Si parla di religione, come ha messo in evidenza Baget Bozzo, dando per scontato che religiosità è uguale a sacralità, mentre (questo lo dico io, non Baget Bozzo), se c'è qualcosa che è non sacrale e nondimeno profondamente biblico è il tema della secolarizzazione, il tema di Bonhoeffer e di Barth, che qui è stato completamente ignorato, da parte cattolica e da parte non cattolica. A mio parere stiamo camminando verso un'epoca in cui il tema del sacro diventerà quello dei valori. Questa è l'urgenza di oggi. In questo campo la fede ha ben poco da dire, perché i valori sono eminentemente laici, non nel senso di « Prospettive nel mondo ». La fede ha invece una sua specificità con il « discorso dell'ultimo senso », come ha detto Bonhoeffer. L'ultimo senso della realtà, questo come credenti abbiamo la pretesa non di possedere, ma di esserne posseduti. L'ultimo senso della realtà è Gesù morto e risorto. Ben venga la crisi del sacro: meno siamo sacralizzati, cioè istituzionalizzati, con tutti i connubi del potere di cui in Italia soffriamo, e più sarà evidente che il credente non cerca niente, se non la possibilità di dire che ha trovato qualcosa o che è stato trovato da qualcuno, e basta, senza imporlo ad alcuno.

Il crollo dei supporti sacrali di un mondo autoritario, maschilista, gerarchico, è una cosa positiva. Covatta ha rammentato che in Italia il problema religioso è stato sempre strumentalizzato in chiave politica. Se porre la questione religiosa significa fare la réclame della concorrenza, sono chiari tutti i motivi. Per il potere la paura verrà quando sarà riscoperta la gratuità della fede: questo per tutti i poteri, passati e venturi. Un discorso di fede è fatto per portare lo scompiglio nelle file dei grossi partiti italiani, perché la Dc dovrà togliersi i supporti del passato, ad

altri forse la possibilità di individuare gli interlocutori, come ho sostenuto nelle mie polemiche con Cardia.

Il discorso su certi aspetti del Concordato mette in difficoltà anche i partiti della sinistra storica. Presentandosi il discorso della cultura religiosa come analisi critica del fatto religioso, io scopro che anche per i compagni del movimento operaio italiano la parola « critica » disturba. L' avere dentro la scuola uno strumento di analisi porta a delle difficoltà: si preferisce venire a patti con la confessionalità dell'insegnamento della religione.

Niente è più destabilizzante di una fede pura, di cui parla Mancini ed anche Baget Bozzo. La vera novità della situazione odierna italiana è il coinvolgimento all'interno dei movimenti operai di persone professanti la fede ed all'interno della fede di militanti nel movimento operaio. Che altri credenti militino all'interno della fede per la Dc o per il movimento liberalcapitalistico è già scontato (cardinali e vescovi compresi). Il cristianesimo ci dà il senso ultimo, gratuito, senza alcuna pretesa; non ci dà i sensi penultimi che ci vengono invece dalle analisi faticose, pesanti, laiche, delle scienze umane e delle scienze esatte.

Il coinvolgimento di cui stiamo parlando porta alla non demonizzazione dell'altro. Avremo finalmente gente del movimento operaio che non demonizza il credente in quanto credente, e credenti che non demonizzano il movimento operaio, che lo combattono magari ma con ragioni sociali, storiche, umane.

Concludo con un richiamo al sonetto del Belli, mi pare « la bona famija », che si chiude con questo verso: « 'Na pisciatina, 'na Sarve Regina, e tutti a letto fino alla mattina ». Questo « Salve Regina » messo in questo contesto a me fa riscoprire la gratuità straordinaria, addirittura la corporeità della fede, quella storicità di cui è stata depredata a scopo di potere. Non vorrei che la fede fosse più preda di nessuno, senza con questo fare discorsi anticomunisti, visto che tutti sanno come la penso. Se un giorno sentissi che la mia fede è strumentalizzata da nuove egemonie, è sicuro continuerei a lottare come ho fatto finora.

Noi cristiani dobbiamo recuperare il senso della differenza fra fede e religione. Del « sacro » personalmente non mi importa; la fede mi sta a cuore moltissimo. La distinzione fra fede e uso storico della fede apre il ventaglio della militanza dei cattolici non equivoca, non qualunquistica, su tutti i versanti culturali italiani. La lotta dovrebbe avvenire con strumenti culturali e non con strumenti né puramente religiosi (demonizzazione) né ideologici, che sono assolutizzazioni di visioni passate.

Ritengo che se le riviste, anche quelle di partito, cominciasero a dare più spazio ad un discorso puro di fede ed all'ipotesi che forse al di là degli usi della fede c'è la fede stessa che spiega

i 2000 anni di storia e il fatto che, nonostante le colpe dei cristiani e dei non cristiani, questa fede continua a vivere, si capirebbe finalmente che non sono né i preti né i cristiani né la chiesa a difendere Dio, ma è Dio che finora ha difeso la fede e la Chiesa. Quando la chiesa pensa di difendere Dio con scomuniche e chiavi ideologiche non difende nessuno, e neppure se stessa.

(Berlinguer, che precedentemente aveva detto di avere indovinato quale poteva essere il verso del Belli che Gennari stava per recitare, ora lo recita. E': « quer povero cristiano del demonio ».

Luigi De Paoli¹

La confusione delle lingue è immensa. Se concettualizziamo il fenomeno religioso come un universo, qui ognuno parla su fusi orari differenti. La cosa più drammatica è che il fenomeno religioso risulta diverso a seconda che esso sia percepito dalla calotta superiore o da quella inferiore. Inoltre esso può essere letto a differenti livelli di profondità, che condizionano, necessariamente, ogni conclusione. Ciò dipende dal fatto che il fenomeno religioso, a differenza di molti altri eventi culturali o psicologici, attraversa, nel bene e nel male, ogni tappa dell'uomo e nel modo più inconscio. Si pensi all'idea di Dio e al genere sessuale ascrittogli: il sesso di Dio dipende fondamentalmente dal vissuto intrapersonale ed intersoggettivo, ma è quasi impossibile che un uomo (anche ateo) non gli attribuisca una identità sessuale. A me sembra che questo mondo sotterraneo relativo agli oggetti fondamentali della religione sia fuori di ogni interesse scientifico e psicoanalitico in particolare, così come sia stato rimosso dalla teologia. Ciò può dipendere dal fatto che l'uomo ha timore di prendere coscienza di quanto egli trasferisce inconsciamente sul mondo religioso, sia egli credente o non.

Personalmente credo che abbandonare questa difesa arcaica sia per molti relativamente difficile e che, in ultima analisi, ciò sia quanto impedisce di fare cultura sulla religione (sia all'interno che al di fuori del perimetro confessionale).

Va inoltre messo in evidenza che ogni discorso sul religioso comporta riflessi (politici, economici, sociali, psicologici) istituzionali; la cultura italiana, nel suo complesso, sembra troppo fragile per imbarcarsi in analisi che abbiano non solo una trascendenza personale ma anche istituzionale: da tale omissione non può che derivare un pericolo sia per la religione che per le

¹ Psicologo, membro dell'As.Fe.Re.Co.

istituzioni, data la cronica tendenza ad omettere ogni presa di coscienza circa i legami o le collusioni che si mantengono o rinforzano per reciproco vantaggio.

Antonio Di Meo

Mi pare che da parte di alcuni settori del mondo cattolico ci sia la richiesta verso il marxismo di un riconoscimento che mi pare sia impossibile se non in qualche modo violando il muro del marxismo stesso, cioè quello di riconoscere che l'uomo è naturalmente religioso, e che quindi l'essenza dell'uomo è religiosa, dando a questo concetto un significato più ampio di quello dato da Baget Bozzo, da Ferrarotti, ecc., che si riferiscono, pare, all'utopia. Secondo me, invece, non è un caso che Marx abbia fatto il paragone fra religione e feticismo delle merci. Il religioso, il trascendente, il sacro è immanente alla società. Ciò vuol anche dire che il fenomeno religioso è storico, e non è trascendente, o tutt'al più da usarsi bene o male, o da recuperare, tanto meno, come fatto individuale e diretto fra uomo e Dio. Un fenomeno storico ha un suo svolgimento, una sua commisurazione molto complessa. Personalmente anche in questo campo ho qualche preferenza per Leopardi.

Il fenomeno religioso assume un significato, parlando in senso marxistico, nel momento in cui diviene momento di aggregazione umana e di intervento nella storia, di iniziativa di tutti i tipi, individuale microscopica o macroscopica dell'organizzazione di grandi masse umane. Personalmente non vedo contraddizioni fra le affermazioni di Togliatti a Bergamo e al congresso del partito successivamente, circa la questione ebraica. E' risaputo che l'uomo ha preso coscienza dei conflitti sociali strutturali attraverso eresie, in modo estremamente vario, ma storicamente ben configurabile.

Prof. Vittorio Lanternari

Vi sono evidenti eterogeneità di prospettive da parte delle persone che hanno preso parte a queste discussioni e da parte delle persone del pubblico, come delle riviste stesse, data l'eterogeneità e la complessità intrinseca del fenomeno della religione, visto sotto diverse ottiche, sociologica, psicologica, storico-religiosa, teologica, ecc.

Nell'ambito di queste eterogeneità dovrei lamentare una preminenza in genere sia nelle riviste di cui ho preso visione che nei vostri resoconti e nei vostri interventi di oggi dell'etnocentrismo, che sbocca in un certo ecclesiocentrismo, cioè in una analisi dei fatti religiosi solo in chiave cristiano-cattolica della chiesa, men-

tre quello che dovrebbe interessare è la nascita, o la rinascita, o il rigurgito, di bisogni religiosi assopiti o previamente accantonati. Oggi assistiamo a momenti interessanti che fanno perdere una parte del suo senso alla « crisi del sacro »; anzi assistiamo a tutti i livelli ad una risorgenza del bisogno religioso. Credo che in questa sede ci si sia riferiti quasi esclusivamente ad una risorgenza di tale bisogno pertinente alle classi urbane e colte, mentre bisognerà tener conto anche delle classi non urbane o comunque non colte, per esempio degli operai di Pomigliano d'Arco, che ancora oggi partecipano in massa alla processione della Madonna dell'Arco, che in sé è di origine rurale. Non è solo doveroso ma utile comparare quello che avviene nell'ambito di casa nostra con quello che succede fuori. Ci si dice che certe società siano uscite dalla prospettiva religiosa, come quelle cinese o russa, ma dovremmo misurare di quanto. L'Africa, poi, è molto lontana dall'interessamento degli italiani, ma una comparazione con quanto avviene nel terzo mondo in genere è importante. Non arrivo ad affermare con tanto dogmatismo che l'uomo sia naturalmente religioso, però certamente oggi bisogna tener conto che forse quattro quinti dell'umanità è coinvolta sul piano religioso molto più di quanto non si creda nell'ambiente cattolico o laico, e di quanto non lo dimostri l'ambiente stesso cattolico o laico di casa nostra.

Esiste piuttosto il problema delle forme di insorgenza religiosa che dà luogo alle manifestazioni più diverse ed anche opposte, per cui c'è stato il fenomeno « don Franzoni » da una parte, e quelli « Moon » o « Guru » dall'altra. La fede non è un valore assoluto, è un fatto privato; ma la fede di un moonista o di seguace di Franzoni deve essere considerata eterogenea l'una rispetto all'altra. L'una deliberatamente porta fuori dalla socialità, l'altra porta ad obbiettivi nettamente opposti.

Ci sono bisogni religiosi spontanei a livello popolare, piccolo-borghese, ecc., ma è importante individuare le forze e i gruppi di potere che assumono la gestione di questi bisogni religiosi.

(Domanda dal pubblico: 'ateismo è religioso?').

L'ateismo stesso implica una visione, se non religiosa, para-religiosa della vita.

Vorrei fare poi un'altra osservazione: mi colpisce il fatto che in questi ultimi anni uno dei cavalli di battaglia della rivista « Renovatio » e sostenuto anche da Baget Bozzo e da Benvenuti, è che la cristianità deve ritornare alle origini. Vorrei chiedere a Don Gianni: questo non potrebbe ridurre la fede a uno spazio privatistico ed intimistico?

(Conclusa la fase delle osservazioni e delle domande da parte

dei partecipanti al dibattito, il prof. Tentori dà la parola a Ferrarotti perché risponda in merito)¹.

Ferrarotti

Direi che alcuni punti sono emersi di grandissima importanza, in particolare due, mi sembra, di carattere generale: in primo luogo la possibilità o addirittura la necessità, sia teorica che pratica, di una religione senza Dio, cioè la divaricazione, addirittura la disgiunzione fra l'idea di un numinosum tremendum rivelato a pochi in fondo, per grazia, per irruzione di grazia ecco, quindi del tutto al di là dei meriti e delle intenzioni umane ed individuali anche, e invece la religione come religio, cioè la religione come costruzione della comunità, come insieme di significati condivisi e convissuti, che attraverso appunto la condivisione e il convivere, attraverso una compartecipazione significativa divengono valori. Quindi, non valori dati. Non esistono valori dati, ma soltanto valori storicamente costruiti.

Il secondo punto di carattere generale che mi sembra essere emerso e che, per quanto riguarda la nostra rivista e me personalmente, mi pare di grandissimo significato, è quello sollevato da Di Meo, e in fondo sotteso nella dichiarazione autobiografica di non cristianesimo espressa da Giovanni Berlinguer, e cioè il carattere storico del fatto religioso, oppure, invece, il carattere trascendente, ultimo, escatologico in senso etimologico della religiosità dell'individuo. Debbo dire che come sociologo il problema mi lascerebbe piuttosto indifferente, così come mi lascerebbe piuttosto indifferente la ricerca mitica di un ipotetico diritto naturale fondamentale, ciò che poi non si trova mai perché esiste un diritto puro asserito come naturale che è poi un diritto storico, e lo trovo rivelato solo in un diritto storico. Il che non vuol dire per altro che venga meno una tensione verso questo concetto limite di diritto. Così come non è detto, pur accettando l'idea, che io del resto accetto, che ci sia una natura umana religiosa ab initio, pure bisogna dire che il senso che Bloch ha espresso in maniera magistrale e che, a mio giudizio, forse presi da preoccupazioni più immediate, i partiti marxisti hanno lasciato cadere, la tensione utopica, il momento utopistico come trascendenza del dato immediato, e quindi come affermazione di un valore e di un significato collettivo che prefigura ciò che ancora non c'è, ma in base al quale significato ciò che c'è ha l'unico significato che possa avere, perché la caduta del mo-

¹ Mentre i singoli interventi sono stati rivisti dagli autori, con l'eccezione di Ferrarotti, il testo del dibattito segue la trascrizione dei nastri.

mento utopistico purtroppo rende il significato ciò che facciamo. Non è la questione di essere realisti o non realisti, essere cioè realisti nel senso di dire: allora non possiamo fare dell'utopia, la caduta del momento trascendente rispetto all'esistenza rende l'esistente indecifrabile e quindi privo di significato. Trascendente, non voglio dire in questo caso un dogma consolidato, voglio dire proprio la spinta che prefigura un ordine non ancora esistente. Da questo punto di vista, per terminare su questo secondo punto generale, molto brevemente, debbo dire che le formulazioni marxiane, soprattutto ne La questione Ebraica, così come le formulazioni del marxismo positivistico e razionalistico di fine 800, e anche quelle labrioliane, e anche quelle di Gramsci, lo si conceda in sostanza (io sono un lettore non agiografico e non iconoclastico per principio, ma semplicemente attento, letterale) queste formulazioni sono largamente insufficienti. Perché vedono nel fenomeno religioso non tanto il bisogno di criticare una supposta mitica natura religiosa, che del resto si applicherebbe al concetto stesso di natura, che l'uomo non ha natura, come la pietra insomma, l'uomo ha storia, in senso pieno, neppure nel senso di Braudel, ma storia nel senso di partecipazione dell'umano, sul piano dei rapporti intersoggettivi. Questo mi sembra importante, il bisogno di significato che noi ricollegiamo proprio al fenomeno religioso, non è la mera sopravvivenza di una superstizione popolare. Il fatto per esempio che Marx legghi, giustamente è stato ricordato, il feticismo delle merci inteso come apparenza di fenomeni percepiti illusoriamente e nascosti come fenomeni reali, lo possa equiparare a quello che è il fenomeno religioso, significa vedere nello stesso fenomeno religioso niente più che una mera illusione dipendente da una formazione di sopravvivenze tradizionali, illuminate da che cosa? illuminate dalla scienza e dal calcolo razionale. Debbo dirlo, oggi sappiamo che questa visione è carente, non rende conto, perché lo stesso calcolo scientifico, i progressi del razionalismo, l'organizzazione sociale e così via, lungi dal dissolvere questa spinta, questo bisogno che evidentemente non va ipostatizzato, che evidentemente non va dotato di contenuti specifici, che tuttavia è reale, lungi dal dissolvere questo bisogno, dicevo, non hanno fatto altro che renderlo più violento, quello che oggi la ricerca va constatando. Ecco allora, e con questo ho terminato, rispondo al punto richiamato da Baget Bozzo e al rilievo mossomi da De Paoli. Cioè, il significato che io chiamo mistificatorio dell'esperienza religiosa come esperienza singola. Ecco, io debbo dire a questo proposito in maniera molto chiara che qui bisogna intendersi su alcuni punti. Per quanto riguarda l'osservazione di De Paoli, non è tanto il dissidio fra pubblico e privato che è fondamentale. Da questo

punto di vista ha ragione, io credo di essermi espresso in maniera troppo sintetica, quindi anche infelice. Fatto è che il discorso scientifico e logico cui egli si rifà, in antitesi al discorso libidico o al discorso, diciamo, idiosincratico, interno, non trasmissibile, che cosa è se non appunto il discorso scientifico come procedura pubblica? Qual'è la differenza fra un discorso scientifico e una trasmissione inter-soggettiva controllabile, se vogliamo democratica, aperta a chi voglia impadronirsene?

La seconda invece è una illuminazione non trascurabile, fruibile solo al livello della coscienza individuale.

Il fenomeno religioso ha questo, mi sembra, di affascinante e di difficilissimo, partecipa dei due discorsi. Ora, questa partecipazione fa scattare dei meccanismi che veramente ancora ora è molto difficile... Se io penso che anche un uomo come Freud nel disagio della civiltà non ha capito quasi nulla del fenomeno religioso in quanto tale, è del tutto ancorato a una visione paleo-razionalista e tradizionalista di questo fenomeno, è vero, debbo riconoscere allora che qui c'è la possibilità di uno sfruttamento, di un uso, di un vero e proprio uso del fenomeno religioso, che Gennari ha avuto il merito di mettere in luce per gli aspetti più aperti, e quindi anche meno pericolosi. I più pericolosi sono la legittima fruibile idea della fede come grazia e della religione come fede vissuta, però tale da non travalicare, anzi, da essere contaminata qualora divenga messaggio interpersonale. E allora, e qui non siamo neanche a livello Moon, secondo il giusto richiamo di Lanternari, dove è più semplice il discorso, perché la gestione del potere rende tutto abbastanza contaminato e semplice. Qui siamo a livelli più profondi. Si ipotizza che la salvezza non possa che essere salvezza individuale, addirittura come presupposto che coincide con la perdita e la sconfitta del mondo. Il secolo. Quel che è fuori. E allora qui veramente l'esperienza religiosa si struttura e viene vissuta e addirittura acquista un significato personale certamente, Baget Bozzo ha perfettamente ragione, qui c'è un grosso recupero di dimensioni anche problematiche, molto bello, personale, una scoperta del singolo, ma una scoperta del singolo molto vicina a quella pace kierkegardiana dell'attacco contro la cristianità. Cioè, è la stessa situazione in cui alcuni sociologi, che io considero anche in buona fede, ma che oggi sono gli alleati più preziosi delle forze retrive del nostro paese, giungono a porre come il momento fondante, nascente, della esperienza anche del sociale, perché nel momento in cui il fenomeno religioso è patrimonio dell'individuo come tale, e non può che essere patrimonio dell'individuo come tale, e non può essere contaminato dall'esterno, in quello stesso momento vale in sé e per sé, è valore supremo, ed essendo

valore supremo deve rifiutare come opera del demonio, a rovescio, l'istituzione. Rifiutando l'istituzione, rifiuta in realtà la media umana che si ricollega con l'istituzione, perché l'istituzione in realtà non è altro che il bisogno ricorrente e vive soltanto il momento religioso come un momento di punta, squisito, ermetico, segreto, potente, e che rende tutto il resto irrilevante. Qui io trovo l'aspetto più pericoloso anche, direi, del cattolicesimo avanzato. Anche di quei discorsi progressivi, rivoluzionari direi sul piano religioso, ma che lo sono solo dal punto di vista dell'acquisizione personale della consapevolezza. La consapevolezza religiosa che riempie talmente il singolo da renderlo indifferente a tutto il resto e da fargli ricordare che non abbiamo qui cittadinanza permanente.

Ora, in questo caso, trovo che il discorso diventa particolarmente importante e ha bisogno soprattutto di analisi, io sospendo il giudizio, a questo punto, anche perché siamo ai limiti di un discorso sociologico strutturale, mi limito però a valutare e comunque a segnalare il pericolo della caduta nell'irrazionalismo. Ma, chiedevano De Paoli, Baget Bozzo ed altri, ma cos'è razionale, che cos'è irrazionale? L'errore commesso da Marx, l'errore commesso da Gramsci, l'errore commesso da tutti i razionalisti, consiste a mio giudizio nel fatto che danno all'irrazionalismo un contenuto specifico. Razionalismo ed irrazionalismo non sono contenuti specifici, sono forme di discorso. Per questo io apprezzo molto ciò che è stato detto da Baget Bozzo stasera, addirittura questo sganciamento dall'idea di Dio del fatto religioso. Perché c'è una forma di discorso interpersonale comunicabile, intersoggettiva, che costruisce la comunità, che può prescindere da un contenuto teologico quale si voglia. Può prescindere dall'idea di Dio, perché Dio in fondo è ciò che gli uomini costruiscono. E qui allora il problema diventa proprio un problema di forme di discorso contro contenuti specifici, che variano storicamente. E nel momento in cui noi li scegliamo come termini per determinare l'irrazionalità di un discorso, in quel momento noi li ipostatizziamo e ne facciamo dei dogmi. La stessa teologia diventa un'analisi liberatrice nel momento in cui rinuncia ai dogmi specifici come tali, ma pone al contrario l'esigenza di un discorso intersoggettivo e raccorda se stessa con le norme prevalenti del comportamento, così come sono analiticamente osservabili. E in questo senso, se dogma c'è, è un dogma che si svolge nel tempo, non è un dogma che esaurisca il tempo e la storia nella sua pura formulazione, dogmatica ab initio. Cioè, è una concezione fluida, è una concezione teoricamente consapevole del dogma. Quindi io insisterei su questo punto, che razionale e irrazionale sono fondamentali non come contenuti ma come forme e che sono una tonalità e che quindi non si può dire... l'er-

rore della secolarizzazione, l'errore della crisi del sacro è stato nel dire che siccome il discorso religioso è irrazionale (e in realtà doveva dire pre-razionale) man mano che la società si razionalizza e si tecnicizza, non c'è più spazio per il discorso religioso. E questo veramente, io credo, è stato un errore, un errore analitico dovuto al fatto che non si erano chiariti bene i termini. Se noi accettiamo invece, mi sembra di poter dire, l'idea di razionale-irrazionale in una polarità relativa al discorso e non ai contenuti specifici, noi abbiamo due particolari conseguenze:

1) si riconosce l'alterità dell'altro, perché la forma del discorso razionale è la forma che implica che l'altro comprenda e che io possa comprendere. Quindi, l'alterità dell'altro, la reciprocità;

2) in secondo luogo, sulla base del riconoscimento dell'alterità dell'altro, tutte le culture tecnocratiche, ecc. sono quelle che vietano di capire gli altri, gli altri esistono solo come pretesto; sulla base del riconoscimento dell'alterità dell'altro io ricostruisco la comunità umana. E la costruisco dal basso. Cioè, io riscopro il momento, riscopro la socialità dell'individuo. Non la singolarità idiosincratica, irrazionale, kerkegaardiana; adesso mi viene in mente Kierkegaard nell'attacco contro la « Cristendom »*, ma è un testo come un altro, con quello, riscopro invece la comunità, se volete, apostolica, la comunità religiosa il momento cioè comunitario religioso come insieme di significati che non vengano solo dichiarati ma che vengano vissuti. La differenza è lì. E non è più questione di fede ascientifica in un testo specifico. Al limite, si può benissimo sviluppare una teologia della morte di Dio, perfettamente coerente. Ciò che diventa fondamentale è la costruzione della comunità umana. Lo so che questo è lungi dall'esser convincente, mi scuso per questa formulazione per ora molto schematica...

Tentori

Grazie assai per questa nuova relazione. La parola a Baget Bozzo.

Baget Bozzo

Provocato dall'ultima risposta, devo dire. Non posso non dire qualcosa perché anche qui siamo di fronte alla nostra diversità di linguaggio. In qualunque momento non solo delle re-

* Ferrarotti si riferisce alla raccolta di saggi di S. KIERKEGAARD, *An Attack upon Christendom*.

ligioni che si rifanno a Dio, ma anche in altre, al Dio della Bibbia, ma anche dell'induismo, per dire, esiste un momento, il momento mistico è sempre essenziale. Sarebbe interessante vederlo anche nelle vite dei grandi fondatori di partiti per es., ad ogni modo qui è più difficile. Quel momento mistico è in un certo senso un rapporto io a tu che è profondamente individualizzante. La comunità comincia sempre in funzione di quello. La comunità apostolica suppone l'unicità dell'esperienza spirituale di Gesù, questo sembra evidente, ma anche in quella protestante in fondo si verifica la stessa cosa per Lutero, in quella islamica, con Maometto, e via via, ma in realtà, non esiste contraddizione fra il momento mistico e quello comunitario. Cioè, io vedo, dove ci sono diversità è facile vedere contraddizioni, ma il momento mistico è sempre fondamentalmente comunitario. Fondamentale, non può non farlo, è chiaro nella Bibbia, ma, ripeto, chiaro anche nell'induismo, per es., ogni visione comporta missione, quindi il momento mistico non è il contrario del momento comunitario, è semplicemente il suo fondamento.

Ferrarotti

Non lo pongo io come contrario: come distinto.

Baget Bozzo

No, appunto, ecco, come distinto. Certo, anch'io, ma vorrei solo dire che, in certe interpretazioni, si può stabilire, diciamo così, la tesi in parallelo, non in contrasto; ma il momento mistico è il fondamento di quello comunitario, sempre. Non esiste si può dire momento comunitario senza questa incandescenza iniziale, questo mi sembra il fatto essenziale. E naturalmente, diventando comunità, diviene sempre, anche, istituzione. Questo...

Ferrarotti

Ecco, tra l'altro, un primo punto, non concepirlo in antitesi con il momento istituzionale.

Baget Bozzo

Non v'è dubbio. Il rapporto mistica-comunità-istituzione, è sempre connesso. E d'altro lato, questo debbo dire, non è neanche possibile che esista un purum escatologico, perché in questo senso un purum escatologico diventa una elaborazione di fede, cioè non più comunità; infatti tutti i cristiani che parlano di purum escatologico, svaniscono storicamente. Facilmente svani-

scono perché, questo dovevo dire, un po' anche a Gennari, questo, io sono d'accordissimo, certo che i cristiani hanno l'ultimo senso, ma, voglio dire, questo in certo senso non può che giocarlo come realtà storica, altrimenti verrebbe un puro inafferrabile, incapace quasi di dialogo, cadrebbe in quella apofasi del comunitario che giustamente Ferrarotti condanna. E questo mi sembra giusto. Il passaggio mistica-istituzione-comunità è in evoluzione costantemente. E così anche la tensione, perché i tre momenti riescono sempre facilmente, diciamo così, per es. c'è un momento in cui il comunitario sfugge nel mistico. Visibile in tutta una serie di movimenti a carattere, beh, « Comunione e Liberazione » per es. è una comunità di base in cui il momento mistico è deperito, proprio perché il momento comunitario lo ha assorbito. Cioè, il rapporto con Dio, il rapporto con l'altro, divengono la medesima cosa, che non è vero. Cioè, confusione fra il comunitario e il mistico, impossibile. In realtà, le tre cose debbono coesistere e non sono di facile convivenza. Non esiste la pace facile. Giustamente il Vangelo ci dà sempre un Gesù inserito nella Sinagoga, e quindi dialettico rispetto a essa. Credo sia questa la coesione cristiana. Quindi il linguaggio deve essere sempre in un certo senso nella istituzione e con capacità di critica rispetto ad essa, e questo è quello che comunemente si fa, anche.

Ferrarotti

Una sola domanda, solo per chiarire un po' meglio. Lei ritiene che ridurre il razionale alla trasmissibilità controllabile del linguaggio sia un impoverirlo? Ritiene cioè che il razionale abbia bisogno di un contenuto specifico? o invece si possa ridurlo a un universo di discorso?

Baget Bozzo

Dire razionale è per esempio, farò un esempio che mi viene dalla teologia, cioè, mi spiego, posizioni che in un certo senso si motivano. Tuttavia è evidente, mi rifaccio a questa verità marxiana, che la teologia non sta che sulla fede e quindi che questa, come tale, immediatamente sia non comunicabile. Cioè, tutti abbiamo imparato che non ha nessun senso, prendiamo anche l'apologetica classica, dicevo, dimostriamo Dio con le cinque vie di S. Tommaso, ecco, questo, si può dire...

Ferrarotti

Ma Dio allora non è più essenziale. La religione, o è comunità, o non è nulla, illuminazione singola...

Baget Bozzo

Non ho capito la cosa.

Ferrarotti

Cioè, Dio non è più essenziale. L'essenziale per la religione è il legame comunitario, altrimenti, al di fuori di questo, c'è soltanto la solitudine illuminata, ma socialmente sterile.

Baget Bozzo

No, volevo solo dire che se noi però, quello che dicevo è questo, che in tutti i luoghi in cui di Dio si parla, il divino entra in un nesso con il dato istituzionale, ecco.

Ferrarotti

D'accordo.

Baget Bozzo

... che è un nesso umano, ma in realtà il divino entra in un nesso umano, diciamo così, un'azione primaria del cristianesimo. Quindi capisco e sono d'accordo che il comunitario istituzionale, sia sempre essenziale, ma la mistica come tale, la fede non capisco perché debba essere considerata a priori come antisociale, disgregativa del rapporto sociale; io penso di no.

Berlinguer

Nessuno qui avrebbe bisogno di avvocati, ma mi pare che Ferrarotti non abbia detto questo.

Baget Bozzo

Se ho capito male, ne faccio onorevole ammenda. Tuttavia esiste una esigenza di esperienza religiosa, che è altra cosa dal fenomeno contestuale di aggregazione e di identificazione. Abbiamo gruppi di preghiera che non sono la stessa cosa della lezione scolastica e che non possono essere visti nel medesimo modo. Al primo corrisponde una riemersione dell'individuo nel suo bisogno dell'esperienza spirituale che è una situazione nuova per la stessa chiesa che ha confinato questa esperienza nel fondo di luoghi sicuri, cioè nei conventi. Esiste invece un fenomeno di natura diversa, legata alla crisi della società, in cui il momento di aggregazione prevale, e vi è l'identificazione in un corpo so-

ziale sicuro, come quello ecclesiastico. I due momenti possono combinarsi. Il convegno dell'« Azione cattolica » a Pescara era una combinazione di ambedue, ove la riscoperta della persona che ricerca un rapporto più intimo col divino immediatamente non si distingue dal fatto istituzionale. Il fenomeno religioso nel suo insieme segue in sostanza un procedimento che mi sembra analogo a tutte le manifestazioni sociali. Il luogo di riscoperta dell'individuo, per esempio nella cultura dei bisogni, è la stessa cosa della ricerca di Dio; si può vedere come il significato corra identico in diversi linguaggi, si può vedere l'unità del fenomeno sociale in forme diverse. Mi pare molto importante creare un criterio di traduzione di questi linguaggi per poterli capire ed avere la capacità di portare avanti qualche forma di sintesi teorica.

Ferrarotti

Nessuno si sognava di invadere o annullare l'esperienza mistiva personale. Mi sembra però importante controllare che non si individualizzi, in senso irrazionale, l'esigenza anticipatrice di cambiamenti sociali oggettivi, spostandone i termini in maniera più o meno manipolativa, dal piano strutturale a quello psicologico del puro sentire intimo, ineffabile e quindi essenzialmente incomunicabile.

(a cura di MARIA I. MACIOTI)

L'Università non fa ricerca

In questi mesi è giunta a numerosi ex-studenti dell'Università di Bari una lettera in cui si dice che è in corso una ricerca che « ha lo scopo di accertare i motivi delle scelte e il grado di soddisfazione professionale (oltre ad alcune opinioni su problemi di carattere generale) » dei laureati.

A prima vista l'iniziativa appare degna di nota, giacché ad apertura di lettera si sostiene essere proprio « l'Università degli Studi di Bari » che « sta conducendo una ricerca ». In effetti l'Ateneo barese dispone di personale e strumenti più che qualificati per condurre a buon fine un'impresa scientifica del genere: vi sono una decina di insegnamenti sociologici, un'apprezzata

scuola di statistica, un modernissimo centro di alta tecnologia applicata alla ricerca quale il C.S.A.T.A., nonché tutta una schiera di esperti di materie affini che possono agevolare e rendere efficace una collaborazione interdisciplinare.

Ebbene tutto questo non serve per fare ricerca! Infatti « al fine di ottenere dati ed elementi obiettivi » il committente si è rivolto ad un istituto (privato) di ricerche, specializzato in questo tipo di sondaggi (sic!). Per colmo d'ironia, quasi ad irridere tutto il corpo accademico barese, si sottolinea « il significato scientifico e l'importanza sociale di tale iniziativa, utilissima per la programmazione dell'attività dell'Università, e che avrà senza dubbio una vasta risonanza nel mondo del lavoro oltre che in quello scientifico ». Quest'ultima affermazione è presto verificata: una simile attesa è almeno in parte già soddisfatta con la presente nota.

ROBERTO CIPRIANI

Sommari dei numeri precedenti

35. AUTUNNO 1975

- F.F. — Summer Term ovvero tre modi di fare la teoria - E. SCAVEZZA — E' cominciato il dopo-Franco: quale? - C. SARACENO — Il circolo vizioso della famiglia contemporanea - C. RAVAIOLI — Comunisti e femministe - Y. ERGAS — La matrice sociale delle forme di disgregazione psichica nelle donne - A. CENSI, G. TISSINO — Clericalismo e oppressione della donna - E. SCAVEZZA — Nota sulla sterilizzazione delle donne a Portorico - P. CALEGARI — Problemi umani comuni e funzione dei valori - G.E. RUSCONI — Annotazioni sull'eredità della Scuola di Francoforte - C.G. ROSSETTI — Politica e cultura - K.T. FANN — Why China criticizes Confucius - F. DASSETTO, J.P. HIARNACX, E. SERVAIS — Pour une théorie des structures de sens et des pratiques signifiantes dans la dynamique sociale - M. FEDELE — Per una sociologia della crisi politica - P. CARPIGNANO — Disoccupazione made in USA - G. CONGI — Struttura della forza lavoro e lotte operaie a Roma.

CRONACHE E COMMENTI

- M. CARRILHO — Il Portogallo oggi - R. CIPRIANI — La 13ª Conferenza Internazionale di Sociologia della religione - F. FEDELI — La polizia: cenni storici e problemi - A. CARACCILO — A proposito di alcune recenti ricerche storiche - A. NESTI — Il fascismo e gli storici - G. GADDA CONTI — Indovina chi viene a cena - F. FERRAROTTI — In morte di P.P. Pasolini.

LETTERE AL DIRETTORE (C. Tullio Altan; C. Mascia)

- SCHEDE E RECENSIONI (Phyllis Cheller, Collettivo internazionale femminista, Lorenzo Dani, L. Debarge, J.P. Decontchy, D. Léger, R. Pagès, D. De Masi, G. Fevola e altri, John H. Goldthorpe, David Lochwood, Frank Bechofer, Jennifer Plat, A. Izzo, Stefano Merli, I. Oddone, A. Re-G. Briante, Enzo Santarelli, A. Scivoletto, Francesco Spezzano).

36. INVERNO 1975 - 1976

- F.F. — Risposta (preliminare) alle critiche di Mosca - S. VERGATI — Il dibattito urbanistico e sociologico su Roma - F. FERRAROTTI — Nota introduttiva a Max Weber, « Studi comparati di sociologia delle religioni » - E. GOLINO — La merce verbale del commissario Maigret - M.I. MACIOTI — Due ricerche di sociologia della religione - J. CARDELUS, J.M. OROVAL, A. PASCUAL — Sistema economico y movimientos migratorios (1) - V. LANTERNARI — I giovani e i problemi delle discipline etnoantropologiche in Italia - C.G. ROSSETTI — L'antropologia sociale inglese e i problemi dello sviluppo storico-politico - B. CALTAGIRONE — La missione etnografica e linguistica Dakar-Gibuti - S. PUCCINI — Nota sul folklore in Italia - M. LOSPINOSO — Etnologia e fascismo: il caso del convegno « Volta » - A. SIFFREDI — Movimenti socio-religiosi fra gli Indios del Chaco argentino - M. MARCHIORI — Trasformazione culturale tra gli eschimesi della Groenlandia: il bilinguismo.

CRONACHE E COMMENTI

- E. KURZWEIL — Tre impact of the strike on the New Jersey State Faculty -
G. DELLA PERGOLA — Una risposta ai socialisti milanesi a proposito del
« decentramento amministrativo » - *** — A proposito della dichia-
razione del Vaticano sull'etica sessuale.

37. PRIMAVERA 1976

- F.F. — Nell'arcadica pace di Orvieto - F. FACCIOLO — La criminalità og-
gi (I) - E. POZZI — Contraddizioni della casta militare e conflitti nel
potere politico in Italia dal 1959 al 1974 (III) - F. BATTISTELLI — Mili-
tari e ideologia: un'analisi del contenuto della pubblicistica militare
italiana - R. AMPUERO — Analisi del comportamento delle Forze Armate
cilene - A. MCCLUNG LEE — Ernest Becker's Lost Science of Man: on
the fate of humanism in Social Science - P. GARAGUSO — Problemi del-
l'insegnamento dell'antropologia culturale in Italia: didattica e ricer-
ca - P. VIGILANTE — Implicazioni teoriche della definizione sociologica
del diritto - C. RAINONE — Modello keynesiano e congiuntura italiana
attuale.

CRONACHE E COMMENTI

- A. CATTANEO — Sul lavoro domestico - M. D'AMATO — La morte come pro-
blema sociologico - C. BORDONI — Sulla sociologia « riflessiva » di
Gouldner - * — Gruppo di sociologia militare.

- SCHEDE E RECENSIONI (P. Angelini, G. Arfè, M. Ariotti, AA. VV., M.
Castells, G. Bonazzi, U. Cerroni, A. Cornelisen, S. Corradi, C. Démar, A.
Fabris, FGSI, EMIM, M. La Rosa, G. Manacorda, G. Massobrio, C.
Meillassoux, R. Monteleone, Movimento Democratico di solidarietà con
le forze armate, Scritti di Marx-Engels, Studenti di Sociologia dell'Uni-
versità di Napoli, M. Wollstoncraft).

Summaries in English of some Articles

38. ESTATE 1976

- F.F. — Tre culture per un fallimento - La CS — In memoriam - A. W.
GOULDNER — Sugli intellettuali rivoluzionari - F. FERRAROTTI — Consi-
derazioni intermedie in risposta alle critiche di un sociologo sovietico
- M. LELLI — Marxismo, scienza, compromesso storico (Ovvero: il ron-
zio fastidioso di un'ape) - G. STATERA — Origini e sviluppi della socio-
logia della scienza - G. RONCOLINI — J. Habermas e la crisi della razio-
nalità nel capitalismo maturo - J. Píco — El empresario y el desarrollo
industrial del país valenciano - F. FACCIOLO — La criminalità oggi (par-
te II) - M. MEMO — Il problema della casa in Italia: 1900-1920 - M. S.
AGNOLI — Profilo sociologico degli studenti di sociologia dell'Uni-
versità di Roma: Rapporto di ricerca.

PANORAMA INTERNAZIONALE

- S. VERGATI — Louis Wirth e la scuola di sociologia di Chicago - D.N. SHALIN
— On current trends in soviet sociology - R. CACCAMO DE LUCA — Te-
matiche e prospettive dell'analisi sociale in Polonia - S. BERNARDINI —
La morte di Heidegger e della sua filosofia.

- SCHEDE E RECENSIONI (S. Castles - G. Kosack, F. D'Eaubonne, I. Mon-
tini, F. Russo, S. Turone).

Summaries in English of some articles

39.-40. AUTUNNO 1976 . INVERNO 1976-1977

FF. — Università: per che farne? - M.I. MACIOTI, L. TINI — Nota introduttiva - Interviste: l'università, oggi e domani - On. G. CHIARANTE (PCI) - Prof. C. COZZANIGA (CGIL Scuola) - Prof. G.P. ROSSI (CISL Scuola) Dr. S. GARAVINI (CGIL) - On. L. GATTO (PRI) - « Comunione e Liberazione » (O. Grassi; F. Caron; G.F. Lucini) - Prof. BATTISTIN (CNU) - Prof. S. STELLA (DC) Prof. P. GAIOTTI (« Universitari Cattolici ») - On. E. BARTOCCI (PSI) - Avv. M. NOTARANGELO (PSDI) - Proff. MELILLO, DEJEK (PLI) - E. CAMPELLI — Materiali per una storia della riforma universitaria - A. FABRO — La fine degli anni '60 - A. COLOMBIS — L'uso didattico della ricerca sul campo - G. DONADIO — Decentramento e didattica (la facoltà giuridica di Salerno) - V. VOLPE — Un caso concreto di apprendimento dall'esperienza - M. MONTIRONI — Nota bibliografica sulla didattica nell'Università - C. DE FRANCESCO, P. TRIVELLATO — Laurea di massa e mercato del lavoro - A. CASICCA — Sulla cultura operaia e l'identità di classe - D. DE MASI — Sociologia dell'insegnamento della sociologia - L. MAZZACANE — Sull'uso dei mezzi audiovisivi - A. BONZANINI — Sistema scolastico e sistema economico-produttivo - G. STATERA — Disoccupazione intellettuale e università di massa - A. IZZO — Verso la fine dell'università? Riflessioni autobiografiche, ma non troppo.

41. PRIMAVERA 1977

F.F. — La trappola dell'irrazionalismo nella società acéfala - La Cs — Entrando nell'undecimo anno: dove stiamo e perché - G. LUTTE — Dalla borgata di Prato Rotondo al quartiere popolare della Magliana - A. NATOLI — A proposito di « Borgate di Roma » - M. LELLI — Le parole non cambiano - M. MARAZZITI — Per una sociologia dei marginali nella città - R. CAVALLARO — Roma: io decentro, tu partecipi? - C. STROPPA — Note in margine ad un saggio di sociologia urbana - M. VENDITELLI — Sul processo di industrializzazione a Roma - L. MORUZZI, G. BERTOLO — Ruoli familiari e autorità in un gruppo di adolescenti in un quartiere di Roma - M.I. MACIOTI, M. D'AMATO — I graffiti dell'università - J. CARDELUS, J.M. OROVAL, A. PASCUAL — Sistema economico y movimientos migratorios (II).

CRONACHE E COMMENTI

G. GADDA CONTI — L'arco e la faretra - M. D'AMATO — La situazione universitaria in Francia, Inghilterra e Germania dopo il 1968 - F.F. — Inferma scienza o infermi sociologi? - E. SCAVEZZA — Esigenze euristiche e « schemini » - La CS — La questione universitaria a Camerino.

SCHEDE E RECENSIONI (G. Amendola, Y.M. Bercé, W. Briganti, F.P. Cerase-F. Mignella-Calvosa, E. Golino, H.A.I. Goonetilleke, V. Lanternari, La Llengua del poble, G. Lukács-M. Bachtin, Mafai-Lo Cascio-Cugino-Ottaviano-Vittorelli-Saladino-Venuti, L. Meneghetti, P. Moron, A. Nesti, G. Rochat, S. Vesce, G. Wootton).

42. ESTATE 1977

F.F. — Illusioni e limiti del marxismo umanistico - JOHN FRASER — Riflessioni sul nuovo « intellettuale di sinistra »: l'« intellettuale amministrativo » del PCI - E. RUTIGLIANO — « Nessuna angoscia di fronte alla

torre d'avorio » - R. FATTORINI — Esperienze di un « occupatore di case » - intervista raccolta da M. Lelli - J. CHUBB — Schema riassuntivo della ricerca sui modi di utilizzo dell'emarginazione per rafforzare il sistema politico - V. COTESTA — Egemonia politica e criminologia - P. CALZA BINI — Alcune considerazioni su occupazione e capacità produttive della realtà italiana - C.A. GUERRIERO — Decentramento produttivo e lavoro a domicilio - T. FONTANA — L'inosservanza delle leggi sul lavoro a Roma: sintesi di ricerca - F. BATTISTELLI, E. POZZI — Il missile e la sciabola - P. CHIOZZI — Considerazioni sul rapporto culturale uomo-terra in alcune società tradizionali africane.

ARCHIVIO

F. FERRAROTTI — Relazione introduttiva al Convegno di Antropologia culturale di Perugia (25-28 aprile 1968).

CRONACHE E COMMENTI

F.F. — R. Aron e l'autonomia del giudizio sociologico - La CS — Per un'analisi scientifica dei fenomeni religiosi - F. FERRAROTTI — A proposito di « Studi sull'autorità e la famiglia » - M. LELLI — Alla Ricerca dell'ideologia: gloria e salmi per Sohn Rethel e gli studenti.

SHEDE E RECENSIONI (L. Balbo, P. Bernocchi, P. Cinanni, A.D. Gordon-M.J. Buhle- N.E. Schrom-A. Davis, Il Gazzettino, A. Illuminati, J. O'Connor, P. Pieri, F. Piselli, C. Saraceno, R. Sciubba, Scuola Popolare di Villacidro, H. Seiffert, A. Sohn-Tethel).

43. AUTUNNO 1977

FF. — Partenogenesi ovvero il monologo culturalistico - U. CERRONI — Considerazioni su Hegel politico - F. FERRAROTTI — L'altra faccia dell'irrazionalismo- M.I. MACIOTTI — Neo-pentecostali e carismatici - L. CATUCCI — I neo-pentecostali cattolici: dall'irrazionalismo la salvezza - F. FERRAROTTI — L'importanza della discussione - C. ROSSETTI — La « teoria dei dislivelli » di A.M. Cirese - A.M. CIRESE — Risposta a C. Rossetti - V. PADIGLIONE — In margine al dibattito sul folklore - L. CASTELLANO — Note su sviluppo e sottosviluppo - A. ROVERSI — Max Weber e la sociologia della crisi - A.W. GOULDNER — Sugli intellettuali rivoluzionari (II) - F. FERRAROTTI — Pier Paolo Pasolini e la vocazione civile dell'intellettuale italiano - M. MICHETTI — L'esclusione scolastica nella città di Roma (II).

CRONACHE E COMMENTI

F. FERRAROTTI — Anche i terroristi sono esseri umani - E. SCAVEZZA — Scambi epistolari con benedizione e senza - E. POZZI — Socializzare la psicanalisi? - S. BERNARDINI — Una riflessione per il signor ministro - M. LELLI — Ipotesi sull'uso del movimento degli studenti - F.F. « L'uomo - società, tradizione, sviluppo », una nuova rivista nel campo delle scienze umane - M.I. MACIOTTI — Gli ex-voto pugliesi - O. MASSARI — « La crisi della società italiana e l'orientamento delle nuove generazioni », Convegno dell'Istituto Gramsci (7-8-9 ottobre 1977) - A. IZZO — Operai e intellettuali in un dibattito televisivo - F. FERRAROTTI — Emarginazione in ambiente urbano.

SCHEDA E RECENSIONI (A. Antonicelli, S. Del Campo - M. Navarro - J. F. Teranos, Deleuze e Guattari, E. Di Nallo, M. Foucault, P. Franchi, A.G. Kharchev -S.I. Golod, M. Millman e R. Kanter).

Summaries in English of some articles (a cura di E. Pozzi).

44. INVERNO 1977

- F. F. — Ordine e violenza: in primo luogo ragionare - P. CALZA BINI — Classi, strati intermedi ed economia periferica - M. PACI — Analisi delle classi e riappropriazione strumentale delle categorie di Marx - A. BAGNASCO — L'economia periferica come categoria generale - E. PUGLIESE — Analizzare la complessità all'interno della visione dicotomica - M. MICETTI — L'esclusione scolastica nella città di Roma (III) - M. CASTIGLIONE — Il tarantismo oggi: proposte per una verifica (28-29 giugno 1976) - M. FEDELE — Comportamento elettorale e sistema dei partiti - F. FERRAROTTI — Note sull'eurocomunismo.

CRONACHE E COMMENTI

- G. CORSINI — Dopo Lukàcs e dopo Hauser: o degli intellettuali che perdono la fede ma conservano il seme della verità - G. BOLAFFI — Sindacati e lavoro precario - L. TOMASETTA — « Marxismo e non-violenza ». Ovvero, i pregiudizi della sinistra idealistica - M. D'AMATO — I freudiani di fronte alla violenza - F. MANACORDA — Come si parla di donne - A. IMBRENDA — Nota sulle crisi - V. PADIGLIONE — Interdisciplinarietà e fenomeno religioso - A. ILLUMINATI — Scienza e classe operaia - Un convegno del MLS - P. ZOCCHI — Uno studio micro-sociologico con risultanze macrosociali - F. FERRAROTTI — Fotografie di Tina Modotti alla Galleria « L'Obelisco » - F. F. — Le « conseguenze psicologiche » della disoccupazione in « New Society ».

- SCHEDE E RECENSIONI (AA. VV., J.-M. Benoist, S. Cassese, J. P. Dollé, L. Dore, J. L. Fischer, J. Fraser, A. Glucksmann; A. Giansanti, R. A. Hinde, A. Kriegel, V. Lanternari, B. H. Lévy, A. Lorenzer, A. Peyrefitte, G. Poggi).

CONTRIBUTI DI SOCIOLOGIA

(Collana diretta da F. Ferrarotti)

1. S. N. Eisenstadt, *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*
2. F. Ferrarotti, E. Uccelli e G. Giorgio Rossi, *La piccola città*
3. G. Statera, *La conoscenza sociologica. Problemi e metodo*
4. F. Ferrarotti, *Lineamenti di sociologia*
5. G. Corsini, *L'istituzione letteraria*
6. F. Ferrarotti, *Vite di baraccati*
7. M. Ancona, *Sistema scolastico e formazione professionale*
8. A. Bonzanini, *La fabbrica tra scienza e ideologia*
9. M. Carrilho, *Sociologia della negritudine*
10. F. Ferrarotti, *Studenti, scuola, sistema*
11. F. Rizzo, *Werner Sombart*
12. O. Lentini, *L'analisi sociale durante il fascismo*
13. A. Izzo, *Ricerca di una sociologia critica*
14. G. Ricciardi, *Lineamenti di una sociologia della produzione artistica e letteraria*
15. F. Ferrarotti, *Dal documento alla testimonianza. La fotografia nelle scienze sociali*
16. M. Macioti, *Religione, Chiesa e strutture sociali*
17. R. Cavallaro, *La sociologia dei gruppi primari*
18. B. Spirito, *L'individuo sociale*
19. M. A. Kaplan, *La conoscenza storica e politica*
20. R. Gubern, *Immagine e messaggio nella cultura di massa*
21. J. O. Puig, *I movimenti sociali urbani* (in preparazione)
22. A. W. Gouldner, *Per la sociologia* (in preparazione)
23. J. Borja, *Le contraddizioni dello sviluppo urbano*
24. C. M. Rama, *Le imprese multinazionali nell'America Latina*
25. L. Lowenthal, *Letteratura, cultura popolare e società*
26. Y. F. Marsal, *L'ombra del potere* (in preparazione)
27. R. König, *Il potere della moda*
28. A. De Miguel, *La sociologia dei capi franchisti* (in preparazione)
29. P. Calza Bini, *Economia periferica e classi sociali*
30. V. Lanternari, *Folklore e dinamica culturale*
31. G. Pirzio Ammassari, *La politica della Confindustria*
32. F. Miguelez, *I minatori delle Asturie* (in preparazione)
33. B. Barnes, *La conoscenza scientifica e la teoria sociologica* (in preparazione)
34. AA. VV., *Il destino sociale dei laureati nell'Università di massa*
35. F. Martinelli, *Struttura di classe e selezione scolastica*
36. F. Ferrarotti, *Giovani e droga*