

La Critica Sociologica

DALL'INTERNO

BARBARA AZZATONI NEL POMERIGGIO DI IERI DOPO IL RICONOSCIMENTO DA PARTE DEL TRIBUNALE MILITARE DI TORINO
**Barbara Azzatoni la terrorista
cisa nella sparetoria di Torino**

Prima nella
imsegata



ANSA
50 Lock
L'URTO
AZERBAI

**«Donna di picchia»
senza Barvashnikov
all'Opera di Roma**
ROMA - Una donna di
di un'operazione di
Barvashnikov, il
di un'operazione di
di un'operazione di
di un'operazione di

52. ESTATE 1982

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 3.000 (IVA compresa)

abbonamento annuo L. 12.000 (IVA compresa)

un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 6.000 abbonamento annuo L. 24.000

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 - 70%

La Critica Sociologica

62. ESTATE 1982

luglio-settembre 1982

SOMMARIO

F.F. — *Una lettera da non rispedire al mittente* pag. 3

SAGGI

- ALBERTO MARINELLI — *La sociologia dell'imperialismo in J.A. Schumpeter* » 6
JOHN FRASER — *Il contesto della violenza* » 16
FRANCO FERRAROTTI — *Jacques Maritain, Felice Balbo e il Movimento Comunità* » 32
JOHN O'NEILL — *Il marxismo e le due scienze* » 55

INTERVENTI

- LUIGI DE PAOLI — *Interferenze psicodinamiche nell'analisi del sociale* » 77
AUGUSTO ILLUMINATI — *Ombre sull'università « riformata »* » 81

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

- ROBERTO ROSSI — *La stratificazione di caste e di famiglie nell'India rurale tradizionale* » 85
ROBERTO LEONARDI — *Etnie a confronto: dove va l'Alto Adige?* » 112
E. GRASSI, A. LUZI — *Sociologia della letteratura: bilancio provvisorio (parte II)* » 123
LUISA LEONINI — *I significati simbolici delle cose* » 130
MARISA FERRARI OCCHIONERO — *Critica della sociologia e teorie sociologiche in Fausto Squillace* » 147

CRONACHE E COMMENTI

- DONATELLA RONCI — *« Problemi del socialismo » su comunicazioni di massa e sistema politico* » 166
La CS — *Un convegno su complessità sociale e identità* » 167
NICOLA PORRO — *Risposta al prof. Acquaviva* » 169
DONATELLA RONCI — *L'immagine audiovisiva all'Istituto Gramsci di Roma* » 171
GIUSEPPE GADDA CONTI — *Timpani e tromboni* » 173
F.F. — *Spunti e contrappunti* » 177
Summaries in English of some Articles » 184

La fotografia in copertina è di Alfio di Bella

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 25 luglio 1982

Una lettera da non rispedire al mittente

La lettera del sig. Mario Gatto, da Milano, pubblicata dal « Corriere della sera » il 24 agosto 1982 riguarda un problema serio. Il sig. Gatto lamenta il « distacco » del sociologo, il fatto che « dalle sue parole non traspare mai una pur minima partecipazione ». Il sociologo accademico avrà per questo una risposta pronta. Dirà che il distacco è condizione fondamentale per assicurare la precisione scientifica. Risposta forse accettabile, ma ad una condizione: che il mondo degli uomini sia in tutto equiparato a quello della natura fisica oppure, ad un gradino di poco più alto, a quello degli animali. Nessun dubbio che una ragione del successo odierno della socio-biologia e dell'etologia si annidi proprio lì — nel liberarsi dell'esigenza morale di partecipare, nel poter starsene impassibilmente distaccati ed estranei senza per questo sentirsi minimamente in colpa o chiamati in causa.

La sociologia non è però mineralogia né appare pacificamente riducibile a zoologia. L'analisi sociologica in quanto pratica scientifica esige il distacco, ma esige anche la partecipazione. Ed è appunto in questa doppia esigenza — di analisi distaccata e nello stesso tempo di impegno — che consiste probabilmente la difficoltà, ma anche il grande fascino, della sociologia. Anni fa, nel 1961, avevo pubblicato presso la casa editrice Taylor un libro intitolato La sociologia come partecipazione, in cui cercavo di chiarire questa natura ibrida, attraente e complessa, dell'impresa sociologica. Mettevo però fin da allora in guardia contro le facili contraffazioni cui un'impresa del genere facilmente si esponeva, specialmente in un paese e in una cultura come quelli italiani così disposti all'evasione retorica variamente mascherata e così pronti a far sfoggio d'una socialità di facciata che copre in realtà abissi di egoismo e di indifferenza.

Temo che si tratti proprio di questo. La giusta, accorata protesta del lettore di Milano non concerne, a ben guardare, il sociologo in senso proprio. Riguarda invece quella legione di garruli gazzettieri e di solerti orecchianti di temi sociali che oggi invadono, con un'arroganza pari solo alla loro ignoranza o incoscienza, le colonne dei giornali e dei rotocalchi. Non si tratta, in verità, di sociologi. Sono dei para-sociologi che si occupano di tutto senza aver mai approfondito nulla. Vendono idee come se fossero saponette. Possono, anzi, occuparsi di tutto, con

quella facile, accattivante leggerezza che scivola con maggiore o minore eleganza sulle grandi questioni pubbliche come sui più gelosi sentimenti privati, appunto perché non hanno mai preso nulla sul serio e vedono in ogni problema la buona occasione per mettere in mostra la loro bravura.

In questo senso, la sociologia italiana è vittima del suo successo. Disciplina accademica relativamente recente, non può ancora richiamarsi ad una tradizione collaudata né può quindi difendersi efficacemente contro i profittatori dell'ultima ora, i rifiuti delle altre discipline, gli ex-medici, gli psicologi falliti, i filosofi da strapazzo che vengono ad ingrossare indebitamente le sue file. Quella che era ed è una ragione di superiorità della sociologia — la sua natura di disciplina-ponte che congiunge la consapevolezza problematica di tipo filosofico-personale alla proposizione standardizzata ed empiricamente verificata, quindi intersoggettivamente vincolante e di tipo scientifico — si rovescia e si pone come la causa prossima della sua disgrazia odierna.

Il ragionamento sociologico viene banalizzato e distrutto o, peggio, reso ridicolo mediante il tipologizzare a vuoto cui indulgono i sociologi ad orecchio, quelli che stanno alla sociologia come lo stregone o il mistagogo sta alla medicina, volenterosamente venduti al giornalismo di massa para-intellettuale. Così, tanto per fare un esempio facile che è del resto sotto gli occhi di tutti, secondo costoro si avrebbero epoche « realistiche » ed epoche « sognanti », ideologiche; momenti di effervescenza « nascente » e momenti istituzionalizzati; fasi di fede e fasi di miscredenza... come dire che si danno giornate di pioggia e giornate, grazie a Dio, di bel tempo — banalità ben pagate che di per sé potrebbero incenerire qualsiasi disciplina.

La sociologia è rinata in Italia nell'immediato dopoguerra, dopo un fecondo silenzioso periodo di incubazione durante gli ultimi anni del conflitto, al di fuori dell'accademia, grazie all'aiuto e agli stimoli di studiosi e di persone al di fuori della scienza ufficiale, da Cesare Pavese a Vittorio Foa a Felice Balbo ad Adriano Olivetti. Unica, luminosa eccezione: quella di Nicola Abbagnano. Una ripresa di contatto con la sociologia pre-fascista non fu subito possibile, stante la debolezza metodologica di quella sociologia che era stata non a caso con eccessiva facilità travolta e liquidata dal crocismo, da una parte, e dal marxismo dogmatico, dall'altra. Oggi, il rischio di morte della sociologia è a mio giudizio reale, nonostante gli apparenti trionfi e le vittorie pirriche del para-sociologismo, ed è duplice: a) il riduttivismo, per un verso, vale a dire la tecnica di ricerca concepita come fine ultimo in sé, lo strumento impazzito, il restringimento pa-

ranoico dell'ottica intellettuale per non dover prendere posizioni politiche compromettenti; b) il vago gonfiarsi, per l'altro verso; il generico abbraccio all'universo che abbraccia il vuoto; la concettuologia che fa il verso al sobrio pensare, quello che analizza il sociale ma non lo viviseziona, sa di non compiere una autopsia né di operare in corpore vili; la furbizia « scippatrice » di chi « tocca » tutto e non approfondisce nulla, proiettando sui temi angosciosi di oggi la propria sete di successo immediato e la sua canora vacuità spirituale di soddisfatto vate dell'ovvio e di falso profeta di ottimismo.

Per queste ragioni, che sono di metodo e di sostanza, forse i sociologi — i non molti rimasti fedeli all'etica della loro disciplina — devono un ringraziamento particolare al lettore di Milano. Essi osano sperare che non saranno confusi con quei para-sociologi assoldati per i quali sembra più acconcio l'appellativo di buoni cavalli di scuderia a disposizione del miglior offerente. O forse, più modestamente, di petulanti polli di allevamento.

F.F.

La sociologia dell'imperialismo in J.A. Schumpeter

Il saggio « Zur Soziologie der Imperialismen »¹, redatto da Schumpeter nel 1919, mantiene un indubbio interesse come uno dei pochi tentativi di elaborare una teoria dell'imperialismo alternativa — per molti aspetti — rispetto alle diverse interpretazioni marxiste. Nell'economia del « sistema » schumpeteriano il saggio risponde all'esigenza di sanare la frattura tra il modello « puro » di sviluppo economico capitalistico e la realtà di fenomeni quali l'imperialismo o le guerre di conquista².

Dal nostro punto di vista non interessa tanto verificare il valore esplicativo delle ipotesi di Schumpeter sull'imperialismo, quanto mettere in risalto quegli elementi che offrono spunti fecondi per l'analisi della funzione e della ideologia delle classi sociali e in particolar modo della classe borghese, che ha dato la sua impronta alle società capitalistiche occidentali. E' lo stesso Schumpeter a suggerire questa chiave di lettura tenendo sempre in evidenza, nell'analisi e nella ricostruzione storica, l'intreccio tra fenomeni imperialistici e funzione sociale delle classi dominanti all'interno di specifiche forme della produzione e del potere politico.

* * *

Schumpeter non ritiene possibile dare una spiegazione esclusivamente economica del fenomeno imperialistico. Ci troviamo di fronte ad una forma di imperialismo ogni qual volta sorge e si manifesta una volontà pura di egemonia, di guerra, di conquista, che trascende ogni scopo immediato: l'espansione territoriale come « fine in sé », una aggressività le cui vere ragioni

¹ Trad. it. « Sociologia degli imperialismi » in J.A. SCHUMPETER, *Sociologia dell'imperialismo*, Laterza, Bari, 1972.

² Cfr. P.M. SWEEZY, *Schumpeter on "Imperialism and social classes"*, in (a cura di) S.E. HARRIS, *Schumpeter social scientist*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1951, pag. 120; cfr. anche M. MINEO, *L'imperialismo nel pensiero di J.A. Schumpeter*, « Annali della Facoltà di Economia e Comm. », di Palermo, 1955, p. 20.

non stanno nelle finalità momentaneamente perseguite o nelle dichiarazioni conclamate. L'imperialismo è « la disposizione *priva di oggetto*, da parte di uno stato, all'espansione violenta e intollerante di confini »³.

E' evidente il richiamo, in questa prima definizione di carattere generale, a moventi di tipo psicologico che astraggono totalmente dalla presenza di scopi concreti — economici — dall'agire aggressivo di uno stato. Altrettanto evidente è il carattere di *irrazionalità* dell'imperialismo: la non osservabilità di un coerente rapporto mezzi-fini nei fenomeni di espansionismo violento.

Per trovare una spiegazione degli atteggiamenti aggressivi di popoli e nazioni Schumpeter, nello studio che egli stesso chiama di « sociologia dello *Zeitgeist* », compie un'ampia rassegna storica e ricorre ai contributi scientifici più disparati: soprattutto l'articolata analisi weberiana della « razionalità » e delle motivazioni dell'agire umano, ma anche suggestioni nietzschiane⁴, e ancora, accenti che richiamano il funzionalismo antropologico⁵. Malgrado le diversità in tratti particolari, siamo però di fronte — per Schumpeter — ad un fenomeno unitario dal punto di vista sociologico, contraddistinto da questi elementi: a) la tendenza « *priva di oggetto* » all'espansione violenta; b) la spiegazione di questo « *bisogno funzionale aggressivo* » alle « *necessità vitali di situazioni che hanno plasmato popoli e classi* » costringendoli a divenire bellicosi; c) l'esistenza di fattori ed interessi « *sussidiari* » che facilitano il permanere di queste tendenze⁶.

Nell'affrontare il rapporto tra imperialismo e capitalismo Schumpeter introduce una seconda e più articolata definizione: nella sua essenza « *l'imperialismo è una forma di atavismo* ». « *Esso rientra nel vasto gruppo di quelle sopravvivenze di epoche remote, che hanno una parte così importante in ogni situazione sociale concreta; di quegli elementi di ogni situazione sociale concreta che si spiegano con le condizioni di vita non già del presente, ma del passato, e quindi, dal punto di vista dell'interpretazione economicistica della storia, con modi di produzione non attuali ma trascorsi. E' un atavismo della struttura sociale e, insieme, delle abitudini psichiche e individuali di reazione emotiva* »⁷.

³ J.A. SCHUMPETER, *Sociologia dell'imperialismo*, op. cit., p. 6.

⁴ Cfr. J.A. SCHUMPETER, *Ibidem*, pp. 29-30 quando, ad esempio, descrive il popolo guerriero.

⁵ Cfr. J.A. SCHUMPETER, *Ibidem*, pp. 36-37 e 69.

⁶ Cfr. J.A. SCHUMPETER, *Ibidem*, pp. 69-70.

⁷ J.A. SCHUMPETER, *Ibidem*, p. 70.

Questa seconda definizione supera l'astrattezza e lo psicologismo della precedente — non sostenibile attraverso una analisi storica spesso superficiale e semplicistica degli « istinti aggressivi » dei popoli, di singoli sovrani o di alcune classi dominanti⁸ — per aprire prospettive di analisi senz'altro più adeguate. E' il tema della *permanenza del vecchio nel nuovo*, dei condizionamenti che gli individui e le classi sociali scontano come il portato di modi di produzione antecedenti, della resistenza al cambiamento da parte di forme istituzionali e di articolazione del potere politico che sopravvivono più a lungo dei rapporti sociali che le hanno determinate.

Nell'analisi della forma sociale capitalistico-borghese Schumpeter saggia la capacità esplicativa della sua ipotesi e fornisce uno spaccato della sua concezione della funzione delle classi sociali. L'impostazione corrente dei rapporti tra capitalismo ed imperialismo viene rovesciata: non solo non esiste alcun rapporto strutturale, necessario, ma addirittura « il capitalismo è per essenza antimperialistico »⁹. Lo sviluppo capitalistico realizza gradatamente quelle condizioni che porteranno alla definitiva eliminazione dalla storia umana della « irrazionalità imperialista ».

Da un lato, dunque, si rifiutano tutte le teorie basate sul sottoconsumo o, più in generale, su una grave deficienza economica del sistema sanata attraverso lo sfruttamento coloniale. Dall'altro si mette l'accento sulla specifica « razionalizzazione capitalistico-borghese » del mondo contemporaneo che sarà capace — da sola — di far evaporare gli istinti aggressivi ed imperialistici.

Il processo della rivoluzione industriale spezza, tramite la azione dei capitalisti-imprenditori e delle masse operaie moderne, i vincoli istituzionali e sociali residui delle forme di vita feudali, e comporta per tutti i ceti sociali un processo di « democratizzazione », « individualizzazione », « razionalizzazione », che porta alla tendenziale scomparsa degli atavismi: nel mondo capitalistico non c'è più spazio per un « istinto puro », per una aggressività fine a sé stessa. Il processo di razionalizzazione permea di sé ogni aspetto dell'esistenza umana, sottopone a critica ogni atteggiamento istintuale immotivato, « irrazionale » ri-

⁸ Cfr. a questo proposito le critiche mosse da H.B. DAVIS, *Schumpeter as sociologist*, « Science and Society », Wint. '60, pp. 15-16 che scrive: « These instincts are not only analyzed or distinguished; they are simply assumed in a total unscientific way that would be the despair of contemporary « psychologists », p. 16.

⁹ J.A. SCHUMPETER, *Sociologia...*, op. cit., p. 80.

spetto alla ferrea logica economica del capitale, prende aperta posizione contro le classi dominanti aristocratiche e le istituzioni statali che operano scelte di espansionismo violento ed egemonico.

Possiamo identificare tre nuove stratificazioni caratterizzanti la struttura sociale capitalistico-borghese: a) la borghesia, la classe in cui vanno a confluire « i leaders orientati in senso economico », i capitani di industria ai quali si deve l'organizzazione della produzione di merci nella tipica impresa capitalistica; b) le masse operaie moderne, padrone della propria forza lavoro e libere da doveri e vincoli di dipendenza feudali, ma nello stesso tempo prive dei mezzi di sussistenza; c) il nuovo ceto medio: gli intellettuali, i « professionisti », i burocrati industriali, finanziari e dell'amministrazione statale. Tutti questi tipi sociali, ma soprattutto la borghesia, la classe sociale in ascesa ed egemone sulle altre nell'ambito della struttura economica capitalistica, sono strappati dal vecchio mondo, regolato per secoli da consuetudini ed economicamente stazionario, per essere proiettati in una società individualistica ed atomizzata, dove vige la logica spietata della concorrenza sfrenata e del massimo guadagno; dove si è liberi dal controllo sulle proprie azioni o pensieri ma anche disperatamente soli nel costruire il proprio destino.

I tipi sociali borghesi, per le stesse funzioni che svolgono nella struttura economica sono i primi a « *democratizzarsi*, perché al quadro di posizioni di forza consacrate dal tempo ne andava subentrando uno, generato dalla vita industriale, di mutamento continuo; *individualizzarsi*, perché possibilità soggettive di creazione e ideazione andavano sostituendosi ad un insieme di dati oggettivi ed immutabili; *razionalizzarsi*, perché la labilità di tutte le posizioni economiche subordinava sempre più la loro sopravvivenza ad un interrotto processo di decisioni coscientemente razionalistiche, e metteva in aspro risalto tale dipendenza »¹⁰.

E' la classe borghese che, così orientata, dà la sua impronta alla società capitalistica e, sotto la spinta del processo di razionalizzazione, assume una posizione critica verso l'organizzazione statale e le vecchie classi dominanti. Ingaggia così la secolare battaglia per conquistare le istituzioni statali e costruire una nuova struttura del potere più consona agli enormi mutamenti sociali provocati da una economia in perenne sviluppo qual'è quella capitalistica.

¹⁰ J.A. SCHUMPTER, *Ibidem*, pag. 74.

La razionalizzazione borghese del mondo, secondo Schumpeter, deve necessariamente agire anche sugli istinti aggressivi ed imperialistici: « dobbiamo aspettarci che questo impulso, poggiante sulle necessità più elementari della vita fisica, a poco a poco scompaia travolto dalle nuove esigenze »¹¹.

Altri elementi fanno ipotizzare un rapido decadere delle tendenze imperialistiche: l'ostilità di principio « nel mondo del capitalismo » al ricorso alla politica degli armamenti ed alla guerra; la presenza di forti partiti politici di tendenza pacifista, ma soprattutto il rafforzamento delle grandi masse di operai industriali « apertamente antimperialiste »¹². Esiste poi, secondo Schumpeter, una motivazione di fondo per sostenere che un mondo « puramente capitalistico » non può coltivare nel suo seno « impulsi » imperialistici. Un'economia aspramente concorrenziale ed innovativa assorbe le migliori energie degli individui: il capitano d'industria deve dar prova di tutte le sue capacità, la sua attività richiede un impegno costante in cui è possibile scaricare « pacificamente » gli stessi istinti di potenza o di dominio.

In conclusione, dobbiamo aspettarci che dove il capitalismo ha più permeato l'economia, favorito il formarsi di una coscienza critica e razionalistica negli individui, dove le istituzioni politiche hanno assunto la forma della democrazia rappresentativa borghese e sono presenti partiti a base operaia, gli impulsi all'imperialismo siano meno forti e tendano a scomparire.

Schumpeter tuttavia non nega che possano esistere potenti interessi economici orientati in senso imperialista, né che tali interessi siano in qualche modo legati a fenomeni di monopolio, protezionismo, capitalismo finanziario. In una situazione, ad esempio, di capitalismo di monopolio dipendente dalle esportazioni — « exportmonopolismus » nella definizione schumpeteriana — i conflitti tra le nazioni capitalistiche possono diventare così acuti da spingere una parte della classe imprenditoriale su posizioni di sostegno alla politica imperialista. La lotta per la esportazione di merci e capitali ed il dominio sui vari mercati nazionali raggiunge livelli così elevati da spingere i trust e le grandi banche ad appoggiare una politica aggressiva ed espansionistica. « In questo caso abbiamo, in un gruppo sociale politicamente molto influente, un forte, innegabile interesse econo-

¹¹ J.A. SCHUMPETER, *Ibidem*, p. 75.

¹² Cfr. J.A. SCHUMPETER, *Ibidem*, pp. 76-78. Sulle tendenze pacifiste « non v'è dubbio che il socialismo ufficiale esprime non soltanto gli interessi, ma la volontà cosciente dei lavoratori. Un imperialismo socialista, o comunque operaio, non esiste », p. 78.

mico ai dazi protettivi, ai cartelli, ai prezzi di monopolio, al *dumping*, ad una politica economica ed estera aggressiva, alla guerra e, infine, anche a guerre di espansione di carattere apertamente imperialistico »¹³. La necessità di conquistare un minimo di consenso rispetto agli obiettivi imperialistici porta alle campagne di stampa finanziate dai trust o a concessioni ai lavoratori nel campo della politica sociale.

Sulle linee di fondo dell'analisi Schumpeter non si distacca da Hilferding, tuttavia nella sua visione « l'exportmonopolismus non è il portato di leggi immanenti allo sviluppo capitalistico »¹⁴. Contro queste spinte aggressive — che sono fundamentalmente estranee alla purezza del modello capitalistico e frutto di « interessi *sezionali* », non della classe imprenditoriale nel suo complesso — si determina, nelle società borghesi più avanzate, il movimento di protesta della stragrande maggioranza dei cittadini. Poiché « lo schieramento di interessi proprio dell'economia capitalistica — anche nei suoi strati più alti — non punta affatto in modo univoco nella direzione dell'imperialismo » ... « è *fundamentalmente errato definire l'imperialismo come una fase necessaria del capitalismo, o parlare di sviluppo del capitalismo in imperialismo* »¹⁵.

* * *

La tesi secondo la quale l'imperialismo è tutt'uno con la fase monopolistica dello sviluppo capitalistico è dunque completamente rifiutata, sia nella versione di Hilferding che in quella di Lenin¹⁶. Ma qual'è, allora, la spiegazione del persistere di tendenze imperialistiche nelle società occidentali avanzate? Schumpeter ritiene che la borghesia non sia ancora riuscita del tutto a plasmare con il suo tipo di « civilizzazione » i paesi capitalistici sviluppati, e che i residui dell'organizzazione feudale-aristocratica facciano sentire il loro peso, soprattutto nell'organizzazione statale. Lo stato autocratico, con il monarca quale capo supremo ed una nobiltà « statizzata », « imperialistizzata »,

¹³ J.A. SCHUMPETER, *Ibidem*, p. 91.

¹⁴ Cfr. J.A. SCHUMPETER, *Ibidem*, p. 97; cfr. anche M. MINEO, *op. cit.*, pp. 29-30.

¹⁵ J.A. SCHUMPETER, *Ibidem*, p. 97.

¹⁶ E' molto probabile che all'epoca della stesura del saggio Schumpeter non conoscesse ancora lo scritto di Lenin « L'imperialismo, fase suprema del capitalismo ». Era invece in stretti rapporti con tutto il gruppo degli « austromarxisti »: Bauer, Hilferding, Lederer, Renner. In una nota a piè di pagina di *Business Cycles* (1939) Schumpeter torna a parlare dell'imperialismo per dichiararsi d'accordo con le formulazioni di Renner. Cfr. P.M. SWEEZY, *op. cit.*, p. 122.

che gestisce e dà corpo ad una organizzata macchina da guerra pronta ad entrare in azione sulla spinta di un aggressivo nazionalismo, è sopravvissuto alla « rivoluzione borghese dell'economia ». La borghesia ha lasciato al suo posto il monarca, « si è limitata a spogliarlo di una parte della sua autorità e, per il resto, gli si è sottomessa. Non ha preso da lui lo stato come astratta forma organizzativa; l'ha lasciato sussistere come forza sociale autonoma, ad essa contrapposta, com'è tuttora in molti paesi »¹⁷.

La classe borghese non ha dunque distrutto completamente gli elementi su cui poggiava lo stato autocratico — la monarchia e l'aristocrazia fondiaria — e soprattutto spesso ha assorbito la ideologia nazionalista e militarista che animava le antiche classi dominanti; cosa quest'ultima tanto più importante perché i suoi riflessi si fanno sentire anche in nazioni, come la Francia, dove la borghesia ha operato una sua propria « rivoluzione politica ».

In definitiva si può dire che « gli elementi atavici ereditati dall'epoca dell'assolutismo si riorganizzano, "capitalistizzandosi", in seno alla società borghese. Essi finiscono col "drenare" le migliori energie del capitalismo, mantenendo una posizione di egemonia politica anche nei confronti della stessa classe borghese »¹⁸. Storicamente e sociologicamente, l'imperialismo moderno è dunque un retaggio della struttura, delle forme organizzative, delle ideologie, degli schieramenti di interessi dello stato autocratico; ma anche « un retaggio di forme capitalistiche che la monarchia assoluta ha in parte riorganizzate coi mezzi offerti dal primo capitalismo. La "logica interna" del capitalismo non gli avrebbe mai permesso di svilupparsi »¹⁹.

La borghesia non riesce a padroneggiare le istituzioni statali e ad indirizzarle pienamente secondo i propri interessi pacifici ed antimperialisti — secondo la logica del capitalismo « puro » — ma si ritaglia un proprio campo di azione all'interno della stessa politica imperialista dominante. Entrata nella sfera degli interessi imperialistici, contribuisce a mantenerli economicamente e politicamente, operando una loro riconversione in funzione capitalistica; ma viene anche deviata dal cammino che altrimenti avrebbe percorso verso una forma sociale « razionalizzata », priva di tendenze aggressive ed organizzata democraticamente.

Tuttavia Schumpeter non ha alcun dubbio sulla sorte dell'imperialismo: la civiltà occidentale moderna e lo sviluppo eco-

¹⁷ J.A. SCHUMPETER, *Sociologia...*, op. cit., p. 102.

¹⁸ M. MINEO, *L'imperialismo...*, op. cit., p. 33.

¹⁹ J.A. SCHUMPETER, *Sociologia...*, op. cit., pp. 105-106.

nomico del capitalismo condannano le politiche di espansione violenta ad una progressiva scomparsa.

* * *

Sembra fin troppo facile ironizzare sui risultati dell'analisi schumpeteriana e sulla prognosi che la miglior cura per sanare i guasti dell'imperialismo sia un accelerato sviluppo capitalistico, soprattutto dopo decenni di aggressioni, di guerre, di spoliatura delle risorse dei paesi sottosviluppati.

Senz'altro nella proposizione del problema ci sono molti punti deboli: il principale è da individuare nella definizione astratta ed unilaterale della totale « irrazionalità » economica, politica, ideale dell'imperialismo rispetto allo sviluppo delle società capitalistico-borghesi. Questa impostazione risente l'influsso del « modello puro » di capitalismo elaborato da Schumpeter ne *La teoria dello sviluppo economico* (1912): un capitalismo che si fonda sulla presenza di un consistente gruppo di imprenditori/innovatori, una struttura economica formata da piccole imprese la cui proprietà è nelle mani di un singolo o di una famiglia, la non preponderanza del capitale finanziario, la limitata presenza di monopoli e cartelli. In ogni caso, pur definendo estraneo l'imperialismo *da questo modello* di capitalismo, una maggiore attenzione ai fenomeni di monopolio, già molto consistenti agli inizi del secolo — pur se considerati « sezionali » rispetto all'economia capitalistica nel suo complesso — avrebbe evitato formulazioni generiche che corrono il rischio di sgretolarsi di fronte alla realtà dei fatti.

Le trasformazioni nella sfera economica e sociale determinate dalla formazione e dallo sviluppo di grandi gruppi industriali e finanziari hanno assunto un ruolo sempre più rilevante all'interno della stessa visione schumpeteriana del capitalismo: la grande impresa tendenzialmente monopolistica non è più un settore « anomalo » dell'economia, ma diviene il fattore più importante di progresso e di espansione della produzione. Ma Schumpeter non affronta una analisi del capitalismo « aggressivo » delle multinazionali e pur riconoscendo in questa fase dello sviluppo economico un momento di relativa stabilizzazione, gli è del tutto estranea la tematica della « esportazione delle contraddizioni » tipiche del capitalismo maturo²⁰.

Il risultato più evidente dell'opera di estraneazione dell'imperialismo dal cuore pulsante del sistema economico contem-

²⁰ Cfr. BARAN, SWEETZ, *Il capitale monopolistico*, Einaudi, Torino, 1976.

poraneo è di *assolvere* il capitalismo da tutti i danni che l'aggressione militare ed economica ha prodotto nei paesi sottosviluppati ed *occultare gli squilibri* delle economie occidentali sanati attraverso la depredazione delle materie prime e della forza lavoro ²¹.

Schumpeter sembra tuttavia ritrovare « un rapporto organico, strutturale, necessario » tra capitalismo ed imperialismo sul piano dell'analisi storica e sociale, dopo averlo negato sul piano dell'analisi storica e sociale, dopo averlo negato sul piano teorico/astratto « in funzione della logica interna di uno sviluppo capitalistico puro » ²². Lo trova, in una forma che sembra per alcuni aspetti richiamare la tesi marxiana delle contraddizioni interne al sistema capitalistico, nel rapporto tra classe borghese e ceti aristocratici, tra ceti sociali egemoni nella sfera dell'economia ed altri dominanti negli apparati istituzionali e nella sfera del potere politico. Questo rapporto formulato nel 1919 in termini di « antagonismo » e « sostituzione » da parte della borghesia nei confronti dei vecchi ceti aristocratici; ripreso nel 1942 in *Capitalismo, socialismo, democrazia* in termini di « attiva simbiosi tra due strati sociali, di cui l'uno sosteneva economicamente l'altro, ma era a sua volta sostenuto dal punto di vista politico » ²³, porta inevitabilmente per Schumpeter ad una medesima contraddizione. Il capitalismo pone tutti i presupposti per eliminare gli strati sociali e gli apparati istituzionali « protettori »; attaccando questi elementi mina alle radici la « irrazionalità » imperialistica ma pone in atto le condizioni per una sua possibile decadenza.

La parte più interessante dell'analisi schumpeteriana — dal nostro punto di vista — è la ricostruzione dell'articolazione istituzionale delle società borghesi, l'ipotesi che la rivoluzione economica capitalistica ha lasciato sopravvivere organismi, ceti dirigenti ed ideologie pre-borghesi; e che la borghesia, malgrado lo specifico progetto di razionalizzazione della società di cui è portatrice, spesso assorba questi residui del passato e si integri all'interno di essi rendendoli funzionali, « capitalistizzati ».

Schumpeter è estremamente chiaro su questo punto: « la piramide sociale dei giorni nostri è costruita non solo con la materia e le leggi del capitalismo, ma con due diverse materie e le leggi di due diverse epoche ». « Chi vuole capire l'Europa con-

²¹ Cfr. anche H.B. DAVIS, *Schumpeter as sociologist*, op. cit. pp. 22-23.

²² Cfr. M. MINEO, *L'imperialismo...*, op. cit., pag. 36.

²³ J.A. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Libri, Milano, 1977, p. 132.

temporanea non deve chiudere gli occhi sulla profonda influenza che la "materia" feudale esercita ancora nella sua vita, nella sua ideologia, nella sua politica »²⁴.

L'analisi dell'imperialismo pone dunque l'esigenza di un più approfondito studio dei rapporti tra le classi sociali.

ALBERTO MARINELLI

²⁴ J.A. SCHUMPETER, *Sociologia...*, op. cit., p. 101.

Il contesto della violenza

In Italia il tema del rapporto tra politica e violenza suona vuoto perché riguarda tutto e niente. Che cosa è «violenza» e che cosa è «politica»? Posta in questi termini la domanda introduce una falsa antinomia, poiché è ormai un luogo comune il fatto che in Italia il partito armato — rappresentato oggi dalle Brigate Rosse — è anche un partito politico. Certo, è violento e clandestino, ma, al tempo stesso avanza rivendicazioni, ricerca compromesso e pubblicità, si impegna in forme di collaborazione con altri partiti politici, enti corporativi e mezzi di comunicazione di massa.

Un partito politico armato che dà rappresentazione scenica del proprio «spirito dello stato» e viene in certa misura ammesso al dialogo con lo stato «legittimo», ci dice molto sulla natura di quest'ultimo. Le BR hanno non solo un progetto di stato, con la formula leninista ormai un po' frusta secondo cui si fa prima la rivoluzione e poi lo stato, ma anche tutta una serie di strutture statuali: un esercito, un sistema di tribunali, una stampa, un apparato ideologico, delle assemblee politiche (specialmente all'interno dei supercarceri). Si tratta di qualcosa di molto più sofisticato dal punto di vista organizzativo rispetto a tre anni fa quando l'assassinio di Aldo Moro poteva ancora essere letto in chiave di frustrazione e vendetta soggettiva. Infatti, l'isolamento del Partito Comunista che ne è seguito, e il calo di «morale» all'interno del partito stesso, testimoniano di un disegno assai più sottile e riuscito. Dal 1978, la battaglia storica — e perdente — nella sinistra italiana tra minimalisti e massimalisti (oggi nella clandestinità) ha ancora una volta avuto la meglio nel dibattito intorno all'«alternativa socialista», la «terza via» (socialista) e altre formule diffuse nella sinistra istituzionale.

Le BR operano come se non vi fosse un socialismo «reale», una classe operaia organizzata, un dibattito sul potere e sullo stato delle società socialiste. Da questo punto di vista, più che essere prigioniere di un sogno, si muovono come in *trance*. D'altra parte, come managers di spettacolo, hanno dimostrato quanto siano facilmente assimilabili alla società «legale», quanto siano simili a «noi», fino a che punto sappiano comprendere la spontanea emotività dell'opinione pubblica e, soprattutto, come la natura repressiva della loro utopia trovi il proprio *sembiante* nella realtà del moderno stato italiano.

Lo stato italiano non è propriamente moderno, se con questo termine si intende la capacità di centralizzare la contrattazione corporativa, di garantire l'ordine e la legalità e di porre fine alla contro-violenza nel paese mediante un uso scientifico della violenza. La formula del partito armato — «prima destabilizziamo lo stato poi lo penetriamo» è tipicamente italiana. Ma, come stato-ombra o pseudo-stato, il partito armato è altrettanto carente in tema di teoria dello stato di quanto lo sia l'attuale partito del regime legale — la Dc. Al pari di quanto si verifica in altri stati moderni, quest'ultimo non è oggi in grado di distinguere tra pluralismo e (neo-) corporativismo, nel momento in cui occorre centralizzare l'autorità in modo tale da coercizzare (e costituire) enti corporativi per poi mediare tra loro e sovvenzionarli. Sfugge in egual misura al partito armato e allo stato che gli sta di fronte la capacità di organizzare le regole e di giustificarle in ermini di un'ideologia di interesse comune

— se non proprio pubblico — tale da conciliare gli interessi pubblico/privati delle corporazioni con gli interessi pubblico/privati della classe politica come grosso modo rappresentante la totalità sociale, sfugge in egual misura al partito armato e allo stato che gli sta di fronte.

Il « partito-stato », la Democrazia Cristiana, è storicamente un partito anti-stato, che funziona come curatore di uno stato che sta fra le nuvole, da qualche parte, mentre il vero partito dello stato, cioè il Partito Comunista, è escluso dallo stato. Non può sorprendere, quindi — ma, già Machiavelli avvertiva che nessun cattolico (nessun cristiano) poteva dar vita ad un autentico spirito dello stato in Italia — che sia i democristiani che i brigatisti cattolici rifuggano dall'elaborare una teoria dello stato. In origine, il Partito Comunista, al fine di evitare il paradosso weberiano di uno stato che persegue una razionalità burocratica senza scopo e/o una dittatura popolare militarizzata, proponeva un *partito* carismatico quale unica alternativa allo stato « gestore della crisi ». Ma, dove poteva finire quel partito se non nello stato burocratizzato e senza carisma?

In Italia è molto diffusa la tesi che la violenza, o contro-violenza, emerga dal moralismo e pessimismo dei cattolici di sinistra: ma questa è poco più che una spiegazione « culturale ». Non ha, infatti, la pretesa di dare politicamente conto del perché dei cattolici utopisti con un'ideologia leninista dovrebbero attaccare *questo* stato in *questo* modo. D'altra parte, la tesi secondo cui il terrorismo italiano non è « fatto in casa » non si attaglia né agli eventi internazionali né alle biografie politiche degli attori. L'argomento avanzato da Franco Ferrarotti, che l'« intellettuale violento » sia stata una potente figura politica in Italia, da Prezzolini al più pubblicizzato D'Annunzio, è importante, ma ancora non offre una spiegazione politica del terrorismo¹. In Italia, infatti, a differenza del Paese Basco, dell'Irlanda del Nord e dell'OLP, il partito armato ha una esigua base storica. O meglio, man mano che il capitalismo elimina il lavoro vivo, esso trova una base crescente tra i socialmente emarginati — i detenuti, i giovani occupati, coloro (soprattutto donne) che non hanno accesso al mercato del lavoro. In questo modo, tuttavia, l'utopia viene ad essere fondata sul pessimismo: è il declino della periferia industriale, un'economia sviluppata che si restringe e che non va più da nessuna parte — né dal punto di vista internazionale né da quello dell'ottimismo.

In quest'articolo si tenta di fornire una spiegazione politica e storica di un aspetto della violenza del partito armato. Come ogni generazione, quella che ha partecipato al '68, forse in misura maggiore di tutte le altre dal 1945 in poi — ha considerato la violenza, al di fuori del moralismo, come il motore della storia, anche quando essa era descritta, in modo scientificamente corretto e a volte eufemisticamente, come lotta di classe.

Il partito armato nasce nel movimento del 1967-68. Schematicamente, si potrebbe dire che dei tre fratelli del '68 uno è diventato un amministratore comunista, il secondo un intellettuale — uno scettico di professione, mentre il terzo ha assunto i ruoli dei primi due — organizzatore, intellettuale — ma ha anche conservato l'utopia, sia pure con pessimismo, e ha organizzato la lotta armata. Dobbiamo, naturalmente distinguere la violenza del potere e del realismo (ricordando che in Italia, per esempio, abbiamo un'ideologia realizzata — il cattolicesimo — al potere), dalla violenza dell'utopia. Dopo il '68-'69, i più si resero conto gradatamente che

¹ Cfr. sulle origini intellettuali della violenza politica e sulla crescita dell'intellettuale violento, F. FERRAROTTI, *L'ipnosi della violenza*, Rizzoli, Milano, 1980.

tutto quello che era realizzabile dell'utopia del '68 era già stato realizzato. In generale, come ha dimostrato Cyril Levitt, i militanti del '68 non sono andati a destra². Alcuni di loro e i loro seguaci più giovani si sono uccisi; la maggior parte però è rimasta a sinistra, delusa: una generazione che era sembrata quasi alle soglie della rivoluzione in tutti i Tre Mondi allora riconosciuti e che poi, man mano che si dipanavano gli anni '70, si è trovata di fronte la crisi e il declino del capitalismo, la putrefazione del Terzo e Quarto Mondo, la tragedia del «socialismo difficile» nei paesi socialisti. La maggior parte, insomma, è tornata al realismo. Alcuni hanno conservato l'utopia — la cui perdita, ovviamente, è una sconfitta cruciale — pur nella coscienza di potere essere «strumentalizzati» dall'esterno. Non è stato solo il cattolicesimo, ma anche il più «occidentale» tra i partiti comunisti, quello Italiano, ad incoraggiare l'idea della fine del mondo capitalistico. Dal canto suo, anche l'«intellettuale» violento ha goduto della medesima protezione delle istituzioni e delle qualifiche di quel sistema di cui proclamava la fine; e, al pari degli altri intellettuali, ha avuto un pubblico. Ma mentre gli altri si sono rassegnati a rientrare nella dimensione del realismo, questo intellettuale si è armato. Marx poteva giustificare la sua utopia scientificamente perché la scienza, come il socialismo, era essenzialmente ottimista: la generazione delusa del '68 ne ha riconosciuto la sconfitta. In Italia il movimento armato è iniziato nella piena convinzione che un colpo di stato di destra fosse alle porte — e l'odore del sangue l'aura di contro-punizione, di vendetta non solo contro la violenza dello stato ma anche la violenza casuale della società civile — sono questi, tutti elementi che non inducono certo all'ottimismo per quanto riguarda la possibilità di una terapia efficace contro il terrorismo. Gli ex-utopisti tendono ad essere eccessivamente realistici poiché il loro risveglio è soffuso di senso di colpa; il realista che diventa tale dopo aver abbandonato l'utopia è insofferente al pari del *born-again christian* e altrettanto intollerante del fatto che la sua stessa esperienza non abbia toccato anche gli altri. Ma per quanto una tale argomentazione possa essere psicologicamente indicativa e per quanto la figura dell'«intellettuale violento» — sottolineata con molta astrattezza ed esagerazione da Alvin Gouldner — possa avere una sua validità sociologica, essa non giunge a spiegare il rapporto tra violenza e utopia.

Utopia e realismo sono entrambi totalitari. Oggi, un partito come la Democrazia Cristiana agisce nell'ambito del pragmatismo, della mediazione, della avalutatività. D'altra parte, il Partito Comunista, che un tempo era utopista (veniva da lontano e andava lontano), è stato anch'esso costretto — purtroppo per lui — a unirsi alla schiera dei realisti.

Secondo Marx, la violenza è un problema morale di scarsa rilevanza sia per gli utopisti che per i realisti. Era infatti chiaro per lui che, al fine di realizzare il socialismo, gli utopisti dovevano non solo usare la violenza ma, laddove il potere è saldamente radicato, usare effettivamente la violenza fisica e non semplicemente minacciarne l'uso. Oggi tutti gli stati dispongono della violenza, della minaccia della violenza e, alternativamente, per una strategia di mediazione, dei mezzi di comunicazione: tutte le società, al di là dello schematico binomio marxiano di rivoluzione violenta/non violenta, sono insieme consensuali e repressive.

Gli uomini fanno la storia e sono a loro volta fatti dalla storia. Dopo il '68 i più si sono posti con rassegnazione la domanda del perché il fal-

² Per esempio, nello studio largamente inedito di Cyril Levitt su ex-attivisti studenteschi negli U.S.A., Canada e Germania Federale.

limento fosse così profondo e hanno imparato a convivere con la continua violenza del potere. Dapprima per difesa e, più tardi, senza alcuna speranza di successo, il partito armato ha proposto un'utopia violenta sostenendo che senza utopia, senza contro-potere, non esiste alternativa. Il paradosso è però, come si è detto, che questo contro-potere assomiglia tanto al sistema a cui si oppone. Su un piano puramente professionale, quasi banale, l'« intellettuale violento » riesce a risolvere il dilemma schizoide dell'intellettuale di prestigio, predicando a parole la critica sociale e la *sovversione* e, al tempo stesso, praticando in privato la violenza vera. E' nella sfera privata che il clandestino, cioè l'intellettuale agisce: né « critico », né amministratore-intellettuale, egli diventa l'organizzatore del sogno fallito, addirittura dell'incubo del '68; opera contro il vuoto di una teoria del potere (e spesso, con scarso appoggio e consenso teorico anche nella sua stessa organizzazione), ma, comunque, nella sfera della realtà del potere.

Alla domanda « perché la violenza » si deve rispondere riferendosi alla natura del sistema, alla mancanza di riflessione su se stesso, di movimento, di scopo — al suo essere potere, non solo nello stato-tallone di ferro, ma anche nello stato burocratico-rappresentativo-repressivo-consensuale, lo stato del quotidiano, caotico e corporativo. Quanto alla domanda « perché l'utopia » si deve rispondere che, a parte il fatto che l'utopia è parte della religione, della ragione e della scienza, vi sono in Italia delle masse che si aspettano non un *revival* religioso bensì miglioramenti realistici e, specialmente tra gli emarginati, una trasformazione della società, costi quel che costi. Ogni movimento, per quanto « realistico », che sia privo del potere, tende a diventare utopia. Per il realismo questo è un sogno vecchio, non perché la rivoluzione/utopia equivalga al terrore ma perché questa utopia, questa rivoluzione, è storicamente già realizzata: abbiamo già fatto l'esperienza storica di quella rivoluzione che il partito armato ancora propone come utopia.

L'utopia dell'intellettuale violento, fondata non solo sulla scoperta dell'università di massa, ma anche sull'industrializzazione, l'opacità, la ottusa ripetitività dei mezzi di comunicazione di massa, la loro disponibilità all'espressione verbale assieme ad una barriera assoluta nei confronti dell'azione, è stata — come forma di comunicazione — ad un tempo una tentazione e un'illusione. La clandestinità permette all'intellettuale violento di esistere sul terreno della parola e su quello dell'azione: la « scelta » è possibile e viene fatta, ogni giorno, come presenza esistenziale politica e morale simile al purgatorio borghese di Sartre e di Camus — la « scelta » della Resistenza. Da questo punto di vista, occorre distinguere, però, tra il moralismo che sta dietro la violenza, la disperazione e l'emarginazione sociale (la « patologia sociale ») e il problema dell'impotenza (in senso utopico, non realistico) della ragione e della rivoluzione frustrate dell'intellettuale violento, dall'altro.

Si è cercato fin qui di esaminare le determinanti storiche di una psicologia generazionale; ma si deve andare oltre e chiedersi quale sia la natura di un sistema che sollecita una risposta violenta, e quale sia la natura dello stato italiano che porta in grembo, così vitale, il seme del terrorismo. Un approccio assai diffuso alla questione dello stato è quello fondato sulla teoria dei sistemi di comunicazione, adottata sia dalla « sinistra » (Luhmann) che dai cattolico-conservatori (Ardigò). E' da notarsi, però, che la Teoria Generale dei Sistemi (al pari, a suo tempo, della teoria del totalitarismo) propone un'idea profondamente pessimistica e conservatrice del sistema del potere; e insieme, come tutti gli idealismi che postulano un « sistema che funziona alla perfezione », è anche empirica

e descrittiva. E' insomma, « falsamente astratta »³. A causa dei condizionamenti, dei limiti intellettuali e oggettivi e del carattere di dipendenza del sistema di potere italiano, quest'ultimo costituisce un ottimo esempio di sistema tradizionale-conservatore. E' un sistema in declino, ma senza alternative che non siano quelle di tipo vagamente weberiano, keynesiano. In fondo, l'autorità tradizionale non ha bisogno di scegliere tra Hobbes, Locke o Rousseau e tuttavia seguire uno qualunque dei tre.

La violenza pone la questione del « perché », « perché io »: è allarmante che non vi sia risposta, ma è allarmante anche che questa legittima domanda non venga posta. Senza comunicazione, chiaramente, non si dà lotta di classe, né ragione ideologica (*raison de classe*) e neppure *raison pure*. Quindi, in quanto estensione di comunicazione « semplice »⁴ oltre che come una varietà di pragmatismo, la politica è sempre moralità; e, d'altra parte, come nota Luhmann, anche la violenza è sempre pragmatica. La *moralità* della violenza è, così, legata a, comunica con e risponde alla questione della legittimità e dell'uso legittimo della forza (pragmatismo)⁵. Ma in una società che si sente in declino, le distinzioni mantenute a prezzo di tanto sforzo — legittimità/violenza, terrore/comunicazione sociale, potere/ragione — sono instabili. Anche Luhmann osserva che dallo stato di diritto non vi è « ritorno » normale, ciclico allo stato del Leviatano. La « politicizzazione » (o l'auto-analisi degli stati emergenti dalla crisi di declino) "...potrebbe mettere in dubbio la differenziazione classica tra esperienza e azione, conoscenza e decisione, verità e potere"⁶. In effetti, il verbo non dovrebbe essere « potrebbe » ma « ha » messo in forse i « tre livelli », come nota Offe; e « dove non sembra esservi un criterio più alto di razionalità che ci permetta di sistemare gerarchicamente le premesse relative ai tre livelli [quelli della precisione legale, dell'efficienza funzionale e del consenso politico - JDF] secondo lo stato di cose esistente, si deve concludere che la politica amministrativa non riesce a soddisfare il bisogno sociale di servizi di controllo o il suo stesso bisogno di legittimazione fondata sul consenso »⁷.

Ora, come sostiene Luhmann, « le possibilità di usare la forza sono pressoché universali »⁸. Per quanto imperfetto — per via degli effetti di impedimento, di contropotere — il sistema di potere può essere in grado di codificare la violenza fisica come « alternativa da evitare »⁹. « La struttura di tutti i codici dei mezzi di comunicazione (incluso, cioè, quello del sistema di potere) rende le "rivoluzioni" impossibili. Individualizza tutti i fenomeni di movimento e li difinisce in termini operativi. I codici sono catalizzatori che operano entro ordini storici capaci di auto-sostituzione. Anche in questo senso, essi sono elementi formativi di quello speciale sistema che è la società »¹⁰. In breve, il sistema non è violento perché accu-

³ NIKLAS LUHMANN, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano, 1979 (1^a edizione, 1975).

⁴ La minaccia rappresentata dagli intellettuali disarmati del '68 fu quella di avanzare rivendicazioni senza limiti: oggi l'unica minaccia che può venire dall'intellettuale non violento è, come nota Scalia, il rifiuto di comunicare - per l'intellettuale, il suicidio.

⁵ Il sistema luhmanniano, cioè, diventa finalmente perfettibile sulla base dei suoi propri criteri. LUHMANN, *cit.*

⁶ NIKLAS LUHMANN, *Concetti di politica e « politicizzazione » dell'amministrazione*, in *Le trasformazioni dello stato, Aut.*, « Quaderni » n. 9, 1980, p. 92.

⁷ KLAUS OFFE, *Criteri di razionalità e problemi della funzione dell'agire politico amministrativo*, in *ibid.*, p. 114.

⁸ LUHMANN, *Potere*, *cit.*, p. 75.

⁹ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰ *Ibid.*, p. 106.

mula un surplus di violenza e un surplus di consenso; è a prova di ideologia poiché professa l'ideologia più antica, più a prova di ideologia di tutte — quella del potere tradizionale che non si autogiustifica.

Nel commentare Luhmann, Achille Ardigò ha tracciato un quadro dello stato democristiano, nella sua attualità e nel suo possibile futuro. Rilevando il sorgere del corporativismo pubblico e privato nello stato (cioè, in Italia), egli osserva che man mano che tale corporativismo si esplicita, esso tende ad allontanarsi dalla funzione di gestione, mediazione e soluzione di conflitti dello stato legale (lockiano) così come dall'anti-stato cristiano, e insieme a fornire una nuova funzione, identità e vulnerabilità allo stato, lo stato del neo-corporativismo diventa responsabile della redistribuzione di beni e servizi: diventa, quindi, visibile, responsabile e vulnerabile. In un'economia in declino — o, meglio, in una fase di ricomposizione capitalistica che contiene aspetti di declino accompagnati dalla ricomposizione e dal declino della sua opposizione ideologica — quanto più è visibile tanto peggio è, per lo stato. Ardigò sostiene di rifiutare il neo-conservatorismo, così come la costituzione di uno stato separato, « recintato », uno stato neo-corporativo e gestionale; e propone quella che, a suo parere, è una via di mezzo — una gestione privato-sociale: più decentramento, meno *welfare*, meno burocrazia, pluralizzazione della società e « strade "spontanee" verso la ristrutturazione della vita sociale, diffusione dell'autonomia politica dei gruppi — autonomia e specificità di questa politica diffusa. Ciò richiede un centro di controllo politico più responsabile che mai di fronte alle necessarie decisioni che deve prendere »¹¹ — insomma, il vecchio sogno democristiano non di uno stato alla ricerca di un principio di razionalità secolare nella vita della società, incarnato nelle norme consensuali, giuridiche, di uno stato; è, piuttosto, una forma di corporativismo sociale, mediato da abili politici — lo stato a prova di crisi: la crisi, sia grande o piccola, è la sua *raison d'être*. Ed è anche a prova di ideologia, nel senso che non riconosce la ragione dell'illuminismo. Senza questa non vi può essere universalismo, quindi non vi può essere rivoluzione in nome di un universale; la rivoluzione diventa violenza pura e semplice, disturbante, e irrilevante, al pari del vandalismo e delle rapine nelle grandi metropoli. L'anomia dello stato genera l'anomia della opposizione violenta contro di esso; è quindi corretto sostenere, come in modi diversi hanno fatto Cassano e Baget-Bozzo, che la Dc è il partito delle istituzioni (o meglio, un partito istituzionale), e non il partito del capitalismo¹². Per Marx, sia che si scelga la interpretazione strumentale o quella strutturale della sua concezione di uno stato al servizio degli interessi del capitalismo ovvero dello stato come una delle strutture del capitalismo, lo stato era comunque, sempre, lo stato del capitale. Vista da Bonn — o anche da Londra — la Dc può apparire anomala e fuori moda, ma è proprio lo stato della crisi economica, non-liberale, organizzatore del corporativismo che la Dc, con tutti i suoi maneggi e peccati, rappresenta.

La violenza del partito armato è insieme l'ultimo rantolo dell'illuminismo, della ragione marxista (ma la Ragione con la ghigliottina, la Ragione di Carlyle) e il primo respiro del *feedback* sistemico. E' violenza di un tipo particolare — come vedremo nell'analizzare lo specifico sistema Dc — ma, anche, non è più violenza anti-stato, anti-capitalismo, anti-regime, bensì violenza contro il 90%, violenza contro il consenso,

¹¹ ACHILLE ARDIGÒ, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna, 1980, p. 137.

¹² FRANCO CASSANO, *Il teorema democristiano*, De Donato, Bari, 1979; e GIANNI BAGET-BOZZO, *Tesi sulla Dc*, Cappelli, Bologna, 1980.

contro gli *inputs* che nella loro totalità costituiscono il sistema e ne diventano gli *outputs*.

Ciò che occorre, ovviamente, non è una spiegazione dei motivi degli « intellettuali violenti » ma del rapporto tra i socialmente emarginati e il banditismo di coloro che — come un largo numero di intellettuali subalterni — sono stati in contatto, contatto informato, con Marx, Lenin e perfino Engels. Gli intellettuali sembrano conservare un'insolita fiducia nell'efficacia della (contro-) violenza, specialmente come risposta a nuove, più sottili forme di repressione — specialmente, la repressione per mezzo della parola. Non è altrettanto chiaro che la giustificazione, morale o politica, di tale violenza sia cosa nuova. Uno dei pochi che hanno esplicitamente rotto il tabù contro la diretta invocazione della violenza è Toni Negri, e la sua è un'evocazione al Marxismo primigenio, un richiamo al progetto ottocentesco della rivoluzione di massa di fronte alla violenza diffusa, unidirezionale della società civile e dei suoi organi politici. L'argomento si fonda su di una largamente non approfondita concezione dell'« eccezionalità » italiana — vale a dire, sulla visione volontaristica per cui in Italia la violenza politica può non solo destabilizzare il capitalismo ma anche condurre ad una trasformazione qualitativa. Il progetto « violento » è essenzialmente un progetto di restaurazione del marxismo, della moralità, dell'Italia socialista abortita nei primi anni del secondo: è, insomma, terrore individualista, esemplare e simbolico. Da un lato, chiaramente, la violenza è contemporanea, è un prodotto della crisi; dall'altro, spiritualmente, è attizzata dalle speranze deluse dei massimalisti italiani¹³.

Una tale restaurazione è un falso problema, e tuttavia, il fatto di essere un falso problema non lo rende meno concreto. La confusione tra ragione e linguaggio (o meglio, la parola) e lo scisma tra ragione/filosofia e atto, storia (o meglio, *raison d'histoire*) che ha indotto molti intellettuali a identificarsi con l'atto violento, *anti-storico*, è comprensibile. La parola crea consenso e coesione, ma è anche il cimitero della ragione, un circolo chiuso. D'altra parte il gesto, l'atto che tenta di erompere dalla ragione nella storia, in questo contesto rompe anche con la razionalità: nel chiudere il discorso, infrange anche le regole logiche che determinano il presente. Nell'*Einleitung* del 1857, Marx separa gli ordini del logico e dello storico, dell'analisi e della scoperta, ma commette anche l'errore di confondere il concetto (l'astrazione determinata) con il concreto reale. Entro questi due ordini possiamo anche distinguere tra ciò che è astratto e generico e ciò che è concreto e specifico¹⁴, ma ciò che importa per il momento è la trasposizione del testo marxiano alla pratica politica degli « intellettuali rivoluzionari ». Come questi ultimi scoprono, il passaggio dalla parola all'atto è seguito da un ritorno alla parola. Ma si tratta di un movimento astratto, generico, se non è accompagnato dall'analisi sociale. Non compiere tale analisi concreta significa vedere Marx semplicemente come un'ideologo che cerca a qualunque costo di trasformare la tecnica della parola in pratica, che la tecnica, dalla rivoluzione al Panopticon di Bentham alla terapia dell'elettroshock, sia violenta, è un luogo comune; ciò che importa, però, non è trasformare la parola in reale, concreto, ma tentare quella sintesi di logica e storia che era il vero progetto marxiano.

¹³ Tutta la sinistra italiana (incluso il Pci) è segnata dalla memoria dell'accoppiamento di liberali, minimalisti e massimalisti — una scena primaria « assai sgradevole » e un « trauma psicologico », più che un'esperienza storica di socialismo « reale » o realizzato che sta alla base anche dell'atteggiamento conservatore della sinistra storica rispetto a un progetto di cambiamento.

¹⁴ Si veda la discussione su questo punto nel mio *Il pensiero di Galvano della Volpe*, Liguori, Napoli, 1979.

Possiamo, quindi, individuare quattro elementi nella « violenza » italiana che proviene dalla sinistra clandestina: la continuità/delusione col '68, il moderno sistema statale come totalità di parole (comunicazione) e azione (prevenzione), l'impossibilità per alcuni intellettuali di andare oltre la vuotezza del linguaggio come tecnica (una razionalità racchiusa nelle sue proprie regole) e, infine, lo stesso sistema democristiano. Naturalmente, man mano che il capitalismo si sposta verso livelli tecnicamente più alti, il potenziale di una politica violenta, e le reclute per una tale politica, crescono: è il « senso comune » a dirci che a provocare una reazione violenta non è soltanto il caporeparto impopolare o la guardia carceraria, ma un sistema che priva gli individui di reddito e, soprattutto, di significato sociale e storico. Qui si è tentato, invece, di collocare il problema della politica violenta al centro di uno specifico problema storico-intellettuale e insieme al centro del problema dato dalla particolare versione italiana del sistema statale. La Democrazia Cristiana è sempre stata considerata come un partito anti-stato sia dai centralisti napoleonici che dalla più debole fazione riformista, kelseniana, all'interno del Pci. Ovviamente c'è del vero in questo giudizio, ma è importante tracciare la progressione dai deboli — deboli — tentativi di formulare una teoria dello stato in termini classici all'attuale pratica a-teorica di comunicazione sistemica, sintesi e trascendenza delle teorie illuministiche dello stato. Il Principe suggeriva una realtà contemporanea, quella dello stato moderno, mediato, militar-consensuale. Allo stesso modo, i tentativi spesso noiosi di conciliare una tradizione cattolica anti-statale con la effettiva esistenza dello stato si possono leggere come transizione verso il silenzio (della parola): cioè, la creazione del corporativismo realizzato. In altre parole, lo stato non deperisce né col capitalismo (sia regime *laissez-faire* o neo-conservatore) né col socialismo. In Italia, lo stato non-liberale non è stato una costruzione intellettuale, come dimostrano i timidi sforzi di un Dossetti, quelli fascisteggianti di un Fanfani, quelli populistico-compromissori di un De Gasperi o quelli moralistici di un La Pira. Il punto è che lo stato italiano è stato costruito dai partiti, e in modo predominante, dai politici democristiani: è, letteralmente, non-liberale, non illiberale; a-religioso, non socialista ma sociale; non pubblico, ma pubblico-privato — un residuo di modernità, ma anche la sua sintesi, pre- e post-ideologica ¹⁵.

Questa sintesi di corporativismo, privatismo (visto come pluralismo o liberalismo democratico) e (l'elemento più debole) riformismo non è intesa a tratteggiare un disegno grandioso, al pari di quelli delle rivoluzioni borghese e socialista. Almeno in parte, anzi, segna il tentativo da parte di un partito, o gruppi di correnti, di smantellare e strumentalizzare quello che rimaneva dello stato, o stati, italiani dopo il 1943. E' naturalmente vero che l'intreccio di corporativismo e pluralismo è concettualmente insoddisfacente, così come lo sono le seconde nozze del pluralismo corporativo col consociazionismo o la poliarchia. Rimane il problema, però, che l'ideologia settecentesca e ottocentesca che ha condotto all'ottimistica scoperta della società civile, e alla sua socializzazione, mal si accorda

¹⁵ Sulle origini intellettuali della Democrazia Cristiana cfr. RENATO MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica, 1929-37*, Il Mulino, Bologna, 1979. Si veda anche GIAN ENRICO RUSCONI, *Introduction to Charles S. Maier, La rifondazione dell'Europa borghese (Recasting bourgeois Europe)*, Princeton, 1975, De Donato, Bari, 1979, pp. 7-11. Si veda anche F. HIRSCH, J.H. GOLDTHORPE, *The political economy of inflation*, London, 1978 e FRANK PARKIN, *Marxism and class theory: a bourgeois critique*, Tavistock, London, 1979.

con le revisioni pessimistiche delle analisi sistemiche — da Parsons a von Bertalanffy e Luhmann¹⁶.

Ma è veramente la mancanza di forma e di norme del pensiero corporativo che si critica, o piuttosto queste stesse caratteristiche nel socialismo « reale » e nella « reale » società di mercato? Quando Rusconi parla di conflitto tra concorrenza-nella-libertà- (pluralismo) e corporativismo caratterizzato da elementi autoritari e anti-moderni, ci rendiamo conto di non poter più accettare tanto facilmente questi termini come antinomici¹⁷. Poiché, in effetti, per quanto si possa parlare di forme autoritarie e plurime di corporativismo, di forme di politica di intervento e di mediazione, di intervento diretto dal partito e di strategia di consolidamento del regime, è comunque evidente che ci troviamo non solo nel mondo della lotta di classe ma anche in quello della società burocratica e consensuale, in cui — effettivamente o potenzialmente — l'interesse pubblico è definito e, insieme, minacciato dalla crisi di declino. E' un vecchio tema, questo sia del fascismo che del cattolicesimo in Italia¹⁸, e, specificamente, delle riviste del « fascismo dissidente » dei leoni intellettuali dei primissimi anni '40. Mentre in quasi tutta l'Europa capitalista, il « binomio » degli anni '30 era crisi-trasformazione, l'Italia fascista, isolata dalla crisi mondiale, pensava in termini più letterari e drammatici, in termini, cioè, di crisi-decadenza. La risposta normale, storica a questo è la violenza, sia dello stato che di un movimento, ed è la forma oggettiva che la crisi economica, politica e sociale ha assunto negli anni '70. L'intellettualismo violento; i rivoluzionari frustrati — frustrati sia dalla sinistra istituzionale che dalla destra; il sistema totalmente rappresentativo, consensuale e coercitivo; un regime di partito dedito alla permanente accumulazione del potere — sono questi gli elementi che, indipendentemente dalle condizioni concrete che producono la truppa del terrorismo, ne contribuiscono a spiegare il radicamento nella società italiana. Oggi, il « pessimismo » della classe dirigente in Italia ha obiettive giustificazioni¹⁹. Il futuro è la nemesis il che serve a spiegare la paralisi governativa in certi momenti cruciali. Anche il Pci, ottimista di professione, negli ultimi anni ha cominciato a vacillare nel suo ottimismo. Coloro che ancora parlano della « morte » della Dc, o della sua egemonia, raramente riescono ad indicare fonti di possibile rinnovamento interno od esterno²⁰. E' precisamente il venir meno del futuro, cosa che Marx esclu-

¹⁶ Si veda BAGET-BOZZO, cit., specialmente p. 9, quanto al punto di partenza considerato come terrorismo, la morte della civiltà. Si vedano anche R.E.M. IRVING, *The Christian Democratic Parties of Western Europe*, Allen and Unwin, London, 1979; PAOLO TORRESANI, *Intervista a Donat Cattin. La mia Dc*, Vallecchi, Firenze, 1979; FRANCESCO CIAFALONI, *L'ideologia della sinistra cattolica in Italia*, in « Quaderni Piacentini », 43, aprile 1971; VITTORIO DE MATTEIS, *L'ideologia di Comunione e Liberazione*, in « Critica Marxista », 5-6, 1977; LIDIA MENAPACE, *La Dc*, Mazzotta, Milano, 1976; PIETRO SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna, 1977; GIORGIO GALLI, *Storia della Democrazia Cristiana*, Laterza, Bari, 1978; *Tutto il potere della Dc*, COINES, Roma, 1976; GIANFRANCO BINACCHI, *I Misteri dello sfascio guidato*, Editori Riuniti, Roma, 1980; F. SCIANCHI, *L'Università cattolica*, Mazzotta, Milano, 1974.

¹⁷ RUSCONI, cit., passim.

¹⁸ DAVID D. ROBERTS, *The syndicalist tradition and Italian fascism*, The University of North Carolina, Chapel Hill, 1979, nel contesto di Depretis, p. 33.

¹⁹ Cfr. SAMUEL H. BARNES, *The consequences of the elections: an interpretation*, in Howard R. Penniman ed. « Italy at the polls: The parliamentary elections of 1976 », AEIPPR, Washington, 1977, p. 342.

²⁰ RICHARD A. WEBSTER, *The cross and the fasces. Christian Democracy and fascism in Italy*, Stanford UP, Stanford 1960, pp. 180-184. Si veda anche

deva su scala universale ma non su quella nazionale, a provocare il pessimismo suicida dei terroristi. E' un *mood* non dissimile dal desiderio di morte dei Futuristi e dei loro precursori, che dà parzialmente ragione della tattica auto-distruttiva di certe parti del movimento violento, (i brigatisti sorpresi con archivi e bandiere, quasi fossero consapevoli di essere strangolati dalla loro stessa storia).

In altre parole, il movimento terrorista è parte di un quadro nazionale, generale, al centro del quale sta la mancata soluzione da parte della Dc delle questioni di identità e unità nazionali, pur nel mentre riesce a rappresentare egregiamente tutte le incertezze del presente e del futuro sociale ed economico. Nel dopoguerra la Dc era divisa e ambigua circa quello che doveva essere il suo ruolo — se essere partito confessionale, quale atteggiamento tenere verso il corporativismo, il capitalismo, le riforme sociali; oggi, anche i vaghi, confusi dibattiti su questi problemi si sono spenti da un pezzo. Il vincolo di unità all'interno del partito era dato dalla nozione di una comunità internamente divisa nella quale uno stato autoritario non poteva, né gli doveva essere permesso, restaurare una fittizia unità di interesse e di scopo. Era un modello essenzialmente culturale che alla fine si è rivelato incapace di fare qualsiasi cosa tranne che essere al rimorchio dei mutamenti nella cultura. Man mano che l'ideologia si è decomposta, il partito è divenuto il guardiano di una città assediata in cui sia chi sta dentro che il nemico di fuori hanno lo stesso aspetto e si comportano allo stesso modo. Il guardiano, tuttavia, può rimanere « tradizionale » e però trattare le crisi « moderne ».

Ci sono delle correnti ideologiche e non solo delle fazioni nella Dc; ma il partito non avrebbe potuto sopravvivere se le opinioni fossero state seguite con convinzione e, soprattutto, con rigore intellettuale. Dagli inizi, la Dc si è presentata assai gracile intellettualmente, e insieme eterogenea — una risposta coscientemente moderata alla sinistra e alla destra nel mondo moderno, che si oppone a tutto ma tutto accetta. E' il partito della coesistenza divenuto intellettualmente a-politico dopo essere stato l'arca di Noè di influenze ideologiche e di antinomie concorrenti, si è ora trasformato in un sistema di gestione. Da Gasperi definiva la Dc come « un partito di centro che pende verso sinistra »²¹, ma il suo principio unificante è sempre stato la ricerca di armonia sociale, il che — data l'obiettivo impossibilità di realizzazione, — significa non soltanto escludere le rivendicazioni di concreti mutamenti sociali ma anche passare attraverso crisi di legittimità, fiscali, di razionalità, ecc.

Dal momento del declino di Dossetti e del riformismo fanfaniano la Dc può definirsi come un partito conservatore tradizionale che pende verso il centro. Le teorie della destra cattolica, conservatrice o rivoluzionaria lo toccano poco: è perfettamente disegnato, addirittura in modo professionale, per governare quella che da un punto di vista economico e sociale è ancora in larga misura una società tradizionale nel contesto della modernità²². In questo modo, sottolinea le osservazioni (non marxiste) di Marx sullo stato rappresentativo in contrapposizione allo stato gerarchico (lo stato degli « stati »), lo stato militare-burocratico, lo stato

Frank P. Belloni e Dennis C. Beller eds., *Faction Politics: political parties and factionalism in comparative perspective* (Santa Barbara, Clio Press, 1978).

²¹ Cfr. MAURICE VAUSSARD, *Histoire de la Démocratie Chrétienne*, vol. 1, Seuil, Paris, 1956, p. 283, e ss.

²² Cfr. ROBERT D. PUTNAM, *Attitude stability among Italian elites*, in « American Journal of Political Science », 23, 3, agosto 1979. Si veda anche FRANK BELLONI, MARIO CACIAGLI, LIBORIO MATTINA, *The mass clientelism party: the Christian Democratic party in Catania and in Southern Italy*, in « European Journal of Political Research », 7, 3, settembre 1979.

democratico di massa (fondato sul *gigantismo* industriale), e lo stato pre-moderno (lo stato aristocratico-burocratico). Si possono costruire tutte le tipologie di stato che si vogliono in assenza di quelle di Marx, ma l'idea marxiana che lo stato rappresentativo fosse insieme democratico (in senso ateniese) e liberale (nel senso rousseauiano del dedicarsi a conciliare l'apparente separazione tra interessi individuali e comuni) si riassume nell'osservazione abbastanza corporativa che il calzolaio avrebbe presumibilmente desiderato essere rappresentato dal calzolaio²³. Lo stato rappresentativo, in effetti, non è quell'affare efficiente che Marx immagina — ancor meno è uno stato con un progetto: « non promuove lo sviluppo di unasocietà civica, né riesce a esercitare una leadership genuina sul suo seguito popolare »²⁴. Questa citazione si riferisce alla Dc, ma potrebbe applicarsi allo stato rappresentativo (anzi, in Italia, lo stato di rappresentanza proporzionale matematicamente quasi esatta — un argomento contro il « più giusto » dei sistemi, se mai ce n'è stato uno). Il rapporto tra corporativismo e « dinamismo » è determinato dal suo carattere rappresentativo. Come è stato spesso notato, la distinzione di Schmitter tra pluralismo e corporativismo viene meno perché le sue caratteristiche sono complementari, non distinte: se il pluralismo è competitivo e autodeterminantesi, mentre il corporativismo è organizzato e gerarchico, in Italia troviamo che queste due proprietà coesistono simultaneamente. Anzi, sarebbe difficile trovare uno stato corporativo in una società non-corporativa e *viceversa*, fintantoché la premessa è che il corporativismo sia « un sistema di *rappresentazione* di interesse e/o atteggiamento (corsivo mio)²⁵. In effetti, i « tipi » di corporativismo costruiti da Schmitter coprono le principali varietà dell'ideologia democristiana: cristiano sociale, autoritario-modernizzante, radical-borghese e sindacalista (cioè, *guild-socialista*).

Renato Moro riassume bene questa confusione, o cade in essa, quando descrive la *leadership* Dc come « nuova classe ». In effetti, la base di formazione della classe politica della Dc è stata l'attacco a qualsiasi forma, specie se estrema (o rigorosa) di modernismo²⁶. Ovviamente, l'attuale riluttante conciliazione col presente riflette una tendenza intellettuale, non una ermetica. La sfiducia nel mondo moderno non nasce dalle macchinazioni economiche, materiali di quest'ultimo, ma piuttosto dalla sua sfida intellettuale. Non è casuale se gli studenti cattolici respingano « inquietudine » dell'intellettuale moderno e vedano la cultura non come una cima da conquistare ma piuttosto come una conferma — presumibilmente, di ciò che si sa già. L'impresa di trascinare una Chiesa riluttante dentro il mondo moderno è stata essenzialmente un atto di difesa da parte di quegli intellettuali di provincia paurosi di vivere in un mondo popolato — nella loro fantasia — da forze maligne, ostili. La funzione della chiesa doveva essere quella di conquistare il controllo di quella vaga sfera di valori, usurpata dal rozzo stato fascista che insisteva sui doveri pubblici e il destino nazionale. Non è tanto un corporativismo pluralistico che sta genericamente dietro agli slogan degli anti- o non-fascisti cattolici, quanto piuttosto un corporativismo pubblico-privato, non dello stato ma di una

²³ Su questo punto si veda GALVANO DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, Lawrence and Wishart, London, 1978, e BIRGITTA NEDELMANN, KURT G. MAIER, *Theories of contemporary corporatism: static or dynamic?* in « Comparative political Studies », 10, 1, aprile 1977. Si veda anche, in *ibid.*, PHILIPPE C. SCHMITTER, *Modes of interest intermediation and models of societal change in Western Europe*.

²⁴ BELLONI, CACIAGLI, MATTINA, *cit.*, p. 270.

²⁵ PHILIPPE C. SCHMITTER, *Still the century of corporatism?*, in « Review of politics », 36, 1, gennaio 1974, p. 86.

²⁶ Cfr. MORO, *cit.*, pp. 54 e 89, e la parte sul corporativismo, pp. 486-503.

società civile che accetta volentieri l'assistenza del pubblico, fintanto che non riscontra col « privato ». Quindi, dall'inizio, la Dc è andata contro la sua stessa natura, quella di essere scettica verso lo stato e il grande capitale (cioè, verso il destino storico del capitalismo) e ciò riflette, e si riflette nella sua debolezza ideologica, o meglio intellettuale. E' risaputo che tale debolezza implica anche distanza dal, o ignoranza del pensiero cattolico stesso. La divisione in fazioni fondata su differenze ideologiche è divenuta lo strumento per l'assegnazione di potere: la Dc ha cessato di essere movimento per trasformarsi in una rete di cultura e istituzioni che la sinistra non è riuscita a rimpiazzare né a distruggere. Per quanto aliena dalla « modernità, la Dc è una forza plastica, plasmabile, debole di per sé ma istituzionalmente forte. La sinistra, a sua volta, pur non accettando l'identificarsi col « sistema ». Va quindi a vantaggio della Dc di non sviluppare una « teoria dello stato » per continuare ad occupare, piuttosto, il centro del « sistema », lo stato degli interessi. Il « principe assente » che sta dietro tale pratica è del tutto coerente con la fine delle teorie ideologiche e filosofiche dello stato e con l'emergere di una classe politica di gestione: lo stato assente si occupa dei valori, lo stato-partito interviene col contante, e la fiducia nella comunità (gerarchica) forma l'anello di congiunzione con le « masse » (gerarchicamente organizzate).

Lo stato tradizionale-moderno è vulnerabile — in primo luogo, per le crisi a cui presiede, in secondo luogo per il problema della legittimità dell'autorità tradizionale, e infine per la mancanza di intellettuali, la sua mancanza di direzione nelle questioni intellettuali. Al momento, quando modernizzazione e secolarizzazione sono viste con sospetto, la mancanza di rigore intellettuale può sembrare un fatto positivo, ma essa incoraggia gli intellettuali violenti a vedere nel sistema l'assenza di identità umana: un progetto rivoluzionario nostalgico, romantico si identifica moralmente, fermamente con la *raison*. Ciò, non significa, ovviamente, che la Dc sia « responsabile » del terrorismo, ma soltanto che essa è dalla parte di uno stato burocratico automatico (e non-weberiano) e che quest'ultimo, essendo stato rappresentativo, rende plausibile che i terroristi prendano come obiettivo una varietà di corporazioni legate al sistema del partito-stato.

Molto si è scritto di recente per ricostruire lo sviluppo di un progetto specificamente democristiano, che, per quanto parziale e regressivo possa apparire, ha in effetti perseguito obiettivi coerenti fino ai primi anni '60. Tale obiettivi comprendevano la deproletarizzazione della classe operaia e la creazione di uno strato di piccoli, e conservatori, produttori agricoli, l'opposizione al monopolio e lo stimolo alla « partecipazione » e al processo di proprietà personale²⁷. Fu De Gasperi a edificare il partito (« di governo e delle masse »); fu Fanfani a tentare, nonostante le contraddizioni dello schema generale, di promuovere una certa misura di sviluppo autonomo e di direzione cosciente nella società italiana.

Tra le molte influenze intellettuali che agirono su quella minoranza di uomini politici seriamente preparati a discutere modelli di sviluppo politico ed economico nel dopoguerra, le *Cronache Sociali* di Dossetti, con tutto il loro provincialismo, hanno rappresentato il tentativo di fare i conti con una società che era irreversibilmente avviata « all'industrializzazione e di prendere le distanze dalla gerarchia ecclesiastica. Ma fu an-

²⁷ FRANCO CASSANO, *Il teorema... cit.*, pp. 36-37, e P. SCOPPOLA, *La proposta politica... cit.*, oltre a L. BEDESCHI, *Il giovane De Gasperi e l'incontro con Romolo Murri*, Bompiani, Milano, 1974.

ch'esso un tentativo frammentato: già nei primi anni '50 si spegneva sotto i colpi e le barriere tra le forze sociali»²⁸.

In effetti, il conservatorismo della rivista è sorprendente: i numeri del 1947 sono fortemente anti-consumistici²⁹, l'economia è una questione di limitazioni e di fede, per cui non servono gli esperti. Politicamente, la rivista è anti-liberale, pur ammettendo che vi debba essere riconciliazione tra cristiani democratici (sociali) e cattolici liberali. Tuttavia, l'attacco allo « stalinismo politico » del marxismo e insieme il rifiuto di uno scivolamento a destra, consciamente non sono presentati in termini programmatici³⁰. La rivista esplora il mondo intellettuale della Dc, o meglio i legami tra mondo cattolico da un lato, e mondo secolare liberale e socialista dall'altro. Per quanto il comunismo venga respinto per la sua vuotezza ed estraneità alla società italiana, è ugualmente chiaro che la Dc non è considerata come il rappresentante di una risposta cristiana alla politica³¹. Piuttosto, si deve passare dalla riconciliazione di cristianità e libertà alla riconciliazione di cristianità e giustizia sociale. Che ciò richieda l'intervento dello stato, è evidente; però, la discussione sull'ordine economico non solleva la questione della forma dello stato o della base dei poteri concreti della classe politica: si tratta, piuttosto, della conciliazione tra intervento dello stato e premessa cattolica che l'ordine materiale è uno strumento per la salvezza spirituale³².

La cautela è tale, però, che da ultimo la scelta è in favore di un programma più che di un piano³³. La rivista, insomma, non stava né dentro né fuori la Dc; gli intellettuali erano spesso aspramente critici, perfino « snobbavano » il partito (con poco senso realistico), ma gli intellettuali politici dovevano operare al suo interno³⁴. Dal punto di vista del contributo al pensiero democristiano, la sua maggiore debolezza è stata quella di non riuscire a evitare il moralismo politico, perfino l'ascetismo, nella sua ricerca di una persona cristiana morale, giusta, moderna. Nel suo sforzo di costruire un ponte tra cristianità sociale e tradizioni laiche, liberali e di sinistra, non è mai arrivata a confrontare il problema della forma dello stato, e specificamente di quella dello stato italiano di oggi. Lo stato doveva intervenire in termini di giustizia e di uguaglianza, ma non avere una continua presenza morale, poiché — realisticamente — non fu mai chiarito chi potessero essere gli agenti politici di un tale scopo sociale. Da un lato il comunismo era una falsa chiesa in quanto semplicemente copia della vera chiesa³⁵, dall'altro, la « chiesa è pronta per l'azione ». I dossettiani non trovarono un spazio politico per la propria esistenza, né riuscirono a scoprire una dottrina politica che non fosse fondata né su una chiesa né su un partito come la Dc, oppure una dottrina in grado di mobilitare gli strati cattolici tradizionali affinché la chiesa stesa si spostasse verso una posizione riformista in campo sociale.

Era una storia vecchia: il tentativo di usare temi tomistici per riempire una filosofia incentrata sull'uomo, contro sia lo statalismo che il

²⁸ PAOLO POMBENI, *Le « Cronache Sociali » di Dossetti, 1947-51. Geografia di un movimento di opinione*, Vallecchi, Firenze, 1976, p. 172.

²⁹ *Cronache Sociali*, 1, 30 maggio 1947, p. 9.

³⁰ *Ibid.*, p. 13.

³¹ *Ibid.*, n. 4, 15 luglio 1947, pp. 9-10, e n. 5-6, 31 luglio 1947, p. 17.

³² *Ibid.*, n. 11-13, 2, 15 luglio e n. 1, 3, 15 gennaio 1949.

³³ Cfr. M. RIUNI, in *Ibid.*, n. 1, 3, 15 gennaio 1949, p. 3.

³⁴ Cfr. Giorgio La Pira e Gianni Baget-Bozzo. Vi era anche, però, un elemento di fatalismo: nelle parole di Vittoria Cacciarore che descriveva i quartieri poveri di Roma, « la situazione è complessa e affonda le radici nel peccato originale », *« Cronache Sociali »*, n. 20, 1 dicembre 1949, p. 16.

³⁵ GIORGIO LA PIRA, in *ibid.*, n. 11-12, 15 ottobre 1950.

pragmatismo. « la libertà ideale, cioè ideale da realizzare, che l'uomo, col suo continuo agire, promuove e difende e che è... lo specchio di quella più profonda, eterna e indistruttibile libertà che... coincide con la volontà stessa... si acquista e si perde per essere di nuovo riconquistata, appartiene alla storia... »³⁶. Comunque, sia che si cercasse l'uomo libero (morale) o la comunità armoniosa, il movimento intellettuale era sempre regressivo. Nella migliore delle ipotesi, lo stato era il rappresentante di questo impulso, uno spettro necessario ma volatile, non persona giuridica né ente fondato su di un principio di ordine economico o su una gerarchia di classi e di interessi. I dossettiani — Dossetti fu descritto come un « pesce rosso che nuota nell'acqua santa »³⁷ — rappresentano il tentativo più serio di tracciare una frontiera lungo la quale si incontrano democrazia, industrializzazione e cultura cattolica; il tentativo di Fanfani, d'altra parte, fu quello di fornire una risposta « moderna » all'industrializzazione, a metà tra il corporativismo fascista, autoritario e il corporativismo del pubblico/mercato. Il problema era che il gruppo, nel suo complesso, era eterogeneo: Fanfani credeva nella pianificazione economica, Dossetti riteneva che il pensiero moderno mancasse di una teoria della famiglia. Era un gruppo insieme provinciale ed eclettico. La Pira si opponeva a qualsiasi mistica dello stato, che a suo parere interveniva a posteriori in una realtà sociale preconstituita: Fanfani, d'altro canto, viene descritto da Pombeni come una figura influenzata da Maritain, Berdyaev, anti-keynesianesimo, e da un rapporto di amore-odio con Laski³⁸.

Il mancato sviluppo — anche separatamente — di questi filoni di neo-corporativismo ed ascetismo ci riporta al problema italiano della violenza nella politica.

Il problema in Italia è quello di una conquista essenzialmente conservatrice dell'unità nazionale, in cui lo stato ha sempre combattuto contro le corporazioni private e autoprotettive. Mancando di un mandato per questa lotta, si è trovato spesso obbligato a fare con esse un patto pubblico-privato. Con grandi sforzi la sinistra è riuscita a limitare, perfino a sconfiggere l'uso conservatore dello stato. Ma l'Italia è rimasta una nazione, una cultura (quelle cose che storicamente hanno fatto gli stati) profondamente a disagio in primo luogo con l'idea di stato (dalla posizione anarchica alla semplice ostilità nei confronti del potere pubblico), e in secondo luogo con l'effettiva base dello stato. Lo stato rappresentativo, che prometteva di conciliare e di costruire la nazione, è, paradossalmente, il meno soddisfacente sebbene sia formalmente democratico, poiché rappresenta un consenso minimo. E' un consenso rappresentativo ma incapace di sintetizzare l'opinione. Come mostra Parisi, la Dc è diretta da « democratici » e da « conservatori », insieme a una minoranza di integralisti e un numero sempre più piccolo di tradizionalisti³⁹. Rappresenta, insomma, le varie generazioni della cultura tradizionale.

Baget-Bozzo, suggerendo la fine della Dc come partito che non è né conservatore, né cattolico, né progressista, sostiene che « per i democristiani, la politica è prassi nel senso di mediazione tra l'evento e la scelta, tra la ragione e la fortuna machiavellica. Il democristiano non assu-

³⁶ In *Per una storia della sinistra cristiana. Documenti 1937-45*, a cura di Mario Cocchi e Pio Montesi, COINES, Roma, 1975, p. 18.

³⁷ PAOLO POMBENI, *Gruppo dossettiano e la formazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Il Mulino, Bologna, 1979, p. 13.

³⁸ *Ibid.*, pp. 48-90.

³⁹ ARTURO PARISI (a cura di), *Democristiani*, Il Mulino, Bologna, 1979, p. 88.

me, come il laico, le'sistenza di una razionalità immanente nel reale a cui si può rapportare con analoga razionalità. La realtà è irragionevole, e bisogna lucidamente, razionalmente adattarsi a questa irragionevolezza »⁴⁰. Insomma, vi è analogia tra non-ragione/adattamento/potere della Dc e violenza/adattamento/potere delle Brigate Rosse. Non è che Baget-Bozzo sia più chiaro sul come costruire il partito cristiano di quanto sia mai stata la sinistra cristiana: però la sua caratterizzazione della Dc è significativa: il suo scopo — dice — è quello di una preoccupazione "di conservare il proprio potere qualunque evoluzione assumano i rapporti sociali. E' per principio una forza politica plastica, di adattamento, che non si preoccupa di una predeterminazione astratta dei propri modelli. Partito di obiettivi immediati, capace di ridurre ogni problema a operazione di potere, la Dc non ha altra finalità se non quella di riprodurre la propria egemonia in qualunque situazione" ⁴¹.

Non è questa la sede per valutare se la proposta di Baget Bozzo di un nuovo partito cristiano sia realistica alla luce dei recenti mutamenti nella tattica democristiana e nel mondo cattolico. Si possono però, notare due cose: prima di tutto, la Dc non riesce oggi a porre la questione della base e dei fondamenti dello stato italiano. A suo tempo i cristiano-sociali tentarono di sollevare, pur in un contesto moralistico e non politico né giuridico, il problema delle origini storiche, delle strutture e pratica dello stato repubblicano. Fallito il loro tentativo, la Dc di oggi, rifiutando non solo di cercare una soluzione della natura problematica dello stato ma anche di porre la questione, si trova ad essere il potere che affronta gli eredi di queste risposte e mezze risposte storiche, di queste speranze ideologiche, di questo ottimismo.

Però, come anche Baget-Bozzo suggerisce, la Dc è "il tradizionale Partito/Stato della struttura dello Stato unitario, il partito che determina il concreto status degli altri partiti" ⁴². E' l'erede, in altre parole, alla questione irrisolta e della forma "sformata" (o meglio pluristratificata) dello stato storico. Allo stesso tempo, è lo stato della crisi moderna.

Barcellona sostiene che lo crisi dello "Stato keynesiano" non è "pienamente messa a fuoco dal modello di Luhmann che non dice niente sul significato e sul fine" ⁴³. Ma in Italia, questo silenzio è concreto, non esprime il limite dei modelli di teoria generale dei sistemi (GST). A suo parere, la crisi sta collegata a quella tra il calcolo economico del tasso di profitto e la "ratio politica che anzitutto esprime un bisogno qualitativo di definire priorità e gerarchie nella soddisfazione dei bisogni sociali" ⁴⁴. Spinta essenzialmente economica delle rivendicazioni corporative rende

Marx, nel suo ottimismo, non sembra aver considerato le possibilità che lo stato democratico di massa, impegnato sia nella lotta di classe che nella trasformazione del modo di produzione capitalistica potesse entrare in conflitto con il principio coesistente dello stato rappresentativo, che insieme media il conflitto sociale e produce un'economia mista o corporativa. Della Volpa ha cercato di riempire il vuoto di una teoria mancante o inconscia della democrazia, insistendo sul legame Rousseau-Marx, ma ciò non fa che importare i problemi del modello Rousseauiano in una area già abbastanza poco chiara e, nel caso di Della Volpe, culmina nella identificazione dei principi kelseniani con la costituzione sovietica del

⁴⁰ BAGET-BOZZO, *cit.*, p. 16.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

⁴² *Ibid.*, p. 84.

⁴³ PIETRO BARCELLONA, *Oltre lo Stato sociale. Economia e politica nella crisi dello stato keynesiano*, De Donato, Bari, 1980, p. 198.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 196.

1936 che a sua volta diventa il trionfo della democrazia di Rousseau⁴⁵.

Marx parte dalla demistificazione della filosofia hegeliana dello stato, il che la porta ad affondare l'analisi fino alla natura dei rapporti sociali. Come è noto, il suo periodo "umanistico" sedette rapidamente e passò allo studio della morfologia delle società capitalistiche, con vari scenari riguardanti la transizione al socialismo e in un contesto strettamente ipotetico. Fu Engels che, nel volgarizzare il percorso marxiano, inconsciamente ne mise in luce l'incompletezza, presentando il futuro dello stato come « l'amministrazione delle cose » (lo stato amministrativo, alienato). Tuttavia, per quanto uno stato possa non professare alcuna filosofia cosciente, la lacuna in Marx è data dall'incapacità di risalire alla filosofia dello stato; poiché, chiaramente, lo stato socialista — al pari di quello democratico e di quello rappresentativo — ha in effetti (deve avere) una filosofia, quale è enunciata, almeno parzialmente nella Critica del Programma di Gotha. La struttura economica rende, sì, possibile, la realizzazione di questo progetto, ma, senza una corrispondente filosofia/spirito dello stato, l'apparente sospensione della filosofia da parte dello stato socialista assume un tono puramente antistatuale.

« A ciascuno secondo il suo lavoro » è un principio ascetico, di *laissez-faire*. Ma quando questo principio thatcheriano si realizza, come si rigenera la filosofia e si comincia a parlare di « bisogni »? La risposta è chiara e insoddisfacente: per Marx, lo stato non ha né la filosofia, né una morale; è ridotto — alla fine — a una società civile rousseauiana che, col comunismo, diventa capace di giudizi qualitativi, e non si limita a sborsare ricompense quantitative « seconda della quantità di lavoro socialmente necessario prestato ».

Incerta sul potere e conscia di mancanze sia della cultura alta che di quella popolare del passato, l'Italia porta i segni di una società in declino da un punto di vista analitico, vale la pena di ricordare la conclusione del famoso articolo di Schmitter: « Marx notava che le società riconoscono solo i problemi che hanno qualche probabilità di risolvere. In questa prospettiva ottimistica, la rinnovata consapevolezza che possiamo ancora stare nel secolo del corporativismo dovrebbe contribuire a farlo il secolo più corto della storia... Il prossimo secolo, quello del sindacalismo, già aspetta il suo Lord Keynes, o il suo Mihail Manoilesco »⁴⁶. Per Schmitter, il passaggio « dal corporativismo di stato incompetente e autoritario alla risposta « associativa » (una qualche sperimentazione con unità disperse, non specializzate, non-gerarchiche,... « *hived-off* », volontaristiche, autonomamente responsabili dell'allocazione dei loro valori e della soluzione di loro conflitti)⁴⁷ ha il sapore dell'utopia di chi vorrebbe avere insieme razionalità burocratica e ha vissuto un gratificante processo di modernizzazione. Coloro che non hanno sperimentato nessuna di queste due cose sono, purtroppo, ancora prigionieri dell'inadeguatezza dell'ideologia, del XVIII secolo, dell'incompletezza dell'analisi scientifica del capitalismo e delle risposte pragmatiche, autoritarie e terroristiche a tutte queste carenze « in questo secolo ».

JOHN FRASER

⁴⁵ G. DELLA VOLPE, *cit.*, passim.

⁴⁶ SCHMITTER, *Still the century...* *cit.*, p. 128.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 127.

Una lettura superficiale o anche attenta, ma puramente filologica, della vasta e articolata opera di Jacques Maritain può indurre, con un certo grado di plausibilità, a valutazioni complessive che ne mettano in risalto la sostanziale insufficienza. L'autore potrà di volta in volta apparire come il fervente riscrittore, per così dire, e divulgatore dell'Aquinate, con quel supplemento di zelo che di regola viene riconosciuto ai neofiti o ai neoconvertiti, oppure come l'abile apologeta dell'ortodossia cattolica, filtrata e recuperata attraverso il vaglio critico dei pensatori di frontiera, dai « tre riformatori » (Lutero, Cartesio, Rousseau) all'anima religiosa del marxismo, secondo suggestioni equamente divise fra Jules Monnerot e Nicola Berdiaiev, se non addirittura all'ideale religioso profondo, per quanto mascherato, dell'ateo non militante Jean Paul Sartre.

In realtà, una lettura contestuale e storicamente avvertita di quest'opera, forse troppo vasta e composita per essere agevolmente padroneggiata in una interpretazione monodica, consente di metterne in luce, insieme con i limiti, anche alcuni aspetti e dimensioni di perdurante validità. Con il termine « lettura contestuale » non intendo far valere, come criterio interpretativo, una dipendenza essenziale dei testi e delle idee dalle circostanze di fatto storicamente determinate né miro a teorizzare una tavola di priorità astrattamente, ossia dogmaticamente, precostituite. Piuttosto, mi servo di tale formula per indicare il complesso rapporto di interdipendenza e di reciproco condizionamento che sembra instaurarsi fra testo e contesto, vale a dire fra il piano delle idee, quello che nel marxismo volgare si è soliti indicare come « sovrastruttura », e il piano dei rapporti materiali di vita in cui entrano fra di loro necessariamente i conviventi in una data fase storica, e che comprende le condizioni sociali, gli interessi economici, i rapporti di potere, di vantaggio e o di svantaggio relativo, di prestigio sociale e di deferenza.

Nel disegno generale di questa analisi non mi sembra necessario stabilire *in limine* se si dia o se vada comunque ricono-

* Intervento tenuto all'Università di Parma il 28 maggio 1982, in occasione delle giornate promosse dal prof. A. Scivoletto su « J. Maritain e le scienze sociali ».

sciuta una priorità essenziale alla struttura o alla sovrastruttura, ammesso che questo problema abbia un senso dal punto di vista teorico. Mi sembra sufficiente concordare sul punto cruciale che le idee non nascono per partenogenesi dalle idee, che esse interagiscono, secondo modalità e profili genericamente definiti « dialettici » (*lucius a non lucendo!*), con la specificità della realtà storica, datata e vissuta.

In questo senso, è importante collocare storicamente l'opera di Maritain, specialmente quelle sue conferenze, tenute nell'agosto nel 1934 all'università di Santander e più tardi apparse in volume sotto il titolo *Humanisme intégral*, le quali restano come il compendio teoricamente più succoso e storicamente più tempestivo del suo pensiero. Lo stesso Maritain infatti afferma di avervi concentrato le sue opere precedenti, in particolare *Religion et culture*, *Du régime temporel et de la liberté* e *Science et sagesse*, e per parte nostra vi troviamo premesse e anticipazioni di opere future, specialmente di *Cristianesimo e Democrazia*.

Per l'Europa sono anni opachi, forieri di tempeste d'acciaio, come avrebbe detto Ernst Jünger, e di tragedia. In base all'articolo 48 della Costituzione della Repubblica di Weimar — il famoso *Diktatur Paragraph*, elaborato con il contributo, fra gli altri, di Max Weber e per il quale, in caso di emergenza, vengono riconosciuti al *Reichspräsident* poteri eccezionali — Adolf Hitler, esempio unico nella storia moderna, è giunto un anno e mezzo prima, nel gennaio del 1933, *legalmente*, al vertice dello Stato tedesco, è stato nominato cancelliere. In Italia, d'altro canto, hanno inizio quelli che alcuni storici, con compiacenza forse eccessiva, tendono ad indicare come gli « anni del consenso » di massa al fascismo, mettendo pudicamente fra parentesi, per l'occasione, l'attività del Tribunale speciale e la solerzia criminale dell'OVRA. La stessa Spagna è percorsa da sommovimenti profondi, ideali e istituzionali, che sfoceranno nella sanguinosa guerra civile mentre la Francia si avvia verso l'illusorio trionfo, e quindi la profonda frustrazione, seguita al fallimento del « Fronte popolare ».

Queste, però, sono forse solo le crepe della facciata. La matrice del disagio europeo va più a fondo. Richiama la rottura dell'equilibrio tradizionale, legata alla prima guerra mondiale, da cui l'euro-centrismo emerge gravemente compromesso — il declino definitivo si avrà con la seconda guerra mondiale — con gli Stati Uniti che, entrati in guerra nel 1917 come nazione debitrice, ne usciranno due anni dopo come nazione vittoriosa e creditrice, e con la Russia la quale, liquidata con la rivoluzione d'ottobre la dinastia dei Romanoff, si appresta a confermare e a rafforzare il suo ruolo di grande potenza su scala

mondiale in diretta concorrenza con l'America per l'egemonia planetaria.

Dietro ai « grandi cimiteri sotto la luna », come Bernanos chiamava le dittature fascista e nazista, si consuma la crisi della democrazia di élite — il regime formalmente democratico, ma tenuto di fatto in pugno e dominato da un gruppo ristretto di grandi famiglie che integrano il potere economico con quello politico, costitutivamente incapace di far fronte alle domande di una società tumultuosamente uscita dai quadri dello statico assetto ottocentesco, desiderosa di contare e di partecipare alle decisioni che incidono sulla sua vita quotidiana, stimolata dall'esperienza della guerra a spezzare la *routine*, a non subire più soltanto passivamente la storia, ma anche, per quanto illusoriamente attraverso la mobilitazione plebiscitaria, a farla.

Fin dai primissimi anni del dopoguerra, fra il 1918 e il 1922, l'angoscia dei vecchi ceti dirigenti ormai sostanzialmente delegittimati aveva trovato la sua espressione nella pessimistica concezione ciclica e biologizzante della storia di Oswald Spengler, mentre pochi anni più tardi, sarebbe toccato a Ortega y Gasset di descrivere le insufficienze della democrazia liberale ottocentesca evocando l'ombra di Spartaco e traducendo l'esigenza di un allargamento delle basi sociali della democrazia nei termini apocalittici di una « ribellione delle masse ».

La proposta di Maritain nasce e si nutre di queste insufficienze, che sono a un tempo teoriche e pratiche. Più che un libro, *Umanesimo integrale* è in questo senso un manifesto. Colpisce in esso in primo luogo la coerenza organica del disegno generale, quel gusto dell'architettura del testo che tradisce la buona scuola tomistica, e insieme una scrittura essenziale, la frase asciutta, talvolta apodittica, quella felicità dell'enunciato concettuale, caratteristicamente francese, che civetta con l'attualità senza farsene mai, o quasi mai, schiavo.

Maritain fonda la sua proposta di « umanesimo integrale » su una critica radicale delle insufficienze, opposte e simmetriche, della democrazia liberale e individualistica, essenzialmente borghese, e del collettivismo di ispirazione marxistica. La critica è radicale, ma non puramente negativa e demolitrice. Maritain resiste alla tentazione della stroncatura, che pur sarebbe possibile. La *hybris* polemica è mitigata in lui dalla robusta consapevolezza di una continuità storica la cui perdita sarebbe un impoverimento per tutta la cultura occidentale. Come quei cristiani dei primi secoli che avevano ancora addosso l'odore umido delle catacombe e che costruivano le loro chiese saccheggiando i templi pagani e rimediandovi marmi e colonne e capitelli e materiale vario per la propria costruzione, Maritain sa che

l'umanesimo integrale presuppone necessariamente l'umanesimo naturale.

Non si nasconde però che è avvenuto, a un certo punto dello sviluppo storico, un deragliamento, una sorta di turbamento profondo della coscienza europea ormai chiaramente incapace di dominare concettualmente un vissuto troppo ricco e debordante. « Il mondo sorto dal Rinascimento e dalla Riforma — osserva Maritain — è scosso da quell'epoca da energie potenti e in verità mostruose, in cui l'errore e la verità si mescolano strettamente e si nutrono l'un l'altra — verità che mentono e « menzogne che dicono la verità ». Spetta a chi ama la saggezza cercare di purificare questi prodotti anormali e assassini, e salvare le verità che essi fanno delirare » (*H.i.*, p. 7). Vieni subito da pensare al profondo paradosso di Chesterton là dove afferma che i vizi non sono altro che virtù impazzite — virtù cui manca direbbe Maritain, la saggezza. Ma gli ispiratori dell'impostazione maritainiana sono apertamente dichiarati: Aristotele e San Tommaso.

L'umanesimo non può dirsi infatti una scoperta cristiana. A parte il fatto alquanto noto che si è spesso parlato di « umanesimo socialista », Maritain osserva che già in Aristotile si pone il problema del carattere umano dell'uomo, nel senso che l'uomo va oltre l'uomo e che proporre all'uomo semplicemente ciò che è umano significa già di per sé tradirne le potenzialità più profonde. Già la saggezza pagana, in altre parole, ci suggerisce di non togliere all'uomo una sua specifica tendenza a trascendere se stesso, pena il tradimento delle sue possibilità evolutive. L'umanesimo è una dilatazione, non una mutilazione, dell'uomo. Ma allora è possibile, per l'umanesimo, essere, come suggeriva il giovane Nietzsche, « umano, troppo umano »? O è forse necessario, per ogni umanesimo, porsi come umanesimo « eroico »?

La risposta di Maritain è positiva e gli esempi che offre, dalla militanza comunista all'atarassia stoica e buddista, potrebbero tutti rientrare nella definizione di eroismo che Emerson aveva un giorno formulato: « Eroe è colui che è fermamente centrato » (cit. in J. Langbehn, *Lo spirito del tutto*, tr. it. Brescia, 1934, p. 153; *nota*) e si potrebbero spiegare dicendo che eroe è colui che si propone un obiettivo rispetto al quale egli non conta nulla. La tragedia odierna dell'umanesimo europeo occidentale, a giudizio di Maritain, è che esso ha radici classiche e cristiane, ma che queste radici sono state dimenticate, oblierate, in senso proprio rimosse, represses e precipitate nel fondo della consapevolezza collettiva fino a distruggerne il ricordo.

Di qui la necessità, secondo Maritain, di una ripresa. La definizione di Aristotele dell'uomo come animale dotato di ragione

è una definizione « naturalmente cattolica » (p. 17). Si badi bene: Maritain dice « cattolica », non « cristiana ». Egli sta preparando, con una meticolosità contadina e la puntigliosità di un buon artigiano intellettuale, i materiali per la sua dura polemica contro il Rinascimento e la Riforma. I due movimenti sono posti sullo stesso piano. Ma per difendere questa singolare interpretazione Maritain è costretto a darne una visione drasticamente riduzionistica. Nella Riforma « la creatura dice tutto il suo nulla, ma è lei stessa a dirlo ». In questo ammettere il proprio niente vi è, secondo Maritain, lo stesso orgoglio, la stessa adorazione dell'uomo per se stesso che si ritrova nel Rinascimento, nei canti carnascialeschi del Magnifico e nel suo edonismo smemorato, squisito e sottilmente angosciante: « Quant'è bella giovinezza - che si fugge tuttavia... ». L'accostamento è ermeneuticamente arrischiato, ma il punto d'approdo è chiaro: si tratta di una posizione antropocentrica, che sarà poi convalidata da quella che Maritain indica come « la teologia umanista assoluta », vale a dire « la teologia di Jean-Jacques Rousseau, la teologia della bontà naturale » (p. 30). La deviazione, quello che più sopra abbiamo chiamato il « deragliament », rispetto alla tradizione classica aristotelica e a quella cristiano-tomistica, comincia qui a esprimersi nel fatto che « l'uomo è considerato nella sua condizione esistenziale come un essere *puramente naturale*, che ci si rappresenta come distaccato da ogni connessione con un ordine soprannaturale che comprenda il peccato originale e la grazia ». (p. 31; corsivo nell'originale).

Dall'intima convinzione di voler essere soltanto umano ha inizio, per Maritain, la tragedia dell'umanesimo antropocentrico. L'ambizione di porsi come una realtà auto-sufficiente si è rivelata un'ambizione drammaticamente sbagliata; ha tagliato nell'uomo le sue potenzialità evolutive; lo ha indotto ad avvitarci su se stesso, nell'illusione di produrre da sé, per via immanente, i valori trascendenti contro cui misurarsi e ai quali far riferimento per mantenere il senso della direzione del proprio movimento, per alimentare la propria razionalità come tensione dinamica verso il fuori e il diverso da sé e non ridurla invece a puro strumento tecnico per controllare la correttezza interna delle proprie operazioni indipendentemente dai fini.

E' curioso che Maritain appoggi la propria tesi a due mondi di pensiero tipicamente laici, come quelli di Darwin e di Freud, a comprovare la crisi dell'umanesimo antropocentrico di ascendenza protestantica, rinascimentale e illuministica. Ma forse tale atteggiamento risponde ancora una volta alla logica di una ricerca di sparsi frantumi di verità, quasi della presenza nascosta di un *lògos spermatikòs*, nelle indagini di ricercatori

votati dall'esigenza conoscitiva, in loro fortissima, al di là dei legami della tradizione o delle origini familiari o del puro e semplice idiotismo della vita comunitaria locale, per valerci delle formule usate con acume eccezionale da Thorstein Veblen là dove cerca di spiegare la « preminenza intellettuale degli ebrei » nel mondo moderno. Ma ciò sta inoltre, a mio sommo parere, a dimostrare la statura eccezionale di questo apologeta, tendente a smontare l'avversario usando dei suoi stessi parametri e valendosi dei risultati delle sue stesse ricerche.

L'origine delle specie, e in particolare di quella umana, secondo Darwin, da collegarsi senza soluzione di continuità con il mondo animale, e la scoperta dell'inconscio di Freud, che somministra una brusca lezione di modestia alla boriosa razionalità razionalistica, sono per Maritain la dimostrazione da fonte non sospetta che l'umanesimo antropocentrico e auto-sufficiente è destinato a rovesciarsi dialetticamente nel suo contrario, vale a dire nell'« umanesimo disumano ». Questa è la *pars destruens* del pensiero di Maritain. E' di lì che bisogna partire, a suo giudizio, per ricostruire un nuovo umanesimo — un « umanesimo integrale ».

E' appena necessario osservare che questo umanesimo, nel piano generale del pensiero di Maritain, sarà « integrale » sia in senso verticale, ossia nel senso della riflessione speculativa al livello pieno, sia in senso orizzontale, dal punto di vista della filosofia pratica nella prospettiva aristotelico-tomistica, di una filosofia che è sempre attività conoscitiva, seppure in primo luogo rivolta alla soluzione dei problemi pratici di vita, e quindi tale da porsi come una tecnica di sopravvivenza che non si esaurisce nel suo fare, ma che appunto nel fare specifico, o tecnicamente determinante e applicativo, non cessa dal tendere alle ragioni sociali profonde che sottendono qualsiasi fare umano salvandolo dalla gratuità della strumentalità pura. Umanesimo « integrale », dunque, in quanto si differenzia e si contrappone ed essenzialmente travalica l'umanesimo dimidiato, settoriale, del liberalismo e del marxismo, ma anche delle loro varianti secondarie, quali l'individualismo classico-romanticheggiante, che in altro luogo ho chiamato elitistico-plutarchiano, la solitudine luterana, che si presenta però in Maritain in modo piuttosto tradizionalizzato e non sufficientemente critico, il solipsismo filosofico, dal dubbio metodico cartesiano all'angoscia e al decisionismo assurdo dell'esistenzialismo, lo spontaneismo narcisistico, che va da Byron a Nietzsche, da D'Annunzio e Marinetti agli odierni cultori del vitalismo irrazionalistico per i quali sembra che ogni movimento di per sé costituisca una acquisizione di effettiva novità e che andrebbero pertanto indicati, se

la cosa non sembrasse troppo onorifica, come inconsapevoli neo-eraclitei.

Secondo Maritain, tuttavia, per poter ricostruire sul pulito, occorre chiarire preliminarmente come questa caduta, o « deviazione », rispetto alla tradizione umanistica classica e cristiana sia stata possibile. Per Maritain, paradossalmente, si tratta di un « risentimento », vale a dire Maritain ne cerca la spiegazione in una categoria latamente psicologica. Categoria certamente illustre, usata in diversa eccezione da Nietzsche e da Max Scheler e ripresa in un celebre passo della « Introduzione all'etica economica delle religioni universali » da Max Weber, che tuttavia stupisce in bocca al discepolo di Aristotele e dell'Aquinate. Il risentimento maritainiano deriva fundamentalmente dal tradimento dei valori cristiani consumato storicamente da parte del « mondo cristiano ». Esso avrebbe dato origine, secondo Maritain, a tre eresie: « la concezione satanocratica del mondo e della città politica » (H.i., p. 113); la concezione « teofanica » in Oriente e « teocratica » in Occidente (H.i., p. 114); la terza eresia, o terzo errore, si è manifestato, secondo Maritain, nell'epoca moderna a partire dal Rinascimento e « consiste nel vedere nel mondo e nella città terrena puramente e semplicemente il regno dell'uomo e della pura natura, senza alcun rapporto né con il sacro né con un destino soprannaturale, né con Dio né con il diavolo » (H.i., p. 118).

Non è forse il caso di seguire qui e dar conto della complessa e raffinata trama che, secondo Maritain, lega queste tre eresie come substrato profondo, agli orientamenti ideologici e ai movimenti politici che occupano le cronache odierne. Per la nostra analisi è probabilmente sufficiente dire che il marxismo, in quanto collettivismo centralizzato, è posto da Maritain sullo stesso piano del liberalismo, in quanto negatore dei valori della socialità, sia sul piano politico come liberal-democrazia, o democrazia di élite, sia su quello economico come liberismo *laissez-faire*, e infine sullo stesso piano del fascismo e del nazismo, in quanto regimi totalitari che negano l'autonomia della persona e fanno pesare su di essa gli imperativi dello « Stato etico » ignorando e, anzi, violando in maniera flagrante e continuata il principio cristiano e tomistico: « *homo quam res publica senior* ». Nessuno potrà negare l'organicità del disegno maritainiano. Ma l'amore della simmetria e il gusto dell'equidistanza hanno anche qualche inconveniente. Nessun dubbio sulla sua eleganza dal punto di vista formale. Quanto ai problemi di sostanza, le cose appaiono più complesse.

Né si creda ad una concessione estemporanea, da parte di Maritain, alla tradizione e allo stile prevalente della filosofia sco-

lastica, con la sua buona abitudine di imprendere la ricerca con una preliminare *declaratio terminorum* e un esauriente *status quaestionis* che aveva forse il solo inconveniente di dare per raggiunti i risultati della ricerca prima che questa fosse stata portata a compimento. Si rischierebbe di equiparare, con una sbrigatività offensiva, Maritain a Mons. Olgiati. Non è possibile comprendere la « filosofia pratica » di Maritain, che qui massimamente ci interessa, né l'analisi storica che l'accompagna, senza rifarsi al trattato *Distinguer pour Unir ou Les Degrés du Savoir*, pubblicato da Desclée fin dal 1932 e che resta un testo fondamentale per impadronirsi, nei suoi limiti e nei suoi punti forti, della gnoseologia di Maritain — il tentativo più geniale, a parte gli studi storici di Gilson, le ricerche di Sertillanges e di pochi altri, di ripensare l'esperienza filosofica moderna e contemporanea, dalla metafisica all'empirismo, o « conoscenza della natura sensibile », al misticismo, o « problema della quarta dimensione », nei termini del pensiero aristotelico-tomistico.

Niente da dire sulla generosità del tentativo. Ma l'inadeguatezza dell'apparato teorico di Maritain si fa evidente quando questo sia saggiato sul metro delle situazioni storico-politiche specifiche. Non solo si è, tutto sommato, benevoli verso i fascismi, specialmente verso quello italiano e più ancora nei riguardi di quello portoghese, (« La dictature de M. Salazar, qui est sans doute la plus intelligente des dictatures de type fasciste actuellement existantes... » — scrive testualmente Maritain in H. i. p. 296, *nota*), ma si arriva a riconoscere una qualche forma di libertà anche nel regime nazista, oltre che in quelli di tipo fascista, e, anzi, si teorizza l'esistenza, in questi regimi, di una libertà « più reale forse di quella del liberalismo borghese », anche se, riconosce Maritain, si tratta di una libertà *secundum quid*, ossia di una libertà, come dire?, incanalata.

Schopenhauer direbbe: si tratta di un siderossilo, ossia, detto molto scolasticamente, di una contraddizione in terminis. Più che una aporia sistematica nel pensiero di Maritain, ciò sta a significare la carente storicizzazione del concetto di *persona* che è centrale nel sistema maritainiano, autentica chiave di volta: « La persona è un tutto — scrive Maritain — ma non un tutto chiuso: è un tutto *aperto*, non un piccolo dio senza porte né finestre come la monade di Leibniz. Essa tende per natura alla vita sociale e alla comunione » (cfr. J.M., *Cristianesimo e democrazia*, tr. it. Comunità, 1950, p. 82; corsivo nel testo). Questa aporia, che è in primo luogo teoretica ma anche politicamente significativa, porta Maritain a proporre come via d'uscita dalla crisi una società organica, in superficie pluralistica, nella realtà organizzata secondo i principii di un neo-corporativismo medie-

valeggiante, tendenzialmente statico e ad ogni buon conto del tutto incompatibile con le esigenze funzionali della tecnologia moderna.

Una riprova indiretta, ma fondata, di questi limiti è da ravvisarsi là dove Maritain usa addirittura il termine di « razze sociali » differenziate a denotare i differenti livelli della gerarchia sociale medioevale, che corrisponderebbe ai dislivelli naturali, come quelli, per esempio, fra padre e figlio, che sono pertanto da considerarsi giusti e immutabili. (Cfr. H. i., p. 163). E' d'altro canto in questi limiti che si inserisce con un vigore alquanto popolareggiante, ma indubbio, l'opera di Emmanuel Mounier e del gruppo di *Esprit*, intenti a elaborare e a dar corso ad una « rivoluzione personalista e comunitaria » in cui la sostanza del pensiero di Maritain è sempre presente. Ma è inoltre da questi limiti di una lettura del tomismo che attinga il piano speculativo del « realismo critico » ma che poi non riesca ad individuare gli interlocutori giusti per il suo invero sul piano storico concreto, che viene sviluppandosi negli anni della guerra, ma soprattutto dal 1945, il pensiero di Felice Balbo.

Legato, come Maritain, alla concezione fondamentalmente cristiana, nella sua accezione aristotelico-tomistica, della persona come soggetto della storia e della politica, Balbo guarda al marxismo, contrariamente a Maritain, come ad un interlocutore privilegiato per un nuovo umanesimo, non consolatorio, senza illusioni — l'umanesimo di uomini senza miti, i quali sanno, e ad ogni buon conto con la loro vita pratica dimostrano, che « il Machiavelli da solo non serve, (che) anche la macchina è inutile senza corrente... I piccoli machiavelli delle decadenze — scrive Balbo — dicono chiaramente con i loro esseri che il grande Machiavelli ha bisogno di cuore, che senza i profeti... il mondo non può andare avanti, che il mondo muore senza santi. Il Grande Machiavelli — soggiunge Balbo, tratteggiando in poche righe tutto il suo programma speculativo e politico — è più di machiavelli, è tutto l'uomo: è anche profeta perché non si accontenta di dire « se gli uomini fossero buoni... » ma li fa buoni e si fa anche ammazzare da loro affinché vivano e si facciano migliori, *conosce gli uomini come sono per farli essere come devono essere* » (cfr. F. Balbo, *L'uomo senza miti*, Einaudi, Torino, 1945, p. 13; corsivo mio).

Parlare del pensiero di Felice Balbo mi riesce difficile perché ho conosciuto personalmente Balbo, come ho testimoniato in altra sede (specialmente nella « prefazione » al mio *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari, 1964, II ediz. Bari, 1966), e ho stabilito con lui quella fulminea sintonia che generalmente riposa su congenialità misteriose e profonde e che sembra ave-

re lo strano potere di abolire la frizione dello spazio e bruciare la scansione del tempo. Per questa ragione, la distanza critica, che mi sembra naturale nei confronti di Maritain, comporta una lacerazione quando rifletto su Balbo. Cos'era il suo cristianesimo? Cos'era il suo marxismo? quel marxismo che, secondo lui, aveva modificato, come una cesura sanguigna, la storia umana, e dopo il quale niente, dalla filosofia più speculativa ed astratta alle operazioni tecniche più determinate, poteva più essere lo stesso. Ho sempre pensato che la polemica sostenuta con Norberto Bobbio ne « La rivista di Filosofia » a questo proposito negli anni '50, con quegli interventi intitolati accademicamente « La filosofia dopo Marx », andasse al di là dei suoi termini espliciti; era per Balbo un addio, tanto tranquillo e mite quanto definitivo all'ufficialità, l'abbandono senza rimpianti del mondo farisaico degli analisti manichei che proiettano e fanno pagare alla complessità dei problemi la ristrettezza delle loro personali categorie di giudizio.

Il cristianesimo di Balbo era in primo luogo una testimonianza meta-storica che lo collocava, nel tempo crociano, al di fuori e contro la filosofia corrente del razionalismo metafisico dialettico e del banale ottimismo della laica « religione della libertà » — una libertà necessariamente degradata a feticcio, se non a paravento di inconfessabili interessi. L'uomo ha storia, certamente; vive e si sviluppa nella storia, ma solo alla condizione di non esaurirsi totalmente in essa.

In questa posizione radicalmente antistoricistica, la quale negava alla storia poteri organizzativi automatici e si rifiutava di considerare il progresso dell'umanità come mera fatalità cronologica, vi era il nostro punto di incontro negativo — e tutto il fervore di una battaglia ideale e il clima acceso in cui le convergenze intellettuali si fanno solidarietà umana nelle appassionate discussioni in cui allegramente si rovesciano gli *idola* della cultura dominante e già morta, a nostro giudizio, senza saperlo — ma poi, quando la *pars construens* ci fronteggiava, i nostri sentieri si biforcavano drasticamente. Ciò che Balbo trovava, come fondamento della speranza, nella coscienza, a me veniva incontro, nella pratica dell'analisi empirica, sotto le vesti di consapevolezza sociale media. Così la verità di Balbo si legava a un dato interiore metafisicamente presupposto ed empiricamente indimostrabile come realtà primaria e fonte dell'obbligazione intersoggettiva. Per me invece la verità rimandava necessariamente non ad un postulato metafisico, bensì al consenso storicamente determinato e al giudizio di una comunità umana specifica.

Il nostro anti-storicismo aveva dunque un tracciato comu-

ne, ma due sbocchi antitetici. Per me la critica dello storicismo di maniera era la premessa per una storicità non storicistica, aperta sul sociale e sulla lunga durata e non solo sull'evento straordinario o sulla élite, ossia per una storicità come vita storica ampia, polimorfica, drammatica perché non astrattamente o, come usa dirsi, dialetticamente prevedibile in base a calcoli puramente deduttivi o di pura anticipazione ideologica. Per Balbo l'anti-storicismo preludeva al recupero di un dato permanente, extra-storico: la coscienza. Le sofferenze della guerra che a me parevano solo assurdamente bestiali, a lui sembravano importanti come momenti di suprema demistificazione delle razionalizzazioni fittizie — una sorta di machiavellica « riduzione ai principii » — e inoltre come momenti forse necessari alla sobria riscoperta dell'interiorità, fondamentale per la costituzione e la individuazione originaria della persona. Non siamo ancora alla fede positiva, cioè alla Rivelazione; ne abbiamo però le premesse, secondo del resto uno schema che torna in tutte le religioni storicamente note e che fa perno sulla sofferenza e la tragedia come viatico verso la salvezza.

« La fede nel dio ignoto della coscienza — scrive Balbo nel 1945 — oggi torna come ai primi tempi del Cristianesimo, ultimi del mondo greco-romano, e ci appare come la più nobile ed alta presa di posizione, la vera attitudine dell'uomo che non ha la Rivelazione, dell'uomo solo; quella che accomuna gli sforzi di tutti i buoni della terra, filosofi e soldati » (cfr. F.B., *L'uomo senza miti*, cit., p. 15). L'incontro fra Cristianesimo e marxismo avviene in Balbo su questa base: la bontà naturale degli uomini che hanno riscoperto la coscienza, « principio centrale, metafisico e gnoseologico insieme » (*L'u.s.m.*, p. 17). Base teoricamente fragile, che presta il fianco a domande insidiose. Balbo afferma che « la coscienza è la presenza nell'umanità, attraverso le varie persone, di una spinta, di un *tendere positivo*, del principio stesso attivo dell'uomo ». Poco più sopra aveva chiarito che la coscienza « si fa continuamente formula senza esserlo. L'uomo può sempre credere nell'Uomo. Egli porta in sé, nella sua coscienza, la sua umanità possibile » (cit., p. 17; corsivo nel testo).

Ma non è questa, di una coscienza data come patrimonio comune del genere umano, una ipostatizzazione indebita? Come può darsi la transizione dalla singolarità inesplorata e insondabile delle coscienze singole — una volta posta la coscienza come realtà primordiale data — alla socialità di un vincolo intersoggettivo necessariamente esterno e storicamente variabile? La risposta di Balbo a questi interrogativi è una professione di fede: risposta rispettabile, ma filosoficamente debole. Questa professione di fede riguarda *l'Uomo eterno*, come scrive Balbo seguendo,

forse inconsapevolmente, una suggestione di Chesterton, vale a dire il momento tendenzialmente trascendentale — e quindi permanente, necessitante e universale — che si dà come presente e attivo in ogni coscienza umana. La filosofia, che non può ragionatamente provarlo in modo conclusivo, ne viene invece secondo Balbo, influenzata in modo perentorio: « il filosofo — scrive — deve... dimenticare se stesso, il suo problema, la sua tragedia e la sua angoscia, deve abbandonare lo *stile*, in cui l'angoscia si misura ma non si spiega e non si vince... La filosofia deve essere chiara quanto è possibile non nel senso di essere volgarizzamento..., ma in quello di essere tutta esplicita, tutta schema dell'accertamento umano, tutta coerente e costruttiva » (L'U.s.m., pp. 131-132; corsivo nel testo).

Questo ottimismo normativo potrà sembrare ingenuo, ma Balbo prevede in qualche modo l'obiezione e anticipa la sua replica: « La filosofia è dunque un'azione utile all'uomo eterno, ma per essere tale il filosofo deve compromettersi... » (L'u.s.m., p. 134). Il secondo libro di Balbo, *Il laboratorio dell'uomo* (Einaudi, Torino, 1946) dà conto dei primi atti della sua compromissione, del suo sprotegitto e nel suo carattere totalmente disarmato, titanico e « folle » (nel senso della goethiana *Gute Wahnsinn*) avvicinarsi e mescolarsi nella pratica politica, dapprima come dirigente del Partito della sinistra cristiana (con F. Rodano, A. Ossicini, Ubaldo Scassellati, G. Ceriani Sebregondi, M. Motta, L. Barca, G. Cairola, Paolo Boringhieri, e altri), quindi a Torino con il Movimento dei Lavoratori cristiani e infine come militante del PCI. L'equidistanza di Maritain, con tutto il carico di saggezza e di giudizio minimalismo che la connota, è caduta, travolta dal dovere di partecipare e dall'urgenza di prendere posizione. « L'uomo è tremendamente piccolo ed ignorante — scrive Balbo — quando si accinge ad una nuova costruzione. Segno della sincerità dei suoi sforzi saranno le sue ingenuità... » (Lab. d.u., p. 15). Suona come una dichiarazione autobiografica con una lieve accentuazione auto-deprecativa. Ma Balbo non è certo uomo da piangersi addosso. Maritain aveva legato le sorti dell'umanesimo a quelle della cultura. Ma ora, scrive Balbo, « è proprio la "cultura", la "civiltà della cultura" che crolla ». (Lab. p. 25). Questo crollo non è rimediabile, secondo Balbo, in termini puramente culturali e neppure, a rigore, spirituali. La cultura stessa deve « farsi macchina », ossia tecnica, nel senso che deve « rifarsi funzionale », vale a dire « utile da un punto di vista umano ».

Una nuova cultura, dunque. Ma in che senso? Nel senso di « dare parole alla realtà ». La cultura decadente è quella in cui parole sorgono solo dalle parole, secondo un gioco gratuito, fine a se stesso e chiuso in se stesso, che comporta « l'immergersi nel-

l'eteronomia della materia, incontinenza, disgregazione dell'uomo ». (Lab., p. 31). E' ciò che altrove ho indicato come la sregolatezza della ragione, del ragionare a tematismo puro, disancorato da ogni controllo empirico e da ogni base di esperienza umana effettiva — ciò che induceva Chesterton ad affermare che « pazzo è colui che ha perduto tutto fuorché la ragione » (cfr. *Ortodossia*).

L'uomo, dunque, come valore centrale — l'uomo e il suo quotidiano, oscuro esperire delle cose, dominatore dominato — l'uomo alle prese con la materia, con la sua resistenza e opacità. Ma non l'uomo generico della cultura umanistica tradizionale che « superava » le contraddizioni solo verbalmente e agiva, lasciandole intatte, al più come anestetico o maschera cosmetica o come pretesto evasivo e occasione di fuga — non l'uomo come evanescente fantasma puramente concettuale che è introvabile e ha comunque sempre un alibi perché si trova in ogni luogo in ogni momento — bensì l'uomo in situazione, che ha bisogno di parole nuove perché ci sono realtà nuove — e « la realtà è il riferimento ineliminabile del nostro *fare* e senza di essa il *fare* stesso si vanifica nel gioco e la parola si costruisce sulla parola ». (Lab., p. 33; corsivo nel testo).

Traspare da questa impostazione la diffidenza teorica, ma anche psicologica, di Balbo verso le linde, sofistiche sistemazioni panlogistiche del sistema crociano e dell'attualismo gentiliano. Ed è sulla base di questa impostazione di realismo critico che ha luogo l'incontro di Balbo con il marxismo. Le istanze critiche maritainiane e in generale neo-scolastiche e quelle del cattolicesimo sociale contro il marxismo sono da Balbo considerate forse necessarie, ma essenzialmente insufficienti; cadono, a suo giudizio, al di sotto del loro bersaglio. Ma qual'è il marxismo cui Balbo si rivolge? E come è possibile, nel suo pensiero, porsi come cattolico comunista ed elaborare, non in sede propagandistica ma in termini di analisi filosofica rigorosa, un marxismo cristiano? Dov'è la base per un incontro, se non per una sintesi che non si riduca al coacervo estemporaneo di mondi di pensiero sostanzialmente incompatibili, fra cristianesimo e marxismo?

Il momento teorico che spiana a Balbo la via verso la possibilità di un lavoro comune, se non verso una conciliazione in senso proprio, fra cristianesimo e marxismo in nome della fondamentale, originaria umanità degli esseri umani, ossia degli « uomini senza miti », consiste nella critica radicale del metafisicismo. Per « metafisicismo » Balbo intende « il mito della filosofia come formula assoluta dell'assoluto... il quale può ovviamente arrivare fino a presentarsi come metafisica dell'antimetafisica » (Lab., p.38). Ciò significa che Balbo non accetta e critica

a fondo, ossia in termini essenziali e non di pura convenienza pragmatica, il marxismo concepito come ideologia globalizzante o ancora, alla Althusser, come scienza rigorosa onni-includente, o ancora, come sistema conoscitivo dotato di virtù operative tali da investire totalitariamente tutto l'uomo, senza residui trascendenti, tanto da porsi come un sistema filosofico che è però anche una prassi politica e nello stesso tempo una militanza religiosa.

Con una precisione straordinaria, la tesi di Balbo precede di circa vent'anni le celebrate teorizzazioni della « fine dell'ideologia » (cfr. Daniel Bell, *The End of Ideology*, Glencoe, 1960; per una visione d'insieme, cfr. F.F., « Introductory Remarks on Ideology, Paris, 1966) e di oltre un trentennio quella che spenglerianamente alcuni « marxisti pentiti » di oggi presentano come il « tramonto dell'ideologia » (cfr., per tutti, L. Colletti, *Tramonto dell'ideologia*, Bari, Laterza, 1980). Peraltro, ciò che in queste e consimili trattazioni viene piegato e degradato ad appoggio strumentale di politiche contingenti, secondo i suggerimenti di un immediatismo opportunistico sordo alle esigenze di una coerenza non superficiale, in Balbo emerge come il bisogno teorico di fondare la conoscenza umana come apertura alle cose e capacità di esperirle nella loro specificità senza la presunzione di esaurirle sia pure in nome d'una globalità sistematica e metafisiceggiante, nelle intenzioni suggestiva e grandiosa, in realtà mistificante e umanamente vuota, ossia priva di contenuti specifici sperimentalmente significativi, direttamente collegati con il fare umano nella sua determinatezza. « Ad esempio — chiarisce egregiamente Balbo — il giudizio del realismo ingenuo pretendeva *in assoluto* una perfetta e formulata *adaequatio* con la Cosa, ma il giudizio dell'idealismo dialettico pretende in *Assoluto* di possedere in sé, sia pure dialetticamente, *la Cosa*, e il giudizio del materialismo dialettico pretende in assoluto che *la Cosa* posseda in sé, sia pure dialetticamente, il giudizio, mentre l'esistenzialismo più coerente *nullifica* in assoluto la Cosa e l'empirismo delle più varie forme *empirizza* tutto salvo se stesso, ecc. ». (Lab., p. 40; corsivo nel testo).

In base alla critica del metafisicismo, che è la forma filosofica di questa chiusura teorico-pratica di fronte all'esperimentare umano, Balbo ritiene di possedere gli strumenti concettuali per tentare un'operazione singolarmente arrischiata: far cadere il carattere dogmatico del marxismo, in particolare quella sua impazienza avveniristica che ne ha sorretto e, almeno in parte, giustificato l'aspetto fideistico e messianico, attraverso la scissione e quindi la separazione fra materialismo storico e materialismo dialettico. La difficoltà di questo assunto risulta anche evidente dal fatto che l'argomento di maggior peso fatto valere da Balbo

a questo proposito si presenta come una *reductio ad absurdum*. « Se fosse vero (come Assoluto) il materialismo dialettico — scrive Balbo — se veramente ed *essenzialmente* la storia fosse univocamente storia delle lotte di classe, non si porrebbero più problemi di *ricerca scientifica*, ma solo problemi di *applicazione*, perché tutta la verità del mondo (tutta la sua vita, tutta la storia umana) sarebbe compresa nella « vera » formula che la definisce come materialistica e come dialettica. Vere e proprie novità scientifiche non sarebbero possibili perché verrebbero escluse per principio » (Lab., p. 80; corsivo nel testo).

Un pensatore come Balbo è troppo avvertito per non rendersi conto che un'operazione filosofica del genere ha precise implicazioni politiche e che nella storia del movimento operaio si chiama, con sospetto se non con disprezzo, revisionismo. Balbo previene l'obiezione: « Vuol significare tutto questo che si stia proponendo un revisionismo? La parola è esecrata da tutti i rivoluzionari conseguenti ed a ragione in quanto essa ha sempre significato deviazione politica, corrompimento della classe operaia, rallentamento dello sviluppo democratico vero, oltre che insufficiente approfondimento del significato del marxismo » (Lab., p. 81). Balbo non crede di meritarsi l'etichetta di revisionista per due ragioni. La prima è di metodo: le critiche del revisionismo classico sono affrettate, settoriali, intellettualistiche, legate a logicismi astratti oppure ad analisi di casi empirici teoricamente non rilevanti. La seconda ragione è di natura sostanziale: mentre i revisionisti classici del marxismo mirano a distruggerlo e a confutarlo totalmente, Balbo non è mosso da alcun intento stroncatorio, neppure a proposito del materialismo dialettico, e intende « semplicemente *aprirlo metodicamente e sistematicamente*, fissare scientificamente il contenuto sperimentale... al modello scientifico e non ad un intellettualismo logico-astratto quale è l'ideologia » (Lab., p. 83; corsivo nel testo).

Qui non si tratta ovviamente di stabilire la buona o la cattiva fede, ma sembra difficile negare che la *de-dialettizzazione del marxismo* tentata da Balbo non sfugge, quanto ai suoi esiti finali, al destino del revisionismo storicamente noto. Privato del materialismo dialettico il marxismo non può forse evitare di battere le ben note strade auto-liquidatorie della Seconda Internazionale e del Socialismo della cattedra. Nessun dubbio che la tensione dialettica possa affrettare tempi e modi evolutivi del movimento di massa, ma altrettanto indubbio è che, caduta la tensione interna e il senso di una « scatto » qualitativo verso una società alternativa, il marxismo non può sfuggire al lamentevole impantanarsi nelle procedure formali del processo politico-parlamentare ed eventualmente a farsi irretire dai tecnici della re-

gola, idealmente adiafiori e intenti con zelo ad eternizzare la situazione esistente quale che sia come un *non plus ultra* storico nel migliore dei mondi possibili.

E' vero quanto scrive in conclusione Balbo che « il materialismo dialettico come metafisicismo conduce sistematicamente al salto, all'univocità dialettica in quanto coincidendo per principio con la realtà non può *assolutamente* comprendere che vi siano vita, novità, forze vive fuori dell'*antitesi* proletaria e sistematicamente nega l'aprirsi a queste realtà, divenendo come tale controrivoluzionario » (Lab., 89; corsivo nel testo). Ma altrettanto vero è che non è sufficiente il modello della scienza sperimentale a reggere un movimento come il marxismo, ossia un sistema conoscitivo che è divenuto anche un'organizzazione politica. La validità del modello scientifico dipende da un accertamento di tipo logico-sperimentale mentre la verità storicamente inverata e ancora da realizzarsi secondo le premesse di valore del marxismo dipende dalla capacità progettuale concettualmente orientata secondo un punto di vista settoriale, quello proletario, che ha però l'ambizione, l'illusione, l'imprudenza o la semplice fede di essere portatore di valori universali.

La ragione profonda per cui Balbo procede, nonostante tutto, alla de-dialettizzazione è un'altra e va ricercata altrove. Come è ampiamente testimoniato dal suo lungo scambio polemico con Augusto Del Noce, la ragione va ricercata nella sua fede cristiana e cattolica. Balbo non aveva bisogno del marxismo come materialismo dialettico; gli bastava il marxismo come materialismo storico, o realismo critico non incompatibile con il realismo ingenuo della tradizione scolastica, perché la spinta verso un disegno trascendente e un orizzonte meta-storico, se pure non extra-storico, gli veniva da un'altra, diversa sponda, corrispondeva a un dono di grazia sottratto, per definizione, alle accidentalità dei percorsi storici. « Dai limiti in quanto limiti — scrive Balbo — l'uomo si libera progressivamente all'infinito con la storia civile, ma dai limiti in quanto peccato l'uomo non può che impegnarsi *intenzionalmente* di liberarsi ed esprimere qui il suo stato di peccatore e la necessità della Grazia, nonché l'unica possibilità di *assoluto* » (Lab., p. 111; corsivo nel testo).

A questo punto non dovrebbe stupire eccessivamente che la cultura italiana non abbia a tutt'oggi compreso una figura così complessa come quella di Felice Balbo. Ho già notato che la sua lezione aspetta ancora chi la raccolga per intenderla nel suo significato profondo prima di spiegarla agli usi e agli abusi dell'opportunità quotidiana. Compito arduo. Uomo senza miti, Balbo non rinuncia però alla speranza. Anti-storicista, non riesce a non dare appuntamenti alla storia. Appassionatamente legato alla tra-

scendenza in una versione tomistica originalmente reinterpretata, ha il senso, tutto immanente, dell'uomo che fa la sua storia senza il soccorso d'alcuna trama o disegno sovramondano. L'incontro fra cristianesimo e marxismo, che egli realizza sul piano biografico come pratica esistenziale, pone problemi, sul piano teoretico, a mio giudizio non solubili. Balbo, che può apparire ai filosofi accreditati un geniale e talvolta sprovveduto dilettante, ne è ben consapevole. Ma, appunto, la conoscenza teoretica, « stipulata », non esaurisce tutta la conoscenza possibile. Fra i post-crociani, Balbo è forse il primo a capire *perché non possiamo non dirci marxisti*. Contro l'arroganza intellettuale che crea i miti nel suo stesso auto-proiettarsi, Balbo scopre e rivaluta l'antica virtù cristiana dell'umiltà, fondamentale per gli scienziati, credenti o non credenti: poiché l'uomo si realizza, individualmente e collettivamente, nel tempo; senza umiltà le verità e i beni vengono fuori tempo, sono intempestivi, precoci o tardivi. Infatti senza umiltà non si sa attendere e rinunciare, non si sa rischiare ed osare nella misura esatta in cui le necessità genetiche dei processi lo richiedono » (*Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, p. 142).

Balbo è venuto a morte in Roma il 3 febbraio del 1964. Pochi anni prima, il 27 febbraio del 1960, era morto mentre si trovava in viaggio un altro uomo, come Balbo non semplice, così complesso, anzi, da riuscire talvolta contraddittorio, la cui esperienza pratica e di pensiero si apre ancora davanti a noi in attesa di venire decifrata. Come e più di Balbo, Adriano Olivetti fu per tutta la sua vita un isolato nella cultura italiana. Una situazione culturale dominata dallo storicismo idealistico o da un marxismo così permeato dallo storicismo da parere a volte una mera variante di esso, tutto orientato in senso filosofico-letterario e con contatti deboli e scarsi interessi per l'economia, l'urbanistica, lo studio empirico dei rapporti di produzione in senso tecnico, e nello stesso tempo una situazione politica tenuta saldamente in mano dai partiti che avevano ripreso, l'indomani della Liberazione, il posto già occupato prima del fascismo, con i vecchi gloriosi capi che tornavano dall'esilio o dalle prigioni, non erano situazioni fatte per capirlo.

A ciò si aggiungono alcuni altri fattori, di preminente carattere soggettivo: la ricchezza e il profilo composito dell'uomo, la sua formazione di autodidatta rispetto ai problemi socio-politici, la molteplicità — in senso proprio, non retorico — rinascimentale dei suoi interessi, che peraltro non ne ha mai offuscato la fondamentale innocenza e mai ne ha fatto un *polütropos*, o *versutus*, Odisseo; un ingegnere che si occupa a fondo, non da dilettante, di diritto costituzionale comparato; un organizzatore

della produzione che vede, da architetto e da urbanista, il territorio extra-aziendale, e ne indovina i problemi e ne disegna razionalmente le relazioni vitali; un ideologo che non si limita a predicare le riforme sociali, ma ne accerta le tecniche e le modalità operative; un industriale e un capitalista, certamente, che comprende però, primo in Italia, la necessità storica di concepire il profitto non solo al modo dei ragionieri, in termini puramente contabili, ma nelle sue implicanze profonde e a largo raggio, ossia in termini di stabilità e di progresso globale del sistema sociale complessivo. E al di sopra di tutto questo, ancora una qualità, di regola sottaciuta anche, se non soprattutto, da chi non potrebbe ignorarla: una volontà politica fortissima — una autentica vocazione, di quelle per cui si è pronti a bruciare tutto e a sacrificare se stessi, fino alla fine, a bere il calice fino alla feccia.

Ho sempre trovato curioso che questa volontà politica in Adriano Olivetti sia da molti ex-collaboratori pudicamente negata o minimizzata o messa tra parentesi, come se fosse una colpa, un « faux pas », un fatto negativo da nascondere. Una colpa, un fatto negativo: per chi? Questi ex-collaboratori, così zelanti quando si tratta di seppellire l'uomo politico Olivetti e ridurlo alle più normali dimensioni del « padrone illuminato » o dell'« urbanista geniale », sono probabilmente più interessati a proteggere se stessi e ad assolversi che a capire e a far capire Adriano Olivetti.

Ho lavorato con Adriano Olivetti dal 1948 al 1960, ma da « irregolare ». Mentre altri si facevano sotto la sua ala e all'ombra delle sue idee la loro nicchia nella fabbrica, ho preferito con lui un legame libero, una solidarietà combattente e non garantita. Non ho fatto carriera in ditta né mi interessava farla. Ho combattuto al suo fianco, sul piano dello studio e della ricerca e sulle piazze, nei piccoli paesi del Canavese come in piazza del Duomo a Milano o in quella di Porta Brignole a Genova o in Piazza Castello a Torino. Ho imparato da lui non le idee al potere, ma il potere delle idee.

Quando si dimise nell'ottobre del 1959 da deputato, lasciai il mio posto di diplomatico a Parigi e gli subentrai alla Camera fino al termine della terza legislatura. Non mi ripresentai perché sapevo che la logica e la posizione ideale profonda del Movimento Comunità erano essenzialmente incompatibili con quelle dei partiti politici italiani e che ogni alleanza con essi, sia pure solo ai fini della rielezione, sarebbe ammontata a un tradimento. Queste cose non sono state capite, neppure, a quanto emerge, dalle persone che gli sono state vicine per anni. Questa incomprensione, totale o parziale, può contare su alcune attenuanti. La prin-

capale attenuante fa capo all'estremo, incredibile anticipo della posizione di Olivetti rispetto alla politica e alla cultura del suo tempo. Mi raccontava Ignazio Silone che, una sera del 1947, davanti alla sede attuale del *Messaggero* a Roma, in via del Tritone, un crocchio di socialisti — capi storici e militanti famosi — stavano discutendo, Olivetti in mezzo a loro, per lo più silenzioso; d'un tratto rompe il silenzio e dice, con tranquillità: « che sto facendo, io, qui? domani me ne torno dalle mie parti ».

Tornò infatti a Ivrea e fondò il settimanale « Comunità », quello con le pagine rosa e la campana, che poi rimase a simbolo del Movimento Comunità, con l'aiuto di due intellettuali torinesi, Giuseppe Rovero e Giovanni Cairola, precocemente scomparsi. Era un ritorno alle origini, la riscoperta delle radici, e insieme un abbandono — abbandono così totale da non dover essere nemmeno polemico — della politica dei partiti, della politica centralizzata, burocratizzata, furba, oscillante fra cricca, mafia e manovra di corridoio.

Questo gesto esistenziale andava tenuto presente. Non era un moto d'impazienza. Era una decisione vitale. Era un riorientamento politico. Ammetto che era difficile capirlo e che Olivetti non amava scoprirsi. Aveva la timidezza schiva dei cocciuti, il pudore di chi si impegna a fondo, così a fondo che ritiene del tutto superfluo farlo sapere. Tutto il resto cresce su questa base. La lotta contro i partiti, la spietata critica delle loro insufficienze mortali in quegli anni può sembrare un atteggiamento, come allora si diceva, qualunquistico o addirittura anti-democratico. E' in realtà uno dei pochi, seri segnali d'allarme per le sorti d'una democrazia, come quella italiana, che si avvia a morire per auto-consumazione morale, invischiata nelle maglie della partitocrazia e nella palude della corruzione endemica.

Il fatto curioso, difficile da comprendere, è che questa vocazione e questa ansia politica si presentavano in Olivetti sotto mentite spoglie, non si esprimevano né rientravano nelle categorie politiche correnti. Sembrava che Olivetti parlasse d'altro. Per esempio, parlava della crisi dei sistemi urbani, della cultura delle città, degli equilibri ecologici minacciati nei grandi centri metropolitani. Erano questioni squisitamente politiche, come oggi sappiamo. Ma non le presentava con il linguaggio politico corrente, e non era capito. Era in anticipo di vent'anni. Se fosse stato ascoltato, l'industrializzazione in Italia non sarebbe stata il ferro da stiro che è stata; non sarebbero state uccise le culture locali, vive, la polpa umana di questo paese ormai tecnicamente progredito e umanamente imbarbarito.

Olivetti era considerato un uomo ricco e piuttosto eccentrico; il Movimento Comunità, una sorta di giocattolo, inutile e

costoso. I più benevoli dicevano: « Beato lui che se lo può permettere ». Gli stessi suoi stretti collaboratori, soprattutto di fronte ai discorsi sulla crisi della città, mostravano qualche apprensione: come continuare a collaborare con un uomo così strano senza dar corpo al sospetto che lo si facesse solo per interesse personale — in parole povere, solo per non rimetterci lo stipendio?

Sono poi da prendersi in considerazione le legittime apprensioni della famiglia, comprensibilmente preoccupata per eventuali spese improduttive e non intelligente abbastanza per capire che il Movimento Comunità, indipendentemente dalla volontà di Olivetti, era uno splendido biglietto di presentazione della ditta Olivetti e dei suoi prodotti, come fu possibile verificare durante la missione in India nel 1957-1958, che fruttò l'impianto della fabbrica di telescriventi e la netta vittoria sull'agguerrita concorrente Siemens — una vittoria conseguita non per meriti tecnici, ma comunitari. Ma era più facile spiegare il Movimento Comunità a Nehru o a Radakrishna che a Nenni o a Saragat o a Fanfani o a Riccardo Lombardi.

Nel paese di Gandhi e di Narayan la costruzione della Comunità come base fondamentale per una « democrazia senza partiti politici » era immediatamente compresa in tutte le sue dimensioni, da quella urbanistica a quella tecnico-produttiva e ideologico-morale. In Italia le cose erano più difficili: qui occorreva andare contro corrente — contro la generale mentalità storicistica di maniera, contro l'ideologia presto divenuta ideologismo chiuso e settario, contro un'eredità storica priva del senso della comunità, sospesa fra il localismo municipalistico e la retorica nazionalistica.

Il concetto di « persona » è il filo rosso che tiene legati fra loro mondi di pensiero così diversi come quelli di Maritain, Balbo e Olivetti. Ma in Maritain la persona sta a significare la fondazione metafisica dell'individuo. In Balbo è la sede della coscienza come momento di tensione verso il traguardo trascendente di una umanità piena. In Olivetti la persona è il soggetto che si realizza nella comunità concreta.

La comunità di Olivetti non è né una realtà a-storica né l'idealizzazione di un'area puramente locale o regionale, una specie di anacronistico ritorno al municipalismo. La comunità olivettiana è una misura politica nel senso classico, la sede di un potere in cui convergono motivi tradizionali o del costume, esigenze di servizi e infrastrutture, dotazioni di tipo tecnologico e produttivo, mondo degli interessi materiali e momento della rappresentanza dal basso degli individui e dei gruppi sociali — un potere che si presenta pertanto nella pienezza del suo *imperium*

e che esprime in maniera diretta la sovranità popolare, garantita, nel suo stesso porsi come globalità sul piano della comunità concreta, contro ogni tentativo di usurpazione partitocratica o di altro genere. « Tutto il potere alle comunità » così come una volta si disse: « Tutto il potere ai Soviet ». Olivetti era ben consapevole della portata rivoluzionaria del suo progetto.

In questo senso, come ho altrove e in diverse occasioni osservato (mi limito a richiamare i miei due saggi in *Critica sociale*, 20 ottobre e 20 novembre 1960; ora in F. Ferrarotti, *La sociologia come partecipazione*, Taylor, Torino, 1961, pp. 76-84), Olivetti afferma, contro il pericolo di predomini settoriali, che la comunità ha in primo luogo una funzione unificante e si pone come « un nuovo fondamento atto a ricomporre l'unità dell'uomo ». Mi pare difficile pertanto sostenere, come è stato autorevolmente sostenuto, che « all'Olivetti è rimasto estraneo il travaglio metafisico di Maritain » e limitarsi a rilevare, come suo merito, l'essere rimasto « immune dall'enfasi oratoria di Mounier » (cfr. Vittorio Agosti, *Adriano Olivetti tra Maritain e Mounier*, in « Humanitas », XVI, marzo 1961). A differenza di Maritain e di Balbo, Olivetti dà corso ad un esperimento sociale e politico di grande originalità in cui le premesse di valore cessano di essere un mero prologo in cielo e la società « personalistica », « comunitaria » e « peregrinante » che secondo Maritain corrisponde al clima storico nel quale entriamo viene saggiata sul duro banco dell'esperienza pratica non più come pura asserzione di dottrina, ma come risultato di tecniche operative. E' curioso come appunto la praticità dell'ingegnere e dell'urbanista Olivetti si rovesci, presso i suoi critici, in una accusa di utopismo misticheggiante così come meraviglia che la sua puntigliosa messa a punto tecnica venga scambiata per « ottimismo semplificatore » mentre si lascia in ombra l'intento profondo della sua opera.

E' così possibile e persino plausibile insistere su alcuni aspetti particolari del pensiero e dell'esperimento olivettiano ignorandone il disegno d'insieme e la volontà politica di rinnovamento radicale che lo ispira. Si esalta, per esempio, Olivetti come pianificatore e urbanista senza rendersi conto che in lui l'uso razionale del territorio si poneva come conseguenza diretta e contestuale di una nuova concezione del potere locale, intermedio e centrale e sorge il sospetto che l'esaltazione degli aspetti specialistici serva a nascondere il senso complessivo dell'impresa. Commentatori zelanti e anche diffamatori inconsapevoli menzionano l'interesse pionieristico di Olivetti, nella cultura italiana ancora tutta storicistica, per una figura come Simone Weil, ma si tace su quella « nota generale sulla soppressione dei partiti politici »,

che Olivetti pubblica in *Comunità* fin dagli anni '50 prima che lo stesso neologismo di « partitocrazia » fosse stato coniato da Giuseppe Maranini.

Il Movimento Comunità, con i suoi « centri » e le sue biblioteche, ha potuto apparire come una sorta di programma vagamente culturale per l'educazione degli adulti oppure come una serie di iniziative di tipo pre-politico o, come anche si diceva con una certa civetteria, meta-politico. In realtà, la costruzione dei « centri comunitari », che si ponevano ben al di là del settarismo delle sezioni di partito, l'opera fabiana in favore di una cultura popolare non paternalistica, l'analisi sociologica degli specifici contesti — tutto tendeva a scoprire e a far emergere nella consapevolezza sociale media quel « senso di comunità » senza del quale l'attività politica si riduce a puro scontro ideologico e perde il senso del proprio orientamento, le ragioni di sé e della propria direzione di movimento. Olivetti aveva compreso per tempo ciò che oggi è sotto gli occhi di tutti: che vi è più politica fuori della politica ufficiale che non dentro gli organismi politici e fra i professionisti della politica, spesso chiusi nel loro linguaggio esoterico e intenti alle defatiganti manovre che, elidendosi a vicenda, comportano necessariamente l'impaludamento del processo politico e la paralisi delle istituzioni in base alla logica di veti e ricatti incrociati.

In questa prospettiva è forse agevole comprendere come la costruzione olivettiana, in base al criterio metodologico della « globalità coordinata », sia una costruzione stratificata e complessa, che fa perno su un triplice fondamento, vale a dire sull'*espressione democratica di base*, sulle *forze del lavoro* e sulla *cultura*. Di qui alcune conseguenze teoriche e pratiche rilevanti: né proprietà privata né proprietà collettiva, ma *proprietà plurima*; né liberismo economico né statizzazione delle imprese, bensì la *fondazione dell'impresa sociale autonoma*; né stato liberaldemocratico assenteista né stato burocratizzato e centralizzato, napoleonico o totalitario, bensì *stato federale delle comunità* che trovano in esso lo strumento coordinatore e la necessaria camera di compensazione degli squilibrio esistenti in vista di un collegamento transnazionale in cui la forma dello stato nazionale ottocentesco appare essenzialmente perenta anche qualora, come oggi accade, possa per avventura sopravvivere a se stessa e alla propria funzionalità storica. Ho già osservato altra volta (cfr. FF., *Attualità del pensiero politico di A. Olivetti*, in «Studi in onore di P. Fortunati», Bologna, 1980) che, lungi dal porsi come una grossolana metafora biologistica o una pura evasione romanticheggiante, il pensiero di Olivetti si ricollega qui, con un salto che è insieme inatteso e impressionante, con le posizioni più avanzate

delle « teorie dei sistemi » e dei « flussi cibernetici », depurati peraltro di quanto vi è in essi di meccanicistico e di astoricamente astratto. Gli interlocutori privilegiati di Olivetti divengono allora Niklas Luhmann, per un verso, con il suo approccio sistematico che finisce per assolutizzare la razionalità dell'esistente, e, dall'altra parte, il marxismo nella sua forma di fideismo messianico e a-critico, cui Olivetti reca il contributo essenziale di un riformismo sociale tecnicamente provveduto. Il socialismo cessa così di essere una fatalità cronologica o la vana promessa dei profeti storicistici per divenire un compito, politico e morale, che l'uomo assegna a se stesso.

FRANCO FERRAROTTI

Il marxismo e le due scienze

(i) *The Demarcation Problem*

The problem we wish to identify is an ambiguity in the demarcation of the sociology of science as understood by Marx and followers. The « two sciences » problem, incidentally, does not refer to the demarcation of the natural and social sciences nor to *the double hermeneutic* of the natural and social sciences (Giddens, 1976 : 162). It refers to the inadequacy of the Marxist topology superstructure and substructure to accommodate a sophisticated understanding of scientific inquiry. The result is that the natural sciences

(a) are both subject to and exempt from social determination;

(b) function in both the sub-structure and the super-structure according to historicised stages of capitalist development;

(c) a Marxist sociology of science, in view of (a and b), cannot avoid the problem of its own demarcation.

While it is generally conceded that Marxism has given a considerable impetus to the sociology of science (Merton, 1945), it is undeniable that the Marxist conception of science is ambiguous — if not ambivalent. In very simple terms, Marx launched what we may call an *externalist sociology of science* inasmuch as he stressed the social determination of knowledge and belief, rejecting the idealist or ideological view that society is driven by dominant ideas and values:

« Political, juridical, philosophical, religious, literary, artistic, etc., development is based on economic development. But all these react upon one another and also upon the economic base. It is not that the economic position is the *cause and alone active*, while everything else has only a passive effect. There is, rather, interaction on the basis of the economic necessity, which ultimately always asserts itself ». (Engels, 1894).

Whether Marx or Engels is to blame for the equivocation here, we have not to decide. Engels' recognition of the interaction between the ideological superstructure and the economic infrastructure — even with a certain primacy accorded to the economic base — makes it necessary to draw further analytic distinc-

tions in order to construct a working sociology of science within which a place is provided for the distinctive analytic enterprise of Marxism as a *science of society*. Otherwise, an ambiguity dogs Marxist sociology, namely, the uncertainty of whether to locate itself as a relatively autonomous ideological enterprise, or to ground itself in the deterministic springs of the economic infrastructure. The seriousness of this ambiguity appears once we also see that Marx was tempted both to *exempt the natural sciences* from economic determinism and to claim that the Marxist analysis of the economic infrastructure was itself a *natural science*:

« With the change of the economic foundation the entire immense superstructure is more or less rapidly transformed. In considering such transformations the distinction should always be made between the material transformation of the economic conditions of production which can be determined with the precision of natural science, and the legal, political, religious, aesthetic or philosophic — in short, ideological forms in which men become conscious of this conflict and fight it out »
(Marx, 1904 : 12).

The ambiguity we refer to as the « two sciences » stand consists in the sociology of science having to define science as both the object of its study and as its own method of research. (Gruenberg 1978; Cole and Zuckerman, 1975). The demarcation of the sociology of science *vis à vis* the natural sciences is only resolved by the « two sciences » stand if we can assume that the philosophy of science is more descriptive of scientific practice than prescriptive; or that scientific practice is to be treated as an approximation to its idealised methods; or, finally, that the social sciences in principle, if not in practice, aspire to meet the standards of the natural sciences characterized in either of the preceding ways (Barnes, 1974). The « two sciences » stand settles the demarcation problem by trading upon a realist and empiricist view of science grounded in a correspondence theory of truth. According to this view, scientists seek causal relationships that hold with respect to man and nature independently of their procedures for constructing contexts in which these relationships are found to have local dominance. However, this is seriously challenged wherever it can be argued that the categories through which we construct facts are not context-free with respect to their usage (Wittgenstein, 1969; 1972; Cicourel, 1964; Garfinkel, 1967). This does not rule out objectivity in science. Rather, it calls for an empirical study of the constitutive practi-

ces and conventions of scientific inquiry as a laboratory and a literary enterprise. A difficulty here for sociologists of science who presume upon their own grounding in the methods of sciences is that the practice of the natural and social sciences differs widely from its members' own idealized accounts of their procedures. We consider that, if the « two sciences » stand is to be avoided, then the sociology of science must drop any distinction between the natural and social sciences inasmuch as each offers a domain of interpretative and discursive inquiry whose practical adequacy furnishes the sociology of science with its topics of investigation. O'Neill, 1979b; Lynch, 1979; Knorr, 1978; Morrison, 1979; Latour and Woolgar, 1979). It is premature, if not mistaken, to tax such practices and their study with claims for absolute internal consistency since this only re-introduces the demarcation problem regarding the ultimate grounds for the distinction between rational and non-rational beliefs in purely metaphysical terms. The paradox here is that we are committed in the name of empirical science to an *a priori* conception of what shall count as science. Perhaps it is on this score that we can be sympathetic to the efforts by Habermas (1979) and Apel (1980) to historicize the grounds of the natural and social sciences in a hierarchy of human knowledge interests and ideological criticism.

(ii) *Parsonian excursus on the Sub-system of Science*

On the strong *externalist*-program of the sociology of science, Marxist sociology and political economy is itself subject to determinism from the economic infrastructure. But this renders superfluous the distinctively political and voluntarist nature of Marxist social science. However, if we weaken the Marxist program to a thesis on the *interactive* nature of ideology and the material substructure of society, Marxism is reduced to a hermeneutical exercise without benefit of the claim to constitute a scientific reading of social structure and historical process. It is here that the Weberian option for a *historical-hermeneutical sociology of science* opens up. Thus Parsons (1951) argues that, rather than debate whether or not *ideas in general* determine, or are determined by the material substructure, we need to distinguish three *types* of ideas which will then allow us to adjudicate between a Marxist and a Weberian sociology of science:

(I) *Existential ideas* - these are frameworks for the analysis of the external world. They may be divided into (a) empirical ideas, verifiable by scientific method, and a residual class (b) non-empirical, existential ideas;

(II) *Normative ideas* - these refer to valued states of affairs which an actor may seek to preserve or to bring into existence. Normative ideas may not be verifiable in terms of empirical scientific method;

(III) *Imaginative ideas* - these are possible states of affairs that no actor, however, is obliged to realize; for example, Marcuse's idea of a « New Science » which we shall take up later.

With regard to existential ideas, there exists a large consensus that valid empirical knowledge is best achieved, for given ends, by means of instrumentally rational action. This is the dominant scheme in economics and technology and even in commonsense non-scientific knowledge. It was Weber's contribution to show that certain nonempirical existential ideas (the interest in salvation) could favor empirically rational-legal accounting behavior. The question of the relative causal status of normative and existential empirical ideas in the relation between Protestantism and capitalism is itself decidable in principle through the comparative method of empirical social science and, as Parsons would claim, a generalized theory of action. On this basis, then, Parsons argues that Marx's super-/sub-structure scheme is too simple. It is incapable of differentiating the role of empirically verifiable ideas at work in the processes of technology as well as in the processes of law, art and science which it is obliged to locate in the ideological superstructure.

Just as the division between superstructure and substructure proves to be too rough to handle the differentiation of meaning-systems, so, we need to refine the distinction we began with, namely, that between the *externalist* and *internalist* programmes in the sociology of science. These labels will undoubtedly remain useful as broad characterizations of contemporary directions of research. But each is capable of overlapping with the other at so many points, as well as at different levels of analysis, and with respect to quite different sub-systems of the institutions and conduct of science. It may be useful, therefore, to offer at least a brief summary and map of the domain of inquiry that occupies the sociology of science. Whatever its own interpretative biases, the Parsonian schema of science as a cultural system (Favaro, 1976) permits us to identify the *analytic sense* in speaking of the internal and external *economy of science* or of the internal and external values of *science as a social system*. Readers can check for themselves the ways in which the various arguments we shall deal with make adequate analytic distinctions or presume upon boundary exchange with the sub-system of science without articulating what levels of the system are in question. We are not, of course, proposing to settle differences through

this device. Rather, we think it may serve to identify both persistent differences of approach and areas of complementary inquiry.

We do not require an instant mastery of the Parsonian four-function scheme. Here it has no other purpose than to facilitate recognition of the « boxes » left in the dark if one tries to trace the specific analytic domains recognized in any particular argument drawn from either an internalist or externalist sociology of science (Whitley, 1972). To speak of overlaps or gaps between these two approaches is a clumsy way of trying to identify their specific capacities for dealing with sub-system processes of differentiation and boundary exchanges between science as a sub-system and its environment of cultural, economic and political sub-systems. This system of exchanges can, of course, be addressed from the stand-point of any other sub-system, thereby relativizing the others as environmental exchange sub-systems. This contingency bears, for example, on the issue of whether we regard science as dependent upon politics and technology, or *vice-versa*. It also allows us to see that we need to be clear that science as a sub-system has its own economic and political sub-systems, to which we refer later. We therefore cannot presume that the internal and external sub-systems of science are the same thing throughout.

THE SUBSYSTEMS OF SCIENCE

Scientific Value Commitments	A_{L_1} Universalism	A_{I_x} Organized Scepticism	A_{A_g} Production of Scientific Utilities	A_{A_1} Commitment to Advancement of Science	Scientific Support System
	Communality	Disinterestedness	Applied Science System	Scientific Associations	
Research System	A_{L_1}	A_{L_u}	A_{A_b}	A_{A_1}	Scientific Community
	A_{G_1} Theoretical Research	A_{G_b} Data Base	A_{I_b} Scientific Roles	A_{I_1} Regulative Norms	
	Conceptual Basis	Empirical Research	Scientific Collectivities	Commitment to Scientific Community	
	A_{G_1}	A_{G_g}	A_{I_g}	A_{I_1}	

What the four-by-four system of functions reveals to us is that we cannot regard science in abstraction from such other elements of the cultural system of a society as its Arts, Law, Religion and Cosmology. Thus science is an *adaptive system* (A) analogous to the *economy* in its standing to society. As such, it has its own fourfold structure. Its primary goal (G) will be the production of knowledge. This subsystem of science is the *research subsystem* (AG). This system requires whatever resources are needed for its function and this provision constitutes the *adaptive scientific support subsystem* (AA). Faced with the integration (I) of its internal goals and its need for external resources, there is a need to integrate the units involved and this falls to the *scientific community* (AI). Finally, there is a need for an overall normative structure (L) to preserve the commitment to science within its members and within the broader society. This identifies the fourth sub-system of *scientific value commitments* (AL).

Each of the four sub-systems of science may be further differentiated according to the four-function (A, G, I, L) system. Thus, with respect to the sub-system of scientific value-commitment, we can identify the specifically integrating values described by Merton — universalism, organized scepticism, communality and disinterestedness — which may be at odds with, or enhanced by, the wider cultural value system. Similarly, the cognitive values of the science sub-system may be threatened by the values at work within its own adaptive quest for research money and by the external economy's or the political system's adaptive quest for scientific knowledge of one sort or another. Here we can identify a number of issues with respect to claims for the « public » and/or « autonomous » nature of scientific inquiry. We can differentiate either claim with respect to its ideological, adaptive and community functions. More important, we can imagine that any of these issues will have empirically distinctive features as soon as we differentiate field-specific sciences with their respective technologies and adaptative systems which will certainly offer variable degrees of immunity and dependence in regard of « influence ». Again, therefore, if we differentiate the research sub-system into its four-fold component functional systems, any assertion regarding the political or economic determinism of science will have to be made specifically with regard to either or all of its theoretical research, its data base, its conceptual basis or its empirical research, as we shall see in the final section of this paper. Likewise, it is with respect to the scientific support system that we look for shaping how the science community sets itself problems and research programmes, how it acquires its

hardware, socializes its research personnel — in general, how it translates general societal needs for knowledge into specifically science research problems that motivate and reward science personnel. Finally, the science system maintains more or less permeable boundaries with the rest of the socio-cultural system of arts, law and cosmology and with the social, political and economic sub-systems which surround it. In the following sections of this paper we propose to take up these abstracted and generalized considerations in the context of arguments over the internal and external relations between science, technology and politics in Marxist and Mertonian sociology of science.

(iii) *Science, Technology and Ideology*

Modern technology is largely based upon scientific knowledge. Thus, we may infer that Marxists would have to save their own theory of ideology by arguing that in « advanced capitalism » the relation of super- to sub- structure is « reserved », namely, that the economy and technology become « science driven », operated and managed by « intellect workers ». (Gouldner, 1976; 1979). But then, apart from its obvious difficulties as an explanatory variable that moves back and forth from sub-structure to superstructure, natural science loses the *exemption* accorded to it in a Marxist sociology of science which, in turn, needs this exemption for its own identity. That this is not a purely imaginative possibility is to be seen in Habermas's (1971) attempt to remedy the Marxist schema through a corrective move which nevertheless preserves the « two sciences » distinction. The difficulty in this is that the natural sciences, on the one hand, are exempt from a sociology of science, while Marxism itself as a critical science is confined to a superstructural activity of communicative and emancipatory hermeneutics designed to contain the disembodied logic of a science-driven technical and instrumentally rational political economy.

Habermas has argued that Marx failed to develop a unified critical-science of man because, in splitting the natural and social sciences, he reduced historical materialism to the saws of the *natural science* of production and failed to develop any adequate *theory of ideology-critique* other than a simplistic materialist reduction of knowledge interests:
ry of ideology-critique other than a simplistic materialist reduction of knowledge interests:

« If Marx had reflected on the methodological presuppositions of social theory as he sketched it out and not overlaid it with a philosophical self-understanding restricted

to the categorial framework of production, the difference between vigorous empirical science and critique would not have been concealed. If Marx had not thrown together interaction and work under the label of social practice (*Praxis*), and had he instead related the materialist concept of synthesis likewise to the accomplishments of instrumental action and the next of communicative action, then the idea of a science of man would not have been obscured by identification with natural science ». (Habermas, 1971:62).

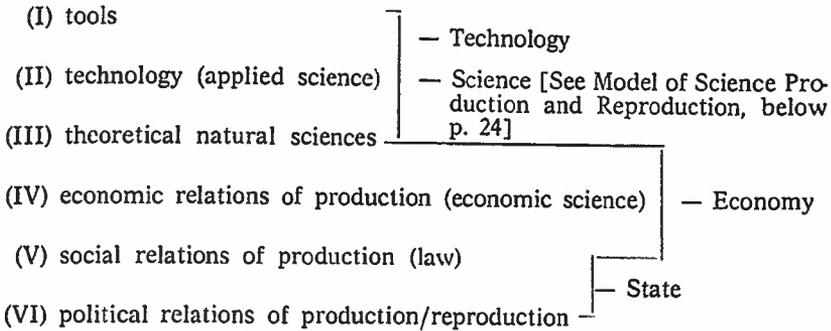
Here, then, we must notice a distinctive version of the « two sciences » argument. Habermas sees in Marx only one science of man reduced to a materialist science of the forces of production, ultimately the natural sciences. We have cited Marx to show that he held the « two sciences » view, i.e., that science is socially determined and that the natural sciences are exempt from social determination. Moreover, in a later citation we shall show that Marx also held out the possibility of the historical unification of the natural sciences and the social sciences of man. Against this view, and in particular against Marcuse's remarks on the third option of a « New Science », Habermas himself holds to the « two sciences » view, arguing that human knowledge is guided by a triple structure of technical, hermeneutic and emancipatory interests. At the *technical* level, scientific rationality is exempt from strictly sociological determination, although at the *transcendental* level of the constitutive interests of knowledge science appears to lose its exemption. (Overend, 1978).

We propose now to examine this argument to show that it misses the opportunity to treat science as a single but highly differentiated communicative meaning-system analyzable without any exemption clause to set it apart from other sub-systems of society. In short, a Marxist sociology of science cannot *exempt* the natural sciences from sociological analysis and at the same time try to *embed* science inquiry with the hermeneutical, emancipatory pragmatics of universal communication (Apel, 1967; Gouldner, 1980). Rather, we think that recent developments in the sociology of science indicate that once we adopt an *anti-realist* view of science, thereby becoming fully conscious of the socially constructed nature of science, the exemption clause is removed and the « two sciences » become *one community of science*. It is with respect to this single community of science that a Marxist sociology of science must propose studies of science inquiry and social policy.

It is always possible to assemble texts from Marx in order

to refine what have called the « two sciences » problem. To avoid such assembly, we propose the following schema:

MARX'S SYSTEM OF SCIENCE AND ECONOMY



We then have in Marx a functionalist schema of four sub-systems, technology, science, economy and state, each with obvious overlaps or boundary exchanges, and with no sub-system reducible to a simple sub- and super-structure dichotomy between the processes of transforming nature and the transformations of ideas. However, it is hard to deny that Marx tends to identify science and technology as a system of man's domination over nature that reinforces (causes or is caused by?) the social domination of man by men. (Axelos, 1976). Yet, insofar as Marxism is the social science that looks to man's social emancipation, it looks toward the *end of science*:

« Industry is the real historical relationship of nature, and therefore of natural science, to man. If then it is conceived of as the open revelation of human faculties, then the human essence of nature or the natural essence of man will be understood. Natural science will then lose its one-sidedly materialist, or rather idealistic, orientation and become the basis of human science as it has already, though in an alienated form, become the basis of actual human life. *And to have one basis for life and another for science would be in itself a falsehood* ». (Marx, 1844: 154, my emphasis).

The end of science flies in the face of the *end of ideology*, (Bell, 1961) not only because it rejects the ideology that science ends ideologies, but also because it envisages a *new science* which would not be the instrument of the scientization of social and political life. It is over this « imaginative idea » of science that Marcuse differs equally with Parsons and Habermas. Marcuse then, proposes that in any Marxist redefinition of social labour, it would be necessary to redefine not only economic and political labor but also *scientific labor*. In other words, he challenges the residual « two sciences » thesis in Marx, as well as in Habermas, since he proposes to take science out of the realm of necessity. According to Marcuse, natural science is part of our historical amnesia (Rachlis, 1978). The « two sciences » stand represents an unnecessary concession to surplus repression and alienation. Unfortunately, Marcuse himself was not consistent in his conception of science, he had only the shakiest idea of the actual practice of the natural sciences (Sedgwick, 1966). Yet he is of interest to us because he tried to bring the « two sciences » argument to a utopian solution in his vision of a « new science » made possible by the very social dominance of positive science:

« The point which I am trying to make is that science, by virtue of its own method and concepts, has projected and promoted a universe in which the domination of nature has remained linked to the domination of man — a link which tends to be fatal to this universe as a whole. Nature, scientifically comprehended and mastered, reappears in the technical apparatus of production and destruction which sustains and improves the life of the individuals while subordinating them to the masters of the apparatus. Thus the rational hierarchy merges with the social one. If this is the case, then the change in the direction of progress, which might sever this fatal link, would also affect the very structure of science — the scientific project. Its hypotheses, without losing their rational character, would develop in an essentially different experimental context (that of a pacified world); science could arrive at essentially different concepts of nature and establish essentially different facts ». (Marcuse 1964: 166).

Here it is not to the point to explain in any detail how Marcuse's reduction of the methods of the natural sciences to behavioralism, operationalism, functionalism and instrumentalism needs to be complemented by more contemporary research into the conduct of scientific research (Latour and Woolgar, 1979). What is to be remarked in the preceding passage is how Marcu-

se seems to move the natural sciences from the substructure into the superstructure. He attributes social domination to the *method and concepts* of science, while it is substructural force, and then tries to reverse the process, calling for a socially emancipated science that would nevertheless not lose its conceptually *rational character*. This equivocation is a perfect example of what we have called the « two sciences » stand in Marxism.

Now, Habermas (1970), rejects out of hand any notion of a unified science of man and nature. Interestingly enough, his argument against Marcuse also preserves the « two sciences » stand. Habermas argues that the psychosomatic organization of man makes it historically impossible for us to conceive of an end to instrumentally rational action. In other words, we cannot conceive of science and technology as anything else but *natural science*. Consequently, Marcuse's proposal, if any sense is to be made of it, requires a distinction between two sub-systems of society — *work* (instrumental action, typically science and technology) and *language* (symbolic action, typically politics and ethics). The two sub-systems are defined in terms of a gloss upon the Parsonian/Weberian schema of rational and non-rational orientation which yields the following contrastive structure:

	Institutional framework: symbolic interaction	Systems of purposive-rational (instrumental and strategic) action
action-orienting rules	social norms	technical rules
level of definition	intersubjectively shared ordinary language	context-free language
type of definition	reciprocal expectations about behavior	conditional predictions conditional imperatives
mechanisms of acquisition	role internalization	learning of skills and qualifications
function of action type	maintenance of institutions (conformity to norms on the basis of reciprocal enforcement)	problem-solving (goal attainment, defined in means-ends relations)
sanctions against violation of rules	punishment on the basis of conventional sanctions: failure against authority	inefficacy: failure in reality
«rationalization»	emancipation, individuation; extension of communication free of domination	growth of productive forces; extension of power of technical control

(Habermas, 1970: 93)

It should be noted that Habermas's own schema preserves the exemption of scientific rationality from the rationality of language. Scientific discourse and communicative discourse are separable sub-systems of meaning-production. It is an error to address either system in terms of the logic and relevances of the other:

« The alternative to existing technology, the project of nature as opposing partner instead of object, refers to an alternative structure of action: to symbolic interaction in distinction to purposive-rational action. This means, however, that the two projects are projections of work and language, i.e. projects of the human species as a whole, and not of an individual epoch, a specific class, or a sur-passable situation. The idea of a New Science will not stand up to logical scrutiny any more than that of a New Technology, if indeed science is to retain the meaning of modern science inherently oriented to possible technical control. For this function, as for scientific-technical progress in general there is no more "humane" substitute ». (Habermas, 1970 : 88).

Like Parsons, Habermas finds the super-substructure distinction too unwieldy. Rather, he historicizes it. In early capitalism, science and technology may be said to drive the social system from below. In late capitalism (Habermas, 1975) science enters the « steering-system » as the principal arm of the legitimacy function, redefining all the ethical problems of the communicative sub-system in terms of the technical problem-focus of the sub-system of science and technology. Critical theory resists the scientization of politics (Adorno et al. 1976). But it is not our present task to follow these arguments (O'Neill, 1973). It is the other side of the coin with which we have to deal. Is critical theory concerned to analyse the politicization of science, or is that the same thing as the scientization of politics, and these two phenomena together the basic issues in a Marxist critical sociology of science? There is much to be said for this conclusion. Thus, it can be argued that the positivist methodology of the natural sciences functions not only to demarcate the technical rationality of science from the interpretative understanding proper to the historical and social « sciences » but also, through the program of unified science, to recommend the scientization of politics and society:

« it is its (instrumental) conception of the relation of theory to practice that gives the scientific conception of truth its meaning and therefore sets the conditions for

the validity of a scientific explanation. It is just this conclusion which supports my claim that a positivist conception of the knowledge of social life contains within itself an instrumentalist-engineering conception of the relation of this knowledge to social action; for one is committed to this engineering view of theory and practice in the very act of adopting the positivist view of theory — indeed, it is this engineering view which supports and gives meaning to this view of social theory». (Fay, 1975 : 43).

That this is not a one-sided Marxist view is clear enough from the Popperian counterclaim that all that stands between an «open society» and totalitarianism is a commitment to a «falsificationist» view of science (Popper, 1944; 1945). The consequence of this view, is that politics is defined as a field for «piecemeal» social engineering rather than for any holistic planning. At issue, too, is a definite sociology of science, inasmuch as Popperians consider the scientific community to be the heart of liberal social values as well as the seat of the Western commitment to critical rationality. By contrast, Marxism only imagines it is a science — or a political science, for that matter — because it has a mistaken view of the concepts and procedures of the natural sciences and a wholly erroneous view of the kind of lawful system a society might be. Indeed, there are others (Lane, 1966; Bell, 1973) who would argue that inasmuch as a modern society is definitionally a "knowledgeable society", any form of ideology and dogmatism such as Marxism ought to recede in favor of the rule of scientific logic and evaluation. In other words, the critics of Marxism and Marxists themselves seem to agree that to have any other notion of an alternative sociology of science than a descriptive version of the knowledgeable society is sheer utopianism. Habermas rejects this agreement. Yet, he is unwilling to support the Marcusean alternative of a New Science (Agger, 1976; Leiss, 1972; Stockman, 1978) because, although he is critical of the positivist program in the social sciences, he nevertheless uncritically accepts it as an adequate version of the natural sciences. He therefore remains caught in the «two sciences» stand. By contrast, Popper has a subtly differentiated view of the unified science approach which allows the method of science to vary with its specific subject matter, but always consistent with a critically rationalist view of science as an anti-realist or constructionist enterprise. This means, however, that Popper also rejects the instrumentalist view of science which goes unchallenged in the «two sciences» view adopted by Marxists:

« Popper is firmly against the instrumentalist view of the role of theories in science which argues that theories ought to be regarded as tools in research, and judged strictly in terms of their differential utility or functional capacity to this end. He believes that such a focus is appropriate only to technological rules, where this sort of success orientation is warranted. With Bunge, he views the long-term effects to this attitude as potentially and actually injurious to science, and therefore technology as well ». (Wilson, 1977 : 84).

Whethes of not one accepts the details of Popper's philosophy of science, it is important to see that without the distinction it draws between theoretical science and applied science Marxist are driven to locate the instrumentalism of applied science in science generally. They are then caught in the dilemma of a sociological critique of applied science that seems to involve a rejection of scientific rationality as such. Science rationality and science practice may in fact each be open to a constructionist or anti-realist sociology of science; for which there is much contemporary evidence. If Marxists were not obliged to the « two sciences » stand, they could then avail themselves of a unified constructionist interpretation of scientific inquiry and social inquiry. They could recognize a sub-system of applied science and technology whose instrumentalism may well be its defining methodology. However, where the sub-system of applied science and tecnology esxhanges with other sub-systems of science, economy, society and politics, they could properly avoid any *scientistic* formulation of the logic of these discourse systems. Incidentally, this is precisely what is involved in the critique of Marxist scientism. (O'Neill, 1978; Wellmer, 1976; Wilson, 1976).

(IV) *The Mertonian Economy of Science*

We may speak generally of the social factors in the vocation of science (Weber, 1958), or else we may wish to argue that the *cognitive procedures*, hypotheses, methods as well as the objects/*objectives of scientific research* are also socially, economically determined. Here sociologists of knowledge (Mannheim, 1952) have generally backed off into what we have called the « *two sciences stand* », i.e., the position that the natural sciences are exempt from social determination, at least with respect to their *cognitive structure*, if not in respect of their *community structure*. Yet, as Merton observes, the social sciences, with the pos-

sible exception of « proletarian science », are not accorded any similar exemption. They are identified with the sphere of ideological knowledge — despite the difficulties this raises for the conceptual status of the sociology of knowledge itself. In practice, Merton has himself shaped most of the working options.

- (I) The Sociology of Knowledge
- (II) The Sociology of Scientific Knowledge
- (III) The Normative Structure of Science
- (IV) The Reward System of Science
- (V) The Processes of Evaluation in Science.

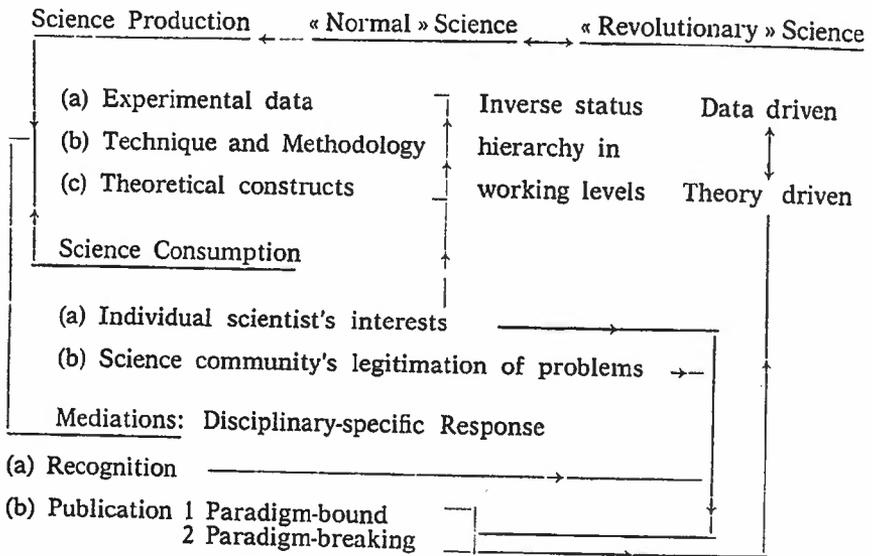
(Merton, 1973 : vii-viii)

Thus, at the level of general social determinism of science, he showed the non-logical (not irrational) sources of science in Puritanism (Merton, 1973 : 173-190). Then, with reference to the community of science, Merton initiated an internalist or interactionist sociology of science built upon the « two sciences » exemption clause with respect to the cognitive structure of science (logical positivism) but otherwise opening up the sociological study of the conduct of science. This made it possible to ignore cognitive questions regarding the production of knowledge generally and in the particular sciences (King, 1971). Today, however, these are areas of concern for several sociologists of science. (Mulkay, 1972; Whitley, 1974; Klima, 1974; Bohme, 1975). Meantime, Mertonians could construct a sociology of science as a *social institution*. Here the emphasis lay in spelling out the functional relationships between the conduct of critical, empirical science and its institutional norms of universalism, communism, disinterestedness, and organized skepticism (Merton, 1942). A next major step lay in the study of the *internal economy of science*, so to speak. Here we refer to studies by Merton and many others (Hagstrom, 1965; Storer, 1966; Crane, 1967; Zuckerman, 1970; Price, 1963; Gaston, 1973; Stephen and Jonathan Cole, 1967) which have analyzed the problems of scientific priority, recognition, unequal reward, competition and deviancy, evaluation procedures and related topics. This is a huge literature. It is easily available to anyone interested in the sociology of science. Here we seek only to characterize it as a « rival enterprise » which Marxist sociologists of science cannot afford to ignore. We think this is so, because the Mertonian approach confronts Marxists with a concrete version of the economy of science analyzable in terms of specific schemas of the production

of knowledge and status which go far beyond any programmatic invocation of the economic determinism of science.

Thus, in an approximation to the model economy of science, we may understand science as the socially organized production and consumption of knowledge and recognition according to a schema that we offer as a device for bridging Mertonian and Marxist sociology of science:

MODEL OF SCIENCE PRODUCTION AND REPRODUCTION



It is clear from the literature that science theories are not easily abandoned merely on account of disturbing facts. The scientific community, particularly at field-specific levels, or within heavily capitalized research programs, will hold tenaciously to paradigm-bound inquiry (Kuhn, 1972). None of this rules out science opportunism (Knorr, 1977) competition, secrecy, ambition, exclusivity. In short, the science community is not nearly so « free floating » as Mannheim claimed for it. Rather it reflects the average vices and virtues of the general community, while nevertheless getting the business of science done. To the extent that we accord any autonomy to science that is not simply due to

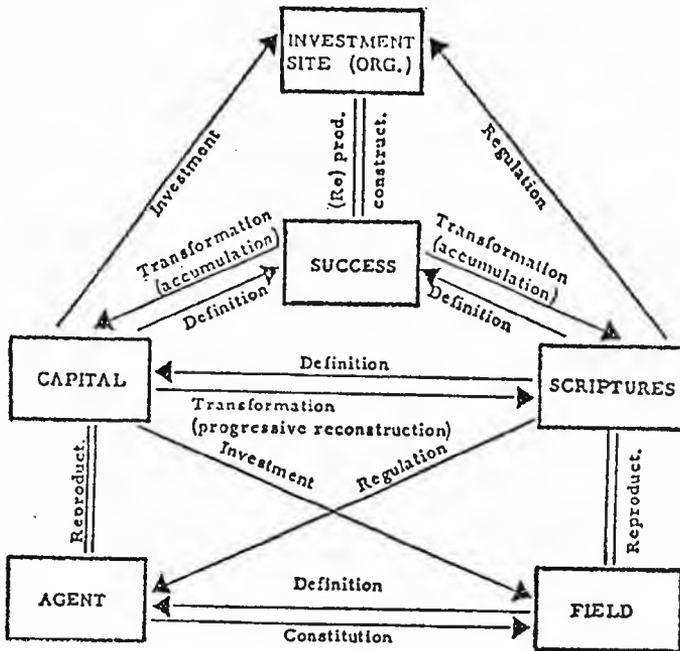
our ignorance of its practice, we refer to what Hagstrom (1965) calls the « gift » in science. That is, we recognize that the production of scientists is to a certain extent self-generated in its choice of problems, its methods and procedures for evaluation. Even in the worst of science-fiction this is a recognized attribute of science — though sometimes equated with its madness and open capacity for good and evil.

It should be noted that Merton generally presumes upon the « two sciences » exemption clause with respect to the cognitive structure of science. In terms of the more recent sociology of science, it is questionable to what extent the philosophy of science describes or prescribes the actual pragmatics of science inquiry. Here it suffices to refer to the arguments over the critical and consensus oriented functions of scientific paradigms (Kuhn, 1972), falsificationism (Popper, 1959) or research programmes (Lakatos, 1970). As a matter of fact, Merton is committed both ways, that is, both to Popper and to Kuhn, although the Popperians reject any sociology of science. Of course, Popper's situational logic of scientific conduct presupposes the values of individualism and critical rationality in the open society. Yet, Popper's view of science is decidedly anti-psychologistic, at the same time that it is opposed to Kuhnian consensualism as a potentially irrational sociologism (Martins, 1972). The Mertonian accommodation, however, is managed by allowing Popper's critical positivism to rule in the *validating* processes of science and regarding the Kuhnian programme as a natural ally in the sociology of *discovering* science (Kaplan, 1964).

(V) *The Political Economy of Science and Social Policy.*

Following Bourdieu (1975), Knorr has argued that scientific inquiry when studied through an ethnography of practices of a large research laboratory is best viewed as a constructive process aimed at « successful » research careers. The pragmatics of science opportunism are not caught by the perspective, of a correspondence or realist theory of knowledge. Rather, the scientific field must be regarded as locus for the competitive struggle to achieve recognition while the laboratory is then understood as the investment site for the symbolic and material capital accumulated by means of successful scriptural recognition (publication). The input-output relationships in the production and reproduction of scientific knowledge may then be formulated in the following way:

A model of research production*



* The model represents the predominant relationships as seen from the respective entry. E.g. the scientific field is *constituted* by the agents, while the position of the agents is *defined* by the field. Double lines represent relationships of *production*, single arrows represent phenomena in the area of *production*, and arrows combining relationships of transformation with those of definition represent the lever of *historicity* (see below). The model is proposed as an analytical tool to facilitate our understanding of the relationships between the concepts chosen and *not* as a somewhat mechanistic description of research production.

(Knorr, 1977; 671)

The benefit of Knorr's model is that it permits us to focus empirical research in the sociology of science on three levels.

(a) *Laboratory Production* - the pragmatics of laboratory inquiry (Knorr, 1978; Lynch, 1979; Latour and Woolgar, 1979).

(b) *Literary Production* - the pragmatics of written inquiry in the sciences (Gusfield, 1976; O'Neill, 1981; Morrison, 1979; 1981).

(c) *Historiographical Reproduction of Science* - the historicity of science achieved through literary reconstruction (Kuhn, 1972; Holton, 1978).

It is at the first level that we discover the « two sciences » stand to be misconceived. It is not necessary to concede either simple realism or simple idealism in order to account for science's working relation with the world it simultaneously constructs (Espagnat, 1979). Similarly, at the scriptural level, the literary production of natural and social science inquiry turns upon local laboratory interpretations of a disciplinary-specific literature as well as upon inter-textual practices that call for empirical study as the organizational matter of public knowledge. It is only on the basis of such studies that we may be able to fill out the Kuhnian paradigm as something more than a gloss upon the scriptural regulation of science. Needless to say, such studies would differ entirely from studies of written inquiry as an organizational object (Morrison, 1979, 1981; O'Neil, 1979b, 1981).

It cannot be denied that there is a tendency in the Mertonian programme to concede a certain autonomy to the science sub-system analogous to the autonomy of the self-regulating competitive market system. This is so, even though everyone knows, Parsons and Merton included, that the sub-systems of science, politics and economics have highly permeable boundaries (though not unregulated exchange in terms of the ruling each sub-system). Similarly, although Habermas speaks of the scientization of politics, it is probably erroneous to see this in terms of a conspiracy of scientists rather than as the divisive effect of particular political objectives upon specific fields and technologies of science (Ezrahi, 1971). Here it is possible to argue that the professional and technical expertise of the sciences, so far from being the arm of democratic enlightenment, render them less and less accountable to lay political authority (O'Neill, 1979). This is aggravated to the extent that politicians turn more and more to the social sciences rather than to the natural sciences, though there are powerful and dangerous bio-social cross-fertilizations that have even more frightening prospects for the citizenry.

In this regard, Van den Daele and Weingart (1976) distinguish between the external influence of social policy upon science aimed at promoting science on its own terms with a general presumption of its influence say, on the quality and productivity of manpower, and policy controls which bear directly upon a specific science-discovering process, say, cancer research. The latter direction offers the possibility of pursuing in some detail the otherwise general but non-specific claims of the externalist program in the sociology of science. To render adequately the case where social policy seeks to foster a specific science special-

ty, Van den Daele and Weingart (1976: 248), point to a triple structure of analysis:

- (i) the *policy* level - definition of science policy objectives;
- (ii) the *cognitive* level - definition of the structure of science as a working enterprise;
- (iii) the *institutional* level - definition of science in terms of a system of social action.

It then becomes possible to locate the influence of social policy upon science in terms of the empirically specific receptivity or resistance of a given specialty enterprise in cognitively and institutionally specific terms. Thus, at the *policy level* we may distinguish whether the objective is, for example, to facilitate description or assessment of the demographic or health characteristics of the population. Alternatively, the policy objective may be for the production of constructed theory and data in the implementation of some systems control operation, for example, water fluoridation or pest control. At the *cognitive level*, exchanges with the policy level requirements may be generalized, specific, possible or severely restrictive, or else unattainable without redefinitions and negotiations on either side. Within the cognitive level, it would be necessary to examine, for a given speciality, the extent to which change or resistance to policy directives affect singly or cumulatively its sub-dimensions of method and technology, theory construction and disciplinary relations with other fields of research. Finally, at the *institutional level*, the strong sense of policy influence exists when we have evidence of a science speciality with distinctive differentiation of its research area, membership and reproduction mechanisms. Clearly, the process of differentiation in each sub-system on the institutional level involves exchange differentiation on each of the other levels and their specific sub-systems.

In order, then, to speak of the social policy determination of science, Van den Daele and Weingart argue that it is necessary to be able to demonstrate a mutual convergence, so to speak, of politics and science. In other words, political objectives must increasingly adopt the form and methodology of technical or applied science, while science itself must be correspondingly organized to be capable of servicing policy demands for description, measurement, functional and causal explanations. The following typology may then be sketched as a device for locating the differentiation of levels of policy and science exchange:

Typology of 'Degree of «Scientification» of Political Problems, Functions of Knowledge and Levels of Development of Science

Political objectives of the degree of 'scientification' of political problems	Political objectives of control according to function of demanded knowledge	Scientific capacity (cognitive level of development)
'analytical' politics (rationalizing initial conditions of political problem-solving)	assessment (description)	basic structural concepts operationalization analysis and measurement
'means-end' rationalization (production of technical means of political intervention)	systems control	functional explanation, macro-theory of the subject matter
	construction	causal explanation micro-theory of the subject matter
system politics (reflexive process of goal definition for political intervention)	system formation	integrated science fusion of natural and social sciences theory of complex systems

(Van den Daele and Weingart 1976 : 248)

What this typology permits is the location of specific areas in which it is possible to analyse, with respect either to policy objectives or to the distinctive activities within a given science specialty, the factors that bear upon desired or undesired changes of influence, cooperation, lag, and resistance. It remains to be said that thereafter it is a question of empirical ethnographic investigation to examine the historical course of the differentiation, demarcation and boundary exchanges institutionalized in specific uses of a policy-fostered science speciality. Moreover, such studies would not only contribute to deepen our sense of the sociology of science. Due to their power to pursue the system exchanges between levels of policy objectives and science practice, they promise to demonstrate the reciprocal scientization of politics. They thereby fulfill an important part of the program of a critical theory of science discourse and practice.

Conclusion:

The Marxist and Weberian traditions in the sociology of science treat science as socially determined while nevertheless according it a sociological exemption. This practice — the « two sciences » stand — and its subsequent reformulation in Habermas and Marcuse, was examined with the aid of Parsons and Merton, in order to connect it with more recent work which differentiates the analysis of scientific production, and its sub-system exchanges with the economic and social policy domains. We have argued that in future the sociology of science will not need to respect the distinction between super-structure and sub-structure in analysing the domains of science, technology and polity. Indeed, any attempt to preserve such a distinction leads only to a « surplus of difficulty » (Morrison) pointed to in such practices as the exemption clause, demarcation problem, reflexive question, and the utopianisation of science. We consider that the « two sciences » stand can be avoided if the sociology of science drops any distinction between the natural and social sciences inasmuch as each activity offers a domain of interpretive and discursive inquiry whose practical adequacy furnishes the sociology of science with its proper topics of investigation.

JOHN O'NEILL

INTERVENTI

Interferenze psicodinamiche nell'analisi del sociale

Ogni essere umano compie costantemente milioni di osservazioni ed elabora internamente, in modo più o meno consapevole, un enorme numero di opinioni o giudizi su quanto accade dentro e fuori della propria persona. Lo stesso accade a livello di mass media e agenzie formative o informative: basta pensare alla varietà e quantità di commenti, previsioni, critiche e diagnosi che vengono quotidianamente riportate sulla carta stampata o dalle emittenti radiotelevisive. Questa straordinaria accelerazione dei messaggi verbali preoccupa quanti hanno a cuore la propria salute mentale, nonché quella della comunità umana: il cervello, infatti, come ogni altro organo, può andare incontro a sbilanciamenti anatomico-funzionali se sottoposto a stimoli che colpiscono prevalentemente un lobo (per esempio, quello Ds rispetto al Sn), oppure un'area cerebrale (quella acustica, ad esempio, più di quella visiva). Ma il flusso delle informazioni può produrre ulteriori conseguenze sul cervello e, quindi, sulla psiche dell'uomo: oltre all'ipertrofia (o l'ipotrofia) di un segmento neuro-psichico può generare una vera disorganizzazione intrapersonale e, conseguentemente, intra-societaria. Su questo punto intendo svolgere alcuni pensieri, espressione di una preoccupazione, non solo di una occupazione: ciò significa che la mia mente, oltre ad essere occupata dal problema, lo è anche da fantasmi personali che in questo momento sto tentando di controllare, ma dai quali non mi sento completamente libero. Per raggiungere uno stato di relativa libertà avrei bisogno di applicarmi scientificamente ai fatti, ascoltarli, metterli in ordine, cercare connessioni e spiegazioni. Questa « occupazione » è propria dello scienziato o dello studioso, in quanto la mente è totalmente occupata da un oggetto esterno con cui intrattiene una relazione amorosa, anche se faticosa.

Nella pre-occupazione, invece, la mente è occupata da oggetti che interferiscono con l'attività principale e con l'obiettivo, al punto da non permettere che contatti modesti o addirittura perversi. Questa situazione interna è estremamente frequente nella vita « normale » ed occorre una certa vigilanza perché la mente, e quindi la persona, non sia « preoccupata », ma « occupata ».

La stessa cosa può accadere a chi espone, critica o analizza fatti sociali: se la mente è occupata, allora è « presa » dall'oggetto che contempla, ed è possibile una conoscenza, cioè una visione nuova e un contatto più profondo; se la mente è « pre-occupata », invece, l'oggetto non può manifestarsi pienamente proprio perché essa non è in grado di afferrarlo o percepirlo nella sua individualità e originalità. La cosa non è rilevante quando la mente « pre-occupata » scambia pareri o critiche in un salotto o in ufficio: viceversa, se essa ha un influsso abbastanza permanente su migliaia o milioni di persone, la cosa suscita timori giustificatissimi e doverose ricerche. Tanto il leader politico, sindacale, religioso, come il commentatore o il giornalista, hanno straordinarie possibilità per inclinare i processi mentali della collettività verso una posizione realista-razionale così come verso l'opposto: tutto ciò senza che nessuno (o quasi) sia consapevole del processo. Non alludo in questa sede al noto fenomeno della manipolazione, solo perché esso è di pubblico dominio, ma a quello più delicato e sconosciuto della « fantasma-polarizzazione ». Con questo infelice neologismo intendo riferirmi al fatto che ogni mente umana cammina su due binari, entrambi fondamentali e vitali, interdipendenti ma anche distinti. Nella primitiva concezione psicologica queste due polarità corrispondevano alle funzioni affettivo-motivazionali da una parte e a quelle cognitive dall'altra; nella concezione psicoanalitica le due polarità vengono denominate processi primari e processi secondari. Secondo questa prospettiva, però, il pensiero razionale (processo secondario) è un derivato dell'attività fantasmatica o immaginativa (processo primario). Il pensiero, inteso come attività ideativa, simbolica, associativa, critica e creatrice, è un derivato della rappresentazione che sorge solo se c'è un ritardo nella soddisfazione del desiderio: in sostanza, è proprio l'assenza dell'oggetto che permette la formazione dell'immagine (dell'oggetto mancante).

Così si avvia quel processo di « mentalizzazione » delle pulsioni, che nel prosieguo del tempo si apre a quelle modalità associative ed elaborative che caratterizzano il pensiero. Nella teoria freudiana, quindi, il pensiero e la dinamica della personalità poggiano sulla proto-storia dell'individuo e sulle sue vicende pulsionali-affettive, fedelmente registrate su chilometrici nastri neurologici e pronti ad entrare in funzione quando si creano contatti di affinità o di identità. Nelle scuole post-freudiane Lacan e Klein insistono su una diversa polarizzazione: il primo analizza il linguaggio e interpreta la attività psichica come un discorso, con « significati » e « significanti »; la seconda si interessa alla

attività fantasmatica e individua la duplice posizione, quella schizo-paranoica e quella depressiva.

Come si vede, qualunque sia il punto di vista, la mente è una struttura bipolare, unitaria, ma anche differenziabile, notturna e diurna, inserita nel tempo e capace di vivere nell'intemporale; così come di creare associazioni funamboliche o distinzioni rigorose. Proprio a causa di questa struttura diadica, l'attività psichica può andare soggetta a commistioni, intrecci e sovrapposizioni che, qualora siano inconscie e permanenti, sterilizzano la personalità. Se si vuole approfondire questo discorso limitandolo al campo delle analisi che si compiono sul sociale, è empiricamente possibile constatare la frequenza con cui i commentatori, leaders, docenti e giornalisti, nel momento in cui si confrontano con un oggetto sociale, sia esso un evento, un discorso o un comportamento, sono portati ad interpretare, giudicare, classificare l'oggetto, invece che a conoscerlo. Questa condotta è dovuta alla netta prevalenza del processo primario, per cui la mente tende istintivamente a incasellare l'oggetto in base ai caratteri di somiglianza con altri oggetti incontrati precedentemente.

Supponiamo, ad esempio, che un certo « commentatore » si incontri con il fenomeno « terrorismo » e supponiamo che egli abbia avuto un padre severo e un po' terrorizzante: questo fatto è così « storico » e « reale » per il commentatore come lo è il terrorismo. La sua difficoltà nell'ascoltare e far parlare l'oggetto « terrorismo » è dovuta all'interferenza dei processi primari, che tendono a creare una equivalenza sommaria e immediata tra due oggetti percepiti oggettivamente simili (il « padre » e il « terrorismo »). Se poi il nostro commentatore ha avuto un padre molto terrorizzante, allora per lui le difficoltà « interne » aumentano considerevolmente.

In sostanza, il gruppo sociale esterno è costantemente e inconsciamente associato (nel bene e nel male!) al gruppo sociale « interno », per cui ogni percezione del sociale « esterno » è in varia misura condizionata dal sociale « interno », cioè dal tipo di relazioni che hanno gli oggetti che sono stati internalizzati nel corso della vita. Solo con uno sviluppo dei processi secondari, e quindi del pensiero logico, è possibile mantenere momentaneamente silenti i processi primari e l'invasività dei fantasmi: ma ciò può accadere solo se il soggetto si fa prendere dall'oggetto e si predispone ad una rivelazione, rinunciando a mantenere un rapporto preferenziale e dipendente con gli oggetti interni.

A questo punto possiamo tornare alla « fantasma-polarizzazione »: se il commentatore, più che ascoltare l'oggetto sociale, è intento a non separarsi dagli oggetti interni, finirà per proiet-

tare questi ultimi sull'oggetto sociale, accecandosi con cose già note e inibendosi ogni possibilità di conoscenza. Mentre nella mani-polazione è il soggetto che altera i dati della realtà o della conoscenza, nella fantasma-polazione sono gli oggetti interni che inducono l'Io del soggetto a vedere in modo ideologico e non autonomo la realtà: in questo caso avremo una dipendenza dagli oggetti interni che occupano l'Io e l'impossibilità di una osservazione e una valutazione autonoma.

Tale evenienza è carica di rischi per la società, soprattutto con l'amplificazione dei mass media, dato che la collettività può essere etero diretta non solo da chi possiede il potere di comunicare analisi ed informazioni nel sociale, ma anche e soprattutto dagli oggetti interni. Il pericolo, insomma, è che attraverso la cultura di massa si fomenti nel lettore-cittadino la dipendenza acritica da oggetti interni attraverso quella catena di montaggio rappresentata dai mass media, che non farebbero altro che garantire la riproduzione meccanica e stereotipata di valori e modelli di comportamento appartenenti agli oggetti interni.

LUIGI DE PAOLI

Ombre sull'Università « riformata »

La legge 382 del 1980 era stata indubbiamente il frutto di un compromesso tra forze politiche e settori del mondo accademico e aveva segnato, soprattutto per le sinistre e il sindacato, una rinuncia profonda alla logica della democratizzazione universitaria e del docente unico che erano state bandiera di battaglia per un decennio. In ogni caso la 382, sebbene peggiore (e non poco, soprattutto sindacalmente, in relazione ai diritti acquisiti) della famosa Pedini-bis assai incautamente sabotata dall'estrema sinistra alla fine degli anni 70, costituiva un punto di partenza e di chiarificazione della situazione accademica. La gestione della 382 diventava la pietra di paragone per politici, sindacalisti, docenti e non docenti (gli studenti, ahimé, era scontato che fossero « rifluiti » nello studio e nel torpore). Ebbene, se si traccia un bilancio oggi, questo non può che essere assai allarmante per ciò che è stato fatto e per ciò che non è stato fatto.

Un primo dato riguarda l'enorme lentezza con cui si è messa in moto la complicata macchina per la sistemazione del personale docente, e non docente, per i mutamenti organizzativi e la ridefinizione del rapporto fra università e mondo esterno. L'errore « tecnico » di fondo della 382 era quello di avere affidato l'immissione in ruolo delle varie figure precarie maggioritarie nell'università a meccanismi concorsuali e idoneativi. Ogni concorso ha materialmente due aspetti: la preparazione e l'esecuzione amministrativa, riservata al Ministero e agli apparati locali universitari, la valutazione vera e propria riservata agli accademici (e in questo caso esclusivamente agli ordinari).

Per il primo aspetto la proverbiale lentezza dell'apparato burocratico, la sua riluttanza alle novità, l'obiettiva scarsità di personale hanno fatto sì che a due anni dall'emanazione delle norme delegate soltanto l'idoneità dei ricercatori sia stata portata a termine, mentre quella degli associati procede a rilento e lascia pensare che ben pochi potranno essere chiamati entro il termine del 1 novembre 1982 (data dopo la quale funzioni e stipendi relativi slittano di un anno). Della seconda tornata di idoneità associati e delle prime tornate di ricercatori liberi e associati liberi (nonché dei concorsi a ordinario e dell'assegnazione dei posti per il dottorato di ricerca) si discute ancora solamente — e qui si manifestano incertezze e contraddizioni dell'autorità politica competente, cioè del ministro e del governo, che a loro volta non rie-

scono a districare la mostruosa macchina concorsuale prevista dalla legge spensieratamente in due anni (sic!). Si aggiungano a questo i ritardi nell'applicazione del vecchio contratto e della legge 312, che attualmente si aggravano per l'applicazione estremamente restrittiva che di certe norme viene fatta a danno soprattutto dei non docenti. Per chiudere su questo punto segnaliamo infine che, allo stato della presente legislazione, è impossibile avviare (senza una modifica di legge) il tempo pieno per il prossimo anno accademico, vanificando così quello che doveva essere uno dei contenuti qualificanti della legge.

Ben più grave è il discorso da fare sulla gestione delle procedure valutative per i docenti, che chiamano in causa non le remore burocratiche, ma la volontà politica del corpo accademico, della maggioranza degli ordinari (più o meno debolmente contrastata dal Ministro e dal CUN). Dopo un generoso « taglio » sugli aventi diritto al ruolo di ricercatore — una media nazionale non elevata (circa il 15%), ma piuttosto sensibile e con motivazioni discutibili proprio nel settore di sociologia — vi è stato il noto massacro degli associandi, che ha raggiunto punte maggioritarie nelle università piccole e meridionali e in taluni gruppi di idoneità, con evidenti aspetti di redistribuzione del potere, d'altronde significativamente anticipati dall'andamento della precedente tornata di concorsi a ordinario che in vari casi ha sconvolto le vecchie prassi della cooptazione accademica a favore di « nuove famiglie ». Che i vecchi assetti non fossero né oggettivamente rispondenti ai meriti né democratici è risaputo, ma i nuovi sono forse ancora peggio.

L'intreccio perverso fra ciò che è stato fatto (dagli accademici) e ciò che non è stato fatto (dalla burocrazia) tende a preconstituire una situazione di smorzamento dell'innovazione nella università, filtrando il nuovo personale in tempi e modi perfettamente compatibili con la riorganizzazione del vecchio potere baronale. Il tutto nell'indifferenza totale degli studenti e nell'attenzione soltanto corporativa, frazionata e locale degli interessati, che sembra non abbiano trovato altra difesa che quella (certo legittima e in alcuni casi destinata al successo) del ricorso a Tar e pretori. In nessun caso si è manifestato un collegamento significativo con al centro il rilancio e una differente gestione della 382, ciò che ha indebolito anche l'azione sindacale, che pure ha avuto le sue incertezze e le sue contraddizioni.

La proposta Bodrato, introducendo la possibilità di concorrere fino a 3 raggruppamenti, eliminando l'azzardo delle sotto-commissioni per un unico gruppo e aggiungendo una terza tornata, corregge alcune delle strutture che hanno reso possibile la strage della 1ª tornata; i sindacati però insistono giustamente an-

che su un'esplicita valutazione dei titoli didattici (del tutto trascurati finora) e soprattutto sulla necessità di liquidare il perverso meccanismo della « non pertinenza », con cui gli associandi sono stati rinviati da Erode a Pilato senza un effettivo giudizio.

In questa situazione di passività e demoralizzazione il governo è intervenuto con due mosse ben mirate, nel contesto di una generale riduzione della spesa pubblica e di una deliberata prassi di rallentamento nell'erogazione di cassa. In primo luogo ha tagliato brutalmente le spese per la ricerca all'Università e al CNR e ha concentrato i finanziamenti sui laboratori dell'industria di Stato; in secondo luogo ha cercato di attirare il personale qualificato dalle istituzioni saccheggiate a quelle sacchegiatrici. E' diventato così inevitabile distruggere il concetto di « tempo pieno » (già scarsamente incoraggiato in precedenza). Largo consenso a questa operazione è stato trovato in quei settori accademici che, non impegnati nella ricerca, traggono tuttavia cospicui vantaggi dalla simultanea appartenenza all'accademia e a professioni private (medici, avvocati, ecc.), ai consigli di amministrazione di enti pubblici e privati camuffati o meno da « culturali », alla carriera politica.

Tutto il regime delle incompatibilità e del tempo pieno è stato così sottoposto ad attacco da parte del governo e con molte volonterose quinte colonne dentro l'università (in genere gli stessi che si oppongono a una gestione produttiva della 382 o anche semplicemente all'attuazione dei suoi nuovi istituti-dipartimenti, nuovo reclutamento, controllo sulle commissioni dall'esterno, ecc.). Culmine dell'operazione è stato il disegno di legge presentato dal ministro Bodrato, che dietro lo schermo di « ritocchi » popolari alla 382 (concernenti le procedure di idoneazione e qualche altro dettaglio infelice corretto) cerca di smontare alcuni cardini del pur compromissorio D.P.R. del 1980. All'art. 3 si consente la compatibilità fra professori a tempo definito (che quindi hanno rinunciato a dedicarsi prevalentemente alla « missione » universitaria) e le cariche di preside e direttore di dipartimento. All'art. 4 si garantiscono alcuni poteri, soprattutto concorsuali, ai professori inaspettativa per incompatibilità. Rivedremo così, come nell'ultima tornata per le cattedre, il presidente Spadolini alla testa della commissione di storia moderna e contemporanea. Inoltre si può andare in aspettativa (in genere per contemporanea assunzione di incarichi politici) con il tempo pieno. Dopo di che il tempo pieno è ridotto a burletta, quindi pagato un'inezia, quindi disincentivato... Del resto, chi vuol fare ricerca i soldi li trova solo nell'industria!

All'art. 5 si consente ai ricercatori di svolgere attività professionale e di consulenza esterna. Tanto non c'è pericolo che si

arricchiscano facendo i medici della mutua o i supplenti alla media. In ogni caso cade così la necessità di conferire loro una indennità, sia pur misera, per il tempo pieno.

La beffa è completata dai soliti richiami, in sede di relazione introduttiva, alla necessità per l'università di utilizzare le competenze del « sociale » e di consentire il fruttuoso interscambio ecc., il che permette altre corpose deroghe in fase tanto di transizione quanto « a regime ». Il forte ricatto è che, se non passa la parte « cattiva » della legge, non vedrà la luce neppure quella « buona », che concede qualche varco ai non associati e migliora qua e là le procedure di accesso e sopravvivenza nei ruoli.

Malgrado gli scioperi di avvertimento dei mesi di maggio e giugno il contenzioso resta disperso e debolmente partecipato (soprattutto nel personale docente). Ci auguriamo che alla ripresa dell'anno accademico, qualora (come è del tutto verosimile) i nodi siano ancora irrisolti, possa svilupparsi un movimento di protesta non corporativo e che riapra il discorso sulla funzione dell'università e non soltanto sul trattamento, pur infelice, del personale docente e non docente. Sarebbe altresì utile che si manifestasse un risveglio di interesse da parte degli studenti, sempre più sottoposti, del resto, a pressioni restauratrici su tutti i punti sui quali si erano aperti dei varchi nel 1968 (liberalizzazione dell'accesso alle facoltà, dei piani di studio, scaglionamento degli esami, ecc.). Altrimenti prevarrà quella fuga nello pseudo-culturale, che per gli studenti significa sottoporsi acriticamente (e improduttivamente) a un carico tutto quantitativo di studio, per i docenti ricercare quei canali « giusti » di carriera accademica che non molto tempo fa, sul « Manifesto », E. Pugliese ha insuperabilmente ricordato.

AUGUSTO ILLUMINATI

La stratificazione di caste e di famiglie nell'India rurale tradizionale*

1. *Differenziazione e unità della civiltà indiana tradizionale: i valori fondamentali.*

L'evoluzione storica della società indiana, e di quella rurale in particolare, si può comprendere solo tenendo presente che la civiltà che si è sviluppata sul suolo indiano nei millenni passati è una civiltà fortemente unitaria e dalle caratteristiche ben distinte, sorta però dalla varietà e diversità, talvolta estreme, delle sue componenti.

Il subcontinente indiano, già di per sé caratterizzato da marcate differenze regionali, geografiche e climatiche, fu un crogiuolo ove si fusero e confusero, forse più che in ogni altra parte del globo, popoli di tutti i tre principali ceppi razziali (caucasico, negroide, mongolico): popoli assai differenti per razza, lingua, culture locali, livelli socioeconomici, tradizioni. La civiltà classica dell'India è tutta fondata, con radici che affondano nelle ragioni stesse della sua esistenza, sulla diversità, che a sua volta si traduce in separazione di gruppi sociali, economici e politici.

Così il sistema socioeconomico, di carattere prettamente rurale, restò sempre cristallizzato in comunità chiuse di villaggio; queste al loro interno conobbero una separazione « metafisica » degli individui in compartimenti anch'essi chiusi, le caste e le sottocaste; mentre il Paese, nel suo insieme, fu teatro di conflitti permanenti tra dinastie e formazioni politiche disperate, e non giunse all'unità politica completa se non estremamente tardi, sotto gli inglesi.

Differenziazione e frammentazione, quindi; ma la civiltà indiana è anche basata sulla integrazione di ciò che è diverso, sulla « *reductio ad unum* » del molteplice e del separato. Tale unità si fonda su un complesso di modelli di vita impliciti ed espliciti, cioè su un complesso di valori e di atteggiamenti i quali, a partire da un nucleo fondamentale, hanno permeato di sé tutti gli aspetti della vita associata, divenendo costumi ed istituzioni. Ne è derivata un'impronta tipica, una peculiarità tutta propria, quasi un'« aria di famiglia », che ha contraddistinto nei secoli la civiltà dei popoli del subcontinente.

Il nucleo fondamentale dei valori di una società¹ è costituito soprattutto dal significato ultimo, e dallo scopo fondamentale, che in essa si

* Da uno studio di più ampia portata sull'India rurale.

¹ Non è semplice individuare tale nucleo fondamentale di valori in una civiltà complessa e differenziata come quella indiana: ad ogni affermazione possono contrapporsi eccezioni. Comunque la maggioranza degli studiosi (anche indiani) concorda di solito su alcune generalizzazioni, che espongo in questo e nei paragrafi seguenti. Tenterò di evitare semplificazioni eccessive segnalando, di volta in volta, le eccezioni più notevoli.

attribuisce all'esistenza umana. Ora, vi è una concezione che appare radicarsi, ampliarsi e persistere lungo quasi tutto il plurimillenario arco della letteratura religiosa, filosofica, economica e politica dell'India: la esistenza dell'uomo è, per così dire, dolorosa separazione dell'« anima » individuale dal Principio da cui deriva; è un anello di una catena di nascite — cioè di separazioni dal Principio — nel passato e nel futuro; è parte del fluire incessante di tutte le cose (*samsara*). Ne consegue che scopo ultimo di questa esistenza terrena è il ritorno alla Fonte infinita, visto come liberazione (*moksha, mukti*) dal ciclo delle nascite, dal *samsara*, dalle cose di questo mondo, al cui contatto l'uomo indiano sente acuirsi il senso di separazione (*viraha*) dal Principio².

Esser liberati (o « realizzati ») quindi non significa morire, ma « divenire immortali », in questa vita e per sempre: cessare nascite e morti, troncando il rapporto tra l'individuo e il *samsara*³. Lo stato del liberato è certamente considerato uno stato ineffabile: è la conoscenza di una verità non comunicabile o descrivibile in termini umani⁴; e proprio per questa ragione tutte le definizioni che ne sono state date vengono considerate (e non possono che essere) inadeguate e parziali. Si tratta comunque di una esperienza che postula l'identità di « conoscere » e di « essere », di « teoria » e di « pratica »⁵.

In altre parole, ad una conoscenza intuitiva (non razionale o scientifica) dei « principi d'ordine universale », che permette di penetrare nell'intima natura delle cose⁶, ad un sapere « del senso del mondo e della vita »⁷, si accompagna sempre una trasformazione profonda della personalità, una « metánoia ». La visione della Verità nelle cose non può essere espressa che dalle fibre più profonde di un uomo « nuovo », « divinizzato », al termine di un lungo esercizio ascetico e morale (*sadhana*), compiuto secondo i principi del *dharma*, la legge morale onnicomprensiva secondo cui ognuno è tenuto ad agire e vivere e che sola può far raggiungere la liberazione⁸.

Tratterò all'inizio dei valori fondamentali « espressi » nel corpus delle scritture tradizionali e nelle concretizzazioni sociali di queste. Ma, come si vedrà, l'analisi metterà in luce altri valori fondamentali; valori per così dire « inespressi » ed impliciti nei tratti strutturali e funzionali della società indiana: in primis, la disuguaglianza e la staticità dell'ordine sociale. Valori « espressi » ed « inespressi » si pongono in rapporto causale circolare. Vedi più oltre, il par. 12 e la nota 138.

² Cf. ad es. GNOLI R., *Filosofia dell'India*, in TUCCI G. (a cura di), *Le civiltà dell'Oriente* (Roma 1952), III pp. 635-636; ZAEHNER R.C., *Hinduism* (Oxford 1962), cap. III; ORGAN T.W., *The Hindu quest for the perfection of Man* (Ohio University 1970), cap. I.

³ PRABHU P., *Hindu Social Organization* (Bombay 1940; 6ª edizione 1979), pp. 17-18; MOORE C.A., *The comprehensive Indian mind*, in MOORE C.A. (a cura di), *The Indian mind* (Hawaii 1967).

⁴ Cf. ad es. ZAEHNER, *Hinduism*, p. 4; COOMARASWAMY A. K., *Induismo e Buddismo* (Milano 1973), p. 56; BOSE A.C., *The Call of the Vedas* (Bombay 1970), p. 131.

⁵ Cf. ad es. GUÉNON R., *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (Torino 1965), pp. 142-145; ORGAN, *Quest*, cap. I; NIRVEDANANDA, *Hinduism at a glance* (Calcutta 1969), p. 22; MOORE, *Indian Mind*, p. 13.

⁶ GUÉNON, *Introduzione*, p. 65.

⁷ Così lo definisce M. WEBER (in *Sociologia della Religione, Induismo e Buddismo*, Roma 1975, p. 315), che comunque attribuisce allo stato di liberazione, con ottica tipicamente occidentale, le caratteristiche di « regno retrodal mondo e da ciò che lo muove » (ibidem), « niente », « svuotamento » (p. 322), « possesso di Dio apatico-estatico della gnosi » (p. 320), etc.

Contrariamente a quanto spesso si crede, l'enfasi posta sulla liberazione non implica che i vari aspetti economici, politici, sociali, estetici, etc. vengano ignorati, od anche solo trascurati, nel sistema indiano dei valori. In effetti, uno dei capisaldi essenziali della dottrina tradizionale del Paese è proprio quello del quadruplici fine complessivo della vita umana (*chatushpurushartha*). Nel suo contesto i valori « spirituali » (*moksha* e *dharma*) coesistono con quelli « materiali », considerati anch'essi degni di perseguimento, rappresentati da *artha* (l'aspetto economico e politico della vita: possessi materiali, potere e così via) e da *kama* (l'aspetto edonistico-estetico: il piacere in tutte le sue forme⁹. Si tratta di un « pacchetto » di valori considerato come un tutto armonico e gerarchicamente ordinato. Assai spesso, ma certamente non in modo esclusivo¹⁰, le scritture tradizionali hanno attribuito la preminenza ai valori « spirituali »: così di solito *artha* e *kama* — cioè rispettivamente i valori biologici e psicologici che rendono possibile e desiderabile la vita terrena — sono stati socialmente subordinati al controllo regolatore del *dharma*, sempre al fine di rendere la liberazione potenzialmente raggiungibile da parte di tutti i membri della comunità¹¹.

2. Il Dharma: ordine cosmico, individuale, sociale.

A questo punto è agevole comprendere che il *dharma* rappresenta un valore centrale¹² nella civiltà indiana, dato il suo carattere di principio ordinatore dei più vari aspetti della vita associata e di base necessaria per il raggiungimento dell'obiettivo ultimo di tale esistenza: la liberazione. Atteggiamenti sociali, costumi e istituzioni dell'uomo indiano si

8 Cf. PRABHU, *Organization*, p. 65. In effetti la condotta dell'individuo, il suo agire globalmente considerato (*karma*), hanno una importanza decisiva. Il grado di aderenza al *dharma* nell'agire di un individuo determina il suo destino nella vicenda incessante del *samsara*: il tipo di *karma* accumulato nelle sue vite precedenti ha deciso della sua attuale incarnazione sotto forma umana ed in questa situazione determinata; il tipo di *karma* accumulato in questa vita deciderà delle sue future incarnazioni.

9 Cf. GUPTA S.N., *The Indian Concept of Values* (New Delhi 1978), p. 1; MUKERJEE R., *A History of Indian Civilization* (Bombay 1958), I, p. 9; ZIMMER E., *Philosophies of India* (Londra 1953), pp. 35-42.

10 Ecco una delle importanti eccezioni cui facevo prima cenno. I quattro valori diedero origine a branche sistematiche di studio (*shastra*) per ciascuno di essi; ed i pensatori indiani degli *arthashastra* e dei *kamashastra* furono quasi sempre portati ad attribuire maggiore importanza ai valori da essi studiati. Così ad esempio nel famoso trattato di arte di governo e di economia, l'*Arthashastra* di Kautiliya, è contenuta una filosofia di vita pratica assolutamente realistica, e tanto lontana da considerazioni moralistiche, da essere stata spesso paragonata alle opere di Machiavelli e Hobbes. Cf. ZIMMER, *Philosophies*, p. 38; GUPTA, *Values*, p. 2.

11 Cf. GUPTA, *Values*, p. 149, p. 151, p. 160. La forza del processo di inculturazione sociale, sempre notevole in India, ha sicuramente consolidato nella psiche indiana il senso della preminenza dei valori di *moksha* e di *dharma*. Ma, ciò detto, non se ne può certo concludere che tutti gli indiani fossero concretamente interessati alla liberazione, o che non abbiano secolarmente fatto mostra di atteggiamenti decisamente rivolti ai valori « materiali », soprattutto di quelli rappresentati da *artha*: così ad es. MAX WEBER afferma a ragione che « la sconfinata avidità di guadagno dell'asiatico, nel grande e nel piccolo, è famosa in tutto il mondo come insuperabile, ed in generale abbastanza a ragione » (*Sociologia*, p. 321).

12 Cf. GUPTA, *Values*, p. 80. Le scritture dedicano innumerevoli passi alla centralità del *dharma*; un esempio: « ...il *dharma* è il sostegno dell'intero universo.. Tutto è fondato sul *dharma*. Ecco perché si dice che il *dharma* è supremo » (*Mahahnara yanopanishad*, 22.1).

sono storicamente modellati sulle esigenze di tale Legge morale: è per questo che molti osservatori stranieri hanno ricevuto l'impressione che in India il fattore religioso-spirituale — per dirla con Braudel — « si confonde con tutte le forme della vita umana: lo Stato è religione, la filosofia è religione, la morale è religione, le relazioni sociali sono religione »¹³.

*Dharma*¹⁴ è la Legge eterna, l'ordine cosmico, l'armonia che lega tutte le cose¹⁵. Nel mondo umano, è l'Ordine morale, connesso al primo da analogie profonde. Questo *dharma* umano (*manava dharma*) se è concepito in senso assoluto, è il *dharma* eterno (*sanatana dharma*), la Legge morale scritta nel cuore di tutti gli uomini, la quale è « sottile » e « assai difficile da conoscere »¹⁶. Poiché *dharma* indica la « forma », il « modo d'essere », la natura essenziale di una cosa o di un individuo¹⁷, può allora dirsi, assai sinteticamente, che tale Legge morale eterna richiede questo: la conformità del comportamento di ogni singolo essere alla sua propria natura essenziale¹⁸. Ne deriverà armonia nell'interno di ogni individuo, e nell'insieme degli individui così naturalmente ordinati.

Tale è la concezione metafisica retrostante lo *hindu dharma*, che è la forma storicamente determinata con cui la civiltà indiana ha dato corpo ai valori morali eterni in cui credeva. Si tratta del complesso delle vie di liberazione esposto nell'immenso corpus delle sacre scritture, tutte considerate — pur con gradi diversi — riflesso e simbolo dell'Ordine cosmico, e tradottesi in credenze, costumi ed istituzioni. Nell'anima indiana è sempre presente il senso del potenziale contrasto tra i valori morali « assoluti » dettati dalla coscienza, e quelli « relativi » espressi dalle scritture e dalla tradizione¹⁹. Il dilemma è preso in considerazione dalle stesse sacre scritture, le quali di solito concludono che è soprattutto mediante la scrupolosa osservanza dello *hindu dharma* che l'individuo può sperare di sfuggire alla ruota incessante delle rinascite.

Ma in cosa consiste, in concreto, tale *hindu dharma*? Esso persegue l'ordine su un duplice piano: individuale ed istituzionale. L'individuo, seguendo la propria via di salvezza, dovrà tentare continuamente, giorno dopo giorno, tappa dopo tappa, nascita dopo nascita, di perfezionare la propria armonia interiore, di « divinizzarsi », di realizzare in sé l'arche-

¹³ BRAUDEL F., *Il mondo attuale* (Torino 1966), I, p. 120. L'A. evidentemente intende per « religione » la liberazione ed il mezzo per raggiungerla. Ma il concetto di religione, come quelli di filosofia, asceti etc., non esistevano nell'India tradizionale nell'accezione con cui li si usa in occidente: *dharma* era il termine onnicomprensivo normalmente usato.

¹⁴ L'etimologia (dalla radice sanscrita *dhr*, « sostenere, tenere insieme »: cf. ZIMMER, *Philosophies*, p. 163; ZAEHNER, *Hinduism*, p. 2), è la stessa del latino *forma*. Nei Veda un concetto analogo a quello di *dharma* si trova con il nome di *rita*, la Legge cosmica (cf. BOSE, *Call*, pp. 44-47).

¹⁵ Cf. ZAEHNER, *ibidem*; ZIMMER, *Philosophies*, p. 152; GUÉNON, *Introduzione*, pp. 182-183.

¹⁶ Cf. ZAEHNER, *Hinduism*, p. 2.

¹⁷ Cf. ZIMMER, *Philosophies*, p. 163, pp. 166-167; GUÉNON, *Introduzione*,

p. 181. Questo *dharma* individuale si chiama anche *swa-dharma*.

¹⁸ Cf. *Ibidem*.

¹⁹ Si tratta di una problematica analoga a quella dibattuta in occidente nel secolo scorso dalla « filosofia dei valori ». Il Mahabharata è il grande poema dell'India, tutto concentrato sul contrasto potenziale tra il *sanatana dharma* e lo *hindu dharma* ai fini della liberazione. *Manu*, il mitico autore dei più autorevoli *Dharmashastra*, pone « l'esempio dei santi uomini » e « l'autore dei *dharma*, di cui afferma l'unità profonda. Tuttavia, in caso di contrasto, consiglia di seguire lo *hindu dharma* (GUPTA, *Values*, p. 84). Cf. anche WEBER MAX, *Sociologia*, p. 32.

tipo dell'Uomo universale²⁰. A sua volta la struttura istituzionale della società avrà il preciso fine di favorire la realizzazione di tale *dharma individuale*²¹, e sarà volta a realizzare il modello archetipico della Comunità Universale²²; questo, sempre secondo le scritture, è il significato profondo delle istituzioni sociali più rappresentative dello *hindu dharma*: il sistema di casta, la comunità di villaggio, la famiglia allargata²³.

Quindi, il comportamento quotidiano dell'individuo dovrà cercare di conformarsi continuamente alla complessa gamma di valori morali che il *dharma* richiede, in un contesto che dalla pratica delle virtù personali si estende gradatamente ai doveri verso i vari gruppi istituzionali, man mano più ampi, di cui l'individuo fa parte.

Si è detto che il principio morale basilare consiste nel conformare a ciò che si è²⁴ per propria natura profonda, ciò che si deve e si vuole essere, cioè il proprio comportamento verso l'ambiente circostante. Da ciò discende innanzitutto il contenuto del *dharma* comune a tutti, cioè le virtù personali da osservare in via generale. Le varie scritture spesso le individuano e suddividono diversamente; ma esse possono tutte sintetizzarsi in tre categorie: comprensione delle cose così come sono ed aderenza ad esse («verità», «veridicità»); non andare oltre ciò che si è («distacco», «autocontrollo», «freno dei desideri, dei sensi», e così via); atteggiamento di amore e donazione di sé verso l'ambiente circostante («non-violenza», «carità», «generosità», etc.)²⁵.

Dal canto suo, l'estensione dei doveri nei diversi gruppi istituzionali è minutamente descritta con esemplificazioni — anche mitologiche — di ruoli rigidamente definiti e divenuti archetipici: dai doveri di casta (*varna-dharma*)²⁶ e di famiglia (*kula-dharma*), a quelli specifici, per esempio, di padre (*pitri-dharma*), marito (*pati-dharma*), sovrano (*raja-dharma*) e così via, praticamente per quasi tutti i ruoli esistenti nei più vari gruppi sociali, e per molte delle possibili situazioni esistenziali²⁷. In pratica, tali prescrizioni sociali dello *hindu dharma* tendono ad identificare l'individuo — ciò che egli è nella sua natura essenziale, qui ed ora — con le fun-

20 Cf. MUKERJEE, *History*, p. 12, p. 12, p. 48, p. 114.

21 Cf. PRABHU, *Organization*, pp. 76-78.

22 Cf. MUKERJEE, *ibidem*.

23 MUKERJEE, *History*, p. 8, p. 12. In altre parole gli *shastra* — con un procedimento certo opposto alla moderna mentalità occidentale — definiscono innanzitutto il fine dell'esistenza ed i mezzi per perseguirlo, e poi formulano un modello ideale di organizzazione sociale, del tutto strumentale a quel fine. L'obiettivo della liberazione «definisce le relazioni dell'uomo con gli altri uomini, con la famiglia, con la società in cui vive o con cui entra in contatto, con il suo villaggio ed il suo paese — e, in una parola, con l'intera creazione, animata ed inanimata!». (PRABHU, *Organization*, p. 78).

24 Cf. il termine sanscrito *sat*: «ciò che è», «l'essenza»; da cui *satya*: la «Verità» (cf. ZIMMER, *Philosophies*, pp. 166-167).

25 Ad es. le *Manusmritis* descrivono così il *dharma* comune a tutti: non-violenza nei confronti di ogni creatura vivente (*ahimsa*), perseguimento della verità (*satya*), non appropriarsi di ciò che appartiene ad altri (*asteyam*), purezza di condotta e di vita (*saucham*), controllo dei sensi (*idriya-nigraha*), autocontrollo (*dama*), perdono (*kshama*), dirittura morale (*arjavam*), generosità (*Danam*) (cito da PRABHU, *Organization*, pp. 300-301; ed anche: *ibidem*, pp. 298-305). Naturalmente, si tratta di principi morali di cui si possono trovare degli equivalenti sotto quasi tutte le latitudini: ma in India l'enfasi è stata posta in modo particolare sul «distacco», sulla «non-violenza» e sulla «verità».

26 Analizzo più oltre, al par. 6, i vari doveri di casta.

27 Altri particolari si trovano in *ibidem*, pp. 67-68.

zioni inerenti al suo ruolo sociale²⁸; ad assimilarlo alla parte precisa che egli deve recitare — al meglio — nel dramma costituito dal fantasma smagorico divenire dell'Universo; a renderlo tutt'uno colla « maschera eterna, immemoriale, assolutamente impersonale del classico ruolo »²⁹ cui la nascita e le circostanze lo hanno portato. Se accetta totalmente e nel profondo tale assimilazione e tale dissolvimento delle tendenze e degli impulsi personali, l'individuo consegue « la scoperta di sé », la liberazione dagli angusti confini della propria personalità e l'assorbimento nell'Essere universale e infinito »³⁰, e nel contempo contribuisce a sostenere l'Ordine divino della società.

Quello sopra esposto è certo un modello ideale, che deve aver trovato in ogni tempo un'applicazione solo parziale. Ma lo *hindu-dharma* appare essere stato nei secoli un efficace e pervasivo strumento di integrazione e di controllo sociale³¹, con la conseguenza di un alto grado di standardizzazione degli atteggiamenti, specie nel mondo rurale³². La doppia sintesi costituita dalla standardizzazione, da un lato delle virtù e delle vie di salvezza personali (la « religione »), dall'altro dei ruoli e dei doveri istituzionali (il modello socioeconomico), ha fornito la vera, incrollabile base dell'unità della civiltà indiana³³.

3. La sintesi induista

Più che una « religione », l'induismo³⁴ potrebbe essere concepito come un « fascio di religioni ». E' privo di una gerarchia ecclesiastica, di un fondatore storico, perfino di dogmi ben definiti e accettati da tutti. Ma, al pari della civiltà di cui è espressione prima, ha mostrato una stupefacente capacità di far coesistere nel suo seno fedi ed atteggiamenti che avevano spesso origini autoctone, nate dalla commistione della religione dei conquistatori ariani con quella dei drauida assoggettati. L'induismo così ha operato continui adattamenti, assorbendo le varie posizioni religiose e filosofiche che erano presenti o si andavano formando nel corso dei secoli sul suolo indiano, così intriso di spiritualità. In realtà, l'induismo non è una fede, una credenza o una filosofia: è — come ho prima accennato e come gli stessi hindu lo concepiscono — un *dharma*; e nell'ambito di questo, è una via (*marga*), uno sforzo spirituale dell'individuo (*sadhana*), una ricerca o una ascesi, verso la liberazione.

Privilegiando l'aspetto dello sforzo pratico di salvezza da parte dell'individuo, l'induismo annette minore importanza a ciò che l'uomo crede.

²⁸ Cf. ZIMMER, *Philosophies*, p. 151, p. 157. Ciò è vero soprattutto per il periodo più tardo della civiltà indiana, caratterizzato da una rigidità crescente dei ruoli, e dalla definitiva trasformazione della casta in senso ereditario (*jati*). Vedi più oltre il par. 5.

²⁹ *Ibidem*, p. 152.

³⁰ *Ibidem*, p. 152, p. 153. Occorre comunque tenere conto anche delle possibilità di liberazione al di fuori dei propri doveri sociali: ad es. quelle del mendicante errante e svincolato da ogni norma sociale (*sannyasin*).

³¹ *Ibidem*, p. 153. Vedi comunque le considerazioni espresse prima, alla nota 28.

³² Naturalmente, il concetto di Ordine cosmico e sociale è comune a molte altre civiltà pre-industriali, anche occidentali. L'India però sembra essersi particolarmente distinta nell'elaborarne gli aspetti teorici e pratici.

³³ La sintesi « religiosa » viene analizzata nel paragrafo seguente; la sintesi socioeconomica nel resto della trattazione.

³⁴ Non intendo approfondire qui le varie concezioni dell'induismo, oltre a quanto ho prima esposto in merito ai valori fondamentali della civiltà indiana. Ne faccio un breve cenno, propedeutico alla trattazione — nei paragrafi che seguono — degli aspetti istituzionali quali la casta e la famiglia.

Ecco perché, in definitiva, è così difficile definirne le dottrine essenziali; ed ecco anche perché tante disparate credenze, divinità ed istituzioni hanno potuto coesistere nel suo ambito, senza contraddizioni. Le vie verso la salvezza di norma devono essere diverse, perché diversi sono gli individui che tentano di percorrerle: così ciascun individuo è libero di scegliere tra varie credenze e divinità, in base alle proprie capacità spirituali e culturali, alle proprie tradizioni regionali, di casta e di setta³⁵. Quindi: fedi, credenze, filosofie, vie di salvezza diverse e spesso divergenti; ma tutte integrate nel vero sostrato comune dell'induismo, quel complesso di valori e atteggiamenti centrato sul *dharma*, che è diffuso ed accettato dalla stragrande maggioranza degli hindu³⁶.

Dal punto di vista teorico e metafisico, l'induismo giunse alla concezione di un Assoluto, in cui si unificava tutta la mutevole realtà delle cose, la quale di esso rappresentava la manifestazione cosmica. E intanto, nel concreto, procedette ad unificare, in un lentissimo millenario processo, la multiforme realtà culturale dell'India³⁷. Essendo sforzo pratico di salvezza più che fede dottrinale, l'induismo era caratterizzato da una adattabilità ed una ricettività che gli davano una grande forza di integrazione. E viceversa, con un rapporto causale circolare, la precisa necessità storica di giungere a tale integrazione di stirpi e culture destinate a convivere, aumentava a sua volta la adattabilità e la ricettività dell'induismo.

Svolse tale compito soprattutto la religione popolare, diffusa di villaggio in villaggio attraverso le mitologie ed i racconti della letteratura epica e più tardi di quella puranica e devozionale: un induismo che spesso conveiva, trasfigurandoli, con miti, costumi e divinità locali e tribali.

L'invasione musulmana ed il suo stabilizzarsi, soprattutto nell'India centro-settentrionale, ruppe certamente a partire dal XII secolo la profonda unità culturale del Paese. L'induismo, che pure aveva assimilato le culture degli innumerevoli invasori di epoche passate, non riuscì ad assimilare l'Islam, così antitetico per moltissimi aspetti. Vero è che con il tempo i musulmani, che restarono una minoranza numerosa, adottarono varie costumanze locali, e perfino molti aspetti del sistema di casta; ma nonostante una certa comune « indianità », la vita dell'India fluiva ormai

4. Il modello socioeconomico comune: casta e comunità di villaggio.

Ho detto prima che le concezioni dello *hindu dharma* hanno avuto precisi risvolti istituzionali socioeconomici, originando il secondo fattore di aggregazione delle genti indiane: le istituzioni, inscindibili tra loro,

³⁵ Ad ogni modo, da un punto di vista teorico, la tradizione hindu distingue schematicamente tre vie: quelle del *jana-yoga*, del *bhakti-yoga*, e del *karma-yoga* (*yoga* qui va inteso nel significato etimologico di « unione »). Esse sono caratterizzate rispettivamente dalla predominanza di elementi gnostici, fideistico-devozionali, o semplicemente volontaristici (cioè centrati sulla esecuzione equanime dei propri doveri indicati dal *dharma*). Secondo alcuni autori, le vie *jnanica*, *bhaktika* e *karmica* sono destinate rispettivamente alle caste dei brahmini, degli *kshatrya* (guerrieri), e dei *vaishya* (commercianti) (cf. ad esempio GUÉNON R., *Iniziazione e realizzazione spirituale* (Torino 1967), cap. XVIII).

³⁶ Come si è visto, praticamente tutte le vie di salvezza sono basate sull'*dharma*, « devono essere utilizzate in concordanza con il *dharma* » (PRABHU, *Organization*, p. 65).

³⁷ Oggi lo si definisce anche come processo di « sanscritizzazione »: cf. SRINIVAS M.N., *Caste in Modern India* (Londra 1962), p. 153.

in due correnti distinte e parallele³⁸. Intanto venivano formandosi lentamente i vari gruppi etnico-linguistici che contraddistinguono il variegato panorama dell'Unione Indiana di oggi: i mahrati, i bengalesi, i tamil, i gujarati e così via, tutti dalle caratteristiche « nazionali » assai nette, ma accomunati dalla coscienza di appartenere ad una più vasta civiltà unitaria, la quale ha mostrato un carattere di continuità unico al mondo. della casta e della comunità di villaggio³⁹. Le ho prima citate come forze divisive: ma proprio tale schema di una società rigidamente chiusa in compartimenti isolati, diffusosi in parallelo con l'indusmo in tutto il subcontinente, costituiti un modello socioeconomico originale e del tutto peculiare dell'India (almeno in forma così radicale): uno dei caratteri essenziali della sua civiltà.

Il sistema di casta — una dei fenomeni centrali della società indiana — è, anche dal punto di vista teorico, un esempio di massima frammentazione del corpo sociale in segmenti impenetrabili gli uni agli altri. Si tratta di un agglomerato di cellule ereditarie; ogni individuo nasce in una di esse, e ciò determina tutto il suo destino: lavoro, amici, matrimonio, ambiente, cibo, educazione, reddito, status e ruolo sociale, « via » di salvezza spirituale e così via. Nella storia della stratificazione sociale, il sistema di casta rappresenta un estremo logico: il tipo ideale di un ordine basato sulla disegualianza assoluta ed inflessibile, e sanzionato dalla « religione ». Com'è noto, la sanzione specificamente religiosa differenzia il sistema di casta dal sistema di ceti (o « stati ») in cui la strutturazione disuguale della società riceve un suggello prevalentemente giuridico, e non strettamente religioso⁴⁰. Il sistema di ceti ha avuto una diffusione pressoché universale in tutte le epoche passate, fino all'avvento della moderna stratificazione di classe. Invece il sistema di casta, così come lo conosciamo oggi, è esclusivo del subcontinente indiano⁴¹. Ambedue i sistemi ordinano teoricamente la società in quattro grandi strati sovrapposti; la differenza risiede nell'estensione del fondamento religioso-metafisico di tale ordine. Nel sistema di ceti, « gli strati sono definiti dalle leggi dell'uomo, per il cui sovrano è comunemente invocata l'autorità divina »; lo status di un singolo individuo è definito dalla « legge fatta dall'uomo, sia pure di origine divina, secondo la quale egli vive »⁴². Invece nel sistema di casta l'ordine terreno è considerato, come si è visto, una proiezione di un Ordine cosmico immutabile, il riflesso analogico, nel mondo umano, dell'Armonia Universale, della Legge eterna scritta nelle cose⁴³; l'ordine tra gli strati sovrapposti, cioè le caste, è in teoria un ordine rituale.

Le caste e sottocaste erano coordinate in una divisione ereditaria del

³⁸ Cf. SHARMA D.C., *Hinduism through the ages* (Bombay 1956), p. 41.

³⁹ Pertanto non è possibile separare in India l'aspetto « religioso » da quello sociale e castale (cf. SRINIVAS, *Caste*, p. 150). La necessità che dottrina « religiosa » e pratica sociale siano strettamente interconnesse in ogni civiltà « tradizionale » quale quella dell'India classica, è ad es. espressa chiaramente da un esponente occidentale del filone « tradizionale »: « le istituzioni sociali, per potersi dire tradizionali, devono essere collegate effettivamente, come loro principio, a una dottrina che sia a sua volta tradizionale... » (GUÉNON, *Introduzione*, p. 73).

⁴⁰ Cf. BERGEL E.E., *Social Stratification* (York, Pennsylv. 1962), p. 49); DUNCAN MITCHELL G., *Dizionario di Sociologia* (Roma 1972), p. 279.

⁴¹ Naturalmente non si può escludere che in epoche passate alcune strutture sociali in altri Paesi di carattere più « tradizionale » siano state più vicine al tipo della casta che a quello dei ceti.

⁴² DUNCAN MITCHELL, *Dizionario*, p. 280.

⁴³ Cf. anche COOMARASWAMY, *Indusmo*, cap. IV; GUÉNON, *Introduzione*, parte III, capp. V e VI.

lavoro nell'ambito della *comunità di villaggio* locale. Questa, a sua volta, era una unità di produzione e di consumo virtualmente autosufficiente, e manteneva limitati rapporti economici con gli altri villaggi della stessa zona. E' essenziale tener presente che tale autosufficienza economica pressoché completa fu resa possibile proprio dalla divisione ereditaria del lavoro tra le diverse caste e sottocaste presenti nel villaggio: le sottocaste contadine e le sottocaste artigiane si scambiavano beni e servizi secondo modalità sancite da consuetudini millenarie⁴⁴. Caste e comunità di villaggio si rafforzarono così l'una con l'altra nel corso dell'evoluzione storica. Invece i rapporti sociali e culturali tra le comunità di villaggio si mantennero sempre intensi, poiché le singole caste di ogni villaggio conservarono sempre più contatti con le caste corrispettive dei villaggi vicini. In tal modo fu possibile, come si è detto, la trasmissione culturale dei principi dell'induismo, nelle sue varie fasi di evoluzione.

Mentre la comunità di villaggio costituiva l'asse portante della civiltà indiana tradizionale, gli agglomerati urbani, dal canto loro, non avevano una grande importanza; non paragonabile, in ogni caso, a quella che avevano in altre civiltà pur nella stessa epoca. Ad eccezione dei centri di pellegrinaggio, essi erano poco più di sedi residenziali delle locali autorità politiche o militari o delle corti reali o imperiali. Le attività commerciali e artigianali svolte in tali città erano sostanzialmente di due tipi: quelle che facevano fronte ai bisogni minimi delle popolazioni urbane (vestiario, alloggio), e quelle che fornivano principalmente beni e servizi di lusso o semi-lusso per i ceti superiori, o strumenti di guerra per l'esercito⁴⁵. Stando così le cose, non stupisce il ruolo preminente mantenuto dalle comunità di villaggio nell'India antica e medioevale.

5. Le origini e l'evoluzione del sistema di casta

Per comprendere a fondo il fenomeno della casta, occorre ripercorrere sistematicamente le origini e le tappe significative di quell'«unicum» costituito dallo *hindu dharma* e dalla sua espressione istituzionale di casta.

Nella valle dell'Indo e di altre zone contigue, già alcune migliaia di anni prima di Cristo, una popolazione di tipo dravidico aveva sviluppato una civiltà urbana avente un alto grado di differenziazione sociale⁴⁶ ed una religione che non ci è nota, ma di cui alcuni aspetti sembrano essere pervenuti per vie sotterranee fino all'induismo⁴⁷. Tribù di nomadi indo-europei, dediti alla pastorizia, invasero e assoggettarono il bacino dell'Indo e le sue città in epoca non precisata. La maggior parte degli studiosi situa l'invasione in un periodo tra il 2000 a.C. e il 1400 a.C., ma la tradizione indiana fa riferimento a date assai anteriori. Conosciamo molto bene la religione degli invasori ariani, poiché la loro letteratura religiosa, il corpus dei *Veda*, di bellezza straordinaria e di elevatissime concezioni metafisiche, è giunta fino a noi, tramandata prima oralmente e poi per iscritto.

44 Analizzerò più estesamente al par. 10 tale sistema di divisione del lavoro nel villaggio.

45 Cf. THORNER D., *Land and Labour in India* (Delhi 1962), p. 52; KEMP T., *Modelli di industrializzazione* (Laterza 1981), p. 198.

46 Cf. KOSHAMB D.D., *An introduction to the study of indian history*, (Bombay 1975), p. 59, pp. 62-66; LANNOY R., *The speaking tree* (Oxford 1971), p. 8.

47 Cf. TUCCI G., *Induismo*, in TUCCI G. (a cura di), *Le civiltà dell'Oriente* (Roma 1958), III, pp. 567-569.

Gli ariani erano divisi in molte tribù militari: ognuna conduceva la propria guerra per la conquista di nuove terre. Ogni tribù era a sua volta composta da molte famiglie, legate tra loro da vincoli di sangue (analogamente alle «gentes» dell'antica Roma). La stratificazione all'interno delle tribù era assai semplice: accanto al capo militare ed ai suoi fedeli, vi era uno strato di sacerdoti; al di sotto, il resto della tribù: i soldati, pastori che godevano di libertà personale ma non di particolare distinzione e nobiltà. E' probabile che al seguito delle tribù vi fossero anche servi o schiavi, retaggio di conquiste precedenti⁴⁸. Man mano che gli ariani si impadronivano delle regioni centrosetentrionali del subcontinente, si poneva loro il problema, comune alla storia di tutte le conquiste, dell'integrazione dei popoli assoggettati in un nuovo e più complesso sistema di stratificazione sociale. Naturalmente il controllo della terra, e soprattutto delle imposte fondiari, restò nelle mani dei condottieri delle tribù e degli altri capi locali ad essi sottoposti; invece i soldati e gli altri uomini liberi ricevevano il possesso della terra per la coltivazione, man mano che gli ariani passavano da un'economia nomade ad un'economia sedentaria di tipo agricolo. I popoli vinti venivano destinati a servire: come lavoratori agricoli, fornitori di servizi artigianali di basso ordine, addetti a lavori pesanti ecc. Quindi il nuovo ordine sociale nato dalle invasioni veniva ad essere interamente simile a quello di altri Paesi dopo una conquista militare⁴⁹. Vi troviamo sempre quattro strati: la famiglia reale e la nobiltà, le famiglie dei sacerdoti (o brahmini), del resto non sempre benestanti⁵⁰, la gente comune, i servi. Il sistema era a quel tempo ancora poco complesso dal punto di vista politico ed economico.

E' appunto in questo periodo che troviamo nei *Veda* le prime testimonianze sulla casta. L'evoluzione dottrinale e l'evoluzione sociale della casta ci appaiono procedere di pari passo, nel corso della secolare trasformazione della religione vedica in induismo vero e proprio. L'aspetto sacrale e religioso del sistema castale venne sottolineato fin dall'inizio nei *Veda*, e poi, sempre più marcatamente, nei testi religiosi, filosofici e legislativi successivi (*Brahmana*, *Upanishad*, Leggi di *Manu*, ecc.), fino ad assumere i contorni attuali. Molti studiosi indiani, nonché quelli occidentali legati alla concezione della «tradizione primordiale», sostengono che gli ariani, giungendo in India, possedevano già un ordine castale perfetto, configurazione esatta dell'ordine cosmico. Secondo tale corrente di pensiero, la funzione rituale e sacrificale del sistema di casta consisteva nell'imitazione quotidiana sulla terra, mediante la «cooperazione di tutte le arti, del sacrificio compiuto in divinis dall'Architetto universale»⁵¹. L'ordine castale sarebbe stato una categoria assoluta, comune in origine a

⁴⁸ Cf. BERGEL, *Stratification*, p. 41.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 42; KOSHAMBI, *Introduction*, pp. 96-99; SHASTRI K.A.N. e SRIJULVASACHARI G., *Advanced History of India* (New Delhi 1970), pp. 50-52.

⁵⁰ Il KOSHAMBI (in *Introduction*, pp. 99-107), dopo aver osservato che la casta dei brahmini non trova paralleli nei ceti sacerdotali di altri popoli ariani (neanche in Iran), avanza l'ipotesi che «i primi brahmini erano il risultato di una interazione tra il ceto sacerdotale ariano ed il ceto sacerdotale, ritualmente superiore, della civiltà della valle dell'Indo» (*Ibidem*, p. 102). Per la situazione economica dei brahmini, v. anche *Ibidem*, pp. 134-135.

⁵¹ COOMARASWAMY, *Induismo*, p. 77; e ancora: «Là dove ogni cosa è ordinata al fine ultimo della natura umana... la forma della società sarà evidentemente determinata dalle esigenze del Sacrificio» (*Ibidem*); «ogni funzione, da quella del sacerdote e del re a quella del vasaio o dello spazzino, è propriamente un sacerdozio, ed ogni azione un rito», poiché il lavoro è Sacrificio», ed anche «le caste sono letteralmente nate dal Sacrificio» (*Ibidem*, p. 78).

tutti i popoli « tradizionali »; col tempo, però, per una sorta di « deviazione », in molte civiltà antiche e medioevali l'ordine sociale avrebbe perso gran parte del proprio carattere sacrale, trasformandosi in semplice sistema di ceti; in India, al contrario, l'allontanamento dall'Armonia originaria avrebbe preso la forma di una sclerosi e di una proliferazione delle caste⁵².

Altre teorie sull'origine delle caste fanno leva invece su cause storiche (razziali o sociali) connesse con l'invasione ariana. Una spiegazione corrente si rifà alla differenziazione di razza tra gli ariani, chiari di pelle, e gli scuri e sottomessi dravida, nonché al fatto che la parola sanscrita *varna* ha il doppio significato di « colore » e di « casta ». Un'altra teoria avanza l'ipotesi che il suggello metafisico e sacrale sia servito alla minoranza dei dominatori ariani per ottenere una garanzia aggiuntiva, un rafforzamento della nuova stratificazione sociale da essi imposta⁵³.

Ambedue le spiegazioni sono assai diffuse e in parte realistiche, a mio parere; tuttavia non sono comprovate, e probabilmente sono anche troppo semplicistiche. Non chiariscono, in ogni caso, le ragioni della evoluzione successiva della casta, cioè del suo conservarsi e rafforzarsi invece di stemperarsi in un sistema di ceti sul tipo di quelli a noi storicamente noti. La peculiarità della evoluzione della società hindu richiederebbe delle spiegazioni aggiuntive e più complesse⁵⁴.

Prima però analizziamo rapidamente le testimonianze contenute nei *Veda*. Nel più antico e più importante di essi, il *Rig Veda*, troviamo dapprima una semplice distinzione tra *Aryavarna*, o popolo ariano, e *Vasavarna*, i dravida assoggettati⁵⁵; ed anche una distinzione in tre ordini: *Brahma*, *Kshattrya* e *Vish*, con evidente riferimento agli strati dei sacerdoti, dei capi militari e della gente comune⁵⁶. E' solo in uno degli inni più tardi contenuti nel *Rig Veda*, il *Purushasukta*, che si trova il primo riferimento ai quattro *varna*, originati dal primordiale Sacrificio cosinogonico della Persona divina, *Purusha*: *Brahmana* (sacerdoti), *Rajanya* (condottieri e capi), *Vaishya* (commercianti), *Sudra* (lavoratori)⁵⁷. L'Inno non fa riferimento a strati sociali al di fuori e al di sotto dei quattro *varna*; ma nella letteratura vedica si trovano nomi di altri gruppi e popoli, che sembrano posti fuori dallo schema: si trattava probabilmente di gruppi aborigeni tribali, più o meno disprezzati dagli ariani⁵⁸. Riassumendo: già nel *Rig Veda* troviamo menzionati dapprima tre, poi quattro strati sociali più o meno compatti, e inoltre altri gruppi menzionati separatamente poiché posti in qualche modo fuori del sistema dei *varna*⁵⁹. Sembra che in questa epoca i quattro *varna* rappresentassero soltanto

⁵² Cf. GUENON, *Introduzione*, p. 189.

⁵³ Cf. ad es. KOSHAMBI, *Introduction*, pp. 97-98.

⁵⁴ Ad esempio, ne avanzo un'altra nel par. 10, trattando della divisione del lavoro nel villaggio.

⁵⁵ GURYE, *Caste and class in India* (Bombay 1950), p. 47. Sarebbe però semplicistico considerare solo l'aspetto razziale di tale distinzione: in altri passi dei *Veda* gli *Arya* sono descritti come tutti quelli che seguono la Legge morale eterna (*Rita*); tutti potevano divenire *Arya*. Cf. *Rig. Veda* IX, 63, 4-5.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁷ *Rig Veda*, X, 90-12, in BOSE, *Call.* p. 267.

⁵⁸ Cf. GURYE, *Caste and class*, p. 54. L'autore fa i nomi di alcuni dei gruppi che sembrano più disprezzati e tenuti distanti (gli *Ayogava*, i *Chan-dala*); mentre altri (quali i *Nishada*) sembravano più vicini al sistema di casta.

⁵⁹ *Ibidem*. Altri autori propendono invece per l'ipotesi che i dravida venissero considerati *Sudra*, cioè entro il sistema di casta: cf. ad esempio THAPAR R., *A History of India* (Penguin Books, 1966), p. 38.

differenti funzioni sociali non ereditarie, e non fossero ancora cristallizzati in caste ereditarie⁶⁰.

Col passare dei secoli, la religione vedica e gli apporti della religione popolare dei dravida asserviti confluirono per dare origine all'induismo vero e proprio⁶¹. Il processo di formazione durò almeno un millennio⁶², e sembra essere stato contemporaneo ad ulteriori espansioni degli ariani verso la pianura gangetica e le zone circconvicine. Possiamo considerarlo concluso al momento della redazione scritta delle più importanti *Upanishad*, testi sacri considerati da tutti gli hindu come di autentica ispirazione divina e fondamento dell'induismo⁶³. In essi risultano ormai perfettamente sviluppate quelle concezioni metafisiche (*dharna*, *moksha*, *karma* ecc.) che, come si è visto, costituiscono la base e la premessa teorica della casta.

A partire dall'epoca delle *Upanishad*, nell'India centro-settentrionale si registra una crescente complessità della vita economica e sociale⁶⁴; i vari staterelli succeduti alla conquista ariana, che per lungo tempo erano rimasti legati a modelli tribali semplici e ad un'agricoltura primitiva, diedero origine gradualmente ad alcune formazioni politiche più vaste e complesse; si formarono parecchi centri urbani, ove si svilupparono attività artigianali e commerciali, in aggiunta a quelle artigianali di sussistenza che continuavano ad essere esercitate nei villaggi. Il processo di urbanizzazione naturalmente presupponeva il passaggio ad un'agricoltura un po' meno primitiva, capace cioè di sostenere con le proprie eccedenze alimentari i nuovi agglomerati cittadini. La crescente divisione del lavoro provocava una crescente differenziazione nella stratificazione in caste, assai semplice, formatasi dopo le invasioni; si poneva l'esigenza di collocare in qualche modo nella struttura di casta tradizionale i nuovi strati di artigiani e commercianti, e la stessa differenziazione tra i contadini provocata dai miglioramenti in agricoltura. Nel contempo, l'induismo e il sistema di casta dalle pianure del centro-nord si diffondevano in tutta la penisola. Fu un processo di « sanscritizzazione » compiuto da brahmini e da *rishi*, asceti itineranti, che con un lavoro secolare di proselitismo e di insegnamento posero le basi incrollabili dell'unità socio-culturale del paese⁶⁵. Ma il numero dei neo convertiti, fossero essi tribali originali delle regioni centro-meridionali della penisola, oppure dravidici provenienti da sedi originarie più a nord, rendeva impossibile continuare ad unificare in un singolo strato, quello più basso, popoli così differenti e differenziati al loro stesso interno. Si rendeva necessario, anche in questo caso, collocare in vari strati, ed a vari livelli, i nuovi venuti nel seno dell'induismo.

Le quattro caste « classiche », i *varna*, non potevano far fronte a tale crescente complessità. Nuove caste e sottocaste proliferarono; il sistema di casta, per forza di cose, si suddivise al suo interno in strati assai più

⁶⁰ Ad es. cf. BOSE, *Call*, p. 267. PRABHU (in *Organization*, pp. 287-288) riporta passi dei *Veda* dai quali risulterebbe ancora una certa varietà di occupazioni per le singole caste; afferma inoltre che le caste non erano ancora ereditarie, e permettevano matrimoni e passaggi intercastali. Cf. anche THAPAR, *History*, pp. 38-00; SHASTRI e SRINIVASACHARI, *History*, p. 39; WEBER, *Sociologia*, pp. 57-58.

⁶¹ Cf. TUCCI, *Induismo*, pp. 567-569.

⁶² Nella letteratura di questo periodo, e principalmente nei *Brahmanas*, si avvertono già crescenti segni di differenziazione gerarchica e di chiusura tra caste (cf. PRABHU, *Organization*, pp. 288-289).

⁶³ Cf. SHARMA, *Hinduism*, p. 6.

⁶⁴ Cf. ad es. KOSHAMBI, *Introduction*, cap. 6; THAPAR, *History*, cap. 3; SHASTRI, *History*, cap. 4.

⁶⁵ Cf. BOSE, *Call*, pp. 299-301; KOSHAMBI, *Introduction*, pp. 132-135; WEBER, *Sociologia*, pp. 17-19.

numerosi e differenziati di quanto non prevedesse la semplice e teorica distinzione in quattro grandi gruppi. Furono così inseriti nel multiforme ordine castale i nuovi strati contadini, i funzionari, amministratori e impiegati delle varie attività commerciali urbane, i vari tipi di artigiani (differenziati, tra l'altro, a seconda del grado di «contaminazione» rituale derivante dallo loro attività specifica), i vari gruppi locali, tribali o meno, ecc.⁶⁶. Si passò così gradualmente dal sistema vedico dei *varna* a quello, esistente ancor oggi, della *jati*: un sistema assai più complesso del primo, basato su gruppi rigidi ed ereditari, aventi rilevanza soltanto locale: le *jati*, appunto⁶⁷. Si trattava di una stratificazione di fatto, valida soltanto in un particolare gruppo di villaggi o in una particolare zona; bastava spostarsi di poco, ed ecco che si trovava una stratificazione in altre sottocaste, con nomi e caratteristiche differenti. La divisione della società indiana in chiuse cellule locali era così compiuta⁶⁸.

Parallellamente al moltiplicarsi delle sottocaste locali, la crescente complessità della vita economica e sociale comportò lo sfaldamento del sistema classico dei *varna* e la modifica di molti rapporti gerarchici al suo interno. Esso perse ogni rilevanza pratica, e restò soltanto uno schema teorico di classificazione delle caste, che assai spesso non corrispondeva più ai rapporti di stratificazione gerarchica effettivamente esistenti nelle varie località. Ad esempio i commercianti delle città vennero sempre più classificandosi come *vaishya*; nel contempo buona parte dei *vaishya* originari, cioè i contadini liberi, in moltissime regioni vennero inquadrati in sottocaste aventi la generica etichetta di *sudra*, forse a causa di una parziale perdita delle prerogative di uomini liberi⁶⁹. Come sempre nelle questioni di casta, anche in questo caso è difficile tracciare esatte linee di distinzione: infatti si sono sempre avute in varie zone sottocaste di contadini considerantisi *vaishya* (o addirittura discendenti di locali caste guerriere) e come tali accettate. Un'altro caso di parziale differenziazione e di mutamento di *varna*, riguardò molte sottocaste raggruppanti i nuovi artigiani urbani. Nei villaggi, molte delle attività artigianali più antiche e le prestazioni di servizi, talvolta assai disprezzate socialmente e ritualmente, erano svolte da sottocaste *sudra*, servi spesso appartenenti a popolazioni originariamente sconfitte e sottoposte ai liberi contadini. Il nuovo artigianato urbano svolgeva attività meno disprezzate e meno collegate ad un marchio d'origine, e perciò tentò spesso, e talvolta con successo, di essere considerato *vaishya*.

Il sistema delle sottocaste locali si estese anche a coloro che per definizione erano sempre stati fuori dei quattro *varna*, e cioè ai fuoricasta, ai cosiddetti intoccabili: esseri umani ritenuti particolarmente contaminanti dal punto di vista rituale: alcuni contaminavano col tocco, altri con la presenza, o con la semplice ombra; altri ancora dovevano essere tenuti

66 Cf. BERGEL, *Stratification*, p. 43.

67 Già la *Manu-smṛiti* (composte alcuni secoli prima della nostra era) fanno menzione della *jati*, la cui origine viene attribuita ai matrimoni tra individui di caste diverse, con conseguente formazione di nuovi gruppi: cf. PRABHU, *Organization*, pp. 296-297. Sulla *jati* cf. anche: MASSON-OURSSEL P. (ed altri): *Ancient India and Indian civilization* (New Delhi 1967), p. 78; HUTTON J.A., *Caste in India* (1951), pp. 47 e segg. Sulle differenze tra *varna* e *jati*, cf. anche: SENART E., *Caste in India* (1930), pp. 122-123, p. 126, pp. 128-129, p. 153.

68 Cf. MOORE B., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia* (Torino 1969), p. 131; MISHRA L.P., *L'India da Gandhi a Gandhi* (Roma 1977), p. 15. Soltanto pochissime caste «generali» potevano considerarsi diffuse su tutto il subcontinente, sebbene non in maniera uniforme: tra queste, primissima, quella dei brahmini, concentrata maggiormente nel settentrione.

69 Cf. BERGEL, *Stratification*, p. 52.

a distanza di alcuni metri! Gli intoccabili costituivano una buona percentuale della popolazione del subcontinente: nel 1931 erano più del 20% e non vi è ragione di ritenere che in epoche passate fossero meno. Il loro status infimo derivava probabilmente dal fatto che erano discendenti di tribù di livello molto primitivo al momento del primo contatto con l'induismo, oppure artigiani svolgenti attività reputate particolarmente contaminanti, quali quelle di pulizia di persone o di cose (lavandai, spazzini, ecc.), di lavorazione di animali morti (conciatori di pelli) ecc. Anche tra tali derelitti vi erano complicate gerarchie di sottocaste, varianti da regione a regione, ma in genere tutte facenti perno sul grado di contaminazione esercitato dai propri appartenenti. I fuoricasta non erano tra gli ultimi nel difendere la disuguaglianza tra sottocaste, e nel mantenere con tenacia le distanze con gli sfortunati più in basso di loro nella scala gerarchica ⁷⁰.

Mentre proliferavano, le sottocaste di importanza locale registrarono nel corso dei secoli seguenti un progressivo irrigidimento; diminuì la mobilità sociale tra esse. Come si è visto, alcuni elementi ci fanno ritenere che l'antico sistema dei *varna* fosse più flessibile ⁷¹. Invece in epoca medioevale le *jati* costituivano ormai un sistema complesso e fossilizzato. La separazione tra di esse aumentava e rendeva del tutto improbabile che l'antico sistema dei *varna* fosse più flessibile ⁷¹. Invece in epoca medievale la mobilità sociale rimase: tuttavia non di individui, ma di intere sottocaste che salivano o scendevano nella scala gerarchica.

Soprattutto nelle regioni medie della scala la posizione mutua tra sottocaste era più vaga, e consentiva più facili spostamenti. Invece era abbastanza netta ai due estremi: in alto, perché nessuna mobilità era più possibile; in basso, perché le sottocaste infine erano respinte al loro posto da una reazione sociale assai forte ⁷².

La rigidità delle *jati* fu insieme causa ed effetto della resistenza accanita che induismo e sistema di casta opposero ad altre religioni egualitarie tendenti a destabilizzarli. Fu proprio nel periodo medioevale che l'induismo riuscì ad eliminare virtualmente dal subcontinente, in parte riassorbendole, le religioni nate dal suo stesso ceppo, buddismo e in parte jainismo, ed a far fronte in seguito agli attacchi ben più temibili che provennero da una religione per molti verso opposta, come quella musulmana, assai aggressiva e volta al proselitismo. Più tardi, all'epoca inglese, anche alcuni tentativi di conversione al cristianesimo fecero ben poca presa nel complesso mondo induista. Nel secolare conflitto il sistema di casta uscì sclerotizzato ma vittorioso. Riuscì anzi a permeare del suo spirito anche le religioni basate sull'uguaglianza ontologica degli uomini di fronte a Dio: ed oggi tra i musulmani, i cristiani, i sikh dell'India la stratificazione disuguale di casta in pratica è diffusa ed osservata non meno che tra gli hindu.

⁷⁰ Testimonianze assai interessanti sugli intoccabili si trovano ad es. in DUBOIS J.A. (Abbé), *Hindu Manners, customs and ceremonies* (Oxford 1953), pp. 49-80.

⁷¹ Molti inni sacri sostenuti nei *Veda* sono attribuiti a semplici *sudra*, e *sudra* fu anche *Vyasa*, il leggendario compilatore del *Mahabharata*. Molte dinastie di re, prima fra tutte quella imperiale dei *Maurya*, furono di bassa casta. Il *sudra* aveva quale proprio *dharma* quello del servizio, ma anticamente non era considerato necessariamente contaminante.

⁷² Cf. SRINIVAS, *Caste*, p. 8.

6. Caratteristiche del sistema di casta

Esaminata l'evoluzione storica della casta, ora riassumiamone a livello teorico le caratteristiche essenziali. « Un puro sistema di casta è radicato nell'ordine religioso, e può essere considerato come una gerarchia di gruppi ereditari, endogamici, occupazionali, con posizioni fisse e in cui la mobilità è impedita dalle distanze rituali fra ciascuna casta »⁷³. La casta rappresenta un sistema di stratificazione sociale in cui la disuguaglianza, la distanza sociale, le differenti psicologie di gruppo tra i vari strati sovrapposti, sono le più marcate; può essere quindi considerata « il tentativo più completo, di cui si abbia conoscenza nella storia umana, per introdurre l'assoluta disuguaglianza come principio di relazione sociale »⁷⁴.

Tale assoluta disuguaglianza è il risultato di quella proiezione sociale del *dharma*, analizzata in precedenza⁷⁵, secondo la quale alla natura essenziale di ogni uomo devono corrispondere puntualmente il suo comportamento, il suo ruolo funzionale nella società, i suoi doveri verso gli altri. Alcuni autori, specie indiani, teorizzano che tale principio ebbe conseguenze positive fino a quando l'elasticità originaria dei *varna* consentì che la casta di ognuno venisse determinata, non dalla nascita, ma dalle capacità potenziali ed effettivamente dimostrate⁷⁶. Sia come che sia, coll'irrigidirsi delle caste e sottocaste nel sistema ereditario della *jati*, il *dharma* è venuto a costituire un suggello « metafisico » che porta l'individuo ad accettare la vita ed i doveri della casta e della sottocasta in cui ha la ventura di nascere. Se egli assolve scrupolosamente tale *dharma* di casta (*varna-dharma*)⁷⁷, sarà ricompensato nella prossima vita; altrimenti sarà punito. Naturalmente tali comportamenti e ruoli variano in maniera specifica per ogni casta e sottocasta. Se li analizziamo in relazione allo schema dei quattro *varna*, troviamo che: dovere dei brahmini è di studiare ed insegnare i sacri testi, di condurre i riti, di praticare le austere virtù prescritte dalla Legge; dovere degli *kshatryas* è di proteggere il popolo e di amministrare la giustizia; dovere dei *vaishya* è di produrre ed acquisire ricchezza con mezzi onesti; dovere dei *sudras* è di servire le altre caste, mantenuti da esse e senza possedere nulla di proprio⁷⁸. Se scendiamo sul terreno ancora più concreto delle sottocaste locali, troviamo che il *dharma* di ognuna di esse rappresenta un distinto modo di vita, derivante da canoni ed aspettative relativi a comportamenti sociali, differenti per i membri di ciascuna di tali sottocaste. L'appartenenza a questa piuttosto che a quella sottocasta regola il destino di un individuo da prima della concezione fino a dopo la sua morte⁷⁹.

⁷³ DUNCAN MITCHELL, *Sociologia*, p. 279.

⁷⁴ DAVIS, *The population of India and Pakistan*, (Princeton 1951), p. 170; cf. anche DESAI, *Rural sociology*, pp. 41-42.

⁷⁵ Vedi prima, par. 2.

⁷⁶ Ad es. nel *Mahabharata*, il re Yudhishtira, figlio dello stesso *Dharma* e guidato in ogni suo atto dalla legge eterna, esprime il parere che il *varna* di una persona debba essere giudicato ed assegnato in base a come essa agisce qui ed ora, e non in base alla famiglia in cui è nata (in PRABHU, *Organization*, p. 305).

⁷⁷ Cf. ZAEHNER, *Hinduism*, p. 8; MISHRA, *L'India*, pp. 13-14.

⁷⁸ Cf. PRABHU, *Organization*, pp. 298-305, il quale cita in proposito varie fonti tradizionali.

⁷⁹ Cf. MOORE, *Origini*, p. 379. L'appartenenza a una sottocasta « determina l'ambito entro cui scegliersi il coniuge, il tipo di educazione da dare al figlio e la scelta del suo coniuge, il lavoro che lui o lei poteva legittimamente intraprendere, le cerimonie religiose, il cibo, i vestiti, le regole dell'evacuazione (che erano molto importanti), fino alla maggior parte dei dettagli della vita quotidiana, il tutto improntato ad una concezione di contaminazione e purezza » (*ibidem*).

Uno hindu non può pensare di cambiare di casta o di sottocasta durante la sua vita⁸⁰, e meno che mai di modificare l'ordine sociale, radicato nell'Ordine eterno: deve accettarlo, e accettare la propria posizione all'interno di esso, come giusti, e anzi « metafisicamente » necessari. L'induismo ha così raggiunto il massimo grado di sofisticazione nel far accettare da tutti gli interessati una stratificazione basata su una disuguaglianza ereditaria e sacrale. Una situazione davvero unica: l'induismo è riuscito a creare « la teodicea più consistente mai prodotta nella storia »⁸¹. Le conseguenze sono state rilevanti per le caste più basse, che hanno sempre mostrato remissività e docilità particolari, ed anzi hanno provveduto da sé alla propria autodisciplina⁸². Le credenze religiose venivano rafforzate da condizioni socioeconomiche di isolamento e di ristagno, rendendo ancor più pervasivo quel peculiare sistema di autocontrollo sociale rappresentato dalla casta. Del resto, ogni eventuale volontà degli strati più bassi di cambiare il sistema non sarebbe neanche riuscita ad individuare un bersaglio preciso verso cui far convergere l'ostilità: con chi prendersela, in mancanza di una gerarchia religiosa e perfino di una dottrina precisa formulata in dogmi?⁸³ La casta è sempre stata « tremendamente flessibile »⁸⁴, « proteiforme »⁸⁵, ed è sembrata realmente oggettivarsi, secolo dopo secolo, nell'ordine stesso delle cose. In una parola: da essa non era possibile affrancarsi.

Ho finora impiegato il termine casta; ma esso richiede ulteriori specificazioni: in un contetto di casta esistono varie categorie in cui gli individui possono essere raggruppati, scendendo dal generale al particolare. Abbiamo così classi di caste (ad es. brahmini), poi via via gruppi più ristretti in senso numerico e geografico: caste, sottocaste, sezioni e sottosezioni. E' sempre assai difficile distinguere nettamente tra tali categorie; la realtà sociale indiana va studiata empiricamente, quale essa è nel concreto nelle differenti zone, tentando di comprendere con quali gruppi, più o meno ristretti, si abbia a che fare. Il censimento del 1901, ad esempio, elencava soltanto 36 caste maggiori (o, per meglio dire: classi di caste) per tutta l'India, ma esse per la maggior parte erano diffuse soltanto in una, o in alcune aree del subcontinente⁸⁶. In genere conviene utilizzare la sottocasta locale come categoria di base per l'analisi; e spesso essa fa tutt'uno con la casta vera e propria. La maggior parte delle caste e sottocaste comprende meno di 200.000 individui. Le sezioni e sottosezioni in cui esse si suddividono consistono nelle famiglie di quella particolare sottocasta viventi in un ristretto numero di villaggio di una data zona⁸⁷.

La gerarchia tra le sottocaste è considerata di origine divina, ed è accettata da tutte le sottocaste, anche le più sfavorite: rappresenta quindi « l'ordine intenzionale della società »⁸⁸. Tale gerarchia ha precise conseguenze economiche, sociali e politiche: determina la divisione del lavoro, la distribuzione del prestigio sociale, la ripartizione del potere locale tra le varie sottocaste di ogni particolare zona. In teoria ad ogni sottocasta dovrebbe corrispondere una precisa occupazione, e viceversa: un ideale

⁸⁰ La letteratura religiosa cita dei rari casi di cambiamento di casta, soprattutto per meriti spirituali eccezionali.

⁸¹ WEBER, *Sociologia*, p. 120.

⁸² Cf. MOORE, *Origini*, p. 375, p. 378.

⁸³ *Ibidem*, pp. 381-382.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ MADAN T.N., *Social Organization*, in SINHG V.B., *Economic History*, p. 78.

⁸⁶ Cf. DAVIS, *Population*, p. 166; cf. anche *id.*, p. 162.

⁸⁷ Cf. KARVE I., *What in caste?*, in *East and West*, January 1958, pp. 133-134.

⁸⁸ DUNCAN MITCHELL, *Sociologia*, p. 280.

a cui ci si è forse avvicinati in varie epoche, ma che in secoli a noi più vicini ha corrisposto solo a grandi linee alle situazioni di fatto. Ogni sottocasta ha poi uno status sociale suo proprio, che si acquista esclusivamente dai genitori con la nascita, rimane per tutta la vita, ed è trasmesso ai propri discendenti: è uno status «ascritto»⁸⁹ ed immutabile⁹⁰, e tali caratteristiche non trovano parallelo in altri sistemi di stratificazione sociale⁹¹. A differenza dello status, il prestigio e la posizione sociale⁹² possono essere acquisiti e persi: soprattutto oggi, in cui sembra aumentata la mobilità sociale relativa alle posizioni sociali, sia nel campo degli impieghi che in quello delle cariche politiche.

Le sottocaste costituiscono segmenti separati, ma hanno naturalmente relazioni reciproche; anzi, sono interdipendenti. D'altronde, il contrario non sarebbe pensabile, poiché per definizione stiamo trattando di gruppi in relazione sociale tra loro nell'ambito di comunità locali. Nessuna sottocasta, neanche una di intoccabili di infimo livello, vive completamente isolata. Tuttavia le relazioni tra sottocaste sono regolate da norme tradizionali complesse, calcolate per mantenere la distanza sociale e tutte originanti dal concetto onnipervasivo di purezza rituale e del suo contrario, la contaminazione⁹³. Le preoccupazioni relative alla contaminazione hanno una estrema importanza agli effetti pratici, e motivano le restrizioni nei contatti tra le sottocaste; la loro violazione contaminerà il membro della sottocasta più elevata, che dovrà sottoporsi a particolari riti purificatori.

Soprattutto le relazioni sessuali e matrimoniali, la commensalità e i contatti fisici in genere, sono governati da regole precise⁹⁴ le quali, come ho prima accennato, sono andate facendosi via via più strette ed inflessibili nel corso dei secoli⁹⁵. Il principio che le relazioni sessuali e matrimoniali devono aver luogo soltanto all'interno della propria sottocasta è portato all'estremo, e non ammette eccezioni. Tradizionalmente, un matrimonio consumato all'infuori della propria casta comporta la perdita dello status per entrambi i partners. Anche la commensalità e l'accettazione di cibo e bevande dovrebbero di norma esser limitate ai membri della propria casta. Tuttavia ogni sottocasta può in genere accettare cibo e bevande manipolati o toccati da sottocaste superiori gerarchicamente: quindi le complesse consuetudini regolanti tale accettazione, diverse in ogni località, costituiscono di solito il principale metro di giudizio per determinare la gerarchia effettiva tra le sottocaste presenti in una data località. L'interazione quotidiana ed il contatto fisico hanno tutta una gamma di sfumature a seconda del livello e della natura delle sottocaste locali che vengono a trovarsi in rapporto in un dato momento. Ad esempio, gli appartenenti ad alcune sottocaste non vanno mai toccati, mentre il contatto con altre dovrebbe essere evitato in speciali circostanze, quale uno stato di purezza rituale⁹⁶. Regole complessissime, e talvolta inumane, regolano in alcune regioni le relazioni delle più basse sottocaste di intoccabili con le altre⁹⁷.

⁸⁹ BERGEL, *Stratification*, p. 52.

⁹⁰ Salvo nel caso, alquanto raro, di perdita della casta per indegnità.

⁹¹ *Ibidem*, p. 54.

⁹² Prestizione e posizione sociale sono concetti che, come è noto, molti sociologi distinguono da quello di status.

⁹³ Cf. DUBE S.C., *Transactions of the III World Congress of Sociology*, p. 259.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ All'epoca in cui furono compilate per iscritto le leggi di *Manu* (qualche secolo prima di Cristo), le sanzioni contro l'exogamia sembrano essere state ancora relativamente miti: cf. BERGEL, *Stratification*, p. 37.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 260.

7. La famiglia allargata

Si è detto che la casta, o sottocasta, consiste in un certo numero di famiglie sparse in un ristretto numero di villaggi di una data zona. L'istituzione della famiglia viene quindi considerata, in un certo senso, come facente parte dell'istituzione della casta: questo è forse il motivo per cui l'attenzione degli studiosi si è concentrata su di essa in misura relativamente minore.

Nell'India tradizionale, il modello familiare tipico è stato quello della grande famiglia allargata, menzionata nei testi sacri, e codificata nel diritto consuetudinario, come cellula base della società hindu. Essa consisteva in un gruppo di uomini, legati da vincoli primari di parentela (padri e figli, fratelli) e viventi tutti insieme, unitamente alle loro mogli e ai loro figli⁹⁷. Era prima di tutto una unità di consumo a sé stante; molto spesso era anche una unità di produzione (nel caso di famiglie contadine, questa era la regola). La proprietà indivisa apparteneva ai maschi, ed il maschio più anziano era il capo della famiglia allargata. Egli prendeva di norma tutte le decisioni relative alla produzione ed al consumo della unità familiare: fissava le responsabilità individuali relative ai vari lavori, agricoli o di altro tipo; prendeva in considerazione i consumi dei vari membri nei quadri dei bisogni e delle disponibilità di beni di tutto il gruppo⁹⁸. La famiglia allargata contadina, nel suo modello classico, era quindi da un lato un gruppo di consanguinei, dall'altro una unità economica « domestica », di produzione e di consumo.

Dal punto di vista strutturale, la famiglia allargata poteva teoricamente distinguersi nel tipo lineare (verticale), che verteva sui rapporti di consanguineità padre-figlio; nel tipo collaterale (orizzontale), che verteva sui rapporti di consanguineità tra fratelli; e in un tipo intermedio, lineare-collaterale. Lo schema in sintesi era il seguente¹⁰⁰:

Famiglia lineare

Generazione I	nonno (capo della famiglia)
» II	figlio, con relativa moglie
» III	nipoti

Famiglia lineare-collaterale

Generazione I	nonno (capo della famiglia)	
» II	Figlio con moglie	Figlio minore
» III	Nipoti	Nipoti

Famiglia collaterale

Generazione I	Fratello maggiore (capo della famiglia) con moglie	Altri fratelli con moglie
» II	Figli	Fratello minore con moglie Figli

⁹⁷ Cf. ad es. MISHRA, *L'India*, pp. 32-43.

⁹⁸ Cf. MANDELBAUM D.G., *Social Organization and planned culture change in India*, in DESAI A.C. (ed.), *Rural Sociology*, p. 681.

⁹⁹ Cf. MADAN, *Social Organization*, p. 63.

¹⁰⁰ Riprodotto da MADAN, *Social Organization*, pp. 64-65.

E' importante distinguere i vari tipi, poiché i legami all'interno di una famiglia allargata verticale erano in genere molto più forti di quelli di una famiglia collaterale. Tutte le famiglie allargate naturalmente erano destinate a frantumarsi, mediante la separazione degli individui e la suddivisione dei beni, nell'arco di tre o al massimo quattro generazioni. La differenza tra i vari tipi incideva appunto sulla velocità con cui maturava la separazione: la famiglia verticale durava di solito una generazione più a lungo di quella orizzontale¹⁰¹. La presenza di più fratelli — come nel 2° e nel 3° modello prima riportato — rendeva probabile la separazione a partire dalla seconda generazione¹⁰². Anche l'autorità del capo famiglia era maggiore nella famiglia verticale: la posizione di un padre o di un nonno era molto più forte di quella di un fratello maggiore o di uno zio.

La posizione delle donne nella famiglia tradizionale sembra essere stata alquanto secondaria: non erano proprietarie dei beni familiari; non partecipavano alle decisioni più importanti. Di solito, comunque, riuscivano ad influenzare sufficientemente i propri mariti perché questi si facessero portavoce anche delle loro opinioni¹⁰³.

8. Famiglia e casta nel villaggio

I legami familiari e di sottocasta erano i più sentiti dall'individuo nel villaggio; modellavano la sua psicologia e i suoi atteggiamenti socio-culturali¹⁰⁴.

L'individuo apparteneva ad una famiglia, che poteva essere nucleare o, assai più frequentemente nei tempi antichi, allargata. La famiglia allargata, dal canto suo, faceva parte di un gruppo di parenti stretti, ed anche, in una sfera più ampia, di un parentado legato ad essa dalla consanguineità e dall'affinità. Tutti questi gruppi confluivano a loro volta in una sottocasta (o « casta endogamica »). A seconda dei casi, si poteva talvolta trovare un certo numero di tali sottocaste endogamiche raggruppate insieme come « caste », sempre ad estensione locale¹⁰⁵. Tutti questi gruppi avevano una importanza fondamentale nella vita dell'individuo, ed egli era pienamente cosciente della forza dei loro legami. Dalla famiglia allargata si passava quindi alla sottocasta endogamica locale in maniera progressiva e quasi inavvertita, in un contesto sempre più ampio di rapporti di consanguineità. Le due istituzioni, famiglia e sottocasta, sebbene in teoria distinte, erano (e sono ancora oggi) connesse in tal modo che in realtà rappresentavano una istituzione unica¹⁰⁶, la sfera più o meno ampia dei rapporti di consanguineità in cui era immerso l'individuo nel mondo rurale.

Per forza di cose, tali rapporti di consanguineità, per essere effettivi, non potevano estendersi oltre un certo ambito. Essi abbracciavano al massimo un gruppo di villaggi; e infatti è il gruppo locale di villaggi l'unità di base in cui famiglia e sottocasta hanno concreta rilevanza. In genere, per ogni data zona, si trovavano sparse in quasi tutti i villaggi nu-

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*.

¹⁰² Cf. *Ibidem*, p. 65.

¹⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 66.

¹⁰⁴ Quanto viene qui affermato in relazione all'India tradizionale è valido in gran parte ancor oggi. I mutamenti relativi a famiglia e casta sono stati lenti e poco profondi, anche nell'epoca attuale.

¹⁰⁵ Cf. DUBE, *Transactions*, p. 259.

¹⁰⁶ Cf. PANIKKAR K.M., *Hindu Society at cross roads* (Bombay 1956), p. 19.

merose famiglie costituenti, nell'insieme, una data sottocasta locale. Ogni singolo villaggio aveva così nel suo ambito una, due o più famiglie allargate appartenenti ad una certa sottocasta (ad esempio, di lavandai); nell'insieme, nel villaggio vi era una gamma abbastanza ampia di varie sottocaste, ciascuna rappresentata da alcune famiglie (ad esempio: lavandai, vasai, contadini vari, barbieri, servi, braccianti, preti, ecc. ecc.)¹⁰⁷. Ogni insieme di famiglie del villaggio appartenenti ad una data sottocasta (le famiglie dei lavandai, per continuare il nostro esempio) era ordinato gerarchicamente, in base a considerazioni varianti di zona in zona, rispetto agli altri insiemi di famiglie di altre sottocaste (sotto le famiglie di preti e di contadini, ad esempio, ma sopra quelle di spazzini).

Le famiglie appartenenti alla stessa sottocasta (spesso unite da vincoli di consanguineità) nel villaggio mantenevano relazioni sociali esclusivamente tra di loro, e non con le famiglie delle altre sottocaste (salvo le necessarie relazioni derivanti dalla divisione del lavoro). Coltivavano invece stretti contatti con le altre famiglie della stessa sottocasta sparse in tutti i villaggi limitrofi (ad esempio, tutte le famiglie di lavandai della stessa zona). I motivi erano molteplici: la necessità, dettata dalle regole endogamiche, di trovare il coniuge nell'ambito delle famiglie (di lavandai, ad es.) abitanti in zone limitrofe; speciali ricorrenze comuni, tipiche di molte sottocaste; i vincoli di parentela ed affinità di norma esistenti con molte famiglie dei villaggi circostanti, con frequenti occasioni di incontri per matrimoni, funerali ed altre cerimonie a cui veniva annessa grande importanza. Tali rapporti orizzontali ed incrociati di tutte le famiglie di tutte le sottocaste di una data area, rendevano ogni villaggio intimamente connesso, dal punto di vista sociale, con i villaggi vicini¹⁰⁸.

Tali intensi rapporti all'interno di ciascuna sottocasta trovavano anche un'espressione istituzionale. Molte sottocaste locali avevano un proprio consiglio¹⁰⁹, la cui funzione era di far rispettare il *dharma* particolare e le altre regole e consuetudini della sottocasta. La « giurisdizione » di ogni consiglio di casta non poteva essere che territorialmente limitata, specie nei tempi antichi, date le difficoltà di spostamento e comunicazione a più grandi distanze: essa si estendeva normalmente a pochi villaggi limitrofi. Il consiglio comprendeva di solito un capo-famiglia autorevole per ogni villaggio in cui quella data sottocasta era presente¹¹⁰, designato in base alle consuetudini¹¹¹. Le sanzioni non erano giuridiche, ma morali e psicologiche. Potevano comunque essere terribili: la sanzione più grave, l'espulsione dalla casta, condannava un individuo o una famiglia alla perdita totale di ogni status e di ogni ruolo anche lavorativo, senza alcuna possibilità di acquisirne un altro. In un mondo statico in cui assolutamente tutti dipendevano dal proprio status-ruolo per

¹⁰⁷ Naturalmente, nella multiforme realtà sociale delle campagne indiane, si aveva (e si hanno) anche esempi di villaggi composti di famiglie tutte di una medesima sottocasta; o di due o tre sole sottocaste. In tali casi, la struttura interna dei villaggi è di norma più semplice e omogenea. La complessità e la frammentazione sociale si accrescono proporzionalmente al numero di sottocaste presenti nel villaggio. Cf. MEHTA S., *A study of rural sociology in India* (New Delhi 1980), p. 73.

Naturalmente solo pochi villaggi contengono famiglie di tutte le sottocaste presenti nella zona; cf. DAVIS, *Population*, p. 166.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Non tutte le sottocaste avevano un proprio consiglio; vi erano rilevanti differenze da zona a zona.

¹¹⁰ Cf. MOORE, *Origini*, p. 378.

¹¹¹ Cf. BETTLEHEIM C., *India Independent* (Londra 1968), p. 36.

la propria sopravvivenza e per la propria collocazione sociale, diventare un « senza casta » era molto peggio della morte¹¹².

9. La stratificazione sociale nel mondo rurale tradizionale

Esaminiamo ora la effettiva stratificazione sociale tra caste e famiglie nel mondo rurale tradizionale. Naturalmente, non è possibile passare in rassegna le stratificazioni concretamente apparse in un periodo di tempo assai ampio ed in un subcontinente così vasto e differenziato. Si rischierebbe tra l'altro di disperdersi in una congerie di testimonianze le più varie e non sempre attendibili, contenute generalmente in testi di carattere religioso e mitologico. Si può però tentare una serie di generalizzazioni che evidenzino alcune caratteristiche tipiche della stratificazione rurale nell'India classica.

In primo luogo va tenuta presente l'onnipresenza del sistema di casta. Ogni stratificazione locale concreta non poteva essere che una stratificazione di famiglie appartenenti a sottocaste locali, ordinate vuoi in base alla gerarchia castale rituale tradizionalmente vigente in loco, vuoi in base alla loro effettiva importanza sociale, economica e politica.

Cominciamo dall'aristocrazia. Il modello tipico, rispondente al massimo alla gerarchia tra varna, vedrebbe innanzitutto al governo di un ipotetico Stato locale delle sottocaste di *kshatryas*, o — in seguito — di *rajputs*. In effetti, il sovrano ed i signori locali, fossero questi nobili di corte oppure condottieri o capi tribù locali inseriti ad un certo punto nel sistema sociale hindu, appartenevano generalmente a sottocaste guerriere. Tale circostanza tuttavia non aiutò a rendere omogenea l'aristocrazia in India, in nessun momento della sua storia. La maggior parte degli autori esclude che si sia mai formata una aristocrazia terriera con caratteristiche stabili e con una precisa coscienza di ceto. I motivi sono molteplici.

In India il concetto di proprietà del suolo restò sempre assai sfumato. Il sovrano di solito non era il supremo proprietario dei suoli, ma colui che sovranamente poteva prelevare, tramite l'imposta fondiaria, una quota consuetudinaria più o meno ampia del surplus agricolo prodotto dai contadini, che serviva a sostenere la corte e l'apparato burocratico-militare. A loro volta i contadini, organizzati in comunità di villaggi, conservavano il possesso e l'uso della terra su base consuetudinaria e permanente.

Il signore locale era normalmente un intermediario tra il sovrano e le comunità di villaggio, e partecipava del potere sovrano di imporre e prelevare l'imposta, di norma trattenendone per sé una quota per far fronte ai propri compiti locali (ordine pubblico, mantenimento di un esercito, e così via). Non era pertanto, come nell'Europa medioevale, un feudatario al quale il sovrano avesse concesso in beneficio una parte della sua autorità sovrana su una porzione del territorio. Mancando la potestà pubblica sul mezzo di produzione principale, cioè sulla terra, mancava il dato comune essenziale che poteva rendere omogenea l'aristocrazia ed accomunarne gli interessi di ceto nei confronti del sovrano o dei contadini. Ecco perché non si ebbe in India, come vi fu invece ad esempio nell'Inghilterra medioevale, una unione dei baroni per vedere garantita su base permanente dal sovrano la potestà sulla terra da questo conferita. In India, i signori o signorotti locali che desiderassero vedersi garantito su base permanente e più estesa il diritto di riscossione dell'imposta, non avrebbero tratto vantaggio ad allearsi con altri interme-

¹¹² Cf. MOORE, *Ibidem*; BETTLEHEIM, *Ibidem*.

diari. In effetti il tentativo più diffuso fu quello di dichiararsi indipendenti dal sovrano e di spodestarlo, per divenire essi stessi sovrani, con la potestà di riscossione di *tutta* l'imposta. La nuova formazione statale avrebbe conservato le caratteristiche della vecchia, con uno strato di intermediari non più omogeneo del precedente ¹¹³.

Tale mancanza di coesione si spiega anche con la differenziazione castale, regionale, razziale, linguistica peculiare del subcontinente indiano. Gli intermediari differivano grandemente per ampiezza di potestà, categorie e gradazioni locali, tradizioni e ambienti culturali e linguistici ¹¹⁴. La stessa loro appartenenza alle sottocaste locali più diverse, pur se tutte «guerriere» in base alla suddivisione dei quattro *varna*, era una fonte notevole di divisione interna. La coscienza di casta (anzi, di sottocasta locale), questa sì fortissima, fu generalmente di impedimento allo svilupparsi di una coscienza di ceto. Del resto la cronica instabilità politica del subcontinente, il continuo formarsi e scomparire di stati e staterelli, non costituivano l'ambiente più propizio perché un ceto aristocratico stabile potesse porre radici. Anche quando si formarono grandi imperi: il Maurya, il Gupta, il Moghul, la loro durata non fu mai superiore ai 2-3 secoli. Neanche allora la coesione dei signori locali si rivelò maggiore, anche perché gli stessi imperatori tentarono normalmente di impedire la formazione di una potente aristocrazia ereditaria. Nell'impero Moghul, ad esempio, titoli e possessi nobiliari non erano ereditari, e la confisca all'atto della morte si verificava abbastanza spesso; i principali funzionari pubblici locali venivano regolarmente trasferiti, e anche le loro cariche non erano ereditarie ¹¹⁵.

Passiamo ora ad esaminare la stratificazione sociale all'interno della comunità di villaggio, tentando di individuare dalla gerarchia delle famiglie e delle sottocaste locali una stratificazione socioeconomica precisa, anche se inespressa o inconscia ¹¹⁶.

Va preliminarmente chiarito che di solito la comunità di villaggio, tenuta nel suo insieme a versare al signore locale una quota del raccolto a titolo d'imposta, conservava in cambio il possesso e l'uso della terra su base consuetudinaria e permanente ¹¹⁷. Eventuali conflitti tra signori e comunità di villaggio vertevano di solito sulla quota di raccolto da prelevare, e non sui diritti di possesso dei suoli ¹¹⁸. I rapporti tra le varie sottocaste contadine del villaggio erano strutturati in funzione del pagamento del tributo governativo: il capo di villaggio, o in alcune regioni l'assemblea dei notabili del villaggio, assegnava in uso le terre da coltivare alle famiglie del villaggio, distribuiva il carico delle imposte e provvedeva a raccogliere annualmente la quota di raccolto da consegnare al signore locale ¹¹⁹.

Come risultato, in genere la gerarchia delle sottocaste delineava tre strati socioeconomici sovrapposti: le famiglie appartenenti alle sottocaste coltivatrici dominanti, cui venivano assegnate le terre migliori e che godevano quindi di un reddito più elevato; le famiglie di sottocaste

¹¹³ Cfr. SHELVANKAR K.S., *The problem of India* (Harmondsworth, England, 1940), pp. 97-98.

¹¹⁴ Cf. SHELVANKAR, *Ibidem*.

¹¹⁵ MOORE, *Origini*, pp. 357-358.

¹¹⁶ Tali strati, nel modello tipo che stiamo analizzando, sono sufficientemente definiti dalla casta, e non è necessario far ricorso ai concetti di «ceto» o «classe».

¹¹⁷ Cf. MOORE, *Origini*, p. 366; THORNER, *Land*, p. 52.

¹¹⁸ Cf. SHELVANKAR, *Problem*, p. 101.

¹¹⁹ Cf. MOORE, *Origini*, p. 373.

coltivatrici meno importanti, cui possiamo equiparare le sottocaste artigiane più elevate e non contaminanti, considerate facenti parte del sistema di casta tradizionale; e le famiglie di sottocaste intoccabili escluse dalla comunità di casta o di villaggio, cui non veniva assegnato alcun potere e che erano costrette a vivere servendo, in casa o nei campi, le famiglie di casta. Anche il « potere » politico interno al villaggio (capo del villaggio, consiglio di villaggio) dipendeva dalla gerarchia delle sottocaste.

Si è detto che i fondamentali diritti sulla terra restavano attribuiti alla comunità e che questa era una struttura non egualitaria al suo interno, anzi profondamente diseguale e gerarchica. Essa non era solo un gruppo di persone insediate in un determinato luogo¹²⁰, ma qualcosa di più: una unità sociale e religiosa, la quale comprendeva solo coloro che erano nati in essa e ne condividevano i valori sociali e religiosi¹²¹. Ne erano esclusi gli stranieri, e coloro che di solito per la loro origine tribale erano assimilati ad essi e quindi considerati fuori dalla comunità di caste del villaggio: i fuoricasta. Per millenni, e fino ad epoca recente, costoro non hanno avuto diritti di piena appartenenza alla comunità dove hanno sempre vissuto: non hanno avuto terre in assegnazione, hanno svolto le attività più disprezzate (braccianti agricoli, artigiani di rango inferiore, servi). Addirittura, non hanno potuto usare le strutture comuni del villaggio (strade, pozzi), che il loro contatto avrebbe, agli occhi dei loro compaesani di casta, contaminato.

Ciascuno di tali tre strati, così come noi li abbiamo individuati, comprende varie famiglie del villaggio appartenenti a più di una sottocasta. *Ciascuno strato manca quindi di coesione interna*, perché è composto di sottocaste chiuse fra loro e ordinate gerarchicamente. Ciò nondimeno le consideriamo come facenti parte di uno stesso strato, poiché grosso modo *le consideriamo destinatarie di quote abbastanza omogenee dei beni materiali e spirituali a disposizione della comunità di villaggio: le terre coltivabili, i raccolti agricoli e gli altri beni e servizi economici locali, la considerazione sociale, la partecipazione all'attività « politica » di villaggio, cioè dei due strati che di essa facevano parte*; mentre l'ultimo strato, *cattivo*. Soprattutto è da notare che il possesso (non la proprietà) del mezzo di produzione, la terra, rimaneva nelle mani della comunità di villaggio, cioè dei due strati che di essa facevano parte; mentre l'ultimo strato, quello degli intoccabili, rimaneva escluso dalla comunità e dal possesso del mezzo di produzione: era quindi destinato esclusivamente a servire. Una società fortemente diseguale, quindi, il cui carattere di disuguaglianza però non era tanto economico (disuguaglianza del reddito) quanto d'altro genere. In una economia tanto povera, in cui il livello medio del reddito era tanto vicino al livello minimo di sussistenza, le differenze di reddito nel villaggio non potevano essere molto elevate. Le disuguaglianze, ben più marcate, erano quindi su altri piani strettamente correlati fra loro¹²²: lo status castale; il possesso della terra; il poter disporre del lavoro bracciantile e servile dei fuori casta per percepire un reddito agricolo senza lavorare o lavorando assai poco; l'aver influenza nell'organo « politico » locale, il consiglio di villaggio. Le differenze di reddito erano meno significative¹²³.

¹²⁰ Secondo la moderna accezione del concetto sociologico di « comunità locale ».

¹²¹ Cf. MYRDAL G., *Saggio sulla povertà di undici Paesi asiatici* (Milano 1971), p. 1040.

¹²² Cf. MYRDAL, *Saggio*, pp. 1394-1395.

¹²³ Ad ogni modo tale stratificazione economica, sociale, politica e culturale è il frutto di una induzione teorica del ricercatore. In effetti, una « coscienza di strato » diversa dalla casta non si è mai trovata a livello di villag-

Riassumendo. La gerarchia delle sottocaste di villaggio, pur nelle sue infinite varietà dipendenti da tempi e luoghi diversi, ci lascia individuare dal punto di vista teorico quattro strati sovrapposti: uno, i signori e gli intermediari locali, al di sopra e al di fuori della comunità di villaggio, e purtuttavia viventi nel suo ambito; due facenti parte della comunità di villaggio; e l'ultimo (i fuoricasta intoccabili) al di fuori e al di sotto della comunità di villaggio, e purtuttavia viventi nel suo ambito.

10. Casta e divisione del lavoro nel villaggio

L'integrazione tra le varie caste secondo i modelli tradizionali si esplicava anche nella divisione funzionale del lavoro. Si è detto che il villaggio era virtualmente autosufficiente poiché nel suo ambito le sottocaste di artigiani e di braccianti agricoli producevano beni e servizi per le sottocaste coltivatrici, ricevendo in cambio da queste parte dei raccolti agricoli¹²⁴.

Tale interdipendenza funzionale era strettamente regolata dalle norme tradizionali, sociali e religiose, che mantenevano le sottocaste rigidamente separate e al tempo stesso richiedevano interscambio e comunicazione tra di esse¹²⁵. Era questo un sistema di « rigida divisione del lavoro, che inevitabilmente va di pari passo con una interdipendenza economica »¹²⁶, un « sistema organico, inteso nel senso di Durkheim, con ogni particolare casta e sottocasta svolgente un ruolo funzionale distinto »¹²⁷.

Un tale sistema, in cui « ci si attende che ogni gruppo castale in un villaggio fornisca certi servizi standardizzati alle famiglie di altre caste »¹²⁸, è chiamato comunemente *Jajmani*¹²⁹. Ognuna delle famiglie del

gio, e con difficoltà sarebbe possibile trovarla perfino oggi. Un contadino oggi saprà dire quale sia la sua sottocasta, ma ben difficilmente quale sia la sua « classe ». A maggior ragione è escluso che nelle epoche passate, in cui tutto il mondo mentale del contadino ruotava intorno alla famiglia e alla casta, egli abbia potuto aver coscienza del proprio status/ruolo sociale in termini di strati, raggruppati varie sottocaste disperate (ma per noi omogenee dal punto di vista socio-economico). Invece l'osservatore esterno procede diversamente. Nello sforzo di comprendere i fenomeni locali del mondo rurale, oltre ad utilizzare delle « categorie descrittive » (la casta, in questo caso), può creare ed utilizzare delle « categorie analitiche ». Queste in realtà non sono presenti nella coscienza di coloro cui si riferiscono (i contadini), e quindi non sono « gruppi sociali » in senso sociologico moderno. Sono però utili per classificare la congerie dei fenomeni sotto osservazione, e soprattutto per seguire gli antecedenti dei raggruppamenti di classe oggi chiaramente in formazione tra i contadini indiani.

(Per l'uso di « categoria descrittive » e « categorie analitiche » cf. anche JOSHI P.C., *Land Reforms in India* (Delhi 1975), pp. 72-73. Gli studiosi più legati a moduli marxisti fanno un uso talvolta eccessivo del concetto di « classe », e sembrano dimenticare le considerazioni di cui sopra).

¹²⁴ Vedi sopra, par. 4.

¹²⁵ Cf. MANDELBAUM, *Social Organization*, p. 681; ed anche DUBE, *Transactions*, p. 204; MOORE, *Origini*, p. 374.

¹²⁶ MADAN, *Social Organization*, p. 75.

¹²⁷ LEACH E.R., *What should we mean by caste?*, in LEACH (ed.), *Aspects of caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan* (London 1960), p. 5. Secondo Madan, bisogna evitare di intendere la casta come semplice divisione del lavoro, anche se l'« intima connessione tra casta e occupazione non va minimizzata » (*Ibidem*).

¹²⁸ LEWIS O., *Village Life in Northern India* (Illinois 1959), p. 56.

¹²⁹ Il sostantivo *jajman* (usato ancora oggi nell'India del Nord) indica colui che ha titolo a determinati servizi tradizionali; colui che li fornisce è chiamato *kameen*. Nel resto dell'India gli appellativi variano di regione in regione. Cf. SHARMA R.N., *Rural Sociology*, p. 84.

villaggio appartenenti ad una sottocasta specializzata in una data occupazione artigianale o servile, forniva servi come *kameen* per una certa famiglia o per un certo gruppo di famiglie di sottocaste contadine (*jajman*). Il collegamento era ereditario, per cui gli antenati di quelle date famiglie avevano fornito gli stessi servizi a quelle stesse famiglie *jajman*; ugualmente avrebbero fatto i loro discendenti¹³⁰. Così, i falegnami e i fabbri fornivano gli utensili in legno e in ferro per la casa ed i campi, e i vasai oggetti d'uso domestico; i lattai, gli spremitori d'olio, i fornitori di derrate (*bania*), procuravano alcuni generi alimentari; i brahmini effettuavano riti e cerimonie religiose e trasmettevano gli insegnamenti della scienza sacra; i servi domestici e i braccianti agricoli fornivano manodopera subordinata, i *kahar* portavano l'acqua dal pozzo o dal fiume, i lavandai pulivano il vestiario, gli spazzini pulivano case, strade, latrine...; e così via. Naturalmente, non tutte le famiglie *kameen* fornivano servizi allo stesso numero di famiglie: un fabbro poteva fornire servizi a trenta famiglie, e un altro fabbro solo a dieci o meno. Una famiglia di spazzini poteva servire ad esempio sette famiglie, e un'altra solo tre e così via.

Si è detto che il rapporto era ereditario. Nelle famiglie *kameen*, alla morte del padre i diritti a rendere servizi a date famiglie *jajman* venivano suddivisi tra tutti i figli maschi: ognuno di questi serviva una quota delle famiglie *jajman* servite da suo padre, come anche i discendenti di quelle famiglie. I diritti a rendere servizi potevano anche, in casi particolari, essere trasferiti o venduti. Se il villaggio era piccolo, una famiglia artigiana *Jajman* maggiore di quante ve ne fossero nel villaggio, serviva normalmente anche altri villaggi limitrofi¹³¹

In cambio dei suoi servizi, il *kameen* veniva pagato in natura dal suo *jajman*; solo assai più tardi, col dominio inglese, cominciò a venire compensato parzialmente in danaro. Il pagamento in natura era uno degli elementi che rendeva il sistema *jajmani* diverso dal lavoro salariato e subordinato tipico dei tempi moderni. Ma la differenza risiedeva soprattutto nel fatto che il rapporto *jajman-kameen* era basato sulle consuetudini¹³². Almeno in teoria, il rapporto era diretto e personale: il *jajman* doveva prendere a cuore il benessere del suo *kameen*, e questi servire il suo, o i suoi, *jajman* con devozione e dedizione¹³³. Ma i moderni ricercatori hanno messo in evidenza che il sistema oggi giorno serve fin troppo spesso a perpetuare situazioni di sfruttamento e di discriminazione ai danni di sottocaste più basse¹³⁴. Alcuni studiosi parlano di progressiva degenerazione di un rapporto che nelle epoche passate doveva essere assai più armonico e umano. Sono affermazioni da accogliere in ogni caso con prudenza: in mancanza di testimonianze sicure, è bene ricordare che il sistema *jajmani* era radicato nella disuguaglianza: si trattava pur sempre di una relazione tra sottocaste di contadini e sottocaste di artigiani e servi gerarchicamente e ritualmente ad esse inferiori (salvo nel caso in cui i *kameen* fossero i brahmini o artigiani di livello non basso). Le consuetudini millenarie potevano incanalare tale disuguaglianza e renderla più accettabile, ma essa restava.

Risulta evidente che la *ratio* socioeconomica di un tale sistema era di assicurare ai coltivatori diretti del suolo, nel villaggio stesso e su base permanente, determinati servizi e forniture collaterali indispensabili o

¹³⁰ Cf. *Ibidem*.

¹³¹ WISER, *Jajmani system*, p. 20.

¹³² Cf. MOORE, *Origini*, p. 374.

¹³³ Cf. SHARMA, *Rural Sociology*, p. 88.

¹³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 91; anche LEWIS, *Village Life*, p. 92.

alla vita stessa delle famiglie dei coltivatori, o ai lavori agricoli da esse svolti. Normalmente le famiglie *kameen* risiedevano in un dato villaggio generazione dopo generazione; in genere non amavano cambiare residenza od occupazione, o non ne concepivano neanche la possibilità. Nel raro caso di trasferimento in altro villaggio, una famiglia fornitrice di tali servizi pensava ad assicurare un'altra famiglia che la sostituisse presso i propri *jajman*¹³⁵. Talvolta si giungeva perfino a proibizioni da parte del consiglio di villaggio, a che famiglie di *kameen* abbandonassero il villaggio¹³⁶. Così non poteva accadere che si avesse interruzione nella fornitura ereditaria dei servizi essenziali per il villaggio, e questo spiega la completa e continua autosufficienza economica, sociale, politica e culturale di quest'ultimo. La sua vita interna doveva scorrere lungo linee immutabili e permanenti, in modo che la produzione agricola non venisse turbata¹³⁷.

Questa, a mio avviso, è una delle ragioni principali che possono spiegare il persistere e il consolidarsi della casta¹³⁸. Le sue origini possono aver avuto altre spiegazioni, ma è certo che, una volta sorta, essa realizzò, col sistema *jajmani*, una divisione funzionale tra le varie sottocaste, la quale serviva assai bene ad assicurare l'autosufficienza produttiva agricola del villaggio, e la sua integrazione sociale e culturale. Comunità di villaggio e casta si rafforzarono a vicenda, fino a costituire il tessuto essenziale, difficilmente estirpabile, della società indiana.

11. Conclusioni

Si è visto che l'India rurale tradizionale ha presentato un modello di struttura (= stratificazione) fondiaria, socio-economica, culturale, religiosa, radicato nella disuguaglianza. Il sistema di divisione del lavoro prima descritto, rigido e completamente chiuso ad ogni sia pur minima iniziativa individuale, basato sulla premessa della disuguaglianza « metafisica » delle sottocaste di villaggio, ha avuto come conseguenza¹³⁹ che per lunghi secoli la produzione in generale, e quella agricola in particolare, si è costantemente mantenuta a livelli assai bassi. Pur nella mancanza di dati quantitativi precisi fino alla fine del secolo XIX, si può affermare in via generale con tutta certezza che la FUNZIONE produttiva agricola ha ristagnato sempre vicino al minimo di sussistenza, con l'aggiunta di un surplus di dimensioni variabili, a seconda delle epoche.

La funzione produttiva a sua volta ha influito sulla STRUTTURA, mantenendo e rafforzando il modello di stratificazione basato sulla disuguaglianza. La limitatezza delle opportunità economiche, la stasi e la ripetitività di un modello produttivo chiuso su sé stesso, hanno favorito la conservazione dei valori degli atteggiamenti e delle istituzioni tradizionali.

Per secoli i villaggi indiani hanno continuato la propria esistenza secondo tali schemi, in un mondo quasi completamente statico ed arretrato dal punto di vista economico e sociale. Il turbinio delle lotte politiche e dei conflitti armati, al di sopra della loro chiusa cerchia, talvolta li interessava molto da vicino, sotto forma di devastazioni o di prelievi

¹³⁷ Cf. SHARMA, *Rural Sociology*, p. 87.

¹³⁸ Cf. quanto ho detto al par. 5.

¹³⁹ Naturalmente, in concomitanza con altre caratteristiche tipiche del modo di produzione indiano, la cui analisi non è possibile in questa sede.

¹³⁵ Cf. SHARMA, *Rural Sociology*, p. 86.

¹³⁶ Cf. ad es. un caso citato da NEHRU S.S., *Caste and credit in the rural area* (London 1932), p. 27.

straordinari di beni e servizi. Ma struttura e funzione della vita associata, al loro interno, restavano immutate, riprendendo il loro corso millenario una volta cessati tali eventi straordinari. L'immutabilità dell'ordine sociale lo faceva credere radicato nell'ordine stesso delle cose, nel *Dharma* universale. Tale razionalizzazione, portata a livelli di grande elevatezza filosofica e religiosa, ebbe a sua volta un potente effetto stabilizzatore sulla realtà socio-economica¹⁴⁰. Ne venne così accentuata un'aspirazione costante dell'anima indiana: quella di uscire dalla storia, dal contingente, per proiettarsi verso il mito, verso l'eterno, verso l'immutabile al di là del mutevole:

« Fammi passare dal non-essere all'essere;
Fammi passare dall'oscurità alla luce;
Fammi passare dalla morte all'immortalità ».

Brihad Upanishad I, III-28

ROBERTO ROSSI

¹⁴⁰ E' questo un punto del più grande interesse, nel campo della sociologia dei valori: il rapporto tra i valori « espressi » da una civiltà, e quelli sottostanti, « inespressi » che si nutrono dei primi e che a loro volta li rafforzano. Ho iniziato questo saggio descrivendo i valori « espressi » dalla civiltà tradizionale dell'India: *moksha*, *dharma*, e gli altri; termino sottolineando il rapporto causale circolare tra essi e quelli « inespressi »: il mantenimento della disuguaglianza socioeconomica (dal punto di vista strutturale), e di un mondo produttivo statico e apparentemente immutabile (dal punto di vista funzionale).

Etnie a confronto

1. Introduzione

Tutta la provincia di Bolzano è punto di incontro, e talvolta di scontro, tra due etnie, due culture e due lingue diverse. L'Alto Adige/Südtirol è caratterizzato da una rigida divisione del tessuto sociale: nelle città e nei grandi paesi, vivono in maggioranza abitanti di lingua italiana; nei paesi e nelle frazioni, vivono in maggioranza abitanti di lingua tedesca. Questa stratificazione etnica si ripercuote anche nella divisione sociale del lavoro, dando vita a delle « specializzazioni » etniche; infatti, nell'agricoltura e nel turismo sono maggiormente impiegati i tedeschi, mentre nella Pubblica Amministrazione, nell'industria e nei servizi è impiegata mano d'opera italiana.

Tale divisione del lavoro dà luogo ad una nuova forma di conflittualità sociale poiché ad un conflitto di classe subentra un conflitto etnico, in quanto, come fa notare la Pristinger, « in un contesto pluri-etnico... si assiste infatti al frequente intersecarsi e intrecciarsi di interessi etnici e interessi di classe, spesso difficilmente isolabili »¹.

Questo conflitto etnico scaturisce anche dal tentativo di razionalizzare, in maniera più o meno ambigua, i rapporti tra i due gruppi linguistici, e la voluta provocatorietà di ipotesi di soluzione del problema altoatesino, ipotizzate da Sabino Acquaviva², ne è una conferma.

In questo articolo esamino, anche se brevemente, due aspetti del conflitto etnico altoatesino: il terrorismo e il bilinguismo.

Due modi, l'uno violento e l'altro pacifico, di intendere la convivenza, in un territorio, dove questo è retta solo da delicati, e quanto mai incerti, provvedimenti politico-amministrativi.

2. Cenni storici

Comparsi per la prima volta nella regione nel 118 a.C., i romani elessero l'Alto Adige a decima regione italiana.

Per circa cinque secoli, fino a quando non comparvero al Brennero le prime orde danubiane, nella regione regnò la *pax romana*. Vennero edificate città e sui resti dei castellieri retici vennero costruiti fortilizi. Le genti retiche, ormai divenute romane, occuparono, nella stessa Roma, importanti cariche pubbliche.

La dominazione romana favorì le prime forme di insediamenti industriali, quali: la zecca di Vipiteno e lo sfruttamento di giacimenti minerari in val Gardena, in val di Giovo ed in valle Aurina. Oltre all'agricoltura, che venne incrementata, ebbe inizio l'industria boschiva, sfruttando il corso dell'Adige per portare fino in Adriatico i tronchi di larice e di abete.

La disgregazione dell'impero romano permise le prime invasioni di genti di stirpe germanica, tra i quali i Bajuvari, che diedero inizio, intor-

¹ F. PRISTINGER, *La minoranza dominante nel Sudtirolo*, Patron, Bologna-Padova, 1978, pag. 72.

² Cfr. quotidiano, *Alto Adige*, rubrica *Tribuna Aperta*, del 21-12-1979 e del 20-2-1980.

no al VI secolo, a quel processo di germanizzazione della regione che si completò nel XIII secolo.

All'introduzione dei costumi, e soprattutto della lingua germanica, sfuggirono i longobardi, ormai romanizzati, che si rifugiarono nelle valli disabitate e meno accessibili del territorio dando, probabilmente, origine agli idiomi ladini.

Con la comparsa dei conti di Tirolo, dai quali la regione prese successivamente il nome e che li vide contrapporsi agli Eppan in una dura lotta per il potere, si raggiunse il momento di maggiore penetrazione germanica che toccò il culmine nella seconda metà del 1300 quando Margherita di Tirolo (soprannominata Maultasch) cedette il Tirolo ai duchi d'Austria: gli Asburgo.

Rimasto in mano austriaca per circa 450 anni, con la pace di Campoformio del 1805, il Tirolo, per volere di Napoleone, divenne territorio bavarese. Iniziò un periodo di resistenza, capeggiata da Andreas Hofer, che venne debellata nel 1810 con la morte di Hofer. Nello stesso anno Napoleone decise lo scorporo della regione: una parte rimase alla Baviera, l'altra, con la creazione del dipartimento dell'Alto Adige, venne annessa al regno d'Italia.

Tuttavia nello spazio dei successivi cinque anni l'Alto Adige ed in seguito il Trentino tornarono a far parte dell'impero austriaco. L'annessione del Trentino fece esplodere il problema linguistico, poiché la lingua tedesca venne imposta anche in questa regione. Solo la nascita di moti di opposizione convinse il Governo austriaco a fare alcune concessioni aprendo anche, ad Innsbruck, una facoltà giuridica italiana.

Furono anni difficili per gli italiani trentini e frequenti erano gli scontri, anche violenti, con esponenti della Tiroler Volksbund, un'associazione di nazionalisti tirolesi. Alla esigenza trentina di liberarsi dal dominio austriaco si rispondeva, da parte tirolese, che « Es gibt kein Trentino, weder geographisch, noch geschichtlich, noch sprachlich, noch wirtschaftlich - Non esiste Trentino, né geograficamente, né storicamente, né linguisticamente, né economicamente »³.

Con il termine della prima guerra mondiale e con il Trattato di Saint-Germain, il Trentino e con esso il Sudtirolo, divennero parte integrante del territorio italiano.

L'avvento del fascismo aprì un periodo storico particolarmente delicato per i sudtirolesi. Infatti la politica di Mussolini mirò alla snazionalizzazione dell'Alto Adige.

I provvedimenti più importanti adottati, in tal senso, furono quelli tesi al divieto della lingua tedesca nelle scuole, nei tribunali e per le iscrizioni tombali; furono italianizzati i cognomi tedeschi e la toponomastica; venne favorita l'immigrazione da altre regioni italiane, sia con la costruzione di insediamenti industriali nella piana di Bolzano, sia con l'abolizione dell'istituto del « maso chiuso »⁴, che permise l'insediamento di colonie agricole italiane.

I tentativi disgreganti dei sistemi coesivi e identificativi dell'etnia tedesca, operati dal fascismo, furono destinati al fallimento anche grazie alla nascita, quasi spontanea, delle Katakumbenschulen e delle Notschulen, ad opera di giovani e preti tedeschi.

³ M. FERRANDI, *L'Alto Adige nella storia*, Manfrini, Trento, 1972, pag. 310.

⁴ Abolito durante il fascismo e reintrodotta nel 1954, il « maso chiuso » è una istituzione risalente al Diritto tirolese del XVI secolo e prevede l'indivisibilità del fondo il quale viene trasmesso ereditariamente per la sola via maschile primogenita.

Il termine della seconda guerra mondiale e la conseguente caduta del regime fascista, vide aprirsi per i sudtirolesi una nuova era, caratterizzata dal diritto ad una loro autonomia e dal riconoscimento di esistere come gruppo etnico.

All'Accordo De Gasperi-Gruber, firmato a Parigi nel 1946, seguirono anni difficili, per la regione, in quanto turbati da eventi terroristici, quasi 500 dal 1946 ad oggi, con i quali si voleva giungere ad un distacco dell'Alto Adige dall'Italia e ad un ricongiungimento all'Austria. Lo slogan « Los von Trient », lanciato per la prima volta in occasione della grande adunata di Castelfirmiano/Sigmundskron, significava, appunto, abbandono dello Statuto di autonomia e diritto all'autodeterminazione.

La situazione esplosiva nella regione, l'intervento dell'Austria, quale firmataria dell'Accordo di Parigi, indusse il Governo italiano a procedere ad una ridefinizione dell'Accordo. Si giunse all'elaborazione, nel 1969, di un « pacchetto » di proposte riguardanti, tra l'altro, l'introduzione della « proporzionale » nella Pubblica amministrazione, per cui i posti a disposizione, messi a concorso, vengono assegnati secondo la consistenza numerica dei gruppi etnici; un diverso concetto di autonomia provinciale, che ha considerevolmente ridotto le competenze della Regione; e un più ampio uso della lingua tedesca. A riguardo di quest'ultima norma, per cui l'Italia viene considerata inadempiente, l'Austria ha recentemente minacciato di ricorrere all'O.N.U. La vertenza riguarda l'uso della lingua tedesca da parte della polizia e nei tribunali e la creazione di una sezione autonoma del T.A.R.

3. Il terrorismo

« Quegli attentati hanno ben avuto un certo successo, dobbiamo ben dire che hanno portato dei vantaggi ».

La persona che fa questa affermazione è un professore di una scuola media di Brunico/Bruneck, residente a Campo Tures/Sand in Taufers, in un'intervista effettuata nel corso della mia ricerca a Campo Tures.

Certe affermazioni, più o meno velate, sono state un tema ricorrente nei colloqui da me avuti con altoatesini di lingua tedesca; ma non è solo la gente comune a fare, in maniera piuttosto esplicita, certe affermazioni.

Il Capogruppo della S.V.P. (Südtiroler Volkspartei) al Consiglio comunale di Bolzano, afferma: « In Alto Adige solo attraverso la violenza si sono raggiunti certi obiettivi »⁵; mentre il Consigliere comunale Eva Klotz, figlia del più noto Georg, tristemente noto come « il martellatore della val Passiria », legittima il ricorso al terrorismo « quando va inteso come « Freiheitkampf » cioè lotta per la libertà »⁶.

La storia degli attentati in Alto Adige ha una data e un luogo di nascita: 1955, Università di Innsbruck.

Nacque infatti in questa Università un'associazione di annessionisti denominata « Berg Isel Bund », Lega del monte Isel, dal nome della località dove Andreas Hofer sconfisse i franco-bavaresi. I dirigenti della Lega erano: Franz Gschnitzer, presidente, e due deputati alla Dieta viennese, Alojs Oberhammer e Edward Wiedmoser. Oberhammer diverrà in seguito il capo della O.V.P., la Volkspartei nord-tirolese.

Il Governo austriaco aiutò in modo determinante le associazioni di questo tipo, nate nel Tirolo austriaco, per due motivi:

a) il desiderio di una ridefinizione dei confini che stava molto a

⁵ Intervista al quotidiano *Alto Adige*, del 22-2-1980.

⁶ *Ibidem*.

cuore, oltre che a Vienna, alla maggior parte degli abitanti del nord Tirolo;

b) l'influenza che Innsbruck riusciva ad esercitare su Vienna, poiché controllava i voti della regione e nella situazione politica degli anni 50 (il 50% di voti alla D.C. e il 50% ai socialdemocratici) i voti del Tirolo erano determinanti per tenere in piedi l'asse governativo democristiano prima, socialdemocratico poi.

Ma non sarà solo l'Austria la base da cui partiranno numerosi *âtten-tati* in Alto Adige: anche la Germania di Adenauer farà la sua parte.

Infatti « diversi ministri in carica e particolarmente von Merkatz e Seeböhm si sono associati più volte al pensiero degli estremisti più accesi, partecipando inoltre alle attività delle leghe ».

La S.V.P., forte del suo ruolo di partito guida dei sudtirolesi di lingua tedesca, contribuì ad alimentare il fuoco del malcontento che ormai divampava in Alto Adige.

La Volkspartei, per l'importanza che ha avuto ed ha tuttora nella storia dell'Alto Adige, merita una piccola digressione. La S.V.P. si costituì nel 1945 per iniziativa dei componenti l'Andreas Hoferbewegung, una formazione di sudtirolesi antinazisti. Altri aderenti provenivano dal Deutscher Verband, costituito nel 1919 dalla fusione tra la Tiroler Volkspartei e la Deutschfreiheitliche Partei.

In pochi mesi dalla sua nascita cominciò subito a delinearsi il successo del nuovo partito che raccolse 70.000 iscritti su un totale di 220.000 appartenenti all'etnia tedesca. Alla affermazione della S.V.P. contribuì in maniera determinante la Chiesa tirolese tramite il K.V.W. (Katholischer Verein der Werktätigen), cioè le A.C.L.I. di lingua tedesca, costitutesi nel 1948 come organizzazione autonoma affiliata alle A.C.L.I.

La politica del K.V.W. si è svolta, e si svolge, evitando un inserimento diretto all'interno del partito, ma cercando il controllo della base contadina, assicurandosi, in questo modo indiretto, la sua fetta di potere, del resto non trascurabile in termini di elettorato, nella vita politica della provincia.

Il rilevante successo della S.V.P. segnò la fine della S.P.S. (Sozialdemokratische Partei Südtirols) venendo così ad assumere un ruolo egemonico nella vita politica altoatesina. La S.V.P. si apprestava a diventare la « Sammelpartei », il partito di raccolta dei sudtirolesi di lingua tedesca, e a tutt'oggi, con il 90% dei voti, è il partito, per potenzialità elettorale, più forte del mondo occidentale democratico.

Nel 1957 venne indetto, dalla Volkspartei, il citato raduno di Castelfirmiano durante il quale, con lo slogan « via da Trento », venne ribadito il desiderio di sganciarsi dal governo di Roma.

Le conseguenze politiche che derivarono dal successo della manifestazione antiitaliana di Castelfirmiano furono:

a) l'accresciuta possibilità della Volkspartei di legittimarsi quale partito unico dell'etnia tedesca;

b) la riattivazione, nei paesi di lingua tedesca, di forze reazionarie a sostegno della minoranza tirolese.

Nel 1958, un anno dopo Castelfirmiano, i deputati della S.V.P. depositarono un progetto di legge per la creazione di una nuova Regione autonoma denominata « Südtirol ».

Il panorama terroristico altoatesino si infoltì di nuove sigle: nacque,

7 E. VALLINI-P. ALATRI, *La questione dell'Alto Adige*, Parenti, Firenze, 1961, pag. 166.

negli anni '60, il « Südtiraler Freiheits Kampfgruppen), capeggiato da Georg Klotz, il citato « martellatore ».

In seguito ad una segnalazione del settimanale tedesco « Der Spiegel » e su indagini del controspionaggio italiano, la polizia austriaca fece irruzione nell'appartamento del giornalista Wolfgang Pfaundler, dove vennero rinvenute armi e casse di esplosivo, da inviare in Alto Adige, ed alcuni piani operativi per azioni di sabotaggio.

Il Pfaundler era buon amico di Oberhammer e di Wiedmoser, oltre ad avere rapporti con Bruno Kreisky, il futuro cancelliere; tra l'altro il giornalista e Oberhammer furono i fondatori di una organizzazione terroristica.

Nel frattempo, la magistratura di Bolzano fece luce sul movimento di assegni inviati da esponenti del « Berg Isel Bund » a persone coinvolte in attentati. In seguito a queste indagini venne arrestata, al Brennero, Victoria Stadlmayer, definita la « pasionaria » dell'iredentismo tirolese, che vantava un passato nazista.

Venne inoltre arrestato un fiduciario della S.V.P., Helmuth Kritzinger, in quanto si venne a conoscenza di uno scambio di corrispondenza intercorso tra l'uomo politico e la « pasionaria »; successivamente questi verrà messo in libertà e ne approfitterà per rifugiarsi in Austria.

Proseguivano, intanto, gli incontri italo-austriaci, previsti dalla risoluzione dell'O.N.U., a cui Vienna era ricorsa. Uno di questi si svolse a Klagenfurt il 24 maggio 1961. Pochi giorni dopo l'infruttuoso incontro la situazione in Alto Adige precipitò e, durante la notte fra l'11 e il 12 giugno 1961, festa del Sacro Cuore, vennero commessi ben 37 attentati, 26 dei quali a tralicci dell'alta tensione. La notte del Sacro Cuore diverrà famosa come la « notte dei fuochi ».

In seguito ad altri attentati e al ritrovamento, sul luogo degli stessi, di volantini a firma del « Corpo dei combattenti sudtirolesi per la libertà », che si pensava avessero le loro basi logistiche in Austria, il Governo italiano introdusse il visto sul passaporto per entrare in Italia dall'Austria.

Il succedersi di attentati che colpirono la zona industriale di Bolzano, provocò il verificarsi di un episodio, in relazione a questi, destinato a suscitare delle perplessità. Il S.I.F.A.R., sembra, fosse al corrente di quanto si andava preparando, però, nonostante i servizi segreti ne informassero il Governo, non vennero prese alcune misure preventive.

Gli attentati continuavano e giungevano notizie di numerosi finanziamenti provenienti dalla Baviera e dall'Austria attraverso le varie « Burschenschaften » e « Kulturwerk » che nascondevano, sotto queste innocue sigle, associazioni naziste.

Nonostante la tensione che gli eventi terroristici causavano tra i due gruppi etnici, da parte tedesca cominciavano a sorgere dei segni di insofferenza, soprattutto per i danni che ciò causava al turismo e notevole fu il calo delle presenze nelle località turistiche.

Ma la « Todesmarch », la marcia della morte, teorizzata da Gschnitzer, il cui effetto era quello di snazionalizzare l'Alto Adige, conduceva a sempre nuove azioni terroristiche che solo l'introduzione del « pacchetto » permise di mitigare.

Ma ancora oggi si ha notizia di eventi terroristici che colpiscono questa travagliata regione, quasi a farci ricordare che l'Alto Adige, con tutti i suoi problemi, dal terrorismo, che nel quotidiano si traduce in un continuo conflitto tra due etnie, al bilinguismo, che si pone come fattore in grado, anche se parzialmente, di permettere il superamento di contrapposizioni etniche, in quanto medium tra due culture, rappresenta un

affaire che, per le sue complesse dinamiche sociali, può essere risolto solo con una politica che riesca ad andare oltre ottiche ideologiche di parte, che sono sempre state la chiave di lettura dei problemi altoatesini, e che tenga conto dei bisogni emergenti degli appartenenti le diverse etnie.

Nel successivo paragrafo esaminerò l'altro aspetto della realtà sudtirolese: il bilinguismo.

4. Il bilinguismo in Alto Adige

Una comunità linguistica è costituita da soggetti fruitori di una medesima lingua e che, in base ad essa, interagiscono in quanto posseggono lo stesso patrimonio segnico linguistico, ma « quando comunità linguistiche e comunità sociali non coincidono, e quando gli stessi parlanti sono utenti contemporaneamente di più sistemi linguistici diversi, si ha la situazione di lingua in contatto »⁸.

Nella dimensione linguistica sudtirolese si possono fare due distinzioni riguardanti il *bilinguismo* e la *diglossia*.

Si può intendere il bilinguismo come rapporto orizzontale tra due forme di linguaggio e, sulla scorta degli studi di de Saussure⁹, come capacità individuale dell'uso di due diversi sistemi linguistici.

La diglossia¹⁰ è invece il rapporto verticale tra varietà dello stesso linguaggio ed assume il valore di prodotto sociale.

La diglossia, nel caso specifico sudtirolese, è la possibilità che hanno i tedescofoni, di usare tre varietà di linguaggio: il dialetto locale, il dialetto regionale, la lingua standard (*Hochsprache* o *Standardsprache*).

La situazione diglossica altoatesina si può ulteriormente definire con riguardo al valore sociale delle varietà linguistiche; per cui il dialetto si può associare ad un livello B (Basso) e la lingua standard ad un livello A (Alto).

Per quanto detto si evince che ai due livelli fanno riferimento due diversi ambiti sociali di dominanza, o domini, che trovano la loro applicazione in situazioni d'uso della lingua, formali ed informali.

Il livello B ha il suo dominio nelle comunicazioni informali, come: i rapporti sociali familiari e/o amicali.

La lingua standard (livello A) nei rapporti formali, quali: la scuola, la Pubblica amministrazione, l'« alta cultura ».

Per quanto riguarda gli italiani, il problema della lingua si pone su un piano complementare diverso, poiché è quasi del tutto assente la situazione diglossica, se si fa eccezione per il piccolo gruppo, in quanto la lingua usata dagli italiani è solo la forma standard. Ciò è dovuto al fatto che l'Alto Adige è sempre stato terra d'immigrazione da altre regioni italiane per cui non è mai nata una parlata regionale.

⁸ G. BERRUTO, *La sociolinguistica*, Zanichelli, Bologna, 1974, pag. 19.

⁹ F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Laterza.

¹⁰ C.A. FERGUSON, *La diglossia*, in P.P. GIGLIOLI (a cura di), *Linguaggio e società*, il Mulino, Bologna, 1973.

Tab. A - *Uso del dialetto locale, dialetto regionale, lingua standard e seconda lingua, nel gruppo tedesco e italiano*¹¹

Domini, o ambiti sociali	Gruppo tedesco				Gruppo italiano	
	DL	DR	TS	I	TS	I
Famiglia	+	+				+
Vicinato/amicizia	+	+				+
Religione			+			+
Educazione/cultura						
Scuola			+			+
«Alta cultura»			+			+
Cultura popolare	+	+				+
Teatro	+	+	+			+
Film			+	+		+
Radio-TV	+		+	+		+
Stampa			+	+		+
Sport	+	+		+		+
Lavoro/professione						
Agricoltura	+					+
Industria	+					+
Pubblica amministrazione	+	+	+	+	+	+
Turismo		+	+	+	+	+
Associazioni	+	+	+	+		+
Politica	+	+	+	+		+
Leva militare	+			+		+

DL = dialetto locale; Dr = Dialetto region.; Ts = tedesco stand. I = Ital.

Da una forma di bilinguismo unilaterale, sviluppatosi durante il fascismo, l'Alto Adige si avvia a divenire un territorio con un'alta incidenza di bilinguismo. Ma numerosi sono i problemi che si frappongono ad una rapida trasformazione e tra questi assume rilevanza lo scarso bilinguismo in seno al gruppo etnico italiano.

Il crescente desiderio degli italofoeni di apprendere la seconda lingua, non è motivato tanto dalle maggiori possibilità occupazionali che tale conoscenza offre, quanto dal bisogno di una maggiore partecipazione alle dinamiche socioculturali quotidiane e di una attenuazione della contrapposizione etnica.

Quanto sopra detto trova riscontro in una ricerca effettuata a Bolzano¹² i cui risultati ho anch'io avuto modo di verificare nel corso di una ricerca da me svolta a Campo Tures.

Il desiderio di una maggiore conoscenza del tedesco è testimoniata

¹¹ K. EGGER, *Bilinguismo in Alto Adige*, Athesia, Bolzano, 1978, pag. 24.
¹² R. GUBERT, *La città bilingue*, I.C.A., Bolzano, 1978. La ricerca, effettuata su un campione di 400 soggetti in età non scolare, fra i 15 e i 50 anni, era finalizzata ad una valutazione della domanda di bilinguismo, alle motivazioni di tale domanda, ad esaminare la disponibilità alla partecipazione a corsi intensivi di tedesco e ad una indagine di opinioni per una politica volta ad incrementare il bilinguismo.

dal crescente numero di partecipanti ai corsi per adulti organizzati dall'Amministrazione provinciale e dal K.V.W. Quest'ultima associazione vanta, in tal senso, una lunga tradizione.

Altro importante fattore di bilinguismo è rappresentato dai matrimoni « misti ».

Da sempre osteggiati, quali elemento disgregante per l'etnia tedesca, i matrimoni misti, così vengono chiamati i rapporti coniugali tra appartenenti alle diverse etnie in Alto Adige, fanno, tuttavia, registrare un continuo incremento anche perché, secondo Demarchi, « nessuna misura politico-amministrativa è in grado di combatterli... nonostante la campagna condotta dai centri culturali più autorevoli... si ricava che i matrimoni di tedesche con italiani sono più che quadruplicati... si ricava che la donna tedesca risulta impermeabile a propagande contrarie ai matrimoni misti »¹³.

Secondo gli studi effettuati da Titone¹⁴ i matrimoni misti non presentano alcun rischio per il mantenimento della propria identità e integrità etnica ma, al contrario, contribuiscono all'incremento e al mantenimento del bilinguismo.

Risulta evidente che i figli di coppie miste hanno maggiori possibilità di bilinguismo; infatti, secondo una indagine di Egger¹⁵, il 65,4% dei bambini, nati da questi matrimoni, sono bilingui; contro il 34,4% di monolingui, dei quali il 23,3% sono italiani e l'11,1% sono tedeschi.

Determinante, per l'incidenza di bilinguismo, è la composizione delle coppie. Infatti il 24% dei bambini con il padre italiano e madre tedesca non parla in tedesco con la madre ed il 15% non parla italiano con il padre; se invece il padre è tedesco e la madre italiana, il 20% dei bambini non parla italiano con la madre e ben il 52% tedesco con il padre.

Risulta quindi evidente che non è molto importante la lingua parlata dal padre o dalla madre, ai fini del bilinguismo, quanto la lingua usata dalla parte italiana poiché, generalmente, è questa ad essere monolingue mentre la parte tedesca è quasi sempre bilingue.

E' quindi la sperequazione tra monolingui italiani (23,3%) e tedeschi (11,1%) a suscitare timori nel gruppo tedesco circa la conservazione della lingua nel caso di matrimoni misti.

5. Cenni sulla situazione scolastica altoatesina

L'apprendimento della seconda lingua, in un territorio mistilingue, è strettamente legato alle strutture scolastiche. Nasce così l'aspetto pedagogico del problema in quanto ciò impone l'affinamento della metodologia glottodidattica poiché come rileva Weinreich, « i principali problemi didattici attinenti al bilinguismo sono l'organizzazione di scuole nelle aree bilingui e i metodi pedagogici migliori per insegnare »¹⁶.

Secondo l'art. 19 dello Statuto di autonomia l'insegnamento della seconda lingua ha inizio a partire dalla seconda classe della scuola elementare per complessive tre ore, per divenire sei nella quarta e quinta classe, stabilizzandosi su una media di circa cinque ore settimanali per le classi delle scuole medie inferiori e superiori.

¹³ F. DEMARCHI, *Sociologia di una regione alpina*, il Mulino, Bologna, 1968, pag. 172.

¹⁴ R. TITONE, *Bilinguismo precoce e educazione bilingue*, Armando, Roma, 1979.

¹⁵ K. EGGER, *op. cit.*, pag. 53 e segg.

¹⁶ U. WEINREICH, *Lingue a contatto*, Boringhieri, Torino, 1974, pag. 176.

Questi rigidi parametri sono ritenuti insufficienti dagli italiani, a garantire una buona conoscenza del tedesco, per cui è stata avanzata la proposta, sostenuta da Nuova Sinistra/Neue Linke, di introdurre l'insegnamento della seconda lingua a partire dalla scuola materna.

La richiesta di un apprendimento precoce della seconda lingua è stata sempre osteggiata dalla S.V.P., in quanto ritiene che ciò possa « portare solo a confusione, produrre insicurezza o persino impedire lo sviluppo e la prontezza di parola, portare a volte anche a gravi danni psichici »¹⁷.

L'Assessore provinciale Anton Zelger ritiene, inoltre, che il desiderio espresso dal gruppo italiano sia in realtà un espediente per insidiare la compattezza dei sudtirolesi, in quanto l'insegnamento precoce della seconda lingua porterebbe alla rinuncia della propria identità linguistica, e, a tal proposito, Zelger afferma: « ... quanto assolutamente non vogliamo è una società bilingue che in ultima analisi conduce ad una cultura mista »¹⁸.

Il timore che l'insegnamento della seconda lingua fin dalla scuola materna possa causare dei danni, se non altro da un punto di vista linguistico, è condivisa anche da Demarchi il quale ritiene che « col bilinguismo instaurato a livello di scuola d'obbligo, fra i 6 e i 14 anni, si potrebbe involontariamente favorire la diffusione di un « *imbastardimento* » linguistico »¹⁹.

5.1. La scuola ladina

La più antica scuola ladina venne istituita a Marebbe nella seconda metà del 1700.

Caratteristica di tale scuola è che essa è frequentata da alunni appartenenti ai tre gruppi linguistici e in base a ciò vengono usate, per l'insegnamento, le tre lingue d'uso nell'Alto Adige.

L'art. 7 dello Statuto di autonomia dà disposizione affinché il ladino sia usato come *strumento d'insegnamento* per permettere un graduale avvio alla conoscenza del tedesco e dell'italiano sia nella scuola materna, che nella prima classe delle scuole elementari.

In base a quanto detto, si può individuare una tipologia di questo tipo:

— *Lingua usata*, per definire la lingua d'uso (*Umgangssprache*) nella scuola materna e nelle prime classi delle elementari, cioè il ladino;

— *Lingua d'insegnamento*, in riferimento al tedesco e all'italiano, per i casi in cui le lezioni vengono impartite in una delle due lingue citate;

— *Lingua insegnata*, quando il tedesco e l'italiano divengono non solo *lingua d'insegnamento* ma anche materia di studio.

La struttura della scuola ladina favorisce, indubbiamente, un buon livello di bilinguismo anche se, come fa notare Egger, possono nascere dei fenomeni di *prestiti* per cui dal momento che la matematica viene insegnata in tedesco, si può avere un « miscuglio linguistico di questo genere: « otto gebrochen Wurzel due » oppure « ot gebrochen Wurzel doi » (otto diviso radice di due) »²⁰.

¹⁷ A. ZELGER, *Si al bilinguismo no ad ua cultura promiscua nel Sudtirolo*, Gruppo consiliare della S.V.P., Bolzano, 1980, pagg. 12-13 (in neretto nel testo).

¹⁸ *Ibidem*, pag. 14.

¹⁹ F. DEMARCHI, *op. cit.*, pag. 170 (in corsivo nel testo).

²⁰ K. EGGER, *op. cit.*, pag. 116.

Ciò è dato dal fatto, secondo Weinreich²¹, che il bambino è portato a confondere le lingue quando un insegnamento è rigidamente impartito in una sola lingua.

6. Un aspetto del bilinguismo: l'interferenza

Il bilinguismo autentico non deve essere messo in relazione solo alla conoscenza e alla padronanza di due sistemi linguistici diversi, ma anche, e soprattutto, alla conoscenza dei sistemi culturali dei gruppi cui le lingue si riferiscono.

Questo « biculturalismo »²² permette la coesistenza di due sistemi linguistici in contatto riducendo, e quasi annullando il fenomeno dell'interferenza; al contrario, il bilinguismo incolto (basti pensare, per esempio, all'inglese degli immigrati italiani in America), può dar luogo all'interferenza, cioè all'uso di unità linguistiche appartenenti ad una lingua esprimendosi nell'altra.

L'interferenza, come fa notare Titone²³, si sviluppa nell'atto individuale, cioè nel messaggio (la saussuriana *parole*), e il continuo trasferimento di queste unità linguistiche, e la loro cristallizzazione nella *langue* (prestiti), può dar luogo a dei sistemi linguistici ibridi.

E', quindi, evidente quanto sia rilevante il ruolo della scuola, e in questo caso quella altoatesina, affinché il bilinguismo possa svilupparsi in maniera equilibrata e rispondente alle esigenze sociali e culturali dei fruitori di diversi sistemi linguistici.

7. Considerazioni conclusive

La complessa struttura socio-politica altoatesina è caratterizzata, oltre che da una contrapposizione etnica, della quale ho brevemente tracciato un profilo nei due aspetti più eclatanti, anche da una contrapposizione ideologica che ha la sua manifestazione più immediata nella politica della S.V.P.

Il motto dell'Assessore A. Zelger, « Più ci separeremo, più ci capiremo », ha sempre trovato concreta attuazione nella politica svolta dal partito dell'Edelweiss, diretta ad una radicalizzazione della divisione etnica e ostativa nei confronti di processi aggregativi e comunicativi tra i due maggiori gruppi etnici.

Questa politica ha trovato fin da ora il suo punto di forza nell'ambiente rurale facendo leva sui sentimenti di solidarietà etnica e sulla omogeneità culturale della società contadina, rigida tutrice della « *Kultur-landschaft* » tirolese; ma, sebbene la crisi dell'agricoltura e la nascita di un sottoproletariato agricolo conduca a forme di urbanizzazione e, quindi, di assunzione di diversi comportamenti e atteggiamenti che si ripercuotono sui sentimenti di solidarietà etnica provocandone l'indebolimento e causando lo sviluppo di altre forme di solidarietà, anche di classe, è ancora lungi dal nascere un processo di adeguata stigmatizzazione della politica rigidamente etnocentrica della Volkspartei.

Alla politica conservatrice e separatista della S.V.P., si contrappone quella, progressista e intercettiva, di forze politiche emergenti che auspi-

21 Cfr. U. WEINREICH, *op. cit.*

22 R. TITONE, *op. cit.*, p. 45.

23 Cfr. R. TITONE, *Bilinguismo collettivo e dinamica degli scambi sociolinguistici*, C.L.A.D.I.L., « Quaderni per la promozione del bilinguismo », dicembre 1973.

cano, per il Sudtirolo, un modello di società basato sulla convivenza derivata da un maggior rispetto e accettazione dei valori, della cultura e della lingua di cui ciascun gruppo etnico è portatore.

Intanto, accanto a vecchie e nuove teorizzazioni sociali e politiche, si assiste ad un continuo, quanto preoccupante, depauperamento del gruppo linguistico italiano²⁴ causato da un saldo migratorio passivo verso altre province italiane, da un diverso tasso di natalità (rapportato a quello tedesco), ma, soprattutto, dal fatto che molti italofoeni, in occasione del recente censimento, hanno dichiarato se stessi, e i propri figli, appartenenti al gruppo etnico tedesco per le diverse possibilità occupazionali e sociali che tale appartenenza comporta.

La complessa articolazione della situazione altoatesina si arricchisce, quindi, di un nuovo elemento destinato ad influire sugli eventi politici, e sulla struttura sociale, di questa provincia, i cui effetti immediati è difficile valutare. Per il momento possiamo solo chiederci: dove va l'Alto Adige/Südtirol Wohin?

ROBERTO LEONARDI

BIBLIOGRAFIA

- ALATRI P., VALLINI E.: *La questoine dell'Alto Adige*, Parenti, Firenze, 1961.
BERRUTO G., *La sociolinguistica*, Zanichelli, Bologna, 1974.
DEMARCHI F., *Sociologia di una regione alpina*, il Mulino, Bologna, 1968.
EGGER K., *Bilinguismo in Alto Adige*, Athesia, Bolzano, 1978.
FERRANDI M., *L'Alto Adige nella storia*, Manfrini, Trento, 1972.
GIGLIOLI P.P. (a cura di), *Linguaggio e società*, il Mulino, Bologna, 1973.
GUBERT R., *La città bilingue*, I.C.A., Bolzano, 1978.
PRISTINGER F., *La minoranza dominante nel Sudtirolo*, Patron, Bologna-Padova, 1978.
SAUSSURE (de) F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari, 1974.
TITONE R., *Bilinguismo collettivo e dinamica degli scambi sociolinguistici*, C.L.A.D.I.L. « Quaderni per la promozione del bilinguismo », dicembre 1973.
TITONE R., *Bilinguismo precoce e educazione bilingue*, Armando, Roma, 1979.
WEINREICH U., *Lingue in contatto*, Boringhieri, Torino, 1974.
ZELGER A., *Si al bilinguismo no ad una cultura promiscua nel Sudtirolo*, Gruppo consiliare della S.V.P., Bolzano, 1980.
QUOTIDIANI, *Ato Adige* del 20, 22 febbraio 1980 e del 21 dicembre 1980.

²⁴ Il recente censimento ha evidenziato una diminuzione del gruppo etnico italiano del 3,9%, che passa dal 33,3% al 29,4% (su base provinciale), e un parallelo aumento del gruppo etnico tedesco del 3,4%, che passa dal 63% al 66,4%, e un aumento del gruppo etnico ladino dello 0,5% che passa dal 3,7% al 4,2% (Fonte: Servizio Stampa della Provincia di Bolzano su dati ISTAT).

4 - Le antologia e i manuali

Dal bilancio consuntivo sul Convegno di Gaeta ciò che ci pare emergere è, provvisoriamente, l'indicazione di un lavoro pluritematico e pluriprospectico sospendendo, per il momento, il problema della autenticazione, della legittimazione disciplinare rinviata a tempi più maturi. Per il momento cioè la disciplina sembra accogliere ogni indicazione di proposta e si offre come luogo teorico deputato e garantito a chiunque intenda parlare di letteratura e società.

D'altro canto però non si era andati molto più in là dei risultati a cui R. Escarpit e la scuola di Bordeaux erano giunti circa gli intendimenti disciplinari della sociologia della letteratura presentati in *Letteratura e società*¹⁷, volume apparso la prima volta nel '70 in Francia e nel '72 in traduzione italiana, che evidenziava anche, nei contributi di studiosi come Bonaris, Dubois e Robine, la varietà delle ipotesi teoriche presenti. In appendice al volume tra l'altro veniva proposta una sorta di mappa ragionata del materiale bibliografico, identificabile sotto la definizione di sociologia della letteratura. Ed è curiosa e tutto sommato sintomatica delle incertezze che percorrono l'esperienza anticipatrice della « Scuola di Bordeaux », nonostante la sua lunga tradizione nel settore, l'articolazione della bibliografia che comprende testi di critica letteraria ove il riferimento al rapporto arte e società è molto generico e tra quelli di *Metodologia e teoria della sociologia della letteratura* anche un'opera di Benedetto Croce che, di debolezze sociologiche, non risulta abbia mai sofferto. Essenzialmente ciò è dovuto al fatto che per Escarpit il termine « letteratura » appare caratterizzato da un alto grado di indeterminazione semantica tale da impedire di fatto la sua precisa identificazione. Meglio dunque mettere tra parentesi, secondo Escarpit, il problema della specificità accordando credito a tutto ciò che nel senso comune viene chiamato letteratura, senza gerarchie di valore.

Il riferimento ad Escarpit ci pare pertinente nel senso che

¹⁷ R. ESCARPIT, (a cura di), *Letteratura e società*, Il Mulino, Bologna, 1972.

ci offre un utile e necessario momento di verifica per il nostro bilancio italiano, per riportare alla sua giusta calibratura la valutazione di ciò che da noi è stato fatto e che dal confronto appare, nonostante tutto, altro che disprezzabile.

Ma, a questo scopo, di notevole utilità e interesse sono le antologie e i manuali di sociologia della letteratura che studiosi italiani hanno prodotto in questi ultimi anni e che ci danno con chiarezza la misura e il livello delle competenze acquisite e non soltanto della capacità di orecchiare e di divulgare adeguatamente la produzione europea. Vi vogliamo accennare, anche se in breve, proprio perché tracciano con chiarezza il punto attuale della disciplina in Italia.

Il primo reading di *Sociologia della letteratura* curato da Graziella Pagliano Ungari e corredato da un ampio panorama critico-bibliografico esce nel 1972 per i tipi del Mulino. Ma il volume, in una prospettiva piuttosto eclettica, raccoglie tutto ciò che rientra in un generico atteggiamento « sociologico », a partire da Madame de Stael fino a Goldmann, senza porsi ancora il problema epistemologico dei fini e dei limiti della disciplina. E tuttavia il merito della Pagliano Ungari è proprio quello di aver offerto, raccogliendo materiali così eterogenei, un punto di riferimento attorno al quale far ruotare l'elaborazione teorica sui fondamenti metodologici della disciplina. E la sua prefazione risponde esattamente all'obbiettivo, anche se ci pare che alla fine l'inventario abbia in qualche misura fatto perdere di vista i nodi critici che hanno fatto da base al superamento qualitativo delle prime generiche impostazioni, restringendo conseguentemente in certa misura il campo di ricerca.

Apparentemente divulgativa e rivolta ostentatamente ad un pubblico di studenti, in realtà impegnata programmaticamente nello sforzo di isolare geneticamente (cioè dal punto di vista della storia) i momenti del farsi sociale della letteratura e i mutamenti nel campo intellettuale, a partire dalla grande rivoluzione industriale, è l'antologia di Alberto Abruzzese cui si deve sul versante « marxista » in Italia, forse, la più organica proposta di sociologia della letteratura che Abruzzese esplicita, muovendo da un assunto che pertiene alla sociologia della cultura in generale, in ordine ad una specificità metodologica capace di « indagare i rapporti sociali e non semplicemente i contenuti sociali esistenti e interagenti tra entità culturali e sistema civile. ... se è vero che ogni prodotto dell'attività umana — antropologicamente parlando, ogni prodotto culturale — rivela la sua quantità e qua-

¹⁸ G. PAGLIANO UNGARI (a cura di), *Sociologia della letteratura*, il Mulino, Bologna, 1974.

lità come prodotto dell'organizzazione civile, cioè in quanto derivato dai livelli produttivi generali, di cui la singola entità culturale rimane solo una componente parziale»¹⁹.

Appare allora abbastanza evidente l'impostazione che Abruzzese dà al suo lavoro, dialetticamente rivolta alla realizzazione non tanto di una sistematica categoriale rigorosamente immutabile quanto alla determinazione sempre diversa e in divenire dei luoghi specifici e quindi delle forme e dei linguaggi che relazionano il rapporto tra l'organizzazione sociale e l'esperienza creativa. In questa prospettiva c'è anche lo sforzo di recuperare alcune delle suggestioni dell'estetica francofortese, quelle cioè che dalla « morte dell'arte » hegeliana, attraverso un'estetica della negazione, giungono ad una criticità assoluta dell'arte moderna e della letteratura nella società delle merci senza però pervenire agli sviluppi in certa misura metastorici dell'ultimo Marcuse, restando affidato il problema di una scienza sociale della letteratura ad una volontà conoscitiva che non ammette ipostatizzazioni concettuali.

Più spregiudicata da un punto di vista disciplinare è l'antologia curata da Alfredo Luzi²⁰. Meno legata a filoni culturali organici o assunti come tali, l'antologia rivela una polarizzazione teorico-metodologica estremamente ampia, « aperta », in cui convivono in uno sforzo gnoseologico indubbiamente complesso e bisognoso di ulteriori verifiche aree disciplinari di diverse derivazioni filosofiche come quelle di teoria della comunicazione, della sociologia della conoscenza e dell'estetica sociologica del marxismo occidentale. Ma la problematicità di tale impostazione è giustificata dai rapidi mutamenti formali e sociali a cui è soggetto, per Luzi, lo statuto dello scrittore e della letteratura che, almeno per il momento, rifiuta qualunque ipotesi di sistematicità.

La nostra rassegna risulterebbe limitata e parziale se non desse conto infine di una interessante produzione che per comodità definiamo manualistica e che in realtà ha svolto e svolge tuttora adeguatamente la funzione di organizzare e sistemare metodologicamente la produzione socioletteraria di questi anni in Italia e altrove in risposta ad una esigenza diffusa di ricostruzione complessiva del dibattito sulla base di un'articolazione di problemi e di prospettive essenziale. Tali possono essere con-

¹⁹ A. ABRUZZESE (a cura di), *Sociologia della letteratura*, Savelli, Milano, 1977, p. 51.

²⁰ A. LUZI (a cura di), *Sociologia della letteratura*, Mursia, Milano, 1977.

siderati i contributi di Carlo Bordoni²¹, di Giovanni Ricciardi²², e in particolare quelli di Gianfranco Corsini²³, di Alfredo De Paz²⁴ e di Ennio Grassi²⁵.

Sulla linea di una desacralizzazione del concetto di letteratura per inglobare nello studio della realtà sociale tutte le sfaccettature attraverso cui si concretizza il procedimento letterario nella dialettica storica si attesta la proposta metodologica di Corsini che nel volume *L'istituzione letteraria* fa presente che il centro di interesse della sociologia della letteratura è il nesso che s'instaura tra produzione letteraria e uso che ne fa la società, nelle sue stratificazioni storiche e di classe. Ma un'analisi corretta di questo rapporto presuppone l'assunzione dell'*istituzione letteraria* « come l'oggetto di una ricerca tendente ad individuare la natura e la struttura dei meccanismi autoritari che presiedono alla elaborazione e alla trasmissione dei codici, dei divieti, delle forme e dei valori in nome dei quali ciò che noi chiamiamo letteratura acquista, conserva o perde una certa funzione »²⁶.

Si sviluppa dunque in Italia in questi ultimi anni una tendenza ad indagare sulla letteratura come fatto sociale, in tutta la fitta rete di autori, testi, produttori, pubblico, messaggi, ideologie che la veicolano e la fanno muovere nell'ambito della storia dell'uomo in continuo rapporto con se stesso e con gli altri, con il proprio passato e il futuro, rifiutando qualunque formula ipostaticante della dimensione letteraria, ed anzi affrontandola con strumenti critici interdisciplinari.

Ne sono esempio il volume di Alfredo De Paz, *La pratica sociale dell'arte*, in cui la sociologia della letteratura è vista come una branca di una conoscenza sociologico-culturale che si serve dei risultati più validi del marxismo, della fenomenologia, della psicanalisi, dello strutturalismo, della semiotica e dell'antropologia; o il saggio di Enzo Golino, *Letteratura e classi sociali*, (Laterza, Bari, '76) che tenta, sul binomio concettuale struttura-sovrastuttura, un'analisi del mutamento del gusto e dei temi letterari alla luce delle modifiche riscontrabili all'interno della stratificazione delle classi sociali, secondo un modello sviluppato da Sylos Labini nei suoi studi sulla dinamica delle classi

²⁶ G. CORSINI, *op. cit.*, p. 62.

²⁵ E. GRASSI, *Sociologie del fatto letterario*, Studium, Roma, 1979.

²¹ C. BORDONI, *Introduzione alla sociologia della letteratura*, Pacini, Pisa, 1972.

²² G. RICCIARDI, *Lineamenti di una sociologia della produzione artistica e letteraria*, Liguori, Napoli, 1974.

²³ G. CORSINI, *L'istituzione letteraria*, Liguori, Napoli, 1974.

²⁴ A. DE PAZ, *La pratica sociale dell'arte*, Liguori, Napoli, 1976.

sociali in Italia. In fondo, lo stesso volume collettivo, *Sociologia della letteratura*, che raccoglie gli interventi nel Congresso tenutosi a Gaeta dal 2 al 4 ottobre 1974 sul tema « Cultura di massa e cultura di élite », pur nella sua eterogeneità d'impostazione metodologica e di strumenti d'analisi, rappresenta un documento notevole di questo « spostamento in atto in uno dei nuclei fondamentali della ricerca sulla letteratura in Italia »²⁷.

Il bilancio di circa un decennio di ricerche non sembra dunque fallimentare. La sociologia della letteratura è cresciuta, gli apparati critici sono stati perfezionati, gli interessi socio-culturali ed epistemologici per la disciplina sono aumentati, nelle aule universitarie gli studenti seguono i corsi con interesse, nuove generazioni di studiosi portano il loro contributo teorico e didattico (si veda, ad es., l'agile manuale di Ennio Grassi, *Sociologie del fatto letterario*) per consuntivi e revisioni critiche. La ricerca continua.

5 - Un paio di prospettive

Non possiamo però chiudere il nostro discorso, che non intende avere ambizioni di sistemazione né tantomeno proporre soluzioni teoriche, senza accennare almeno ad un paio di proposte che in certa misura corrispondono al bisogno di minor indeterminatezza di cui prima si riferiva, a due esperienze che hanno il pregio di costituirsi come momenti di « sintesi dinamica » sul piano teorico-metodologico della sociologia della letteratura europea e che riflettono altresì l'esigenza, all'interno del proprio orizzonte epistemologico, di una costante revisione della teoria che eviti schematismi dannosi e forzature interpretative. Si tratta degli ultimi contributi di Arnold Hauser²⁸ e di Jacques Dubois.

Crediamo infatti, per quanto riguarda il primo, che la revisione a cui ha sottoposto la propria impostazione possa costituire nell'ambito della cultura socio-letteraria marxista occidentale che ha, come è noto, i suoi esponenti maggiori in Lukács e in Goldmann, una reale novità destinata, se non prevarrà nei confronti dello studioso di origine ungherese l'ostracismo di questi anni, a frutti tutt'altro che poveri. In tal senso, l'Hauser, nella summa della *Sociologia dell'arte*, offre un contributo notevolissimo e, quel che più conta, verificato in un lunghissimo e paziente lavoro sul campo, alla ridefinizione di alcune importanti categorie critiche proprie del pensiero dialettico. Limitiamo qui

²⁷ *Sociologia della letteratura*, op. cit., p. 5.

²⁸ A. HAUSER, *Sociologia dell'arte*, Einaudi, Torino, 1977, vol. 3.

il nostro accenno a due concetti teorici su cui l'Hauser si è soffermato nell'ultimo tempo della sua riflessione: quello di materialismo storico e di dialettica. Egli osserva infatti come la teoria del materialismo storico in base alla quale ogni realtà ideologica ha una fondazione materialistica ed economica non escluda anzi implichi una nozione di « struttura » fatta non soltanto di costituenti materiali infrapersonali, bensì di costituenti personali coscienziali ed individuali. E ancora: « la dottrina ortodossa del materialismo storico spiega il nesso fra le condizioni materiali dell'esistenza e i loro aspetti ideologici attraverso l'ipotesi di mediazioni, cioè della distanza diversa da caso a caso, degli atteggiamenti e delle azioni dalla loro base materiale e del superamento graduale della distanza attraverso il movimento che si ritiene sia contemporaneamente oggettivo e soggettivo, graduale e repentino, che cioè, nonostante la sua natura fatta di capovolgimento, nell'essenziale abbia un carattere continuativo »²⁹. Anche il concetto di dialettica subisce un importante ripensamento. La produzione intellettuale e la produzione estetica pur essendo, come s'è visto, storicamente orientate si realizzano in forme e atteggiamenti specifici e non sempre dialettici rispetto alla storia: « non tutto l'accadere è storico e dialettico; molti altri accadimenti si muovono in una direzione semplicemente continua, discorsiva e che introduce semplici differenziazioni nel punto di vista precedente »³⁰. Tuttavia la dialettica resta pur sempre alla base di ogni processo storico: « Magari essa non esprime sempre in antinomie delle responsabilità fra cui scegliere, ma uno sviluppo di significato decisivo si ha soltanto se tali antinomie costringono a prendere posizione e a proseguire »³¹.

Il segno più evidente dell'evoluzione del concetto di letteratura è possibile riscontrarlo nella riflessione più matura di Jacques Dubois che ha spostato i suoi interessi da un'analisi delle componenti sociologiche del testo letterario (socializzate e socializzanti) ad uno studio delle determinazioni socio-economiche che agiscono sulla circolazione e il consumo, dei beni artistici. Nel suo ultimo lavoro *L'institution de la litterature*, Dubois, dopo aver sottoposto ad una verifica metodologica alcuni dei sistemi più importanti nella sociologia letteraria degli ultimi cinquant'anni, indica la possibilità di rifondazione della disciplina partendo dall'ipotesi operativa dell'analisi *istituzionale* della letteratura, troppo spesso dimenticata o non riconosciuta valida

²⁹ A. HAUSER, *Sociologia dell'arte*, op. cit., vol. I, p. 19.

³⁰ A. HAUSER, *Ivi*, p. 19.

³¹ A. HAUSER, *Ivi*, p. 20.

per una permanente tendenza alla sacralizzazione dell'oggetto di studio. Sottolineando il fatto che i sociologi della letteratura hanno elaborato le loro teorie partendo o dall'idea d'una attività letteraria autonoma e poco legata alla struttura o da un concetto di *letterarietà*, funzionale solo ad un certo tipo di produzione testuale, Dubois osserva che « l'analyse d'institution fait découvrir qu'il n'y a pas la littérature mais des pratiques spéciales, singulières, operant à la fois sur le langage et sur l'imaginaire et dont l'unité ne se réalise qu'à certains niveaux de fonctionnement et d'insertion dans la structure sociale »³².

E pur riconoscendo che sul piano concettuale la nozione di *istituzione* non trova in sociologia generale sufficiente credito per alcuni limiti di genericità e ambiguità, Dubois insiste sulla operatività metodologica del termine, purché sul piano epistemologico si tenga presente che l'istituzione letteraria, considerata come una forma strutturante sul piano sociale del campo delle sovra-strutture, non va studiata staticamente ma nella sua dinamica con gli altri corpi sociali, in quanto organizzazione autonoma, sistema socializzante e apparato ideologico.

ENNIO GRASSI - ALFREDO LUZI

³² J. DUBOIS, *L'institution de la littérature*, Mathan-Labois, Bruxelles, 1978, p. 11. (Trad. Ital., *La letteratura come istituzione*, a cura di A. Luzi, Urbino, 4 Venti, 1980).

ricercata nel sistema sociale nel suo complesso e non solo in quello economico. Nelle società in cui vi è competizione per il potere e per lo status essa trova espressione anche nel possesso, nell'ostentazione, nella competizione generale che utilizza qualsiasi oggetto. Vi sono società in cui lo scambio di beni è rigidamente regolato e separato in molteplici canali di scambio, ciascuno utilizzabile solo per beni e prodotti specifici, ciascuno con confini chiaramente definiti. Non c'è, in queste culture, un comune denominatore, un mezzo di scambio universale, in grado di stabilire il valore di un qualsiasi oggetto o prodotto del lavoro umano. Piuttosto ciascun membro della società conosce che cosa può essere e che cosa non può essere scambiato con un particolare bene. Ogni canale di scambio gioca un ruolo particolare e distintivo contribuendo a strutturare la vita sociale.

Se, ad esempio, seguiamo Salisbury² nella sua analisi dei Siane troviamo tre diverse forme di scambio a cui corrispondono tre diversi «ambiti di attività», di produzione. Un primo ambito riguarda la produzione e lo scambio di cibo comune (nel senso di alimenti quotidiani), abbigliamento, abitazioni, e strumenti di lavoro. Questi sono i beni che garantiscono un livello minimo di sopravvivenza. Le risorse naturali dalle quali derivano sono relativamente abbondanti e quindi essi sono facilmente ottenibili. Lo scambio di questi beni ha luogo solo tra membri di uno stesso clan ed è in questo modo che vengono adempiuti gli obblighi che ciascun membro ha nei confronti del proprio clan. Un secondo ambito riguarda la produzione e lo scambio di «beni di lusso» come il tabacco, il sale, la pelle di serpente per la fabbricazione di tamburi, ecc. Questi beni sono prodotti individualmente, per iniziativa personale e vengono scambiati reciprocamente solo con articoli appartenenti alla stessa sfera di scambio. Il loro uso è individuale e vengono spesso offerti a visitatori. Un terzo ambito riguarda la produzione e lo scambio di «beni cerimoniali» cioè di oggetti essenziali per lo svolgimento di cerimonie rituali come matrimoni, riti di iniziazione, funerali, ecc. Questi beni sono barattati tra loro durante eventi pubblici sia da membri dello stesso gruppo sia da individui appartenenti a diversi clans; vi è obbligo di reciprocità. L'individuo, e per associazione il clan di cui è membro, donando beni cerimoniali crea obblighi nei confronti del suo clan da parte di altri e in questo modo accresce il proprio prestigio all'interno del clan e quello del clan a cui appartiene tra gli altri.

I confini tra questi tre canali di scambio sono rigidi e invalicabili e impediscono quindi lo scambio di beni di un gruppo con quelli di un altro. Queste barriere riflettono e incorporano le caratteristiche che strutturano i rapporti sociali. Il cibo comune (bene appartenente al primo ambito), ad esempio, è il bene usato più frequentemente per simbolizzare la continuità di un rapporto, per contraccambiare favori fatti sotto forma di lavoro, servizi, o beni materiali. Dare del cibo ad uno straniero, significa considerarlo temporaneamente un membro del proprio gruppo. Il cibo è liberamente scambiato tra membri del clan, spesso è donato senza ricevere nulla di materiale in cambio e in questo modo viene affermata la propria appartenenza; allo stesso tempo chi accetta doni sotto forma di cibo entra a far parte del gruppo stesso.

Ma non tutti i cibi sono utilizzati per simbolizzare appartenenza al

A.L. Kröeber, Berkeley, University of California Press, 1936, pp. 49-65; R.F. SALISBURY, *From Stone to Steel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

² R.F. SALISBURY, *op. cit.*

gruppo dato che non è solo la loro commestibilità o il loro uso universale che li rende beni con questo significato simbolico. Altri prodotti alimentari universalmente utilizzati dai Siane (maiale, sale) non fanno parte dello stesso canale di scambio degli altri prodotti alimentari. Salisbury suggerisce che sia possibile distinguere tra «beni indispensabili» (quelli del primo ambito) e «beni dispensabili» (quelli del secondo e terzo ambito). Ma indispensabilità non si riferisce solo alla pura sopravvivenza fisica dell'individuo, anche a quella sociale. Il concetto di sopravvivenza sociale implica che tutti i membri devono essere in grado di mantenere un livello di vita adeguato alla loro posizione sociale, di far uso quindi di determinati oggetti che svolgono contemporaneamente la duplice funzione di indicatori dello *standing* e di requisiti fondamentali per il mantenimento della propria posizione nella struttura gerarchica del potere.

Da questo breve e parziale riassunto dello studio di Salisbury penso che si possano cogliere una serie di elementi interessanti per comprendere i rapporti che esistono tra le persone e le cose ed il ruolo che esse giocano nel formare, mantenere e modificare i rapporti tra gli uomini. Lo studio dei Siane infatti, mette in evidenza quanto sia limitato un approccio che si concentri esclusivamente sul problema del valore d'uso e di scambio degli oggetti. Il modo in cui le cose sono organizzate nelle tre sfere riflette il mondo in cui sono organizzati i rapporti sociali, la struttura gerarchica che organizza gli oggetti riflette la gerarchia di valori su cui si basa la vita sociale, i tre diversi ambiti di attività, le tre diverse forme di scambio e il diverso raggruppamento delle cose riflettono il modo di concettualizzare e comprendere i bisogni umani da parte dei Siane: quelli connessi alla sopravvivenza fisica e sociale dell'individuo (prima sfera); quelli connessi allo status e al prestigio del singolo individuo (seconda sfera); quelli connessi ai rituali cerimoniali e al prestigio del clan (terza sfera).

Dato che esiste una separazione molto rigida tra i tre ambiti di produzione e di scambio non c'è ragione di aumentare la produzione di beni per la sopravvivenza che non possono venire scambiati con beni appartenenti alle altre due sfere. Quindi una innovazione tecnologica che dà la possibilità di produrre la stessa quantità di cibo in un tempo inferiore (l'ascia di acciaio introdotta nel territorio Siane dagli Europei) non provoca un aumento nella sua produzione ma nella quantità di tempo che gli individui possono dedicare alla vita sociale, ai rapporti interpersonali e ad altre attività. Il maggior tempo libero è assorbito pressoché completamente nella produzione e nello scambio di prodotti di lusso, di emblemi materiali di prestigio.

Nel complesso si può affermare che tra i Siane il rapporto tra i beni e i loro usi sociali è molto più chiaro e che i significati sociali degli oggetti sono molto più trasparenti che nella cultura occidentale contemporanea dove non disponiamo più di diverse sfere di scambio, dove qualunque cosa può essere comprata o venduta sul mercato e dove non ci sono restrizioni concernenti categorie particolari di beni e di persone. Ciò non significa che i beni nella società contemporanea non svolgano le stesse funzioni che abbiamo riconosciuto nell'esempio dei Siane, ma piuttosto che il valore di scambio nasconde sotto il suo velo tutti gli altri significati, ruoli e funzioni svolti dalle cose. Non c'è più trasparenza, tutto è mescolato e confuso. Il valore di scambio è l'unico immediatamente percepibile, tutti gli altri significati e caratteristiche degli oggetti scompaiono dietro di esso. Ciò ha portato come conseguenza il fatto che i prodotti del lavoro umano hanno perso le qualità materiali e concrete tipiche di una cosa fatta per soddisfare un bisogno particolare, per esple-

tare un obbligo specifico, e il loro godimento non è più possibile se non si passa attraverso il processo di accumulazione e di scambio, attraverso il mercato.

Il problema dell'oggettivazione

Marx tratta esplicitamente della trasformazione del prodotto del lavoro umano in merce quando nel Capitale asserisce che:

«Una merce sembra a prima vista qualcosa di triviale e di perfettamente comprensibile. ... In quanto valore d'uso, non vi è in essa nulla di misterioso, sia che soddisfi i bisogni umani con le sue proprietà naturali, sia che queste proprietà siano prodotte dal lavoro umano. E' evidente che l'attività dell'uomo trasforma le materie prime fornite dalla natura in modo da renderle utili. La forma del legno, per esempio, cambia se se ne fa una tavola. Tuttavia la tavola resta legno, cioè un oggetto comune che cade sotto i sensi. Ma non appena essa si presenta come merce, allora la questione è tutt'altra. Insieme afferrabile e inafferrabile, non le basta più di posare i piedi sulla terra; essa si drizza di fronte alle altre merci e si abbandona a dei capricci più bizzarri che se si mettesse a ballare».

Secondo Marx quindi, la trasformazione che i prodotti del lavoro umano subiscono quando prendono la forma di merci, è dovuto al fatto che le cose non rappresentano più il solo valore d'uso ma il valore d'uso diventa al tempo stesso il sostegno materiale del valore di scambio. Dato che la merce si presenta nella duplice forma di utilità e di portatrice di valore, è qualcosa di difficilmente afferabile, è astratta e immateriale. Il carattere di feticcio della merce deriva proprio da questa ambiguità e doppiezza del significato del prodotto del lavoro.

Vari studiosi hanno osservato⁴ che Marx non dedica sufficiente attenzione al concetto di utilità, anzi sembra dare per scontato che esista un rapporto chiaro e diretto tra bisogni umani e valore d'uso dei beni. Ma questo rapporto non è per nulla chiaro e diretto. Innanzitutto perché è il sistema simbolico che in ogni cultura stabilisce ciò che è o non è utile e quindi il rapporto tra l'uomo e le cose in quanto utilità non è affatto naturale e aporofematico. In secondo luogo perché analizzando il problema del valore d'uso e del rapporto tra esso e i bisogni umani in una prospettiva utilitaristica che considera il godimento del valore d'uso come un rapporto originale e naturale che unisce gli individui alle cose, Marx rinuncia a considerare un rapporto tra individui e cose che vada oltre il semplice godimento dell'utilità e l'accumulazione del valore di scambio. L'aspetto funzionale (d'uso) è sempre stato un elemento importante del rapporto dell'uomo con le cose ma non certo l'unico. Inoltre è importante sottolineare che è il sistema simbolico che attribuisce un significato al mondo esterno, che dà ordine e senso all'ambiente che ci

³ K. MARX, *Il Capitale*, vol. I, Roma, Roma, Editori Riuniti, 1974.

⁴ Mi riferisco qui alle analisi di J. BAUDRILLARD, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, trad. it. *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani, 1972; ibidem, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972; ibidem, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1974, trad. it. *La società dei consumi*, Bologna, Il Mulino, 1976; W. LEISS, *The limits to satisfaction*, London, Marion Boyard, 1978; M. SHALINS, *Culture and Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1976.

circonda, che definisce le modalità di soddisfazione dei bisogni. Ogni rapporto col mondo esterno è mediato dal sistema simbolico.

Nonostante queste critiche bisogna tuttavia riconoscere la validità dell'analisi marxiana del carattere feticistico delle merci nell'evidenziare importanti aspetti del rapporto tra individui e cose nella società moderna. Essa infatti chiarisce l'ambiguità del messaggio di cui le merci sono portatrici: la sovrapposizione del valore di scambio a quello d'uso impedisce di vederle separatamente come utilità e valore, esse sono al tempo stesso «afferrabili e inafferrabili». Benjamin⁵ analizza chiaramente questo aspetto quando sottolinea l'impatto delle esposizioni universali sull'opinione pubblica del tempo. Marx si trovava a Londra quando la prima Esposizione fu inaugurata ad Hyde Park nel 1851 e ne fu probabilmente influenzato nella sua analisi del carattere feticistico della merce⁶. L'esposizione di Londra, e quella successiva di Parigi (1867) furono tra i primi eventi a concentrare in un solo luogo un gran numero di persone per ammirare i prodotti industriali:

«Le esposizioni universali sono luoghi di pellegrinaggio al feticcio merce. "L'Europa si è mossa per vedere delle merci", dice Taine nel 1855. ...Le esposizioni mondiali trasfigurano il valore di scambio delle merci; creano un ambito in cui il loro valore d'uso passa in secondo piano; inaugurano una fantasmagoria in cui l'uomo entra per farsi distrarre. L'industria dei divertimenti gli facilita questo compito sollevandolo all'altezza della merce. Egli si abbandona alle sue manipolazioni, godendo della propria estraniamento da sé e dagli altri»⁷.

In una situazione come quella dell'Esposizione Universale il valore d'uso dell'oggetto scompare quasi completamente mentre quello di scambio diventa quello prevalente. Nelle esposizioni gli oggetti vengono esposti per essere ammirati, non per essere usati. In un certo senso si potrebbe ipotizzare che il periodo in cui furono inaugurate le esposizioni costituisce una sorta di spartiacque che separa due modi diversi di percepire e di entrare in rapporto con le cose. Benjamin coglie questo aspetto quando discute il significato dell'arte di Grandeville:

«Le esposizioni mondiali edificano l'universo delle merci. Le fantasie di Grandeville trasferiscono il carattere di merce all'universo. Lo modernizzano. ...La moda prescrive il rituale secondo cui va adorato il feticcio della merce; Grandeville estende i diritti della moda agli oggetti dell'uso quotidiano e al cosmo intero. Seguendola nei suoi estremi, egli scopre la sua natura. Essa è in conflitto con l'organico; accoppia il corpo vivente al mondo inorganico, e fa valere sul vivente i diritti del cadavere. Il feticismo è alla base del sex-appeal dell'inorganico, è la sua forza vitale. Il culto della merce lo mette al proprio servizio»⁸.

La circolazione di un numero sempre crescente di prodotti industriali, il progressivo aumentare del numero dei consumatori, la penetrazione della moda in un settore (quello degli oggetti d'uso quotidiano) che non era stato toccato precedentemente, deve aver creato un certo disagio tra i testimoni più sensibili di questo processo. Grandeville è sicu-

⁵ W. BENJAMIN, *Agelus Novus*, Torino Einaudi, 1981.

⁶ Questa interpretazione è suggerita da G. Agamben, *Stanze*, Torino, Einaudi, 1977.

⁷ W. BENJAMIN, *op. cit.*, p. 151.

⁸ W. BENJAMIN, *op. cit.*, p. 152.

ramente stato uno, Baudelaire un altro. L'attrazione del poeta per il dandismo, cioè per uno stile di vita che rifiuta il valore d'uso e il valore di scambio, l'utilità e il prezzo, va interpretata in questa luce. Il dandy, infatti, spoglia l'oggetto del suo carattere di merce e lo colloca al livello di una divinità da venerare; egli rifiuta tutto ciò che impedisce la venerazione del « buon gusto »: passioni, morale, politica, lavoro. E' proprio liberandosi da queste « costrizioni » che il dandy persegue il suo ideale, quello di redimere se stesso e le cose dallo stato di merci. Egli rifiuta il modo in cui gli individui si pongono di fronte agli altri e alle cose, rifiuta le convenzioni, le regole, i valori, le istituzioni su cui si basa la società del suo tempo: lavoro, ricchezza, famiglia, ecc., ad essi contrappone il suo modo di vivere: improduttivo, senza stabili legami, distaccato, noncurante del tempo e del denaro⁹.

L'analisi marxiana del carattere feticistico della merce si basa sul presupposto che nessun oggetto può avere valore se non è utile; cioè se non soddisfa i bisogni umani. Per Marx la produzione in un sistema non capitalistico dovrebbe perciò avere come fine l'utilità e non lo scambio. Il godimento del valore d'uso si contrappone quindi all'accumulazione del valore di scambio come il naturale si contrappone all'artificiale. Il dandy, al contrario, desidera liberare le cose dalla schiavitù sia dell'utilità sia dello scambio e al tempo stesso vuole liberare se stesso annullando i suoi bisogni, i suoi desideri elevandosi allo stato di cosa. E' in modo simile che Baudelaire tenta di superare il problema della oggettivazione e reificazione dei rapporti umani e dell'arte in quanto prodotto del lavoro umano: « Dopo aver trasformato l'opera d'arte in merce, l'artista getta ora anche su di sé la maschera disumana della merce e abbandona l'immagine tradizionale dell'umano »¹⁰.

Sacrificio, spreco, prodigalità

E' attraverso questo tentativo di prendere le distanze e di trascendere il valore d'uso e di scambio delle merci che l'individuo cerca di liberarsi dall'oggettivazione della vita umana. Questo tentativo di distruggere e annientare il doppio significato delle cose (utilità e valore) trova molti punti di contatto con le forme arcaiche dello scambio, i rituali di prodigalità, il sacrificio. Questi ed altri fenomeni come il potlach e l'evergetismo non possono essere spiegati da un punto di vista utilitaristico. L'analisi del sacrificio e delle forme arcaiche dello scambio di Mauss¹¹ mettono in luce molto chiaramente come nelle società « primitive » l'oggetto non sia mai solo un oggetto d'uso; esso è dotato di potere, mana, ed è fortemente connesso alla sfera religiosa. Il carattere sacro incorporato in un oggetto non è implicito nelle sue qualità intrinseche, ma è qualcosa che deriva dal fatto di riflettere e proiettare sentimenti umani, valori sociali. Il sacrificio e i rituali di prodigalità hanno proprio lo scopo di dotare le cose di mana, del loro carattere sacro.

Il sacrificio è un rituale estremamente importante per comprendere

⁹ Sul fenomeno del « dandysmo » si vedano ad esempio J. BARBEY D'AU-REVILLY, *Du dandysme et de George Brummel*, Paris, 1845; W. JESSE, *The Life of G. Brummel, Esq.*, London, 1844; G. SCARAFFIA, *Dizionario del dandy*, Bari, Laterza, 1981.

¹⁰ G. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 59; su Baudelaire e l'oggettivazione dell'arte si veda anche W. BENJAMIN, *op. cit.*

¹¹ M. MAUSS, *Saggio sul dono* in *ibidem*, *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Torino, Einaudi, 1950; H. HUBERT e M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1909.

a pieno il significato che le cose hanno e i ruoli che svolgono nelle nostre vite. Attraverso il sacrificio i valori e i rapporti sociali si rafforzano, si riproducono e si modificano. L'idea di sacrificio è presente in ogni cultura non meno di quella di utilità ed è discutibile sostenere che questa ultima giochi un ruolo più rilevante e principale nel determinare l'interazione dell'individuo col mondo esterno. Attraverso il sacrificio di animali, persone e cose la struttura sociale di una società si stabilisce, valori, credenze, rapporti tra uomini e divinità e tra individui vengono stabiliti. Nel rituale del sacrificio sono presenti due elementi importanti: un primo è la comunione che ha luogo non solo tra uomini e dei (a cui il sacrificio è dedicato) ma anche tra gli individui che prendono parte al rituale. Sia Durkheim, sia Mauss, sia Weber¹² sottolineano l'importanza di questo elemento. Il sacrificio deve essere inteso come *communio*, una cerimonia di convivialità — di comunicazione alimentare — che è importante per creare una comunanza tra chi sacrifica e tra essi e dio. Un secondo elemento non meno importante è quello del donare, del dare con prodigalità. Il sacrificio infatti implica sia un'atto di comunione sia un atto di rinuncia. E' un errore sottovalutare l'importanza del donare nel sacrificio perché esso è sempre stato un elemento essenziale del rituale e non, come sostiene Smith¹³ una conseguenza del principio di proprietà che rende materiale ogni cosa che tocca e che renderebbe quindi il sacrificio una sorta di scambio tra uomini e dei. L'idea del donare è una costante in ogni sacrificio: colui che sacrifica comunica col suo dio donando e offrendo. I due elementi, comunione e offerta, sono interdipendenti e al tempo stesso entrambi aspetti fondamentali dell'atto sacrificale.

L'idea di sacrificio e quella di spesa improduttiva svolgono un ruolo importante nell'analisi di Bataille¹⁴ sul concetto di spesa, come due caratteristiche fondamentali del comportamento umano verso le cose. Nel saggio « la notion de dépense » Bataille sostiene che:

« Il pensiero economico classico ritiene che le forme primitive di scambio avvengano sotto forma di baratto, esso non ha ragione di supporre che un modo di acquisire come quello dello scambio abbia potuto avere origine non nel bisogno di possedere... ma in quello opposto: quello di distruzione e di perdita »¹⁵.

Secondo Bataille il dono e non il baratto è stato la forma arcaica dello scambio; e con il dono la distruzione cospicua e vistosa di ricchezza (cfr. potlach) è un'altra caratteristica importante delle forme primitive di scambio. In questa sede non ci interessa verificare la validità dell'affermazione di Bataille, ma piuttosto mettere in luce la rilevanza di concetti quali sacrificio e distruzione rituale di ricchezza nell'analisi del rapporto che esiste tra le persone e le cose. « E' l'attribuzione di una qualità positiva alla perdita — da cui nobiltà, onore e status derivano — che dà al dono il suo valore significativo »¹⁶. In questo senso si può affermare che la ricchezza è orientata verso il sacrificio, la perdita, la distru-

¹² E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Comunità, 1971; M. WEBER, *Economia e società*, Milano, Comunità, 1980; H. HUBERT e M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1909.

¹³ W. SMITH, *The Religions of the Semites*, Edimburgo, 1889; *ibidem*, « Sacrifice » in *Encyclopedia Britannica*.

¹⁴ G. BATAILLE, *La notion de dépense*, in « La Critique Sociale », n. 7, 1933, pp. 7-15.

¹⁵ *ibidem*, p. 10.

¹⁶ *ibidem*, p. 11.

zione volontaria di beni dato che il potere del ricco è reso visibile dalla capacità che egli ha di sprecare. L'onore e il potere sono collegati alla distruzione di ricchezza e non necessariamente all'accumulazione di beni per l'accumulazione in se stessi. Si possono trovare vari esempi di questo tipo di « spesa improduttiva » non solo nel campo antropologico ma anche in quello storico, in un fenomeno come quello dell'evergetismo delle antiche città greche e della Roma Repubblicana e imperiale, nel comportamento dei sovrani e dei nobili del passato¹⁷.

Nell'ottimo libro di Veyne sull'evergetismo¹⁸ si possono trovare vari esempi di rituali di prodigalità particolarmente cospicui. Nella Atene e Roma antiche carità e beneficenza — quali le conosciamo oggi — non erano presenti mentre la magnanimità aveva una grande importanza come la virtù più importante di chi era ricco. La ricchezza personale era considerata una sorta di fedecomesso; l'intera città aveva certi diritti sui beni dei ricchi. Il fenomeno dell'evergetismo deve perciò essere considerato come una donazione da parte di un privato a favore del benessere pubblico che riflette l'aspettativa della comunità nei confronti dei ricchi perché contribuiscano al benessere collettivo. Spesso l'evergeta dà perché vuole dimostrare la propria gratitudine alla comunità che lo ha scelto per rivestire una carica pubblica; non vi è tuttavia alcun obbligo formale che lo vincola a donare ma una forte aspettativa nei suoi confronti: egli non merita onore e rispetto se non dà. Al tempo stesso vi è competizione tra i ricchi per superarsi l'un l'altro in magnanimità. La parola stessa magnanimità racchiude in sé il duplice significato di grandezza morale e di generosità che contraddistinguono questo atto di prodigalità.

I doni dell'evergeta sono fatti all'intera comunità e non a settori particolari di essa come gli atti di carità o di mecenatismo che troviamo nella società contemporanea (la carità infatti viene fatta ai "bisognosi", mentre le donazioni hanno lo scopo di aiutare gruppi o istituzioni particolari: culturali, religiose, etc.). Sebbene l'evergetismo crei consenso tra i settori più bassi della popolazione, esso non può essere definito un tipo di redistribuzione sociale attuato per contenere la lotta di classe né si può attribuire ad esso una significato religioso, un interesse ultramondano, civico. « Gli evergeti danno per ottenere distanza sociale, o per ideali patriottici o civici, ad ogni modo per un interesse in questo mondo »¹⁹. E' attraverso la rinuncia e il sacrificio di parte della propria ricchezza a favore della comunità che l'evergeta conquista il riconoscimento della propria posizione sociale, l'onore e il rispetto dei suoi concittadini.

In una certa misura si può arguire che fenomeni come il potlach, l'evergetismo e il consumo vistoso²⁰ abbiano molti punti di contatto: in tutte e tre queste manifestazioni gli attori devono essere ricchi, in tutti e tre i casi essi vogliono rendere visibile e comunicare la loro posizione nella struttura sociale del prestigio, desiderano rendere manifesta la distanza sociale che c'è tra il loro *standing* e quello degli altri. Tutti e tre questi comportamenti rituali si sono diffusi e generalizzati in differenti società perché soddisfano bisogni individuali e sociali culturalmente ri-

¹⁷ Si vedano ad esempio P. VEYNE, *Le Pain et le Cirque*, Paris, Seuil, 1976; N. ELIAS, *Die Hofische Gesellschaft*, Darmstad und Neuwied, Luchterhand Verlag, 1975, trad. it. *La società di corte*, Bologna, Il Mulino, 1980.

¹⁸ P. VEYNE, *op. cit.*

¹⁹ *ibidem*, *op. cit.*

²⁰ Nel senso inteso da T. WEBER, *The Theory of the Leisure Class*, New York, 1899; trad. it. di F. Ferrarotti, *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, 1949.

conosciuti: quelli di chi consuma cospicuamente, di chi fa un atto di evergetismo o una prestazione totale, ma anche quelli di chi consuma cospicuamente, di chi fa un atto di evergetismo o una prestazione totale, ma anche quelli della comunità che si aspetta queste manifestazioni, che esplicitamente domanda il circo, la distribuzione rituale, che si aspetta che chi detiene potere e prestigio lo renda manifesto. La visibilità del potere attraverso l'ostentazione dei suoi simboli è un elemento molto importante per la sua stessa legittimazione. Sia potlach, sia evergetismo, sia consumo vistoso sono forme di consumo fondamentali per il mantenimento della struttura gerarchica della società e, dal punto di vista del singolo individuo, per il mantenimento della propria posizione nella struttura gerarchica dello *standing*.

Ma, se come si è detto vi sono numerosi punti di contatto tra questi fenomeni è importante sottolineare anche alcune differenze di fondo. Innanzitutto il fatto che una prestazione totale come il potlach implica l'*obbligo* sia di donare sia di contraccambiare; mentre nel caso dell'evergetismo non vi è un obbligo formale di donare ma una forte aspettativa da parte della comunità. Nel caso del consumo vistoso, poi, le aspettative sono senza dubbio presenti ma in forma assai più blanda. In secondo luogo nel potlach è l'intera comunità che partecipa al sacrificio attraverso il capo. Ciascun membro del clan contribuisce personalmente anche se è generalmente il capo — in quanto rappresentante del clan — a presentare materialmente i doni. « Perché questo non sarà in mio nome. Questo sarà in vostro nome e voi diventerete famosi tra le altre tribù quando sapranno quello che voi avete dato »²¹. Il potlach è quindi una distribuzione rituale di beni comuni fatta dal capo a nome dell'intera comunità (anche se il capo deve contribuire personalmente e più di tutti gli altri), l'evergetismo implica invece il dono di particolari beni all'intera comunità da parte di un singolo membro che vuole in tal modo dimostrare gratitudine ai propri concittadini per l'onore che gli hanno fatto scegliendolo per ricoprire un'importante carica pubblica. Esso è dunque un atto di prodigalità rituale individuale all'interno di una comunità, mentre il potlach stabilisce degli obblighi e dei legami tra due clan differenti. Il consumo vistoso invece (e qui mi riferisco al fenomeno nelle sue caratteristiche contemporanee) è un fenomeno individuale che ha come diretto beneficiario lo stesso individuo; esso non ha nulla a che vedere con la magnanimità, la generosità, né con la distruzione competitiva di ricchezza per soddisfare un obbligo spirituale come il potlach. Sia potlach, sia evergetismo implicano il coinvolgimento diretto dell'intera comunità anche se in modi differenti: nel primo caso tutti i membri collaborano donando e raccogliendo beni che saranno sacrificati ma, allo stesso tempo, beneficiando materialmente partecipando alle cerimonie, feste e scambi che vengono generati dal potlach (senza dimenticare che in esso è implicito l'obbligo di contraccambiare e che quindi il clan che dà, riceverà una simile donazione dal gruppo a cui ha presentato la sua donazione). Il capo mette alla prova il suo prestigio, ciascun membro della comunità cerca di superare gli altri in una competizione di generosità. In questo modo i legami tra gli appartenenti al clan e tra essi e chi riceve la prestazione, si rafforzano. Donare significa che chi dona e chi riceve condividono un'esperienza, stabiliscono un rapporto, gli oggetti scambiati incorporano parte della personalità del donatore ed in questo senso sta-

²¹ F. BOAS, *Ethnology of the Kwakiutl*, United States Bureau of Ethnology, XXXV rapporto annuale, Washington, 1921, p. 1340.

biliscono un legame tra le persone « le anime si confondono con le cose, le cose con le anime »²².

L'obbligo di dare è la vera essenza del potlach. Il capo che non è in grado di dare un potlach perde autorità sul clan, sul villaggio, sulla famiglia, perde il suo rango tra i capi, la sua credibilità sociale. L'evergeta — come si è detto — invece, non è formalmente obbligato a fare una donazione (se lo fosse l'evergetismo sarebbe una sorta di imposta redistributiva) ma i concittadini si aspettano da lui questo comportamento. E' proprio questo carattere « volontario ma non troppo » che dà all'evergetismo un carattere particolare. Le pressioni sociali che spingono l'evergeta a donare un monumento alla città o lo spettacolo del circo sono differenti da quelle che obbligano il capo del clan a dare un potlach, e molto più forti di quelle che inducono comportamenti di consumo vistoso nell'individuo contemporaneo. L'evergetico infatti contraccambia un onore ricevuto. Questo è un elemento che manca nel consumo vistoso che contraddistingue la società contemporanea.

In tutte e tre queste manifestazioni è presente un alto livello di competizione, il desiderio di superare o di non essere da meno degli altri a cui si fa riferimento, ma esso non è che un elemento, anche se molto importante, del potlach o dell'evergetismo mentre è una caratteristica essenziale del consumo vistoso. Nell'evergetismo è certamente presente il desiderio di ostentare, superare gli altri, di autorealizzarsi, ma ciò avviene *attraverso* la prodigalità e la munificenza, nel potlach attraverso la distruzione e il sacrificio di ricchezza, nel consumo che caratterizza la società contemporanea, attraverso l'acquisizione di beni che simbolizzano lo status, che comunicano agli altri la propria possibilità di spendere.

Il lusso e le spese improduttive: la privatizzazione e l'oggettivazione dei bisogni di lusso

Nella moderna economia di mercato gli scambi hanno soprattutto un carattere acquisitivo. Lo spreco e la distruzione di ricchezza (nel senso di spese improduttive) hanno tuttora il significato di mantenere e mostrare la propria posizione nella gerarchia sociale, la propria capacità di spendere, ma hanno perso il carattere di sfida presente nel potlach dove chi non è in grado di contraccambiare in modo equivalente o superiore viene degradato nella gerarchia del prestigio e del potere. Oggi non vi sono più spreco, distruzione di beni e « spese improduttive » in forme simili a quelle che hanno caratterizzato la struttura socio-economica di società precedenti. Ciò non significa che questo modo di percepire la funzione della ricchezza e dei beni sia completamente scomparso; esso è presente sebbene in forme assai limitate e ridotte. Nella società moderna non è più possibile trovare l'aspetto orgiastico, incommensurabile, di magnanimità grandiosa che ha caratterizzato nel passato la competizione per il potere e la ricchezza, ma ciò nonostante, i fantasmi della perdita e del sacrificio sono ancora presenti, anche se in maniera sbiadita, quando si prende in considerazione la competizione per lo status tra gli individui.

La differenza tra le manifestazioni contemporanee del fenomeno e quelle precedenti sta nel fatto che le forme che questa competizione assume nella società contemporanea sono molto più discrete, private e limitate di quelle che troviamo nel potlach, nelle feste medievali, nella vita

²² M. MAUSS, *Saggio sul dono*, op. cit.

di corte del periodo assolutistico. La distinzione sociale non è più perseguita attraverso il sacrificio magnanimo e generoso, non c'è più spreco (nel senso degli esempi sopra menzionati) ma acquisizione di beni di lusso che hanno la funzione di ostentare la nostra capacità di spesa. Lo *standing* è tuttora connesso — sebbene in misura minore di quanto lo fosse in precedenza — col fatto che la ricchezza deve essere parzialmente sacrificata in spese sociali improduttive quali divertimenti, vacanza, sport, ecc., che evidenziano e comunicano agli altri informazioni sullo status, ma oggi l'obbligo sociale per le spese finalizzate al prestigio è molto più debole e tenue di quanto fosse precedentemente. Il mutamento nel modo di competere per lo status, nel grado in cui uno sacrifica la sua ricchezza (tutta o in parte) per questo scopo, costituisce un parallelo del cambiamento nel significato della proprietà, del possedere.

Si può a mio avviso arguire che in un sistema sociale caratterizzato da una vistosa distruzione di ricchezza e da un alto livello di sacrificio di beni (cfr. società in cui forme di scambio tipo *potlach* sono presenti) l'enfasi deve essere stata sulla capacità di accumulare per distruggere, per distribuire, per donare, e non sull'accumulare per l'accumulare o per investire. L'avidità e la cupidigia dovevano essere dissociate dall'idea di preservare, di conservare. L'idea di risparmiare e devolvere la maggior parte del proprio reddito per investimenti produttivi e solo una piccola parte a spese voluttuarie e di lusso è, dopo tutto, molto recente ed è connessa ai valori e alle credenze della borghesia in ascesa, al suo carattere ascetico. La concezione che la nobiltà aveva del denaro, ad esempio, è assolutamente opposta a quella borghese: « Richelieu gettò una borsa piena di denari dalla finestra quando suo nipote — al quale l'aveva data — gliela restituì intatta »²³. Il denaro, per il nobile, non ha alcun valore intrinseco, la sua funzione è quella di essere speso.

Diversi fattori spiegano perché gli individui in differenti periodi storici e contesti sociali dedicano parte delle loro ricchezze a spese di lusso e perché vi sono differenze nei modi in cui la ricchezza si manifesta e viene esplicitata. Sombart²⁴ ci presenta un'analisi molto interessante della funzione del lusso e dei vari modi in cui esso si manifesta:

« Il lusso nel senso di bisogno raffinato e del suo soddisfacimento serve scopi molto diversi e perciò deve la sua esistenza anche a motivi molto diversi. Se dedico a Dio un altare ornato di oro, o se mi compero una camicia di seta in erambi i casi faccio del lusso, ma si avverte immediatamente che questi due atti sono estremamente diversi l'uno dall'altro. Si può chiamare la consacrazione dell'altare un lusso idealistico o forse anche altruistico, mentre l'acquisto della camicia di seta un lusso materialistico o anche egoistico, distinguendo con ciò nello stesso tempo la destinazione e il motivo ».

Questo secondo tipo, secondo Sombart, si sarebbe diffuso in Europa nel periodo del primo capitalismo (tra Giotto e Tiepolo - 1200-1700). Le origini del lusso materialistico vanno ricercate nello sviluppo dello stato moderno con le corti principesche, nella diffusione della ricchezza e nella formazione di ingenti patrimoni privati, nella formazione delle grandi città. E' soprattutto dalla fine del XVII secolo che il lusso si diffonde

²³ W. SOMBART, *Luxus und Capitalismus*, Monaco, Lipsia, 1913.

²⁴ W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, Berlin, Duncker & Humboldt, 1916, trad. it. *Il capitalismo moderno*, Torino, Utet, 1967, p. 204.

tra settori sempre più ampi della popolazione²⁵; lo strato di nouveaux riches che si allarga progressivamente non ha a disposizione altri mezzi al di fuori del denaro per distinguersi e rendere evidente la propria ricchezza; essi perciò sono portati a condurre una vita fastosa basata su un lusso di tipo materialistico. Se la ricchezza nel medioevo trovava modo di manifestarsi soprattutto in situazioni pubbliche (tornei, feste periodiche a cui tutta la comunità partecipava, ecc.) con il diffondersi della ricchezza tra i non nobili il lusso si manifesta e si diffonde sempre più nella sfera privata, nella vita domestica. In questo modo le spese di lusso perdono il carattere di evento periodico che avevano nel medioevo e in rituali come il potlach o gli atti di evergetismo. Questo fenomeno di privatizzazione e di materializzazione del lusso raggiunge il culmine nel XVIII secolo quando il desiderio di beni di lusso riflette i nuovi valori e bisogni della nuova classe: i mobili ad esempio, diventano più delicati, elaborati, intarsiati, essi vengono adattati alle nuove dimensioni delle abitazioni (più piccole), ai nuovi bisogni della borghesia: la confortevolezza e l'intimità²⁶.

Questo fenomeno di privatizzazione del lusso comporta contemporaneamente la graduale scomparsa del carattere di spreco e di distruzione tipica delle precedenti manifestazioni e una progressiva tendenza verso un carattere acquisitivo o — se vogliamo usare la terminologia di Sombart — materialistico. Inoltre, e ci sembra importante sottolinearlo, nel medioevo l'ostentazione di potere e ricchezza avveniva soprattutto attraverso il sostentamento e il mantenimento al proprio servizio di un seguito numeroso e di un gran numero di servitori; successivamente il lusso perde gradualmente questa associazione con la capacità di mantenere un grande entourage, di organizzare tornei, ecc., e viene sempre più identificato con il possesso individuale di *beni*. Questo cambiamento è stato ovviamente parallelo a quello del modo di produzione, dato che la crescente domanda di questi beni, anche se per un lungo periodo alquanto limitata (pochissimi erano quelli che potevano permettersi questi articoli di lusso), richiedeva una produzione sempre maggiore e più rapida. In questo senso Sombart ha ragione a sottolineare che «l'oggettivazione del lusso è un elemento molto importante per lo sviluppo del capitalismo»²⁷. Come si è detto, il lusso perde progressivamente il carattere rituale e periodico che lo contraddistingueva e diventa un aspetto continuo e costante della vita dei ricchi. I tempi di consumo di beni di lusso si accorciano, la moda diventa un elemento centrale del consumo e detta le sue leggi: cambiare rapidamente e al momento giusto. Diventa una questione di stagione, giorno e ora. L'essenziale è tenere il passo con i tempi²⁸. L'individuo vuole soddisfare i suoi desideri il più rapidamente possibile. E la soddisfazione si fonda essenzialmente sul consumo di beni materiali.

Fino a quando la ricchezza è trasferita ereditariamente all'interno della stessa famiglia, il singolo individuo gode i privilegi materiali connessi al suo rango senza avere un amore esclusivo e possessivo per la ricchezza. Non teme di perderla e non immagina neppure lontanamente

²⁵ Un'analisi degli inventari e dei bilanci familiari mette in luce la diffusione della ricchezza tra la popolazione in questo periodo. Si veda ad esempio J.A. HALLIWELL, *Some accounts of a collection of several thousand bills*, in «Accounts and Inventories», London, 1852.

²⁶ In proposito si veda ad esempio F. BRAUDEL, *Capitalismo e civiltà materiale XV-XVIII*, Torino, Einaudi, 1977.

²⁷ W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, op. cit.

²⁸ cfr. F. BRAUDEL, op. cit.

la possibilità di condurre uno stile di vita differente. Come Tocqueville²⁹ giustamente sottolinea, nelle società aristocratiche il benessere materiale non è lo scopo della vita dei nobili ma è uno stile di vita. E' per questa ragione che il carattere acquisitivo che caratterizza il modo di vivere contemporaneo era assente o, se presente, di intensità molto minore.

Da questo punto di vista è di un certo interesse soffermarsi brevemente sulle ragioni che portarono alla promulgazione di editti e leggi che cercavano di regolare l'uso di beni di lusso nella società. La loro analisi è interessante perché mette in luce sia il tentativo da parte degli aristocratici di contrastare la crescita quantitativa dei *nouveaux riches*, e con essa la nascita e la diffusione di nuovi valori e stili di vita, sia il loro progressivo arrendersi ad essi dato che non ebbero mai la capacità di far rispettare queste norme. Gli editti furono costantemente e regolarmente calpestati, promulgati e ripromulgati anno dopo anno senza ottenere alcun risultato di rilievo³⁰. Gli aristocratici si trovarono perciò costretti a competere con i ricchi borghesi sullo stesso piano. E' chiaro che il progressivo mutamento nello stile di vita della nobiltà non è dovuto solamente alla competizione con i *nouveaux riches* ma anche, se non soprattutto, alla centralizzazione dello stato che provoca la nascita dello stile di vita della nobiltà di corte e che stimola un tipo di competizione tra nobili basato sull'ostentazione di beni di lusso e sull'accesso a particolari privilegi. E' chiaro che il nobile che ha abbandonato i suoi possedimenti terrieri per venire a vivere a corte si trova in una condizione che strutturalmente lo porta a ricercare attraverso le cose, e quindi attraverso manifestazioni di lusso di tipo materialistico, una affermazione del proprio rango³¹.

E' importante, a questo proposito, sottolineare un ulteriore aspetto che differenzia i nobili dai borghesi: quest'ultimi, anche i più ricchi, si preoccupano di investire parte del proprio reddito/rendita mentre gli aristocratici percepiscono non solo il lavoro ma anche il mostrare un qualche interesse in attività finanziarie come disdicevole, essi perciò impiegano interamente le proprie rendite nel consumo. *Industry and frugality*, qualità essenziali dello spirito capitalistico, sono prive di senso se non addirittura disprezzate dall'aristocrazia. E' perciò abbastanza ovvio che parallelamente all'ascesa della borghesia e alla crescente importanza dei borghesi all'interno della società, il carattere di spreco, di consumo pressoché illimitato che caratterizzava sistemi sociali precedenti progressivamente si attenua e si modera. Le manifestazioni del lusso perdono il carattere orgiastico tipico del *potlach* ma anche quello obbligatorio del periodo assolutistico, e un atteggiamento acquisitivo nei confronti delle cose domina progressivamente il nostro rapporto con gli oggetti nella società industriale contemporanea.

Il carattere acquisitivo della società contemporanea

Nella società contemporanea il processo di distruzione di ricchezza e beni nel senso sopra-esposto è quasi scomparso e l'idea di spreco e di

²⁹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Torino, Utet, 1973, soprattutto il cap. X.

³⁰ Per quanto riguarda gli editti e le leggi sul lusso si veda ad esempio E. GIRAUDIAS, *Etude historique sur les Lois somptuaires*, Poitiers, 1910.

³¹ cfr. N. ELIAS, *La società di corte*, op. cit.

³² G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, Berlin, 1900, la citazione è tratta dall'edizione inglese, *The Philosophy of Money*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 129.

« perdita » sono molto spesso connesse all'acquisizione di beni di lusso da essere conservati, mostrati ma non sacrificati, non donati con magnanimità, non distrutti. Se si pensa ad esempio al posto degli oggetti antichi tra ciò che è considerato di valore, si vede quanto sia forte l'enfasi sul mantenere, sull'acquisire allo scopo di ostentare, non sul distruggere, sul donare con generosità. Il sacrificio che facciamo quando decidiamo di acquistare qualcosa che non è necessario per la nostra sopravvivenza (in termini sociali) è un sacrificio diverso da quello dell'individuo coinvolto nel *potlach* o di quello dell'evergeta, o di chi dedica una chiesa a un santo o un edificio alla città.

L'idea « moderna » di sacrificio è presente nella definizione di valore e di scambio che dà Simmel nella *Filosofia del denaro*³³. Egli infatti sostiene che:

qualsiasi valore viene acquisito sacrificando qualche altro valore. Il riconoscere il valore come risultato di un sacrificio mostra l'infinita ricchezza che la nostra vita trae da questa forma fondamentale. La nostra esperienza dolorosa del sacrificio (nel senso che esso è privazione) e il nostro sforzo per diminuirne la dolorosità ci induce a credere che l'eliminazione totale del sacrificio eleverebbe la nostra vita ad uno stato di perfezione. Ma in questo modo l'individuo tende a trascurare il fatto che il sacrificio non è affatto sempre un ostacolo esterno, ma è la condizione intrinseca dell'obiettivo stesso e la strada attraverso cui è possibile raggiungerlo. Noi tendiamo a separare l'unità enigmatica del nostro rapporto pratico con le cose in sacrificio e guadagno, ostacolo e successo, e dato che i vari stadi sono spesso separati nel tempo ci dimentichiamo che l'obiettivo non sarebbe lo stesso senza ostacoli da superare ».

Il fatto che il sacrificio sia definito da Simmel come « esperienza dolorosa » implica una definizione del dare — anche nel caso del dare per ottenere qualcos'altro in cambio — come qualcosa di opposto all'istinto individuale e una definizione del conservare o dell'acquisire come qualità positive. Simmel considera lo scambio dal punto di vista dei costi e dei benefici che l'individuo ricava da esso, come una situazione in cui bisogna tenere in considerazione la convenienza personale ad acquisire o a cedere un prodotto in cui la controparte si comporta esattamente nello stesso modo, e non vi sono altre considerazioni, altri sentimenti coinvolti nello scambio. Da questo punto di vista si può senza dubbio rilevare la somiglianza tra l'approccio simmeliano e quello marginalista. Le definizioni di valore e di scambio che troviamo nella *Filosofia del Denaro* sono quelle del moderno individuo che si comporta in modo personale e obiettivo, che non ha più profondi legami di solidarietà con altri individui ma un atteggiamento individualistico.

L'approccio di Mauss al problema dello scambio è completamente differente. Secondo l'autore dare è qualcosa di più di un calcolo della convenienza di sacrificare qualcosa allo scopo di ottenere qualcosa in cambio; *dare* per Mauss è un'estensione del sé e conseguentemente l'obbligo di dare è intimamente connesso e associato con il concetto di sé, i legami sociali e i ruoli che esso ha e svolge. E' per questa ragione che rifiutarsi di dare significa rifiutare alleanza e amicizia, è equivalente ad una dichiarazione di guerra. Lo scambio di doni, di oggetti che in una certa misura sono « parte della persona » sono allo stesso tempo scambi di oggetti e di

33 M. MAUSS, *op. cit.*

atti dotati di un significato sociale. Il dono è una estensione della personalità del donatore, esso perciò è inerte, non è neutro.

Mauss ritiene che questo carattere particolare dello scambio si sia progressivamente indebolito parallelamente allo sviluppo della vita economica, al progressivo orientamento dell'individuo verso un atteggiamento individualistico di calcolo razionale nei confronti del mondo esterno, dei nostri rapporti con gli altri. D'altra parte egli correttamente sostiene che è tuttora possibile cogliere un elemento simbolico nello scambio dato che comportamenti e sentimenti irrazionali ed emotivi sono ancora oggi spesso presenti nell'interazione e nello scambio. Le motivazioni in base alle quali l'individuo scambia, compra, vende, distrugge o accumula non possono essere spiegate solo secondo il criterio della razionalità del mercato, secondo la convenienza economica a vendere o acquistare.

Le analisi psicologiche e psicoanalitiche dell'individuo moderno sembrano confermare la validità dell'approccio di Mauss. Jung, ad esempio, nel saggio sul « Simbolismo della trasformazione nella massa »³⁴, sottolinea chiaramente alcuni aspetti che vanno nella stessa direzione dell'analisi di Mauss quando afferma che ciò che l'individuo possiede è in realtà qualcosa di più di un insieme di semplici oggetti perché sulle cose si riflettono le nostre proiezioni. Ciò che possediamo e usiamo acquisisce progressivamente vari strati di significato; le cose si impregnano di un significato simbolico del quale non siamo necessariamente consapevoli. Quando regaliamo qualcosa di nostro, ciò che doniamo non è un semplice oggetto ma un simbolo, un oggetto dai molteplici significati ma poiché non siamo consapevoli del suo carattere simbolico esso aderisce al nostro ego, perché è parte della nostra personalità. Perciò vi è, esplicitamente o implicitamente, un diritto personale strettamente connesso ad ogni dono. Nel donare vi è sempre implicita l'idea che si riceverà: « *give that thou mayest receive* ».

Anche Simmel sembra riconoscere un valore simbolico nel rapporto che unisce gli individui alle cose quando sostiene che:

« E' un fatto essenziale della vita mentale che noi simbolizziamo il rapporto tra diversi elementi della nostra esistenza per mezzo di oggetti particolari che sono entità reali di per sé ma la cui rilevanza per noi sta nel loro essere gli emblemi visibili di un rapporto che è più o meno strettamente associato ad essi. Perciò, un anello nuziale, ma anche una lettera, qualsiasi pegno, qualsiasi uniforme ufficiale diventa il simbolo o il rappresentante di un rapporto morale o intellettuale, legale o politico tra uomini. Qualsiasi oggetto sacramentale incorpora in una forma sostanziale il rapporto tra l'uomo e il suo dio. I fili del telegrafo che uniscono diverse nazioni, non meno delle armi militari che esprimono le loro divergenze sono tali sostanze; esse non hanno quasi alcuna rilevanza per l'individuo singolo, ma solo in riferimento al rapporto tra gruppi umani che sono cristallizzati in esse. ... Le proiezioni di puri rapporti in oggetti particolari è uno dei risultati migliori della mente; quando la mente è incorporata negli oggetti, essi diventano un veicolo per la mente e le forniscono un'attività più vitale e completa. L'abilità nel costruire questi oggetti simbolici ottiene il suo maggior trionfo nel denaro. Poiché il denaro rappresenta interazione nella forma più pura, esso rende comprensibile il concetto più astratto,

³⁴ C.G. JUNG, *Das Wandlungssymbol in der Messe*, in « Eran », jb, 1940-41, pp. 67-155.

è un oggetto con una sua individualità la cui rilevanza essenziale è quella di superare le individualità »³⁵.

Il valore simbolico delle cose discusso da Simmel è alquanto diverso da quello presente nel saggio sul dono di Mauss, e da quello analizzato da Jung nel saggio sul simbolismo della messa. Ciò che Simmel definisce *significato simbolico* è in realtà l'oggettivazione di un rapporto tra persone nelle cose, è il congelamento e la cristallizzazione dei rapporti sociali e la loro incorporazione in un oggetto che ne diventa l'emblema. L'oggetto è morto, è inerte dato che non è l'estensione del donatore e non riflette le nostre proiezioni; esso è semplicemente il segno di un rapporto, una convenzione. Se seguiamo la analisi di Simmel possiamo sostituire « l'oggetto simbolo di un rapporto » (ad esempio l'anello nuziale) con un altro uguale senza modificarne il significato simbolico in esso incorporato; se seguiamo Mauss invece, la sostituzione di un oggetto con uno identico implica la perdita del significato simbolico in esso contenuto perché ciò che attribuisce all'oggetto il suo significato particolare è il rapporto tra le persone che si sono scambiate il dono e non l'oggettivazione del rapporto. In questo senso, per Mauss, qualsiasi oggetto svolge la stessa funzione poiché non è il significato convenzionale socialmente attribuito ad esso che gli conferisce « mana », ma il rapporto tra le persone in esso riflesso. Il dono perduto non può perciò essere sostituito con uno identico comperato sul mercato dato che il suo valore dipende dall'incorporare un rapporto tra persone e non da significati culturali in esso cristallizzati.

Le due interpretazioni non si escludono a vicenda, anzi, sono complementari. Simmel descrive il significato culturale attribuito alle cose che di fatto le trasforma in emblemi, segni comprensibili a tutti i membri di una determinata cultura; Mauss descrive il significato e il valore soggettivo, personale che proiettato sull'oggetto lo rende simbolo di un legame, di un rapporto tra determinati individui.

L'analisi del denaro e della cultura moderna di Simmel è molto vicina — da questo punto di vista — a quella marxiana del carattere feticistico della merce: come il feticismo delle merci rende difficile cogliere il valore d'uso dei beni che viene coperto da quello di scambio, allo stesso modo l'oggettivazione provoca l'oscurità del suo significato. Il valore di scambio domina la vita degli individui e il denaro è diventato la forma in cui le cose vengono espresse: « il significato del denaro viene sostituito a quello delle cose » e questo processo ha permeato ogni forma di scambio, anche le più personali e private come quelle del donare: « i doni sono spesso apprezzati solo se il donatore ha speso del denaro, fare un regalo scegliendolo tra le cose che uno possiede sembra squallido, scorretto e inadeguato. ... La consapevolezza che il donatore ha fatto un sacrificio cresce in colui che riceve il dono solo se il sacrificio è fatto in termini di denaro ».³⁶

Qualche conclusione

Anche se, come abbiamo visto, il carattere feticistico delle merci ha comportato la copertura da parte del valore di scambio di tutti gli altri significati, valori e ruoli che le cose svolgono, mi sembra tuttavia importante sottolineare che sebbene nascosti o rimossi, essi sono tuttora elementi importanti nella vita degli individui. Il problema è che il processo

³⁵ G. SIMMEL, *op. cit.*, p. 269.

³⁶ *Ibidem*, p. 279.

di oggettivazione ha reso più difficile e problematica la loro comprensione, ha reso più complicato il processo attraverso il quale acquisiamo consapevolezza. In qualsiasi contesto sociale gli oggetti assolvono contemporaneamente diverse funzioni e trasmettono diversi significati; oggi però non disponiamo più di rigide distinzioni e di chiari confini tra cose che svolgono un certo ruolo e cose che ne svolgono altri. A differenza dei Siane che dispongono di un sistema di comunicazione e di scambio diversificato, l'individuo contemporaneo dispone di un unico canale per trasmettere tutti i suoi messaggi: il valore di scambio, il denaro, è diventato il veicolo essenziale.

Questo processo ha, tra le altre cose, provocato una crescente difficoltà nella comprensione del nostro rapporto con le cose, del significato e del ruolo che esse hanno e svolgono nella nostra vita. Tutto tende ad essere confuso con il valore di scambio dei beni, con la loro espressione monetaria, con la possibilità materiale di acquistare un particolare prodotto, di sacrificare parte del reddito per ottenere un bene specifico. Questo fatto ha provocato una confusione nella percezione dei nostri bisogni, nella comprensione dei nostri desideri. La società industriale contemporanea con la sua enfasi sulla impersonalità dei rapporti, comportamenti individualistici, competizioni, rapporti di lavoro tra datore di lavoro e lavoratore definiti in termini puramente economici, è un chiaro esempio di questo fenomeno. Ciò nonostante è importante non sottovalutare la capacità individuale di reagire contro questo trend. Abbiamo visto il tentativo del dandy, quello di Baudelaire di negare e combattere l'oggettivazione dell'arte e dei rapporti sociali; altri tentativi meno cospicui e visibili possono essere colti nella vita degli individui «normali».

E' spesso nelle aree periferiche della vita quotidiana, nelle attività marginali e negli hobbies, nei contesti privati e residuali che l'individuo cerca di stabilire un rapporto soddisfacente col mondo esterno, di recuperare aspetti, sentimenti e significati dei quali è stato gradualmente spogliato. La rapida espansione e diffusione di fenomeni quali il "fai da te", il tentativo degli "ecologisti" di recuperare un rapporto non alienato con la natura, il crescente interesse e revival di certe forme di artigianato (tessitura, ceramica, ecc.) sono — a mio avviso — indicatori di un tentativo individuale e limitato di risposta al senso di disagio e di insoddisfazione che caratterizza l'esistenza dell'individuo contemporaneo.

LUISA LEONINI

Critica della sociologia e teorie sociologiche in Fausto Squillace

1. - La storiografia sociologica italiana¹ del secondo dopoguerra, compresa quella più recente, tende, sia pure con prudenza, alla rivalutazione dei contributi dati dagli AA. italiani nel primo ventennio del secolo e cioè fino al punto di svolta rappresentato dal primo conflitto mondiale, evento questo che, a ragione, può essere assunto, in una periodizzazione, come determinante. Ma, a ben considerare, le attenzioni vengono, per lo più, rivolte, a parte i massimi come il Pareto, ad AA. ricadenti nei campi propri ad alcune sociologie settoriali² piuttosto che ai sistematori e agli studiosi nella più ampia accezione. Ne è conferma la circostanza stessa che nel tentativo di individuare nel-

¹ Comprendendo nell'elencazione i lavori di AA. non italiani sulla sociologia italiana cfr.: F. BARBANO, *La sociologia in Italia, oggi*, « Il Politico », 1954, 3, pp. 3-40; V.A. RAPPORT, S.C. CAPPANARI e L.W. MOSS, *Sociology in Italy*, « Amer. Soc. R. », 22 (4), 1957, 441-447; R. TREVES, *Gli studi e le ricerche sociologiche in Italia*, in AA.VV., « La Sociologia nel suo contesto sociale », Bari, Laterza, 1969; R. CRAWFORD W., *Representative italian contributions to sociology*, in H.E. BARNES, *An introduction to the history of sociology*, Chicago, Univ. of Chicago P., 1948; C. D'AGATA, *Lezioni di sociologia. Parte speciale « Il contributo degli studiosi italiani alla sociologia »*, Roma, Ed. Univ., 1955; E. DI CARLO, *La sociologia in Italia dalla seconda metà del secolo scorso ad oggi*, « Sociologia », 1957-58; G. EVANGELISTI, *La sociologia nell'Università italiana*, « Quad. Sociol. », 1960, n. 36, 127-138; F. FERRAROTTI, *La situazione degli studi sociologici in Italia*, « Quaderni di sociologia », 16, 1955 e n. 19, 1956, pp. 55-61 e 24-30; C. GINI, *L'evolution de la sociologie en Italie*, « Bull. Int. des Sciences Sociales », v. 2, 1950; C. PANNUNZIO, *La sociologie italienne*, in GURVITCH e W.E. MOORE, *La sociologie au XX siècle*, Paris, P.U.F., 1947, v. 2°, pp. 642-657; C. PELLIZZI, *Notes on the professional activities of sociologists in Italy*, « Transactions of the second world congress of sociology », I.S.A., 1954, v. 1°, pp. 162-170; C. PELLIZZI, *Gli studi sociologici in Italia nel nostro secolo*, ppt. I e II, « Quaderni di Sociologia », 1956, 20 e 21; N. PETRUZZELLIS, *Il problema sociologico in Italia dall'Illuminismo allo spiritualismo*, « Rassegna di scienze filosofiche », IX, (1), 1956, pp. 1-37; A. POVIÑA, *Balace de la sociologia contemporanea*, cp. VI, « La sociologia in Italia », Roma, Soc. It. di Soc., s.i.d.; A. ROSS, *La sociologie en Italie, vue par un Américain*, « Bull. Int. des Sciences sociales », X, 1, 1958, 173-180; P. ROSSI, *Contributions italiennes à la théorie sociologique*, « Archiv. Europ. de Soc. », III, 1962, 1, 165-176; M. SALVADORI, *Les ciencias sociales del siglo XX en Italia*, Mexico, D.F., Inst. de Inv. Soc. Univ. Nac., s.i.d. (ma sicuramente anteriore al 1960);

² La circostanza emerge chiaramente dalla titolistica delle opere a carattere storico comprese nelle bibliografie italiane sulla sociologia.

le biblioteche romane, nei repertori³ bibliografici, di sociologia e non, e in altre eventuali fonti di studio sul pensiero di uno scrittore, lo Squillace, certamente non indegno di considerazione, ci si è trovati di fronte ad un vuoto pressoché assoluto.

In sostanza la storiografia ha rivolto il suo interesse a pochi autori (come il Mosca, il Pareto e il Michels)⁴ trascurando pressoché del tutto i numerosi altri che meriterebbero pure un qualche ricordo. Le ragioni della miglior sorte di taluni rispetto ad altri non sono soltanto riconducibili alla diversa consistenza scientifica ma anche a ragioni almeno in parte fortuite come l'aver avuto traduzioni più o meno fortunate in lingua inglese o, è il caso del Pareto, l'essere stato rielaborato⁵ in una delle maggiori opere di un sociologo, il Parsons, di gran nome.

Tra gli autori trascurati va sicuramente incluso il catanzarese Fausto Squillace che pure ha dato prova, tra la fine dell'ottocento ed i primi lustri del novecento, di straordinaria operosità non disgiunta da un'ampia ed intelligente conoscenza della materia. Dello Squillace non vi è traccia nell'*Enciclopedia Italiana*⁶ né nel più recente *Dizionario Enciclopedico*⁷ e tanto meno nell'ultimo *Lessico Universale Italiano*⁸; né più fruttuosa si è rivelata la ricerca del suo nome in altri repertori⁹, specifici e non, che pur vantano una certa completezza. Se ne può quindi

³ Cfr. specialmente: M. VITERBI, *Bibliografia della sociologia italiana* (1945-1970), Torino, Giappichelli, 1970; A. BONO, P. BRUSTIA, V. REPACI, *Bibliografia...* (1969-1971), Milano, Angeli, 1971; A. BONO, *Bibliografia...* (1972-1974), ivi, 1979.

⁴ I tre elitisti figurano numerose volte nelle bibliografie italiane e così nei ventinove volumi, di cui l'ultimo relativo al 1979, finora editi della *International Bibliography of the social Sciences*. «Sociology» curata dall'*International committee for soc. sc. information and documentation*, Parigi.

⁵ Cfr. T. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale* (tr. it., Bologna, Il Mulino, 1962) pt. II, cpp. V e VII, pp. 229-337; «V. Pareto I: metodologia e schema analitico fondamentale»; «V. Pareto II: estensione e verifica dell'analisi strutturale»; «V. Pareto III: generalizzazioni empiriche e conclusioni».

⁶ Cfr. ISTITUTO DELL'ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti, Indici*, II ed., Roma, 1952, p. 1124. Il F. Squillace non risulta mai citato nel «corpus» dell'intera opera. Analoga risultanza ha dato l'esame delle *Appendici* I, II, III, e l'ultimo vol. della IV (Roma, 1981), «Obituario» e «Indice analitico».

⁷ ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Dizionario enciclopedico italiano*, v. XI (Roma, 1970) e *Supplemento* (Roma, 1974).

⁸ ISTITUTO DELL'ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Lessico universale italiano*, v. XXI, Roma, 1979.

⁹ Per es.: *Dizionario letterario Bompiani, Opere e Autori*, nonché nelle *Appendici* (varie date); PERUZZO-BORDAS, *Enciclopedia*, vv. 24-25 *Scienze sociali*, s.i.d. (ma del 1972 nell'ed. francese) ecc.

desumere, con ragionevole approssimazione, come l'oblio abbia investito con le sue nebbie il sociologo calabrese insieme, si diceva, ad altri non minimi¹⁰ sociologi italiani dell'epoca.

Meno disattenta si configura la posizione di studiosi anglofoni, o di altre aree linguistico-culturali, che non hanno disdegnato di concedere un qualche apprezzamento all'A. di cui ci si vuole occupare. Per esempio uno studioso messicano, C.A. Echanove T. in un suo *Diccionario de Sociologia*¹¹ del 1957 dedica allo Squillace mezza colonna di piombo ricordandone l'attività di docente, presso l'« Università libera » di Bruxelles, e le opere fondamentali, attribuendogli il merito di essere stato un sistematizzatore della materia tanto da considerare le sue *Doctrines sociologiche*¹² « obra de grandissima utilidad en su tiempo y aun es muy valiosa en ciertos aspectos »¹³. Interessante trova poi l'A. messicano, specialmente nella sua prima parte, il *Dizionario di Sociologia*¹⁴. Che il contributo dello Squillace al pensiero sociologico non sia apparso trascurabile si evince anche dagli apprezzamenti, di maggior peso, di P.A. Sorokin che nel suo *Contemporary Sociological Theories*¹⁵ (1928) nel dare le « ragioni della sua pubblicazione » e nel soffermarsi sulla non esistenza di una sola opera idonea ad offrire in sintesi un panorama delle principali teorie sociologiche¹⁶, ricorda, tra le parziali eccezioni, la esistenza di numerose valenti monografie collocando tra di esse appunto *Le Doctrines*, giudicato lavoro apprezzabile¹⁷ con pochi altri. Il geniale studioso russo-americano in più punti si rifà

¹⁰ Così l'Asturaro, il Consentino, il De Marinis, il Groppali, il Vanni, ecc., per rimanere strettamente nella materia. Un certo spazio viene ad essi, e allo Squillace, talvolta concesso da Aa. stranieri come in A. OUY, *La sociologie en Italie d'après Roberto Michels*, in « Revue int. de Sociologie », 1924, nn. 9-10; R. MICHELS, *The status of sociology in Italy*, « Social Forces », 1930, n. 9) che giudica positivamente l'opera dello Squillace.

¹¹ C.A. ECHANOVE T., *Diccionario de sociologia*, II ed., Mexico-Buenos Aires, Ed. Jose M. Cajica, 1957, Il Pannunzio, cit., ricorda appena lo Squillace (pp. 645 e 649).

¹² F. SQUILLACE, *Le dottrine sociologiche*, Roma, C. Colombo, 1902.

¹³ C.A. ECHANOVE T., cit., lemma (Squillace (Fausto)), p. 270.

¹⁴ F. SQUILLACE, *Dizionario di sociologia*, 2ª ed. (la 1ª ed. è del 1905), Milano-Palermo-Napoli, Remo Sandron ed., 1911.

¹⁵ Cfr. P.A. SOROKIN, *Storia delle teorie sociologiche*; v. 1, tr. it., Roma, Città Nuova ed., 1974.

¹⁶ *Ivi*, p. 6.

¹⁷ *Ibidem*: « Infine, lavori apprezzabili come *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* di P. BARTH, *Le dottrine sociologiche* di F. SQUILLACE ... o non sono stati tradotti, o non sono aggiornati o trattano dell'aspetto storico delle teorie più che di quello sociologico o, ancora, sono troppo scarni per offrire un resoconto sufficiente delle principali scuole sociologiche contemporanee ».

allo Squillace; così, nell'illustrare la scuola meccanicista, scrive « una relativa buona caratterizzazione, sebbene alquanto elementare e non aggiornata »¹⁸ si trova, riguardo ad essa, in F. Squillace. Più oltre¹⁹ attinge all'A. catanzarese a proposito della scuola psicologica, e infine, della corrente da lui collocata sotto l'etichetta di « Altri studi psicologici »²⁰.

Becker e Barnes, nel loro poderoso *Social thought from lore to science*²¹ si esprimono con non minore ammirazione menzionandone²² il carattere di studioso dei problemi della popolazione « le cui dottrine, con maggior cautela e in forme meno radicali, ricorderebbero quelle del noto capo della scuola neo-organicista, il Gini ». Ma, aggiungono²³ gli AA. americani, lo studioso calabrese merita una speciale menzione essenzialmente per il fatto di aver pubblicato la migliore storia delle dottrine sociologiche per il suo tempo e per essere stato l'A. della prima enciclopedia nella materia. A rafforzare il giudizio ricordano come le *Dottrine* siano state tradotte in tedesco da uno studioso famoso, l'Eisler²⁴, « author of the monumental *Handwörterbuch der Philosophie* ». A loro avviso la classificazione delle teorie sociologiche adottate dallo Squillace sarebbe stata ancora valida (si tenga presente che la prima edizione del *Social thought* è del 1938) e tuttora apprezzabile la sua presentazione, sebbene condensata, del pensiero dei primi scrittori di temi sociologici.

Non altrettanto lusinghiero è il giudizio²⁵ dei due AA. americani sul *Dizionario* cogliendone il punto debole nel fatto che per essere opera di un solo autore anziché di un gruppo di specialisti presenterebbe lacune in quei settori, come in quelli afferenti agli aspetti sociologici dei fatti economici, nei quali lo Squillace risultava meno preparato essendo meglio nutrito di studi filosofici e nel campo della giurisprudenza; vi sarebbero perciò — essi ritengono — numerosi errori, tuttavia inevitabili in un lavoro dovuto ad una sola mano.

¹⁸ *Ivi*, p. 12, n. 16.

¹⁹ *Ivi*, p. 22, n. 43.

²⁰ *Ivi*, p. 620, e 706.

²¹ H. BECKER e H.E. BARNES, *Social thought from lore to science*, v. III, *Sociological trends throughout the world to the start of the twentieth century seventh decade*, New York, Dover Pubb., 1961.

²² *Ivi*, p. 1026.

²³ *Ibidem*: « He is worthy of special mention because he not only wrote what for its time was the best history of sociological doctrines, but was also the author of the first encyclopedia (or handbook) of sociology. »

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*: « Unfortunately, a similarly favorable opinion cannot be expressed concerning his encyclopedia. First of all, he did all the work himself instead of calling for the collaboration of specialists... ».

Più tardi J.B. Gilter nel suo *Social Thought among The Early Greeks*²⁶ nel classificare le varie concezioni sulle origini della sociologia in cinque gruppi, e ciò in relazione alla sua tesi che ne colloca le radici nel pensiero greco classico, unisce²⁷ il nome dello Squillace a quello di Barth, Oppenheimer, Max Weber, Freyer, ecc. pensatori di diversa opinione sulle origini della sociologia. Ancora il Jonas nella sua *Storia della sociologia*²⁸ non trascura il sociologo italiano appunto per il suo impegno a conseguire in modo non dogmatico, una classificazione generale dei fenomeni sociali; ne menziona le *Dottrine* e il *Dizionario* ponendo l'A. tra i seguaci dell'interpretazione meccanicistica²⁹ tardiana dei fatti sociali.

* * *

Il giudizio di AA. anglofoni o germanofoni, come l'Eisler, così qualificati sarebbe già, di per sé, sufficiente a giustificare una riconsiderazione del pensiero del sociologo calabrese anche se, in senso contrario, militasse la omissione del suo nome nella *Encyclopaedia of the Social Sciences*³⁰ e nella più tarda *International Encyclopaedia of the Social Sciences*³¹. Ma non mancano altri giudizi: A. Povina, ad esempio, già presidente della « Associazione latino-americana di sociologia », trattando di « La Sociologia in Italia »³² nel suo *Balance de la Sociologia contemporanea* assegna un posto d'onore al carattere espositivo e sistematico dell'opera di Squillace, primo critico, egli dice, della sociologia in Italia, come il Posada³³ in Spagna. Egli attribuisce

²⁶ J.B. GITTLER, *Social thought among the early greeks*, Athens, Georgia, 1941.

²⁷ *Ivi*, p. 4: « the nineteenth century is the period which gave rise to sociology (this theory has such adherents as Barth, Oppenheimer, M. Weber, Gothein, Freyer, Squillace, Stein and Mohl) ».

²⁸ F. JONAS, *Storia della sociologia*, tr. it., Bari, Laterza, 1970.

²⁹ *Ivi*, p. 455: « Oltre ciò si cerca di pervenire, possibilmente in modo non dogmatico, ad una classificazione generale dei fenomeni sociali. Al proposito menzioniamo... F. SQUILLACE con le sue *Dottrine...*; Squillace segue sostanzialmente l'interpretazione meccanicista tardiana ».

³⁰ E.R.A. SELIGMAN e A. JOHNSON (a cura), *Encyclopaedia of the Social sciences*, New York, MacMillan, vol. 15, (11^a rist., 1954; la prima ed. è del 1935), « Index », p. 678.

³¹ D.L. SILLS (a cura), *International Encyclopedia of the social sciences*, New York, MacMillan, The Free P., p. 15-16-17, rist. 1972 (la prima ed. è del 1968), « Index » (v. 17), p. 401.

³² A. POVINA, *Balance... cit.*, (Tiré a part de la « Revue Int. de Sociologie », v. I, nn. 1 e 2-3), pp. 62-79.

³³ *Ivi*, p. 69: « La orientación doctrinaria que se insinua con Asturaro, toma un caracter expositivo e sistematico en la obra de Fausto Squillace, que es el primer critico de la sociologia en Italia ocupando al mismo lugar

anche tale sistematicità a *I Problemi costituzionali della Sociologia*³⁴; sottolinea poi come per l'A. la sociologia sia scienza (e non filosofia) fondamentale, induttiva, analitica e formale; la società un sistema naturale di relazioni tra elementi coscienti (soggetti) che si oggettiva in correnti sociali e istituzioni (fenomeni sociali). Anche il Povina giudica³⁵, nel suo aspetto espositivo, l'opera dello Squillace la più completa e, nell'aspetto costruttivo, il miglior sistema della sociologia come scienza, come insieme organico costruito secondo le idee più chiare ed accetate del suo tempo.

Non altrettanto attenta sembra essere la storiografia sociologica italiana³⁶ sullo scrittore calabrese. Siano sufficienti pochi esempi: C. D'Agata nella parte speciale (« Il contributo degli studiosi italiani alla sociologia »³⁷) delle sue *Lezioni di sociologia* ignora del tutto lo Squillace; così il Pellizzi (« Gli studi sociologici in Italia nel nostro secolo »³⁸); così il Petruzzellis ne « Il problema sociologico in Italia dall'Illuminismo allo Spiritualismo »³⁹ e numerosi altri AA.⁴⁰ E' certo ragione di meraviglia che i contributi dello Squillace siano stati omessi da studiosi attenti, intelligenti ed informati come il Ferrarotti nel suo « Sociology in Italy »⁴¹. Per fortuna, Ferrarotti non ha dimenticato Squillace nelle voci compilate per *l'Internationales Soziologen*

en su pais, que Adolfo Posada en España ». Del Posada dice più oltre, *ivi*, pp. 94-96.

³⁴ F. SQUILLACE, *I problemi costituzionali della sociologia*, Milano, Palermo, Napoli, Remo Sandron ed., 1907.

³⁵ A. POVINA, *cit.*, p. 69.

³⁶ Vi sono delle eccezioni: Per la « Storiografia sociologica italiana (1860-1925) » va dato merito a O. LENTINI che in un saggio con tale titolo (*La critica sociologica*, n. 20, Inverno 1971-72, 116-140) ha affrontato seriamente il tema, in modo esauriente e critico. Il Lentini, in più punti considera lo Squillace (pp. 122, 138, 139). In precedenza il tema era stato affrontato da un'angolazione particolare ma in modo assai attento e vigoroso da F. BARBANO, *La sociologia in Italia ieri e oggi; con riflessioni sulla scienza sociale e il socialismo*, saggio premesso a M. VITERBI, *Bibliografia della sociologia italiana*, *cit.*, pp. VII-LXIII. Il Barbano menziona (p. XXVIII) con un brano lo Squillace non sfuggito alla sua acuta attenzione. Del BARBANO vds. anche: *Profilo critico di storia del pensiero sociologico. Introduzione ai lineamenti con una nota sulla storiografia sociologica in Italia*, Torino, Giappichelli, 1971.

³⁷ C. D'AGATA, *Lezioni di sociologia...* *cit.*

³⁸ C. PELLIZZI, *Gli studi sociologici in Italia...* *cit.*, pp. 67-89 e 123-141.

³⁹ N. PETRUZZELLIS, *Il problema sociologico in Italia...* *cit.*

⁴⁰ Si sono esaminati quasi tutti i lavori in argomento esistenti non reperendo affatto, o per scarna indicazione dei titoli, il nome dello Squillace.

⁴¹ F. FERRAROTTI, *Sociology in Italy; problems and perspectives*, in H. BECKER e A. BOSKOFF, *Modern sociological theory in continuity and change*, New York, The Dryden P., 1957, 695-710.

Lexikon di Wilhelm Bernsdorf (F. Enke, Stuttgart, 1959; 2ª ed., 1982).

In sostanza, per quanto riguarda la letteratura, è da sottolineare, da una parte e salvo errori, con il disinteresse, la mancanza di studi monografici italiani sull'autore in oggetto, dall'altra l'apprezzamento di sociologi stranieri di prima grandezza.

2. - Individuata la posizione dello Squillace nella storiografia, conviene esporne e valutarne sia pure sommariamente i contributi, apporti da inquadrare anzitutto nell'ampio campo della sociologia generale e poi specialmente nei campi settoriali⁴² della sociologia dell'arte e di quella dell'economia.

Per quanto alla sociologia generale il primo suo merito sta nella concezione stessa di una « Biblioteca Internazionale di Sociologia teorica »⁴³ nella quale avrebbero dovuto essere inquadrati anche i tomi della sua « Critica della Sociologia »⁴⁴: 1) *Le dottrine sociologiche*; 2) *I problemi costituzionali della sociologia*; 3) *I problemi fondamentali della sociologia*; 4) *La sociologia (Teoria generale della società umana)*; 5) *Dizionario di sociologia*.

Lo Squillace, cioè, progettava la diffusione in italiano dei maggiori studi, di valenza internazionale, nel campo; il suo programma (per esso l'editore Remo Sandron si era dimostrato ben disposto assumendosene i non pochi rischi editoriali) ha poi trovato limitata attuazione⁴⁵. Il Sandron poi, per suo conto, aveva già da tempo dato alle stampe, in una sua « Biblioteca di scienze sociali e politiche »⁴⁶, più lavori non solo strettamente

⁴² Già all'inizio del secolo si andavano almeno in parte nettamente delineando i campi speciali della sociologia. Ne è indicatore perspicuo la ripartizione adottata dal Durkheim e dai suoi collaboratori, con ragionate modifiche successive, ne *L'année sociologique*, già a partire dal « première année » relativo al 1886-97 (e 1898) nella « Deuxième partie », « Analyses », di ogni volume.

⁴³ L'idea di una « Biblioteca internazionale di sociologia teorica » si forma nello Squillace ai primi anni del secolo. *Le dottrine sociologiche*, come dalla testata del frontespizio, ne costituiscono il n. 1. Cfr. in proposito *Dottrine... cit.*, pp. 19-20.

⁴⁴ Ci si riferisce qui alle indicazioni fornite dal resto del frontespizio della II ed. del *Dizionario* (1911) che da come « in preparazione » *I problemi fondamentali della sociologia e La sociologia (Teoria generale della società umana)*.

⁴⁵ Nel 1911 risultavano pubblicati, oltre ai vol. I IV e V dello Squillace (*Dottrine...; I problemi costituzionali...; Dizionario...*) il vol. II (PATTERN, *Teoria delle forze sociali*, vers. dall'inglese dello Squillace), il vol. III (ROSSI, *Sociologia e psicologia collettiva*). Il vol. V (COLMO, *Principi di sociologia*) era in preparazione.

⁴⁶ Dall'estratto del catalogo della Remo Sandron dell'epoca la « Biblioteca di scienze sociali e politiche » appare, nell'ordine di presentazione,

ricadenti nel campo della sociologia ma di particolare significanza per la materia⁴⁷. Al piano della « Biblioteca » non era mancato il consiglio dello Squillace che, tra l'altro, vi aveva inserito il suo *Il popolo meridionale. Saggi di geografia sociale*⁴⁸, redatto in collaborazione con Edmondo Demolins, e *La base economica della questione meridionale*⁴⁹, nonché il *Dizionario di sociologia*⁵⁰ che appare anche nella « Biblioteca internazionale di sociologia teorica ».

Il progetto dello Squillace, con la riserva di ulteriori indagini, riguardo alla collana di « Critica della sociologia » prevedeva, si è detto, uno sviluppo⁵¹ in cinque volumi di cui: il primo *Le dottrine sociologiche* con connotazioni espositive ma non senza tentativi di esegesi critica; il secondo rivolto ad indagare su *I problemi costituzionali della sociologia*; il terzo su *I problemi fondamentali della materia*; il quarto, *La sociologia*, mirante a costruire una *Teoria generale della società umana* e l'ultimo infine, il *Dizionario di sociologia*, con volto enciclopedico, e insieme concepito come strumento di lavoro per i cultuori della nuova scienza.

preceduta dalla « Biblioteca internazionale di sociologia teorica » e da una collana, « L'indagine moderna », destinata a comprendere « quanto di più recente abbia prodotto l'intelletto umano nel campo della conoscenza »; è seguita da una « Biblioteca Sandron di scienze e lettere » e da una « biblioteca dei popoli » diretta da G. Pascoli.

⁴⁷ E' arduo fare una scelta essendo quasi tutti i lavori d'interesse sociologico. Tra i titoli più significativi: G. ALONGI, *La mafia*; A. BEBEL, *La donna e il socialismo*; V. AMADORI, *Il sentimento imperialista. Saggio psicologico*; N. COLAJANNI, *Gli avvenimenti di Sicilia e le loro cause*; B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*; G. DE FELICE, *Principi di sociologia criminale*; E. DE MARINIS, *Le presenti tendenze della società e del pensiero e l'avvenire*; C. FERRARI, *Nazionalismo ed internazionalismo. Saggio sulle leggi statiche e dinamiche della vita sociale*; A. HAMON, *La psicologia del militare di professione*; C. LOMBROSO, *La funzione sociale del delitto*; G.E. MODIGLIANI, *La fine della lotta per la vita tra gli uomini*; A. NICEFORO, *La delinquenza in Sardegna*; ID., *Istituzioni criminali*. E poi ancora scritti di Engels, Ferri, Guyot, Labriola, Loria, Marx, Morselli, Pantaleoni; Sombart, Sorel, ecc. Si tratta di una collana scelta con cura, imponente e preziosa per le scienze sociali, con opere ancora valide ed operanti sull'attuale pensiero sociale.

⁴⁸ E. DEMOLINS e F. SQUILLACE, *Il popolo meridionale. Saggi di geografia sociale*, Milano-Palermo-Napoli, Remo Sandron ed., 1905 (è il n. 53 della « Biblioteca »). Vi si trattano i seguenti temi con una « Appendice »: « La sociogeografia e la questione meridionale », « La via della penisola italiana. 1. Il tipo creato dalle città commerciali. 2. Il tipo creato dalla montagna. 3. L'influenza di conquistatori stranieri ».

⁴⁹ F. SQUILLACE, *La base economica della questione meridionale*, Milano-Palermo-Napoli, Remo Sandron ed., 1905. (E' il n. 55 della « Biblioteca »).

⁵⁰ *Op. Cit.* (E' il n. 57 della « Biblioteca »).

⁵¹ Vds. n. 44.

Il progetto squillaciano, come si vede, ha una sua coerenza; non si sviluppa « in itinere » ma appare già concepito nelle sue grandi linee⁵² intorno al 1900, prima ancora della pubblicazione di « *Le dottrine sociologiche*, che è del 1902, testo inserito nella « Biblioteca internazionale di sociologia teorica », con il numero uno e primo anche della serie « Critica della sociologia »⁵³ preannunciata con un secondo volume su *I problemi fondamentali della sociologia* ed un terzo su *Le leggi sociologiche*⁵⁴; non appare il *Dizionario*. Più tardi⁵⁵, come si è detto, il disegno della « Critica della sociologia » verrà modificato nel senso che in aggiunta ai *Problemi fondamentali della sociologia* si ipotizza un *I problemi costituzionali della sociologia* che dovrebbe precederlo, mentre il *Le leggi sociologiche*⁵⁶ appare soppresso e sostituito da *La sociologia*. Lo Squillace mostra cioè fin dall'inizio del secolo non solo una decisa padronanza della materia, ma una chiara visione di un suo sviluppo teorico e tendenza alla sistematicità, caratteristica che è certamente alla base di tutto il suo discorso sociologico.

Non si può non concordare con l'opinione espressa da Becker e Barnes, dal Sorokin e dagli altri sul valore fondamentale del *Le dottrine sociologiche* che già dalla « Prefazione »⁵⁷ su « Lo stato attuale degli studi sociologici » mostra padronanza sicura della materia. E' poi significativa la dedica⁵⁸ a René Worms, « apostolo della nuova scienza », al quale, aggiunge mo-

⁵² Ciò si evince dalle indicazioni date a p. 3 delle *Dottrine sociologiche*, cit., e da più accenni, *passim*, del testo.

⁵³ Vds. n. 43.

⁵⁴ Il piano della « Critica della sociologia » quale risulta (p. 3) dalle *Dottrine...* (1902) e oltre di esso è il seguente: II, *I problemi fondamentali della sociologia*; III, *Le leggi sociologiche*; IV, *La sociologia*. I tre volumi vengono indicati come: « Di prossima pubblicazione ». Nel testo (*ivi*, p. 21) l'A., scostandosi da quanto precede scrive: « Per questo la presente introduzione sarà divisa in quattro volumi: 1. Le dottrine sociologiche (opere di classificazione e di critica delle dottrine esposte nelle loro linee generali); 2. I problemi fondamentali della sociologia (opera di critica dei problemi fondamentali della scienza); 3. Le leggi sociologiche (opera di critica delle leggi che governano la società); 4. Principi di sociologia (opere di ricostruzione).

⁵⁵ Cfr. F. SQUILLACE, *I problemi costituzionali...* cit., p. 2; qui dopo le *Dottrine...*, figurano lo stesso *I problemi costituzionali...* e *I problemi fondamentali della sociologia*. In sostanza quest'ultimo dalla seconda posizione nella « Critica » del 1902, passa alla terza nel 1907.

⁵⁶ *Ivi*. *Le leggi sociologiche*, III vol. della « Critica della sociologia », comprese nel piano del 1902 non appare più nel 1907; al suo posto figura un IV volume *La sociologia (Teoria generale della società umana)* che, indicato nel 1907, diviene « in preparazione » nel 1911.

⁵⁷ Cfr. *Le Dottrine...* cit., pp. 9-31.

⁵⁸ *Ivi*, p. 7.

destamente lo studioso calabrese, « quest'opera di diffusione dedico ». Essa indica come lo Squillace non solo ne avesse approfondito il pensiero ma, attraverso⁵⁹ lo studioso francese, tenesse anche rapporti con i circoli internazionali sulla materia, essendo allora il Worms segretario dell'« Institut International de Sociologie » (da lui fondato nel 1893) consesso accademico intorno al quale ruotavano allora i migliori⁶⁰ nomi della « nuova scienza ».

All'idea stessa dello Squillace di una « Biblioteca internazionale di sociologia teorica », non sembra estranea quella « Bibliothèque Sociologique Internationale »⁶¹ fondata e diretta per l'appunto dal Worms, collana nella quale, è noto, apparvero numerose e fondamentali⁶², per l'epoca, opere di sociologia. Il tono stesso della dedica a Worms, « apostolo della nuova scienza », pur scontando la retorica propria dei tempi (lo Spencer verrà detto il « San Paolo »⁶³ della sociologia) indurrebbe poi a rendere meno sicura la collocazione dello Squillace tra i « seguaci dell'interpretazione meccanicista tardiana » dei fatti sociali così come opina il Jonas.

D'altra parte non perciò l'A. è inquadrabile nel gruppo degli

⁵⁹ Che lo Squillace fosse informato sulla produzione sociologica internazionale e che tenesse ampie relazioni si evince, in attesa di poter rintracciare e consultare il suo archivio personale, da numerosi indizi, a parte la sostanza stessa dei suoi lavori: dal suo divenire membro dell'I.I.S.; dai corsi tenuti all'« Université Libre de Bruxelles »; dalle recensioni di cui è oggetto; dall'uso stesso d'invviare in omaggio i suoi lavori (si è infatti in possesso di un *Doctrine* con dedica al « Prof. dott. Ugo Matteucci » noto cultore della materia). Dei suoi rapporti con il Worms è confermata la pubblicazione del suo « La classification des doctrines sociologiques » negli *Annales de l'Institut Internationale de sociologie*, to. IX « Travaux de l'année 1902 », pp. 353-363. Dallo stesso tomo (p. 29) lo Squillace risulta nella « Liste des associés de l'Institut » con le seguenti indicazioni: « docteur en droit, avocat à Catanzaro, directeur de la « Biblioteca internazionale di sociologia teorica ».

⁶⁰ Fanno parte del Bureau dell'I.I.S.: nel 1893-94, Lubbock, Ferri, Novicow, Schaeffle, Tarde, Worms; nel 1895, Schaeffle, Galton, Gumpłowicz, Kowalewsky, Letourneau; nel 1896, Fouillée, De Azcarate, Courtney, de Lilienfeld, Menger e così via. Nel 1899 vi appaiono, tra altri, Loria, Marshall, Tönnies; nel 1900, Simmel e De Greef; nel 1901, F.H. Giddings; nel 1903 L. F. Ward. Altri membri italiani all'inizio del secolo: Arcoleo, Badio, Chiappelli, Gabba, Garofalo, Luzzatti, Maiorana, Nitti, Sergi, Vaccaro. Tra gli « associés »: Flamingo, Groppali, Puglia, Sighele, Sitta, Sraffa, Zocco-Rosa.

⁶¹ La « Bibliothèque sociologique internationale » è per gli editori Giard e Brière di Parigi.

⁶² La « Bibliothèque » nel 1902 era già ricca di ben « vingt-sept » « volumes » elencati « à la 4^e page de la couverture de ce volume » e cioè degli *Annales...* di quell'anno.

⁶³ Per aver diffuso nel mondo, attraverso il veicolo della lingua inglese, la « sociologia ».

organicisti⁶⁴ di cui il Worms fu uno dei capi-scuola. Se forse vi propende nella prima fase del suo pensiero, in prosieguo assumerà posizioni molto più prudenti fino ad affermare⁶⁵ la parziale separatezza tra i due campi della « sociologia » e della « biologia », sicché la prima non avrebbe potuto essere considerata semplice prolungamento della « biologia ».

Un esame, anche se sommario delle materie contenute nel volume, ne conferma l'eccellenza così da concordare con i positivi giudizi degli storici prima ricordati. Organicità e sistematicità della trattazione sono individuabili anche dai cenni su temi⁶⁶ di solito trascurati dagli storici della materia.

Nella « Prefazione » non v'è argomento che venga negletto; si tratta dell'« avversione alla sociologia »⁶⁷; dei nessi della materia con la politica⁶⁸; si classificano le dottrine⁶⁹; si impostano nuovi criteri di classificazione⁷⁰; si dà conto⁷¹ infine delle ragioni dell'opera sentita come classificatoria, ordinativa ma anche critica.

La tassonomia costruita dallo Squillace si dispiega come chiave di lettura della materia tutta contenuta nel volume, tesa com'è ad individuare il fenomeno fondamentale a base, proprio e minimo al tempo stesso, delle singole dottrine o la differenza

⁶⁴ Il SOROKIN, *cit.*, pp. 187-210, la etichetta come « Scuola bioorganicistica (bioorganismica) » derivandola, con altre, dai principali concetti della biologia postdarwiniana (*ivi*, p. 87); correttamente non vi inserisce lo Squillace. vviamente, tratta a fondo del Worms.

⁶⁵ Cfr. *Dottrine...* *cit.*, p. 527: « Il postulato della sociologia basata sulla biologia è: a) la società è analoga all'organismo biologico, che è falso sia per la struttura che per le funzioni dell'organismo e della società ». Scriverà nel *Dizionario...* *cit.*, lemma « Analogico-organico (metodo) » (pp. 23-24): « ... il metodo analogico-organico in sociologia è inutile, perché non spiega niente. Giacché le leggi della biologia, precedenti e meno complesse, non sono atte a spiegare quelle posteriori e pi complesse, della sociologia; è dannoso perché perpetua il periodo del vario diletantismo in sociologia... ». Simile stroncante giudizio darà nel lemma « Sociologia bio-analogica » (*ivi*, pp. 453-461): « ... l'unica ragione che possa spiegare la persistenza e la diffusione di questo indirizzo sociologico, che non ha in sé niente che possa dargli forza di vita e d'espressione è... la tendenza del pensiero umano ad associare le concezioni più elevate, piuttosto che adottare un'opinione media ed attenersi ad una certezza relativa »; si anticipano le « middlerange theories » del Merton.

⁶⁶ Ci si riferisce al non inutile par. 3 della « Prefazione »: « Stato attuale degli studi sociologici: insegnamento, scuole, istituti, biblioteche » ricco di notizie ed opportuno, mentre la materia viene solitamente disdegnata in opere analoghe; cfr. *Dottrine...* pp. 16-20.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 11-13.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 13-15.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 21-26.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 27-30. Cfr. anche « Les classifications... *cit.* ».

⁷¹ *Ivi*, pp. 30-31.

specifica, e cioè il « grado di indipendenza », di ogni sistema sociologico dalle altre scienze. Lo Squillace dà, sinotticamente il quadro seguente⁷²:

<i>Scienza</i>	<i>Sistema sociologico</i>
1° Fisica e Scienze Naturali	1) Meccanica 2) Etnografia-Antropologia 3) Geografia
2° Biologia	1) Analogia 2) Religione-Etica
3° Psicologia	1) Individuale 2) Collettiva
4° Scienze Sociali	1) Economia politica 2) Statistica 3) Diritto 4) Politica-Etica

Di ogni scuola si danno poi i cultori.

Come si accennava, lo sviluppo del volume segue la predetta classificazione con una prima parte ove si tratta della « Sociologia basata sulla fisica e sulle scienze naturali »⁷³, comprendente la « sociologia meccanica », « etnografia-antropologia », « geografia »; una seconda su « La Sociologia basata sulla Biologia »⁷⁴ con l'esposizione delle dottrine bio-analogiche; una terza su « La Sociologia basata sulla Psicologia »⁷⁵ (« La Sociologia Psicologica » e « I postulati della Sociopsicologia ») e, infine, una parte quarta⁷⁶ su « La Sociologia basata sulle scienze sociali » in cui si tratta della « sociologia economica », di quella « statistica e demografica », della « giuridico-contrattualistica », dell'« etico-obiettiva », dell'« etico-astratta ». L'intelligenza della classificazione e l'ampiezza della informazione sono, non è esa-

⁷² Vds. in particolare, *ivi*, il prospetto a pag. 29 per la collocazione degli AA. nei vari sistemi. Va chiarito che nella scuola legata alla biologia e contrassegnata con « Religione - Etica » colloca Lilienfeld, Novicow, Kidd, Small, Vincent ed altri per ognuno dandone le ragioni. Così a proposito del Lilienfeld, nota: « La sociologia positiva... costituisce un dominio intermedio tra (*ivi*, p. 256) biologia e teologia. La teologia come scienza ha per oggetto i rapporti tra l'uomo e l'assoluto, ciò costituisce una sociologia metafisica; mentre che l'altra positiva è concreta. Il Lilienfeld stabilisce un gran numero di analogie biologiche con i misteri ed i simboli della religione cristiana... ».

⁷³ *Ivi*, pp. 79-248.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 249-296.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 457-522.

gerato affermarlo, supefacenti e in relazione alla data di pubblicazione (1902), frutto però di quattro anni di duro lavoro⁷⁷, e in connessione con la povertà, al confronto, delle opere coeve.

Senza nulla togliere ai meriti del Sorokin, è certo che, a prima vista, il confronto tra gli indici del suo *Contemporary Sociological Theories*⁷⁸ (1928) e de *Le dottrine sociologiche* (1902) mostra non trascurabili contaminazioni nella impostazione generale e nella stessa trattazione scontando, è superfluo dirlo, lo spazio temporale di oltre cinque lustri tra le due opere.

Il pensiero dei seguaci delle singole scuole appare nelle sue logiche connessioni e criticamente presentato. Nella « conclusione »⁷⁹ lo Squillace riassume il suo punto di vista: « monismo » nelle scienze; limiti del meccanicismo, valido nelle scienze naturali ma non a spiegare evoluzione e cambiamento sociali. Rifiuta poi, con visione del tutto contemporanea: l'antropocentrismo; le differenze psicologiche tra le razze; il peso determinante dell'ambiente fisico; l'analogia organicistica; la possibilità stessa di una società come essenzialmente determinata da fatti psicologici individuali. Avversa, per ultimo, le concezioni unilaterali e cioè le cosiddette sociologie dei « fattori » auspicando una scienza sociale obiettiva con propri specifici metodi.

3. - Più tardi, nel 1907, dopo altri cinque anni di impegno, contrassegnati tuttavia dalla pubblicazione di opere di minor mole, lo studioso catanzarese (ora si fregia del titolo di « Socio dell'Istituto Internazionale di Sociologia » di Parigi) dà alle stampe, perseguendo il suo programma, il secondo volume della « Critica alla sociologia », il corposo *I problemi costituzionali della sociologia*⁸⁰ dedicato⁸¹ a De Roberty, Durkheim ed Asturaro ai quali si dichiara in parte debitore.

L'opera si articola in una prima parte⁸² su « La classificazione delle scienze e la sociologia », una seconda su « La divisione dello sociologia e le scienze sociali »⁸³, una terza su « Il metodo

⁷⁷ Ivi, p. 20.

⁷⁸ Scrive il LENTINI, *cit.*, p. 138: « F. Ferrarotti ricorda che in conversazione P. Sorokin, qualche anno fa confessò di avere attinto a piene mani a *Le teorie (sic!) sociologiche di Squillace* per la sua *Contemporary Sociological Theories* ».

⁷⁹ Ivi, pp. 523-528.

⁸⁰ F. SQUILLACE, *op. cit.*, cfr. n. 34.

⁸¹ Ivi, p. 6: « Ad Eugenio De Roberty, ad Emilio Durkheim, ad Alfonso Asturaro, dedico quest'opera diretta allo studio di quei problemi costituzionali della sociologia che mostrano l'importanza della loro mente geniale ».

⁸² Ivi, pp. 9-258.

⁸³ Ivi, pp. 567-834.

della sociologia »⁸⁴; è arricchita da numerose tavole esemplificative e sintetizzanti del pensiero dei maggiori degli AA. di riferimento.

Il *I problemi costituzionali* è strettamente connesso a *Le dottrine* rappresentandone in parte, ma con diversa combinazione e non pochi arricchimenti, la materia. Meno valido del precedente, non è privo di interesse nello sforzo tassonomico a rendere sinottici i parallelismi⁸⁵ tra le sociologie speciali e le discipline corrispondenti ed, infine, per le indicazioni metodologiche⁸⁶. Classificazioni, ripartizioni e metodologie dello Squillace oggi non hanno, né lo potrebbero avere, altro che valore storico. Dichiarandone il limite il testo resta proficua integrazione a *Le dottrine sociologiche* a rendere lo « stato » di esse nel primo lustro del secolo. Storicizzato, rimane un apprezzabile tentativo di dare alla sociologia un suo proprio metodo con la consapevolezza della esigenza operativa di distinguere nella materia campi speciali specularmente alle discipline parallele (economia e sociologia economica; diritto e sociologia giuridica; politica e sociologia politica).

I Problemi è opera più debole, nell'insieme, dell'altra; di ciò ne è indicazione indiretta la circostanza che, mentre lo storico della filosofia Eisler e l'editore Klinkhardt di Lipsia avevano creduto di offrire al pubblico tedesco *Le dottrine*, questa volta sono soltanto Ovejero e l'editore Lazzaro⁸⁷ di Madrid a farla conoscere ai lettori non italiani.

4. - *Il Dizionario di sociologia*, alla sua seconda edizione nel 1911, si apre con una nota illustrativa⁸⁸ in cui si dà conto: delle fonti, poche in verità; della formazione dei neologismi sociologici ed infine del piano generale ispiratore del lemmario. Con il principale, non vengono trascurati i settori affini così da coprire l'intero ventaglio delle scienze sociali. Nel repertorio risultano altresì inseriti gli AA. ma per precisa scelta in modo abigrafico.

L'opera è dimostrazione ulteriore dell'alacrità del suo autore; ricca di termini ormai in disuso, attesta, anche con quel-

⁸⁴ *Ivi*, pp. 567-834.

⁸⁵ Si veda in particolare il cp. I, « La divisione della sociologia », della pt. II, *ivi*, pp. 259-322.

⁸⁶ Cfr. il cp. V, pt. III, « Il metodo della sociologia ».

⁸⁷ *Le dottrine sociologiche* e *I problemi costituzionali della sociologia* risultano tradotti dallo stesso Ovejero e pubblicati dall'editore Lazzaro. Il *Dizionario* verrà tradotto in spagnolo da A. Ferrer Robert, per l'editore Granata di Barcellona forse dalla sua prima edizione (1905).

⁸⁸ F. SQUILLACE, *Dizionario...* cit., pp. 5-13; esso presenta 500 lemmi di cui 150 relativi a voci onomastiche.

li⁸⁹ lo sforzo ideativo di una materia ai suoi albori. Ha poi, nel suo tempo, e lo avrà per molti anni, il merito di essere unica nel campo; intorno al 1910 non si disponeva di alcunché di simile ma anzi i tentativi in tal senso pure intrapresi, per esempio presso l'Institut Solvay⁹⁰ (Bruxelles), erano abortiti pur dopo un qualche laborioso cammino. D'altra parte, già in una recensione critica⁹¹ apparsa nel 1911 nella *Rivista italiana di sociologia* a firma di uno dei collaboratori del periodico, Alessandro Bruno, venivano sottolineati i limiti del *Dizionario* individuabili nella mancanza⁹² di alcune voci ritenute, non a torto, importanti come, ad esempio, « criminologia » e « sociologia criminale ». Le lacune in realtà, sia nei termini sia nell'onomastica, non mancano e sarebbe agevole identificare inesattezze o incompletezze, ridondanze e comunque sproporzioni nella redazione delle voci. Non sembra tuttavia accoglibile il giudizio⁹³ prima riferito di Becker e Barnes tanto negativo per il *Dizionario* quanto lusinghiero nei confronti delle *Dottrine*.

5. - Lo Squillace va pure ricordato per i suoi diretti apporti nel campo delle sociologie speciali e particolarmente per i contributi alla « sociologia artistica », settore verso il quale lo pre-

⁸⁹ Per esempio, aprendo a caso (pp. 79-80): « cenantropologia », « cenantroponomia », « cenecologia », « cenesia », ecc.

⁹⁰ Il tentativo venne compiuto da Van Heyman dell'« Institut Solvay » a partire dal 1908 per risultare abbandonato dopo un non facile lavoro preparatorio già intorno al 1910. E' certo sintomatico che il Sorokin nel suo *Society, Culture and Personality*, New York, Cooper Square Publ., 1947, (p. 52 della tr. spagnola, *Sociedad Cultura y Personalidad*, Madrid, Aguilar, 1960, di cui si dispone), menzioni tra le enciclopedie sociologiche il *Dizionario* dello Squillace (I ed.: 1905) con solo altre quattro opere del 1931, 1939, 1943 e 1944.

⁹¹ A. Bruno in « Rassegna delle pubblicazioni: Sociologia generale. Recensioni » (*Rivista italiana di sociologia*, 1913, pp. 238-241) recensisce appunto l'opera datandola 1912, mentre la copia sott'occhio porta la data del 1911. In precedenza (1911) il *Dizionario* era stato annunciato sulla stessa R.I.S. da F. Savorgnan. Nello stesso numero della R.I.S. lo Squillace recensisce l'opera di A.D. XENOPOL, *La théorie de l'histoire*, Paris, Le-roux, 1908 (*ivi*, pp. 158-59).

⁹² Il Bruno menziona, per esempio, i termini: eredità, matriarcato, patriarcato, totemismo, feticismo, mitologia, ecc. Riguardo agli AA. lamenta la non presenza di Schmoller, Schurtz, Woltmann, von Mayr, Tylor, Hobbouse e altri; si meraviglia poi, e non a torto, per l'assenza di Saint Simon, Montesquieu, Fourier, Turgot, Condorcet, Gibbon. Troppo stringata gli sembra quindi la trattazione di Westermarck, Lévy-Bruhl e altri. Dopo una nutrita serie di critiche conclude: « Ad ogni modo, non dobbiamo interamente addebitare all'A. le contraddizioni e le omissioni di cui si è innanzi parlato. Occorre tener presente che l'A. ha fatto opera originale, perché ha colmato, come dicevamo, una lacuna esistente... ».

⁹³ BECKER e BARES, *cit.*, p. 1026.

disponevano i suoi studi sulla letteratura dell'800 concretizzatisi in *Le tendenze presenti della letteratura italiana*⁹⁴ (1899) opera che rielabora anche saggi prima editi in alcuni periodici. Un anno avanti era apparso un suo studio, *Lo scopo dell'arte*⁹⁵, con netti risvolti di interesse sociologico. Nel gennaio del 1900 *La rivista moderna di cultura*⁹⁶ pubblicava uno scritto su « Influenze sociologiche e scientifiche nella letteratura odierna » e nel giugno⁹⁷ « Sociologia artistica. L'arte nella serie dei fenomeni sociali ». Nello stesso anno si pubblicava a Torino il *Sociologia artistica*⁹⁸ opera direttamente collegata al suo *Zola e Nordau. Appunti critici ed anticritici alla teoria della degenerazione nella letteratura*⁹⁹ apparso a Napoli nel 1897. Già in quest'ultima vengono sottoposte ad analisi sociologiche le posizioni del Nordau riguardo al « realismo »¹⁰⁰ in letteratura nonché le idee dello Zola sul « romanzo-laboratorio » o « naturalista »¹⁰¹ per lo studio della patologia sociale; sono evidenti le contaminazioni dai coevi lavori di scuola lombrosiana¹⁰² e le affinità con gli studi del Niceforo sul gergo dei criminali¹⁰³. Le significanze sociologiche della serie¹⁰⁴ dei Rougon-Macquart alla quale lo scrittore francese non a caso aveva dato il sottotitolo di *Histoire natu-*

⁹⁴ F. SOUILLACE, *Lo scopo dell'arte*, Napoli, Ed. Fortunio, 1898.

⁹⁶ F. SOUILLACE, *Influenze sociologiche e scientifiche nella letteratura odierna. Sintomi*, « La rivista moderna di cultura », 31-1-1900, pp. 68-81.

⁹⁷ F. SOUILLACE, *Sociologia artistica. L'arte nella serie dei fenomeni sociali*, « La rivista moderna di cultura », 30-6-1900, pp. 521-534.

⁹⁸ F. SOUILLACE, *Sociologia artistica*, Torino, Roux e Viarengo ed., 1900.

⁹⁹ F. SOUILLACE, *Zola e Nordau. Appunti critici ed anticritici alla teoria della degenerazione nella letteratura*, Napoli, Fortunio, 1897.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, cp. II, « Nordau e il realismo ». Fanno capo al « realismo » in letteratura AA. come Balzac, Flaubert e come interprete della scuola, il Taine.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, cpp. III-VIII.

¹⁰² cfr. C. LOMBROSO, *La funzione sociale del delitto*, Milano-Napoli-Palermo, Sandron, 1901.

¹⁰³ A. NICEFORO, *Il gergo nei normali, nei degenerati e nei criminali*, Torino, Bocca, 1897; più tardi il Niceforo raccoglierà in volume, sistematizzandoli, i suoi contributi in argomento, in *Essai sur les langages spéciaux, les argots et les parlars magiques*, Parigi, Mercure de France, 1912.

¹⁰⁴ F. SOUILLACE, *Zola...*, cit., cp. VII, « Il ciclo dei Rougon-Macquart ». Lo scrittore francese, influenzato da C. Bernard (*Introduction à la médecine expérimentale*, 1865) e da P. Lucas (*Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle*) immaginò una vasta opera romanzesca e « sperimentale », fondata sull'ereditarietà, tale da pareggiare la *Comédie humaine*. La serie dei Rougon-Macquart, concepita nel 1869, si snoda dal 1871 (*La fortune des Rougon*) al 1893 (*Le docteur Pascal*) per un complesso di 20 opere ognuna ambientata in un campo sociale ben determinato. Allo Zola si debbono anche scritti critici in proposito come *Le roman expérimental* (1880), *Les romanciers naturalistes* (1881) e la cura del collettaneo *Les soirées de Médan* (1880).

relle et sociale d'une famille sous le seconde empire vengono colte appieno.

In *Le tendenze presenti nella letteratura italiana* l'ottica non muta; teorie sulle degenerazioni e sul genio¹⁰⁵; valore sociologico del realismo verghiano e dello Stecchetti¹⁰⁶; misticismo erotico del Fogazzaro¹⁰⁷; egotismo esacerbato del D'Annunzio¹⁰⁸ vengono accuratamente analizzati; in *Le tendenze...* l'influenza del Nordau sembra accresciuta¹⁰⁹ rispetto al 1897. Nel *Dizionario*, però, più tardi, né il Nordau né lo Zola figurano; la stessa voce « arte »¹¹⁰ appare estremamente scarna rispetto agli interessi mostrati in ben quattro non trascurabili lavori, a parte i saggi minori.

Con la *Sociologia artistica* lo Squillace dà compiuta trattazione alla materia non più facendo perno sugli autori come in *Le tendenze...* ma sulle tematiche come in *Zola e Nordau*; lega poi opportunamente l'arte all'estetica ricercando di quest'ultima i concetti sociali per pervenir quindi ad una sorta di estetica sociologica¹¹¹ (Comte, Nietzsche, Tolstoj, Le Play, De Greef, Tarde, Asturaro ed altri). Non manca un tentativo di « previsione sociale »¹¹² allorché cerca di intravedere¹¹³ il cammino futuro dell'arte sulla base delle ipotesi di AA. come Spencer, Renan, Hartmann e via dicendo. Fenomeni artistici e sociali vengono descritti omeopolarmente e così le forme d'arte. Tenendo conto dei « sensi » e cioè dell'origine psico-fisiologica del sentimento estetico, classifica le arti¹¹⁴ in tattili o plastiche (architettura, scultura e arti del movimento come sport e danza); visive (disegno e pittura); uditive (musica e canto); riflesse (letteratura).

Nell'insieme, sembra che la sociologia dell'arte, o come oggi si direbbe, delle « forme espressive »¹¹⁵, abbia in lui un comple-

¹⁰⁵ Cfr. F. SQUILLACE, *Le tendenze...* cit., cp. III.

¹⁰⁶ *Ivi*, pt. I.

¹⁰⁷ *Ivi*, pt. II.

¹⁰⁸ *Ivi*, pt. III.

¹⁰⁹ Si tratta di Max Nordau, pseudonimo di M.S. Südfeld (Budapest 1849-Parigi 1923), che ebbe larga fama. Già studente di medicina si servì di questi studi per applicare una sorta di diagnostica-psichiatrica all'umanità degenerata come in *Le menzogne convenzionali della nostra civiltà* (tr. it., 7^a ed., Torino, 1912) ed in altri lavori scritti in tedesco e tradotti in più lingue.

¹¹⁰ Cfr. F. SQUILLACE, *Dizionario*, ... cit., pp. 50-51.

¹¹¹ Cfr. F. SQUILLACE, *Sociologia artistica*, cit., pt. I, cp. V, « L'estetica sociologica », pp. 60-87.

¹¹² E' di quel periodo il problema della « previsione dei fatti sociali » come operazione in analogia alla prevedibilità nelle scienze fisico-naturali.

¹¹³ F. SQUILLACE, *ivi*, cp. VI, « L'arte dell'avvenire », pp. 88-106.

¹¹⁴ *Ivi*, pt. III, « Il concetto sociale dell'arte », pp. 149-224.

¹¹⁵ E' questa la denominazione adoperata, per esempio, per la materia insegnata presso la « Scuola di perfezionamento in sociologia e ricer-

to cultore per i suoi tempi anche se non menzionato nelle opere recenti o appena ricordato ¹¹⁶.

6. - Meno perspicue si configurano ad un'analisi sincronica gli studi dello Squillace sulla « questione meridionale ». I suoi *Il popolo meridionale* ¹¹⁷ e *La base economica della questione meridionale* ¹¹⁸ pur con qualche nota di originalità, non aggiungono granché ad opere di maggior polso come quelle del Colajanni ¹¹⁹, del Niceforo ¹²⁰, del Renda ¹²¹, del Nitti ¹²², per fare qualche nome, o alle corpose inchieste parlamentari che, più o meno nello stesso tempo, se ne sono occupate.

7. - Come si accennava, questa breve analisi dei contributi dello Squillace alla conoscenza della materia, con le *Dottrine*; alla sua sistematizzazione e organizzazione con *I problemi costituzionali...* e il *Dizionario...* e alle sociologie speciali con i lavori sul meridione e, più incisivamente, sulla sociologia dell'ar-

ca sociale » (diretta da V. Castellano) dell'Università di Roma. La « Sociologia delle forme espressive » è divisa in tre Corsi: « Letteratura », « Arti figurative », « Cinema ». Cfr. Università degli studi di Roma - Facoltà di scienze statistiche demografiche e attuariali, *Scuola di perfezionamento in sociologia e ricerca sociale*, Roma, A.A. 1980-1981.

¹¹⁶ In AA.VV., *Sociologia della letteratura*, per esempio, curata da G. Pagliano Ungari (Bologna, Il Mulino, 1972) non è compreso A. italiano alcuno. Si accenna tuttavia allo Squillace (*ivi*, p. 36) nell'« Introduzione »: « Fausto Squillace... riconosce l'origine prima dell'arte nell'esperienza sensoriale piacevole ma, poiché l'artista si rivolge ad un pubblico, essa diviene un fenomeno sociale, dotato di forza attiva che rafforza tendenze e aspirazioni di un'epoca, ricco di particolare capacità per penetrare i sensi riposti del reale. Come si vede, queste formulazioni sono storiche e generiche e interessano solo come segno di un orientamento di tipo sociologico... ».

La *Sociologia artistica*, favorevolmente accolta da taluni, venne stroncata da D.P. (forse D. Parodi) in *L'année sociologique, Cinquième année* (1900-1901), pp. 592-593 che recensendola scrive: « Livre inutile, comme en témoignent les conclusions que l'auteur prétend établir par une critique extraordinairement sommaire des diverses théories esthétiques: l'art. est un phénomène d'origine psycho-physiologique, l'art est un phénomène de forme sociale; l'art, est un produit social; l'art est une force sociale ». La stroncatura sembra senz'altro eccessiva e forse non priva di acredine; pur non condividendola è sembrato utile (ed obiettivo) ricordarla. Vds. anche O. LENTINI, *cit.*, p. 139.

¹¹⁷ E. DEMOLINS e F. SQUILLACE, *Il popolo meridionale*, Palermo, Sandron, 1905.

¹¹⁸ F. SQUILLACE, *La base economica della questione meridionale*, *ivi*, 1905.

¹¹⁹ N. COLAJANNI, *Gli avvenimenti di Sicilia e le loro cause*, *ivi*, 1897.

¹²⁰ A. NICEFORO, *La delinquenza in Sardegna. Note di sociologia criminale*, *ivi*, 1897; *L'Italia barbara contemporanea. Note ed appunti sull'Italia del Sud*, *ivi*, 1898; *Ricerche sui contadini*, *ivi*, 1908.

¹²¹ A. RENDA, *La questione meridionale*, *ivi*, 1900.

te, non pretende di essere esauriente necessitando di una più ampia indagine e ove possibile dell'ausilio dell'archivio personale dello scrittore. Si voleva qui soltanto evidenziarne l'eccellenza per i suoi temi e la relativa validità, se non altro per una ricostruzione del pensiero sociologico italiano e internazionale dell'epoca.

Si consente per ciò pienamente con il giudizio del Sorokin e di altri mentre rimane senza giustificazione, per quanto si possa intendere, la disattenzione in merito della storiografia italiana.

MARISA FERRARI OCCHIONERO

¹²³ F.S. NITTI, *Nord e Sud* (1900), Torino, 1949.

¹²⁴ Gli studi esaminati non esauriscono la produzione dello Squillace, poligrafo nel campo delle scienze sociali. Sono da ricordare: *Sociologia e diritto*, (Catanzaro, 1906); un suo studio del 1909 su *La sociologia e il problema della psicologia collettiva e sociale e l'opera di Pasquale Rossi; La concezione dell'anima sociale (rapporti genetici, evolutivi tra individuo e società)* in *Atti del V Congresso Int. di Psicologia* (Roma, 1905, pp. 714 e segg.); *La moda* (Milano-Napoli-Palermo, Sandrom, 1912) ed altri ancora ognuno collocabile nell'ambito delle sociologie speciali.

« Problemi del Socialismo » su Comunicazioni di massa e sistema politico

Si è tenuta il 9 luglio scorso presso la Fondazione Basso di Roma la presentazione del numero della rivista Problemi del Socialismo dedicato a Comunicazioni di massa e sistema politico (n. 22, 1981). Come ha sottolineato Franco Zannino, il volume ha inteso porre a contatto il sistema politico con un « reagente » specifico, il sistema dei mass-media, in un momento cruciale dello sviluppo di quest'ultimo, tale che postula una proposta complessiva di ristrutturazione, da parte sia della maggioranza di governo sia, a maggior ragione, da parte delle forze di sinistra nel loro insieme. Si assiste tuttavia al fatto che al sistema informativo, interessato da fenomeni di accelerato sviluppo tecnologico che ne hanno modificato profondamente l'offerta e il consumo, come da processi di rapida diversificazione produttiva, non è stata data adeguata risposta né in termini di programmazione né di controllo democratico. Anzi dall'intervento pubblico è derivato che, come scrive Giuseppe Vacca, « la filosofia istituzionale prevalente, presente in tutti i partiti, è quella di una estensione consociativa del loro controllo sugli apparati e della tendenziale coincidenza fra il sistema politico e il sistema dei partiti » (si vedano anche su questo tema i saggi di Giovanni Cesareo e Antonio Pilati). Sulla necessità di opporsi a questa tendenza, surrettiziamente veicolata dalla unanimità politica circa il controllo pubblico sulla informazione, autori dei saggi ed oratori sono apparsi concordi. Così pure, nella generale tendenza alla informatizzazione della società, è apparso indilazionabile affrontare il problema dell'allargamento della base produttiva della informazione stessa, dando spazio agli attori sociali e aumentando l'offerta nazionale (nella ricerca, come ha osservato Massimo Fichera, di un governo pubblico programmato e rinnovato). Le analisi sono apparse invece divergenti sulle cause di questa attuale incapacità a produrre una pianificazione del sistema dei mass-media. Secondo Vacca infatti in Italia, così come nei paesi capitalistici avanzati, il fenomeno più rilevante è quello della denazionalizzazione, vale a dire un processo di integrazione mondiale del sistema delle comunicazioni, di riorga-

nizzazione del processo produttivo che vede paesi forti da un lato, paesi dipendenti economicamente e tecnologicamente dall'altro. La diversa distribuzione internazionale delle risorse risponderebbe in questo caso alla necessità del consolidamento della egemonia delle classi dominanti nei punti alti dello sviluppo, nel campo della informazione così come in altri settori.

Secondo Franco Rositi, invece, ricondurre alle dinamiche internazionali l'incapacità del sistema politico italiano di darsi una politica programmata nel campo delle comunicazioni rischia di divenire un alibi a favore dell'impotenza progettuale. L'analisi dei fattori endogeni del caso italiano induce piuttosto ad ipotizzare un interesse solo congiunturale (e non in termini egemonici) per il campo delle comunicazioni da parte del sistema politico. In questo caso « l'energia necessaria per un programma alternativo va cercata in un ulteriore, più radicale conflitto entro il sistema politico, ma nello stesso tempo in un forte investimento volontaristico nella produzione di un progetto ». Anche in direzione di questa maggiore conflittualità è necessario quindi, come ha sottolineato Cotturri, sollecitare su questo tema una più ampia elaborazione analitica e propositiva. Ricordiamo che la seconda parte del volume (con saggi di V. Mosco e A. Herman; R. Grandi, G. Richeri, N. Garnham, R. Biancheri) è dedicata ai casi statunitensi, francese, inglese e spagnolo.

DONATELLA RONCI

Un convegno su « Complessità sociale e identità »

« Complessità sociale e identità » è stato il tema affrontato di recente in un seminario organizzato presso la facoltà di scienze politiche dell'università di Torino, cui hanno preso parte fra gli altri M. Talamo, M. Paci, L. Balbo, G. Chiaretti, F. Barbano, L. Gallino, L. Sciolla, A. Melucci, A. Izzo, F. Rositi, N. Negri, L. Ricolfi. La problematica era volta ad analizzare in particolare i modelli di analisi e le questioni relative alla ricerca empirica. Il seminario muoveva esplicitamente da un'ipotesi relativa alla « crescente importanza che variabili di tipo "soggettivo" — legate cioè agli atteggiamenti, alle aspettative, alle strutture di preferenza degli individui — acquistano in alcuni importanti settori della ricerca sociologica — soprattutto nel campo del mercato del lavoro, dell'analisi delle classi sociali e della sociologia dell'educazione — e all'impatto che queste variabili hanno sui

quadri teorici di riferimento che fino alla metà degli anni '70 avevano orientato in modo prevalente la ricerca in tali settori ».

Le tre giornate di intenso workshop hanno ruotato intorno ad esperienze di ricerca (relazioni di Paci, Balbo e Chiaretti, Barbano), ad aspetti definitivi delle categorie sociologiche in discussione (relazioni di Sciolla, Izzo, Negri e Ricolfi), a questioni teoriche ed empiriche insieme (relazioni di Gallino, Melucci, Rositi). In verità da tutto il complesso insieme degli interventi è scaturita piuttosto un'analisi riflessiva che non propositiva. Si è trattato quindi di un'esplorazione di verifica delle dinamiche scientifiche in corso. A riprova di tale atteggiamento vanno citati gli interventi di Massimo Paci e Franco Rositi più propensi ad un ascolto problematico che non ad una chiarificazione definitiva.

Il contributo di Alberto Izzo ha messo in luce l'ambiguità di alcuni usi del concetto di « mondo vitale » cui sembra interessare piuttosto la « soggettività del mondo vitale » contrapposta al mondo « oggettivo » delle istituzioni. La conclusione cui Izzo è giunto è che « la categoria filosofica del " mondo della vita " o " mondo vitale " è entrata nella sociologia con una pluralità di significati spesso anche divergenti l'uno dall'altro, né sembra uno strumento di analisi sufficientemente saldo ».

Filippo Barbano ha insistito sul contributo del concetto di complessità alla teoria sociale ed alla ricerca empirica. In particolare egli si è soffermato sulle situazioni di marginalità inerenti alle società complesse e sui comportamenti complessi derivanti dai bisogni riguardanti i servizi sociali. Per Barbano « l'ipotesi della complessità più che selezionare ha accumulato, più che risolvere ha dissolto realtà sociali. Ciò ha le sue immancabili conseguenze per la ricerca e lascia troppe incertezze nel lavoro quotidiano del sociologo ».

Parlando dei percorsi della sociologia italiana negli anni '70 la Balbo e la Chiaretti hanno indicato la presenza di alcuni processi peculiari quali quello del doppio lavoro, delle condizioni di vita familiare e del welfare state; del movimento delle donne; della frammentazione dell'esperienza sociale ed individuale; della scuola di massa e dell'intellettualizzazione.

Loredana Sciolla nella sua relazione introduttiva sul concetto di identità ha discusso criticamente molte delle posizioni di Goffman, Turner, Pizzorno, Berger e Luckmann, Bourdieu. Nella sua prospettiva, « differenziazione, complessità sociale sono i termini che più ricorrono a definire il quadro di riferimento entro cui, come un suo esito, il problema moderno dell'identità si pone ». Inoltre « la formulazione del problema dell'identità varia notevolmente ed assume un diverso rilievo teorico nella spie-

gazione del comportamento sociale dell'attore (sia esso un individuo o un gruppo) a seconda del modo in cui il processo di differenziazione è analizzato ed inteso ». Luca Ricolfi ha invece analizzato « preferenze e autonomia analitica dei fini » secondo prospettive parsoniane opportunamente rivisitate. Nicola Negri infine si è interessato della teoria volontaristica in rapporto all'azione sociale.

La CS

Risposta al prof. Acquaviva

Il professor Sabino Acquaviva replica con una lunga lettera a una mia recensione comparsa sul n. 60 della « Critica sociologica » e dedicata al suo contributo (« La famiglia nella società contemporanea ») al volume miscelaneo « Ritratto di famiglia anni '80 ». Il tono acidulo di alcuni passaggi rivela uno stato d'animo diverso dal « sincero divertimento » che la lettura delle mie righe avrebbe procurato ad Acquaviva. Quel che traspare, invece, è un proposito polemico rivolto a ribattere a contestazioni, per sua stessa ammissione numerose e autorevoli, venute negli ultimi tempi a evidenziare percorsi scientifici, e potenziali approdi, del pensiero dell'autore. Più che legittima l'esigenza di Acquaviva di farsi comprendere meglio, se malintesi vi sono stati. Spero sia chiaro, però, che la mia recensione è in tal senso solo un pretesto polemico. In questo caso accetto anche di vedermi attribuire valutazioni e giudizi che non ho espresso in nessuna sede. E' il mio contributo a una sana polemica scientifica, anche se devo confessare una punta di delusione nel veder riaffiorare la tendenza a istituire i processi alle intenzioni come metodo dialettico da parte di personalità che vanno giustamente orgogliose della coerenza garantistica dimostrata in circostanze più rischiose di una disputa a mezzo stampa. Non comprendo, ad esempio, cosa vi sia di esplicitamente o implicitamente diffamatorio nel sottolineare una convergenza fra alcune posizioni scientifiche assunte da Acquaviva e certi approcci biologistici tornati recentemente in voga nelle scienze sociali. Nella mia recensione aggiungevo che queste posizioni presentano assonanze con le preoccupazioni proprie della pastorale cattolica contemporanea. Ancora più esplicitamente, ritengo che questo tipo di analisi macrosociale di fenomeni demografici e strutturali complessi si presti a utilizzazioni politiche che alcuni precedenti in ambito USA autorizzano a definire preoccupanti.

Non pensavo di dispiacere Acquaviva con il riferimento alla pastorale tanto più avendo sottolineato il carattere scientifico, problematico (e « paradossale ») dei suoi contributi. Spero di non essere frainteso ora parlando di possibili utilizzazioni, anche di segno ideologico reazionario, di determinate analisi. Non entro nel merito di alcune affermazioni scientifiche, soprattutto relativamente all'ambito biologico, che sono richiamate nella replica di Acquaviva. Mi limito ad osservare che non si tratta di asserzioni incontestabili. Un largo dibattito pluridisciplinare è in corso soprattutto circa la legittimità di certe estrapolazioni interpretative e predittive e in definitiva sarebbe consigliabile adottare in materia un pizzico di prudenza di più. Questo anche in omaggio a quella vena di intelligente provocazione intellettuale che attraversa le pagine (o buona parte delle pagine) di « In principio era il corpo ». Un testo che a mio parere si fa apprezzare proprio per la sua sostanziale problematicità, anche se non mi sembra contraddire il senso della mia recensione e delle riserve che in quelle righe esprimevo circa il nuovo saggio di Acquaviva. Questo è tutto. Ma forse ad Acquaviva stava a cuore rivangare la polemica suscitata dall'ormai famoso articolo comparso sul « Messaggero di S. Antonio » e centrata sulla presunta emarginazione della cultura e della intellettualità cattolica italiana. Anche qui una mia parentesi bonariamente ironica serve a costruire il bersaglio di comodo. Non essendo fra quelli che pretendono di stare al di sopra delle parti, esprimo sinteticamente il mio pensiero al riguardo. Non condivido le osservazioni di Acquaviva, ritenendo che il ridimensionamento subito dall'influenza culturale cattolica negli ultimi anni abbia probabilmente posto fine a un'egemonia « democristiana » su alcuni mass media tradizionali (in un Paese che è agli ultimi posti per la diffusione dei libri e dei quotidiani), ma che questo fenomeno sia stato più che compensato dal perfezionamento delle tecniche di controllo di mass media più potenti, come la tv di Stato e alcune private. Alle ricerche cui Acquaviva fa un fuggevole richiamo e che suffragherebbero le sue osservazioni se ne potrebbero opporre altre capaci di dimostrare il contrario. Personalmente ritengo che quando una polemica di questo genere sconfina, anche al di là delle intenzioni, nel « quotidiano » della politica, sia meglio non trincerarsi dietro paraventi scientifici e assumere invece, con franchezza e coerenza, le posizioni politico-culturali che si ritengono giuste, e che sono comunque tutte legittime. E' un'esigenza deontologica alla quale, del resto, ci richiamava proprio Acquaviva in un suo polemico intervento al convegno di Sociologia tenutosi a Roma qualche mese fa. In discussione, infatti, non sono la serietà o la buona fede delle riflessioni di

Acquaviva. Quello che lascia perplessi è la pretesa di porre veti intellettuali a tentativi — condotti senza strumentalità e preconcetti — tesi a cogliere le direttrici di un percorso intellettuale la cui sincerità e qualità scientifica sono date per scontate. Questo era lo scopo di una recensione che, pubblicata su una rivista di sociologia, cercava di evidenziare criticamente i contributi sociologici al volume edito da Laterza e dedicato alla famiglia. Non vedo perché adombrarsi se, in modo peraltro implicito, si è mostrato di condividere valutazioni che sottolineano la potenziale, e magari occasionale, convergenza delle tesi di uno studioso di sicuro orientamento democratico con alcune problematiche care al pensiero conservatore contemporaneo. Tanto più quando la plebiscitaria autocollocazione degli intellettuali nel campo progressista non sembra abbia risparmiato alla nostra cultura il terrorismo delle etichette (quello vero) e il provincialismo scientifico. Per concludere, mi si consenta soltanto di aggiungere all'elenco di « cose tristi » proposto da Acquaviva l'abitudine a polemizzare accusando l'interlocutore di « non aver capito » o di non « aver letto », liquidando stizzosamente come gaffe la più civile delle critiche. E' un metodo oltre tutto poco produttivo, quando si è costretti ad ammettere che sono in tanti a non aver capito (o a non aver letto...).

NICOLA PORRO

L'immagine audiovisiva all'Istituto Gramsci di Roma

Si è svolto nel maggio scorso presso l'Istituto Gramsci di Roma un seminario sul tema L'immagine audiovisiva di un partito politico: il PCI, iniziativa che si inserisce nelle attività del recente Archivio storico audiovisivo del movimento operaio. Obiettivo degli incontri era quello di analizzare le caratteristiche con le quali si propone la produzione audiovisiva del partito comunista, realizzata sia direttamente (attraverso le federazioni, la sezione stampa e propaganda, ecc.) che da questo invece ispirata o promossa e in conseguenza di ciò fatta propria (come ad esempio la produzione dell'Unitelefilm). Sulla base di una periodizzazione che abbraccia l'intero arco di tempo dal dopoguerra ad oggi (1945-1967, 1968-1974, 1975-1981) l'analisi si può concentrare su un duplice livello di indagine: i contenuti del messaggio politico quali emergono dal processo di comunicazione audiovisiva e le caratteristiche tecniche di questo prodotto cinematografico, contenuti e caratteristiche che hanno contribuito con

gli altri materiali della propaganda alla costruzione della « auto-immagine » del PCI di questi anni.

Dal materiale presentato si evidenziano le peculiarità della linea partitica comunista alla luce degli avvenimenti di politica interna e internazionale e questi dal canto loro costituiscono un valido supporto per la lettura di quel materiale.

Nel primo periodo (1948-1967) la produzione cinematografica è basata sui temi della pace e della libertà, sullo sforzo di accreditarsi come forza politica legittima di fronte all'opera di demolizione portata avanti dalla Democrazia Cristiana nel clima della guerra fredda. Nella scarsa elaborazione culturale e nella assiomaticità propria del PCI di questo periodo il risultato di tale indirizzo è che, come ha sottolineato Mino Argentieri, i documenti cinematografici, più che informare, comiziano con una platea di militanti, nell'obiettivo di rassicurare e rafforzare le loro convinzioni: l'aspetto conativo prevale quindi rispetto a quello referenziale. All'enfasi retorica e semplificatoria posta sull'opera del partito e sui legami con la classe operaia si salda, nella costruzione di una mitologia complessiva, l'agiografia relativa all'URSS e ai paesi socialisti. L'utilizzazione del mezzo tecnico risponde alla stessa logica interpretativa. I soggetti sociali non assurgono mai al ruolo di protagonisti ma restano oggetto della comunicazione pedagogica: i lavoratori non intervengono direttamente ma attraverso la mediazione dello speaker o nella rappresentazione collettiva del gruppo, il commento parlato domina sulle altre tecniche espositive, il taglio filmico ricorda più il realismo socialista che il neorealismo.

A parte i filmati relativi al primo periodo degli anni '60, con i quali ci si comincia a porre nei confronti dei problemi e delle singole realtà con un intento non solo propagandistico ma anche di indagine, la produzione di questa fase si presenta abbastanza omogenea, costruita su una trama discorsiva rivolta prevalentemente all'interno del partito. Un fatto significativo, che era stato già sottolineato per la più generale attività di propaganda, è che nel 1956-1957 si determina un vuoto nella realizzazione audiovisiva che mette in luce la portata della crisi dell'VIII Congresso.

A partire dal 1969 l'ideologia, fino ad ora dominante nella rappresentazione dello scontro con la Democrazia Cristiana, si attenua. L'offerta politica si orienta verso l'esterno: movimenti ed istituzioni divengono i referenti prioritari, la propaganda diviene proposta di azione e di alleanze politiche che si specifica ancor meglio nella « maturità » del compromesso storico (gli anni successivi al 1973).

Questa acquisizione di identità rispetto al sistema non è

evidentemente sempre facile e lineare, così da indurre talvolta delle cadute sul piano delle tecniche e su quello dei contenuti (approssimazione da un lato, carenza di informazione su taluni temi, quali il terrorismo, dall'altro).

Vi è tuttavia da parte del PCI di questo ultimo decennio uno sforzo di riflessione sugli avvenimenti e su se stesso che si esprime anche attraverso sistemi comunicativi diversificati e problematici. Così, ad esempio, l'uso dell'intervista diviene centrale nel lavoro di ricerca condotto mediante il film di documentazione sociale dal quale emerge il protagonismo della nuova utenza (quali le donne e i giovani); altri strumenti di dialogo politico divengono la fiction e i modelli mutuati dalla pubblicità.

A fronte della più sofisticata elaborazione politica anche i problemi specificatamente cinematografici si fanno maggiormente complessi. Come ha sottolineato Ivano Cipriani, si assiste ad un processo più vasto di acquisizione di nuove tecniche (super 8, videoregistratori) e di nuovi canali di penetrazione (TV private) tra un pubblico che coincide ormai con la totalità della popolazione e contemporaneamente si pone la questione della autonomia dell'autore dalla committenza (ora che più che nel passato nomi di rilievo della cinematografia — Scola, Gregoratti, Bertolucci, Maselli, ecc. — concorrono alla produzione comunista).

In conclusione ci sembra che questa prima fase della ricerca sulla produzione audiovisiva del PCI sottolinei come evoluzione della linea politica del partito ed evoluzione del mezzo tecnico si sposino, seppure talora a fatica, in una tensione rivolta alla modernizzazione della propaganda politica. Resta da indagare se e quanto questo rinnovamento dell'auto-immagine comunista si rifletta sull'immagine che del partito danno i mass-media tradizionali, in un quadro integrato quindi della comunicazione politica.

DONATELLA RONCI

Timpani e tromboni

Ho goduto nel veder Pertini sorridere ed esultare. Troppe volte, ultimamente, la Tv ce l'aveva portato in casa solo quale protagonista di cerimonie luttuose, con rispecchiati in volto i sentimenti di molti italiani di fronte ai fatti che le avevano provocate. Non parlo di sgomento — sostantivo rimasto estraneo al carattere di Pertini per l'intera sua lunga militanza politi-

ca — ma di un dolore — una sorta di disagio reso sempre più acuto.

Mi ha fatto piacere, dunque, vederlo atterrare para el sol di Madrid; aggirarsi sottobraccio a re Juan Carlos; sobbalzare di gioia in tribuna al pari di noi sulle sedie, man mano che i piatti della bilancia calcistica s'inclinavano dalla nostra parte; rientrare in patria — moderno Noè dopo la tempesta — attorniato dalla squadra azzurra nell'aereo presidenziale. Mi ha colpito, soprattutto, come gli sia riuscito di tener disgiunti politica e calcio. Cioè come il primo cittadino italiano abbia dato sfogo a un'esultanza che era di tutti i cittadini italiani, appunto, senza coinvolgervi le sue funzioni rappresentative.

Certo, si è pericolosamente rasentato qualche sbavatura. Se fosse stato ancora al suo fianco, in questa occasione, Antonio Ghirelli — anziché Maccanico (è a lui che Pertini alludeva col nomignolo « Tonino »), per il quale il calcio non deve essere stato il companatico quotidiano — gli avrebbe con ogni probabilità consigliato di non vezzeggiare troppo quel Paolo Rossi, capocannoniere del Mundial sì, ma anche fresco reduce da due anni di squalifica perché coinvolto nello scandalo delle partite truccate. Ma tutto ciò è un po' andare in cerca del pelo nell'uovo.

Diverso il comportamento di Spadolini. Recatosi in Spagna in visita ufficiale, a cavallo tra le partite con l'Argentina e col Brasile, il presidente del consiglio aveva fatto una capatina nell'alloggio dei nostri giocatori a Barcellona, « rallegrandoli — riferiva la stampa — con alcuni aneddoti ». Uno era che Margaret Thatcher lo aveva avvicinato a Bruxelles, durante il pranzo ufficiale alla conclusione del Consiglio europeo, sostenendo che l'Italia doveva assolutamente battere l'Argentina a mo' di « riparazione », essendosi sganciata dalle sanzioni europee a quella nazione. Sull'argomento tutti gli statisti intorno al tavolo s'erano gettati con fervore.

Si ricorderà, a questo punto, che i ragazzi azzurri, reagendo a qualche punzecchiatura eccessiva dopo le prime, assai deludenti prove del Mundial, s'erano chiusi in un corruciato « silenzio stampa » (l'equivalente odierno dell'omerico ritirarsi « sotto la tenda »). Quanto esso fosse giustificato non è qui il luogo per discutere. A ogni modo, pensai in un primo momento che la notizia fosse frutto di uno svolazzo fantasioso della penna di un giornalista a corto di « colore ». Ma il fatto è stato confermato da un replay televisivo, a vittoria finale conseguita. E qui ci imbattiamo in una confusione deplorabile tra avvenimenti sportivi — per quanta risonanza posseggano — e agire politico.

Accettato per buono, il do ut des attribuito a Margaret Thatcher potrebbe essere foriero di sviluppi imprevedibili. Se

l'arbitro israeliano avesse concesso un rigore, anche sacrosanto, al Brasile, ci saremmo ritirati dal cordone internazionale che garantisce gli accordi di Camp David? Oppure se, nell'incontro successivo, la squadra cara a Giovanni Paolo II ci avesse maltrattato ancor più di quanto abbia fatto, i Patti lateranensi si sarebbero trovati sull'orlo della revoca?

Spadolini, pur colto in contropiede dall'impensato irrompere della palla rotonda sui tavoli internazionali, deve averne prontamente frotolato l'appetibilità. A mio parere, però, si è lasciato trasportare a cavalcare la tigre del Mundial, affascinato dai suoi ruggiti e balzi repentini, senza realizzare bene a che cosa andava incontro. In una recente Tribuna politica, egli ha dichiarato che, non essendo profeta, non azzardava previsioni. Fuor di dubbio, Giovanni Spadolini è uno storico infallibile nel calcolare i metri che, di volta in volta, separano le due sponde del Tevere; un saggista politico capace di riassumere con poche, chiare parole i mutevoli e precari equilibri tra le coalizioni governative dal dopoguerra a oggi; soprattutto — ricordiamolo — il nostro primo, auspicato a lungo, presidente del consiglio laico dopo tanti anni. Mi sarebbe piaciuto che ammettesse anche che, non essendo un tifoso, forse nemmeno un orecchiante di calcio, la palude ribollente dei fautori di Meazza o di Piola, ovvero di Mazzola o di Rivera, era terreno su cui preferiva non avventurarsi.

Che fosse un pesce fuor d'acqua era evidente. Lo abbiamo visto indirizzare compiti applausi al televisore della prefettura di Milano come avrebbe fatto per un'esibizione di Carla Fracci. O — peggio — affacciarsi al balcone di Palazzo Chigi con indice e medio divaricati a V, cercando di esorcizzare il ricordo di Mussolini (che, tra l'altro, in Francia nel 1938, ad assistere a un altro trionfo mondiale del nostro calcio, non era andato) con quello di Churchill. Obbiettivamente, e non solo per la stima personale che provo per lui, mi è parso tempo sprecato.

Certo, non si possono ignorare le manifestazioni di giubilo collettivo; ma forse non è il caso di accodarvisi, sia pure per strumentalizzarle. Specie afferrandone le fronde ma non le radici. Credo, insomma, che il tifo sportivo sia una malattia dalle eruzioni indignantabili, riottose a ogni trattamento. Si è più volte favoleggiato che una tappa vinta da Bartali al Tour de France soffocò le conseguenze più temute dello sdegno popolare per l'attentato a Togliatti. Resta il dubbio che il riverbero di un avvenimento agonistico abbia — sponte sua — tanto potere: mi pare difficile farvi assegnamento, in politica interna come in politica estera.

Anche Schmidt sembrò, a un certo punto, aver un po' confuso i santi con i fanti. Telegrafando a Mitterand dopo il rocam-

bolesco successo della Germania sulla Francia, ha tirato in ballo « il giudizio di Dio che secondo i miti classici è proprio di ogni duello ». Aveva forse dimenticato (e per fortuna lo dimenticarono anche i gladiatori sul campo) che a tali giudizi sottendevano prove esiziali. Ma Schmidt ha fatto subito ammenda, e insieme tutti i tedeschi, ricollocando l'avvenimento nell'alveo a lui proprio e che dovrebbe essere invalicabile: quello di una contesa sportiva. (Schmidt non è digiuno di calcio; pare che il Cancelliere, in gioventù, fosse un centrocampista apprezzato — e a Bruxelles fu il più strenuo nel controbattere l'« ipotesi Thatcher », a suo avviso irrealizzabile). I tedeschi avevano una coda di paglia lunga così, dopo lo sfacciatamente esangue incontro con l'Austria, che puzzava tanto di combinazione in famiglia. Quelli seduti accanto a me davanti al televisore s'affrettavano ad applaudire ogni nostro goal; può darsi che paventassero di essere travolti da una maggioranza ostile (non eravamo sulle coste o lungo il Garda). Alcuni italiani li hanno ricambiati come potevano: applaudendo il portiere Schumacher uscito dalla sua area fino alla bandierina del corner per ostacolare un nostro attaccante.

Bandiere? Non avevo mai visto tanti tricolori in giro dai tempi della Liberazione. Come in ogni eccesso, anche qui non tutto è limpidissimo: ormai, trasmessi in diretta attraverso l'etere, anche i campionati di calcio hanno imboccato la china dei grossi Barnum commerciali. Chi, invece, ama le competizioni sportive al di là di ogni smerlettatura non può che compiacersi delle risposte date dai protagonisti davanti alle telecamere. Il giovane Bergomi, inaspettato atout delle partite finali, aveva l'aria affaticata. Intorno un via vai di collezionisti del: « C'ero anch'io. Eccomi là: guarda bene in fondo alla fotografia, a sinistra! ». « Che effetto fa — gli hanno chiesto — sapere che ogni tua mossa è seguita da miliardi di occhi in tutto il mondo? ». « Mah » ha risposto pressapoco il difensore diciottenne, nascondendo età e non improbabile sbadigli dietro un paio di folti baffi. « Cosa vuole: quando si è lì non si pensa che a giocare ».

E' stata — anche prescindendo dal risultato — una vittoria del professionismo serio contro la retorica vaniloquente. I giocatori tedeschi, e ancor più i polacchi, hanno picchiato a più non posso. I nostri incassavano senza reagire: un'autentica sorpresa per chi era abituato a vederli rotolare gementi per terra al primo scontro. Fallito un rigore che poteva essere decisivo, Cabrini ha ripreso a correre con la grinta di prima; in analoga circostanza, poche ore avanti, il roccioso Stielike (fisicamente il doppio di Bruno Conti) era crollato in lacrime. E' stata la vittoria di Bearzot, tanto meno retorico del leggendario C.A. Pozzo,

ma egualmente tenace fino alla cocciutagine nel non mutare la sua squadra. (Eppure c'è ancora chi blatera a vuoto, auspicando uno Spadolini che, come Bearzot « Possa lasciare in panchina » taluni membri della compagine governativa). La vittoria del dottor Vecchiet, così alieno da ogni posa da « mago » o da super stregone, cara a tante altre aspiranti primedonne. E forse anche di quei pochi giornalisti specializzati — tipo Gianni Brera — che hanno fatto l'autocritica ricorrendo soltanto a termini agonistici (quasi contemporaneamente si svolgevano a Roma i « mondiali » di scherma, che vedranno nelle finali più o meno le stesse nazioni), e non già confondendo la linea dei terzini con le Termopili. A Coppa del mondo conquistata, infatti, le cateratte della retorica hanno ricominciato a fluire. « Ora ci si sente più rispettati all'estero... »: ricordo qualcosa di simile decenni or sono, a proposito dei treni in orario.

Ma non resta tempo per le rievocazioni. Placatis i caroselli frenetici, le trombe risuonanti al massimo, i tuffi eckerkghiani nella fontana di Trevi, gli sberleffi allo « straniero », ci troveremo alle prese con i problemi di sempre, non risolvibili attraverso appelli ad unanimità effimere quanto fittizie.

E' apparsa su la Repubblica una vignetta che mi sembra riassumere tutto: un povero diavolo bardato con berrettuccio e foulard striati, brandendo un vessillo e un giornale arrotolato, affronta un suo pari: « E tu l'hai appeso il tricolore alla finestra di casa? ». E l'altro, il naso lungo sotto un ciuffo che sembra un punto interrogativo accasciato: « Quale casa? ».

GIUSEPPE GADDA CONTI

Spunti e contrappunti

Dell'insalivare parole altrui. Secondo Hermann Hesse, in una memorabile pagina del Lupo della steppa, il giornalismo non sarebbe altro: una rapida, abile operazione lubrificante; un intento essenzialmente psicagogico, la bravura del buon mestiere riducendosi a poco più che a una guerra contro il tempo, ché altrimenti si perdono i treni, non si arriva alle edicole, bisogna ribattere la pagina... Eppure, molti studiosi hanno praticato il giornalismo, e anche politici di grosso nome, specialmente in Europa, dove resiste il culto della bella firma, il mito dell'auteur. Personalmente, ho smesso di scrivere regolarmente per i giornali. Una decisione di testa, che ha coinvolto certi contratti, come quello con il Corriere della Sera, un tempo da molti considera-

to (ma non è vero anche ora, anche dopo Calvi, P2, ecc.?) il degno coronamento di ciò che si chiama una « luminosa carriera ». Le ragioni? Più d'una, ma senza pathos. Una certa meticolosità piemontese, refoulée ma riemergente nei momenti meno appropriati, che mi fa infuriare per due parole « tagliate », naturalmente per motivi di spazio, per ragioni tecniche... Quanto c'è di tecnico nelle ragioni tecniche? Non lo saprò mai. Peccato che la ghigliottina cali sempre sull'aggettivo squisito, sulla metafora ardita, sulla valutazione politica non allineata. E poi, praticamente, l'articolo deve finire nel giro di tre cartelle spazio due, quando io comincio solo ad entrare in argomento. Beato Weber cui la Frankfurter Zeitung concedeva, evidentemente, spazio illimitato! C'è anche un complice interno da tener d'occhio. Scrivere per i giornali è come drogarsi. Ci si abitua a vedere il proprio nome, magari in prima pagina, sotto gli occhi di tutti. Diventa un bisogno. Narcisismo? Parola difficile per dire un vizio antico: vanità. Così smetto. Al diavolo la « coscienza civica », il « dialogo con i lettori ». Ma è come se avessi smesso di fumare. L'attualità non mi lascia del tutto andare. Di tanto in tanto, stimolato da una notizia, butto giù una cartella, che poi cestino con un gesto di sconfitta e di impazienza insieme. La mia cura dimagrante (psichica) continua, fra una tentazione e l'altra. Ci vorrebbero dei weight watchers mentali!

Festa, sudore e sangue. Alle 7-15 faccio la fila all'ingresso dell'ospedale Fatebenefratelli all'Isola tiberina; ho bisogno di alcuni test, urina, coagulo del sangue, telecuore... Che nomi romantici! Ma la fila non è del tutto congeniale agli italiani. C'è sempre una vecchietta terribile che cerca di infilarsi, come una clandestina a bordo, là dove la fila fa un sorta di ansa per lasciare spazio al tavolo dei portieri che sfumacchiano incuranti... Passa qualcuno fasciato. Da un bendaggio s'indovina una ferita ancora sanguinante, ma non troppo: si direbbe un'anguria tenuta sotto garza per difenderla dalle mosche. Fuori, sul greto del fiume, sono accatastate tavole e sedie per i concerti di Nicolini. La gente qui fa a pugni e gomitate, ma sul ponte dell'Isola oscillano debolmente nell'aria ferma della canicola i festoni della « festa de noantri ». I pazienti (forse così detti dalla virtù della pazienza in cui è bene che eccellino) attendono intanto la chiamata. Prima, c'è l'impiegata che decifra i nomi, li trascrive parecchie volte sui nastri adesivi che saranno apposti alle bocchette delle analisi; quindi, la coda per la cassa; poi, al terzo piano per il prelievo del sangue o l'encefalogramma o la fisiopatologia della mammella... Nel cortile dell'ospedale s'è formata una casbah in miniatura; si vende di tutto; si chiacchiera; facendo la

coda, si viene con noncuranza carezzati dai vicini, o spinti o strusciati. Dipende dall'ora, dalla posizione, dall'angolatura, dal sesso. Ci sono anche posizioni strategiche che consentono di prevedere la propria chiamata. Un bambino strilla perché ha terrore della puntura. La solita vecchietta accanto a me cerca di entrarvi davanti di sguincio. Paro il colpo girando sui tacchi. Così vedo che il sole è già alto su Via della Lungaretta e gli uomini dell'assessorato alla cultura del Comune di Roma hanno ricominciato coscienziosamente a montare il palcoscenico per la rappresentazione di questa sera. E' la festa dell'Unità di quartiere — un modo come un altro di andare incontro alla « base ».

Max Weber come ospite scomodo della cultura italiana. Leggo con interesse la prima puntata di uno studio di Giuseppe Guarneri su « Weber in Italia » pubblicato da Studi di sociologia (Anno XIX, n. 4, ottobre-dicembre 1981, pp. 397-412). Con lo stesso titolo avevo pubblicato molti anni fa, a Trento, uno studiolo del genere. Fa piacere sentirsi crescere attorno dei buoni rincalzi. Ma è difficile resistere al gusto di una verifica, a saggiare se le opinioni d'un tempo non siano per caso, nel corso degli anni e della riflessione, mutate. Guarneri cita, approvando, quanto scrivevo a proposito di Carlo Antoni, crociano di stretta osservanza, ma intelligente e assai informato e dotato di una onestà intellettuale straordinaria. « Tacitamente o esplicitamente — commenta Guarneri, rincarando la dose del mio giudizio di quegli anni — si continua a vedere in Weber un filosofo e prestargli una implicazione speculativa di natura schiettamente filosofica » (p. 410). D'accordo. Oggi mi viene da soggiungere, però, che ciò non avviene gratuitamente, vale a dire non avviene né per caso né per capriccio. Il bisogno « metafisico » di scoprire ciò che sta dietro e si nasconde al riparo del mondo fenomenico è il bisogno di verità che anima, in senso proprio, ogni impresa conoscitiva. Verità come « svelamento » (a-letheia: togliere il velo a ciò che è latente). La verità stipulata in base a regole esterne, standardizzata e intersoggettivamente controllabile, non esaurisce tutta la verità. Un giorno dovrò decidermi a raccogliere i miei pensieri su « le due verità ».

Letture murali. Sui muri del Collegio Nazzareno, nel centro di Roma, c'è una scritta: « Secca - Ciccio te ama ». L'attrazione amorosa come necessario corollario di quei due poli, positivo e negativo, di magrezza e di pinguedine. Saggia popolare o intuizione filosofico-linguistica?

Discorsi a tavola. Pensò al tedesco di Lutero (specialmente in *Tischreden*) che i cardinali a Roma non potevano valutare. Dovevano contentarsi del suo latino, alquanto debole, e così sottovalutavano l'uomo: è corposo, immediato, contadinescamente saporoso. Stamani mi domandavano un parere sulla « volgarità ». Avrei dovuto mandarli a fà 'n culo. Nulla è volgare. Solo la stupidità è volgare: la stupidità di chi si preoccupa di non sembrare « volgare ».

Haute couture o alta cultura? Si diceva nell'Ottocento che la bandiera segue il commercio. Ora si proclama che la moda è messaggera della cultura nazionale. Chi conta di più? Proust o Christian Dior?

I giornali intanto recano che a Firenze le sfilate di moda sono presentate come una collana di classici della letteratura. Tanto per non essere da meno, e anche per dimostrare che sono all'altezza dei tempi (ma quanto bisogna abbassarsi per raggiungere certe altezze?) le amministrazioni comuniste di alcuni grandi Comuni si mettono al passo. Roma è di questi tempi poco meno d'una pattumiera, ma intanto un *défilé* di spose in bianco immacolato ha luogo in Campidoglio. La manifestazione è organizzata dalla Camera nazionale dell'Alta Moda. « Presto — assicura il sindaco — anche ai Fori ». Che cosa significa questa strana contraddizione per cui, quanto più irrisolti appaiono i problemi del civile convivere quotidiano e dei servizi essenziali, tanto più ostentata e fin proterva si fa la corsa al superfluo e all'effimero?

Del buon uso degli animali domestici. Raccontano i giornali del luglio 1982 che a Roma un sudamericano è stato arrestato perché aveva in un sacco tre gatti appena ammazzati. I gatti a Roma sono una materia prima che si spreca. Ed è sempre stato difficile distinguere, in padella, un gatto da un coniglio. Ma l'uomo rischia, oltre all'arresto, una multa da quattro a centoventi mila lire, in base all'art. 727 del Codice penale. Chi ha oggi almeno cinquant'anni sarà forse portato all'indulgenza. Durante gli anni della guerra, specialmente nell'inverno terribile del 1944, quanti felini sono stati chiamati a integrare, contro voglia, le magre razioni delle tessere annonarie?

Un italiano, non inutile, ma rappresentativo. Giuseppe Prezolini è morto a cento anni. Lo avevo incontrato a New York, quando dirigeva la Casa Italiana in Amsterdam avenue, nel giugno del 1951. Più tardi, avendo io recensito su *Supplemento Li-*

bri di Paese Sera (all'epoca in cui se ne occupava Gianfranco Corsini) l'antologia de La Voce pubblicata da Rusconi, mi mandò da Lugano una lettera lunga e gentile in cui esprimeva meraviglia perché non l'avevo tagliato a fette. Gli risposi che non era il caso e che consideravo lui, insieme con Pasolini, i due poli emblematici degli intellettuali italiani, contrari e simmetrici, in perfetta corrispondenza e con eguali risultanze politico-pratiche: dallo scetticismo solitario e lievemente snob al social-populismo emotivo e barricadiero. Un punto in comune, decisivo: l'incapacità di fare i conti, sobriamente, con problemi specifici, nel quadro d'un interesse « pubblico ». Anche gli onori venuti da ultimo a Prezzolini hanno questo senso di consacrazione d'un eroe nazionale, per quanto « eroe negativo ». Nel mio libro L'ipnosi della violenza (Rizzoli, 1980), che l'editore ha con cura seppellito fors'anche per un senso opportunistico eccessivamente sviluppato (si vedano le pagine riguardanti il « sacrificio di Aldo Moro »), ero tornato sui fratelli Dioscuri, Papini e Prezzolini, che avevano fin dai primi anni del secolo mostrato tutto il loro opportunismo d'alto bordo attaccando la scienza e i criteri di valutazione razionali, disprezzando la democrazia e le masse. Fascisti senza tessera. E' suggestivo osservare che in due giornali quotidiani minori, per così dire, si trovino oggi, per Prezzolini, due interpretazioni esemplarmente antitetiche. Si veda l'articolo di Ruggero Puletti, « Un Carneade disincantato » ne L'Umanità, 17 luglio 1982, p. 3, che mi sembra molto solido, e quello di Mauro Mancionetti, « Un appassionato paladino della ragione », in Il Secolo XIX, 16 luglio 1982, cui è toccato in sorte un titolo che sfiora il paradosso.

Dementia praecox. Che la vittoria della squadra nazionale al Mundial di Madrid potesse dare alla testa di chi molta testa non ha, era prevedibile. Ma che addirittura venisse per l'occasione dissepolto l'illustre cadavere del « sentimento nazionale », e ad opera di teste quanto mai fini, sempre in attesa della rivelazione del sacro, aux écoutes dalle colonne de La Repubblica, se non da quelle, in verità patinate e più lubrificate, se non lubriche, di Playboy, è forse troppo. Gianni Baget Bozzo, non immemore degli studi di teologia, sfodera, anzi, distinzioni dotte e sottilissime fra la squadra del cuore, ma locale, che talvolta induce ad eccessi (occupazione di strade e ferrovie, assalti al municipio, violenza nello stadio, incendi e vandalismi vari, ecc.) e la squadra nazionale segno dell'unità finalmente esperita nel profondo. L'Avanti del 2 luglio 1982, si spinge oltre. Vede nella vittoria calcistica la conferma di una omogeneità nazionale raggiunta, rovescia l'interpretazione del Risorgimento di Gobetti e

di Salvatorelli, a parte quella di Salvemini e di Turati. La vittoria di Madrid, secondo il giudizio quanto meno incauto del giornale socialista, dimostra la fallacia dell'« assunto che l'Italia sia stata fatta da ristrette élites intellettuali, e non dalle masse; da una statica monarchia cisalpina e non da forze progressive; da singoli uomini e non da larghi strati della società ». Prosit!

Il genio come scorciatoia. Quant'è bello quel momento dell'estate in cui si portano, come feriti gloriosi in barella, i libri a prendere il sole in terrazza! Così anche quest'anno, l'ultima settimana di luglio, la sacra polvere (quella interdotta a mani impure) viene gentilmente, e mai completamente, rimossa e i palchetti nudi di quella disordinata tastiera che è la biblioteca privata dello studioso solitario — una specie mai numerosa e sicuramente destinata all'estinzione — attendono come occhiaie vuote e desolate di riempirsi nuovamente dei loro ospiti sempre più slabbrati e ingialliti ogni anno che passa.

E poi le sorprese. Vecchi libri o fascicoli di rivista, già creduti dispersi e ormai irraggiungibili, tornano di colpo alla luce, riemergono dagli ipogei delle carte, polverose certo, se non sempre « sudate », e recano in regalo antichi ricordi e pensieri. Così mi trovo tra mano un numero della rivista Comunità, il 171, del gennaio 1974, con il bel saggio di John Kenneth Galbraith su « Thorstein Veblen e la teoria della classe agiata ». Il saggio di Galbraith è bello, spiritoso, ben scritto, ma è forse troppo consapevole di queste sue qualità per non riuscire anche un poco irritante. Del resto, rispetto a Veblen, cos'è Galbraith, questo gigante vanitoso, se non l'economista eterodosso, brillante, ma così consapevole delle sue tendenze dissacranti da esserne il monumento vivente, e quindi tanto successful quanto scontato, e pertanto, alla fine, innocuo? Scorgo una riprova di ciò anche nel tentativo di Galbraith di ridurre Veblen alle sue dimensioni. « Non era un riformatore — scrive — ... Era un uomo pieno di animosità, non un rivoluzionario » (p. 59). Non sono d'accordo. E' vero che Veblen non credeva alla rivoluzione ad occhi chiusi e che non avrebbe mai giurato sulla vocazione socialista del proletariato. I fatti d'Italia e di Germania degli anni '30 gli davano ragione. Ma non è lecito ridurlo ad un critico della « conventional wisdom », o saggezza convenzionale, come è lo stesso Galbraith. Basterebbe pensare alla breve, ma intensa, stagione in cui Veblen dirigeva a New York The Dial e alla sua sfortunata proposta di organizzare un « soviet degli ingegneri ». Ma ciò che avrei anche sottolineato più di Galbraith era, in Veblen, l'intelligenza come tecnica per risparmiare sul tempo e l'esperienza. Intelligenza come intus-legere. Prevede l'adesione delle

masse operaie tedesche, già socialdemocratiche, al nazismo in base alla « loro lealtà sportiva allo stato dinastico ». Prevede gli effetti militaristici di uno Stato di Israele che oggi, con il Libano in fiamme, ci colpisce per l'impressionante esattezza. Mi pare che basti. L'interpretazione di Galbraith a Veblen va piuttosto stretta.

Un caso di auto-satellizzazione culturale? *La nuova serie della rivista di Barcellona, « Papers », si apre con il n. 17 sotto la direzione della sociologa Marina Subirats. L'editoriale dà conto delle novità. Buona sembra l'idea di numeri monografici, ma non esclusivamente dedicati ad un solo tema, così da potervi inserire articoli di vario, più ampio richiamo. Anche le interviste mi sembrano un fatto positivo, tale da rompere il carattere seriamente accademico della pubblicazione e da garantirne un certo legame con l'attualità. Colpisce, però, in questo numero la bibliografia che regge e a cui si rifanno gli articoli: Berger, Parsons, Shils, Smelser, ecc. La preponderanza della sociologia nordamericana di un certo tipo è evidente. Per una rivista che si stampa addirittura in catalano, intenta dunque a ricercare le proprie radici socio-politiche ed antropologico-culturali, la cosa ha dell'incredibile. Leggendola, mi sembra di essere capitato al Congresso di Vienna, 1815, dopo la rivoluzione francese e le campagne di Napoleone. La nuova serie di « Papers » parte con un ritardo medio di dieci anni non solo rispetto ai problemi spagnoli e catalani, ma anche rispetto al livello critico raggiunto dalla riflessione sociologica negli stessi Stati Uniti, il centro egemone cui la rivista fa ovvio riferimento. Non capisco il perché di questa involuzione che riporta, oltre tutto, la rivista notevolmente indietro rispetto alla direzione del compianto Juan F. Marsal, non dimenticato autore della Crisi della sociologia nordamericana (ed. Peninsula, Barcellona). Sarebbe interessante esplorare, a parte i dati oggettivi, quali bisogni di legittimazione e quale sete di rispettabilità sociale e di accettazione da parte della comunità sociologica « che conta », abbia spinto giovani sociologi, già in posizioni critiche di grande maturità e interesse, a fare tanti passi indietro, e in così poco tempo.*

F. F.

Summaries in English of some articles

ALBERTO MARINELLI — *The Sociology of Imperialism in Joseph A. Schumpeter*. The author emphasizes that, according to Schumpeter, it is not possible to offer an exhaustive explanation of imperialism in purely economic terms. S. sees imperialism, in its relationship with capitalism, as a form of « atavism ». In this respect, it is interesting to remark that, according to Schumpeter, the bourgeois capitalistic revolution has not been able to overthrow and liquidate completely pre-industrial traditional habits of mind and practical behavior.

FRANCO FERRAROTTI — *Jacques Maritain, Felice Balbo, and the « Movimento Comunità »*. A common thread among these three different intellectual and political experiences is traced to the concept of the « human person ». But this « personalism », which remains quite philosophical and abstract in Maritain, is seeking a specific political test in Balbo and finally it aims at a technical solution in the thought of Adriano Olivetti. The author tries with a certain amount of success to show the strong points as well as the weaknesses of these various projects. « Social Catholicism » and « real socialism » are exposed in their unrealistic aspects and illusions.

LUISA LEONINI — *The symbolic Meanings of Things*. To study the relationship between individual and objects means to analyze the role things play in the interaction, the meanings they convey, the projections they carry; it means to throw light on important dimensions of social reality. The problem is that there is almost research that deals directly and explicitly with this topic. One of the aims of this study is that of making explicit those ideas and analyses which can contribute to the understanding of this complicated relationship. This paper is focused on the problem of the speciality and peculiarity of industrial society and it tries very briefly and schematically to explain the differences between the « modern » way of relating to things and previous ones.

Per mancanza di spazio le recensioni saranno pubblicate nel prossimo numero

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

*vi tiene al corrente di tutto ciò
che si scrive sul vostro conto*

**Artisti e scrittori
non possono farne a meno**

*Richiedete le condizioni d'abbonamento e
ritagli da giornali e riviste scrivendo a*
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549