

La Critica Sociologica



71-72. AUTUNNO-INVERNO 1984-1985

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 5000 (IVA compresa)
abbonamento annuo L. 20.000 (IVA compresa)
un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 10.000 abbonamento annuo L. 40.000
Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a «La Critica Sociologica»
Codice fiscale N. 01364030583

Direzione e amministrazione: Via Appennini, 42 - 00198 Roma
Tel. (06) 4757868

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

71-72. AUTUNNO-INVERNO 1984-1985

ottobre-dicembre 1984 - gennaio-marzo 1985

SOMMARIO

F.F. — Simmel, finalmente! pag. 3

SAGGI

VICTORIA DE GRAZIA — Americanismo d'esportazione	» 5
GIORGIO PENZO — Jaspers e l'unità del comprendere	» 23
VICTOR WEBER — La sociologia comprendente-spiegante di Max Weber	» 31
FRANCO FERRAROTTI — Lo spirito del tempo alla fine del secolo XX	» 50

INTERVENTI

GIANFRANCO CORSINI — I nipotini di Colombo alla riscoperta dell'America	» 57
RAFFAELE POZZI (a cura di) — Il compositore americano tra pragmatismo e ricerca di identità	» 62
ROBERTO CIPRIANI — Cultura popolare e scuola	» 65
MARIA I. MACIOTI — I fenomeni carismatici: la sociologia e l'antropologia non hanno nulla da dire?	» 68

RICERCHE E DOCUMENTAZIONI

ARNALDO NESTI — La « scomunica » ai comunisti	» 70
MARTINO ANCONA — L'evoluzione dei sistemi scolastici. Alcune interpretazioni	» 87
VINCENZO PADIGLIONE — Malattie psicosomatiche e recupero della medicina tradizionale	» 117
ADRIANA MITESCU — L'ermeneutica del tempo in M. Eliade	» 128

CRONACHE E COMMENTI

F.F. — Elogio della polemica	» 150
MAURA DE BERNART — Gli storici della sociologia a Convegno	» 151
MAURIZIO CATANI — Approccio biografico, formazione e auto-formazione	» 153
ROBERTO CIPRIANI — Chi legge che cosa legge? Due convegni	» 160
M.I. MACIOTI — Città e disuguaglianze: il caso di Roma	» 162
CLAUDIO STROPPA — A proposito di città e campagna	» 163

SCHEDE E RECENSIONI (E.A. Albertoni - P.L. Berger - G. Bonazzi - M. Catani e S. Mazé - J.A. Hughes - A. Illuminati - M. Livolsi - G. Martinotti - P. Masini - P.M. Menger - P. Nicolizi - F. Parkin - G. Pasquino - L. Rizzi - L. Toschi - B. Stein e M.L. Wortman)	» 170
---	-------

*In copertina: « La famiglia del morto in guerra »
Foto di F. Faeta*

Questo numero è stato chiuso in Tipografia il 31-12-1984

Simmel, finalmente!

Sia data lode ai curatori Alessandro Cavalli e Lucio Perucchi e alla Casa Editrice UTET: la Filosofia del denaro, questa opera straordinaria e veramente « seminale » se mai altra vi fu, pubblicata per la prima volta in Germania nel 1900, vede finalmente la luce in Italia nel 1984 e consente la valutazione piena e diretta di un pensiero ricco, mobile, anticipatore.

Non erano mancate preziose primizie. Citiamo, fra le altre, la Differenziazione sociale, pubblicata dall'editore Laterza a cura di Bruno Accarino, e il Conflitto della cultura moderna, edito da Bulzoni per le cure di Carlo Mongardini. Ma è con quest'opera che è finalmente possibile rendersi conto di quanto la sociologia contemporanea sia debitrice a Simmel e di quanto ancora ci sia da imparare da lui. In primo luogo, come ho in più luoghi osservato, è da riprendere il processo di formazione dei concetti sociologici. Questi concetti hanno da essere storicamente radicati e operativi, vale a dire collegabili con i parametri empirici, pena il loro permanere orgogliosamente astratti e sterilmente astorici, impermeabili e inutili rispetto ad ogni esigenza di validazione delle proposizioni teoriche in senso intersoggettivo. Non penso alla teoria sociale che si dà già per acquisita e consolidata nei suoi risultati. Penso al vero e proprio processo formativo, alla « produzione » dei concetti come démarche, o cammino, verso la loro costruzione. Qui si rivela la grandezza di Simmel — una grandezza che agli occhi del filosofo tradizionale, ma anche del sociologo-sociografo di oggi appare invece come insofferenza e dispersione superficiale: una sorta di Universaldilettantismus che mal nasconderebbe un che di vacuo e di inconsistente. Fortissima risulta invece in Simmel l'esigenza di collegare il frammento con la totalità, di risalire da quello a questa. Le conseguenze di questa impostazione sono esplosive. Gli armamentari della metodologia sociologica riduttivamente intesa come insieme di pure tecniche specifiche da applicarsi interscambiabilmente a situazioni umane le più diverse secondo meccaniche istruzioni per l'uso ne escono sconvolte. La metodologia riguadagna tutto il suo spessore teoretico. La ricerca cessa dall'essere un esercizio meramente applicativo. Ridiventa ciò che è stata fin dalle origini: curiosità, sforzo d'immaginazione intellettuale, rischio e avventura, scacco e scoperta.

In secondo luogo, vanno considerati gli apporti sostanziali.

Intanto, l'individuo. Tutta una tradizione di pensiero ci ha pigramente abituati a contrapporlo alla società, ad imprigionarlo nelle « leggi ». Ora, la sociologia, per Simmel, non conosce « leggi »: « il risultato più semplice del pensiero non è affatto il risultato del pensiero più semplice ». Si vedano le pagine che Simmel dedica al denaro nel suo rapporto con la libertà individuale: « il denaro non soltanto conferisce un carattere di maggiore indipendenza al rapporto del singolo con il gruppo: anche il contenuto delle singole associazioni e il rapporto dei membri con esse è sottoposto ad un nuovo processo di differenziazione. ... l'economia monetaria ha reso possibili infinite associazioni che pretendono dai loro soci soltanto contributi in denaro ... Si pensi alle società per azioni ... ». Cioè: l'individuo si libera e, anzi, si enuclea nello scomporsi in una miriade di direzioni. Se è vero che si perde di vista il fine ultimo, si guadagna però una molteplicità plurifunzionale a più livelli che esalta la possibilità delle opzioni. Il denaro come « valore obiettivato » e prontamente scambiabile, grigio, neutro fluire che sottende e rende possibile la rapidità dei rapporti e la loro immediata transvalutazione, intacca anche, a giudizio di Simmel, la concezione puramente economica del valore, ne mette in evidenza il carattere unilaterale. Questa « rapidità » si paga: « credo che questa inquietudine segreta, questo impulso irrisolto sotto la soglia della coscienza, che incalza l'uomo moderno spingendolo dal socialismo a Nietzsche, da Böcklin all'espressionismo, da Hegel a Schopenhauer, e poi di nuovo in senso inverso, non derivi soltanto dalla fretta esteriore e dal grado di eccitazione della vita moderna, ma che viceversa questa sia l'espressione, la manifestazione, lo sfogo di quello stato più intimo. La mancanza di qualcosa di definitivo nel centro dell'anima spinge a cercare una soddisfazione momentanea in sempre nuovi stimoli... ». Cose, che sembrano scritte ieri sera, pubblicate nel 1900.

Lontano dal « naturalismo », com'egli chiamava l'opacità del materialismo acritico, ma anche dall'idealismo di maniera, Simmel scopre l'eccedenza di senso dell'evento, il senso già presente nel frammento, la storia e la società nella biografia. Le sue biografie (di Schopenhauer, Nietzsche, ecc.) non sono un fuor d'opera, appartengono allo sviluppo coerente del suo pensiero, sono l'applicazione specifica dei suoi presupposti teorici. Le sue biografie sono indagini sociologiche. Né materialismo né storicismo, né protopositivismo né idealismo, bensì il processo interattivo in cui l'individuo si forma e si scontra, datità e vissuto fanno storia, consumano il loro inesauribile e imprevedibile tête-à-tête e microevento e macrostruttura si fronteggiano e si fondono.

F. F.

Americanismo d'esportazione

« L'America è più di un paese. L'America è più di un continente. L'America è un ideale... L'America è l'apoteosi di tutto ciò che è giusto ». (Gompers, 1918)

« L'America non è un paese, e ancor meno una patria... L'America è una struttura, per quanto non di tipo territoriale... è un sistema di pensiero e azione, un metodo, una tecnica... l'egemonia del razionalismo meccanicistico ». (Aron e Dandieu, 1931).

Che cos'è l'« americanismo »? Dalla fine degli anni '20, il termine è divenuto familiare nelle nazioni occidentali. In patria, « un americanismo al cento per cento » voleva dire credere nel riformismo di Samuel Gompers, nel sistema degli affari, nella missione globale dell'America; in suo nome ci si impegnava a convertire gli infedeli e a immergere i lavoratori, le minoranze etniche, gli emigranti nel grande crogiolo di fusione americano. In Europa, termini come *americanisation*, *Amerikanismus*, *americanismo* divennero sinonimi di novità e di idiosincrasia, e furono parole chiave nelle dispute sull'« invasione » economica degli Stati Uniti, l'avvento della società di massa, la nascita e il declino di civiltà e culture. Non ancora negli anni '20, ma nel decennio successivo e negli anni '50, quando più percepibili si fecero le trasformazioni interne agli USA o nelle relazioni fra questi e il resto del mondo, il significato di americanismo, come modello di crescita capitalistica, come configurazione culturale e come insieme di valori politici e sociali, fu contestato a destra e a sinistra, dibattuto e ridefinito. Man mano, americanismo acquistò sempre nuovi significati; non solo nazionalismo egemonico, ma civiltà delle macchine per definizione, prefigurante la potenza culturale e produttiva di un futuro globalmente industriale.

Negli anni '60, però, la parola americanismo si fece meno ricorrente sia in Europa che negli USA. La ragione era duplice. Da una parte, conservatori e liberali, con arrogante fiducia nel trionfo del « secolo americano », tacitamente accettarono che il modello di sviluppo USA fosse veramente universale. Dall'altra, come risultato della guerra vietnamita, il modello americano di sviluppo subì la prima grande sfida alla sua legittimità dalla se-

conda guerra mondiale in poi. Quindi, mentre sulla scena sociale principale, si andavano adottando termini come « consenso » e « modernizzazione » al posto di « americanismo » e in Europa Servan Schreiber trasformava la « minaccia » dell'americanizzazione nella più sopportabile « sfida americana », i critici dell'impero americano negli USA e altrove tornarono alla nozione di imperialismo culturale, sottolineando la dimensione ideologica dell'ingerenza americana negli affari di altri paesi.

Sinché questo mutamento terminologico rifletteva un più sottile dibattito culturale e politico — fra apologeti e critici dell'impero americano — e dava risalto alle ambiguità derivanti da posizioni ideologiche così diversificate plasmando una semplice etichetta; appena il termine scomparve, emersero numerose questioni significative quanto meno implicite nell'uso precedente: per esempio, se lo sviluppo americano era stato davvero « eccezionale », e come spiegare l'assenza di ideologie « estremistiche » o di movimenti sociali a base classista, in una prospettiva capace di comprendere l'assenza o la persistenza di distinzioni e conflitti di classe. E ancora, circa il processo storico che aveva fatto dell'esperienza americana un modello universale di società degli affari, basata sulla tecnologia avanzata e capace di promettere eguaglianza formale e consumi di massa illimitati. Infine, circa le cause culturali e ideologiche dell'espansione americana nel ventesimo secolo. Concentrandoci sull'uso di questo concetto — e su quali termini potrebbero surrogarlo — si effettua un primo passo nell'esaminare le peculiarità dello sviluppo USA e la sua capacità di condizionare altre situazioni sino al punto di rendere difficilmente concepibili alternative reali ad esso. Qui mi occupo innanzitutto di esaminare la nozione di imperialismo culturale, categoria principale usata dalla sinistra USA per spiegare l'influenza del « sogno americano » all'estero. Di seguito, illustro come in Europa, a partire dagli anni '20 e '30, la sinistra e la destra abbiano costruito i propri punti di riferimento circa le relazioni fra espansione economica e cultura di massa, il potere statale e l'identità culturale nazionale — assumendo gli USA come referente centrale — condizionando così sino ai giorni nostri il dibattito sulle alternative.

Le ragioni per cui i critici di sinistra dell'impero USA hanno frequentemente ristretto la discussione sulle peculiarità dell'esperienza di sviluppo americana e le sue funzioni come modello globale sono almeno in parte riconducibili all'adozione del concetto di imperialismo culturale per analizzare l'impatto della cultura di massa americana nei paesi stranieri. Prima di affermarsi negli USA degli anni '60, questo termine aveva avuto una lunga storia in Europa. Sin dagli anni '20, era stato usato tanto

dai conservatori anti-americani quanto dai marxisti-leninisti, i primi per difendere la « cultura nazionale » dall'americanizzazione, i secondi per definire il potere culturale esercitato dai paesi occidentali in società economicamente dipendenti. Negli USA, invece, la nozione relativa a una forma di imperialismo specificamente culturale fu rapidamente elevata allo status di teoria, prodotta da un disordinato amalgama di teoria critica, marxismo deterministico e simpatie terzomondiste. I proponenti, come Herbert Schiller, mettevano in risalto le formidabili operazioni manipolative dei sistemi di comunicazione nel tardo capitalismo, descritte dai critici della cultura di massa. Secondo una lettura marxista ortodossa, presentavano l'americanismo come la « falsa coscienza » dell'impero. Così, sollecitavano « battaglie sulla comunicazione culturale » modellate sui movimenti politici del terzo mondo per rovesciare la forma culturale imperialistica allo stesso modo della dipendenza politica ed economica dai modelli occidentali¹. Il risultato fu un modello grossolanamente semplificato di operazioni culturali che enfatizzavano insieme l'unidimensionalità della cultura di massa americana e la sua strumentalizzazione da parte del capitalismo americano allo scopo di manipolare su scala mondiale il processo di modernizzazione. I valori culturali dominanti si trasmettevano perciò insidiosamente dal centro alla periferia, passando per le élites locali e arrivando a permeare intere popolazioni indigene. Mentre lo sfruttamento economico toglieva sovranità ed energie alle società colonizzate, un sogno tecnologico, estraneo e inautentico, produceva quella che una recente volgarizzazione francese di « nuova sinistra » ha chiamato la « conquista dello spirito »².

Nonostante i passi avanti recentemente compiuti dall'analisi delle politiche della comunicazione e delle dimensioni culturali della politica estera USA, la maggior parte dei lavori sono ancora centrati su quello che potremmo chiamare il meccanismo delle esportazioni, soprattutto riguardo alla collaborazione

¹ Il principale teorico dell'imperialismo culturale è stato il sociologo Herbert Schiller. Vedi i suoi: *Mass Communications and American Empire*, New York, Augustus M. Kelley, 1969; *Communication and Cultural Domination*, White Plains, International Arts Science Press, 1976. Vedi anche A. WELLS, *Picture Tube Imperialism? The Impact of U.S. Television on Latin American*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1972; un orientamento simile è nel britannico A. SMITH, *The Geopolitics of Information*, London-Boston, Faber and Faber, 1980. Per una critica: J. TUNSTALL, *The Media are American*, New York, Columbia Un. Press, 1977, e anche C. LEE, *Media Imperial Reconsidered*, Beverly Hills, Sage Publications, 1980.

² Y. EUDE, *La Conquête des esprits*, Paris, Maspero, 1982.

fra iniziativa pubblica e imprese private. L'analisi relativa alla influenza e all'impatto della cultura USA all'estero rimane per lo più legata a schemi di pensiero tradizionali. Ciò è vero anche per il lavoro recente di Emily Rosenberg, *Spreading the American Dream*, che tuttavia merita attenzione perché offre una prima panoramica storica dell'« eccezionalità » dello sviluppo americano in quanto interno a un quadro di riferimento universale, sottolineandone non già l'investimento di capitali o la stregoneria tecnologica, bensì gli effetti dovuti alla cultura di massa USA³.

L'interesse principale della Rosenberg è rivolto alla disseminazione di quella che l'autrice chiama l'« ideologia dello sviluppo liberale ». Questa combinava il classico credo liberale ottocentesco — fede nell'iniziativa privata, libera circolazione di commerci e investimenti, libero corso all'informazione e alla cultura — con la radicata convinzione che tali « leggi » potessero e dovessero valere per gli altri popoli, per il loro progresso e nell'interesse di tutti. Ma questi precetti erano in sé contraddittori, sostiene la Rosenberg, e quindi non praticabili altrove. Per cominciare, gli USA, come il Boudnerby di Dickens, dimenticavano un'infanzia ben protetta e una speciale eredità, prescrivendo agli altri un processo di sviluppo che non era stato il loro. Nel predicare la libera impresa, i politici americani applicavano selettivamente i loro canoni liberali, sostenendo quanto favoriva gli USA e ignorando o modificando il resto. Soprattutto, sebbene l'impulso impresso originariamente all'espansionismo americano si dovesse ai privati, nel XX secolo si era verificata una crescita continua e interrelata di intervento statale e interessi privati; mentre il governo aiutava la penetrazione delle esportazioni del settore privato, questo aiutava il governo a completare quella che definiva da sé la missione globale dell'America. Come il « promotional state » dell'era del progresso si era evoluto nel « cooperative state » di Hoover — e questo era stato soppiantato dalle istituzioni « regolatrici » di Roosevelt — la realtà intervenzionista e i precetti liberali erano sempre più in contrasto fra loro. Gente che ci credeva, o che era stata costretta a prendere alla lettera i principi, ebbe un brusco risveglio scoprendo che la fiducia americana nella propria speciale missione mal tollerava la ricerca di alternative, e persino di strumenti capaci di limitare la libertà dell'impresa americana.

Questa contraddizione si rifletteva soprattutto nel campo dell'espansionismo culturale. Come i capitali, la cultura fu all'inizio esportata privatamente, da cowboys e missionari. A partire dagli anni '20, con l'industria cinematografica, si iniziò la

³ New York, Hill and Wang, 1982.

commercializzazione su larga scala; oppure, come accadde per le istituzioni filantropiche e volontarie, furono regolate da reti diffuse a livello internazionale. In ogni caso, ci fu una ratifica governativa. Il Rotary internazionale, con le sue 725 sezioni estere, e l'YMCA con i suoi remoti avamposti furono « strumenti scelti » della diplomazia culturale USA, come lo era stata la Morgan Bank per i negoziati sui prestiti e i debiti di guerra nell'Europa degli anni '20. Infatti, quando Douglas Fairbanks e Mary Pickford effettuarono il loro grande tour europeo del 1920, si presentarono come ambasciatori del modello di vita americano, e come tali furono trattati da autorità straniere e diplomatici USA. Alla fine degli anni '30, l'espansionismo culturale si andava trasformando in un'artistica politica della persuasione. Il settore pubblico e quello privato unirono le forze per far breccia nella sfera coloniale francese e penetrare nel munito sistema britannico di relazioni imperiali. Questa cooperazione fu rafforzata dalla battaglia contro la propaganda dell'Asse e si consolidò definitivamente nello scontro ideologico frontale con il comunismo sovietico durante la guerra fredda, nel corso della quale furono poste le strutture espansionistiche destinate a dominare il mondo postbellico.

Dalla sua insistenza sul coinvolgimento dello stato, la Rosenberg sembrerebbe voler spiegare i significati della diffusione del sogno americano, piuttosto che la natura e i contenuti di questo. Non sorprende, comunque, che nel XX secolo il potere statale abbia fatto da supporto all'iniziativa privata. L'interpretazione di pubblico e privato in quelli che sono talvolta chiamati « apparati ideologici dello stato », è stata di frequente sottolineata da teorici politici di tutti gli orientamenti come tipico fenomeno del tardo capitalismo; ci sarebbe caso mai da evidenziarne la assenza. E' vero, come osserva la Rosenberg, che l'intervento statale smentiva il principio liberista per cui la cultura americana era avalutativa e a-ideologica; esso inoltre dimostrava la falsità della pretesa di sostenere che la cosiddetta dottrina della libera circolazione dei prodotti culturali fosse del tutto analoga alla « legge » dei vantaggi comparativi in economia, e che, latamente interpretata, avrebbe espresso valori e credenze, come fossero merci, stimolando e migliorando la competizione in un mercato delle idee di tipo tradizionale.

In questo campo, comunque, lo statalismo americano non si limitò a dimostrare la falsità delle giaculatorie anti-monopolistiche e la radicata contraddizione del liberismo. Esso tendeva anche ad accreditare la vitalità del messaggio ideologico americano. Ciò in due modi: il primo, manipolando politicamente i contenuti dell'intervento statale, o quanto meno attribuendogli

significati ideologici altrimenti assenti; il secondo, offrendo misure promozionali che davano ai prodotti culturali americani un vantaggio « sleale » nella competizione con quelli di altre società.

In altre parole, si può sostenere che i modelli culturali circolino come merci, e che la loro capacità di influenza derivi dall'opera di mediazione, promozione e gestione da parte delle istituzioni statali.

La prima questione da porsi è allora naturalmente se la mediazione statale abbia mutato di fatto il contenuto dell'esportazione culturale. Le forme più ovvie in cui ciò sarebbe potuto avvenire erano la censura esplicita, la promozione selettiva (in nome di una politica culturale nazionale) o la creazione di appositi programmi per colorare il sogno, si fa per dire. La storia della Rosenberg, così come il libro recente di Frank Ninkowich sulla diplomazia culturale americana dal 1938 al 1980⁴, documenta con grande chiarezza che la censura esplicita fu eccezionalmente rara: per esempio, si ebbe il caso della riuscita pressione dei servizi d'informazione bellici durante la II guerra mondiale sulla RKO per non rimettere in circolazione *Gunga Din*, un film apologetico dell'imperialismo britannico. E' anche vero che una burocrazia bigotta temeva che l'immagine dell'America postbellica potesse essere offuscata rimanendo il rapporto fra *True Confessions* e *Harpers* in termini di esportazione sul livello prebellico di duecento a uno. Ma nessuno nel governo pretendeva di dare forza di legge alla castigatezza imposta negli anni '30 a Hollywood per accontentare quell'istituzione davvero universale che è la Chiesa cattolica. Senza dubbio, programmi di informazione e cultura sponsorizzati dallo stato proliferarono nel dopoguerra: non solo la Voce dell'America e i Fullbright exchanges, o i propagandatissimi Peace Corps degli anni di Kennedy, o il sostegno occulto della CIA al britannico *Encounter* e alle sue copie continentali (la cui scoperta turbò tanto la nuova sinistra negli anni '60), ma anche le poco note « missioni tecniche » varate dal Piano Marshall, che formarono un'élite manageriale americanizzante di tipo nuovo nell'Europa degli anni '50⁵. Detto questo, resta che l'immagine ufficiale non rappresentò mai che una sottile porzione dell'esportazione culturale totale; da notare anche che, svolazzi retorici a parte, i modelli da

⁴ *The Diplomacy of Ideas*, New York-Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

⁵ Come nel lavoro pionieristico di L. BOLTANSKI, *America, America: le plan Marshall et l'importation du « management »*, « Actes de la recherche en sciences sociales », 32 (1981), 1941.

essa diffusi o i messaggi trasmessi differivano in modo significativo dai valori dominanti nella cultura civile americana.

In breve, si può affermare che i modelli culturali da esportazione e quelli a uso interno erano sostanzialmente simili. Gli USA erano, dopo tutto, il primo potere imperiale costituitosi interamente nell'era delle comunicazioni e del consumo di massa. A differenza della Gran Bretagna del XIX secolo, l'industria USA non si servì del suo sistema di relazioni imperiali per piazzare i suoi tessuti scadenti quando all'interno gli operai avevano cominciato a « tenerci » all'abbigliamento. I films americani di serie B, il *Readers' Digest* e il *Ford lemon* furono concepiti per occupare spazi di mercato, a cominciare da quelli interni. Questo vale anche per altre « esportazioni »: dallo show sul selvaggio West di Buffalo Bill, un successo europeo del 1890 e giù di lì, al motto del Rotary internazionale « guadagna di più chi serve meglio » — che fu un incubo tradurre e motivo di penoso imbarazzo per l'élite rotariana continentale — tanto da essere opportunamente corretto in « prima di noi il servizio ». In sostanza, le esportazioni culturali trasmisero gli aspetti di base della cultura di massa americana, intendendo con ciò non solo i prodotti culturali e le forme associative, ma anche i valori civici e le relazioni sociali della prima società di massa capitalistica. Per di più, questa cultura si diffuse soprattutto attraverso relazioni di mercato. Salvo rare eccezioni, come l'ormai ventennale boicottaggio a Cuba, questo circuito si è sviluppato a prescindere dai regimi politici o dalle normali vicende delle relazioni di mercato.

Il secondo aspetto riguarda il fatto se il sostegno statale abbia favorito « slealmente » l'espansionismo culturale americano. Certamente la dottrina della libera circolazione era motivata politicamente e non solo sul terreno economico o ideologico. Per i politici americani si trattava di un'arma privilegiata contro i precedenti totalitarismi. Secondo i teorici dell'imperialismo culturale, ciò rafforzava la tesi per cui il governo USA aveva spesso massicciamente determinato un vantaggio sleale per la cultura americana. Primo, aveva sottratto ogni possibilità di difesa sociale e ideologica nei confronti della cultura di massa americana. I liberisti insistevano che non c'era incompatibilità fra i valori universalistici dell'americanismo e le identità locali, a meno che non si trattasse di residui ideologici, irrazionali o obsolescenti. Chi dissentiva rischiava di passare per anti-progressista, dispotico, o peggio, per un utile idiota dei comunisti. Secondo, il liberismo protetto dallo stato aggravava la ambiguità insita nella cultura di massa americana, alimentando pareri di-

versi e una sensazione di falsità nei confronti della produzione culturale americana, che la Rosenberg definisce « democratica nel rivolgersi a un ampio spettro sociale, ma oligarchica nella progettazione e nel controllo »⁶. In altre parole, il problema non sta nel fatto che lo stato americano abbia aiutato il prodotto, bensì in quello che il prodotto, anche nei casi migliori, non era buono per il consumatore, specialmente nelle società sottosviluppate.

Ma questa analisi sposta il terreno di discussione, dall'esame dedicato all'impatto dell'intervento statale al giudizio sulla sostanza del sogno americano. Inevitabilmente, siamo scivolati nel vecchio dibattito sulla cultura di massa, che da un secolo ruota attorno a due posizioni principali: la scuola degli ottimisti, o dei modernisti della cultura, che comprende sia liberali che sinistra marxista; e la scuola dei pessimisti, o tradizionalisti culturali, che comprende conservatori e radicali. In teoria, potrebbero aver ragione entrambe. Basta pensare all'importanza delle trasmissioni radiofoniche nelle aree rurali, o agli stimoli offerti al gusto e all'intelligenza dall'emergere di culture del consumo, per affermare che la cultura di massa americana ha esercitato una funzione progressiva, demolendo le gerarchie di classe, rovesciando l'autorità patriarcale e impegnando la gente in nuove forme di partecipazione civica. Se invece ci rappresentiamo i cimiteri di auto Ford, le capanne e gli imperi farmaceutici nella striscia nord di Porto Rico, o se consideriamo che il 90% dei film proiettati nel 1975 in Thailandia era di marca americana, si può facilmente concludere che la cultura di massa americana, come i beni e i servizi di massa, ha distrutto stili di vita, eroso la cultura popolare e indebolito le solidarietà informali, familiari e comunitarie, che sorreggevano la partecipazione democratica⁷. La questione è che siamo finiti in un giudizio sugli effetti, che in quanto tale è inverificabile, anziché sforzarci di scoprire la dinamica di una relazione.

Pensare che questo problema concettuale possa essere risolto con altri studi empirici sull'impatto dell'americanizzazione è sbagliato. Questa è storia fatta dal centro. Anche se fosse integrata da miriadi di storie dal basso, o meglio dalla periferia, non riuscirebbe a dipanare i complessi interscambi sociali e le mediazioni culturali che, tramite il mercato e attraverso le linee

⁶ p. 36.

⁷ Sui due orientamenti, v. Tunstall, *passim*; per il primo, v. H.J. GANS, *Hollywood Films on British Screens: An Analysis of the Functions of American Popular Culture Abroad*, « Social Problems », 9 (1962), 324-8.

di classe, toccando comunità, famiglia e ruoli sessuali, potrebbero essere chiamati a spiegare l'influenza e gli effetti dell'americanismo dovunque.

Per riaprire il discorso sull'americanismo, dobbiamo muovere da una variazione semantica e dallo spostamento della prospettiva geografica. Al « sogno » americano dobbiamo sostituire il « mito » o i « miti », nel senso dato alla parola da Roland Barthes a metà degli anni '50, quando gli intellettuali europei di sinistra stavano appena scoprendo l'impatto pervasivo della cultura di massa americana sulla vita quotidiana⁸. Mentre il sogno è ideologia — una promessa o un desiderio che si rovescia in incubo quando viene smentito dalla realtà del capitalismo — il mito è segno, parola, è una delle tante forme, immagini e occasioni che danno significato agli eventi quotidiani. Come il sogno americano, tali miti possono significare modernità, abbondanza, evasione, ma senza che questo significhi inaccessibilità o inganno. Potrebbero indicare nuovi rapporti sociali, stili culturali, persino orientamenti politici, senza necessariamente perturbare le tradizionali relazioni di classe. George Orwell osservava che la grande « fortuna » della lingua americana non si doveva solo alle sue qualità evocative e alla sua funzionalità (si possono costruire le parole che servono), ma anche al fatto che « una parola americana si può usare senza varcare una barriera di classe ». Depurando l'esperienza originale delle sue contraddizioni, i miti offrivano una sensazione di inevitabilità a quanto era accaduto per azione umana (e per umane lotte e sofferenze). Non spiegando nulla, deformando tutto, fecero apparire il modello di sviluppo americano come ovvio e naturale, possibile e immediato dovunque e per ciascuno. Separati dall'insieme di reali situazioni sociali in cui si erano formati, tali miti, sosteneva Barthes, erano insieme depoliticizzati e depoliticizzanti.

Questo non vuol dire, però, che non avessero implicato relazioni di potere. Innanzitutto, le importazioni di cultura americana, anche nei luoghi più lontani dalle loro origini, furono all'inizio manifestazioni di relazioni sociali americane. Portavano, cioè, l'impronta di quello che William Appleman Williams chiama il « modo di vita imperiale »⁹. Che questo fosse l'approdo di un ciclo storico di due secoli, indipendente da specifici equilibri politici o amministrativi, era già stato ben nascosto negli stessi USA dalla capacità mitopoietica della cultura civica americana. Perciò, quello che Williams segnala come la « con-

⁸ *Mythologies*, trans. A. Lavers, New York, Hill and Wange, 1983.

⁹ *Empire as a Way of Life*, N. Y., Oxford Un. Press. 1980.

fusione imperiale di un modello di vita definito economicamente con un livello di vita definito culturalmente » aveva in un senso o nell'altro toccato tutti gli aspetti della vita sociale e privata: dal modello della produzione di massa standardizzata, la pratica di distribuzione e gli stili di consumo, sino alle abitudini associative e familiari, alle definizioni di ruolo e alle manifestazioni della sessualità. Ed è proprio l'estensione dell'impero, la sua edificazione ben dissimulata, che ha fornito potere d'attrazione — la capacità mitopoietica — dei modelli culturali americani ovunque.

La questione chiave è se l'imitazione del modello di vita americano abbia prodotto la subordinazione di altre società al potere imperiale americano. L'idea di Williams — che il potere del modello di vita imperiale provenga dall'essere un fenomeno societale, radicato nella cultura civica, piuttosto che imposto dallo stato — richiama alcuni termini della problematica marxista dell'egemonia.

Quando il termine fu usato nella teoria politica tedesca del XIX secolo, egemonia si riferiva naturalmente alla preminenza politica di stati-nazione nelle relazioni internazionali. Quando se ne appropriarono i bolscevichi, e più tardi il marxista italiano Antonio Gramsci, per discutere le relazioni di potere fra le classi entro lo stato-nazione, il termine acquistò significati culturali assenti in origine. Venne così a significare una forma integrale di dominio di classe le cui premesse erano nel coinvolgimento delle classi subalterne nelle istituzioni politico-culturali e nelle esperienze socio-culturali dei gruppi dominanti. Riferendosi al dibattito sull'americanismo nell'Europa degli anni '20, lo stesso Gramsci avanzò l'ipotesi che la nozione di egemonia potesse estendersi allo studio delle relazioni fra stati nazionali. Egli pose il problema se nel mondo moderno una nazione potesse stabilire una « egemonia culturale » sulle altre: « oppure il mondo è divenuto così unificato nella sua struttura socio-economica, che un singolo paese non può più valersi della sua capacità di innovazione per stabilire un monopolio politico, e servirsene come base per costruire un'egemonia? »¹⁰. La sua risposta implicita era negativa. La cultura poteva legittimare il potere politico dello stato. Ma di per sé essa non poteva conferire tale potere, né poteva distruggerlo per la stessa ragione. Di più, la cultura era per natura facilmente trasferibile. Un'altra società poteva appropriarsene e svilupparla per legittimare un potere

¹⁰ A. GRAMSCI, *Quaderni del Carcere*, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi, 1975, vol. III, p. 1618.

statale già costituito, un po' come nella teoria marxista la classe operaia può appropriarsi della tecnologia borghese e gestirla per rivoluzionare la società capitalistica.

Ma Gramsci non pensava in termini di una più larga diffusione nella società civile di modelli, valori o miti stranieri; la sua nozione di imperialismo culturale riposava sull'élitismo illuminato della cultura imperiale francese, o sullo schema industriale dell'ottocentesca « officina del mondo » britannica. In sintesi, egli non metteva nel conto la cultura di massa. Ma in un mondo nel quale le comunicazioni si erano fatte così rapide, intense ed estese, nel quale sia masse che élites erano coinvolte in nuovi modelli culturali e di consumo, la natura delle relazioni egemoniche fra le classi entro i singoli stati non era certo più definita esclusivamente nei confini dei legami nazionali. E come sia le classi al potere che quelle all'opposizione rispondevano ormai ai modelli culturali dello stato più avanzato entro il sistema internazionale, così questi modelli, trasmessi da una società civile all'altra dal mercato o dalle reti associative — si inserirono nel contesto sociale. Scavalcando l'autorità statale centrale e la mediazione delle organizzazioni politiche, essi potevano sfidare le relazioni sociali prevalenti e gli schemi culturali; questa sfida poteva essere la più grande e la più insidiosa, trattandosi di modelli che il sistema politico non poteva manipolare, e che non erano espliciti, ma latenti nel processo di formazione delle volontà politiche.

Ovviamente Gramsci riecheggiava le problematiche dibattute sin dagli anni '20 in Europa sotto il capitolo americanismo. Nell'Europa degli anni che seguirono la I guerra mondiale, gli USA erano divenuti di colpo il creditore principale e più esigente, dopo essere stati debitori dell'Europa per oltre un secolo. La prodigiosa capacità produttiva dell'America minacciava di invadere i mercati europei e quelli delle colonie europee. Operando tramite « strutture informali di cooperazione », e sfruttando i vantaggi fiscali sulla produzione europea, gli USA sfidavano l'Europa non solo con la forza delle tecniche economiche — taylorismo e fordismo — ma anche con una struttura interamente nuova di opportunità socio-culturali ¹¹.

¹¹ Non esiste uno studio generale sull'impatto americano nell'Europa dopo la I guerra mondiale, ma per il nuovo contesto di relazioni internazionali, v. M.P. LEFFLER, *The Elusive Quest*, Chapel Hill, Un. of North Carolina Press, 1979 e S.E. SCHUKER, *The End of French Predominance in Europe*, Chapel Hill, Un. of North Carolina Press, 1976; sulla penetrazione economica USA, v. F. SOUTHARD, *American Industry in Europe* (1931), Boston and New York, Arno Press, 1976; sulla cultura della tecnologia, v. J. MERKLE, *Management and Ideology*, Berkeley, Un. of California Press,

La produzione standardizzata poteva infatti livellare le abitudini di consumo e cancellare le differenze di status ereditarie. La scienza della pubblicità avrebbe insieme educato e livellato i gusti. Le industrie culturali di massa, specialmente il cinema, avrebbero spezzato le tradizionali distinzioni di classe, ridisegnando identità e ruoli comunitari, o addirittura producendo nuovi e più democratici pubblici nazionali.

L'America immediatamente si presentò come qualcosa di più di una realtà fisica — un invasore minaccioso o un gradito portatore di investimenti; era un « paese delle meraviglie capitalistico », un modello di produzione apparentemente superrazionale e di ordine democratico. Come tale, si proponeva come punto di riferimento comune a una vasta gamma di gruppi che, al di là delle diverse e talvolta conflittuali posizioni sociali, al di là di interessi economici e esperienze culturali, cercavano di adattarsi ai rapidi cambiamenti delle loro società e di ritrovarvi un ruolo e un destino. Essendo il paese che offriva i termini del discorso, gli USA esercitarono un'influenza ideologico-culturale da non confondere con il loro potere economico — un'influenza diffusa, profonda e segreta, non diversa dalla definizione di Foucault relativa al discorso — come interpretazione del senso del cambiamento e definizione di mete e parametri di azione. Ciò era vero anche per gruppi che, per posizione di classe o per orientamento politico, si poteva pensare fossero in radicale disaccordo con le tecniche e i valori dell'America capitalistica.

La percezione che gli USA fossero tanto una sfida al potere nazionalistico quanto un nuovo modello di società progressista di massa era diffusa sia a destra che a sinistra. Il problema era come far fronte alla scelta che ciò sembrava imporre: imporre la scelta, come scriveva Ernest Mandel, « fra il diavolo del capitale americano e il profondo mare blu dell'americanizzazione »¹². L'Europa avrebbe respinto entrambe — potenza produttiva e modernità socio-culturale — appigliandosi ai valori culturali del vecchio mondo per cimentarsi nella « rivoluzione anti-progresso » di cui si facevano campioni pessimisti come i giovani francesi Robert Aron e Arnaud Dandieu¹³? Oppure si sarebbe appoggiata all'una senza l'altra — l'abbondanza della produzione di massa senza gli inconvenienti di nuove relazioni sociali — che

1981; C. FRIEDMANN, *La Crise du Progrès*, Paris, Gallimard, 1936; C. LÜTKENS, *Die Amerika Legende*, « Sozialistische Monatshefte », XXXVIII, 1932, 45-50; e C.S. MAIER, *From Taylorism to Technocracy*, « Journal of Contemporary History », 2 (1970), 27-61.

¹² E. MANDEL, *Europe vs. America; Contradictions of Imperialism*, London, New Left Books, 1970, p. 154.

¹³ *Le Cancér américain*, Paris, Ed. Rieder, 1931.

per le élites conservatrici, usando l'espressione del vecchio mondo, voleva dire « botte piena e moglie ubriaca »? O ancora, come proponeva la sinistra, l'Europa le avrebbe accolte entrambe, nella convinzione di poterle riformare totalmente, come modo migliore per difendersi dalla supremazia del capitalismo americano, ed eventualmente per rovesciarlo?

Cammin facendo, le alternative si fecero meno rigide: in questa prima fase dell'americanismo, i nuovi modelli economici e l'innovazione socio-culturale potevano essere guidati dall'alto senza provocare rotture nei tradizionali equilibri di classe. Al momento del primo impatto, però, prima cioè che il fenomeno dell'americanismo divenisse un luogo comune non bisognoso di denominazione, due tipi di critica si caratterizzavano come conservatrice e di sinistra; critiche che avrebbero ispirate le generazioni europee successive sino agli anni '60.

Per un intero settore della società europea — questa la posizione conservatrice — l'americanismo era prima di tutto e soprattutto cultura di massa, democratica, livellatrice, meccanica e mediocre. Connessa con la potenza economica, e potenzialmente rinforzata dal materialismo bolscevico dell'est, essa aggravava un già diffuso pessimismo sull'invasione della società di massa. I conservatori culturali erano intellettuali tradizionali e figure varie come Spengler, F.R. Leavis, Pirandello e Ortega y Gasset, élites conservatrici e professionisti di provincia, la « babbitry » europea che aveva per ideale sociale il gentiluomo di campagna, l'uomo di chiesa o il funzionario governativo, anziché l'imprenditore o il nuovo quadro tecnico. C'erano fra questi cattolici e fascisti, e persino un liberale moderato come André Siegfried, un attento osservatore europeo degli USA, che temeva che per l'Europa e il mondo la scelta fosse fra Ford e Gandhi — esistenza meccanizzata o spiritualismo orientalizzante. In comune, avevano la formulazione del conflitto fra l'americanismo e un « europeismo » artificialmente ideato in termini di opposizioni reciproche: cultura contro civilizzazione, qualità contro quantità, comunità contro anomia, uomo ed umanità contro mondo delle macchine. Più in concreto, come nell'industria cinematografica, l'americanismo finì per significare tecnologia capitalistica intensiva su larga scala, azione ed evasione date in pasto a un pubblico senza classe, e dominio puro e semplice del mercato; mentre la tradizione europea era identificata con l'atelier artigianale, con le convenzioni teatrali e drammaturgiche adatte a un pubblico dallo status definito, e con una rete commerciale mediata da intellettuali — direttori, organizzatori culturali e critici.

Come si poteva resistere all'americanismo? Alla metà degli

anni '30, Siegfried aveva concluso che « noi del vecchio mondo dobbiamo dirci francamente che in Europa produzione di massa e civiltà non possono convivere »¹⁴. Bisognava rinunciare alla crescita basata sulla tecnologia per preservare la cultura e la comunità. Il critico Leavis precisava: « E' un luogo comune dire che ci stiamo americanizzando — scriveva — ma chi più diffida dell'America non proponga di addebitarne le conseguenze alla macchina ». Leavis, il « naturale erede di Matthew Arnold »¹⁵, come Ortega e Spengler reagiva al supposto declino dell'identità spirituale e della cultura con il criticismo, cioè approfondendo i valori tradizionali dell'« alta » cultura europea. Altri assunsero posizioni più interessanti: sin dagli anni '20 ci fu grande scalpore per spingere i governi a proteggere (e definire) la cultura « nazionale », mentre amministrazioni e partiti sollecitavano il supporto degli intellettuali nel solco di una tradizione di protezionismo culturale (politica ripercorsa da André Malraux come ministro gollista della cultura negli anni '60). Dagli anni '30, numerosi movimenti, alcuni esplicitamente fascisti, altri molto affini alla nuova destra, pretesero di ripudiare l'americanismo sia sul piano materiale che su quello ideologico, radicando di nuovo lo sviluppo economico capitalistico nel quadro dei valori nazionali. Nella forma più estrema, la difesa dall'americanismo si tradusse in autarchia culturale: guidando il consumo di massa e costruendo industrie culturali strettamente controllate, le dittature fasciste tentarono di edificare una contro-cultura europeista di massa, fondata su un nuovo ordine economico la cui estensione, all'apice dell'espansionismo dell'Asse, era pari allo sconfinato mercato interno americano.

Per la sinistra marxista, invece, l'americanismo era « una delle ultime fra le grandi dottrine del progresso generate dalla borghesia »¹⁶. A dire il vero, era intellettualmente più debole, avendo come « filosofi » Henry Fonda e F.W. Taylor al posto di Diderot o Saint Simon, e come verbo non i *bon mots* illuministici, ma slogans pragmatici del tipo « la migliore strada obbligatoria ». In compenso, i suoi modelli produttivi non erano comparabili: era l'aspetto economico dell'americanismo e non il suo stile culturale che lasciava perplessi rivoluzionari e riformisti. Per i socialdemocratici, secondo cui la prosperità spianava la strada al socialismo, la tecnica americana offriva un futuro di fabbriche automatizzate per mercati orientati ai bisogni dei consumatori, paghe più alte e più favorevoli occasioni di partecipa-

¹⁴ A. SIEGFRIED, *La crise de l'Europe*, Paris, Calmann-Levy, 1935, p. 115.

¹⁵ C.W.E. BIGSBY, ed., *Superculture: American Popular Culture and Europe*, Bowling Green, Bowling Green Un. Press. 1975.

¹⁶ G. FRIEDMANN, *La Crise du Progrès*, Paris, Gallimard, 1936, p. 115.

zione per la classe operaia. Per i comunisti, al contrario, che vedevano la via della rivoluzione come la somma di crisi economica e di guerra imperialista, gli USA erano allo stesso tempo esportatori di crisi economica e bastione della reazione internazionale. Ma finché il potere economico era connesso a quello politico, si mantenevano nell'ambiguità circa l'industrialismo americano: alla fin fine, sosteneva Trotsky, « il bolscevismo doveva armarsi di artigiani americani »¹⁷. Gramsci faceva eccezione solo per la sottigliezza dei suoi pensieri in materia. Fondamentalmente, egli rifletteva l'economicismo ottimistico tipico di tutta la sinistra tradizionale. L'americanismo in quanto produzione ultra-moderna, infatti, avrebbe approfondito le contraddizioni sociali e fatto avanzare la lotta di classe aprendo la strada al socialismo. Con eguale fiducia, egli prevedeva che la classe operaia potesse appropriarsi delle tecnologie capitalistiche, per convertirla, come la scienza e la cultura borghese in genere, alla costruzione di istituzioni socialiste¹⁸. Come altri, sosteneva che gli operai non la rifiutavano di per sé, ma ne rifiutavano l'uso capitalistico a fini di sfruttamento. Il compito principale del socialismo era proprio usare queste tecniche per sviluppare nuovi rapporti sociali di produzione.

E a proposito della cultura di massa americana? Il tipico intellettuale di sinistra era un internazionalista fortemente refrattario al concetto di valori culturali « nazionali ». La cultura di massa americana non rappresentava una minaccia sotto tale profilo. Al contrario: per numerosi intellettuali marxisti, da Paul Nizan e Cesare Pavese a Bertoldt Brecht, il grattacielo modernizzante della vita americana, riflesso nel linguaggio, nella musica, nel cinema, nella prosa, militava contro le convenzioni culturali conservatrici. Più spesso, si taceva sulle implicazioni della cultura di massa. Gramsci, ad esempio, vedeva l'americanismo come « egemonia nata in fabbrica », come una cultura della disciplina piuttosto che del consumismo, la sovrastruttura razionalizzata della produzione Ford anziché come evasione di massa. In genere, riformisti e rivoluzionari condividevano la sua convinzione che l'industrialismo socialista avrebbe razionalizzato le forme culturali, depurandole dei non voluti valori capitalistici. Di conseguenza, non si prestò molta attenzione a livello teorico a studiare l'impatto della cultura di massa americana sulle identità collettive e le scelte individuali. La reazione sul piano pratico fu per lo più empirica, propensa da un lato a raf-

¹⁷ *Europe et Amérique*, Paris, 1925, p. 47.

¹⁸ « Americanismo e Fordismo », in A. Gramsci, *op. cit.*

forzare le subculture popolari e proletarie, accettando dall'altro la cultura di massa americanizzata, con l'intento di concentrare l'attacco alla potenza capitalistica americana sul terreno economico e politico.

Essendo l'analisi dell'americanismo proposta dalla sinistra tradizionale così connessa alla capacità di offrire una netta alternativa economica — il socialismo oggi si trova dovunque di fronte a seri motivi di perplessità. A partire dagli anni '60, prima gli USA, poi l'Europa occidentale hanno conosciuto una « rivoluzione silenziosa » nel corso della quale l'americanismo ha acquistato nuovi significati. Da un lato, è in crisi il modello di sviluppo americano, inteso in termini molto angusti come modello di espansione; fra l'altro, le tecnologie che erano un tempo parte essenziale del suo potere sono ora disseminate in molti centri di diffusione, come il Giappone e la stessa Europa. Dall'altro, gli USA si sono paradossalmente affermati come società della *qualità* — di nuovi movimenti sociali e di attivismo radicale che avanza domande e valori post-materialistici. Intanto, l'espansionismo della cultura di massa USA favorisce ovunque l'americanizzazione della società civile. Negli ultimi due decenni, ciò ha interessato non solo le sfere della produzione e del consumo, ma anche quella della politica. Per la sinistra, in particolare, questa sfida è ben più grande di quella della prima fase dell'americanismo; i nuovi movimenti sociali di una società più complessa minacciano di minare le basi sociali e i modelli di organizzazione tradizionali dei partiti di massa della sinistra.

Questa seconda fase dell'americanismo, post-materialistica anziché produttivistica, ha ovunque messo in serie difficoltà la sinistra. Un momento, troviamo atteggiamenti simili allo zelo americanizzante degli anni '20 da parte dei socialdemocratici; ma l'enfasi è ora sull'imitazione di programmi e modelli di organizzazione dei nuovi movimenti sociali, piuttosto che sull'appropriazione delle tecniche produttive dell'economia « razionalizzata ». Un attimo dopo, come nel caso francese, troviamo un rigurgito di conservatorismo culturale, di taglio internazionalista illuminato. Sebbene lealmente filoamericano in politica estera, il governo socialista francese invoca misure protezionistiche a difesa dell'identità nazionale contro « l'imperialismo culturale » americano. Nel suo appello a promuovere gli « stati generali » dell'intelligentsia e un'« Enciclopedia di tutte le culture del mondo », esso ritorna ai tipici strumenti organizzativi dell'alta cultura borghese.

Questo dilemma europeo è inevitabilmente connesso ai nuovi termini in cui si pone l'americanismo in patria, nel cuore del-

l'impero. Williams ha invitato gli americani a confrontarsi sul loro « autoinganno imperiale » e a rinunciare al narcotico del « modo di vita imperiale ». E' vero che al centro esso appare soprattutto abbagliante, costoso e pericoloso per l'umanità. Ma, se nell'Italia del 1983 si può fare pubblicità con manifesti bianchi, rossi e blu che ostentano lo slogan « più libertà, meno uguaglianza », significa che almeno a un livello il modo imperiale di vita si estende e si propaga. Dato che questo stile di vita imperiale è stato reso internazionale e la cultura di massa USA è divenuta il cemento di quello che Claude Julien chiama « l'impero senza frontiere », è probabilmente futile e sicuramente presuntuoso rinunciare ai suoi effetti a vantaggio di altri. Di più, rivela una strana mentalità parrocchiale il non riconoscere che il modo di vita americano è legato a valori che, in maniera innumerevoli e anche opposte sono stati percepiti come progressisti, in patria e ovunque.

Fare i conti con l'americanismo produce anche un'urgente questione politica. Una volta verificata l'efficacia del richiamo del modello americano negli anni '40, i politici americani lo inserirono nel loro quadro di valutazione circa la forza globale degli USA. Quando l'influenza reale degli USA è diminuita, a partire dal Vietnam, e tale richiamo è divenuto l'oggetto dell'anti-americanismo, enfasi sempre maggiore è stata posta sulle strategie della persuasione in politica estera. Ma è rischioso puntare alla costruzione di un consenso *globale*: la diplomazia culturale, come ogni industria culturale, è ultra-sensibile alla reazione dei consumatori; e i politici americani non sembrano cogliere bene la distinzione fra indifferenza, disimpegno e aperta ribellione. L'ultimo paradosso è che Reagan, l'uomo della « grande comunicazione », dichiara di condividere la convinzione dei diplomatici per cui il « sogno » americano deve riconciliarsi con le pubbliche relazioni. Così il suo Progetto Democrazia finisce per bombardare i contadini ribelli del Salvador e la « generazione dei successori » in Europa con gli stessi messaggi destinati a rincretinare. Se la storia passata testimonia di qualche diritto, sarà ignorata o interpretata secondo nuovi canoni. Ma i critici del potere imperiale americano non credano che meno intervento statale, o forme diverse, come la campagna di Carter per i diritti umani, risolvano il problema.

Negli anni '50, Louis Hartz tentò di far saltare la cappa di

¹⁹ Per alcune reazioni, v. A.N.J. DEN HOLLANDER, ed., *Contagious Conflict: The Impact of American Dissent in European Life*, Leiden, Brill, 1973; A. KRIEGL, *Consistent Misapprehension: European Views of America and their Logic*, « Daedalus » (Fall, 1972); come pure R. DEBRAY, *Mode de contribution aux discours*, Paris, Maspero, 1978.

provincialismo della tradizione liberal-progressista americana nel modo più efficace per ridare vita al liberalismo e recuperare la « vera » unicità della società americana²⁰. Il solo modo per impedire al liberalismo USA di elevare la specifica esperienza americana a categoria assoluta era infatti di acquisire un « senso di relatività, uno sprazzo di filosofia », aprendosi a « esperienze esterne ». Ma liberarsi dell'esperienza nazionale? Servirsi della nozione di imperialismo culturale, come ha fatto la nuova sinistra, significava solo sostituire un approccio liberale filo-americano con uno eurocentrico, proprio quando i modelli analitici stato-centrici e deterministici del socialismo europeo venivano travolti dal fenomeno dell'americanismo. Rompere il guscio significa piuttosto intraprendere una ricerca del tutto nuova, in prospettiva contemporaneamente storica e internazionale: storica, per ricostruire nel tempo quale strada si sarebbe percorsa senza l'influenza del paradigma americano, e quali alternative sarebbero state possibili in presenza non solo di condizionamenti, ma anche di vere e proprie rese di fronte all'americanizzazione; internazionale, per recuperare, con la comparazione relativa ai legami propri dello stato-nazione, la testimonianza delle resistenze e delle diverse vicende interne a un processo comune, per sconfiggere il mito di una naturale e inevitabile americanizzazione del mondo.

(trad. it. di Nicola Porro)

VICTORIA DE GRAZIA
Università di Rutgers

²⁰ L. HARTZ, *The Liberal Tradition in America*, New York, Harcourt Brace and Jovanovich, 1955.

E' noto che una delle manifestazioni della psiche del sano come del malato è rappresentata dalla propria vita vissuta. Un primo approccio a questa esperienza vissuta può essere compiuto grazie alla fenomenologia. Lo studio di Hegel e lo studio di Husserl servono a Jaspers per calare nel campo della psicopatologia il metodo fenomenologico. Nella *Philosophische Autobiographie* (Autobiografia filosofica) e nella *Psychologie der Weltanschauungen* (Psicologia della visione del mondo), Jaspers fa presente che tra tutte le opere di Hegel l'opera *Die Phänomenologie des Geistes* ha avuto su di lui il maggior influsso. Nella sua *Philosophische Autobiographie* Jaspers si sofferma a chiarire che, se Hegel denota con il termine fenomenologia la totalità delle manifestazioni dello spirito (*Geist*), nella coscienza, nella storia e nel pensiero, egli preferisce invece restringere la sua analisi fenomenologica al campo dell'esperienza psichica individuale, ed in particolare a quello della vita psichica del malato. La fenomenologia apre così il terreno dell'analisi della coscienza (*Bewusstsein*). La ricerca fenomenologica si propone di mettere in luce la dimensione soggettiva, cioè il modo in cui l'oggetto si presenta al soggetto, e non già l'elemento oggettivo cui il soggetto è rivolto. Si vede in tal modo come la presenza di una coscienza si riveli come quel fattore che fonda la possibilità di una indagine fenomenologica.

Come si è detto, questa viene portata avanti pure grazie allo studio di Husserl. A riguardo Jaspers fa notare che egli segue il metodo di Husserl solo come questi lo adopera all'inizio del suo pensiero, cioè come psicologia descrittiva delle manifestazioni della coscienza e non come lo usa più tardi, nel senso di intuizione dell'essenza (*Wesensschau*). Jaspers non può accettare il passaggio da una concezione della fenomenologia come scienza dei fatti a quella di scienza eidetica, dato che questa è estranea alla sua impostazione filosofica, che è legata alla scienza. Di Husserl egli fa propria la purezza metodologica, respingendo quindi ogni teoria, che non può essere mai in grado di spiegare le strutture del reale.

Il compito che Jaspers affida alla fenomenologia non è solo quello di rendere presente ed evidente (*anschaulich*) gli stati di animo che il malato vive realmente (*Erleben*), ma pure quello di osservarli nei loro rapporti di affinità, delimitandoli il più

nettamente possibile. Si tratta in fondo sempre di una esperienza, anche se questa è ben diversa da quella della scienza della natura. Nei confronti dei fenomeni psichici Jaspers preferisce al termine esperienza quello di rendere presente, dato che l'oggetto psichico non esiste in modo sensibile di fronte all'osservatore. Oltre all'atto fondamentale di rendere presente (*Vergegenwärtigen*), Jaspers parla pure dell'atto psichico di partecipare in modo affettivo (*Einfühlen*) ed in particolare dell'atto di comprendere (*Verstehen*).

Con la tematica del comprendere si compie un ulteriore passo nella messa in luce dei fenomeni psichici nell'ambito della coscienza. Se la fenomenologia costituisce una prima presa di contatto con la vita dei malati mentali, il comprendere offre la possibilità per un approfondimento teoretico. Come la fenomenologia, il comprendere è una categoria grazie alla quale l'uomo viene posto in luce sotto diversi angoli visivi, filosofico, psicologico, sociologico e storico. Per quanto riguarda l'ambito psicologico, Jaspers parla appunto di psicologia comprensiva (*verstehende Psychologie*), che viene messa a fuoco in modo particolare nella parte seconda della sua *Allgemeine Psychopathologie*.

Ad essere più precisi, si deve far notare che già in alcuni saggi precedenti Jaspers applica il suo metodo fenomenologico ad alcune ricerche psichiatriche. Nel primo suo lavoro scientifico del 1909, che rappresenta la sua tesi di laurea (*Heimweh und Verbrechen* [Nostalgia e crimine]) Jaspers non parla ancora espressamente di fenomenologia. Si possono però notare alcune considerazioni che in certo modo sono di carattere fenomenologico, come quando egli dice che il migliore interprete della malattia non è lo psichiatra ma il malato. La sua dissertazione tratta un tema di carattere psichiatrico-forense. Viene descritta in essa una reazione della nostalgia a livello fisiologico e soprattutto a livello psicologico. Le osservazioni di Jaspers non si esauriscono a una pura e semplice analisi di connessioni tra atto criminale e disposizione psicotica, ma vengono pure approfondite dall'interno.

Più impegnato è il saggio del 1910 (*Eifersuchtwahn Ein Beitrag zur Frage: «Entwicklung einer Persönlichkeit» oder «Prozess»? [Delirio della gelosia. Un contributo al problema: «Sviluppo di una personalità» o «processo»?]*). In questo Jaspers fa notare in primo luogo che l'immedesimarsi con la vita stessa del malato porta al fenomeno del comprendere, ed in secondo luogo che la psichiatria deve imparare a pensare per non essere ridotta a livello di pura registrazione di sintomi di varia natura. D'altra parte, la personalità non può mai essere ridotta al puro complesso di relazioni oggettivabili.

Più puntuale è ancora l'altro saggio del 1910 (*Die Methoden der Intelligenzprüfung und der Begriff der Demenz* [I metodi dell'esame dell'intelligenza e il concetto di demenza]), dove nel mettere a fuoco il problema dei metodi in psicopatologia, Jaspers ha modo di riprendere e di chiarire la tematica del comprendere. Questa viene ulteriormente approfondita nei due saggi del 1911, dove si prende in esame la tematica delle false percezioni o delle percezioni illusorie (*Zur Analyse der Trugwahrnehmungen; Die Trugwahrnehmungen. Kritisches Referat* [La analisi delle percezioni illusorie; Le percezioni illusorie. Relazione critica]). Per quanto riguarda l'atto percettivo, Jaspers mette in luce in modo particolare la componente affettiva grazie alla quale il malato riesce a definire il vissuto della sua esperienza.

Determinante per chiarire questa tematica fenomenologica sono i due saggi del 1912. Nel primo (*Kausale und « verständliche » Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia* [Rapporti causali e « comprensibili » tra destino e psicosi nella dementia precox]), Jaspers tenta di definire la struttura epistemologica della evidenza. Nel secondo (*Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie* [L'indirizzo fenomenologico nella psicopatologia]), viene messo in evidenza il duplice modo di considerare la psicologia, quello oggettivo e quello soggettivo. In particolare viene posta sotto critica la psicologia oggettiva che viene considerata come una psicologia senza anima. La psicologia con l'anima non può essere altro che quella fenomenologica capace di rendere ragione dell'ultima qualità psichica irriducibile che è data dall'esperienza vissuta (*Erlebnis*).

In tal modo si trovano già delineate in questi saggi alcune intuizioni basilari della psicologia comprensiva jaspersiana, che doveva mettere in crisi quella positivistico-naturalistica. Se si applica questa psicologia comprensiva al terreno della psicopatologia, si ha modo di vedere come vicino alla psicopatologia oggettiva si possa parlare di una psicopatologia soggettiva. Questa è appunto quella fenomenologica o quella del comprendere (*Verstehen*). Nella psicopatologia oggettiva vengono presi in considerazione singoli fatti che possono essere osservati in modo oggettivo quali sintomi somatici dello psichico e quindi come prestazioni che possono essere afferrate in modo sensoriale. Nella psicologia soggettiva si tratta di singoli fatti che si possono rendere presenti con evidenza, come dati soggettivi. Questi due ambiti, pur essendo tra loro distinti, si trovano però in stretta connessione.

Jaspers delinea questi due modi di esser dello psichico con

le espressioni di comprendere (*Verstehen*) e di spiegare (*Erklären*), divenute ormai classiche in questa disciplina. L'atto di spiegare è sempre di natura causale. Questo mostra come il momento dello spiegare causale non sia soltanto proprio della scienza della natura ma appartenga pure alla scienza dello spirito. Senonché, nell'ambito della scienza dello spirito si tratta di uno spiegare causale inteso in senso lato. A riguardo Jaspers parla di causalità dall'interno (*Kausalität von innen*). Con ciò egli vuole sottolineare « l'abisso invalicabile » che esiste tra queste relazioni che soltanto per analogia vengono dette causali, e quelle tipiche dell'esperienza della natura, dove si può parlare appunto di causalità dall'estero (*Kausalität von aussen*). Perciò, in senso stretto, è tipico delle scienze dello spirito solo il comprendere, dato che il rapporto causale può essere applicato a questo campo di indagine solo in modo analogico. D'altra parte, Jaspers ricorda che questa terminologia è già di Droysen che adopera i termini *comprendere* e *comprendere* per designare rispettivamente i metodi della scienza della natura e della storia. In particolare, Jaspers si rifà a Dilthey, e soprattutto a Weber, che hanno tematizzato a fondo l'esperienza vissuta e hanno delineato alcuni momenti fondamentali della psicologia comprensiva.

Il comprendere che è alla base della psicologia comprensiva viene definito da Jaspers pure come comprendere genetico. Egli parla così di un comprendere statico (*statisches Verstehen*) e di un comprendere genetico (*genetisches Verstehen*). Il primo rappresenta in generale il terreno della indagine fenomenologica e riguarda le singole qualità psichiche. Il secondo, pur rimanendo nell'ambito del terreno fenomenologico, scava più in profondità e considera le diverse trasformazioni dialettiche dello psichico. In genere, quando Jaspers parla di comprendere, intende il comprendere genetico la cui dimensione fondamentale è data, come si è detto, dall'evidenza. A riguardo Jaspers parla pure di sentimento di evidenza. Si tratta di una evidenza che ha la sua forza di convinzione solo in se stessa. Questo non significa che tale evidenza sia staccata dalla esperienza. Si tratta pure di una dipendenza dalla esperienza che si può dire indiretta, dato che essa ha luogo solo in quanto sollecitata dall'esperienza, e non già in modo induttivo mediante il ripetersi dell'esperienza.

In questo contesto è determinante far notare che l'evidenza del comprendere diventa il presupposto della psicologia comprensiva come il riconoscimento della realtà della percezione e della causalità è il presupposto delle scienze naturali. A differenza di queste, che culminano in teorie che presuppongono qualcosa alla base della realtà, le relazioni geneticamente comprensibili sono in se stesse evidenti e non culminano in teorie.

D'altra parte, se a proposito di queste relazioni si dice che esse sono comprensibili ed evidenti, ciò non comporta che esse siano reali. In fondo, se il giudizio sulla realtà ha bisogno della evidenza, ha bisogno soprattutto del materiale oggettivo. Ha bisogno, cioè, di punti di appoggio che siano in certo modo tangibili. E' ovvio però che in un terreno psicopatologico una simile oggettività rimane sempre incompleta. Questo spiega perché il comprendere implica sempre un interpretare (*Deuten*).

Per quanto riguarda questo tipico contenuto del comprendere Jaspers distingue un comprendere di ciò che è stato detto (*Verstehen des Gesprochenen*) e un comprendere di chi parla (*Verstehen des Sprechers*). Nel primo modo di comprendere, i contenuti dei pensieri derivano con evidenza gli uni dagli altri secondo regole logiche. Nel secondo modo di comprendere, i contenuti dei pensieri scaturiscono da stati d'animo. In questo caso il comprendere si precisa come partecipazione affettiva, che rappresenta in fondo il tipico contenuto della psicologia soggettiva.

Sempre per chiarire questa psicopatologia soggettiva, Jaspers dà molta importanza alla biografia interiore descritta dal malato stesso. Espressamente egli dice che ogni vera storia clinica conduce alla biografia. Del resto, se la malattia psichica si radica nell'insieme della vita, risulta ovvio secondo Jaspers che per metterla in luce non è possibile staccarla da essa. Gli studi di queste biografie sono dette patografie.

A riguardo Jaspers fa presente che tali studi sono molto difficili. Prima delle patografie di Jaspers sono note quella di J.P. Möbius su Rousseau, Goethe e Nietzsche e quella di W. Lange su Hölderlin. Sono ormai divenute dei modelli classici le patografie di Jaspers su Strindbergh, van Gogh, Swedenborg e Hölderlin, del 1922 (*Strindbergh und van Gogh*), ed in particolare su Nietzsche, del 1936 (*Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* [Nietzsche. Introduzione alla comprensione della sua filosofia]). A queste si può aggiungere il breve saggio patografico sul profeta Ezechiele, del 1947 (*Der Prophet Ezechiel*).

Questi diversi studi sulla psicopatologia, ed in particolare quelli patografici, hanno per Jaspers lo scopo ultimo di portare il lettore di fronte al problema del limite, che è appunto filosofico e scientifico ad un tempo. A riguardo possono essere ulteriormente utili alcune considerazioni che si leggono nel primo paragrafo del capitolo VI, sempre di *Allgemeine Psychopathologie*. In queste Jaspers, dopo aver sollevato alcune possibili obiezioni che possono sorgere dalla lettura di questo trattato, fa seguire una sua risposta. Alla prima possibile obiezione, che

cioè la sua opera non presenta un'immagine unitaria ma piuttosto una serie di teorie, Jaspers risponde che un simile metodo presenta il vantaggio di non definire un qualsiasi punto di vista come l'unico valido. In tal modo egli ritiene di superare il grave pericolo di una dogmatica dell'essere. Alla seconda obiezione, che cioè il discorso a livello empirico viene reso pesante da troppe considerazioni a livello logico, Jaspers risponde che le sue riflessioni servono in fondo a chiarire la dimensione empirica.

La terza possibile obiezione è secondo Jaspers la più significativa, dato che essa mette in questione il suo stesso procedimento filosofico quale coscienza metodologica. Più precisamente, si fa notare che se in *Allgemeine Psychopathologie* si apre di continuo il discorso sulla dimensione della comprensione a livello psicologico, non si riscontra però che questa dimensione venga sottoposta a una qualsiasi prova empirica. Ciò comporta di conseguenza che la dimensione della comprensione non possa essere considerata a livello scientifico. Il lettore si trova così di fronte a ciò che non è né comprensibile né conoscibile. A questa possibile obiezione Jaspers risponde con tranquillità che proprio ciò che non è comprensibile rappresenta il terreno del suo filosofare inteso quale coscienza metodologica (*methodisches Bewusstsein*). Solo grazie ad essa è possibile rendersi ragione di ogni metodo.

Jaspers ricorda ancora in questo contesto che una simile coscienza metodologica non sorge da un qualsiasi orizzonte astratto, dato che essa ha la sua realtà solo come coscienza di confine. E questa ha luogo a sua volta sempre e soltanto nell'ambito del conoscere scientifico. Nel conoscere si può così verificare che ciò che è al limite della conoscenza si sottrae alla stessa conoscenza. Proprio grazie a questa coscienza del limite è possibile secondo Jaspers pervenire alla coscienza dell'essere. A riguardo non occorre far notare che, se Jaspers parla di coscienza dell'essere, egli è ben distante dal pensare a una dogmatica dell'essere. Essere aperti alla coscienza dell'essere significa soltanto che l'uomo è aperto alla sua totalità. Così, coscienza dell'essere e coscienza metodologica dicono la stessa cosa. Denotano cioè quell'esigenza di sintesi che è tipica della scienza come tale.

Caratteristica di fondo di questa esigenza di sintesi è quella di superare qualsiasi schema riassuntivo delle diverse conoscenze speciali. D'altra parte, questa esigenza di sintesi non deve essere confusa con la dimensione di un progetto totalizzante, secondo il quale le singole conoscenze possono trovare il loro posto come conoscenze di parti. Jaspers non si stanca di ripetere che l'uomo è per essenza inaccessibile a ogni presa del conosce-

re. Se si vuole parlare di sintesi si deve pensare soltanto a una sintesi a livello metodologico e non a livello di teoria dell'essere. La coscienza metodologica ci mostra come l'uomo sia quell'essere tutto particolare poiché il suo fondamento si confonde con il piano stesso della libertà. Il problema del fondamento ed il problema della libertà dicono la stessa cosa e ripropongono il problema del filosofare di Jaspers come coscienza metodologica. Si spiega così perché Jaspers dica che non si deve tanto parlare di antropologia medica ma soltanto di antropologia filosofica. In questa, il momento della libertà si confonde con quello di confine che in quanto tale deve essere considerato quale espressione di un enigma (*Rätsel*), dato che non può mai divenire oggetto del conoscere.

Se Jaspers dice che non si può parlare in senso proprio di antropologia medica ma di antropologia filosofica, non è però facile segnare il limite di questi due modi di essere dell'antropologia. A riguardo si legge, sempre in *Allgemeine Psychopathologie* che in generale la psicopatologia denota quella disciplina che accanto ai fenomeni normali studia gli aspetti abnormi o patologici della psiche umana. La psicopatologia abbraccia così ad un tempo campi della psicologia e della psichiatria. Se la cosiddetta vita normale è oggetto della psicologia, l'oggetto della psicopatologia è più ristretto poiché non abbraccia tutto l'accadere psichico ma solo quello patologico. Nella psicopatologia non si può nettamente distinguere ciò che nel campo patologico appartiene al terreno della psiche o a quello della fisiologia. In altre parole, non è facile dire se la fisiologia patologica appartenga alla psicologia o alla fisiologia. L'intima unione tra il momento psichico e quello somatico rende estremamente difficile il compito dello psicopatologo. La neurologia riconosce nella corteccia cerebrale l'organo del corpo che più direttamente è subordinato all'ambito psichico.

Ora, a prescindere dai vari limiti che può avere la psicopatologia come scienza, anche perché rispetto alla scienza della natura si tratta di una scienza ancora giovane, rimane sempre il fatto che ogni scienza racchiude in se stessa il momento del limite. Con ciò si vede che non ha senso sotto quest'angolo visivo voler riportare la psicopatologia a livello della scienza della natura per poterla elevare a dignità di scienza, come è possibile vedere nei diversi trattati di psicopatologia precedenti a quello di Jaspers. I diversi momenti costitutivi della scienza sono ben lontani dall'esaurire il fenomeno dell'essere dell'uomo, che è sempre oltre ciò che può essere oggetto della scienza, sia questa la scienza della natura o quella dello spirito. Lo psicopatologo può tematizzare il terreno psichico sino al limite della

coscienza. Giunto a questo limite, egli si rende conto che non è sempre possibile trovare in questi processi una causa a livello puramente somatico. Cioè, le turbe psichiche nelle loro diverse manifestazioni, come ad es. le idee deliranti, le emozioni, le allucinazioni, ecc., rimandano sempre a uno spazio che sfugge al conoscere, dove si procede secondo il nesso di causa e di effetto. Lo psicopatologo come scienziato prende coscienza di questa inadeguatezza e come filosofo si sente spinto ad aprire il problema su questa dimensione, che è qualcosa di incomparabile (*unvergleichbar*). Si tratta in fondo di uno stesso atto di coscienza che unisce lo scienziato, in questo caso lo psicopatologo, con il filosofo.

GIORGIO PENZO
Università di Padova

La sociologia comprendente-spiegante di Max Weber

La polemica sul problema dell'avalutività delle scienze sociali fu riaperta in Germania nell'aprile 1964, data del centesimo anniversario di Max Weber, durante il quindicesimo « Soziologentag ». In questa discussione ebbe sopravvento l'intransigenza. L'opinione di Helmut Schoeck, espressa in « Die Soziologie und die Gesellschaft », secondo cui sin dagli anni '30 è stata riconosciuta l'impossibilità di una scienza avalutativa, è stata con ciò confutata. Il presente articolo vorrebbe delucidare in quale maniera la metodologia weberiana è pervenuta ad illustrare la portata delle due condizioni che garantiscono l'oggettività delle scienze sociali. Attraverso la distinzione tra ricerca oggettiva e giudizio di valore, essa ha determinato dapprima negativamente tale oggettività; attraverso la teoria del procedimento di spiegazione causale-comprensente, invece, è approdata a una determinazione positiva. Il seguente articolo può essere inteso come interpretazione della celebre definizione weberiana della sociologia all'inizio di « Wirtschaft und Gesellschaft ». Soltanto la spiegazione causale rende oggettiva la comprensione del motivo dell'agire. L'intenzione di Max Weber fu proprio di superare la disgiunzione tra scienze nomotetiche, orientate alla costruzione di un sistema di leggi generali, e scienze idiografiche, orientate alla determinazione dell'individualità di un fenomeno.

I presupposti della ricerca

Un primo presupposto consiste nell'attribuire ai risultati della scienza un valore positivo, senza il quale il lavoro scientifico sarebbe privo di senso. In secondo luogo, le regole logico-matematiche devono venire accettate nel loro valore assiomatico. Infine, il ricercatore deve avvicinarsi alla realtà partendo da un punto di vista soggettivo, per poter fare una scelta tra la varietà infinita dei dati. Questa « relazione di valore » verrà trattata più avanti. Soprattutto il primo presupposto esplicita che la scienza non fa solamente parte dell'agire razionale rispetto a uno scopo, ma anche dell'agire razionale rispetto ad un valore. Il valore positivo della scienza non si può dimostrare coi mezzi che le sono propri. La scienza, secondo Weber, non è in grado di determinare ciò che è importante e degno di essere conosciuto.

to. Così la scienza rappresenta una combinazione di agire razionale rispetto al valore e di agire razionale rispetto allo scopo.

Arrivati a questo punto ci siamo permessi alcuni avvertimenti bibliografici. Max Weber ha esposto la sua metodologia in circostanze ed occasioni diverse. Spesso ciò è avvenuto con intenzione polemica, per consentirgli di poter delimitare con più chiarezza la propria posizione. In più lo studioso si è concentrato su singoli aspetti fondamentali, così che il lettore dei « Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre » (1922) deve per proprio conto ricostruire i singoli articoli metodologici in una teoria arrotondata.

D'importanza programmatica è l'articolo del 1904 « L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale ». Nel 1906 Weber pubblicò gli « Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura ». Soprattutto la seconda e più breve parte, recante il titolo « Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia », si dimostra utile per capire la componente di spiegazione causale nell'ambito della sociologia comprendente di Weber. L'interpretazione della serrata prima parte del capitolo primo di « Wirtschaft und Gesellschaft », scritta tra il 1918 e il 1920, sarà facilitata se paragonata all'articolo del 1913 « Alcune categorie della sociologia comprendente ». Nel 1919 Weber tenne due conferenze che trattavano le conseguenze pratiche del postulato di avalutatività: « La scienza come professione » e « La politica come professione ». L'aspetto teorico del postulato di avalutatività Weber l'aveva già esposto nel 1917 in « Il significato della 'avalutatività' delle scienze sociologiche e economiche ». Per il momento possiamo soffermarci sul terzo presupposto della scienza, la relazione di valore, in rapporto col postulato della avalutatività.

Il significato dell'avalutatività e la relazione di valore

Il motivo più importante della postulazione dell'avalutatività è da vedersi, secondo Weber, nella « collisione » tra i valori. Per esplicitare questo usa la metafora della lotta tra gli dei: « tra i valori, cioè, si tratta in ultima analisi, ovunque e sempre, non già di semplici alternative, ma di una lotta senza possibilità di conciliazione, come tra 'dio' e il 'demonio' » (Weber 1980, p. 322). Siccome il mio « dio » è il tuo « demonio », e il tuo « dio » è il mio « demonio », e siccome i valori etici non sono dimostrabili scientificamente, non si approderebbe mai ad un consenso, se si ammettessero valori etici nelle discussioni scientifiche. Con questa ipotesi della collisione tra i valori, Weber si oppone all'ipotesi dell'universalismo etico, secondo cui le diverse culture e confessioni si metterebbero gradualmente

d'accordo sui valori fondamentali. L'ipotesi dell'universalismo etico fu sostenuta da Gustav Schmoller. In più Weber ritiene che nessuna etica può determinare in modo univoco i mezzi per realizzare l'ideale di giustizia. Tutte le questioni politiche fanno parte di questo campo problematico. In ultimo la nostra epoca è contrassegnata, secondo Weber, da una crescente differenziazione dei valori e delle personalità. Ma anche in società tradizionali esiste una graduazione o specializzazione dell'etica, in modo particolare tra le caste indiane, così che anche nell'ambito della stessa cultura non si trovano valori assoluti. Soggettivismo e irrazionalità dell'etica vietano l'immissione di valori nella discussione scientifica. Anche scienza e teologia devono essere distinte nettamente, perché ogni fede esige il sacrificio dell'intelletto, espresso nel detto di Agostino: « credo non quod, sed quia absurdum est ».

Nel procedere scientifico della relazione di valore in quanto mezzo per formare e selezionare l'infinita molteplicità del mondo sono insiti diversi presupposti filosofici « trascendentali » nel senso di Kant. La realtà rappresenta un tutto caotico ed amorfo che nessuna scienza può penetrare completamente con impeto faustiano. La realtà si presenta a prima vista come un'infinità senza senso. Essa deve essere formata concettualmente mediante le categorie. La cultura organizza e forma la « realtà » attribuendole senso e significato dal punto di vista dell'uomo. « Presupposto trascendentale di ogni scienza della cultura non è già che noi riteniamo fornita di valore una determinata, o anche in genere una qualsiasi 'cultura', ma che noi siamo esseri culturali, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un senso. Quale poi sarà questo senso, ciò ci condurrà a valutare nella vita determinati fenomeni della coesistenza umana in base ad esso, e ad assumere nei loro confronti una posizione (positiva o negativa) che abbia significato » (Weber 1980, p. 96). Alla maniera di Kant scrive Weber: « Il concetto di cultura è un concetto di valore. La realtà empirica è per noi 'cultura' in quanto la poniamo in relazione con idee di valori; essa abbraccia quegli elementi della realtà che diventano per noi significativi in base a quella relazione, e soltanto questi elementi » (Weber 1980, p. 90).

Tali idee sulla realtà sono state elaborate da Peter Berger e Thomas Luckmann nel loro celebre libro « La realtà come costruzione sociale » e più tardi dal gruppo intorno a Paul Watzlawick. Il ricercatore segue lo stesso principio culturale per delimitare e costruire il suo oggetto d'indagine. A differenza dell'uomo « quotidiano » Lo scienziato non attribuisce significato

culturale soltanto ai fenomeni forniti di valore. Sia la religione sia la prostituzione, per esempio, possono suscitare l'impulso conoscitivo.

Inoltre i fenomeni forniti di valore positivo subiscono nelle mani dello scienziato una « metamorfosi », in quanto perdono il loro carattere normativo per assumere valore di mera convenzionalità. Il procedimento delle scienze culturali è dunque legato a dei presupposti soggettivi. Lo scienziato parte sempre da un suo punto di vista determinato dai suoi interessi. Le idee di valore dello scienziato fungono da « bussola ». Soltanto la relazione di valore, in quanto « forma formans », rende possibile la costituzione concettuale dell'oggetto di ricerca: « E' sufficiente quindi ricordare che quell'espressione — 'relazione di valore' — rappresenta semplicemente l'interpretazione filosofica di quello specifico 'interesse' scientifico, che dirige la selezione e la formulazione dell'oggetto di un'indagine empirica » (Weber 1980, p. 337). In concreto si giunge alla formulazione dell'oggetto mediante i concetti tipico-ideali.

Concetti tipico-ideali.

Dato che di solito si sa che cosa è un tipo ideale secondo Weber vogliamo soffermarci solo in breve sulla sua struttura logica per trattare la sua funzione metodologica. Il tipo ideale non è un concetto di genere costituito secondo la formula « genus proximum, differentia specifica » e non è un concetto statistico di tipo medio. « Esso è ottenuto mediante l'accentuazione unilaterale di uno o di alcuni punti di vista, e mediante la connessione di una quantità di fenomeni particolari diffusi e discreti, esistenti qui in maggiore e là in minore misura, e talvolta anche assenti, corrispondenti, a quei punti di vista unilateralmente posti in luce, in un quadro concettuale in sé unitario. Nella sua purezza concettuale questo quadro non può mai essere rintracciato empiricamente nella realtà; esso è un'utopia... » (Weber 1980, p. 108). Qui si deve distinguere tra costruzioni tipico-ideali di squarci evolutivi (l'espansione di una setta che diventa chiesa, per esempio) e tra mezzi espressivi univoci. Nel primo caso il tipo ideale costituisce un quadro concettuale che « unisce determinate relazioni e determinati processi della vita storica in un cosmo di connessioni concettuali, in sé privo di contraddizione » (Weber 1980, p. 107). In questo senso di concetto genetico il tipo ideale, non è ancora un'ipotesi, « ma intende indicare la direzione all'elaborazione di ipotesi » (Weber 1980, p. 108). In entrambi i casi il tipo ideale è da considerarsi non come meta, ma come mezzo. Esso serve a confrontare la realtà caotica, in cui è tutto connesso con tutto, con un quadro con-

concettuale di carattere univoco, conciso e « ideale » in senso logico. Proprio per comprendere la complessità, la contraddittorietà e l'inconsequenzialità della « Lebenswelt », lo scienziato sociale costruisce, a scopo di paragone, dei « puri » quadri concettuali. Il tipo ideale funge da una specie di reagente chimico. Dalla maniera, in cui la « realtà » reagisce al tipo ideale, il ricercatore può ricavare degli indizi per l'elaborazione di ipotesi. Per dirla con Johannes Weiss, che ha scritto un'ottima introduzione al pensiero di Max Weber, il tipico ideale ha lo stato di un'ipotesi ipotetica (« Hypothesen-Hypothese »). Anche degli sviluppi possono, secondo Weber, essere immaginati mediante tipi ideali. In questo contesto egli attribuisce alla costruzione della storia compiuta dai marxisti un'eminente importanza euristica. Però la costruzione concettuale non deve essere scambiata con il rapporto di reali fattori. Verso ogni ipostatizzazione Weber si dimostra intransigente. In fondo Weber si riallaccia alla disputa tra nominalismo e realismo che divide gli spiriti sin dall'antica Grecia. Per il realista Platone gli uomini del mito della caverna sono coloro che non hanno ancora trovato i veri concetti. Per il nominalista Weber la scienza può fornire soltanto una cosa: « concetti e giudizi che non sono la realtà empirica, e che neppure la riproducono, ma che consentono di ordinarla concettualmente in maniera valida » (Weber 1980, p. 134).

In connessione con i metodi della spiegazione causale si riprenderà il discorso sul nominalismo di Weber. Giunti fin qui si deve menzionare un'altra caratteristica delle scienze culturali secondo Weber: le scienze culturali non possono assumere i risultati a cui approda il metodo deduttivo-nomologico come meta, ma soltanto come mezzo ausiliario. In quanto sociologia comprendente la sociologia di Weber vuole captare i contrasegni qualitativi del sociale. L'oggetto della sociologia è l'effetto di processi « spirituali » che si devono intendere rivivendoli ('nachherlebend zu verstehen'). Ogni sussunzione di processi sociali sotto leggi generali porterebbe ad una dissoluzione del sociale. Anche il più completo sistema di leggi generali che dedurrebbe le connessioni sociali da ultimi dati empirici, per esempio fattori e leggi psicologici, sarebbe utile come mezzo conoscitivo, ma senza grande importanza scientifica, perché il sociale risulterebbe atomizzato: « Esso varrebbe come mezzo conoscitivo né più in meno di un lessico delle combinazioni chimico-organiche per la conoscenza bio-genetica del mondo animale e vegetale » (Weber 1980, p. 88). La costellazione di « fattori » sociali rappresenta sempre un fenomeno culturale e perciò essa è storicamente significativa per noi. Il metodo deduttivo-nomologico secondo leggi ubique non può riconoscere la qualità culturale del sociale.

Tale qualità culturale assume un significato che cambia col passar del tempo. Un « fatto » storico dipende nel suo significato dal punto di vista da cui viene interpretato; il punto di vista è da parte sua determinato da interessi culturali. Questi recano con sé « l'incessante mutabilità dei punti di vista concreti da cui la realtà empirica deriva un significato » (Weber 1980, p. 135). La scienza culturale è dunque un processo senza limite, o per dirla con Aron: la scienza è il futuro della scienza (vedi Aron 1967, p. 550). Ogni sistema di leggi nomologiche che pretende di essere una teoria onnicomprensiva-totale deve per conseguenza venir criticata in quanto è dogmatica. Se essa inoltre opera con la concezione di necessità nella linea di sviluppo storico, perde del tutto il suo carattere scientifico. La relazione di valore, di cui le scienze sociali non possono far a meno, vieta ogni pretesa di totalità. Mediante la relazione di valore non vengono soltanto condizionate la religione e la formulazione dell'oggetto d'indagine, ma viene anche determinato il limite del regresso causale. Poiché non tutti i fattori possono essere posti in luce, la concezione di necessità infrange il postulato di valutatività. Alle scienze sociali è assegnata un'eterna « giovinezza », perché tutte le costruzioni tipico-ideali debbono tramontare e nel contempo sorgere altre nuove costruzioni.

Infine c'è da difendere il tipo ideale dal rimprovero di essere arbitrario, astratto ed irrealistico. La sociologia comprendente non ritiene che ogni agire umano sia del tutto condizionato da un senso intenzionato, da un motivo, ma ritiene solamente che vi è una tendenza in questa direzione. Proprio mediante il tipo ideale, composto, unilaterale e stringente, può essere circoscritto il grado in cui l'agire concreto è condizionato da un senso intenzionato. Confrontando tipo ideale e « realtà » si può stabilire fino a che punto l'agire sociale è inconsequente ed eterogeneo. Grazie alla possibilità, per principio, di assoluta adeguatezza dell'agire concreto al senso intenzionato, il tipo ideale rappresenta al limite un possibile orientamento per il vissuto quotidiano. A questo proposito nota Johannes Weiss: « Die wirklichen-wissenschaftliche Natur des Idealtypus liegt also darin, dass diese sich grundsätzlich im Horizont geschichtlicher Wirklichkeit halten » (Weiss 1975, p. 74). Il tipo ideale « stato » non è soltanto la costruzione degli scienziati, ma « esso è pure astratto dalle non chiare sintesi che sono state ritrovate nella testa degli uomini storici » (Weber 1980, p. 120). Il confronto tra tipo ideale ed empiria fornisce delle ipotesi. Tali ipotesi possono essere evidenti, ma diventano valide solo dopo essere state verificate. Per distinguere il vero dal verosimile Weber ha elaborato una teoria d'imputazione causale. Qui comincia per Weber il lavoro principale: la spiegazione causale.

La spiegazione come verifica delle ipotesi interpretative

La sociologia weberiana vuole analizzare le istituzioni nel loro significato culturale e nel loro condizionamento culturale. In quanto sociologia comprendente si occupa di connessioni di significato (« Sinnzusammenhang »). Di connessione si parla solo quando una parte è con-determinata o condizionata da un'altra. Una simile « determinazione » è esprimibile in termini di « chances » e analizzabile in una specie di spiegazione causale. Questo è ciò che intende Weber quando scrive: « L'agire che riveste una importanza specifica per la sociologia comprendente, è in particolare un atteggiamento che:

1) è riferito, secondo il senso soggettivamente intenzionato di colui che agisce, all'atteggiamento di altri;

2) è con-determinato nel suo corso da questo riferimento dotato di senso;

3) e può quindi essere spiegato in modo intelligibile in base a questo senso (soggettivamente) intenzionato » (Weber 1980, p. 243). Il problema della spiegazione causale, precisa Weber, « non è una questione di leggi bensì una questione di concrete connessioni causali; non è una questione relativa alla formulazione sotto la quale può venir collocato il fenomeno come esempio specifico, ma una questione relativa alla connessione individuale a cui può venir collegato come suo risultato — è cioè una questione di imputazione » (Weber 1980, p. 93). Nella sua funzione di mezzo per risolvere la questione di imputazione il tipo ideale tenta di spiegare l'oggetto storico tramite concetti genetici. Il tipo ideale « etica protestante » racchiude, per esempio, solo quegli aspetti che sono essenziali perché sono in rapporto causale con altre caratteristiche della società moderna. Il confronto tra « utopia » ideal-tipica e « realtà » porta a delle ipotesi che hanno bisogno « di una verifica operativa, condotta in linea di principio con i medesimi mezzi che ogni altra ipotesi richiede » (Weber 1980, p. 254). Come mezzi di verifica Weber menziona il poco usato esperimento psicologico, la statistica (per gli aspetti di massa) e l'importante esperimento mentale (« Gedankenexperiment »). Dall'esperimento mentale con le sue categorie principali di « causazione adeguata » e di « possibilità oggettiva » ci occuperemo adesso. Esso funge da concatenamento di comprensione e spiegazione (« Verstehen » e « Erklären »), di ipotesi interpretativa e risultato oggettivo. Inoltre esso forma un addentellato per criticare il postulato di avalutatività che presuppone dei metodi intersoggettivi. Il criterio di massima della teoria weberiana di imputazione causale dice: « Per comprendere le connessioni causali reali, noi proce-

diamo a una costruzione irreale » (Weber 1980, p. 229). Si tratta, a detta di Weber, di costruire dei « quadri fantastici » con lo scopo di compararli con la realtà per poter determinare la « chance » di ogni quadro fantastico. Il ricercatore vuole determinare dei giudizi di possibilità, chiedendosi che cosa sarebbe avvenuto nel caso di un'esclusione o di un mutamento di una o alcune componenti causali dall'avvenimento preso in esame. Egli tenta di determinare la portata di un « fatto » mediante la modificazione irreale di esso. Ciò avviene nella fantasia esperta (« geschulte Phantasie ») dello scienziato. I giudizi di possibilità sono fondati sia sul « sapere 'ontologico' » sia sul « sapere 'nomologico' ». Il sapere « ontologico » è un « sapere relativo a determinati 'fatti' accertabili in base alle fonti, appartenenti alla 'situazione storica' » (vedi Weber 1980, p. 217). Il sapere « nomologico » è invece un « sapere relativo a determinate regole dell'esperienza già note, in particolare al modo in cui gli uomini sono soliti reagire a date situazioni » (Weber 1980, p. 217/8). Questo sapere « nomologico », creato in base alla propria prassi di vita e alla conoscenza dell'atteggiamento di altri, sarà poi chiamato « cook-book-knowledge » da parte di Alfred Schutz, che però non fa riferimento a Weber. Il « Gedankenexperiment » di Weber rappresenta una questione negativa basata su due tipi di sapere positivo. Di « causazione adeguata » si parla quando possiamo determinare ed isolare concettualmente dei momenti causali che quasi sempre, secondo regole generali dell'esperienza (sapere « nomologico »), approdano ad un risultato in quanto effetto. Circa l'agire individuale si parla di « causazione adeguata » quando possiamo dir che, secondo la nostra conoscenza dei motivi costanti di questa persona, l'agire era « tipico ». Il contrario di « causazione adeguata » non è necessità deterministica, ma « causazione accidentale ». Un individuo può porre innanzi la considerazione, per discoltarsi, « che di solito non è così » e che perciò il suo agire era solo accidentale.

Ammettendo nell'ambito della storia solo la « causazione adeguata », anziché la necessità deterministica, Weber preserva un campo di « libero » agire allo statista, al « *Statenmenschen* ». Anche dalla sua teoria della spiegazione traspare il nominalismo di Weber. La conoscenza che ci fornisce la spiegazione causale si riferisce ad una realtà elaborata categorialmente. Il nominalismo di Weber si rifà alla dottrina della conoscenza di Kant. Si sa, per esempio, quale effetto esercitò tale filosofia sul giovane Heinrich von Kleist. Il poeta voleva, nel suo slancio di illuminista, acquisire delle verità eterne ed universali, ma l'incontro con l'epistemologia kantiana provocò una crisi esisten-

ziale. La sua lettera, inviata il 22 marzo 1801 alla sua fidanzata Wilhelmine von Zenge, ne rende testimonianza:

« Vor kurzem warb ich mit der neueren, sogenannten kantianischen Philosophie bekant — und Dir muss ich jetzt daraus einen Gedanken mitteilen... Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, sind grün — und nie würden sie entscheiden könne, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit der Wahrheit. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es nur so scheint ». (« Poco tempo fa ho fatto la conoscenza della recente, cosiddetta filosofia kantiana — ed adesso te ne devo comunicare un pensiero... Se tutti gli uomini avessero al posto degli occhi dei vetri verdi, dovrebbero pensare che gli oggetti che vedono attraverso essi sono verdi — e mai potrebbero riconoscere se i loro occhi gli mostrano le cose come sono o se essi vi aggiungono qualche cosa che non appartiene a loro, ma agli occhi. Altrettanto vale per la verità. Non possiamo decidere se quello che chiamiamo verità è veramente verità o se lo è solo in apparenza »). Secondo Weber, è l'uomo che dà significato al mondo e tale significato si modifica nel corso della storia, data la necessità conoscitiva della relazione di valore. Per Rickert e Windelband tali valori erano ancora universali e necessari, ma per Weber sono il frutto di una decisione soggettiva.

Porta forse il postulato di avalutatività ad un nichilismo conoscitivo ed etico? Questa non è la sede per approfondire la questione. Ci limitiamo a rimandare il lettore al celebre libro di Leo Strauss (1973) sul giusnaturalismo, in cui taccia Weber di nichilismo e alla controcritica di Franco Ferrarotti che nei confronti di Weber parla di « relativismo positivo ». Ogni chiarimento di questo problema etico deve considerare le funzioni e le possibilità della scienza avalutativa secondo Weber.

Le funzioni della scienza avalutativa

Weber specifica le funzioni pratiche della scienza sia nel suo articolo sull'« avalutatività » sia in quello sull'oggettività, sia nelle due conferenze sulla politica e la scienza come professioni. La scienza empirica può fare due cose per l'uomo della prassi:

— la critica tecnica: « Alla considerazione scientifica è quindi accessibile anzitutto, incondizionatamente, la questione

dell'opportunità dei mezzi in relazione ad un dato scopo. In quanto noi... possiamo constatare in maniera valida quali mezzi sono appropriati o non appropriati per condurre ad uno scopo prospettato ... » (Weber 1980, p. 59). Quindi può indirettamente criticare la stessa determinazione dello scopo come fornita di senso oppure priva di senso. Inoltre può rispondere alla questione: « che cosa 'costa' l'attuazione dello scopo voluto, in forma di perdita prevedibile di altri valori? » (Weber 1980, p. 59);

— la discussione scientifica dei valori: La scienza può insegnare all'uomo della prassi quali ultimi valori stanno o possono stare alla base dello scopo concreto. Può dedurre per l'uomo della prassi i momenti più consequenziali, affinché sia in grado di sostenere con chiarezza la propria posizione nella lotta dei valori.

La scienza può anche compiere una valutazione logico-formale del materiale che le è offerto dai giudizi di valore in base al postulato dell'interna assenza di contraddizione di ciò che viene voluto. « Una scienza empirica non può mai insegnare ad alcuno ciò che egli deve, ma soltanto ciò che egli può e — in determinate circostanze — ciò che egli vuole » (Weber 1980, p. 61).

La scienza avalutativa può quindi chiarire la questione dei « costi » che comporta la realizzazione di uno scopo, ma solo l'uomo della prassi può concludere la questione mediante una decisione. La questione se in una data situazione il fine giustifica i mezzi, spetta ad una valutazione pratica. Infine incombe anche all'uomo « politico » la mediazione tra i valori contrastanti. Tutte le possibilità della scienza empirica finora trattate possono essere sussunte sotto il termine di chiarezza. Ovviamente la scienza offre altro allo studente: metodi e conoscenze tecniche. In « La scienza come professione » Weber ha precisato che la tecnica racchiude anche il controllo dell'agire umano tramite la calcolazione (tecnica umana). Inoltre egli sostiene che alla tecnica è prefissa la cosa più importante, cioè lo scopo. Ebbene, chi determina lo scopo della scienza? Ogni critica del postulato di avalutatività deve tener presente questo problema.

Se devono venir distinte sia politica e scienza sia etica e scienza, e se tale « dovere » non può essere dimostrato con i mezzi della scienza, ci si deve render conto di due cose:

— « La 'linea di mezzo' non è verità scientifica in nessun modo più di quanto lo siano gli estremi di parte, di destra oppure di sinistra. Mai l'interesse della scienza è stato così mal garantito come le volte in cui non si è voluto guardare in faccia i fatti scomodi e le realtà della vita nella loro durezza » (Weber 1980, p. 65).

— « L'indifferenza e l'oggettività scientifica non posseggono nessuna affinità interna » (Weber 1980, p. 68).

Queste sono dunque le possibilità della scienza avalutativa. Essa può al limite compiere il lavoro preliminare di una decisione etico-politica, ma l'atto di volontà spetta all'uomo di stato. Egli deve decidere qual è il suo dio, qual è il suo demonio. L'individuo determina, sempre nell'ambito della cultura di cui fa parte, il senso della sua vita, egli ha, secondo Weber, che in ciò anticipa Sartre (« L'essere e il nulla »), la libertà di scegliere il suo « destino ». Dopo aver mangiato dall'albero della conoscenza, l'uomo s'è reso conscio delle antinomie esistenziali, perciò dove prendere posizione: per chi e contro chi. Con questa indicazione Weber si oppone al rimprovero di relativismo in quanto fraintendimento grossolano. Anche qui si capirà perché Ferrarotti parla di « relativismo positivo » nei confronti di Weber.

Critica del postulato di avalutatività

La critica del postulato di avalutatività può cominciare partendo dalla netta distinzione tra politico e scienziato che in esso si richiede. Se la personalità è più che la mera somma dei ruoli sociali che essa assume, il momento personale-soggettivo è presente sia nel ruolo di politico sia nel ruolo di scienziato. Tale momento soggettivo cade solo se si comprende la personalità, alla maniera di Dahrendorf (« Homo sociologicus »), come somma dei suoi ruoli. Questa questione fa parte dell'antropologia filosofica in quanto intuizione dell'uomo (« Menschenbild » e fuoriesce dunque dall'ambito della scienza empirica. In questo contesto sta anche la problematica dell'ideologia latente-inconscia legata sociolinguisticamente ai mezzi espressivi. Gustav Schmoller criticava Weber in base a questi argomenti: Si richiede la scissione di una connessione inscindibile, si richiede che le stesse persone parlino in due lingue o che scrivino con due inchiostri, a seconda che esse agiscono da politici o da scienziati (vedi Feix 1978, p. 26). Si è visto che per Weber la tecnica consiste anche in un controllo « calcolatore » sugli uomini. In più le ansie weberiane circa il futuro delle società industriali sono risapute (burocratizzazione e nuova « schiavitù »). Risulta evidente che la scienza non rappresenta un « l'art pour l'art », un hesseiano « giuoco delle perle di vetro ». I suoi risultati affluiscono, mediante un trasferimento (« Wissenschaftstransfer »), in altre istituzioni, la burocrazia per esempio. La responsabilità della scienza non racchiude anche un simile trasferimento del sapere? Che cosa Weber pensasse di questo problema noi lo possiamo dedurre in maniera interpretativa dai due testi sulla politica e la scienza come professioni. Dal modo in cui Weber vede il rapporto tra etica e politica possiamo indi-

rettamente e parzialmente riconoscere per chi la critica tecnica e la discussione dei valori, compiute dalla scienza avalutativa, vengono svolte. Anticipando il risultato di una tale interpretazione dei testi weberiani si può dire: tra il politico che segue l'etica della responsabilità e la scienza esiste uno stretto rapporto, perché solo un simile politico è aperto alla discussione dei valori e solo un simile politico ha bisogno della critica tecnica.

Nel contempo solo la politica dell'etica della responsabilità, e non quella dell'etica dell'intenzione, può garantire l'autonomia della scienza (contro-esempi: l'inquisizione e l'Iran d'oggi). L'etica della responsabilità e l'etica dell'intenzione (« Verantwortungsethik » versus « Gesinnungsethik ») costituiscono degli antipodi. La prima segue la razionalità rispetto allo scopo e si sente responsabile per le conseguenze del proprio agire. La seconda è motivata da un'intenzione a base di principi assoluti, ai quali viene sottoposto tutto. Quello che conta è l'ardore della propria intenzione, dei propri sentimenti. Successo ed insuccesso, vita e morte dipendono, secondo l'etica dell'intenzione, da fattori impersonali: la stoltezza dell'umanità, la sua cattiveria o il destino. Weber cita come esempi d'etica dell'intenzione la morale del sermone della montagna e la legge naturale da essa dedotta, nonché i « sindacalisti » della rivoluzione tedesca del '18. E vero che Weber scrive che la scienza non può indicare la « specializzazione » dell'etica da scegliersi, ma ciò nonostante dalla nostra interpretazione risulta che egli valuti implicitamente l'etica dell'intenzione in modo negativo. Perché, in primo luogo, la scienza può soltanto collaborare con l'etica della responsabilità in una differenziazione funzionale e, in secondo luogo, l'etica dell'intenzione non è all'altezza dell'epoca, di un'epoca contrassegnata da un continuo processo di disincanto (« Entzauberung »), in via di crescente razionalizzazione, e conscia del relativismo etico. Secondo Weber, l'unica religione ammessa nella nostra epoca sarebbe il politeismo e non una religione basata su una fede assoluta-intransigente. Dunque in quanto al *livello metodologico ed etico*, la nostra interpretazione chiarisce la valutazione negativa promossa da Weber circa l'etica dell'intenzione. Habermas (1969) chiama questo rapporto tra scienza e politica modello pragmatico.

In quanto al *livello istituzionale* la nostra interpretazione rintraccia piuttosto un modello decisionistico. E' la prerogativa *esclusiva* del politico eletto di usare la burocrazia ai propri fini. Solo così si evita che la burocrazia si sganci dalle funzioni sociali cui dovrebbe rimanere sottoposta. Critica tecnica e discussione scientifica dei valori si rivolgono dunque, come ci ha dimostrato la nostra interpretazione, all'uomo politico che decide

secondo l'etica delle responsabilità. Come abbiamo precisato nel primo paragrafo del presente articolo, anche la scienza non parte senza presupposti valutativi. Non si dovrebbe concludere che la discussione dei valori dovrebbe aver luogo nell'ambito della scienza e per la scienza stessa, anziché solo per l'etica della responsabilità? La scienza promuove da presupposti e punti di vista soggettivi, ma i suoi risultati sono oggettivi se attuati tramite metodi intersoggettivi. Ma ciò vuole dire che risultati oggettivi sono automaticamente risultati al di là di ogni ideologia? Weber scrive che la scienza-tecnica, di cui fa parte anche la tecnica sociale, ha il suo scopo univoco che non vaglia criticamente. L'autore annota che la scienza ci fornisce delle risposte sulla questione di *che cosa* dobbiamo fare se vogliamo tecnicamente dominare la vita, ma essa ignora se ciò sia dotato di senso. Date le immani possibilità distruttive d'oggi, viene da chiedersi se una scienza *libera da valori*, oggettiva, può tuttora essere una scienza *libera da questioni sul senso della vita*. Si può argomentare che la scienza collabora direttamente o indirettamente alla produzione di mezzi distruttivi escludendo però per se stessa una critica dei valori. Non è dunque l'« agire razionale allo scopo », compiuto nella scienza, un « agire razionale ad uno scopo irrazionale? ». Il destinatario favorito della scienza avalutativa è il politico che riflette sulle proprie decisioni secondo l'etica della responsabilità. Può una tale scienza chiudersi ad una discussione dei valori nel proprio campo, se cittadini responsabili postulano questa discussione?. Anche se, secondo Weber, tra scienza avalutativa ed etica della responsabilità esiste un rapporto di collaborazione, con ciò non è per niente escluso che politici ligi all'etica dell'intenzione approfittino dei risultati della scienza e per la scienza sarebbe anche una pre-condizione per realizzare il libero discorso habermasiano.

Secondo la nota ipotesi di Habermas, il progresso scientifico-tecnico è diventato fonte di legittimazione per la società tardo-capitalistica. La scienza ubbidisce alle norme sociali; le regole tecniche sono basate su prognosi empiriche e su imperativi tecnici, le norme sociali, si cristallizzano sulle vicendevoli aspettative. Perciò le norme sociali possono essere, nel medium della lingua quotidiana, sottoposte a critica riflessiva. Le regole tecniche sono od oggettivamente giuste oppure oggettivamente errate, cioè non passano il vaglio della moralità, ma quello della realtà. La discussione dei valori scientifica dovrebbe chiarire la questione: *che cosa* della vita vogliamo tecnicamente controllare? Altrimenti la scienza non « controllata » dai cittadini s'arresta alla questione: *come* si deve procedere per controllare tecnicamente la vita? Altrimenti il campo dell'agire strumentale

s'allarga sempre di più e rifugge sempre più da legami socio-etici.

In un mondo tecnico-asensuale la storia sarà fatta dalla tecnica, finché sarà superflua, una volta giunti ad un sistema totale cibernetico. La macchina-uomo garantirà poi all'uomo-macchina l'ordine totale tramite la calcolazione totale. Anche la spiegazione con il sapere « nomologico » si dimostra importante per un'elucidazione della questione se la conoscenza oggettiva è di per sé conoscenza non ideologica. Come si è visto sopra, questo sapere « nomologico » deriva dalla prassi quotidiana nella « Lebenswelt » e funge come mezzo per la spiegazione causale in quanto il sapere dei « fatti » storici (« ontologico ») viene comparato, modificandolo, col sapere « nomologico ». Significa ciò che il sapere « nomologico » è immanente al sistema sociale e culturale? E se fosse così, questo sarebbe in contrasto con gli argomenti weberiani circa l'avalutatività? Lui non ha forse sempre sottolineato l'importanza metodologica della relazione di valore e quindi dell'immanenza culturale? Ma risulta da questo automaticamente l'essere legato ai valori della razionalità capitalistica? Questi sono problemi complessi di una sociologia del sapere applicata alla sociologia comprendente di Weber e questa non è la sede per arrogarci una risposta esauriente. Ci accontentiamo di un breve rimando alla celebre-famosa tesi di laurea di Wolfgang Lefèvre « Zum historiscen Charakter und zur historischen Funktion der Methode bürgerlicher Soziologie ». Secondo Lefèvre, le « regole empiriche generali » del sapere « nomologico » sono legate all'ambito storico-sociale di cui fa parte lo storico. Da qui deriverebbe che ogni agire che abbia fatto buona prova in tale ambito diventerebbe un'agire razionale, secondo le regole empiriche generali (vedi Lefèvre 1978, pp. 9-23). Noi riteniamo che Weber sarebbe stato d'accordo con questa interpretazione di Lefèvre. Weber ha scritto, in una polemica contro Brentano, esplicitamente che razionalità ed irrazionalità è una questione di prospettiva, che per l'irreligioso la vita religiosa è irrazionale come lo è la vita ascetica nella prospettiva d'un edonista (vedi anche Israel 1977; p. 139).

Un'altra questione è se Weber, partendo da un punto di vista esplicitamente politico, abbia identificato razionalità *formale* e razionalità liberal-capitalistica e se ciò scalfisca il postulato di avalutatività. Weber definisce la razionalità formale dell'agire economico secondo la misura in cui è tecnicamente possibile ed attualmente realizzato il procedere diretto dalla calcolazione. La razionalità *materiale*, invece, concerne la problematica della distribuzione dei beni secondo criteri valutativi. Nel centro della razionalità formale sta la calcolazione della rendi-

bilità. Questa è legata al meccanismo dei prezzi che dipendono, in un sistema d'economia privata, dalla lotta di concorrenza. La concorrenza presuppone la lotta dell'uomo contro l'uomo (vedi Weber 1956, p. 66). In più l'organizzazione « burocratica-nomocratica » rappresenta la forma più razionale di potere (vedi Weber 1956, p. 164). Ioachim Israel ritiene nel suo libro fondamentale sull'ideologia che Weber accetta rendibilità e profitto come fini fondamentali del capitalismo e che analizza le istituzioni economiche riguardo a questi fini (vedi Israel 1977, p. 151). Affermando ciò, Israel segue con cautela Herbert Marcuse sul sentiero di guerra. Marcuse ha rinfacciato a Weber il peccato mortale di essere un apologeta del « sistema ». Nessun può negare che Weber serbasse ammirazione per l'organizzazione burocratica, nemmeno Renate Myntz in « Soziologie der Organisation ». Gli accenni di Weber ai pericoli della organizzazione sono pur impressionanti, ma molto sporadici. Israel sostiene perfino che abbia avuto un'avversione a criticare la burocrazia (vedi Israel 1977, p. 149).

Inoltre, sembra che il pensiero scientifico di Weber sia stato assai influenzato dalla sua concezione filosofica dell'uomo. Le sue assunzioni filosofiche non possono soltanto inficiare l'oggettività, ma stanno in rapporto diretto con le conseguenze pratiche del postulato di avalutatività, con la distinzione del ruolo politico dal ruolo scientifico. Weber considerava la personalità come « homo sociologicus », come addizione dei suoi ruoli sociali. La netta distinzione tra i diversi ruoli non gli risultava perciò problematica. Basta tener presente la sua critica sarcastica sul concetto di personalità creativa (« schöpferische Persönlichkeit ») con le sue caratteristiche di impulsività, spontaneità, indipendenza ed imprevedibilità. Per Weber l'agire libero è identico all'agire razionale allo scopo, vale a dire, libero e non turbato da affetti. L'imprevedibilità è, per Weber metodologo della scienza avalutativa, segno di follia: « Una specifica 'incalcolabilità', per quanto grande — ma non più grande — come quella delle 'forze cieche della natura', è privilegio del... pazzo » (Weber 1980, p. 157). Ma non è proprio l'incalcolabilità a proteggerci contro l'assurgere degli esperti senza spirito a dei gaudenti senza cuore dell'epoca del disincanto? Qui affrontiamo Weber in campo di valutazioni, quindi ci sia lecito un rimando al semi-serio « Elogio della follia » di Erasmo ed al dialogo di Lorenzo Valla « De voluptate ». I due umanisti intendono, al contrario di Weber, il piacere non solo come il bene più alto, ma come il bene senz'altro, come principio conservatore della vita e, quindi, come principio fondamentale di ogni valore. L'elucidazione della posizione anti-edonistica di Weber dovrebbe ri-

correre ad uno psicogramma della sua personalità (vedi Käsler 1978, primo capitolo).

Determinato da presupposti non verificabili è anche il modo weberiano di vedere la lotta (der « Kampf ») come fenomeno ubiquo. La lotta esistenziale per le « chances » di sopravvivenza, in quanto selezione ereditaria, è concepita in chiave darwiniana. Con le categorie di « adattamento » e « selezione » nel 1900 Weber ha analizzato la situazione degli operai della grande industria. La presentazione dei risultati dell'indagine non è priva di cinismo. L'indelebile volontà di potere non spinge soltanto i singoli in una lotta senza tregua, ma anche le nazioni che si disputano l'egemonia universale. Nei suoi scritti *politici* Weber ha espresso demagogicamente le sue convinzioni imperiali. Tale posizione però traspare talvolta anche nei suoi scritti scientifici. Eduard Baumgarten, per esempio, sostiene che Weber ha intessuto i suoi pensieri tedeschi (« deutsche Sorgen ») nel suo scritto sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo (vedi Baumgarten introduzione a Weber 1973, p. XVII e XX), perché fu la linea più dura del calvinismo, anziché il protestantesimo tedesco, a premiare religiosamente lo spirito capitalistico, e per Weber il capitalismo moderno forma un presupposto di ogni politica di egemonia. Lo spirito imperiale della sua epoca ha condizionato persino la definizione weberiana di nazione in « Wirtschaft und Gesellschaft ». Baumgarten annota rispetto a tale definizione di Weber: « Nation bedeutet für ihn die Chance, dass neben anderen Willensträgern eine avantgardistische Intellektuellenschicht ein gebietsmässig ungrenztes Volkstum unter bestimmten Voraussetzungen erfolgreich dazu führt, dass es seine geschichtliche Mission mit den Prestigeinteressen räumlicher oder indirekter Macht-Expansion identifiziert » (Baumgarten, op. cit.). Se si rintraccia proprio la definizione di nazione in « Wirtschaft und Gesellschaft », l'interpretazione di Baumgarten risulta un po' sofisticata. Tra l'altro perché Weber scrive esplicitamente della « leggenda » di una missione provvidenziale propagata dagli intellettuali (ideologici) « avanguardisti » (Weber 1956, p. 530). Forse Weber raccomandava d'illudere consciamente il « popolo » con una leggenda nazionalistica? Una cosa risulta chiara: supposto che con i metodi weberiani si possano veramente fornire delle conoscenze oggettive-avalutative, tale oggettività si rivela relativa al processo temporale del mutamento culturale. Perciò Weber metteva giustamente i termini « oggettività » e « avalutatività » tra virgolette. Un'ulteriore critica del postulato di avalutatività potrebbe iniziare con un'analisi delle cause che portarono all'esplosione del « Werturteilsstreit » nelle scienze economiche e sociali in Germania. Il « Werturteils-

streit » scaturì nel « Verein für Social-politik », dove il « nuovo » Max Weber polemizzò con l'ardore ed il pathos di un « ortodosso », diretto da una etica dell'intenzione, nel nome dell'avalutatività e dell'etica della responsabilità, contro gli ortodossi del socialismo di cattedra. Secondo l'opinione di Kurt Lenk, Weber postulò la distinzione tra giudizi di valori ed assegnazioni scientifiche in base a questa polemica. L'origine del postulato di avalutatività è dunque di natura politico-avalutativa, anziché di natura scientifico-avalutativa, cioè essa presuppone la relazione d'un valore politico (vedi Lenk « Wertfreiheit als Fiktion », cit. in Feix 1978, p. 86). Per quanto questo ultimo paragrafo sia provvisorio, vogliamo ancora una volta sottolineare che Weber non ha mai sostenuto la possibilità di una scienza assolutamente oggettiva: « Non c'è nessuna analisi scientifica puramente 'oggettiva' della vita culturale... » (Weber 1980, p. 84). Mediante la spiegazione causale, che opera con i termini « causazione adeguata » e « causazione accidentale », dovrebbero essere, secondo Weber, verificate le ipotesi della comprensione. Una volta verificate, esse assumono valore di relativa oggettività. Secondo Weber, la comprensione del motivo (senso, « Sinn ») dell'agire non può fare a meno della spiegazione causale. Con ciò Weber proponeva una combinazione metodologica di comprensione (« Verstehen ») e spiegazione (« Erklären »), di prospettiva soggettiva e oggettiva, anticipando per esempio il postulato di Peter Berger e Thomas Luckmann (1980).

Nonostante i vari passaggi dei « Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre », in cui difende con perspicacia la combinazione dialettica di comprensione e spiegazione (Weber 1922, p. 77, 78, 83, 129, 140, 369), nei suoi scritti metodologici prevale nettamente il momento della comprensione, in maniera riduttiva. Nel primo capitolo di « Wirtschaft und Gesellschaft » chiarisce lui stesso in che senso la sociologia comprendente è riduttiva (Weber 1956, p. 6): perché essa riduce i collettivi sociali all'agire degli individui che vi partecipano (vedi anche Weber 1922, p. 415). Andreas Walther ha rivelato nel suo brillante articolo del 1926 che Weber usava nel suo lavoro pratico (« in seiner faktischen 'ressortmässigen' soziologischen Arbeit ») generalmente il procedere dell'analisi struttural-funzionale (Walther 1926, p. 15). Anche Dirk Käsler approda ad un simile risultato elucidando tre significati del concetto weberiano di senso (« Sinn »): senso in quanto significato culturale (« Kulturbedeutung », senso in quanto senso soggettivamente intenzionato dell'agire (« subjektiv gemeinter Sinn »), e senso in quanto senso funzionale di connessioni oggettive (vedi Käsler 1978, n. 146). A questo punto sarebbe molto interessante un confronto tra We-

ber ed il « chosisme » di Durkheim, primo, e, secondo, con l'epistemologia di Alfred Schütz.

Questa però non è la sede per un compito così vasto. Nelle due ultime parti del presente articolo si è voluto dimostrare come la differenziazione funzionale (modello pragmatico secondo Habermas) porti alla scienza del politico ed alla politica della scienza. Dove rimane il controllo della tecnica promosso dal cittadino? La critica indiretta degli scopi, compiuta dalla « critica tecnica » nell'ambito della scienza, non sfocia nell'espertocrazia? Si cela forse sotto il modesto mantellino dell'avalutatività una pericolosa arroganza? Come può operare la « critica tecnica » con i termini « praticamente fornito di senso » e « praticamente privo di senso », quando la scienza sociale ha bandito la categoria di necessità ed elevato a dignità epistemologica la categoria di possibilità e di sapere « nomologico », cioè di sapere quotidiano della Lebenswelt? Non dovrebbe tale scienza concedere al sapere quotidiano il diritto di stabilire gli scopi della tecnica? (vedi Paul Feyerabend 1980).

VICTOR WEBER

BIBLIOGRAFIA

- 1 ARON RAYMOND, *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris, 1967.
- 2 BERGER PETER - LUCKMANN THOMAS, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt, 1980.
- 3 BODENSTEDT ADOLF, *Idealtypus und soziale Wirklichkeit*. « Soziale Welt », 17, 1966.
- 4 DAHRENDORF RALF, *Homo sociologicus*. Frankfurt, 1978.
- 5 DIECKMANN JOHANN, *Die Rationalität des Weberschen Idealtypus*. « Soziale Welt », 18, 1967.
- 6 FEIX NEREU, *Werturteil, Politik und Wirtschaft*. Dortmund 1978.
- 7 FERRAROTTI FRANCO; *Max Weber e il destino della ragione*, Bari, 1964; *L'Orfano di Bismarck*, Roma, 1982.
- 8 FEYERABEND PAUL, *Erkenntnis für freie Menschen*. Frankfurt, 1980.
- 9 HABERMAS JÜRGEN, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt, 1979.
- 10 HÖFFNAGELS HARRY, *Max Webers Kategorien der verstehenden Soziologie*. « Soziale Welt », 15, 1964.
- 11 JANOSKA-BENDL JUDITH, *Methodologische Aspekte des Idealtypus*. Berlin, 1965.
- 12 ISRAEL JOACHIM, *Der Begriff der Entfremdung*. Hamburg, 1977.

- 13 KÄSLER DIRK, *Max Weber*. In « Klassiker des soziologischen Denkens », vol. 2^e, München, 1978.
- 14 LEFEVRE WOLEGANG, *Zum historischen Charakter und zur historischen Funktion der Methoden bürgerlicher Soziologie*. Frankfurt, 1975.
- 15 LENK KURT (a cura), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*.
- 16 LÖWITZ KARL, *Max Weber und Karl Marx*. « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », 67, 1932.
- 17 MARCUSE HERBERT, *Kultur und Gesellschaft*, vol. 2^e. Frankfurt, 1970.
- 18 MAYNTZ RENATE, *Soziologie der Organization*. Frankfurt, 1978.
- 19 MÜHLMANN WILHELM, *Max Weber und die rationale Soziologie*. Tübingen, 1966.
- 20 SARTRE JEAN-PAUL, *Des Sein und das Nichts*. Frankfurt, 1980.
- 21 SCHLUCHTER WOLFGANG, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik*. Tübingen, 1971.
- 22 SCHULZ ALFRED, *Collected Papers* Voll. 3. « The Hague », 1962, 1964; 1966.
- 23 SEYFARTH CONSTANS, *Alltag und Charisma bei Max Weber*. In « Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften », a cura di Sprondel/Grathoff. Stuttgart, 1979.
- 24 STRAUSS LEO, *Naturrecht und Geschichte*. Frankfurt, 1980.
- 25 TENBRUCK FRIEDRIC, *Die Genesis der Methodologia Max Webers*. « Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie », 11, 1989.
- 26 WALTHER ANDREAS, *Max Weber als Soziologe Jahrbuch für Soziologie, Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*. Stuttgart 1973.
- 27 WEBER MAX, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslere*. Tübingen 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1956.
- 28 WEISS JOHANNES, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*. Pullach, München, 1975.
- 29 WILLIAMS R., *Les Fondements Phenoménologiques de la sociologie Com-préhensive: Alfred Shultz et Marfil et Marx Weber*.
- 15 LENK KURT (a cura), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Darmstadt, 1976.

Lo spirito del tempo alla fine del secolo XX

1. Tempo come esperienza e tempo meccanico.

« Che tempo fa? ». E' la domanda, inconsapevolmente filosofica, che rivolge la massaia al portiere uscendo di casa la mattina presto per fare la spesa. Il tempo cambia. Non può mai scontarsi in anticipo. I meteorologi non hanno necessariamente maggior fortuna degli aruspici classici. E del resto, interrogarsi sullo spirito del tempo, e sul tempo che farà, già significa, di per sé, sospendere su di esso un dubbio critico che equivale ad una istanza problematica. Il fanciullo perduto nei suoi giochi durante gli assolati pomeriggi dell'interminabile estate non si interroga sul tempo. Lo vive, immemore e felice. Si direbbe che lo beva tutto d'un fiato, senza soluzioni di continuità. Tempo e vita in lui coincidono. Non sono ancora intervenute le distinzioni analitiche che più tardi nella routine adulta — ne frammenteranno l'esperienza. Tempo come clima — sole, nubi, pioggia uragani, e così via — e tempo come fluire di ore e di giorni sono ancora strettamente uniti nell'esperienza del fanciullo di oggi come lo erano nell'esperienza di vita dei Greci antichi, questo popolo fanciullo per eccellenza. Giove che feconda le sue amanti in forma di pioggia é la stessa pioggia che garantisce un buon raccolto di grano, il fieno per le bestie, la vigna e il suo frutto a scaldare le sere autunnali dei contadini che fanno vacanza l'inverno. Ma i Greci avevano due termini per indicare il tempo propizio, l'occasione buona, l'evento — *kairòs* — e il tempo della normalità quotidiana — *khronòs*. I giovani di oggi, come i Greci della classicità, possono sembrare prigionieri del presente, vivere senza prospettive, perdersi nell'istante in cui tutte le distanze si contraggono in un dilatato presente, estatico e immobile. In realtà stanno a testimoniare, senza proporselo o anche senza saperlo, la persistenza di un tempo puramente esistenziale, legato solo ai ritmi degli svolgimenti naturali, contro il prevalere del tempo meccanico, legato ai ritmi e alle esigenze del processo tecnico. Il tempo esistenziale-naturale non è meccanicamente sezionabile, non si divide in un prima e in un dopo, non si presta alla quantificazione esatta. La sua misura è una durata qualita-

* Sono le pagine introduttive del volume di F. Ferrarotti, *Cinque scenari per il duemila*, che uscirà nella primavera del 1985 per i tipi della casa editrice Laterza.

tiva, non è né può ridursi alla somma di una serie di unità discrete, separate l'una dall'altra.

Il tempo come durata qualitativa è stato sconfitto e sostituito dal tempo come sequenza di unità meccanicamente misurabili e prevedibili dalla rottura storica verificatasi in Europa con la prima « rivoluzione industriale », verso la metà del Settecento. Prima d'allora la precisione quantitativa non aveva grande importanza. Vico — l'ho notato altrove — sbaglia il suo anno di nascita nella *Autobiografia*. All'epoca di Rabelais l'esattezza dei dati anagrafici importava poco. La precisione statistica non era considerata un valore. La gente aveva gli anni che si sentiva addosso. Vent'anni di vita ordinata, tranquilla e relativamente oscura potevano essere di colpo cancellati da un evento straordinario, riassunti e sublimati da un fatto miracoloso di pochi secondi, da una visione fulminea, da un raptus donchisciottesco o dalla notte mistica pascaliana. Il tempo come sequenza meccanica, scomponibile, scientificamente organizzabile e perfettamente prevedibile, doveva porsi come la conseguenza e nello stesso tempo la condizione per la generale meccanizzazione della vita che segna in maniera essenziale l'epoca moderna.

E' la qualità della vita che cambia. Dall'epoca dell'accettazione si passa all'epoca dell'iniziativa e della trasformazione. Dall'accettazione si passa al progetto. L'idea di Dio come paterna provvidenza, così come viene ingenuamente espressa nel detto tradizionale « Dio vede — Dio provvede », è a poco a poco sostituito dalla pratica mercantile e impersonale, del supermercato. Il rapporto con la natura cambia così come cambia, radicalmente, il rapporto fra gli individui e i gruppi sociali. La convivenza viene percepita sempre più come un problema. Non è più considerata un dato di natura, inviolabile e imm modificabile. La natura un tempo poteva essere imitata, esplorata con lo sgomento dell'ignoto. Le colonne d'Ercole segnavano il limite, il bordo dell'abisso oltre al quale si apriva la voragine. Forre e caverne erano abitate dagli dèi o dai mostri. I boschi erano sacri per definizione. I giochi d'ombra che li abitavano, lo stormir di fronde che li animavano erano gli incerti, misteriosi segnali di una presenza certissima. Ancora oggi, presso civiltà antichissime, la natura è la scena, provvede il grande teatro in cui il dio si manifesta. In Giappone il fiorire dei ciliegi è l'apparizione del divino nel mondo degli uomini.

2. La natura reinventata

Nell'epoca moderna la percezione della natura, il modo di concepirla e di viverla cambiano radicalmente. La natura cessa

di funzionare come la sentinella avanzata del fluire del tempo; le sue stagioni non scandiscono più il ritmo della vita della comunità. Il crescere, organicamente e secondo tempi e modi che non si possono forzare impunemente, lo svilupparsi e il perire secondo la logica imprevedibile del vivente non sono più il criterio di misura fondamentale, il modello strutturale su cui tutta la vita della comunità e degli individui un tempo si plasmava. Nell'epoca moderna la scienza non si limita a riflettere la natura. Già Bacone suggeriva di « obbedire » alla natura, ossia di scoprirne e quindi di seguirne le leggi, ma solo allo scopo dichiarato di dominarla. La natura, nell'epoca moderna, viene studiata ed esplorata, ma per essere sfruttata e trasformata. La scienza moderna descrive e misura i processi naturali, ma non allo scopo di una mera contemplazione passiva. La natura viene studiata per essere trasformata, all'occorrenza violata, talvolta reinventata.

Attraverso la reinvenzione della natura, la scienza moderna è giunta a esiti che potevano apparire, e che ancora oggi sono talvolta denunciati, come sacrileghi. Essa ha reso possibile la creazione artificiosa dello spontaneo, ha replicato i processi naturali *in vitro*. Ma ha anche pregiudicato, forse in maniera drammaticamente irreversibile, i termini dell'equilibrio uomo-natura. Ha alterato i delicati rapporti, per gran parte ancora misteriosi degli eco-sistemi che garantiscono la presenza e lo sviluppo della vita su questo pianeta. E' nota, ma forse anche futile, la *querelle* che si viene sviluppando a proposito delle responsabilità, da un punto di vista ecologico, della scienza e della tecnologia. Ci si domanda, con una punta di pathos apologetico, se si debba addossare alla scienza la responsabilità maggiore o se invece non si debba chiamare in causa la tecnologia. La disputa appare futile, se non oziosa, per la semplice ragione che la tecnologia non sembra essere altro che scienza applicata e che appunto in tale scienza applicata è oggi da riconoscersi il motore dei rapidi cambiamenti suggestivamente riassunti nel computer, nella telematica e nei progetti di informatizzazione della società in tutti i suoi aspetti, da quelli familiari-privati a quelli istituzionali-pubblici. Può ben darsi che, storicamente, siano state alcune soluzioni tecnologiche a spianare la strada al predominio della scienza in quanto discorso razionale e che gli stessi limiti degli schemi tecnologici abbiano influenzato in maniera decisiva l'adozione di criteri di giudizio restrittivi e specialistici, e quindi la stessa consapevolezza dell'uomo nei suoi rapporti con l'ambiente e con gli altri uomini.

Sta di fatto che la stessa immagine tradizionale della scienza si è profondamente trasformata. Dal primo « romanticismo

della scienza », che aveva accompagnato il declino delle fedi e del pensiero tradizionali, e dalla problematizzazione delle « leggi » scientifiche, da intendersi non più in senso dogmatico ma solo come relative uniformità dotate di una validità probabilistica, eccoci giunti ad un nuovo paradossale « rinascimento scientifico », che nel suo stesso tono trionfalistico sembra negare le premesse problematiche da cui il discorso scientifico era nato. Nessun dubbio che la scienza non sia più configurabile nei termini platonici di una *dóxa*, o opinione del senso comune, che si trasforma in *epistème*, ossia in conoscenza pubblica, intersoggettivamente vincolante in quanto raggiunta in base a norme a tutti aperta e da tutti controllabile. Da luogo privilegiato della conoscenza, la scienza si è trasformata nel potente sostegno — guida teorica e insieme strumento di controllo operativo — dei processi di trasformazione della natura. I suoi successi, dal punto di vista tecnico-pratico, sono innegabili e hanno, anzi, dello sbalorditivo. Ma l'assolutizzazione del sapere operativo — nella sua duplice veste, scientifica e tecnica — finisce per rendere obsolete altre forme di conoscenza egualmente importanti, forse addirittura essenziali per controbilanciare gli effetti di sostanziale impoverimento che la razionalità tecnica comporta.

La scienza rischia oggi di porsi come un sapere razionale, tecnicamente funzionante e quindi ineccepibile, ma moralmente adiaforo, e quindi privo di coscienza. Tanto più che resta aperto il fondamentale problema del rapporto fra la scienza e il potere. Nell'epoca dell'antichità classica l'uomo di scienza nutriva una salutare diffidenza nei confronti dell'uomo di potere. Oggi è forse vero che la razionalità tecnica ci domina al punto che non si è più in grado di riconoscere e apprezzare altro tipo di razionalità. Forse l'uomo-macchina di de la Mettrie sta già battendo alle porte della società attuale. Con l'informatizzazione generalizzata il mito della mega-macchina e di un dio ridotto al rango di un supervisore generale, per quanto considerato, nella versione di Newton, un *pantocràtor* dotato di poteri tanto assoluti quanto, dato il carattere automatico delle operazioni meccaniche, superflui, è più vicino di quanto comunemente si pensi. E' da ritenere che un sintomo grave della situazione di crisi d'orientamento in cui versa oggi l'umanità sia dato dall'atteggiamento dell'uomo di scienza verso il potere: atteggiamento di servizio, legato ad un rapporto violentemente asimmetrico, in base al quale l'uomo di scienza sembra offrire dati e conoscenze operative su cui rinuncia ad alcun controllo in cambio dei mezzi finanziari richiesti dalla *big science* odierna. Resta in piedi un interrogativo inquietante: perché Enrico Fermi ha passato i segreti della fissio-

ne controllata dell'atomo al presidente Roosevelt mentre Archimede aveva bruciato i suoi taccuini dopo aver difeso Siracusa?

3. *L'illusione scientifica*

Anche per la scienza, dunque, e per la tecnica in quanto scienza applicata, che orienta il pensiero teorico verso fini predatori di violazione e trasformazione violenta della natura, una grande vittoria, come quella ottenuta dal Sei e dal Settecento fino alla prima guerra mondiale, è stata un grande pericolo. Ha alimentato la grande illusione da cui solo oggi stiamo faticosamente uscendo.

Rispetto alle ultime decadi del secolo scorso, questo secolo, giunto al suo ultimo quarto, si presenta radicalmente differente. Il clima intellettuale oggi prevalente, se messo a confronto con quello del tardo Ottocento e dei primi anni del Novecento, appare contrario e simmetrico. Tanto accesa era la speranza in un mondo necessariamente migliore a quell'epoca tanto chiuso, rassegnato e dominato da una disperazione quieta ma profonda è oggi l'orizzonte mondiale. Il progresso, che un tempo si configurava con la baldanzosa ineluttabilità di un processo naturale, se non addirittura come una fatalità cronologica, sembra oggi una pura illusione, destinata ad essere rapidamente sostituita da una realtà quotidiana grigia, bloccata e priva di prospettive, se non già incrinata da regressioni tanto inevitabili, resa familiare come una sorta di vulgata intellettuale dell'uomo moderno dalla tradizione storicistica di destra e di sinistra, in base alla quale era sufficiente andare avanti per andare bene, è oggi in crisi. Lo sviluppo umano non passa necessariamente da stadio a stadio secondo un'ottica diacronica in cui ogni stadio susseguente è automaticamente giustificato dal precedente e il male, storicamente, non esiste se non come temporanea parentesi e premessa del bene. Il futuro non è garantito. Gli ottimismo normativi non trovano riscontri nell'esperienza storica e neppure nel campo della biologia, dove una particella ha tutta la sua vicenda compresa nel giro di un miliardesimo di secondo mentre, nel cosmo, si calcola che il sole, nato quindici miliardi di anni fa, giungerà alla vecchiaia fra cinque miliardi di anni. Il tempo non è necessariamente unilineare e in ascesa. Il suo sviluppo può essere ciclico, come quello delle stagioni, e il trascorrere del tempo, lungi dal porsi come foriero di ineluttabile progresso, può significare, secondo l'esperienza comune, corruzione, degenerazione e morte.

4. La razionalità itinerante

Talvolta, scrittori e poeti detti « minori » riescono ad offrire, più dei classici, un quadro realistico della temperie spirituale media di un'epoca. Nel modesto poeta che fu l'abate Giacomo Zanella è possibile cogliere lo spirito giovanilmente ottimista dell'Ottocento. « Sul chiuso quaderno / di vati famosi » — scrive Zanella — « dal muschio materno / lontana riposi / riposi marmorea / de l'onde già figlia / ritorta conchiglia ... ». E conclude, trionfalistico: « T'avanza, t'avanza / divino straniero / conosci la stanza / che i Fati ti diero / Se schiavi, se lacrime / ancora rinserra / E' giovin la terra ».

Nell'atmosfera di incertezza, angoscia e paura che domina il mondo odierno, nessuno oserebbe sottoscrivere versi consimili. Come mai? Cos'è accaduto allo spirito europeo? Quali sono i fattori più importanti che hanno contribuito a spegnere l'ottimismo di ieri? Schematicamente, una prima risposta potrebbe essere ricercata nelle seguenti direzioni:

1. La crisi dell'individuo illuministico — questa straordinaria invenzione della cultura europea occidentale, un esito minoritario e fragile che solo il pregiudizio eurocentrico poteva proiettare e amplificare come una conquista di tutto il genere umano — e la sua odierna importanza. E' oggi evidente che il problema dell'individuo nella società industriale di massa cade al di là delle possibilità di controllo individuale. Si amplia rapidamente e si generalizza la sensazione di essere alla mercé di decisioni e di eventi individualmente non dominabili, spesso neppure tempestivamente conoscibili.

2. La razionalità itinerante: la razionalità ha abbandonato l'individuo per divenire un attributo delle grandi organizzazioni burocratiche formali. Queste organizzazioni, nate per assolvere compiti sociali specifici, tendono in realtà a porsi come fini in sé e funzionano al servizio di sé medesime mentre si scatenano gli interessi settoriali, che si fanno valere e si presentano sotto le mentite spoglie dell'interesse generale.

3. I processi tecnici generalizzati sono impersonali e anonimi. Si registra una crisi della testimonianza e della presenza responsabile. L'individuo in difficoltà non sa a chi rivolgersi: cerca un viso, la mano di una persona che l'aiuti e gli vengono incontro delle sigle; cerca un interlocutore e gli si offrono dei moduli da riempire, nel caso migliore uno schermo televisivo. Il vissuto specifico viene diluito nella pratica standardizzata generica. E' in atto un processo di de-responsabilizzazione della esperienza vitale.

4. I mezzi tecnici e la razionalità strumentale hanno raggiunto un tale livello di perfezione e di auto-justificazione da

sfuggire a qualsiasi controllo efficace e da svuotare la stessa vita politica democratica che ancora si svolge in forme e secondo moduli ottocenteschi sempre meno persuasivi e sincronizzati con le realtà tecniche della società industriale di massa.

5. Le grandi ideologie, elaborate nell'Ottocento e che questo secolo non ha saputo né rinnovare né completamente rimuovere, sono in crisi. La loro globalità è vuota. Le loro promesse avveniristiche, false o inattendibili. Queste promesse cadono insieme con le mètte che le ideologie presumevano di additare ad un processo storico divenuto opaco e incomprensibile, ma la loro caduta trascina con sé e fa deperire la funzione sociale dell'utopia e il senso dell'orientamento e della direzione dello sviluppo.

6. La società e il suo moto evolutivo ristagnano, dunque, e si avvitano, con maniacale monotonia, su se stessi. Le istituzioni si arroccano in una reazione istintiva di difesa e la loro autorevolezza originaria si traduce in autoritarismo. Nel momento in cui la pressione cresce e il cambiamento in alcuni settori sociali è più impetuoso e in cui la flessibilità sarebbe massimamente necessaria, le istituzioni si irrigidiscono fino a farsi sclerotiche. Le spinte che salgono dal basso e che premono oscuramente contro la facciata istituzionale dell'ufficialità sono duramente contenute, negate e frustrate. Lo Stato, come apparato detentore in esclusiva del monopolio della violenza, tende a far coincidere legalità e legittimità, si chiude in se stesso e si autolegittima come unica forza in grado di ridurre e risolvere la crescente « complessità sociale » mentre nella società extra-istituzionale si va diffondendo la claustrofobica sensazione di essere bloccati in una situazione priva di sbocchi, in cui la storia non ha più domani. Ma ha ancora un senso, in queste condizioni, parlare, sperare, anticipare un futuro?

FRANCO FERRAROTTI

I nipotini di Colombo alla riscoperta dell'America

Aveva ragione Washington Irving, nella sua dimenticata « Storia di New York », a chiedersi « quale diritto avessero avuto gli scopritori dell'America a sbarcare in questo paese e ad impossessarsene senza prima ottenere il consenso dei suoi abitanti o fornire un adeguato compenso per i loro territori ». Da questa risposta, infatti, dipendeva secondo lui tutto ciò che si sarebbe potuto dire o pensare successivamente; e con il suo caustico umorismo Irving concludeva — dopo una divertente argomentazione per assurdo — che in fondo l'unico diritto che poteva attribuirsi gli europei era quello di « scoperta ».

A questo diritto, in realtà, essi non hanno mai rinunciato e ancora oggi, cinque secoli dopo Cristoforo Colombo, essi continuano ad esercitarlo in forme diverse: continuano ad arrogarsi, cioè, il compito di giudicare e spiegare l'America, periodicamente reinterpretandola come se la sua stessa legittimità fosse strettamente legata al loro consenso. La disputa sul Nuovo Mondo, per parafrasare leggermente il titolo dell'opera di Antonello Gerbi, non è ancora conclusa e conserva tutt'ora le stesse caratteristiche delle origini. Odio e amore, spesso determinati soltanto da pregiudizi negativi o positivi, continuano ad intrecciarsi nei discorsi sull'America che nascondono il più delle volte una sorprendente ignoranza della realtà e non di rado tradiscono una superficiale o molto parziale conoscenza dei temi trattati.

Può darsi che tutto questo sia legato all'indiscusso fascino che il nuovo continente continua ancora ad esercitare sul vecchio, ma non è estraneo al fenomeno anche l'atavico complesso che gli americani stessi continuano ad avere nei confronti dei loro antenati europei. Insomma: gli scopritori di cui parlava Irving sono adesso diventati a loro volta gli scoperti e, anzi, in questi ultimi tempi vengono addirittura « riscoperti ». E' questo il termine che figura, infatti, sempre più spesso non solo in articoli di giornale o di rivista, ma anche in libri come *La riscoperta dell'America* (Laterza 1984) apparso proprio a coronamento o incitamento del corrente *revival*.

Ma che cosa c'è di nuovo che possa indurre ancora a sco-

prire o riscoprire una cosa che sta lì — almeno per gli europei che prima non ne conoscevano l'esistenza — da cinque secoli? La novità — che è poi ricorrente — consiste soprattutto nel fatto che un certo tipo di pregiudizi è passato nuovamente di moda e ci si adegua, dunque, al nuovo canone. Negli anni Cinquanta c'era stato il « dio fallito » dei comunisti pentiti che avevano visto la luce, oggi c'è il dio rinato degli ex antiamericani che hanno ricevuto la grazia. Né gli uni né gli altri, tuttavia, ci hanno illuminato di più sull'oggetto del loro turbamento perché sia l'URSS che l'America hanno continuato ad essere quello che sono, con la loro storia, le loro peculiarità, la loro cultura e anche la loro sostanziale impermeabilità alle fluttuanti opinioni degli altri.

In nessuno dei due casi, comunque, le ricorrenti ondate di amore e di odio hanno favorito una maggiore conoscenza dei due paesi sotto osservazione. Nel caso degli Stati Uniti è difficile distinguere i clichés del passato da quelli del presente se non per la meccanica trasposizione del negativo in positivo, ma alla radice di ogni valutazione resta sempre il pregiudizio europeo nato e cresciuto nel corso di vari secoli.

Antonello Gerbi l'ha definito una vera e propria « calunnia » che ha avuto la sua formulazione dottrinale verso la metà del settecento con la diffusione delle tesi di Buffon o dell'abate De Pawu, e dobbiamo a lui se la storia dell'*idea* dell'America formatasi sul vecchio continente è stata ricostruita in maniera così minuziosa. La recente ristampa de *La disputa del Nuovo Mondo* (Ricciardi 1983), accresciuta di oltre un terzo della sua mole originaria ed arricchita da altri vent'anni di puntiglioso lavoro, avrebbe potuto fornire una buona occasione per riflettere sulla natura di questa « calunnia », ma i nuovi Colombi non vanno tanto per il sottile. Anzi la storia della scarsa fortuna dello studio di Gerbi in Italia potrebbe rivelarsi esemplare per chi volesse cogliere nei *clichés* dei nuovi scopritori quanto siano ancora profonde le radici dei loro pregiudizi.

Ancora una volta, come era accaduto per il passato, la ristampa del libro di Gerbi non ha attratto l'attenzione dei nostri storici, né dei cosiddetti « americanisti », e le poche recensioni sono state piuttosto l'espressione di pochi entusiasmi individuali di lettori di buona volontà, genuinamente colpiti dal fascino e dalla profondità di quest'opera. Recensendola nel 1956 sul *Journal of the History of Ideas*, George Boas — così come aveva fatto precedentemente il suo collega e maestro Lovejov — l'aveva definita « un modello che ogni storico farebbe bene a studiare » e « il più importante contributo sulla storia di un'idea che sia mai stato pubblicato », un libro che secondo lo storico

di Princeton John H. Elliott « vivrà ancora per molte generazioni ». Da noi, invece, in una delle rare recensioni apparse quando vide la luce la prima edizione originale il giovane Renzo De Felice ne fece una mezza stroncatura contrapponendole (con opportunismo che senza dubbio ha dato i suoi frutti) un libretto di Rosario Romeo che lo stesso Gerbi aveva fatto generosamente stampare dal suo editore.

Nessun è profeta in patria ma la storia di Gerbi ci dice molto sulla nostra cultura e sul contributo degli italiani allo studio e alla conoscenza degli Stati Uniti, della loro storia e della loro cultura.

Per trovare delle immagini dell'America e degli americani degne ancora di rispetto per la loro perspicacia, e anche per la loro obiettività, dobbiamo guardare altrove e tornare indietro alle « Lettere di un agricoltore americano » di St. John de Crèvecoeur (apparse nel 1782) e alla esemplare « Democrazia in America » di Alexis de Tocqueville pubblicata nel 1835. Vi si potrebbe aggiungere per il nostro secolo il saggio di D. W. Brogan sul « carattere americano » stampato a Londra nel 1944 che, nonostante le idee politiche del suo autore, era impostato sulla ineccepibile premessa secondo cui gli americani possono essere spiegati soltanto « in termini americani » laddove si è troppo spesso pensato che l'America potesse essere spiegata e compresa « in termini europei, che potesse essere inserita in un contesto europeo e che il suo modo di vita potesse essere spiegato usando analogie europee ». Ma dopo Brogan è difficile trovare chi l'abbia fatto, ad eccezione forse di qualche americano.

Esistono comunque, in altri paesi europei, libri più o meno recenti sull'America dai quali traspira il desiderio di spiegare o comprendere, ma il contributo dell'Italia non è certo significativo. Al contrario la soggettività dell'americanistica italiana sembra il parametro dominante di tutti gli scritti apparsi fin dall'800. Ce lo ha ricordato in due studi esemplari Giuseppe Massara quando ha pubblicato il suo *Viaggiatori italiani in America* nel 1976 e più di recente *Americani* (Sellerio 1984) laddove sottolinea come « la forma letteraria fu la forma più confacente ad esprimere il rapporto peculiare dell'intellettuale italiano con l'America, a fronte delle innumerevoli relazioni di viaggio che circolarono nei paesi colonizzatori e che pur spesso vennero tradotte ».

Che c'è da *riscoprire* dunque quando un corrispondente del Telegiornale alla Convenzione democratica di San Francisco dimostra di non sapere come funzioni il sistema politico americano e perfino di non capire bene l'inglese? O quando un regista celebrato in questi giorni proprio per un film *sull'America* (da

lui debitamente reinterpretata a colpi di luoghi comuni) rende omaggio al nuovo continente ricordando, in un'intervista, che si tratta « di un paese che non ha cultura alle spalle e quindi è disposto a prenderne da tutti »? Come se lui, che invece ne ha tanta, non avesse fatto la sua fortuna facendo il verso proprio al western americano. Naturalmente il parametro per giudicare una cultura è il numero di lettori di Joyce e un esperto di pubblicità (nel simposietto più in alto citato) guarda con patetica simpatia ai suoi colleghi americani bravissimi nel vendere i loro prodotti, anzi maestri dell'arte pubblicitaria, ma incapaci di leggere *Finnegans Wake*, o ignari della sua esistenza. Il grande colto, tuttavia, lo scrive con l'apostrofo (Finnegan's) dimostrando di non conoscere nemmeno lo *spelling* e, conseguentemente, di non aver capito nemmeno il titolo del libro che tiene sul comodino.

Ma anche se Joyce potesse essere usato come parametro di giudizio per una cultura il nostro saccente si troverebbe in difficoltà ancora maggiore poiché non c'è paese al mondo dove lo scrittore irlandese abbia avuto, per così dire, maggior successo di vendite e di critica. La prima edizione americana dell'*Ulysses* fu stampata dalla Random House, dopo una vittoriosa battaglia con la censura, nel gennaio del 1934 e in tre mesi vendette 35 mila copie, più di quelle diffuse in undici edizioni dalla Shakespeare & Company di Sylvia Beach. Dal 1968, quando i computers hanno permesso dei controlli più accurati, lo stesso editore ha regolarmente venduto 50 mila copie all'anno delle sue tre edizioni e proprio in questi ultimi mesi la prima edizione critica dell'*Ulysses* è stata pubblicata a New York dopo anni di lavoro nel quale gli americani hanno avuto un ruolo dominante. Il massimo ed esemplare biografo di Joyce è un americano e gli studi e i repertori critici più importanti degli ultimi trent'anni sono di americani, così come negli Stati Uniti sono custoditi e utilizzati più che altrove i vasti archivi joyciani distribuiti tra varie università.

Ma tutto ciò, naturalmente, se dice molto sull'ignoranza degli europei non ci dice nulla sulla realtà e sulla cultura americana che risiedono altrove, dove i nuovi cristofori colombi non si affacciano nemmeno da lontano. Questi arroganti esploratori ci ricordano la famosa e caustica vignetta di Steingerg, apparsa tanti anni fa sul *New Yorker*, dove si vedevano in primo piano i palazzi e i parcheggi della nona e decima Avenue, a ridosso del fiume Hudson che separa Manhattan dal New Jersey e, oltre il fiume solo una distesa verde, come un deserto sul quale spuntano lontani i nomi di Chicago, Los Angeles o Las Vegas mentre oltre la linea dell'Oceano Pacifico si stagliano sull'estremo oriz-

zonte la Cina e il Giappone. Tra lo Hudson e il Pacifico, comunque, c'è un intero continente che i nuovi esploratori, come i provinciali newyorkesi satireggiati da Steinberg, non prendono nemmeno in considerazione: tutt'al più vanno fino a Chicaco per intervistare Saul Bellow o in California per vedere Bukowski: e poi corrono a spiegarci l'America così come gli eternamente evocati Pavese e Vittorini ce la raccontavano leggendo Melville o Saroyan.

Il Tocqueville si rammaricava che un anno di viaggi attraverso il continente non fosse abbastanza per capire l'America, e tanto meno spiegarla, ma ai nuovi Colombi basta molto meno per riunirsi a convegno e parlarci di loro stessi e di questo strano oggetto, « senza cultura », che hanno deciso finalmente di accogliere con benevolenza avvalendosi dello stesso diritto tutto soggettivo di « scoperta » indicato da Irving. Quanto all'America e agli americani, esistono solo *come* e *quando* queste anime decidono di legittimarli, a seconda dei loro umori. E che gli umori siano cambiati di recente lo dimostra anche la visita del Papa agli indiani del Canada poichè, contraddicendo l'opinione degli « zelanti e illuminati padri pellegrini che accompagnarono i primi scopritori » — per usare ancora le parole di Washington Irving — anche lui ha finito per riconoscere che « quel tipo di animali i quali camminavano eretti su due gambe, che avevano un comportamento quasi umano e emettevano alcuni suoni intellegibili molto simili al linguaggio », dopotutto erano proprio uomini, degni della Sua paterna attenzione.

GIANFRANCO CORSINI

Il compositore americano tra pragmatismo e ricerca di identità

Intervista a Frederic Rzewsky

L'America non cessa di intrigarci. Né catastrofismi, né miti piccolo-borghesi sembrano uccidere la curiosità. Il traffico è intenso: John Cage è ormai in Italia una presenza familiare; il Festival Pontino ospita compositori tra i quali Elliot Carter; qualcuno favoleggia di un maxi-incontro sulla cultura e sulla musica americana.

Al Festival Pontino incontriamo il pianista e compositore Frederic Rzewsky, nato a Westfield, Massachussetts, nel 1938, attualmente residente a Roma e definito da Luciano Berio « il compositore più responsabile e coraggioso, oggi, negli Stati Uniti ».

D. - Per cominciare, Frederic, una questione di fondo. Pensi si possano ancora individuare caratteri nazionali nella musica colta contemporanea?

R. - Se devo essere sincero, la questione mi sembra oggi un po' anacronistica. L'idea di una musica nazionale si è imposta il secolo scorso in Europa, nel momento in cui si andavano consolidando i grandi stati nazionali. Oggi si continua a parlare di cultura nazionale, di stile nazionale, di musica nazionale in un modo totalmente trasformato. In Occidente, almeno dalla seconda guerra mondiale in poi, non mi sembra abbia ancora molto senso discutere a lungo su questo tema, anche se, com'è ovvio, rimane vivo il problema delle radici socio-culturali della esperienza musicale contemporanea. Negli Stati Uniti, ad esempio, il jazz, espressione in origine tipicamente americana, ha avuto influenze non trascurabili su molti compositori colti: Elliot Carter ne ha fatto accenno, come d'altra parte ne troviamo tracce anche in un compositore severo come Charles Wuorinen.

D. - Pensi dunque che tra colto ed extra-colto nella musica contemporanea non sia più possibile stabilire una distinzione ben definita?

R. - Senza dubbio, difendere oggi questa rigida distinzione diventa sempre più difficile.

D. - Negli Stati Uniti in particolare?

R. - Una parte consistente della musica americana si ispira a fonti popolari o comunque extra-colte; ma al di là di questo, è

necessario considerare alcuni problemi specifici. Il mercato americano è dominato dalla musica extra-colta e di consumo. Se a questo si aggiunge il limitato interesse del pubblico verso la musica colta contemporanea e soprattutto la mancanza totale di un sistema di sovvenzioni statali a favore della cultura, come ne avete qui in Europa, si può capire quanto il compositore possa essere spinto verso un pragmatismo che tratti con spregiudicatezza materiali diversi e tecniche diverse.

D. - Certamente. D'altra parte, i presupposti del mercato culturale statunitense che ricordavi poco fa mi sembra tocchino da vicino la stessa figura sociale del compositore.

R. - Ma sì, e le radici di questo fenomeno affondano nella stessa storia americana. Gli Stati Uniti nascono nella seconda metà dell'800 e si industrializzano rapidamente negli ultimi decenni del secolo. Le basi economiche del Paese sono gettate da persone arrivate dall'Europa, senza un soldo in tasca e arricchitesi nel giro di pochi anni. Mi riferisco ai cosiddetti « robber barons », ai famosi miliardari del periodo eroico del capitalismo americano quali Rockefeller ed altri. Questi « pionieri », pur riconoscendo una generica importanza della cultura nel nuovo mondo — fondazioni, musei, conservatori americani stanno a dimostrarlo — hanno sempre negato ad essa una funzione effettiva, profonda. Gli intellettuali, gli artisti erano in fondo marginali e sostanzialmente continuano ad esserlo anche a distanza di tempo tutt'oggi.

D. - Un paragone per l'Europa può forse chiarire meglio i termini.

R. Il rapporto tra intellettuali, artisti e potere in Europa, al di là della maggiore profondità storica, è diverso. La semplice presenza di sovvenzioni statali, in alcuni casi considerevoli, mi sembra già di per sé un indice importante.

D. - Vuoi dire che il compositore americano è sostanzialmente un isolato, un emarginato?

R. - E' innegabile. D'altronde non è difficile comprendere quanto tutto ciò affondi le radici nelle origini dinamiche del capitalismo americano e non sia banale disprezzo dell'arte. La cultura ha un'importanza secondaria nella vita politica degli Stati Uniti, mentre in Europa la mobilitazione intellettuale è stata in alcuni momenti storici di grande importanza.

D. - Bene. Parliamo ora un po' di te, delle tue composizioni. Hai sperimentato varie tecniche, dal serialismo alla musica elettronica fino alla recente elaborazione di materiali popolari. Volontà o caso?

R. - E' difficile parlare di se stessi. Posso soltanto dirti che il concetto di un'evoluzione stilistica coerente non mi è mai sta-

to eccessivamente congeniale. Per questo, forse, ho girovagato in direzioni differenti senza un'apparente coerenza. Inoltre, mi sono spesso trovato a contatto, e simultaneamente, con un pubblico molto differente: da quello delle sale da concerto a quello studentesco o jazz.

D. - Il referente invade il messaggio?

R. - Oggi, di fatto, assistiamo ad un fenomeno nel quale diversi stili e linguaggi confluiscono. Da parte sua, l'industria culturale resiste a questo fenomeno, avendo tutto l'interesse a mantenere categorie stilistiche chiaramente distinte le une dalle altre. Queste resistenze, però, mi sembrano francamente destinate a scomparire vista l'esplorazione portata avanti dai compositori.

D. - Un momento. Il fenomeno di cui parli può anche essere letto diversamente. Tecniche e stili musicali, pur nella loro ambiguità, possiedono valenze comunicative. Guardando al panorama americano, si ha a volte l'impressione che questo problema venga scavalcato, ed in questo caso, da un pragmatismo sperimentale ad un opportunismo di mercato il passo è breve.

R. - Certamente. Di questo pericolo bisogna essere coscienti soprattutto in un Paese come gli Stati Uniti dove, come ti dicevo, non si è sufficientemente tutelati nei confronti delle pressioni di mercato. Credo però che dietro le confluenze linguistiche e l'attenzione verso i fruitori si possa nascondere il vecchio sogno della musica come linguaggio universale che, mai realizzato, si potrebbe oggi, almeno tecnicamente, realizzare. L'idea alla quale pensava Beethoven, di una musica che possa parlare a tutti gli esseri umani, dati i mezzi materiali di comunicazione, oggi è pensabile. Dissotterrare questo sogno può essere compito dei compositori contemporanei.

D. - Non pensi che la riedizione dell'universalismo borghese beethoveniano possa essere in realtà nient'altro che una razionalizzazione di fantasie imperiali?

R. - Parlando recentemente con il compositore giapponese Toru Takemitsu, abbiamo convenuto nel ritenere che il processo di diffusione del modello di cultura occidentale è probabilmente inevitabile. I tempi e i modi di questa evoluzione, però, sono essenziali. Diversamente, si rischia una specie di grande Disneyland nel quale delle tradizioni precedenti non rimangono che fantasmi. « Dove c'è pericolo c'è anche la forza che salva », dice Holderlin, e forse non esiste alternativa; bisogna andare avanti.

(a cura di Raffaele Pozzi)

Da qualche tempo anche in Italia la cultura popolare è divenuta oggetto di larga attenzione, in chiave socio-antropologica, da parte di varie espressioni ed istituzioni che surclassano il « popolare » preso solo a pretesto/pre-testo per lo sviluppo di un discorso del tutto autonomo da parte dei gestori e degli operatori pubblici di cultura. Si parte così dal dato « popolare » per servirsene come elemento *tirante*. Ed effettivamente tirante esso è in almeno tre diversi ma non interescludentisi significati: è tirante perché esso costituisce il filo conduttore di una serie di attività; è tirante perché è capace di attrarre, di tirare appunto — almeno provvisoriamente — l'attenzione di molti; è tirante infine perché, quasi elemento da soma, è aggiegato al carro del promotore culturale, il quale l'utilizza per andare dove egli vuole, indipendentemente dai bisogni e dal volere di chi si trova soggiogato giacché porta non solo tutto il peso della sua condizione ma anche quello di un uso strumentale da parte di altri. Al di là delle implicazioni insite nell'immagine qui adoperata, non appare giustificata un'atarassia sociologica di fronte a taluni fenomeni in atto nel contesto culturale italiano.

Folclore e cultura popolare, sagre di paese e rappresentazioni dialettali sono alcuni dei sintomi di un « ritorno » alle tradizioni ed alle manifestazioni tipiche di un passato non troppo remoto. Eppure di reviviscenza non si può, a rigore, parlare se si considera che taluni riti, determinate forme espressive e particolari scadenze calendariali non sono mai venute del tutto meno. Certo, in qualche caso si sarà pure registrato un andamento alterno di interesse, ma quello che rafforza un costume e solidifica una cultura è la persistenza nel tempo, mantenuta anche solo da un gruppo ristretto di persone che poi passano il « testimone » ad altri, secondo gli schemi tipici della socializzazione nei riguardi di un fatto culturale.

Questa consapevolezza della dinamica sociale però sembra essere appannaggio solo degli intellettuali, che si arrogano il diritto di definire che cosa sia il folclore o la cultura popolare. Difficilmente gli stessi protagonisti qualificano con termini dotti i fatti che li riguardano; e se lo fanno usano concetti imposti e diffusi da altri e dall'alto. Del resto gli studiosi, anche se profondamente impegnati e partecipi nello studio del « popolare », restano pur sempre dei mediatori, in qualche modo esterni e

perciò rielaboratori più che protagonisti, salvo eccezioni troppo rare per poter essere realmente influenti.

Così i primi ad espropriare del « popolare » i legittimi « possessori » possono considerarsi alcuni intellettuali che strumentalizzano il folclore vuoi per lanciare campagne pubblicitarie di prodotti industriali, vuoi per convalidare ipotesi già scontate per loro ancor prima di condurre qualsiasi ricerca. Tutto questo può avvenire ad opera di qualche sprovveduto che voglia parlare e scrivere ad ogni costo su un « popolare » che « è bello », diventa però mistificante ed imperdonabile nel caso di ricercatori accreditati ed accademici di fama.

Ma l'operazione non si ferma qui; è ancor più sottile e riguarda quel vasto mondo di socializzazione e legittimazione dell'esistente (o dell'inconsistente) che è la scuola. In effetti, se oggi il « senso comune » in Italia è propenso a considerare in possesso di *cultura* solo determinante persone ciò in buona misura si deve alla concezione dominante nel nostro sistema scolastico, dove si riverbera lo stesso approccio già operante nel più vasto contesto sociale. Un problema del genere esiste in misura ridotta altrove, fuori d'Italia, se per esempio per *culture* già nel 1871 sir Edward Tylor intendeva, com'è noto, « quel complesso insieme che comprende le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, le leggi, i costumi ed ogni altra capacità ed abitudine acquisita dall'uomo come membro della società ». Da ciò consegue ovviamente che ogni uomo ha una sua propria cultura; e provocatoriamente è lecito aggiungere che anche una persona niente affatto istruita ha la sua « cultura ».

A questo punto si potrebbe pensare che basti diversificare il significato del termine *cultura* per modificare la realtà. Così non è, come dimostra appieno l'esperienza di quei paesi dove il termine *cultura* ha un'accezione meno restrittiva. Allora il nodo da sciogliere è un altro. Antonio Gramsci nei suoi quaderni del carcere pugliese di Turi scriveva: « la cultura moderna, specialmente idealistica, non riesce a elaborare una cultura popolare, non riesce a dare un contenuto morale e scientifico ai propri programmi scolastici, che rimangono schemi astratti e teorici; essa rimane la cultura di una ristretta aristocrazia intellettuale, che talvolta ha presa sulla gioventù solo in quanto diventa politica immediata e occasionale » (*Quaderno 16, paragrafo 9*). La questione è rilevante soprattutto se si considera un altro passo in cui Gramsci afferma testualmente che la scuola è contro il folclore. Inoltre è ben chiara la funzione strategica del sistema scolastico per una corretta lettura dei fatti folclorici e per un loro utilizzo in chiave sociale. Così la stessa attività dello Stato che si esplicita anche nella scuola « è in concorrenza e in contrad-

dizione con altre concezioni esplicite ed implicite e tra queste non delle minori e meno tenaci è il folclore, che pertanto deve essere « superato ». Conoscere il « folclore » significa pertanto per l'insegnante conoscere quali altre concezioni del mondo e della vita lavorano di fatto alla formazione intellettuale e morale delle generazioni più giovani per estirparle e sostituirle con concezioni ritenute superiori. Dalle scuole elementari... alle Cattedre d'Agricoltura, in realtà, il folclore era già sistematicamente battuto in breccia; l'insegnamento del folclore agli insegnanti dovrebbe rafforzare ancor più questo lavoro sistematico. E' certo che per raggiungere il fine occorrerebbe mutare lo spirito delle ricerche folcloristiche oltre che approfondirle ed estenderle. Il folclore non deve essere concepito come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio. Solo così l'insegnamento sarà più efficiente e determinerà realmente la nascita di una nuova cultura popolare o folclore. Un'attività di questo genere, fatta in profondità, corrisponderebbe nel piano intellettuale a ciò che è stata la Riforma nei paesi protestanti » (*Quaderno 27, paragrafo 1*).

Le considerazioni gramsciane hanno un loro fondamento anche oggi, alla vigilia di un'altra riforma, di proporzioni assai più modeste ma non per questo trascurabili: i cambiamenti previsti per le scuole secondarie superiori forse favoriranno l'inserimento e l'azione formativa di una nuova leva di insegnanti versati nelle scienze sociali e dunque in grado di raccogliere la lezione di Gramsci sulla « nuova cultura », capace forse di annullare lo iato fra « moderno » e « popolare ».

ROBERTO CIPRIANI

I fenomeni carismatici:

la sociologia e l'antropologia non hanno nulla da dire?

Come accade ormai da tempo con una certa regolarità, durante i mesi estivi quotidiani e settimanali riscoprono i vari tipi di gruppi e movimenti carismatici esistenti, che affiorano nelle cronache, di regola insieme a qualche aumento magari di luce, gas, telefono. Quest'anno poi il caso di Ebe Giorgini o « mamma Ebe » ha assorbito l'attenzione generale, anche perché non mancava una presentazione di sapore piccante, con insistenza sul numero dei suoi amanti, con pubblicazione di brani erotici di vari tipi, con descrizioni della sua biancheria intima: cenni tutti di norma assenti se il soggetto è di genere maschile. Ora, sappiamo bene, e non da oggi, che la nostra è un'epoca in cui particolarmente diffuso è il ricorso al carisma, interpretato sempre da antropologi e sociologi come segno evidente di crisi e di tempi difficili. Forse però non se ne era accorta Ida Magli, secondo la quale "nessuno più dei giornalisti, dei sociologi, dei folcloristi di turno, si è sempre soffermato con tanta compiacenza sui pellegrinaggi, sulle fustigazioni con leccamento delle strade, sulle feste di « tarantolate » o di « serpenti », sui rituali furibondi del Palio con tanto di benedizione e ingresso del cavallo nel santuario, sottolineandone, con paternalistico interesse, la vitalità e il « colore »". (Panorama, 6 agosto '84). Duole che una studiosa in genere attenta ed acuta come la Magli si sia lasciata evidentemente trascinare qui da una sua usuale polemica con il mondo accademico, ignorando gli ampi e documentati studi di denuncia di una situazione che non è certo solo italiana: penso ad esempio agli studi di Vittorio Lanternari, a quelli di un giurista come Michele Del Re, cui semmai si può rimproverare una denuncia ed una critica così radicale da rendere incomprensibile il potere di richiamo di questi visionari, o ancora gli scritti di Ferrarotti e dei suoi collaboratori; in questo caso, in particolare Forme del sacro in un'epoca di crisi (Liguori, Napoli, 1978) in cui questa casistica è ampiamente affrontata, come del resto ricordava ne l'Unità Arminio Savioli.

Ancora, la Magli dice, a proposito di questi gruppi, che sono numerosi, e che "le famiglie e la Chiesa li conoscono bene e hanno conservato il silenzio". In realtà, nonostante la complessità e difficoltà ad affrontare un fenomeno che sarebbe errato analizzare in tono riduttivo e ristretto, famiglie e chiese so-

no intervenute più volte, con denunce e metodi più o meno drastici, nel merito: in Italia erano stati ammoniti dai rispettivi presuli, in tempi recenti, Enzo Alocci e Rosa Quattrini, e i seguaci diffidati dal partecipare ai culti presso i supposti luoghi delle apparizioni, rispettivamente a Porto S. Stefano e a S. Damiano; la stessa Giorgini non aveva certo avuto l'appoggio di mons. Poletti, vescovo di Roma; né si tratta degli unici casi, né gli interventi si limitavano a questo, poiché il clero che avesse partecipato ed incoraggiato questo tipo di culto andava incontro alla sospensione a divinis. In realtà, non è affatto di interventi dall'alto da parte della chiesa istituzionale o di una legislazione particolare che si sente la necessità, quanto invece di un'opera educativa, di una riformulazione di mete e valori che superi l'atteggiamento di passiva rassegnazione e pessimismo, che porti a rivedere il distacco dalle istituzioni che è alla base di tanta parte di questi fenomeni. Il fine sarebbe lo stesso auspicato dalla Magli: "la maggior parte di questi gruppi perderebbe la propria forza di attrazione, così come la perderebbero le « feste » miracolose e le « santone » (e, aggiunge l'antropologa) il silenzio, comunque, non è mai una buona scelta". A parte il fatto che è sempre utile apprendere che centinaia di pagine scritte e pubblicate, saggi e libri in merito sono "silenzio", mi pare non improprio segnalare il fatto che non sono affatto in causa, qui, solo alcune "santone", magari immaginate nell'Italia meridionale.

MARIA I. MACIOTI

Il decreto, il contesto storico sociale, la rilevanza ideologica

Il rapporto fra cattolici e comunisti in Italia, nel secondo dopoguerra, viene spesso sottoposto ad interpretazioni che hanno una forte connotazione ideologica oppure valenze particolaristiche. Già la espressione « cattolici e comunisti » è polisemica. Con essa si è inteso, e, s'intendono realtà diverse. Di per sé i cattolici sono i singoli appartenenti alla chiesa cattolica; i comunisti, gli aderenti al partito comunista, italiano nella fattispecie.

Sulla scia di alcune osservazioni di M. Weber, per il quale il marxismo divenne un vangelo secolare di redenzione per gran parte della classe operaia¹, (riprese poi da M. Mannheim²) si tende a considerare il partito comunista come un movimento religioso, in antitesi con lo spiritualismo ed il cristianesimo in particolare. I comunisti sarebbero degli aderenti-credenti ad un partito-chiesa, con una loro dottrina, materialista, un loro ethos, dei capi-sacerdoti, delle aspettative salvifiche, connesse alla « rivoluzione ».

Si parla di cattolici e comunisti in termini analoghi ad un eventuale rapporto cattolici-musulmani o cristiani-ebrei³. Cattolici e comunisti sono termini che evocano due cosmi simbolici, due ideologie dogmatiche nettamente antitetiche: la prima è spiritualista, l'altra è materialista; la prima basata sul non-razionale, l'altra su un progetto di totale ed utopica razionalità; la prima « religiosa » in senso stretto, l'altra laica ed immanentistica⁴.

Tali concettualizzazioni rischiano di deviare o di « bloccare » la puntuale ricognizione fattuale di empiriche situazioni, da concreti fenomeni come quello che vogliamo prendere in esame adesso. Per cattolici in primis, s'intende la chiesa cattolica con la sua dottrina, con i suoi simboli, con i suoi riti, con la sua gerarchia e le sue organizzazioni, canonicamente riconosciute. Per comunisti, invece, s'intende il PCI come organizzazione politica, con i suoi organi statutari, il suo programma politico, la sua organizzazione, e quindi, i suoi iscritti e simpatizzanti.

In queste pagine si intende avanzare una ipotesi interpretativa, — sorretta da una ricerca condotta nell'area regionale toscana, nello sfondo dello scontro internazionale e della dura contrapposizione sul piano nazionale, — sulle modalità e le motivazioni dell'intervento, del comportamento delle organizzazioni cattoliche e, quindi, della gerarchia ecclesiastica, nei confronti dei comunisti cioè, sia del partito nell'accezione di

¹ *Economia e società*, tr. it. Torino, 1975, I, pp. 475-492.

² *Ideologia e utopia*, tr. it., Bologna, 1957.

³ Cfr. J.J. JANE, *Catholic-Protestant Conflict in America*, Chicago, 1955. Cfr. altresì J.M. ONNEROT, *Sociologie du communisme*, Paris, 1969, nouvelle édition.

⁴ Per una rassegna bibliografica concernente il rapporto cattolici e comunisti, sul piano internazionale, cfr. O. MADURO, *Marxist Analysis and Sociology of Religion*, in « Social Compass », XXII, 3-4 (1975) pp. 401-479; F. CARLOMAGNO, *Cattolici e comunisti (1960-1970)*. Saggio bibliografico, Firenze, 1979 (pro manoscritto).

cui sopra, sia degli iscritti o dei simpatizzanti come dei singoli negli anni della « guerra fredda » fra est ed ovest⁵.

Non è oggetto di questa indagine l'analisi dell'atteggiamento e delle ragioni del mondo cattolico come entità comprensiva del partito, del sindacato e di tutto l'associazionismo « cattolico » in senso lato. Lo scontro, la tensione che si registrano non sorgono da situazioni legate alla cronaca, né i termini del dibattito sono riconducibili a quelli che possono essere espressi da personaggi del mondo di Guareschi quali « Don Camillo » e « Peppone »⁶.

Anche per il nostro caso, valgono le osservazioni dello storico C. Dawson:

« La maggior parte dei grandi scismi e delle grandi eresie nella storia della chiesa cristiana, hanno le loro radici in contrasti sociali e nazionali, e se ciò fosse stato chiaramente riconosciuto, la storia del cristianesimo sarebbe stata molto diversa »⁷. Dopo la rivoluzione dell' '89 i *democrates chrétiens*, per esemplificare un caso cui sarebbe opportuno attribuire una maggiore attenzione, ritengono che il cittadino cattolico sia uscito da uno stato di minorità, conquistandosi la libertà e l'uguaglianza. Di conseguenza pensano che anche il cattolico/cittadino debba uscire dalla minorità in cui si trova e debba conquistarsi le libertà ecclesiali⁸.

Ciò sarebbe stato possibile se la chiesa si fosse rinnovata accantonando la logica dell'*ancien regime*, operando una riforma interna tale da consentire una conciliazione tra la libertà del cattolico e quella del cittadino. Così non fu, tale appello fu marginalizzato, fu liquidato il tentativo di una adeguata mediazione tra cattolicesimo e rivoluzione borghese, come fu più tardi rimosso l'invito rosminiano a « rimarginare » le « cinque piaghe » ecclesiastiche⁹. E' noto come sia tormentata tutta la storia del rapporto movimento operaio-chiesa e viceversa.

Nel secondo dopoguerra, alla base del teso rapporto che si viene a stabilire tra le masse che si trovano politicamente intorno ai partiti della sinistra, in particolare del partito comunista, e la chiesa, stanno molte delle ragioni che, un secolo prima, il senatore operaio Corbon esprimeva scrivendo al senatore vescovo Dupanloup, ambedue membri del parlamento francese.

In tale scritto, intitolato: « Perché vi abbandoniamo », il Corbon enumera una serie di comportamenti della chiesa che egli giudica erronei. Fra questi individua la confusione fra la causa religiosa e quella politica, la raccomandazione che viene fatta alla sottomissione più completa del credente nei confronti del potere stabilito, la rassegnazione di fronte alle

⁵ Cfr. D.F. FLEMING, *The Cold War and its Origins*, London, 1961, (tr. it. *Storia della guerra fredda*, Milano, 1964); A. WERTH, *Russia: the post-War Years*, London, 1971 (tr. it. *L'Unione sovietica nel dopoguerra 1945-1948*, Torino, 1973); in particolare W.C. FLETCHER, *Religion and Soviet Foreign Policy*, (1945-1970), London, 1973; M. MOURIN, *Le Vatican et l'URSS*, Paris, 1965; E. DI NOLFO, *Vaticano e Stati Uniti (1939-1952)*. Dalle carte di M.C. Taylor, Milano, 1978.

⁶ G. Guareschi, per anni direttore del giornale satirico « Candido » è l'autore di libri come « Don Camillo » (Milano, 1975) da cui è stata tratta la trama di una serie di film incentrati su due personaggi emblematici: « Peppone » (il comunista) e Don Camillo (il prete).

⁷ C. DAWSON, *Sociology as a Science*, « Cross Currents », IV (Winter, 1954), 2, p. 136.

⁸ Cfr. D. MINOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Brescia, 1981.

⁹ Cfr. A. ROSMINI, *Dalle cinque piaghe della S. Chiesa. Trattato dedicato al Clero Cattolico*. (Con aggiunte e chiarificazioni inedite). A cura di C. Riva, Brescia, 1966.

tristi situazioni socio-economiche con l'esclusivo miraggio di guadagnarsi l'altra vita. « Sì monsignore, aggiungeva, l'odio per la rivoluzione ha spento nel vostro ambiente l'amore di Dio. Non vi rendete conto di ciò, ma noi ne siamo colpiti e ci poniamo in guardia (...) In verità la dottrina cattolica riveduta e sillabizzata si svuota sempre più del vero spirito cristiano; e questo spirito d'amore e di mansuetudine non è affatto riconoscibile nel vostro modo di essere nei riguardi della società resa democratica, poiché la trattate come nemica e cogliete ogni pretesto per lanciare contro di essa le più violente requisitorie »¹⁰. A ciò tuttavia va aggiunto l'insieme grave di problemi politici e ideologici posti sia dall'avanzata delle truppe sovietiche verso l'occidente, sia dalla politica anticattolica che si andò attivando nei paesi « socialisti », sia dall'espansione di forti partiti comunisti, in particolar modo quello italiano, strettamente legati all'Unione Sovietica e ancorati al materialismo storico. Tutto ciò poneva molti problemi alla chiesa come istituzione depositaria di un patrimonio di valori etico-religiosi implicanti una specifica dottrina sociale¹¹.

Durante la resistenza gruppi ufficialmente cattolici collaborarono con gruppi comunisti, taluni gruppi cattolici ritengono fondamentale stabilire un rapporto specifico col marxismo¹², ma il mondo cattolico in genere, assunte nei confronti della realtà comunista una posizione di rigido antagonismo. Taluni episodi di intolleranza e di violenza comunista nei confronti di persone e di istituzioni ecclesiastiche, dell'immediato dopoguerra, non sembrarono esserne la ragione sufficiente.

E' spontaneo il quesito « se la lotta armata e l'esperienza resistenziale fosse riuscita a far mutare, a livello di massa, nei cattolici una Weltanschauung in grado di esprimere, in contrapposizione alla vecchia ideologia, una cultura alternativa, che non fosse un generico anelito di tipo Settimane Sociali, intriso magari di maritainesimo oppure, nei migliori dei casi, di tecniche keynesiane senza sostanziale alterazione del quadro politico »¹³.

Per l'analisi del rapporto cattolici e comunisti negli anni della « guerra fredda » è fondamentale fare i conti con il fatto della « scomunica », su ciò che la giustifica, con il modo con cui viene interpretata e vissuta. Ciò spinge ad un'interpretazione che si avvalga di una molteplicità di elementi propri di quella congiuntura storico-politica, e che altresì scavi lungo percorsi che conducono alle matrici di un disegno complessivo della chiesa in Italia¹⁴.

¹⁰ Rip. in F.A. ISAMBERT, *Cristianesimo e classe operaia*, tr. it. Bologna, 1968.

¹¹ Per un'analisi della presenza comunista nella società italiana, in ordine alla problematica religiosa cfr. L. BEDESCHI, *Cattolici e comunisti*. Con particolare riferimento alla società toscana cfr. B. BOCCHINI CAMA- IANI, *Ricostruzione concordataria e processi di secolarizzazione. L'azione pastorale di Elia Dalla Costa*, Bologna, 1983, particolarmente il quinto capitolo. Nonostante le molte semplificazioni cfr. anche D.I. KERTZER, *Comunisti e cattolici. La lotta religiosa e politica nell'Italia comunista*, tr. it., Milano, 1981.

¹³ L. BEDESCHI, *La presenza politica dei cristiani nella sinistra italiana. Appunti per una interpretazione*, in AA.VV. *I cristiani nella sinistra. Dalla resistenza a oggi*, Roma, 1976, pp. 11-43.

¹⁴ Cfr. G. ALBERIGO, *La condanna della collaborazione dei cattolici con i comunisti (1949)*, in « Concilium », 1975, 7, pp. 145-158; P. POMBEN, *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*, Brescia, 1977, pp. 301-316.

Il decreto di "scomunica".

Il decreto di scomunica giunge in un momento in cui si è andata consolidando la presenza nella società dell'Azione Cattolica nelle sue varie branche sotto la direzione dei vescovi; le istituzioni cattoliche si ramificano nella società civile ed è stato suggellato il principio dell'unità politica dei cattolici¹⁵. Dopo l'estromissione dal governo delle sinistre operata da De Gasperi nel maggio 1947, la vittoria del 18 Aprile 1948 ottenuta all'insegna di slogan quali « O Roma o Mosca », il decreto di scomunica contro il comunismo, rappresenta il segno di legittimazione da parte della chiesa dell'anticomunismo come denominatore comune della politica supporto della stessa prassi pastorale, fondata su una massiccia rete organizzativa e un marcato efficientismo, affiderà a iniziative e opere. Sul piano più generale rappresentava il segno specifico di una volontà di lungo periodo, destinato a riproporre una prospettiva ecclesiocentrica¹⁶. Commentando i risultati elettorali del 18 Aprile 1948 sulla rivista « Civiltà cattolica » il gesuita p. A. Messineo scrive:

« Ora il popolo italiano il 18 Aprile ha posto un baluardo con i propri petti intorno alla rocca del Vaticano, schierandosi in modo inequivocabile in favore di Cristo e del suo Vicario, per conservare a Roma il suo carattere sacro, la sua funzione millenaria di centro imperituro della civiltà cristiana, e a tutte le genti la possibilità di venire presso questa fonte di vita »¹⁷.

La posizione ufficiale della chiesa nei confronti del comunismo veniva precisata con un decreto reso noto sugli « Acta Apostolicae Sedis » del 14 Luglio 1948¹⁸.

Questo è il testo del Decreto della Suprema S. Congregazione del S. Offizio sul comunismo.

« A questa Suprema Sacra Congregazione sono stati fatti i seguenti quesiti:

- 1) se sia lecito iscriversi ai Partiti Comunisti o dare ad essi appoggio;
- 2) se sia lecito pubblicare, diffondere o leggere libri, periodici, giornali o fogli volanti, che sostengono la dottrina o la prassi del comunismo, o collaborare in essi con degli scritti;
- 3) se i fedeli, che compiono consapevolmente e liberamente atti di cui ai nn. 1 e 2 possano essere ammessi ai sacramenti;
- 4) se i fedeli che professano la dottrina del comunismo, materiali-

¹⁵ Cfr. C. FALCONI, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia (1945-1955)*, Milano, 19; sull'unità politica cfr. A. PRANDI, *Chiesa e politica, La gerarchia e l'impegno politico dei cattolici*, Bologna, 1968.

¹⁶ Cfr. G. ALBERIGO, *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)*, in « Cristianesimo nella storia », 2, 1981, pp. 487-521; G. MARTINA, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Roma, 1976 (tr. it. di « Social Compass », 1976, n. 2-3). Sulle posizioni emerse all'indomani del 18 aprile 1948, nei confronti del prevalente interesse per l'efficienza organizzativa dell'Azione cattolica e in genere della presenza ecclesiastica nella società italiana, cfr. i contributi sul significato ideologico del voto del 18 aprile in « Cronache Sociali », n. 11 - 13, 15 luglio 1948, pp. 2-13.

¹⁷ In « Civiltà Cattolica », 1949, q. 2349, p.

¹⁸ Secondo l'« Avanti » l'idea sarebbe stata patrocinata dal generale della Compagnia di Gesù p. Jansen, durante il Concistoro del maggio 1949. Sarebbe stata la risposta ufficiale della Chiesa di fronte al dilagare delle dittature comuniste (17 luglio 1949). Il decreto fu emanato dalla Congregazione del s. Officio di cui facevano parte i cardd. Francesco Marchetti Selvaggiani, Giuseppe Pizzardo, Pietro Fumasoni Biondi, Domenico Iorio, Adeodato Piazza, Nicola Canali. Ne è assessore mons. Alfredo Ottaviani, in seguito cardinale.

sta ed anticristiano, ed anzitutto coloro che la difendono o se ne fanno propagandisti, incorrono « ipso facto », come apostati dalla fede cattolica, nella scomunica in modo speciale riservata alla Sede Apostolica. Gli Em.mi e Rev.mi Padri, proposti alla tutela della fede e dei costumi, tenuto presente il parere dei Rev.mi Consultori, nell'adunanza plenaria di FERIA III (al posto della IV), 28 Giugno 1949, hanno decretato che si rispondesse:

al 1° - negativamente: il comunismo infatti, è materialista ed anticristiano, i dirigenti, poi, del comunismo, benché a parole dichiarino qualche volta di non combattere la religione, di fatto però, con la teoria e con l'azione si dimostrano ostili a Dio, alla vera religione e alla chiesa di Cristo;

al 2° - negativamente: perché proibiti dallo stesso diritto canonico (can. 1399);

al 3° - negativamente: secondo i principi riguardanti il rifiuto dei sacramenti a coloro che non hanno le necessarie disposizioni;

al 4° - affermativamente.

Nella seguente FERIA V, il 30 dello stesso mese ed anno. Sua Santità Mons. Assessore del S. Ufficio, ha approvato tale deliberazione degli Em.mi padri ed ha ordinato che venga promulgata sugli « Acta Apostolicae Sedis ».

Pietro Vigorita

Notaro della Suprema S. Congregazione
del S. Ufficio

Il decreto si può suddividere in due parti: nella prima vengono proibiti tutti gli atti che danno un apporto diretto o indiretto alla diffusione del comunismo. Chi agisce in piena consapevolezza, si rende indegno di ricevere i sacramenti.

La seconda parte è rivolta invece, a coloro che consapevolmente professano, diffondono, propagano il comunismo e la sua dottrina materialistica: questi incorrono nella scomunica riservata « speciali modo » al Papa. Secondo « L'Osservatore romano », la prima parte è senz'altro la più importante, almeno nei paesi dell'Europa Occidentale. In Italia, ad esempio, vi sono molte persone che appoggiano il programma economico-sociale dei partiti di sinistra, pur non accettando la dottrina marxista: questi ultimi non incorrono nella scomunica. Con questo provvedimento la Santa Sede ha inteso porre queste persone di fronte alla responsabilità che esse hanno per l'appoggio dato ai partiti di sinistra, « nemici accaniti della religione cristiana », e per il pericolo di « avvelenare » la propria intelligenza » con i principi materialistici continuamente sparsi nella stampa comunista¹⁹. Analizzandone i punti particolari, le ragioni del primo punto del decreto si possono ritrovare, secondo l'interpretazione ecclesiastica più qualificata, nell'essenza del comunismo, che è materialistico ed anticristiano. Non avrebbe quindi senso la distinzione tra i principi economico-sociali e la concezione dottrinale atea del comunismo, lo dimostrerebbe il fatto che ovunque questo è al potere, la chiesa cattolica viene sottoposta a persecuzione. Quando i capi comunisti dichiarano di non essere avversari della religione, fanno solo opera di propaganda.

¹⁹ La traduzione italiana del testo è quella apparsa in « Bollettino Ufficiale per la diocesi di Fiesole », 1949, n. 8, pp. 77-78.
^{19bis} Cfr. *Il decreto sul Comunismo* de « L'Osservatore Romano », 27 luglio 1985, p. 1.

La risposta al secondo quesito ribadisce quanto previsto dal Codice di Diritto Canonico in particolare del canone 1399 —, che dichiara proibita tutta la stampa che diffonde dottrine eretiche e scismatiche, o che tenta di distruggere in qualche modo i fondamenti della religione o i « buoni costumi ». La dottrina comunista, negando i principi stessi della religione, cade, di conseguenza, nella condanna prevista da tale canone. E' illecito quindi, pubblicare e diffondere la stampa comunista o scrivere in essa, anche trattando di cronaca teatrale, letteraria o sportiva, in quanto ciò significa mettere il proprio talento al servizio del PCI. Anche chi legge i giornali comunisti semplicemente per formarsi delle proprie opinioni politiche e sociali, senza condividere il materialismo, compie un'azione illecita, in quanto « (...) la lettura abituale di quegli scritti, presto o tardi, mette la confusione nella mente delle persone inesperte e prive di adeguata cultura, avvelena l'intelletto, mette in gran pericolo anche la fede, e, per molti, è causa del distacco dalla chiesa e dalla pratica religiosa »²⁰. Il cattolico che ha bisogno di leggere tale stampa, per ragioni di lavoro o per confutarla, deve chiedere la necessaria autorizzazione al proprio vescovo²¹.

Il terzo punto del decreto prevede il rifiuto dei sacramenti a coloro che compiono « consapevolmente e liberamente » gli atti citati in precedenza. Il sacerdote deve tuttavia tener conto delle circostanze nel caso del fedele che sia costretto ad iscriversi al PCI in seguito a violenza morale, talvolta anche fisica, pur essendo intimamente contrario alla concezione marxista.

Attualmente secondo le gerarchie ecclesiastiche sono molti i fedeli che, ingannati dalla propaganda comunista, credono alla possibile conciliazione di comunismo e religione cattolica. « Ma dopo solenne avvertimento dato con questo decreto, non sarà più facile ad essi rimanere in questa « buona fede ». Si dovrà dir chiaramente ai fedeli che essi, su questo punto, non devono cercare la verità nei giornali del partito, bensì nel chiaro insegnamento della chiesa »²².

Il quarto punto del decreto prevede la scomunica per coloro che professano la dottrina marxista soprattutto per chi la difende e la propaga. Il fedele che condivide tale dottrina è un apostata ed incorre quindi « ipso facto » nella scomunica.

Questo caso, si afferma, nei paesi occidentali è molto meno importante del precedente.

Il decreto viene presentato dalle gerarchie ecclesiastiche e dalla stampa cattolica come un fatto puramente religioso: « E' superfluo scagionare da ogni scopo politico un documento — si legge sempre sul quotidiano vaticano — nel quale i motivi religiosi sono ripetutamente e chiaramente indicati (...). Che la scomunica con la quale vengono puniti coloro che professano una dottrina materialistica e anti-cristiana non risenta nulla di politico, è ovvio per chiunque non sia ignaro di cose religiose »²³.

Non c'è niente di più naturale che la chiesa confermi in modo « drastico e definitivo » il suo punto di vista comminando tutte le san-

²⁰ Il Decreto cit.

²¹ Cfr. *Responsabilità morali e penali dei giornalisti* in « L'osservatore Toscano », n. 42, 30 ottobre 1949, p. 2.

²² Le sanzioni previste ai venditori dei giornali venivano ulteriormente precisate il segretario della Congregazione del S. Offizio il 2 agosto 1949.

²³ Il decreto sul comunismo cit., cfr anche E. MORI, *La scelta delle coscienze*, in « Il Mattino dell'Italia Centrale », 16 luglio 1949, p. 1.

zioni disciplinari previste per chi compie atti di apostasia²⁴. Da tutto ciò, prosegue il quotidiano, non si può dedurre che la chiesa con il decreto compia un illecito intervento nella vita politica degli stati. Essa è una libera organizzazione a cui nessuno è obbligato ad aderire; chi vi aderisce deve sottostare a taluni obblighi fra i quali quello di accettare «in maniera religiosa» l'autorità delle supreme gerarchie ecclesiastiche.

«La chiesa poggia su un diritto che investe tutta la vita del cittadino così pubblica che privata (...). Vi sono dei partiti i cui programmi non investono il fatto religioso, la concezione della vita propria dei cattolici: a questi partiti la chiesa non ha vietato di aderire»²⁵.

Il commento si sviluppa prendendo in esame alcune obiezioni che vengono fatte alla chiesa. A chi obietta, in particolare, che un tale intervento lede gli accordi stipulati nel trattato lateranense (1929), si replica affermando che quest'ultimo non proibisce alla chiesa di tutelare e difendere i propri interessi di natura religiosa, quando le forze politiche investono in modo così antitetico, travolgente la sfera spirituale.

E' il comunismo ateo e materialista che minaccia la chiesa facendo ricorso a strumenti violenti e persecutori di ogni genere. La chiesa si difende con le sole armi dello spirito²⁶.

Così ad esempio si prende in attenta considerazione la sua porta nei confronti dei lettori e dei divulgatori della stampa comunista ed in genere di sinistra sul piano dell'amministrazione dei sacramenti, in particolare, della confessione e del matrimonio. Nella interpretazione più corrente il decreto investe in Italia, oltre che i comunisti anche i socialisti. Sono inclusi nel decreto del S. Ufficio, secondo una diffusa opinione, i lettori ed i divulgatori della stampa comunista e di sinistra in genere («L'Unità», «l'Avanti», «Il Nuovo Corriere», «Toscana Nuova», ecc.) gli iscritti al partito comunista, al partito socialista, alla CGIL, al Fronte della Gioventù, all'UDI, e alle associazioni paracomuniste e coloro che nelle consultazioni elettorali danno il proprio voto al PCI e ai partiti di sinistra. «Tutti questi, se agiscono «liberamente e consapevolmente» (e l'ignoranza deve escludersi per l'avvenire) commettono peccato grave e quindi si rendono indegni di ricevere i sacramenti: e, se agiscono pubblicamente, sono equiparati ai peccatori pubblici. Il parroco quindi non benedirà le loro case, non li ammetterà ai sacramenti, compreso il matrimonio, senza speciale facoltà dell'Ordinario e, se defunti senza ritrattazione, non concederà a loro le esequie della chiesa».

Per rendere più esplicito il decreto e le varie distinzioni operate dalle gerarchie nell'applicare le sanzioni, si ricorre alle forme didattiche più elementari. Il settimanale diocesano toscano ricorre alla forma della «domanda e risposta», sintomaticamente intitolando un articolo: «Catechismo sul decreto e contro il comunismo». In esso, dopo aver definito il decreto un modello di «vera sapienza ecclesiastica», si elencano tutti i partiti e le associazioni cui è vietato aderire, enunciandone anche i motivi. Viene chiarito che la scomunica è riservata solo a chi professa il comunismo, intendendo con ciò chi dichiara di non credere (...) «alle verità della nostra santa religione». Non rientrano in tale provvedimento quanti, «illusi dalla propaganda marxista», ne ap-

²⁴ Cfr. E. MORI, *Profonde ripercussioni per la condanna sancita dalla Chiesa contro i comunisti*, in «Il Mattino dell'Italia Centrale», 15 luglio 1949, p. 1.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Cfr. SAB, *Commento ai commenti*, in «L'Osservatore Toscano», n. 30, 24 luglio 1949, p. 1.

poggiano solo il programma economico-sociale, « dimenticando » che la chiesa ha operato a favore dei lavoratori molto più del PCI e della CGIL. L'esclusione dei comunisti dai sacramenti non comprende invece il matrimonio come chiarisce il S. Ufficio in una dichiarazione dell'11 Agosto 1949. Questo perché « il matrimonio è destinato a continuare nel mondo la propagazione legittima del genere e quindi il matrimonio è istituzione (...) che viene dalla legge di natura, dalla legge di Mosè, dalla legge di Cristo, dalla legge civile »²⁷. Il matrimonio è un contratto naturale elevato alla dignità di sacramento e pertanto ne sono ministri gli sposi stessi. Il sacerdote convalida con la sua presenza il contratto sacramentale.

Anche in questo caso viene ripresa la distinzione fatta nel decreto di « scomunica » fra coloro che apertamente professano il comunismo ed i semplici « gregari ». Per quanto riguarda il matrimonio tra un comunista « convinto » con persone cattoliche il sacerdote può assistervi, dopo le opportune ammonizioni e dopo aver ottenuto la garanzia dell'educazione cattolica dei figli. Perché possa darsi un matrimonio religioso fra un cattolico ed un « comunista scomunicato » accomunando questo caso all'impedimento di mista religione, si esigono tutte le garanzie previste nella circostanza della disparità di culto: garanzia scritta circa il battesimo e l'educazione cristiana della prole ed il rispetto per la vita religiosa del coniuge cattolico.

La celebrazione del matrimonio di un comunista « gregario » avviene nel modo solito, senza alcuna restrizione rituale²⁸, purché si sia pentito e confessato. Nel secondo caso si avranno invece delle limitazioni: proibizione della celebrazione della messa, omissione della benedizione degli anelli, del suono delle campane e dell'organo. « Tutto si ridurrà alla semplice richiesta del consenso fuori dalla chiesa e cioè in sacrestia o in una sala parrocchiale, né il sacerdote indosserà alcuna veste sacra »²⁹.

Paradigma religioso e supplenza di plausibilità politica.

Il decreto non arriva improvvisamente in uno spazio vuoto di precedenti. Esso si innestava in un tracciato ben delineato negli anni precedenti. Fin dall'immediato dopoguerra è netta la posizione della gerarchia cattolica sulla incompatibilità fra l'appartenenza alla chiesa e l'adesione ai partiti della sinistra. Se ne ha una particolare riprova analizzando la lettera pastorale collettiva dell'episcopato toscano del 1945, la cui stesura fu data dal vescovo di Montepulciano Mons E. Giorgi, e fu revisionata direttamente da Pio XII.

Nella primavera del 1946 l'episcopato veneto va oltre la condanna della dottrina ed esclude esplicitamente la possibilità dell'assoluzione in foro sacramentale degli aderenti al comunismo sia che dessero un'adesione formale sia che questa si riducesse alla « esclusiva cooperazione materiale » specialmente col voto³⁰.

Tra il 1947 e il 1948 prima delle elezioni politiche del 18 aprile, si mol-

²⁷ Catechismo sul decreto contro il Comunismo, in « L'Osservatore Toscano », n. 35, 4 settembre 1949, p. 1.

²⁸ Il matrimonio dei comunisti in una precisazione del S. Ufficio, in « Il Mattino dell'Italia centrale », 17 agosto, 1949, p. 1.

²⁹ Catechismo sulla dichiarazione del S. Ufficio dell'11 agosto 1949, sui matrimoni dei comunisti, in « L'Osservatore Toscano », n. 42, 23 ottobre 1949.

³⁰ Cfr. « Il monitore ecclesiastico », LXXI (1946) 1-6, p. 90.

tiplicano gli interventi anticomunisti della gerarchia cattolica³¹. Il documento veneto viene fatto proprio dai vescovi emiliani e da quelli dell'Italia meridionale.

In particolare fin dal primo dopoguerra si registra un'amplificazione polemico-discorsiva di quanto dichiara il Pontefice. La Chiesa cattolica — si tiene a ribadire — non fa politica di partito, ma ha il dovere di indicare che sia dato il voto e che sia dato « secondo coscienza »^{31bis}. La lotta al comunismo è congiunta alla denuncia degli aspetti disumani, egoistici del capitalismo, ma la prima è talmente perentoria che appare coincidere con l'essenza stessa della chiesa. E' singolare l'episodio che ebbe come protagonista il parroco veneto che ritiene, in quanto ministro di culto, di poter vincolare il suffragio degli elettori-parrocchiani; esso è emblematico, nella sua esasperante coerenza, di una mentalità diffusa³².

Il decreto di scomunica matura all'interno di una diffusa e costante rigidità dottrinale che si esplicita grazie a delle condizioni esterne di ordine politico quali l'esclusione dal governo nel 1947 dei partiti di sinistra, la vittoria elettorale del 1948 della DC, la rottura della unità sindacale volta a marginalizzare le forze di sinistra negli stessi luoghi del processo produttivo.

L'anticomunismo politico e sindacale, accompagnato dalla marginalizzazione di quanti avessero un qualche rapporto ideale ed elettorale nei posti di lavoro pubblici e privati³² è sorretto da quello della chiesa e allo stesso tempo ne permetterà una più netta formulazione.

Il decreto costituisce un indubbio dato mobilitatore del mondo cattolico, all'interno di distinte interpretazioni sul piano dottrinale e pastorale. Accanto alla linea legalitaria e formale, va presa in esame anche quella connessa ad una linea pastorale « della misericordia ». Nel primo caso si trattava di applicare alla lettera il decreto³³, nel secondo caso occorreva distinguere fra movimento storico e premesse dottrinali del comunismo, fra teorie « materialiste » e i singoli soggetti « illusi e traditi »³⁴. In molti casi accanto alle dichiarazioni di principio sul piano

³¹ Cfr. A. PRANDI, *Chiesa e politica*, cit.; D. SETTEMBRINI, *La chiesa nella politica italiana* (1944-1963), Pisa, 1964. Fra le molte iniziative prese dai vescovi italiani a Cingoli (Macerata) il locale vescovo indice fra il 30 marzo e l'11 aprile 1948 le Missioni. Nell'avviso di annuncio si presentano come « una grande grazia » ottenuta per « intercessione della Madonna », con la presenza dei « Missionari Imperiali ». Il loro scopo è quello di « illuminare l'anima » e di « aiutarvi nella riforma necessaria della vita per preparare alla patria un avvenire sinceramente e sicuramente migliore ».

^{31bis} Cfr. A. PRANDI, *op. cit.*

³² Cfr. A. PEREGO, *Dottrina e prassi del PCI*, Milano, 1965, pp. 357 e sgg.; S. LENER, *Solidarietà coi vescovi, unità dei cattolici*, in « Civiltà Cattolica », 1953, II, q. 2471, pp. 469-486. Cfr. altresì A. GIOVAGNOLI, *Le organizzazioni di massa d'Azione Cattolica*, in A. RUFFILLI (a cura di), *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*, Bologna, 1979, I, pp. 263-362.

^{32bis} Cfr. G. POGGI, *La Chiesa nella politica italiana dal 1945 al 1950*, in S.J. WOLF (a cura di), *Italia 1943-1950. La Ricostruzione*, Bari, 1974, pp. 253-282.

³³ Per una analisi dell'atteggiamento della Chiesa davanti al comunismo, cfr. A. RAVA, *L'atteggiamento della Chiesa davanti al comunismo dal 1846 al 1949*, in AA.VV., *Raccolta di scritti in onore di A.C. Jemolo*, Milano, 1963, vol. I-2, pp. 1077-1119. In particolare cfr. A. FILOCALO, *Cellule comuniste e scomunica*, in « *Perfice Munus* », XXV (1950), 3, pp. 123-124.

³⁴ Cfr. A. BOSCHI, *Il sacerdote di fronte al comunismo*, Torino, 1949, 2ª ed. Posizioni di questo secondo tipo sono proprie di ecclesiastici quali il card. E. Della Costa (Cfr. B. BOCCHINI CAMAIANI, *Ricostruzione concordataria*, cit., pp. 294 e sgg.) e l'allora nunzio a Parigi mons. A. Roncalli. M.C. Taylor, ambasciatore del presidente statunitense presso la S. Sede, rivela il commento del nunzio al decreto in questi termini: « Mons. Roncalli ha descritto il recente sviluppo non come una nuova sentenza del Papa, ma come una senten-

«pastorale» si assiste ad una prassi ancorata alle situazioni, in base alla logica della «transazione» formale. Il decreto però sanziona una nuova stagione di netta chiusura anticomunista e di impegno per la democrazia cristiana. La presenza comunista veniva interpretata come il segno più drammatico del processo di scristianizzazione e di secolarizzazione, che venivano equamente interscambiati come fenomeni; il comunismo veniva colto, in genere, come il punto estremo di un esclusivo processo ideologico, senza alcun riferimento ai fatti sociali, senza attribuire alcun valore autonomo ai connotati del «social change».

Al di là di una analisi esclusivamente infra ecclesiale, connessa alle pratiche religiose del credente, ritengo che si possa analizzare e interpretare il singolare decreto ecclesiastico facendo ricorso ad una teoria che assegna alle religioni di chiesa, nelle fasi di forte crisi sociale e di transizione da un regime ad un altro³⁵ il carattere di ideologia di legittimazione suppletiva.

Nelle società dove sono radicate le grandi confessioni, quando le nuove élites politiche prondono le redini del potere, nella fase della loro debole gestione del potere, e, in genere, allorché il loro carisma è insufficiente a far fronte alle sfide cui sono sottoposte, si avvarrebbero delle istituzioni religiose per ottenere ambiti più ampi di legittimazione e di consenso.

Questo bisogno di sostegno-avallo manifesta analogamente a quanto avviene nella ricerca di sponsorizzazione da parte dei differenti gruppi che intendono garantirsi nei propri investimenti.

Nel nostro caso, si potrebbe pensare che questo intervento straordinario compare nel momento in cui è venuto meno un blocco di forze che si esprimeva nel fascismo e, il partito cattolico, da solo, non riusciva a imporsi, date le diversità di orizzonti esistenti fra gli stessi intellettuali cattolici di fronte al comunismo.

L'intervento della chiesa nella sua forma «religiosa», anche per la eccedenza ideologica che adotta nella lettura dei fatti storico-sociali, vie-

za della S. Congregazione, circa la «legittimità» delle relazioni di un cattolico col comunismo. Analogamente ha osservato che questa decisione non condanna il comunismo in quanto mezzo per migliorare socialmente e politicamente il modo di vivere dell'umanità, ma costituisce solo una condanna della base del comunismo: la negazione degli insegnamenti di Cristo e del Vangelo, la negazione del valore dell'individuo, la negazione dell'intero concetto di moralità. (...) Il Nunzio sottolinea che la recente azione del Vaticano era assolutamente necessaria, in considerazione della necessità di aprire gli occhi ai gruppi di cristiani progressisti che hanno collaborato coi comunisti. Egli ha espresso la sua convinzione che nel recente passato il maggior obiettivo dei comunisti sia stato di penetrare nella «fortezza della democrazia», usando i cristiani progressisti come il cavallo di Troia, allo scopo di svuotare la democrazia della sua stessa sostanza, e, successivamente di schiacciare tutti i cristiani, sia quelli progressisti sia gli altri». (E. DI NOLFO, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., p. 634). Una posizione del genere veniva respinta da p. Martegani (*Le dichiarazioni del S. Ufficio e il comunismo*, in «Civiltà Cattolica», 30 luglio 1949, vol. III, q. 2379). Che le stesse posizioni del card. Dalla Costa non fossero gradite in Vaticano e in particolar modo a Pio XII si desume dal giudizio negativo espresso al termine di un'udienza, al punto da mettere in dubbio la paternità del documento sulle associazioni dei pionieri. Al gesuita Arrighetti, allora assistente regionale delle ACLI, che aveva ricevuto personalmente le reazioni, oltre che del Papa, dello stesso mons. Montini, e che riferiva all'arcivescovo fiorentino: «Roba mia quel che ho scritto, Padre. Non voglio che si spenga la candela fumigante!» replicava Dalla Costa. (Da una testimonianza da me raccolta).

³⁵ Cfr. T. O'DEA, *Sociologia della religione*, tr. it., Bologna, 1968, n. 104-106, p. 95; cfr. anche R.K. LAMB, *Political Elites and the Process of Economic Development*, in B.F. HOSCLITZ (ed.), *The progress of underdeveloped Areas*, Chicago, 1952.

ne a incunearsi nel tessuto socio-politico. La presenza religiosa è resa ndilazionabile dalla assenza o dall'insufficiente presenza di altre forze che siano in grado di porre un argine al « pericolo rosso », letto come « materialismo », « ateismo », minaccia dei valori cristiani.

Questo fenomeno di scambio e di sostituzione sembra trovare conferma analizzando alcuni nodi nevralgici della società italiana. Mi riferisco in particolare ad alcuni.

E. - Politica liberista e riforme?

Alla fine della guerra il paese si trova sconvolto sul terreno politico ed economico. Sul terreno politico sono aperte le laceranti ferite connesse al conflitto e rese ancor più lancinanti dalla minaccia di una nuova guerra civile. Grave è la situazione economica dovuta ai danni inferti al nostro sistema produttivo: è stato distrutto il 25% del valore degli impianti nel settore siderurgico, il 38% nelle infrastrutture. Più grave anzi drammatica, appare la struttura economica sociale di fronte alla riconversione dell'economia di guerra, alla carenza di materie prime. Si assiste ad una inflazione galoppante, alla disoccupazione industriale, nonché alla sottoccupazione cronica delle campagne specialmente meridionali, al punto di rischiare il formarsi di processi di scollamento del tessuto civile. Accanto ad una struttura agricola fortemente arretrata e squilibrata, si evidenzia la netta divisione del fronte padronale rispetto al modello di sviluppo da perseguire. Fra il 1948 e il 1949 divampa la polemica al riguardo. Si sono resi visibili i primi effetti del piano Marshall ai fini della « ricostruzione ». La polemica è forte su quella che allora è definita « la linea Pella » volta sostanzialmente a perseguire la politica strettamente liberista e di contenimento della spesa pubblica inaugurata da L. Einaudi. Nel pieno dell'anno santo 1950, G. La Pira con un articolo « L'attesa della povera gente » apparso sulla rivista « Cronache sociali », invitava il governo a cambiare rotta, avviando una coraggiosa politica di spesa pubblica in grado di riassorbire le alte quote di disoccupazione in atto, e, di mobilitare le risorse produttive del paese³⁷.

Forti sono le pressioni operate dalle forze di sinistra per un indirizzo alternativo in materia di politica economica e industriale. Troveranno una loro organica formulazione, nel piano del lavoro elaborato dalla CGIL fra la fine del 1949 ed i primi mesi del 1950³⁸. Dopo la vittoria elettorale del 1948 l'intervento della chiesa può esere interpretato come l'elemento forte che avalla la politica liberista accompagnata da parziali leggi stralcio di riforma per far cadere taluni dei motivi rivendicazionisti dalla sinistra ed eliminare appigli alla presenza comunista specialmente nelle campagne.

2. - Partito cattolico e Stato.

Il partito cattolico per la prima volta si trova ad avere, oltre che la maggioranza dei voti, la responsabilità del governo. Nella storia nazionale si viene a dare il paradosso che le redini dello Stato sono in mano

³⁷ « Cronache sociali », 15 aprile 1950. Alla polemica che ne seguirà G. La Pira replica con un altro articolo *Difesa della povera gente*, in « Cronache sociali », 1 luglio 1950. Del resto a testimonianza degli orientamenti neo-capitalistici sviluppatasi nel partito cattolico cfr. A. FANFANI, *Colloqui sui poveri*, Milano, 1942.

³⁸ Cfr. C. Della Valle, *Il sindacato*, pp. 111-124, in « Il dopoguerra italiano » cit.

ad un partito la cui storia registra una lunga opposizione antistatalista, ma, anche anti-stato « italiano ».

In un momento eccezionale era stata possibile la collaborazione delle forze protagoniste della Resistenza, ma non sarebbe potuta continuare, per il riemergere delle spinte di gruppi della grande borghesia italiana. Nonostante la compresenza di settori dell'industria privata che, nel lungo periodo si riveleranno portatori di indirizzi contrastanti, nel breve periodo degli « anni della ricostruzione », e, in buona parte degli anni in esame, si presentano all'interno di un fronte compatto resistente ad ogni battaglia innovatrice. La loro prospettiva s'incentra sul rifiuto dell'intervento statale negli orientamenti improduttivi dell'industria privata, e, sulla lotta contro una gestione degli investimenti pubblici che, sul piano finanziario, entrasse in rivalità con il settore privato³⁹. Peraltro, a differenza del PCI che si andava proponendo come punto di riferimento di un nuovo blocco sociale, sotto l'egemonia della classe operaia⁴⁰, la DC avrebbe dovuto essere « soccorsa » dalla chiesa, perché era priva di una sua prospettiva complessiva di società e di stato⁴¹.

Nel frattempo le posizioni maritainiane che vedono nell'ordinamento democratico un'occasione storica per realizzare la nuova cristianità, non apparivano rassicuranti per il carattere laico e naturalistico della vita politica e per la distinzione ritenuta eccessiva, quasi una separazione, del piano « spirituale rispetto a quello « temporale »⁴². Solo la chiesa con la sua dottrina sociale può far fronte alle dottrine laicistiche e materialistiche della società, della proprietà, del lavoro e dello stato⁴³. La chiesa con la vittoria elettorale del 1948, è in grado ormai, di esercitare un controllo su tutta l'area cattolica ed imporre il suo dominio ideologico oltre che politico⁴⁴.

3. - La mediazione degasperiana.

Sono diversi quelli che tendono a privilegiare la funzione di De Gasperi nella DC e nella storia politica del tempo in esame. Indubbiamente il leader trentino ha il merito di cogliere l'esigenza di una mediazione

³⁹ Cfr. A. GRAZIANI (a cura di), *L'economia italiana dal 1945 ad oggi*, Bologna 1979, 2ª ed., in particolare pp. 13-51; M. LEGNANI, *Restaurazione padronale e lotta politica in Italia 1945-1948: ipotesi di lavoro e dibattito stografico*, in « Rivista di storia contemporanea », 1974, I, pp. 1-26.

⁴⁰ Cfr. G. AMENDOLA, *La rottura della coalizione tripartita: maggio 1947, « Il Mulino »* XXIII, n. 245, sett. ott. 1974; L. LANZARDO, *Classe operaia e partito comunista alla Fiat. La strategia della collaborazione 1945-1949*, Torino, 1971.

⁴¹ Cfr. G. BAGET BOZZO, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti*, Firenze, 1974, voll. 2; F. CAZZOLA (a cura di), *Anatomia del potere DC. Enti pubblici e « centralità democristiana »*, Bari, 1979, pp. 15-42.

⁴² Sulla vicenda del maritainismo è da ricordare il pesante attacco di A. Messineo, (*L'umanesimo integrale*), in « Civiltà Cattolica », (107) 1956, q. 2549, pp. 451-463. Un secondo articolo era già in bozze, ma non fu pubblicato perché ritenuto inopportuno, da parte degli ambienti della Segreteria di Stato della S. Sede. (Questa informazione mi è stata data direttamente da p. Messineo, nell'aprile 1977). Sui termini dell'integralismo cfr. l'importante libretto di W. DORIGO, *Polemiche sull'integralismo*, Vicenza, 1962.

⁴³ Cfr. Villain. Cfr. altresì M.D. CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Brescia, 1977.

⁴⁴ E' lo stesso L. Gedda che in un'intervista concessa a E. Forcella in TV, considera tale vittoria propria delle forze cattoliche (e non della DC in senso proprio).

e di una combinazione di vari interessi del corpo sociale⁴⁵. Al merito di aver garantito la democrazia, si aggiunge l'altro peculiare del rispetto formale dello stato democratico-rappresentativo, nonché quello di non aver ceduto alle sollecitazioni interne ed esterne di trasformare il suo partito in quello « solidaristico » vagheggiato dagli idolatri dell'interclassismo finalistico. Più volte differenti forze sociali non sono rimaste appagate di una simile mediazione. In particolare, dopo la rottura con la sinistra nel 1947 vasti strati della borghesia avrebbero desiderato una rottura netta con la sinistra ed in particolare con i comunisti, in modo da riaffermare la legalità intesa come attivazione della « continuità del vecchio stato »⁴⁶. Sia permesso osservare, di passaggio, che il conclamato senso dello stato di De Gasperi sembra piuttosto concretarsi in un puro e semplice richiamo all'ordine.

La sua indubbia qualità mediatrice si articola nell'attivazione di un programma di gestione, di occupazione della macchina statale, senza operare un'effettiva sintesi politica della società italiana. Il rispetto dello stato democratico non depone a favore della sua fedeltà democratica quanto della sua indubbia capacità di non esporre il sistema ai rischi di radicali sconvolgimenti sociali.

Con la crescente tensione internazionale, specialmente dopo il « colpo » di Praga⁴⁷, l'intervento anticomunista della chiesa, verrebbe a rafforzare la posizione del leader democristiano, a coprirgli le spalle. Nel 1943, per il Vaticano è l'unico candidato cattolico alla direzione del governo seriamente ipotizzabile⁴⁸. Allora, nel 1949, in un momento in cui viene contestato da alcuni significativi settori, del suo partito per la sua linea atlantica in politica estera, (si pensi a Dossetti) per il suo liberismo sul terreno economico, di « ralliement » con alcuni ambienti conservatori dell'azione cattolica sul piano interno⁴⁹ viene a ricevere un forte appoggio che gli avrebbe dovuto permettere un recupero di autorevolezza.

A riprova di ciò, se nel 1947, l'esito dell'operazione di « sbarco » dei comunisti dal governo avrebbe dovuto sospingerli non all'opposizione del sistema, ma solo del governo, all'indomani del 18 aprile viene denunciato il « clima di rilassamento anticomunista » e il pericolo di una politica che lasci i « non cattolici » riuniti » sotto il comune denominatore dell'anticomunismo »⁵⁰.

Il leader politico cattolico riesce così ad avere la meglio nei confronti della sinistra dossettiana⁵¹ e ad avere l'appoggio degli ambienti cattolici che si ritrovano sulle posizioni del presidente dei Comitati Civici, prof. L. Gedda⁵².

⁴⁵ Cfr. P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna, 1977.

⁴⁶ Cfr. G. De ROSA, *I partiti politici dopo la Resistenza*, pp. 145-60, in « Dieci anni dopo (1945-1955). Saggi sulla vita democratica italiana », Bari, 1955; M. ILARDI, *1944-1948: gli anni della svolta*, in « Il Mulino », sett. ott. 1975, pp. 22.

⁴⁷ Cfr. A. GAMBINO, *Le conseguenze della seconda guerra mondiale. L'Europa da Yalta a Praga*, Bari, 1972.

⁴⁸ Cfr. E. DI NOLFO, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., pp. 60-61; 279-297.

⁴⁹ Cfr. S. MAGISTER, *La politica vaticana e l'Italia 1943-1978*, Roma, 1978, in particolare i cinque primi capitoli della parte prima.

⁵⁰ Cfr. P. POMBENI, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Bologna, 1979.

⁵¹ Per quanto polemico cfr. C. FALCONI, *L. Gedda e l'azione cattolica*, cit.

⁵² Se ne ha una riprova durante il Consiglio nazionale della DC dell'ottobre 1952 ad Anzio allorché si vara il progetto di legge elettorale per le elezioni politiche del 1953. Cfr. O.M. PETRACCA, *Equilibri politici e tecniche*

La funzione di De Gasperi diventa così centrale, controllando e canalizzando di fatto, sul terreno politico, l'intera dialettica delle tendenze interne del suo partito e del « mondo cattolico » organizzato⁵³.

Si potrebbe altresì pensare che la « scomunica » rappresenti un'occasione singolare per ripristinare in un momento di mutamento sociale (esodo dalle campagne e urbanizzazione incipienti, industrializzazione, crescente mobilità sociale, ecc.) il potere di plausibilità sociale, alla chiesa con le sue strutture organizzative e con i suoi valori. In un momento in cui la sinistra tendeva a rappresentare e a coagulare i moduli del cambiamento, a porsi come detentrica del mito di « una nuova società », la chiesa rivendica il diritto all'egemonia culturale e alla centralità sul terreno socio-politico. La parrocchia avrebbe dovuto ritornare ad essere non solo il centro del culto, ma il polo tradizionale di riferimento della socializzazione complessiva. All'insegna di un anticomunismo radicale, la chiesa avrebbe potuto recuperare la forza per tessere l'ordito della struttura sociale, recuperando i motivi della grande tradizione rurale, marginalizzando gli elementi esogeni⁵⁴. Il comunismo doveva apparire come un corpo estraneo e, in quanto tale, una entità da espellere come una escrescenza.

Una costellazione di iniziative pastorali vengono attivate per conservare il consenso, altre vengono promosse con carattere di straordinarietà per coinvolgere i settori più diversi, con l'intento specifico di coinvolgere, con una forte intensità emozionale, le grandi masse popolari. Nelle campagne, lo scontro ideale si traduce in un clima di contrapposizioni tali da investire i sentieri dei rapporti interpersonali, gli aspetti meno visibili della vita quotidiana.

Il rapporto fra chiesa e comunisti è presentato in termini analoghi a quelli esistenti fra « Cristo e Barabba »⁵⁴.

La ripresa delle feste patronali, ed altre iniziative speciali quali i pellegrinaggi a Lourdes, a Loreto, le manifestazioni di massa in onore della « Madonna pellegrina » avvalendosi anche delle tecniche più raffi-

istituzionali nella riforma elettorale del 1953, Convegno della S.I.S.E., Firenze, 1983.

⁵³ Cfr. A. NESTI, *Le fontane e il borgo. Il fattore religione nella società italiana*, Roma, 1982.

⁵⁴ Nella diocesi di Arezzo, ad esempio, si arriva allo scioglimento di associazioni tradizionali quali le Confraternite del SS. Sacramento, per poi ricostituirle. La nuova iscrizione esige la sottoscrizione di una previa dichiarazione « con giuramento » in cui fra l'altro si attesta « di assecondare e promuovere sotto la guida del parroco » i fini particolari dell'Istituzione ». In particolare si deve promettere la effettiva estraneità ai partiti di sinistra per il momento e per il futuro. Questo era il testo esatto da sottoscrivere:

« Il sottoscritto (nome e cognome) presa visione dello statuto della Confraternita della parrocchia (località della parrocchia), faccio domanda per essere ammesso fra i confratelli, dichiarando con giuramento:

1. - di osservare gli articoli dello statuto sia secondo la lettera che secondo lo spirito;
2. - di assecondare e promuovere sotto la guida del Parroco e del Consiglio i fini particolari della pia istituzione, il fiorire in parrocchia della vita religiosa e specialmente il culto alla SS. Eucarestia;
3. - in conformità a ciò dichiaro e giuro di non appartenere e di non voler appartenere a sette e partiti contrari, sia nella loro dottrina che nella pratica, alla Religione Cattolica, come il Protestantismo, la Massoneria, il Liberalismo, i Partiti Comunisti, Udi, Le alleanze giovanili e altre ».

nate del marketing americano, tendono a visualizzare la forza « sociale » della chesa, quasi fosse l'unica garante della tradizione e dell'ordine so-
ritto primario e definisce equivoco ogni segno di autonomia della vita politica, rinverdendo non pochi principi della tradizione temporalista.

La gerarchia ecclesiastica si considera l'unico soggetto storico possibile di fronte al quale devono sottostare gli stati in quanto affrontano questioni da risvolti etico-religiosi. Tutti gli altri enti o corpi intermedi in quanto si interessano di questioni vitali quali il lavoro, la produzione, il salario, la donna, la famiglia, ecc., non possono trovare altra soluzione se non in quella offerta dalla dottrina sociale cristiana.

L'anticomunismo, perciò, trae le radici da un impianto teologico e metafisico di lunga tradizione. L'antinomia col comunismo scaturisce prima ancora che sul piano ontologico su quello socio-culturale, prima ancora cioè che sui principi teologici, sui criteri logici di rappresentazione del reale. La ecclesiologia, del tempo, infatti prevede come principio assoluto la chiesa quasi che la storia e, in genere, la realtà non esistesse o dovesse teleologicamente essere ad essa subordinata. Per taluni vescovi ciale. L'anno santo del 1950 e quello successivo del 1954, a carattere marano, avrebbero dovuto costituire le occasioni eccezionali del recupero ritorno dei comunisti « lontani », alla chiesa.

L'anticomunismo avrebbe dovuto essere il cemento unificante per animare gli « ubbidienti » e scoraggiare e isolare « i peccatori-ribelli ». I comunisti son colti come peccatori sul piano morale, lontani e « ribelli » sul piano ecclesiale, pericolosi sul piano politico.

4. - La sindrome della società cristiana.

Il differenti elementi connessi alla società italiana dell'immediato secondo dopoguerra, mettono in risalto il forte legame che si viene a stabilire fra la religione di chiesa e la vita politica. Non mancano certo talune correnti che denunciano i limiti di un simile interventismo, ma restano flebili, minoritarie. La gerarchia tiene a ribadire il proprio diritto primario. Per taluni vescovi i successi, a carattere elettorale, della lotta anticomunista in Italia, offrono l'occasione per svolgere il tema del trionfo, nella forma letteraria della pietà riconoscente alla Provvidenza⁵⁵.

Da una parte veniva alimentato l'entusiasmo, dall'altra una formazione che si traduceva in una « vasta ecclesiasticizzazione » per cui i laici avrebbero dovuto essere la copia di un prodotto pedagogico che aveva le sue regole, i suoi ideali, il suo contatto moralistico nel clero e la sua ortodossia in un'ubbidienza confusa, passivizzante⁵⁶. Accanto alla parrocchia che sempre meno è popolo congregato intorno alla Eucarestia e sempre più diventa una cittadella recintata con una costellazione di servizi sociali e ricreativi, sul piano generale si fa puntuale l'intervento della chiesa ogni volta che i cattolici compiono dei gesti politici, come si vedrà ancora nel 1957 con il caso dei cristiano-sociali siciliani di S. Milazzo, allorché il deputato democristiano rompe le con le « clientele » di partito e organizza un gruppo autonomo⁵⁷.

⁵⁵ Cfr. A. PRANDI, *Chiesa e politica*, cit., p. 54; cfr. altresì L. ROMANO, P. SCABELLO (ed.), *C'era una volta la DC*, Roma, 1975.

⁵⁶ Cfr. M.V. ROSSI, *I giorni dell'onnipotenza. Memoria di un'esperienza cattolica*, Roma, 1975.

⁵⁷ L'intervento del S. Ufficio di cui era a quel momento segretario il cardinal Ottaviani esternamente contribuisce a salvare l'unità della DC, ma indirettamente è da leggere come un ammonimento agli esponenti nazionali che vanno proponendo un primo cauto disegno di apertura al PSI. Con il nuovo pontificato di Giovanni XXIII si tentò di rimettere in pieno vigore il

Di fronte alla secolarizzazione dell'occidente e al «materialismo» dell'oriente, la situazione italiana rappresenta oltre che ragione prossima per la maturazione dell'intervento ecclesiastico, l'area idealtipica della «rinascita» cristiana, che si sviluppa lungo la strada della difesa dell'esistente a livello socio-politico, in forza dell'antropologia dell'ubbidienza e della sottomissione e del giusnaturalismo cattolico quale si è elaborato a partire dal secolo XV con la Seconda Scolastica.

Analizzando la situazione degli ambienti vaticani del tempo l'allora presidente centrale dei giovani di Azione Cattolica, con sofferta polemica, osserva:

«A Roma, il Cristianesimo sembrava un dato ministeriale, un'amministrazione un po' pesante da portare avanti a diversi livelli di potere, con predominanza di alcune famiglie e dell'ambasciata americana, rappresentata da un'ambasciatrice (B. Luce) fanaticamente tesa alle sue rinvincite politiche e ai dollari per le crociate»⁵⁹.

Per concludere mi pare che si possa affermare che la scomunica, più che il segno di una polemica dovuta a ragioni contingenti, quali l'incrudirsi della guerra fredda, ecc., può essere interpretata essenzialmente come l'espressione di un intervento stralcio, di un progetto più complesso che, per quanto non trovi un organico compimento, si traduce in un'ecclesologia che soffoca ogni fermento in atto nella teologia (si pensi ai teologi della «nouvelle theologie»⁶⁰, e ogni esperienza nella prassi pastorale (si pensi alla sofferta esperienza dei preti-operai)⁶¹, tendenti ad attivare un rapporto nuovo fra la chiesa e il mondo contemporaneo. L'enfasi ordinatrice si aggancia al mito della rigenerazione e della rinascita, affiancata e sorretta da un'atmosfera di interventi taumaturgici. Lo stesso pontefice appare protagonista di singolari apparizioni mariane e depositario di pregnanti rivelazioni a carattere apocalittico connesse con i fatti di Fatima, durante i mesi della rivoluzione d'ottobre.

La chiesa intende rispondere al bisogno di identificazione, eliminan-

sistema posto in atto nel 1949. Un articolo «Punti fermi» apparso sull'«Osservatore Romano» (18 maggio 1960) avocava ancora alla gerarchia esplicitamente il diritto di decidere sulla cooperazione politica dei cattolici. Per uomini come il card. Ottaviani l'ideale non era il partito unico cioè la soluzione che prevalse nell'immediato dopoguerra. Per essi sarebbe stato da preferire una diversa sistemizzazione cioè un pluralismo cattolico. Le organizzazioni cattoliche avrebbero dovuto offrire i loro voti a diversi partiti in cambio del loro favore alle esigenze della chiesa, e quindi alle opzioni sostenute o avallate dalla gerarchia. Ancora negli anni sessanta incontrandosi al mattino per la piccola colazione, dopo la messa, il gesuita A. Messineo e il card. Dell'Acqua della segreteria di stato, hanno più volte ridiscusso sull'opportunità di permettere un secondo partito cattolico. Secondo il gesuita il cardinale ascoltava con interesse e condivideva le osservazioni di Messineo, permeate di un pesante giudizio nei confronti della democrazia cristiana del tempo, ma non si è addivenuto ad alcun esito operativo.

⁵⁸ Cfr. G. MARTINA, *La chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Roma, 1977.

⁵⁹ M.V. ROSSI, *I giorni dell'onnipotenza*, cit., pp. 68-69.

⁶⁰ Cfr. P. HEGY, *L'autorité dans le Catholicisme contemporain: Du Sylabus à Vatican II*, Paris, 1975; G. COLOMBO, *La teologia italiana. Doamatica 1950-1970*, in «La scuola cattolica», 102, (1974), pp. 99-191; J.M. MAYEUR, *Magistère et Théologiens sous Pie XII*, in «Les quatre fleuves», 12 (1980), pp. 113-119.

⁶¹ Cfr. E. POULAT, *I preti operai (1943-1947)*, tr. It. Brescia, 1967; J. LOEW, *Journal d'une mission ouvrière (1951-1959)*, Paris, 1959; cfr. altresì M.D. CHENU, *La parole de Dieu, II: L'évangile dans le temps*, Paris, 1964. Cfr. altresì R. VOILLAUME, *Au coeur des masses*, Paris, 195 (tr. it. Come loro, Alba, 1953, I ed.).

do le ragioni di incertezza, i motivi di ansia e di paura rispetto al mutamento. Essa ribadisce il suo essere fondata sulla « roccia ».

Ciò a cui non può rinunciare, neppure in via provvisoria, è che le istituzioni, le organizzazioni politiche e sociali, non siano una proiezione dei propri principi e che i responsabili dello stato non siano ossequiente ai sacro magistero e non si sentano impegnati nel difenderne la causa.

Il comunismo è considerato l'espressione massima-effetto e causa allo stesso tempo, del disordine pubblico e privato, a prescindere da ogni autocritica e da ogni senso di autorevisione.

Analogamente allo spirito dell'apologetica cattolica di fronte alla rivoluzione francese anche nel nostro caso si danno due tipi di atteggiamento. Uno tende ad evidenziare il carattere satanico del comunismo il cui punto di riferimento è ritrovato nella riforma protestante, l'altro, tende ad attivare una prospettiva di impegno e di combattimento strenuo avendo la certezza dell'epilogo vittorioso, con la visione di una nuova straordinaria giovinezza della chiesa, perché la rivoluzione « non sarà mai totalmente estinta che dal principio contrario ». La chiesa, a prescindere da ogni riforma quale ad esempio ieri chiedeva il Rosmini e nel nostro caso molti cristiani « emarginati », avrebbe potuto e dovuto dare alla società i principi immutabili.

« I principi cattolici, scrive la « Civiltà Cattolica », ritenendo di esprimere il modo di pensare cattolico, non si cambiano, né per volgere di anni, né per mutare di paesi, né per nuove scoperte, né per motivi di utilità. (...) Chi li accetta in tutta la loro pienezza e rigidità è cattolico, chi tentenna, balena, si adatta ai tempi, transige, potrà chiamare se stesso con quel nome che vuole, ma dinanzi a Dio e alla chiesa egli è un ribelle ed un traditore »⁶². A tal fine Pio XII persegue l'ambizione di costruire una grande « summa » orientatrice su ogni aspetto dell'attività umana. Cresce, nel frattempo, il progetto di un Concilio ecumenico che avrebbe dovuto richiamare i dissidenti all'unico ovile⁶³.

ARNALDO NESTI
Università di Firenze

⁶² Maggio 1948, 2349.

⁶³ Cfr. G. CAPRILE, *Pio XII e un nuovo progetto di Concilio ecumenico*, in « Civiltà Cattolica », 1966, III. qq. 2787-2788, pp. 209-227.

L'EVOLUZIONE DEI SISTEMI SCOLASTICI ALCUNE INTERPRETAZIONI

Negli anni sessanta, tutta una serie di iniziative di organizzazioni internazionali, quali l'UNESCO e OECD, hanno sottolineato la necessità di incrementare e favorire i sistemi scolastici, sulla scia delle affermazioni dei teorici del « Capitale Umano », quali Harbison e Mayers¹, che sostenevano la stretta relazione tra sviluppo economico e sviluppo scolastico.

L'aforisma inglese « The more, the better », è alla base, dunque, di una concezione di politica sociale per cui l'istruzione fa salire la produttività e distribuisce egualmente i redditi².

Secondo un modello armonico che i fatti disattenderanno, il mercato è un luogo ideale in cui si incontrano le richieste imprenditoriali e le abilità lavorative conseguite mediante la istruzione.

Tali abilità, in un utopico clima di completa libertà (da recessione, inflazione, disoccupazione, ecc....), vengono correttamente stimolate e utilizzate nel modo migliore.

Nel quadro teorico del funzionalismo e utilizzando elementi dell'impostazione neoclassica in economia, i sostenitori del « capitale umano » sono andati ben oltre affermando che i sistemi di stratificazione sociale rappresentano il risultato di una selezione dei migliori attraverso il sistema scolastico e insieme una necessità funzionale del sistema stesso³.

In sintesi l'istruzione romperebbe la stratificazione di classe o di ceto e consentirebbe agli individui che conseguono ottime « credenziali culturali » di accedere a status più elevati evidenziandone capacità e meriti.

¹ Cfr.: F. HARBISON - C.A. MAYERS, *Education, Manpower and Economic Growth*, Mc Graw Hill, New York, 1964.

² A livello di analisi macro-economica — scrive C. Offe — gli economisti giungono alla conclusione che nella formazione del prodotto nazionale lordo non è sufficiente sommare i fattori produttivi del capitale e del lavoro per calcolarne l'entità e le oscillazioni temporali ma occorre introdurre il «...concetto di capitale immateriale o capitale umano», che naturalmente costituisce il prodotto del sistema formativo. Cfr.: C. Offe, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Etas-libri, Milano, 1979.

³ Per una disamina di questo problema rinviamo al lavoro di A. Cobalti, *Istruzione e mobilità*, De Donato, Bari, 1981.

L'applicazione di questa teoria in una serie di riforme⁴ tentate, appunto, negli anni sessanta, ha dato risultati negativi. L'America post kennediana, conosce la disoccupazione mentre si scopre il permanere di sacche di povertà e l'emarginazione di gruppi di minoranze.

Secondo l'Employment and Training Report of the President US Department of labor (vedi tabella 1), il tasso totale di disoccupazione negli Stati Uniti è passato dal 5,5 del 1960 all'8,5 del 1975, per poi scendere di nuovo nel 1979, ma mantenendosi sempre al livello del 5,8.

TAB. 1 - Tassi di disoccupazione.

	totale	Tassi di disoccupazione bianchi		neri	
		maschi	femm.	maschi	femm.
1960	5,5	4,8	5,3	10,7	9,4
1965	4,5	3,6	5,0	7,4	9,2
1970	4,9	4,0	5,4	7,3	9,3
1975	8,5	7,2	8,6	13,7	14,0
1979	5,8	4,4	5,9	10,3	12,3

In sostanza i conti dei massicci investimenti in istruzione per accrescere il prodotto economico nazionale, non tornano. Si scopre che la produttività è in stretta relazione con la professionalità assai più che con la scolarità. Le forme di istruzione alternative, quali l'addestramento sul posto di lavoro, possono agevolmente sostituire l'istruzione formale.

Per quanto riguarda la redistribuzione più equa dei redditi, come appannaggio della scolarizzazione, basta osservare che nelle società con reddito individuale in ascesa, c'è sì, grande mobilità orizzontale, (per esempio, da aree rurali ad aree urbane) e verticale (ad esempio, padre contadino, figlio impiegato o professionista), ma le percentuali di redditi vanno sempre, in eguale misura, agli stessi gruppi.

Questa è la conclusione a cui, negli Stati Uniti, giungono

⁴ Cfr.: il numero monografico di « *Comparative Education* », 17 febbraio '81, ed inoltre « *Harvard Educational Review* », febbraio '81.

due studiosi, B. Chiswick e J. Mincer, in una ricerca pubblicata sul « Journal of Political Economy »⁵.

A tutto ciò si aggiunge il fenomeno dell'overeducation, come lo chiamano in America, ossia del fatto che più del 40% dei lavoratori dichiara di avere più istruzione di quella richiesta dal posto di lavoro. Questa superproduzione del bene « cultura » ha un costo elevatissimo e non quantificabile a prescindere dai reali investimenti per l'istruzione. Essa infatti genera aspettative disattese, frustrazioni nei confronti di un lavoro vissuto con provvisorietà, in una parola disaffezione e rischio di conflittualità crescente.

In sostanza, siamo al fallimento di quella che viene chiamata « screening hypothesis », ossia del concetto di libera concorrenza basato sulla perfetta informazione che l'imprenditore avrebbe la potenziale produttività di un certo soggetto, scolalizzato ad un certo livello.

In realtà, l'istruzione è uno solo degli elementi di cernita, è l'elemento primario a cui si fa riferimento sulla base di precedenti esperienze di produttività ad esso collegate, ma non è tutto.

Durante gli anni 70 si evidenzia la realtà del mercato del lavoro « segmentato ». Il mercato non appare più libero ma suddiviso in sottomercati costituiti da posti di lavoro ben differenziati per retribuzione, opportunità di carriera, benefici vari, stabilità del posto. Ci sono, in definitiva, posti « buoni » e posti « cattivi »; bisogna vedere fino a che punto il « capitale umano » garantisca l'accesso ai posti di prima classe. Distribuire più istruzione (l'overeducation a cui si è già accennato), a chi non potrà avere accesso a quel segmento del mercato del lavoro da cui si aspetta maggiore remunerazione e prestigio sociale, crea soltanto delusioni e disadattamento.

Eppure dopo gli anni 60 si era diffusa l'opinione che le società industriali mature erano in grado di approntare un sistema scolastico in cui si potesse realizzare l'obiettivo dell'educazione permanente e in cui i più meritevoli potessero emergere. Si stava affermando la concezione della necessità di un'istruzione ricorrente e aggiornata e il principio della meritocrazia come garanzia di un buon livello occupazionale all'interno di un sistema economico in cui produttività ed efficienza avrebbero garantito uno sviluppo permanente. Ciò avrebbe reso possibile, in concreto, un tasso maggiore di mobilità intergenera-

⁵ Cfr.: « Journal of political economy », n. 3, parte 2, maggio-giugno 1972, (pagg. 534-566).

zionale, avrebbe, inoltre, consentito « ristrutturazioni » nell'ambito dell'organizzazione del lavoro, in cui perseguendo l'obiettivo della specializzazione delle mansioni, si sarebbero superate gradualmente le attività ripetitive e alienanti, allargando per converso la gamma delle attività professionali. In questo quadro prospettico, in verità assai ottimistico, l'istruzione giocava un ruolo decisivo, essa diventava la nuova carta dell'identità sociale.

La ricerca di Blau e Duncan⁶ prendeva l'avvio da questa ipotesi e sembrava suffragarla. Successive ricerche⁷, tuttavia, dovevano ridimensionare l'ottimismo e la fiducia in queste ipotesi tecnico meritocratiche. Esse mostravano le difficoltà e i limiti di ipotesi che non potevano rendere conto della complessità del problema e spesso solo per virtuosismi metodologici riuscivano a evidenziare la capacità esplicativa della scolarità. Alcune di queste ricerche cominciarono a rilevare, ad esempio, che proprio gli assunti base della teoria del capitale umano non risultavano dimostrati. In questo senso si muove la critica di C. Offe che rifiuta l'assunzione acritica di postulati dati per scontati. Così l'equazione funzionale che la crescita dell'istruzione è il presupposto della crescita della produzione gli appare niente affatto provata. L'asserzione empirica si baserebbe su di una correlazione statistica assunta meccanicamente. E' invece « ...necessario essere molto cauti di fronte ai tentativi di interpretare in termini di causalità — egli scrive — una relazione statistica, sia pure chiaramente accertata. Una tale interpretazione può sempre essere sviluppata in linea di principio in due direzioni: l'istruzione formale può essere causa della crescita economica, così come, viceversa, la crescita economica può essere causa di un aumento delle spese per l'educazione »⁸. Così inoltre, il principio dell'eguaglianza delle opportunità veniva contraddetto dal fatto che era facilmente dimostrabile che accesso e permanenza nelle istituzioni educative era più elevato per gli appartenenti ai ceti sociali superiori e che l'istruzione finiva per premiare solo le mansioni di tipo burocratico impiegatizio e le professioni liberali.

Il libro di R. Boudon « L'inégalité des chances », edito nel 1973, contribuì a porre in luce l'astrattezza dell'ipotesi che nelle società industriali l'istruzione costituisse un canale di mobilità sociale di fondamentale importanza per riparare le ingiustizie

⁶ Cfr.: P.M. BLAU - O.D. DUNCAN, *The American Occupational Structure*, J. Wiley, New York, 1967.

⁷ Cfr.: C. JENCKS ed al., *Inequality. A Reassessment of the Effect of Family and Schooling in America*, New York, Basic Books, 1972.

⁸ Cfr.: C. OFFE, *Lo stato nel capitalismo maturo*, op. cit. (pag. 172).

della nascita, offrendo a tutti gli attori sociali le stesse opportunità. Proprio per quanto concerne questo problema egli scrive crudamente che « La diseguaglianza delle opportunità — opportunità scolastiche ed opportunità socio-professionali — è dunque, con le diseguaglianze economiche, la sola forma di diseguaglianza che non pare sensibilmente influenzata dallo sviluppo delle società industriali »⁹.

Colpisce in questa particolare ottica funzionalista l'enfaticizzazione del sistema formativo che risulta una variabile dipendente della teoria economica neo classica. Si tratta di quella particolare sezione del funzionalismo denominata « tecno-funzionalismo » che postula, appunto, una stretta interdipendenza tra sistema economico e sistema formativo.

La dinamica di sviluppo si attuerebbe con il passaggio della formazione del reddito dal settore agricolo a quello industriale e infine al settore dei servizi e della produzione di conoscenze. Ciò comporterebbe la necessità di un periodo di addestramento più lungo nel tempo e più complesso, per l'occupazioni di mansioni di più alta qualificazione. Si riafferma, in sintesi, che l'innalzamento del livello degli studi è la condizione necessaria per garantire lo sviluppo economico ed, inoltre, offrendo opportunità alle capacità individuali più che alle variabili classe sociale, reddito, ecc. ... può consentire a chiunque il raggiungimento di quelle mete che le sue doti personali possono aprirgli.

I sistemi di stratificazione, pertanto, rappresentano il risultato di una selezione dei migliori attraverso il sistema scolastico e insieme una necessità funzionale del sistema stesso. La conseguenza di questa impostazione sugli attori sociali è che le diseguaglianze di reddito, di status, ecc. ... dipendono da carenze personali, da un minor grado di intelligenza, capacità, iniziativa. E' quanto rilevano nella loro documentata ricognizione storica del sistema scolastico americano S. Bowles e H. Gintis. Essi nell'analizzare criticamente i principi base dell'ideologia tecnico-meritocratica, scrivono con cruda ironia che tale ideologia ha dominato la politica statunitense negli ultimi trent'anni con effetti in gran parte negativi rispetto alle enfatiche affermazioni di eguaglianza delle opportunità e di mobilità sociale. Anzi essa ha contribuito a diffondere e a conferire valore legale a stereotipi del tipo; « ... i poveri sono stupidi. L'idea che l'ineguaglianza economica abbia le proprie radici nelle differenze di Q.I. determinate per via genetica ha sempre avuto dei sostenitori ». ¹⁰

⁹ Cfr.: R. BOUDON, *Istruzione e mobilità sociale*, Zanichelli, Bologna, 1979 (p. 8).

¹⁰ Cfr.: S. BOWLES - H. GINTIS, *L'istruzione nel capitalismo maturo*, Zanichelli, Bologna, 1979, (p. 107).

Queste ipotesi hanno operato anche in campo politico. Come già accennato hanno incentivato se non addirittura presieduto i tentativi di riforma dei sistemi scolastici nell'Europa occidentale. Scrive a questo proposito, A. Schizzerotto « Vale la pena di notare come le teorie e la posizione dei tecnofunzionalisti e dei teorici del capitale umano abbiano esercitato una notevole influenza non solo sulle politiche scolastiche degli USA e dell'Inghilterra dove vennero originariamente formulate, ma anche di altri paesi. L'istituzione in Italia della media unica e il dibattito sulla necessità di ampliare la quota della forza lavoro istruita, di estendere le opportunità formative a livello di secondaria superiore, di articolare la formazione fornita da quest'ultima secondo le esigenze specifiche del sistema economico produttivo »¹¹, sarebbero emerse nell'ottica di queste ipotesi.

Alcuni recenti approcci

Dopo gli anni '70, come abbiamo già accennato, anche in seguito alle ricerche di Jencks e di Boudon, si affermavano modelli di analisi differenziati dall'approccio funzionalista, di ispirazione neoweberiana e neomarxista. Il carattere oggettivo della stratificazione è respinto da questi indirizzi che ne sottolineano l'aspetto conflittuale.

L'istruzione non viene valutata come la base per l'acquisizione di posizioni sociali superiori o rapportate alla specializzazione dei curricula o al numero di anni di scolarità.

Più che le scelte individuali e il merito personale si considerano i dati « strutturali » che si impongono oggettivamente sugli attori sociali condizionandone le scelte.

Assai più cauto appare in queste interpretazioni il rapporto tra istruzione e mobilità. La scolarizzazione, infatti, lungi dal promuovere la mobilità verticale e una più equa distribuzione del reddito può al contrario generare, innescando meccanismi di espulsione e frustrazione delle aspettative, il riprodursi della stratificazione sociale.

Rientrano in questa ottica le ricerche di ispirazione neomarxista (vedi il lavoro di S. Bowles e di H. Gintis) mentre nell'alveo neoweberiano si situa il lavoro di R. Collins. Nell'ottica di questi indirizzi, tuttavia, si collocano anche gli altri approcci che presentiamo in queste pagine.

¹¹ Cfr.: A. SCHIZZEROTTO, *L'analisi dei rapporti tra istruzione ed occupazione nella sociologia contemporanea. Una breve rassegna introduttiva*, in « Educazione oggi », n. 16, giugno 1982 (p. 8).

L'originalità di questi lavori è nel tipo di lettura che propongono del sistema scolastico e delle sue finalità. Sono da considerare, inoltre, come degli originali contributi offerti alle tematiche della sociologia dell'educazione. Contributi che peraltro non appaiono, sic et simpliciter, rapportabili alla situazione della scuola italiana, ma possono incentivare nuove ricerche sulla direzione da imprimere agli interventi di politica scolastica per rompere la lunga e paralizzante situazione della nostra scuola e renderci più coscienti, in primo luogo, di ciò che possiamo chiedere al sistema formativo, oggi, per capire meglio, in definitiva, come scrive F. Ferrarotti. « ... quale immagine dell'uomo abbiamo e che tipo di uomo vogliamo costruire »¹².

Il principio di corrispondenza

Il lavoro di S. Bowles e H. Gintis¹³, si colloca sul versante del neomarxismo, cioè nell'ottica per cui la scuola è definita come istituzione tesa a trasmettere le ideologie e i valori della classe dominante e a riprodurre i rapporti sociali di classe.

Tuttavia a differenza dei sostenitori ortodossi di questo approccio¹⁴, i due autori americani, analizzando una larga messe di documenti, sono in grado di scandire, con tali verifiche empiriche, le forme storiche che nello sviluppo del sistema economico americano hanno caratterizzato la riproduzione dei rapporti sociali e come questi siano a loro volta codificati dal sistema educativo, eludendo la contraddizione di fondo che esiste tra le due istituzioni.

Nel saggio in oggetto Bowles e Gintis assumono come punto focale della loro indagine il « principio di corrispondenza » tra organizzazione del lavoro capitalista e organizzazione della struttura scolastica per dimostrare non l'uguaglianza delle opportunità che la scuola offre sulla base del principio democratico, per lo sviluppo della personalità di ciascuno, ma l'uguaglianza della riproduzione dei rapporti sociali nell'ambito della stratificazione di classe.

¹² Cfr.: F. FERRAROTTI, *Studenti scuola sistema*, Liguori, Napoli, 1977, (p. 86).

¹³ Cfr.: S. BOWLES - H. GINTIS, *La scuola come luogo di contraddizioni nella riproduzione del rapporto capitale lavoro: riflessioni sul principio di corrispondenza*, in « L'immobilità Sociale » (a cura di AA.VV.), il Mulino, Bologna, 1982.

¹⁴ Si veda il noto saggio di L. ALTHUSSER, *Ideologia ed apparati ideologici di Stato*, in « Scuola, Potere e ideologia », (a cura di M. Barbagli), il Mulino, Bologna, 1972.

A detta di Bowles e Gintis il principio di corrispondenza analizzando il parallelismo delle due strutture con le gerarchie e le modalità di controllo che gli sono proprie, fornisce elementi di comprensione circa la crisi della scuola, colpisce a fondo il principio dell'uguaglianza del sistema scolastico e dei suoi obiettivi formativi.

« Con l'impiego di molteplici fonti descrittive, storiche e statistiche, scrivono i nostri autori, abbiamo cercato di mostrare che in effetti nel capitalismo maturo l'istruzione riproduce la ineguaglianza sociale anziché attenuarla operando come una forza che « reprime » lo sviluppo della persona anziché promuoverlo. Dove invece la scuola sembra riuscire è precisamente nel produrre il « buon cittadino » e il « buon lavoratore », cioè nella funzione « integrativa » ¹⁵.

Il punto nodale del fallimento degli obiettivi della scuola è individuato, dagli autori, nella contraddizione di un sistema scolastico improntato ai principi della democrazia e di un sistema economico antidemocratico e repressivo, « L'impresa capitalistica — essi scrivono — non è caratterizzata dalle libertà civili, giuridiche o dalla partecipazione democratica. Essa è contraddistinta da diritti che riguardano di più la proprietà che le persone, e dal controllo del processo produttivo da parte dei capitalisti e dei manager, ciò che determina una struttura di classe contraria ai principi della democrazia » ¹⁶.

Il principio di corrispondenza, secondo Bowles e Gintis, finisce per intaccare e stravolgere i tre elementi fondamentali del sistema scolastico, lumeggiati con tanta chiarezza da J. Dewey, che definiva la funzione della scuola nei tre obiettivi della:

- a) uguaglianza delle opportunità (la scuola, in sintesi, ripara le ingiustizie sociali dovute alla nascita, al censo, ecc. ...);
- b) dello sviluppo integrale della personalità come espressione massima delle doti di cui ciascuno è dotato;
- c) dell'inserimento armonioso nella collettività come espressione della massima apertura verso gli altri e verso i problemi comuni.

I primi due obiettivi pertanto sono completamente disattesi, secondo i due autori, e il terzo in fondo anziché espressione e coronamento dei due precedenti è solo il risultato di una integrazione manipolata e conformista che riproduce i livelli della stratificazione sociale.

¹⁵ S. BOWLES - H. GINTIS, *op. cit.* (p. 54).

¹⁶ *Ivi*.

Le Credenziali Culturali

Nell'ambito dell'approccio neoweberiano si situano le analisi di R. Collins. Il suo saggio sulle « Credenziali Culturali »¹⁷ la loro crisi, a seguito dei conflitti tra i ceti sociali, si inserisce in uno dei filoni della ricerca sociologica che appare in grado di fornire interpretazioni valide e proficue nell'area della sociologia dell'educazione. E' appunto il filone neoweberiano.

Collins inizia la sua analisi rilevando come l'allargamento dell'istruzione non ha inciso sugli obiettivi politici tesi ad ottenere una migliore giustizia sociale modificando la stratificazione sociale. Compito della scuola egli scrive — è produrre « ...una cultura standardizzata che è essenziale per creare qualsiasi organizzazione permanente su larga scala »¹⁸.

Ogni gruppo di potere ha bisogno di uomini preparati a sostenere le proprie fonti di dominio e di controllo. I sistemi educativi pertanto nascono e crescono con il formarsi di gruppi o ceti organizzati, e ne subiscono le fortune che storicamente li vedono protagonisti o emarginati. La crisi dei sistemi educativi, in tal modo, è imputabile alla lotta di potere tra i ceti dominanti. R. Collins, nel saggio di cui ci occupiamo, proietta questa categoria di analisi a determinati periodi storici delle società occidentali nel tentativo di dimostrarne la validità e l'originalità interpretativa.

I gruppi organizzati che detengono il potere, egli afferma, hanno interesse a favorire la formazione di persone idonee alla tutela e all'espansione del proprio dominio. La formalizzazione dei canali formativi procede per gradi ed è caratterizzata da riconoscimenti ufficiali (titoli), che danno luogo a remunerazioni e prestigio proprio sulla base della loro funzionalità all'interno dell'organizzazione. Costituiscono pertanto una vera e propria « credenziale » di scambio, equivalente, in termini di retribuzione, alla moneta. Il possesso di credenziali educative diventa così fortemente ambito per i vantaggi che procura e tende a creare un movimento di espansione nei confronti di coloro che ne sono privi per entrarne in possesso. Ma, prosegue Collins, la produzione culturale se acquisisce prestigio e riconoscimenti remunerati, non si presta facilmente ad essere monopolizzata. « E' difficile — egli scrive — per l'élite controllare la produzione cul-

¹⁷ Cfr.: R. COLLINS, *Fluttuazioni e crisi dei mercati delle credenziali educative*, in « L'immobilità sociale », (a cura di AA.VV.), Il Mulino, Bologna, 1982.

¹⁸ *Ivi* (p. 28).

turale »¹⁹; per cui la grande massa degli esclusi preme per entrare nel sistema di produzione delle credenziali, e malgrado le difficoltà che gli possono essere frapposte il loro numero è così alto che consente ai migliori di loro di conseguirli. Ciò tende a creare una « sovrapproduzione » che « ...non influenza solo la organizzazione scolastica, ma tende a produrre conseguenze politiche che costituiscono una sfida o un elemento di disgregazione per il potere politico »²⁰.

La sovrapproduzione genera anche un altro fattore che è definito da Collins di « controcultura », cioè la nascita e la diffusione di nuovi mezzi di produzione culturale che si pongono in conflitto con i precedenti. Esaminando lo sviluppo e la crisi delle credenziali educative, Collins ne delinea quattro fasi caratteristiche.

La prima fase è dominata dalla crescita delle organizzazioni sociali (chiesa-corporazioni). Le scuole sono accreditate per fornire personale. Le autorità attribuiscono valore legale ai titoli che si conseguono solamente attraverso precise sequenze formalizzate « ... le professioni principali vengono monopolizzate con l'introduzione di requisiti di possesso di diplomi imposta dallo Stato »²¹.

La seconda fase è caratterizzata dalla sovrapproduzione culturale, il personale fornito di credenziali supera le possibilità di occupazione. Nascono congiuntamente nuove istituzioni educative all'insegna di una migliore qualificazione dei titoli da spendere sul mercato. Ma questo processo nel mentre alimenta la sovrapproduzione di credenziali tende a inflazionarli, dequalificandoli. ciò accade con maggiore o minore dinamica in presenza di fattori espansivi dell'economia e di dinamica politica. Comincia così a verificarsi l'involuzione dell'espansione scolastica con la diminuzione delle iscrizioni e la stentata routine di molti istituti. Nella terza fase vengono a scontrarsi tutte le contraddizioni manifestatisi in quella precedente. « La domanda di titoli di studio formali raggiunge il massimo e l'inflazione culturale un limite oltre il quale il costo di produzione degli stessi titoli non può salire »²².

Nella quarta fase la crisi si manifesta in tutte le sue conseguenze. Si accusa un netto scadere dell'area culturale che colpisce prevalentemente le grandi istituzioni educative. Si rendono visibili quote di disoccupazione intellettuale con sottoutiliz-

¹⁹ Cfr.: R. COLLINS, *op. cit.* (p. 29).

²⁰ *Ivi* (p. 29).

²¹ *Ivi* (p. 30).

²² Cfr. R. COLLINS, *op. cit.* (p. 30).

zo delle famose credenziali e vistose manifestazioni di delusione. « Da queste stesse condizioni tende a scaturire la perdita del controllo dell'addestramento delle professioni d'élite, specialmente quando il nesso tra la scolarità tradizionale e il potere dello Stato viene spezzato e lo Stato non fa più rispettare i vecchi privilegi delle autorizzazioni. Le iscrizioni scolastiche cadono, le istituzioni deboli spariscono o si trasformano in dispensatori di titoli a buon mercato distruggendo più che mai il prestigio delle credenziali »²³.

Nell'ambito del suo approccio Collins respinge le giustificazioni della crisi dei titoli di studio imputabile alla obsolescenza tecnologica dell'istruzione così come quella dell'andamento demografico o dello sviluppo o del declino dell'economia, « La prospettiva più soddisfacente — egli scrive — è quella che considera i cicli dell'istruzione come momenti di ascesa e di caduta della valuta culturale »²⁴.

Naturalmente per Collins il modello è applicabile anche ai sistemi scolastici attuali. Nel tentare questo tipo di verifica Collins premette tuttavia tre osservazioni cautelative; esse sono:

- 1) le diverse società attraversano cicli diversi;
- 2) tenendo conto dei diversi contesti politici la crisi educativa può avere sbocchi diversificati;
- 3) i processi considerati si producono in termini temporali molto lunghi.

Una rapida analisi della scolarità, secondo il modello proposto conduce alle seguenti valutazioni circa gli Stati Uniti: « Gli Stati Uniti, dopo un secolo di sviluppo della scolarità e delle credenziali mostrano ora molti classici segni di crisi. Probabilmente il livello delle iscrizioni ha raggiunto il culmine nello scorso decennio sia nelle università che nelle scuole secondarie; molte istituzioni si dibattono in crisi finanziarie, si registra una rapida ascesa dei costi della scolarità, una contrazione del peso degli studenti nelle classi inferiori, la inflazione dei titoli e il deprezzamento dei diplomi; si registrano attacchi al sistema di valutazione in uso nell'istruzione e alla certificazione professionale, nonché un'atmosfera di insoddisfazione nei confronti della cultura educativa ufficiale »²⁵. Anche per quanto riguarda la variegata e spesso critica situazione della scuola italiana ci pare che il modello interpretativo di R. Collins offra ragionevoli strumenti di riflessione e di interpretazione.

²³ *Ivi* (p. 31).

²⁴ *Ivi* (p. 50).

²⁵ Cfr.: R. COLLINS, *op. cit.* (p. 51).

B. Millot critica, nella prima parte del suo saggio²⁶, in poche ma efficaci note, l'enfatizzazione della « teoria del capitale umano » sul rapporto formazione professione. Secondo tale teoria l'istruzione stimolerebbe la produttività mentre un lungo iter scolastico rappresenterebbe un investimento differito nel tempo in quanto il mancato guadagno anticipato sarebbe compensato dal più qualificato inserimento professionale e retributivo. In questa concezione pertanto l'istruzione generalizzata rappresenterebbe un fattore decisivo dell'equiparazione salariale, e la parallela affermazione che all'interno del sistema sociale si realizzerebbe la convergenza degli interessi dell'individuo e quelli della collettività.

Un altro obiettivo legato a questa concezione dell'istruzione tende a enfatizzare il problema della mobilità sociale. Un iter scolastico prolungato aprirebbe le porte a quelle occupazioni prima riservate solo a determinate élites. Questa ipotesi circa un rapporto determinante tra istruzione e mobilità viene altresì applicato anche all'interno degli squilibri di mercato e dei processi di ristrutturazione nell'ambito dell'organizzazione del lavoro, nel senso che l'istruzione salvaguarda in certo qual modo l'individuo dall'emarginazione perché lo rende più adatto, più flessibile al superamento delle crisi e degli squilibri del mercato.

Analizzato con linguaggio chiaro e spedito l'insieme dei miti e delle delusioni che caratterizzano le contraddizioni della istituzione formativa, B. Millot avanza una propria singolare lettura dell'istruzione e della mobilità sociale.

L'obiettivo del conseguimento di titoli scolastici, egli afferma, è difficoltoso e praticamente vano per chi è svantaggiato economicamente. Costituisce addirittura un sacrificio lungo ed estenuante al termine del quale lo « spreco » è il solo risultato.

Qual'è allora la tesi di B. Millot? Le regole della corsa alla istruzione sono dettate dallo status socio economico, questa è la sua risposta. La classe dominante, una volta che i titoli dell'istruzione sono inflazionati, per essere alla portata di tutti, stabilisce nuove regole e valutazioni differenziate per ricreare una scala di priorità nel senso dei meccanismi di selezione e di mobilità sociale che favorisce i propri rampolli. Sarebbe questa la dinamica dell'istruzione, manipolata dai detentori del potere al solo fine di legittimare posizioni sociali acquisite con risorse diverse dall'istruzione ma legittimate formalmente dal possesso

²⁶ Cfr.: B. MILLOT, *Il Potlack scolastico*, in « L'immobilità sociale », Il Mulino, Bologna, 1982.

di questa. A differenza delle tesi dei funzionalisti che legano la gerarchia delle competenze alle esigenze del sistema, l'approccio di B. Millot è influenzato dalle tesi neoweberiane sui conflitti di potere a cui l'istruzione offre giustificazione. Come scrive B. Millot « Il prolungamento della scolarizzazione negli istituti di istruzione viene negoziato quindi molto più per il suo valore di segno che per il suo valore d'uso »²⁷. Per le classi sociali che non sono in grado di fruire delle regole del gioco per mancanza di risorse diventa impossibile « Dar prova di quello che si è stati capaci di non consumare e di non produrre per avere diritto alla produzione e al consumo; manifestare, per non essere lasciati da parte, il dono di sé: un *potlach* che si sarebbe potuto credere limitato alle stravaganze aristocratiche di una classe dedita all'ozio e che si trasforma in rituale istituzionalizzato, iscritto in bilancio e sindacalizzato. Al prezzo di questo sperpero sociale e individuale, grazie a questa gestione dell'eccesso organizzato, si mantengono o si rinforzano distanze e differenze dello spazio sociale »²⁸. Pertanto, secondo Millot e in polemica con i teorici dell'istruzione come capitale umano, l'istruzione assume il valore di un investimento in capitale « segnaletico », non per i suoi rapporti con l'organigramma dell'occupazione-produzione-salario, ma come acquisizione simbolica, segnale di appartenenza ad un certo status sociale.

L'inflazione dei titoli scolastici sul mercato del lavoro e il mercato dei beni simbolici

La parte iniziale del saggio di J.C. Passeron²⁹, è dedicata ad una critica serrata delle politiche scolastiche del secondo dopoguerra. L'istruzione costituì — egli scrive — negli anni '50 e '60 una delle bandiere con cui si misuravano le politiche scolastiche all'insegna degli obiettivi dell'uguaglianza e della mobilità professionale e sociale. Dopo gli anni '70 questi trionfalistici obiettivi risultarono per gran parte mitici e pertanto un certo pessimismo si abbatté sulle profezie taumaturgiche del sistema formativo.

Passando alla parte propositiva del saggio di Passeron, uno dei concetti fondamentali del suo modello di interpretazione

²⁷ Cfr.: B. MILLOT, *op. cit.* (p. 179).

²⁸ *Ivi.*

²⁹ Cfr.: J. C. PASSERON, *L'inflazione dei titoli scolastici sul mercato del lavoro e il mercato dei beni simbolici*, in « L'immobilità Sociale », (a cura di AA. VV.), il Mulino, Bologna 1982.

delle valenze dell'istruzione è dato dall'introduzione del concetto di « capitale culturale ». Con questo concetto Passeron intende quel patrimonio di conoscenze e di valori che nell'ambito della famiglia vengono trasmessi dai padri ai figli e formalizzati nell'educazione scolastica. Nella società contemporanea il capitale culturale sostituisce i titoli nobiliari e il capitale economico. Il valore del capitale culturale pertanto tende a designare e a rinnovare lo status sociale. Scrive, appunto, M. Dei, nell'introduzione al saggio di Passeron che « ... è attraverso l'investimento sul mercato accademico che si legittimano le differenze di classe trasformandole in differenze di merito, di intelligenza, di doti e si diversificano gli *habitus* e i consumi culturali (teatro, concerti, cinema, libri, ecc. ...) » ³⁰.

In questo senso, dunque, il sistema scolastico è ancora fondamentale. Il capitale culturale che la scuola contribuisce ad assegnare non elimina il capitale economico ma anzi intreccia con lui uno strano rapporto in quanto lo trasforma, lo legittima contribuendo a mantenere inalterata la stratificazione dei rapporti sociali.

Secondo questo schema pertanto non si può analizzare il fenomeno della mobilità in quanto risulterebbe di dimensioni trascurabili.

Ma l'apporto più interessante del lavoro di Passeron è il concetto di capitale culturale. La valenza più significativa di questo concetto, infatti, va colta come acquisizione simbolica, come capacità di identificarsi con la persona, trasferendo su di lui le proprie valenze fino a farle percepire come « qualità della persona ». Scrive, a questo proposito Passeron, « Si tratta di un atteggiamento che rimanda al simbolismo sociale che costituisce il valore specifico di un capitale simbolico, la capacità di farsi riconoscere come, e quindi di divenire oggettivamente, ciò che vi è di più oggettivo e di più personale in una persona » ³¹.

Il concetto di capitale culturale come acquisizione simbolica consente a Passeron di affermare pertanto che oltre ai vantaggi immediati, che un titolo di studi può offrire, altre funzioni gli sono proprie.

L'angolo di lettura di una certificazione scolastica non può ridursi al suo rapporto con il mercato del lavoro e alla sua dinamica, « Un titolo scolastico, come in altre epoche o in altre società, altri titoli simbolici (nascita, far parte dei notabili, qualifica religiosa, iniziazione, ecc. ...), vale (= procura qualcosa), non soltanto sul mercato del lavoro, ma su tutti gli altri tipi di

³⁰ *Ivi*, (p. 287).

³¹ Cfr.: J. C. PASSERON, *op. cit.* (p. 321).

mercati simbolici: il mercato matrimoniale, il mercato dei rapporti sociali quotidiani, il mercato culturale dei riconoscimenti intellettuali e della consacrazione delle opere, ecc. ... » ³².

I giovani e la scuola

Alla domanda a che serve la scuola e qual'è la funzione delle sue certificazioni, gli autori che abbiamo schematicamente presentato tentano risposte articolate e talvolta abbastanza convincenti circa lo sviluppo delle dinamiche educative e i mutamenti avvenuti nelle istituzioni scolastiche nelle società industrializzate americana e dell'occidente europeo.

In questi autori, la grave flessione dello sviluppo economico e la crescita della disoccupazione e della sottoccupazione intellettuale, rilevata dalle ricerche, hanno stimolato un'acuta critica della tesi meritocratica. L'assunzione, data quasi per scontata, che l'istruzione garantisse un'elevata produttività si è rivelata valevole solo per ristrette minoranze. Alcune ricerche hanno dimostrato che gli stimoli e le competenze per un'elevata qualificazione professionale si acquisiscono più facilmente sul posto di lavoro che a scuola. Si è cominciato, d'altro canto, ad evidenziare il fenomeno del prolungamento degli iter scolastici come emarginazione dal lavoro anziché come qualificazione. L'espansione dei sistemi scolastici e l'aumento dei loro costi non solo non sono serviti a risolvere i problemi accennati ma non sono neppure in grado di garantire l'uguaglianza delle opportunità ai loro fruitori. Malgrado gli interventi di recupero e di integrazione, le influenze esterne (status della famiglia, reddito, ecc. ...) appaiono ancora discriminanti verso troppi giovani. Per quanto riguarda il nostro paese, appare indubbio, come hanno dimostrato le analisi di M. Barbagli ³³, che le costanti che hanno determinato lo sviluppo della scolarità sono da ricercarsi nell'endemico problema della collocazione occupazionale dei giovani e dall'aspirazione delle classi subalterne di conseguire, con l'istruzione, conferma e garanzia delle migliori condizioni di vita raggiunte.

La riforma della scuola media inferiore varata nel 1961-'62 infatti sanava una prolungata ingiustizia nei confronti dei ragazzi delle classi popolari. I tre anni della post-elementare che con i vari indirizzi lavorativi sanzionava a undici anni il destino

³² Ivi (p. 322).

³³ Cfr.: M. BARBAGLI, *Disoccupazione intellettuale e sistema scolastico in Italia*, Il Mulino, Bologna 1974.

occupazionale della maggioranza dei figli degli operai e dei contadini, venivano aboliti e sostituiti dalla media unica. Tutta l'istruzione obbligatoria veniva portata ad otto anni e considerata come preparazione di base generale per tutta la gioventù. Rimanevano, e sono tutt'ora scottanti, i problemi relativi alla scuola media superiore, alla sua funzione nella società odierna come canale di socializzazione e formazione professionale.

In questo senso senza entrare nel merito della polemica sulla caduta o meno del lavoro come valore, rimane il fatto che esso rappresenta sempre nelle prospettive di maturazione giovanile un momento di fondamentale importanza. Come avremo occasione di riscontrare, analizzando alcune ricerche sugli studenti di scuola media superiore e dell'università, inoltre, il lavoro per una quota molto alta di studenti si accompagna al loro curriculum di studio e tende a configurarci un nuovo soggetto giovanile in cui l'alternanza studio lavoro diviene esperienza vissuta pur tra gli ostacoli di una scuola troppo rigida e pertanto chiusa a questa innovazione, mentre nell'organizzazione del lavoro, parimenti, non sono previste adeguate leggi di tutela dell'attività dei giovani studenti. E' un problema questo che già F. Alberoni aveva analizzato, in una tematica più ampia, nel 1970³⁴, ma che non ha trovato sufficiente sensibilità neppure nelle organizzazioni sindacali.

L'ultimo trentennio della scuola media superiore è stato caratterizzato, secondo quanto scrive V. Cesareo³⁵, da due linee di politica nettamente differenziate. La prima collocabile negli anni 55-65 si è svolta con il tentativo di imprimere alla media superiore un indirizzo nettamente professionalizzante-efficientistico in sintonia con lo sviluppo economico di cui la formazione doveva rappresentare un puntello essenziale.

La ricerca SVIMEZ ordinata dal ministro della Pubblica Istruzione G. Medici negli anni '60 rappresenta il quadro ideologico politico entro cui si muoveva quel tentativo³⁶. Esso si sviluppava, come abbiamo accennato in precedenza, sull'assunto che l'istruzione fosse una variabile dipendente del sistema pro-

³⁴ Cfr.: F. ALBERONI, *Classi e generazioni*, Il Mulino, Bologna 1970.

³⁵ Cfr.: V. CESAREO, *Istruzione secondaria e professionalità*, in « Scuola e giovani e professionalità », Vita e Pensiero, Milano 1979.

³⁶ Per una ricognizione attenta della impostazione e della portata della ricerca Svimez si possono consultare: Svimez, *Mutamenti della struttura professionale e ruolo della scuola*, Giuffrè, Milano 1961; Svimez, *Trasformazioni sociali e culturali in Italia e loro riflessi sulla scuola*, Giuffrè, Milano 1962; G. MARTINOLI, *L'Università nello sviluppo economico italiano*, Giuffrè, Milano 1962.

duittivo, il « capitale umano » mancando il quale si rischiava di bloccare lo sviluppo.

Dopo la contestazione degli studenti, la linea professionalizzante veniva accantonata per un'altra il cui obiettivo era una formazione culturale generale da collocarsi come elemento di equilibrio nell'ambito del Welfare State. La scuola come servizio sociale veniva preparata con una riforma strisciante, a piccole dosi. Si cominciava con la trasformazione dei corsi professionali triennali post media in quinquennali, cioè in vie di accesso all'università, si proseguiva con una prima forma di « pre-salario », con l'abolizione del numero chiuso nei Magisteri e la liberalizzazione degli accessi. Ma questo obiettivo risultò in gran parte frenato dalla mancanza di risorse (crisi energetica, ristagno della produzione, disoccupazione e inflazione) per cui, come nota V. Cesareo « ... fallito l'aggancio efficientistico al sistema produttivo, la scuola è divenuta sempre più un'area di servizi improduttivi, a rimedio e a sostegno di una difficile situazione economica, e in funzione di un'ambigua opera di « promozione sociale », che è anzitutto controllo dei possibili fattori di squilibrio e di disordine sociale »³⁷.

Nel decennio '70-'80, proprio dopo la contestazione studentesca, un gran numero di ricerche sui giovani hanno tentato di sondarne gli atteggiamenti e le aspirazioni nei confronti delle istituzioni tradizionali della società; la scuola in primo piano.

Nell'intento di completare la rapida e scarna carrellata che abbiamo condotto sull'istituzione formativa superiore crediamo utile l'analisi di alcune delle molte ricerche proprio per introdurre il punto di vista dei giovani. La utilità di questo approccio nasce anche dal fatto che non c'è a livello politico ancora certezza su di un punto fondamentale della riforma della media superiore e cioè: formazione generale o formazione professionale? E con quale metodologia, eventualmente, elaborare una sintesi di queste esigenze?

Questo problema rivela tutta la sua difficoltà in quanto appare necessario, come ha notato F. Ferrarotti, raggiungere un « ... equilibrio tra attività scolastica, attività di formazione extra scolastica e processi formativi sul lavoro; senza questo equilibrio si rischia di continuare una identificazione dello sviluppo delle risorse umane con lo sviluppo della scuola, identificazione che è una verità, nel migliore dei casi, parziale, cioè una menzogna »³⁸.

³⁷ Cfr.: V. CESAREO, *Sociologia e educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1976 (p. 57).

³⁸ Cfr.: F. FERRAROTTI, *Scuola, studenti, sistema*, Liguori, Napoli 1976 (p. 80).

Ci sembra che i giovani intervistati diano delle risposte sufficientemente chiare su questi punti.

Un'ultima osservazione circa l'apporto delle indagini. Noi ne presentiamo solo alcune e con scarsa possibilità di comparazioni. In questo senso condividiamo le riserve critiche mosse da V. Capecchi³⁹ a proposito delle numerose inchieste sui giovani. Tuttavia, rispetto ad una certa tradizione che consiste nel legiferare sulla scuola dai saloni della Minerva, l'apporto della ricerca ci sembra meriti la massima attenzione e valutazione.

I risultati di alcune ricerche

L'insoddisfazione degli studenti nei confronti della scuola è stata messa da tempo in luce dalle ricerche sociologiche e ne costituisce oggi un dato pressoché costante.

Già nel 1973, in una indagine condotta da L. Bovone⁴⁰ su un campione di studenti milanesi, l'83,3% dei giovani intervistati affermò di non gradire « per niente » o « poco » la scuola attuale. Le ricerche successive hanno poi in larga misura confermato tale percentuale, evidenziando così il profondo e ormai cronico distacco tra l'istituzione scuola e le esigenze e i bisogni dei giovani.

Ma qual'è il contenuto di tale insoddisfazione? Accantonati i progetti di una scuola in diretta connessione col mercato del lavoro e tramontata, con gli anni, anche l'idea d'istruzione come semplice risposta alle domande di promozione sociale e culturale proveniente dai più diversi strati sociali, la scuola sembra essere, oggi, « senza volto », incapace di fornire risposte adeguate sia dal lato della preparazione professionale che da quello relativo alle particolari richieste di socializzazione espresse dai giovani⁴¹.

Il malcontento per la scarsità delle nozioni tecniche apprese durante il curriculum degli studi e direttamente utilizzabili sul luogo di lavoro è diffuso tra gli studenti di tutte le scuole se-

³⁹ Cfr.: V. CAPECCHI, *Inchiesta*, n. 58, ottobre-dicembre 1982.

⁴⁰ L. BOVONE, *Una generazione di studenti*, Città Nuova, Roma 1978. Si tratta di una ricerca svoltasi nel 1973 su di un campione di 900 studenti delle scuole medie superiori e dell'università di Milano, ripetuta a distanza di due anni su una parte dello stesso campione.

⁴¹ Asettica e deprofessionalizzante la definisce G. De Rita, fonte di malessere tra società e scuola, tra condizione giovanile e scuola, Cfr.: G. DE RITA, *La scuola italiana sulla soglia degli anni 80*, in AA. VV., *Educazione e scuola nelle ideologie contemporanee*, La Scuola, Brescia 1982, (2ª edizione).

condarie. Esso è ovviamente più elevato tra i liceali, la cui scuola non ha intenti specificamente professionalizzanti ma è consistente anche negli studenti degli istituti tecnici (cfr.: Tab. 2). Sebbene l'autrice della ricerca da cui abbiamo tratto la tabella 2 sottolinei che « ... gli studenti dell'ITC riconoscono al proprio corso una valenza professionalizzante superiore rispetto a quelli dell'ITI, in quanto la formazione fornita dall'ITC è già di per sé polivalente e aperta a differenti ambiti di inserimento occupazionale »⁴², un'altra inchiesta⁴³ condotta negli istituti tec-

TAB. 2

Giudizio « totalmente negativo » sulla preparazione ricevuta dalla scuola per affrontare il mondo del lavoro e la vita, secondo l'area, il sesso, la scuola frequentata e la provenienza sociale.

	le difficoltà tecniche del lavoro	nessuna preparazione per le difficoltà socio-relazionali sul lavoro	le difficoltà della vita
Campione totale (V.A.)	42,0 (595)	43,4 (612)	39,1 (555)
Area			
Cesena	36,4	38,8	35,2
Bologna	43,5	45,8	40,8
Milano	44,7	43,3	40,2
Sesso			
M	37,7	42,2	35,4
F	47,4	44,1	43,9
Scuola frequentata			
ITI	35,3	38,8	30,5
ITC	33,3	46,3	44,9
LC	62,4	41,8	37,9
Provenienza sociale			
borghesia	53,8	37,6	41,7
classe media	42,9	43,2	38,2
classe operaia	34,7	44,6	37,1
non occupati	43,3	45,2	41,8

Fonte: G. GIOVANNINI, « Lavoro e istruzione nei giovani », in « Formazione professionale e istruzione secondaria superiore », numero monografico di « Studi di Sociologia », XVI, n. 1, 1978, (pag. 42).

⁴² Cfr.: G. GIOVANNINI, *Lavoro e istruzione nei giovani*, op. cit. (p. 43).

⁴³ Cfr.: C. BRUNO, C. A. PAGLIARULO, *Scuola-lavoro: atteggiamenti, aspettative e valutazioni di una fascia di studenti e diplomati negli istituti tecnici di Roma*, in « Quaderni Isril », n. 3.

nici di Roma ci porta verso conclusioni di segno opposto. In questo caso, infatti, il 18% dei periti industriali giudica sufficiente l'attività pratica svolta nel proprio istituto, ma solo l'1,5% dei ragionieri esprime la stessa valutazione.

Considerando lo status sociale (cfr.: Tab. 2) è interessante notare che i giudizi più critici riguardo alla preparazione professionale ricevuta, provengono dai giovani della borghesia. Questo dato va però in parte corretto per il fatto che una considerevole quota di ragazzi delle classi sociali superiori sceglie di iscriversi al liceo. E' probabilmente il tipo di scuola frequentata, più che le aspettative legate alla classe sociale di provenienza, a generare l'insoddisfazione di questa fascia di studenti riguardo i contenuti professionalizzanti dell'istruzione secondaria. Su questo argomento torneremo tra breve, analizzando il significato e la funzione che i vari strati sociali attribuiscono alla scuola.

L'attenzione rivolta dagli studenti ai contenuti professionalizzanti dell'istruzione trova eco anche nel giudizio riservato agli insegnanti. L. Ricolfi e L. Sciolla in una ricerca sottolineano che il 14,3% ⁴⁴ degli studenti ritiene « L'incompetenza e l'impreparazione nella propria materia di insegnamento » il difetto più diffuso tra gli insegnanti (cfr.: Tab. 3).

TAB. 3

« Qual'è, secondo te, il difetto più diffuso tra gli insegnanti oggi? (Indica l'aspetto che ritieni più diffuso) »

risposte	%
L'incompetenza e l'impreparazione nella propria materia di insegnamento	14,3
La strumentalizzazione politica e ideologica degli studenti	12,7
L'eccessiva severità	4,8
La tendenza a non considerare le esigenze e il punto di vista degli studenti	59,3
L'eccessiva accondiscendenza e arrendevolezza di fronte alle richieste più disparate e agli umori degli studenti	8,4
Altra risposta	0,5
Totale	100,0
N. casi	(995)
Mancate risposte	3,5

Fonte: L. Ricolfi - L. Sciolla « Senza padri né maestri », op. cit. (pag. 38).

⁴⁴ Cfr.: L. RICOLFI, L. SCIOLLA, *Senza padri né maestri*, De Donato, Bari, 1980.

La percentuale del 14,3% e le altre minori che compaiono nella tabella possono considerarsi, rispetto all'atteggiamento generale di distacco, abbastanza contenute. Ciò che colpisce, invece, è quel 59,3% che esprime l'esigenza di un nuovo rapporto con gli insegnanti.

Le indicazioni che emergono dalla tabella, assumono un forte rilievo nei confronti di una ridefinizione proprio del ruolo dei docenti che, appare chiaramente, sono chiamati a svolgere funzioni più complesse e delicate della lezione quotidiana, in un rapporto che dalla competenza disciplinare alla delicatezza dei vari problemi di natura psicologica e sociale che incombono sui giovani, li definisca, ai loro occhi, come guide attendibili e sicure.

I dati di un'altra tabella presente nella stessa ricerca servono a chiarire la qualità della domanda che gli studenti rivolgono alla scuola, e non solo agli insegnanti. Il 40,5% di essi indica come obiettivo fondamentale quello di « fornire una maggiore formazione professionale », mentre un altro 30% specifica che il problema più urgente è quello di « fornire delle conoscenze più rispondenti alle esigenze dei giovani ». L'insoddisfazione degli studenti, tuttavia, si esprime anche su altri aspetti della scuola oltre quello preminente della professionalizzazione. Se osserviamo, ancora per un attimo la tabella n. 2, notiamo che il giudizio « totalmente negativo » sulla preparazione ricevuta dalla scuola per le « difficoltà socio-relazionali sul lavoro » e per « le difficoltà della vita », si aggira anche in questi casi sul 40%. Evidentemente ciò che la scuola ha perduto in termini di connessione col mercato del lavoro non è riacquistato né sul piano di una generica preparazione ad affrontare gli aspetti organizzativi del mondo lavorativo, né su quello della trasmissione di una cultura adeguata alle esigenze dei tempi.

Un quadro completo e preoccupante della dequalificazione del rapporto tra giovani e scuola è quello che ci viene offerto dalla già citata ricerca di L. Ricolfi e L. Sciolla. Con estrema chiarezza gli autori al termine del lavoro indicano i punti chiave dell'insoddisfazione degli studenti nei confronti dell'esperienza scolastica:

a) illusorietà delle aspettative legate al titolo di studio e conseguente « disincantamento » nei confronti delle funzioni sociali che la scuola deve svolgere;

b) contraddizione tra i valori stimolati da una certa parte degli insegnanti che, pur in mancanza di una politica scolastica statale, tentano di rinnovare i contenuti ed i modi dell'ap-

prendimento, ed i valori richiesti dal rendimento scolastico ⁴⁵;

c) la percezione, da parte degli studenti, della « sostanziale alterità dei propri bisogni rispetto ai fini dichiarati della istituzione » ⁴⁶;

d) la sensazione dell'impossibilità pratica di trasformare la scuola, malgrado la urgente domanda di cambiamento.

Il concorrere di tutti questi fattori provocherebbe negli studenti il sorgere di un sentimento di « estraneità » nei confronti della scuola, divenuta incomprensibile nella sua tenace difesa di contenuti oramai superati e di meccanismi burocratici e di controllo del rendimento (programmi ministeriali, interrogazioni, voto, ecc.) svuotati delle loro funzioni originarie.

Gli autori della ricerca sottolineano, comunque, che tale estraneità non rivela « una forma di apatia, né tantomeno un atteggiamento negativo nei confronti della cultura » ⁴⁷. Nonostante il diffuso convincimento dell'inutilità degli studi e il deciso spostamento degli interessi culturali in ambiti extra-scolastici, l'opinione che riscuote maggiori consensi circa l'atteggiamento da assumere nei confronti della scuola è quella di impegnarsi per una sua riforma, mentre minoritarie appaiono le prese di posizione più radicali o ribellistiche (cfr.: Tab. 4). In questo senso bisogna altresì sottolineare che neppure la tentazione di un « ritorno all'indietro », di reagire cioè all'attuale situazione di scollamento dell'istituzione formativa attraverso un privilegiamento accordato all'ordine, alla disciplina, alla severità degli studi, raccoglie molti consensi ⁴⁸. L'eredità del movimento studentesco risulterebbe in questo senso assai tangibile. Il rifiuto di comportamenti autoritari sembra ormai patrimonio comune a tutti i giovani, mentre gli spazi di aggregazione e di confronto apertisi nella scuola, oltre ad un consolidato interesse giovanile verso i problemi politici e sociali, impedirebbe il ritorno ad una scuola dove si studia e basta.

⁴⁵ In particolare sembra rilevante il contrasto tra i metodi sperimentali impostati su lavori collettivi e la valutazione scolastica che rimane individuale. Da una parte sarebbe stimolata dunque la collaborazione e l'uguaglianza tra gli studenti, dall'altra la concorrenza e la selezione.

⁴⁶ Cfr.: L. RICOLFI, L. SCIOLLA, *Senza padri né maestri*, op. cit. (p. 29).

⁴⁷ *Ivi*, (p. 20).

⁴⁸ A conferma di ciò, oltre la tabella n. 4, vi sono altri dati significativi presenti nella stessa ricerca. Solo il 9,6% degli studenti, ad esempio, pensa che « il ritorno ad un minimo di ordine » sia il problema più importante che la scuola deve affrontare oggi e solo il 4,6% afferma che « gli studenti devono di norma accettare le decisioni dei propri insegnanti, se non si vuole cadere nel più completo disordine ».

TAB. 4

« Secondo te, che atteggiamento bisogna prendere nei confronti della scuola oggi? ».

risposte	%
La scuola è diventata un caos. Per farla funzionare occorrerebbe innanzitutto un po' più di ordine	16,0
La scuola così com'è oggi va abbastanza bene	7,7
La scuola così com'è non funziona. E' necessario introdurre delle riforme per adeguarla ai tempi e alle esigenze della società attuale	51,5
La scuola deve essere trasformata radicalmente insieme alla intera società	23,9
La scuola è un'istituzione che non serve più a nulla e può soltanto essere distrutta	0,5
Altra risposta	0,4
Totale	100,0
N. casi	(1028)
Mancate risposte	0,3

Fonte: L. Ricolfi - L. Sciolla *Senza padri né maestri*, op. cit.

Secondo L. Ricolfi e L. Sciolla la definizione più adeguata dell'atteggiamento prevalente degli studenti è pertanto di « personalità non autoritaria ». L'anti autoritarismo, tuttavia, in questo caso si intende scevro da forti connotazioni ideologiche, per divenire, invece, « fatto di mentalità e di costume ». Il rapporto con l'insegnante, ad esempio, al di là di qualsiasi divario di potere è vissuto dagli studenti in termini di « uguaglianza », proprio in nome di un complesso di bisogni ed esigenze irriducibili alla sola esperienza scolastica⁴⁹.

I risultati di una recente indagine⁵⁰ condotta su un campione di oltre tremila studenti delle scuole superiori dell'Emilia-Romagna sembrano però contraddire, in diversi punti, questa linea interpretativa del rapporto giovani-scuola.

⁴⁹ E' significativo notare che le risposte che raggiungono il maggior numero di consensi rispetto alle domande: « Quale atteggiamento devono tenere gli studenti nei confronti dei loro insegnanti? » e « Che cosa pensi delle interrogazioni? », sono, rispettivamente: « Gli studenti devono rispettare i propri insegnanti solo se questi, a loro volta, rispettano le esigenze e gli interessi degli studenti » (72,1%) e « Sono favorevole alle interrogazioni solo se l'insegnante è disposto a rispettare i tempi e i modi dell'apprendimento degli studenti » (36,4%).

⁵⁰ Cfr.: L. BIANCHI, A. GENOVESE, G. GRANDI: *Indagine sugli studenti di scuola superiore in Emilia-Romagna*, Primi risultati, in « Problemi della Transizione », n. 10, 1982.

Le modalità di frequenza alle lezioni, scelte dai ricercatori come uno degli indicatori, confermano, in un primo momento, il distacco e l'indifferenza nei confronti dell'istituzione formativa. Le assenze volontarie, non giustificate cioè da motivi di salute, riguardano infatti la quasi totalità degli intervistati. A questo proposito anche il Ministero della Pubblica Istruzione con una ricerca del servizio statistico ha tentato di quantificare l'assenteismo a livello nazionale (cfr. Tab. 5).

TAB. 5

Numero medio dei giorni di assenza degli studenti di scuola secondaria superiore per anno di corso e indirizzo. A. S. 1981-82

Indirizzi	anno di corso					totale
	1°	2°	3°	4°	5°	
Liceo-ginnasio	17,2	22,8	22,3	24,0	30,4	22,9
Liceo-scientif.	19,0	23,7	26,5	29,2	32,5	25,9
Ist. Magistrale	19,6	23,3	24,4	24,7	—	22,9
Ist. Tecnico	21,8	24,5	28,3	31,8	35,2	28,1
I. Professionale	33,4	36,7	38,4	43,8	41,7	38,0
L. Artistico	25,1	30,5	31,5	37,4	—	30,9
I. d'Arte	31,4	29,9	33,5	42,4	42,0	35,8
Totale	23,4	26,7	29,1	31,8	35,3	28,8

Come si può constatare la media è alta; praticamente un mese in meno rispetto al calendario scolastico. Negli istituti professionali si verificano le punte più elevate. Come è dato osservare, inoltre, dal primo anno al quinto il numero di assenze è in costante aumento in tutti gli ordini di scuola. Per l'ultimo anno, coincidente con la maggiore età (18 anni), una certa spiegazione può essere rintracciata, come sostengono i ricercatori del Ministero, con il fatto che lo studente può autogiustificarsi. Questa interpretazione che fa perno, in parte, sul concetto di autodifesa nei confronti dei momenti di maggior controllo scolastico, non viene presa in considerazione dai ricercatori degli studenti emiliano-romagnoli i quali evidenziano invece l'assenteismo come una modalità di utilizzazione della scuola, come un atteggiamento strumentale, nel senso cioè che « si usa la scuola se e quando serve »⁵².

Con una evidenza ancora maggiore che nella ricerca di L.

⁵¹ Cfr.: *Annali della Pubblica Istruzione*, n. 4, luglio-agosto 1983.

⁵² Cfr.: L. BIANCHI e al., *Indagine sugli studenti di scuola superiore in Emilia-Romagna*, Primi risultati, op. cit. (p. 102).

Ricolfi e L. Sciolla gli autori sostengono che non prevale peraltro un atteggiamento di estraneità e di disinteresse, di rifiuto dello studio in linea di principio. I dati della tabella 6 ci indicano in maniera chiara, e forse inaspettata, che molte attese degli studenti sono rivolte proprio al buon funzionamento della scuola.

Per il 91,6% degli intervistati « è necessaria una maggiore serietà degli studi », per il 68,2% « gli insegnanti dovrebbero avere la capacità di mantenere una certa disciplina in classe » e per il 67,2% « gli insegnanti non dovrebbero seguire le mode e le richieste più disparate: si deve partire da un valido programma e realizzarlo ».

TAB. 6

Le opinioni sulla scuola secondo il sesso

	M	F	M-F	N
E' necessaria una maggiore serietà degli studi	91,2	92,1	91,6	3547
Nella formazione scolastica sarebbe necessario introdurre esperienze di lavoro concreto	92,4	93,7	93,0	3563
I giovani che escono dalla scuola non trovano lavoro perché la scuola dà troppo peso alla formazione culturale e poco a quella professionale	69,8	70,0	69,9	3564
Gli insegnanti dovrebbero avere la capacità di mantenere una certa disciplina in classe	68,4	68,0	68,2	3530
Gli insegnanti non dovrebbero seguire le mode e le richieste più disparate: si deve partire da un valido programma e realizzarlo	69,9	64,2	67,2	3528

Fonte: L. Bianchi e al. *Indagine sugli studenti in E.R.*, op. cit. (pag. 103).

Il contrasto con i risultati dell'inchiesta di L. Ricolfi e L. Sciolla è notevole; in quella ricerca, come abbiamo in parte visto, su nessuna delle opinioni favorevoli ad una maggiore serietà degli studi o ad un ritorno all'ordine e alla disciplina si era re-

gistrato un considerevole numero di consensi⁵³. E' ragionevolmente credibile che nel breve intervallo di tempo trascorso tra le due ricerche⁵⁴, l'orientamento degli studenti sia così sensibilmente mutato? E' davvero così elevata la velocità dei processi sociali e culturali in una società complessa come quella italiana, oppure in questo specifico caso, si sono più realisticamente resi manifesti atteggiamenti in qualche modo preannunciati da una linea di tendenza latente? Sono necessarie, a questo punto, alcune osservazioni:

a) il moltiplicarsi delle occasioni associative a disposizione del giovane (gruppi amicali - di interesse - di lavoro - di impegno culturale - politico, religioso - ecc.) ha provocato la perdita, da parte della scuola, della posizione di centralità rispetto alle altre agenzie di socializzazione. L'identità del giovane non si forma più avendo la scuola come canale privilegiato di riferimento ma tende a dipendere dalla composizione, spesso difficile e precaria, delle diverse esperienze ed occasioni d'incontro sperimentate dai giovani in ambienti differenti.

b) L'individuo, « frantumato » dalla contemporanea appartenenza a più associazioni, finisce col riconoscersi solo parzialmente⁵⁵ in ognuna di esse e dedica a ciascuna solo una parte delle energie fisiche e psichiche. Di conseguenza, « ... dovendo essere suddiviso tra numerose associazioni, il costo marginale del tempo... sale notevolmente. Ciò significa... che l'individuo guarda con apprensione crescente ad ogni evento o richiesta che rischi di fargli prolungare l'investimento in quella associazione oltre il limite che considera equo, tenuto conto dei suoi interessi

⁵³ La percentuale più alta di approvazione di opinioni contrassegnate in tal senso si registra alla domanda: « La capacità di mantenere una certa disciplina nella classe è un aspetto che apprezzo in un insegnante e giudichi positivamente? ». Il 49,2% degli studenti lo considera importante o il più importante. Riguardo alle altre domande del questionario i consensi di questo tipo non superano la percentuale del 16,0%. E' bene precisare, comunque, che le differenti tecniche utilizzate nelle due ricerche per la costruzione delle tabelle (ad esempio, alcune domande del questionario dell'inchiesta di L. Ricolfi e L. Sciolla prevedevano la scelta, da parte dell'intervistato, di una sola modalità di risposta) hanno probabilmente accentuato le variazioni nell'atteggiamento degli studenti.

⁵⁴ Le due ricerche sono state effettuate negli anni 1978-79 e 1980-81.

⁵⁵ Sul problema dell'identità dell'individuo in una società complessa rimandiamo, tra gli altri, a L. SCIOLLA, *Un'ipotesi di lettura della cultura giovani*, in « Problemi della Transizione », n. 10, 1982; F. GARELLI, *Complessità sociale e identità giovanile*, ivi; L. GALLINO, *Effetti dissociativi dei processi associativi in una società altamente differenziata*, in « Quaderni di Sociologia », n. 1, 1979.

con altre associazioni » ⁵⁶.

c) Si può forse comprendere, a questo punto, l'apparente contraddizione nel comportamento degli studenti, i quali da una parte richiedono una maggiore serietà degli studi e dall'altra si assentano ripetutamente dalle lezioni. Tramontato il clima di mobilitazione politica all'interno della scuola e, con esso, la speranza di una radicale trasformazione dell'istituzione formativa, gli studenti tendono a delegare ad altri attori sociali, in primo luogo gli insegnanti, la responsabilità e l'onere del cambiamento. Troppo poco coinvolgente, sia come momento aggregativo, che di crescita culturale, risulta l'esperienza degli studi per un diretto e reale impegno dei giovani. La concorrenza proveniente dalle altre occasioni associative, certamente più gratificanti, completa il quadro: il peso delle lezioni diviene fastidioso poiché sottrae tempo alla partecipazione ad altri gruppi o ad altre attività.

Il ragionamento dello studente, banalizzando alquanto, è in pratica il seguente: « Vorrei che la scuola funzionasse meglio, ma non vedo in quale maniera possa cambiare e allora preferisco impegnarmi in altre attività. Nel frattempo gli insegnanti farebbero bene a mantenere l'ordine e la serenità nella scuola ».

d) Favorisce questo tipo di atteggiamento anche la caduta delle spinte antiautoritarie, che avevano fortemente caratterizzato gli anni precedenti.

Si può concludere, allora, di trovarci di fronte all'emergere, tra gli studenti, di un atteggiamento neo-conservatore? Molti segnali inducono a considerare con prudenza questa ipotesi. La richiesta di una « maggiore serietà degli studi » è meno forte nei giovani orientati politicamente a destra che in tutti gli altri (Cfr. tabella 7).

In secondo luogo, come sottolineano gli autori della ricerca condotta in Emilia Romagna, « Oggi i problemi della scuola sono in generale affrontati in termini meno ideologizzati e tendono a spostarsi dalla critica rivolta verso le modalità di gestione e le forme autoritarie del rapporto educativo, ai modelli e ai percorsi formativi, e ai contenuti culturali che li caratterizzano »⁵⁷. In altre parole, mutano la direzione e gli obiettivi della domanda di cambiamento e, di conseguenza, anche il criterio con cui classificare opinioni conservatrici e progressiste.

Con ogni probabilità, si sta assistendo ad un processo di ridefinizione, da parte dei giovani, sia del concetto di istruzione

⁵⁶ Cfr.: L. GALLINO, *Effetti dissociativi*, op. cit. (p. 14).

⁵⁷ Cfr.: L. BIANCHI, A. GENOVESE, G. GRANDI, *Indagine sugli alunni*, op. cit. (p. 10).

che dei modelli di apprendimento e in tale processo trovano spazio anche dei richiami all'efficienza, alla precisa e funzionale divisione dei ruoli, al recupero dei fini istituzionali della scuola.

TAB. 7

Le opinioni sulla scuola secondo l'area politica

	Area Politica						
	Comunista accordo	Socialista accordo	Laica accordo	Cattolica accordo	Destra accordo	Rifuto accordo	Incerti accordo
Necessaria una maggiore serietà degli studenti	91,9	90,5	95,8	92,6	84,4	89,9	92,3
Nella formazione scolastica sarebbe necessario introdurre esperienze di lavoro concreto	96,8	92,8	89,9	88,7	81,9	93,0	94,1
I giovani che escono dalla scuola non trovano lavoro perché la scuola dà troppo peso alla formazione culturale e poco a quella professionale	59,1	64,3	73,7	78,2	73,2	63,3	72,4
Gli insegnanti dovrebbero avere la capacità di mantenere una certa disciplina in classe	75,0	69,6	64,5	67,1	64,6	69,7	69,3
Gli insegnanti non dovrebbero seguire le mode e le richieste più disparate: si deve partire da un valido programma e realizzarlo	64,2	64,2	72,2	74,7	66,6	65,8	

Fonte: *Indagine sugli studenti in E. R., op. cit. (pag. 106).*

Con la caduta del peso complessivo della scuola nella socializzazione del giovane si avverte la mancanza di un quadro di riferimento più generale, capace di ridarle forza e ruolo nella società. Il rapporto con la scuola è oggi strumentale, legato alle necessità quotidiane: si usa « se e quando serve »⁵⁸.

⁵⁸ *Ibidem*, (p. 102).

Preso atto del fatto che i giovani danno una valutazione negativa della realtà odierna della scuola, ci interessa capire, per converso, come i giovani la vorrebbero e quali finalità attribuirle.

Le ricerche che abbiamo consultato forniscono alcune indicazioni:

— si è considerevolmente ridimensionato, nel corso degli ultimi anni, l'atteggiamento che tende ad attribuire alla scuola scopi connessi alla trasformazione (o all'abbattimento) dell'attuale società. In altre parole, è gradualmente venuta meno la fiducia nelle valenze direttamente « politiche » della socializzazione scolastica;

— non è più condivisa come anni prima l'attenzione verso le modalità di gestione del rapporto educativo. Come abbiamo in parte già detto, più che pensare ad un'esperienza scolastica che offra « possibilità di dialogo » e che « educi alla critica » in un ambiente caratterizzato da una costante ricerca di una crescente democratizzazione, lo studente tende oggi a puntare l'interesse verso i contenuti « reali » dell'istruzione e cioè la qualificazione e il livello culturale offerti dai percorsi formativi;

— la richiesta di una scuola che consenta di conseguire nuovi livelli di professionalità appare l'istanza predominante;

— emerge con regolarità il rifiuto di un'istruzione improntata al vecchio modello competitivo e meritocratico, anche se le ultime ricerche hanno messo in luce un crescente consenso degli studenti circa la valutazione delle doti personali e dell'iniziativa individuale;

— tra i giovani scarsamente istruiti o di classe sociale inferiore prende consistenza l'idea di una scuola che dia prevalentemente una cultura generale. Per questa quota di giovani, infatti, l'esperienza scolastica rappresenta probabilmente l'unico mezzo per acquisire l'istruzione necessaria alle esigenze della vita associativa.

Le caratteristiche del corso di studi prescelto rappresentano, naturalmente, una variabile di grande significato nel determinare le finalità da attribuire alla scuola. Cosicché, per chi frequenta l'università o una scuola media superiore non professionalizzante, diventa importante che la scuola sviluppi lo spirito critico e contribuisca a formare il carattere e la personalità. Chi si è indirizzato verso corsi formativi professionalizzanti, invece, tende a mettere l'accento sul come la scuola debba essere « adeguata al mondo del lavoro ».

Il tema su cui oggi si registra la più profonda incomprensione tra richieste dei giovani e realtà scolastica è comunque

quello relativo alla introduzione di esperienze di lavoro concreto nella scuola.

Le richieste indicano costantemente che almeno il 90,0% degli studenti è favorevole ad una ipotesi di alternanza scuola-lavoro. In questo senso è altresì significativo rilevare che questa percentuale rimane molto alta anche considerando i soli liceali⁵⁹, gli studenti, cioè, che non dovrebbero essere particolarmente attratti dallo sperimentare immediatamente un ruolo lavorativo. Con ogni probabilità, l'ampiezza di tale richiesta sta a significare non solo la preoccupazione per l'evidente stato di squilibrio tra le limitate capacità professionalizzanti della scuola e il sistema occupazionale ma anche la percezione dell'obsolescenza di un sistema formativo decisamente scuolacentrico⁶⁰.

Pressata dalla azione proveniente da altre agenzie di socializzazione ed incapace di rielaborare nel proprio ambito i temi ed i conflitti tipici del pluralismo culturale della nostra società, la scuola appare anche agli occhi degli studenti come una « scatola vuota », da fecondare semmai con le esperienze fatte in altri momenti associativi.

Gli studi compiuti sui problemi connessi alla socializzazione e alla identità dei giovani (di cui abbiamo fatto cenno), ci inducono a pensare che lo studente, continuamente stimolato da istanze culturali spesso diversificate e contraddittorie, scelga di sperimentare se stesso in diversi ruoli sociali, rifiutando di agire in nome di altisonanti progetti ma obbedendo soltanto alla necessità di soddisfare i propri bisogni.

Appare respinta ogni visione di vita fatalisticamente determinata, e con essa, la rigida separazione tra età della scuola ed età del lavoro. Studio e lavoro devono fecondarsi a vicenda. Il primo deve sfuggire ai pericoli dell'astrattezza con una continua verifica pratica; il secondo deve essere inserito nei momenti di ripensamento e di critica della realtà di vita globale. In questo senso, l'alternanza dei momenti formativi e lavorativi dovrebbe prolungarsi per tutto l'arco della vita, secondo un modello di educazione permanente che sconvolge alla base l'idea di professionalità intesa come mera acquisizione, spesso limitata nel tempo, di abilità manuali e tecniche.

MARTINO ANCONA

⁵⁹ Cfr.: la ricerca di L. Bianchi ed altri, *Indagine sugli studenti*, op. cit.

⁶⁰ Cfr. V. CESAREO, *Istruzione secondaria e professionalità*, in « Scuola-giovani, professionalità », Vita e Pensiero, Milano, 1979.

Malattie psicosomatiche e recupero della medicina tradizionale

Il Problema

E' dei nostri giorni un fenomeno culturale che interessa da vicino medici ed antropologi. Mi riferisco al crescente recupero di concezioni e pratiche terapeutiche originarie delle medicine tradizionali, primitive, popolari o esotiche. Il fenomeno non sembra investire, almeno per ora l'intero corpo della medicina ufficiale, cresce invece in simbiosi con esso e soprattutto viene ad occupare alcune zone grigie dove le terapie convenzionali mostrano limiti ed insufficienze. In particolare è nell'ambito di quell'ambiguo insieme nosologico conosciuto con il nome di malattie psicosomatiche, che sembrano ricorrere più frequentemente applicazioni delle più diverse, desunte dalle teorie mediche tradizionali. E' in questo settore che si può rilevare la massima introduzione di concezioni e pratiche estranee alla scienza ufficiale e più o meno liberamente reinterpretate. La stessa medicina psicosomatica, il cui statuto teorico, ricco di suggestioni ed ambiguità, è ancora in buona parte da costituire, si presta più di altri ambiti specialistici a sincretismi di vario genere, a prestiti culturali. Basti vedere in Italia la rivista « Riza-psicosomatica » dove il tentativo di elaborare una « nuova sintesi » del sapere medico viene realizzato in base alla compenetrazione di orientamenti terapeutici moderni (immunologia, genetica, epidemiologia, psicologia umanistica e relazionale, bioenergetica, rolfing) e quelli tradizionali (fitoterapia, omeopatia, alchimia, Jogaterapia, agopuntura, medicina tradizionale cinese, chi-roterapia, ...).

Come antropologo, interessato a cogliere i livelli di relazione che si instaurano tra la formazione di alcuni disturbi, le risposte terapeutiche ad essi ed i processi culturali più generali, mi sono chiesto le ragioni del ricorso alla medicina tradizionale proprio nella gestione delle psicosomatici. Il problema sembra facilmente risolvibile in base alla constatazione che mentre possediamo saperi ormai consolidati, e cioè la medicina organicistica e la psichiatria ad esempio, a riguardo dei disturbi organici e mentali, non possiamo asserire altrettanto rispetto alle malattie psicosomatiche, dove il rischio e la sofferenza soggettiva non hanno ricevuto ancora solide rassicurazioni e sperimentati procedimenti terapeutici, dove il « misterioso salto dalla mente al corpo », come è stato definito questo tipo di disturbo, nell'attesa di spiegazioni scientifiche stimola attribuzioni di senso da ricercare ovunque e quindi anche in un *altrove* rispetto alla medicina ufficiale.

Questa constatazione seppure ragionevole non sembra esaustiva rispetto al nostro problema poiché non tiene conto di meccanismi psicosocio-culturali sempre implicati in materia di salute e malattia. Da un punto di vista antropologico appare infatti riduttivo considerare le pratiche mediche solo nella loro dimensione specialistica, terapeutica, senza interrogarsi sulle connessioni più ampie che, esse realizzano sia con il sistema sociale che con quello della personalità. Nel suo complesso infatti, la medicina nel dare cura e senso alla patologia attua nel medesimo tempo forme di controllo sociale (Padiglione, 1976), individua, cioè, criteri di salute e fissa tipologie della devianza all'interno delle quali opera trasformazioni. L'attore sociale non si sottopone passivamente a

questo processo classificatorio e manipolativo: agisce in esso sempre da protagonista; dotato di propria progettualità, in buona parte implicita o inconscia, tenta un adeguamento alla realtà normativa e/o una manipolazione della situazione. I disturbi, così come sono avvertiti, rappresentati e comunicati lungi dall'essere semplici fenomeni oggettivi e naturali, riflettono invece *prestazioni dell'Io socialmente mediate*. Il che vuol dire che troppo spesso si è evidenziato nello stato patologico le componenti di disordine a scapito della tensione a realizzare un qualche ordine significativo. «La malattia — scrive Devereux — è un tentativo frenetico e inappropriato di *riorganizzazione*, e non soprattutto di disintegrazione e di disorganizzazione, anche quando tale riorganizzazione avviene a spese dell'Io» (1378-'98). Se dall'ottica organicistica della medicina, la malattia può apparire come uno stato di crisi, di non funzionamento di specifici organi, dal punto di vista delle scienze umane essa si configura sempre come un evento relazionale che per prodursi si è avvalso di risorse psico-culturali, dunque è divenuto comportamento sociale, frutto della combinazione di fattori individuali idiosincratici e variabili culturali interiorizzate. A tal fine utile è la definizione proposta da Parsons. «La malattia è uno stato di turbamento nel funzionamento «normale» dell'individuo umano nel suo complesso, in quanto comprende sia lo stato dell'organismo come sistema biologico sia i suoi adattamenti personali e sociali. Essa viene così definita in parte biologicamente ed in parte socialmente. La partecipazione al sistema sociale è sempre potenzialmente rilevante per lo stato di malattia, per la sua etiologia e per le condizioni di successo nella terapia, nonché per altri suoi aspetti» (1965 : 440). Ne consegue allora che le mutazioni storiche dei quadri clinici (ad esempio il diffondersi di disturbi psicosomatici oggi) come le carenze nelle risposte terapeutiche ad essi, acquistano una fondamentale rilevanza per l'antropologo poiché una loro analisi consente di penetrare in profondità all'interno dei processi socio-culturali in atto e quindi di evidenziare aree normative di tensione.

La malattia organica e la sua congruenza con la cultura

La medicina occidentale definisce due fondamentali tipi ideali di malattia, entrati ormai come categorie essenziali nel senso comune. Mi riferisco alla differenza tra disturbi fisici od organici ed i disturbi mentali o psichici. Alquanto di recente una terza categoria, quella di malattie psicosomatiche si è venuta affermando. Pur con necessari schematismi, tenterò di individuare i caratteri di questi *ideal-tipi nosologici*, evidenziandone da un punto di vista antropologico la relazione diversa che attuano con la dinamica culturale.

Ogni malattia costituisce all'interno dell'universo culturale che la definisce non un'incognita paradossale ma un rischio calcolato, cioè un evento che, lungi dall'essere carico di prodigio, si presenta invece come atteso, previsto, e individuabile in base a strumenti conoscitivi già esistenti. Questo assunto si presta ad una immediata applicazione all'interno della cultura occidentale, nel caso della *malattia fisica*. Essa viene definita come discontinuità biologica, come alterazione nello stato chimico dell'organismo, che implica una riduzione delle capacità strumentali del soggetto. Questi ha appreso nel processo di socializzazione un modello astratto che gli consente di pensare e vivere il proprio corpo come separabile dalla psiche, come una realtà autonoma ed oggettiva, regolata da leggi naturali, indipendenti dai processi mentali. Quando un individuo avverte parti malate del proprio organismo, e cioè colloca la sua sofferenza in un luogo corporeo e non in un altrove, egli denuncia un

problema soggettivo ma al tempo stesso comunica a sé e agli altri la propria normalità. Egli infatti riesce a circoscrivere il disturbo nello spazio consentito in modo tale che nel rappresentarlo la sua soggettività non ne venga contagiata ma, anzi, si affermi, anche attraverso il disturbo l'integrità dell'Io, nella sua aderenza alle norme sociali, non infirmate dalla crisi subita. Come ha notato Mitscherlich nel sintomo organico la patologia resta delimitata ad una « autonomia difettuale dell'organo ».

Così esperita e comunicata, la malattia organica dunque si lascia trattare dal sapere medico ufficiale culturalmente ad essa omonego. La trasparenza dei processi fisiologici non deve essere « sporcata » da investimenti affettivi di sorta, siano questi espressione del malato o del terapeuta; entrambi (e non solo il medico come suppone Parsons) sono tenuti a gestire la malattia attraverso ruoli specialistici e relazioni fondate sulla « neutralità affettiva », in modo da epurare ogni ridondanza dei vissuti personali. La stessa scissione mente/corpo, soggettività/oggettività, che viene praticata dall'individuo per rappresentare il suo disturbo, e dal sapere medico per curarlo, pervade la cultura occidentale nel suo complesso formando un sistema omogeneo che in ogni parte riproduce lo stesso senso. Così la crisi costruita e circoscritta secondo parametri culturali si lascia governare. La sofferenza organica, che potenzialmente potrebbe interrompere il vincolo sociale, sortisce invece l'effetto di attivare nuove interazioni sociali e di produrre così integrazione e stabilità proprio perché l'individuo e la società riconoscono in essa un prestazione normale dell'Io del tutto aderente alle attese normative.

Dal breve quadro delineato si desume che la malattia organica, come idealtipo, mostra una rilevante congruenza con i fondamenti della cultura occidentale e presuppone una soggettività capace di connotare naturalisticamente il proprio organismo e di confermare anche nel disturbo la scissione e la supremazia della ragione sul corpo. E' propria in virtù della normalità, dell'integrazione e della congruenza che si realizza tra paziente organico e cultura, il sapere medico, come subsistema culturale, può intervenire efficacemente.

Malattia mentale e cultura: scambi e complementarietà

La malattia mentale, in quanto stato di alterazione psichica (e qui il riferimento privilegiato sono le psico-nevrosi), attua un rapporto diverso con la cultura, non più di conferma e congruente rispecchiamento ma di opposizione complementare e circolazione di elementi. Se la crisi così come si annuncia in un disturbo organico, rassicura la società che il paziente è integro sul piano normativo, la crisi, che manifesta il malato mentale, denuncia proprio la sua mancata integrazione, individua una devianza rispetto ai significati dell'agire sociale e ai minuti codici espressivi che regolano l'interazione quotidiana (Goffman, 1971: 29-31). La dualità di psiche e corpo viene sottoposta ad una differente codificazione sia nel senso di un suo irrigidimento (i sistemi di difesa suggeriti dalla cultura stessa vengono sviluppati in modo ipertrofico) sia nel senso di una sua riformulazione. Attraverso processi di conversione di conflitti rimossi in sintomi, il malato mentale inonda il sociale di interpretazioni bizzarre, di risonanze affettive; sovraccarica la realtà di una simbologia esoterica che i processi culturali però possono utilizzare e di fatto utilizzano in molteplici modi: come immagine del rischio, del limite, del negativo a cui va incontro chi destruttura le fondamenta interiori della normatività, ma anche come serbatoio di una libera creatività, come immaginario di un sempre possibile mutamento. In questo ultimo caso, la società, attraverso le avanguardie artistiche e politiche che

esaltano il mito dell'alterità, riesce a pensare se stessa in modo diverso.

La devianza mentale gioca allora il ruolo di polo dialettico rispetto alla normalità; una sfida simbolica che se, da una parte, minaccia l'ordine, dall'altra, ne rappresenta la possibile vitalistica rigenerazione. Il malto mentale costruisce una distanza rispetto alla cultura in modo personale ma sempre mediato socialmente poiché egli elabora conflitti e modelli di normalità e devianza che ha esperito nel contesto relazionale; tale distanza — così elaborata — viene dalla cultura utilizzata, di volta in volta ed a seconda del momento storico, per definirsi in apposizione più rigidamente (es. fasi di restaurazione) e per trasformarsi in modo da reintegrare e sviluppare quei conflitti cresciuti in antagonismo alla sua forma (es. fasi rivoluzionarie).

La scoperta della malattia mentale emerge nella storia dell'Occidente proprio quando i disturbi psichici sono ormai desautorati di valenze religiose, la complessità sociale e l'anomia si vanno affermando, la definizione di malattia organica ha raggiunto una piena legittimazione culturale. Tale scoperta mostra le sofferenze a cui il soggetto va incontro nel tentativo di adeguare la propria identità e socialità al modello organizzativo, svela l'esistenza di una intensa attività organizzativa, una ipertrofia simbolica che viene prodotta, come afferma Devereux, per realizzare una « compatibilità realistica e logica » (1978: 99), dettata dalla cultura. La psicanalisi, a cui si deve l'individuazione proprio di questa ipertrofia simbolica, nasce come terapia specifica delle malattie mentali, come maieutica volta alla loro decodifica simbolica, ma si estende sino a fornire una teoria generale del comportamento. Lo studio della patologia mentale diviene allora uno strumento essenziale per comprendere la normalità e i rischi a cui essa continuamente si espone. La mediazione, che la psicoanalisi viene ad operare, presenta un'alta rilevanza socio-culturale: predispone modelli di devianza che permettono sia di pensare alle contraddizioni strutturali e congiunturali dell'identità occidentale; recupera, in veste laica, il messaggio esoterico di fenomeni irrazionali (sogni, lapsus, associazioni, miti), tutti essenziali alla vitalità affettiva dell'individuo e della collettività: socializza così « stati alterati » di coscienza che, ormai privati della dimensione religiosa attribuita loro dalle società tradizionali, potevano potenziare devianze ben più pericolose. Come ha scritto Parsons l'aumento delle malattie mentali che si è verificato all'inizio del nostro secolo non costituisce necessariamente, come comunemente si afferma, un indice diretto di disgregazione sociale generale. E' possibile che esso costituisca una diversione verso il ruolo del malato di elementi di motivazione deviante che avrebbero potuto esprimersi in ruoli alternativi. Dal punto di vista della stabilità del sistema sociale, il ruolo del malato può essere meno pericoloso di alcune di queste alternative » (1965: 486).

Malattia psicosomatica e deficit simbolico

Se dunque la cultura occidentale si situa in un rapporto di congruenza ed integrazione con la malattia organica, il rapporto con la malattia mentale appare di segno diverso: prefigura un'opposizione complementare, un'interscambio volto a realizzare una continua traduzione e circolazione degli elementi simbolici a differente livello di differenziazione dei due insiemi (si veda a questo proposito il ruolo affettivo di mediatore simbolico svolto dallo psicoanalista, ben diverso dal ruolo formale e strumentale del medico). Il quadro delle relazioni tra cultura e malattia cambia ulteriormente se esaminiamo l'emergere dei disturbi psicosomatici. Le analisi delle mutazioni storiche dei sintomi

evidenziano come le malattie psicosomatiche, quegli « oscuri stati di malessere », stiano progressivamente sostituendo i « sintomi chiassosi » della Grande Isteria, studiati dai pionieri della psicoanalisi (e ormai riscontrabili solo in strati sociali emarginati e non istruiti — Veith 1965: 273 —). E ancor di più: le stesse malattie organiche tendono a cooptare caratteri psicosomatici tanto che la medicina psicosomatica viene oggi sempre più ad invadere ogni ambito della patologia.

Cosa ha prodotto questa mutazione? Quale rapporto costruisce il malato psicosomatico con il sistema normativo e quali congruenze si realizzano tra questi disturbi ed i processi culturali contemporanei?

Innanzitutto dobbiamo affrontare il problema centrale della definizione delle malattie psicosomatiche. Sono considerati tali quei disturbi organici la cui origine è in un *imprecisato altrove*, cioè « non è possibile determinare cause organiche della malattia, oppure si può supporre che le lesioni organiche siano subentrate soltanto secondariamente, cioè in seguito al disturbo psicosomatico; il decorso della malattia è cronico ed il paziente non risponde al trattamento medico-terapeutico » (Brende, 1980: 13). Come si può notare le malattie psicosomatiche sono definite « in modo puramente negativo, vale a dire mediante l'esclusione di fattori eziologici organici » (Brende 1980: 12-13) oppure nel rinvio ad una presunta pluricausalità (Alexander 1968). « Il sintomo psicomatrico — scrive Menarini — nasce da una incomprensione etiologica » (1982: 3).

L'imbarazzo che tale definizione pone al sapere medico si accentua quando viene accertato che il fattore psichico è fondamentale, perché il disturbo organico in questo caso viene a produrre un'alterazione dell'identità corporea. Le difficoltà di comprensione e di trattamento della malattia psicosomatica svelano però l'impotenza anche di quegli strumenti terapeutici elaborati a riguardo della patologia mentale. Il disturbo psicosomatico infatti solo a costo di rilevanti inadeguatezze, può essere fatto rientrare nella categoria tradizionale di malattia mentale. Mentre questa ultima costituisce una elaborazione simbolica, inconscia e personale, seppure mediata della cultura, il disturbo psicosomatico ha sollevato rilevanti problemi teorici a gli stessi psicoanalitici che sin dall'inizio si sono divisi in due opposte correnti: coloro che interpretavano il sintomo in chiave metaforica e ricercavano per ogni organo danneggiato il complesso simbolico sotteso [in testa a tutti Groddeck (1975)] e altri, invece, che negavano ogni componente simbolica ritenendo che il disturbo non fosse da considerarsi espressione sostitutiva di emozioni rimosse ma più semplicemente la reazione di un organo leso a causa dell'accumulo di eccitazioni emotive (Alexander 1968). Più recentemente gli analisti sono andati riflettendo su una terza ipotesi alternativa sia all'onnipresente linguaggio dell'Es di Groddeck sia alle riduttive ipotesi delle nevrosi d'organo di Alexander; si sono, cioè, interrogati sul fatto che il disturbo psicosomatico sembra affermare *livelli pre-simbolici di espressività*, fondandosi sulla oggettività di una sofferenza organica, così da essere sfuggente e non facilmente trattabile da una terapia analitica tradizionale.

Certamente anche nelle conversioni isteriche il disturbo organico può apparire alla ribalta del quadro clinico: si può giungere ad una paralisi motoria; ma in questo caso analisi accurate mostrano il carattere allucinatorio della patologia dell'organo (che subisce raramente effettive lesioni e ritorna sano quando il soggetto ha superato la crisi). Inoltre a differenza della malattia mentale, il portatore di disturbi psicosomatici mostra un'apparente normalità e spesso un livello ottimale di integrazione sociale; il suo comportamento sintomatico non solo non è appariscente ma « coincide con i modelli comportamentali esplicitamente consentite al malato somatico... per cui è esonerato da certi doveri sociali e dalla responsabilità del proprio stato; oppresso dalla necessità di

dare piena legittimazione alla propria azione, è tenuto a collaborare col medico per dimostrare la propria volontà di guarigione» (Brende, 1972: 38). Ci troviamo così di fronte ad una personalità, quella psicosomatica, che non evidenzia nell'agire sociale alcuna eclatante devianza, anzi mostra conformità alle norme sociali e i suoi disturbi, etichettati come organici per manifesta fattualità, tendono ad escludere i livelli di intensionalità poiché si lascerebbero attribuire, nell'ambito della medicina convenzionale, a cause oggettive.

Ora questa possibilità di sfuggire ad etichette, ad ogni indagine e terapia, sembra proprio costituire un aspetto essenziale della malattia psicosomatica che, da una parte, denuncia le inadeguatezze delle concezioni mediche attuali e, dall'altra, evidenzia un'attività paradossale del soggetto che tende — come scrive Brende — « a trasferire i sintomi in sfere della personalità meno facilmente diagnosticabili » (1980: 66). Il disturbo psicosomatico porta alle estreme conseguenze l'oggettualità del corpo, propria del modello organicistico della medicina ufficiale. Il corpo, che era stato separato dalla psiche per essere sottomesso alla ragione formale e strumentale, si ritrova ora del tutto autonomizzato (cfr. Borgna 1983: 313): ma in una direzione patologica che cresce in estraneità verso ogni tipo di offerta di simboli ordinatori che proviene dai terapeuti. La malattia psico-somatica viene a formare allora un cuneo che si inserisce nelle contraddizioni aperte dalla medicina organicistica e dalle terapie mentalistiche, in modo da permettere al soggetto spazi protetti di outodefinizione e di autodeterminazione; spazi dove esprimere ed occultare al tempo stesso un profondo malessere psichico senza temere controlli sociali (lo stigma del malato mentale) né riverberi della coscienza; dove, quindi, garantirsi in virtù dell'oggettività del proprio disturbo i vantaggi secondari che offre ogni ruolo del malato e così neutralizzare « il disagio che nasce dalla discrepanza tra l'autoprogettazione e l'identità concretamente limitata del soggetto » (Brende, 1980: 122).

La sfida simbolica che il nevrotico costruisce può essere, come abbiamo visto, reincorporata in vario modo dai processi culturali. Una diversa relazione annuncia invece il sintomo psicosomatico che, elaborato in profonda mimesi con la malattia organica, nega ogni sua valenza simbolica e rivela, sotto l'apparente integrazione sociale, una radicale estraneità da ogni forma di rappresentazione collettiva. Non si produce così alcuno intercambio e la cultura dominante invece di arricchirsi di esperienze emotive ad essa non omogenee, resta irrigidita nella sua forma e dunque impotente.

« L'aumento dei disturbi psicosomatici — afferma Brende — indica che il mutamento storico dei sintomi è contraddistinto da modelli comportamentali psicopatologici che presentano un carattere appellativo meno appariscente di quello dell'isteria » (1980: 171). L'aumento della pressione alla conformità, l'emergere di strategie di sfruttamento più raffinate ed intense nella socialità, la razionalizzazione della vita affettiva avrebbero contribuito in modo rilevante a suscitare una paura profonda e permanente a riguardo delle deviazioni mentali del tutto evidenti ed eclatanti. Le prestazioni patologiche si sarebbero così orientate in modo da restare nei limiti delle attese normative e in vista di un'autorappresentazione pseudo-logica del soggetto. Infatti « solo indizi di malattia non sospetti possono rappresentare parzialmente, e, gratificare in modo incompleto, come sostituto, il desiderio rimosso » (Mitscherlich, 1976: 120).

Ma questi nessi socio-antropologici costituiscono solo la cornice di un fenomeno che nasconde risonanze culturali anche più rilevanti. La fenomenologia psicosomatica, vista di volta in volta come estensione onnipotente del pensiero sul corpo (Ferenczi), come disgregazione progressiva delle funzioni unitarie dell'apparato vitale (Reich), viene esaminata

dalle scuole più recenti, quella berlinese in particolare (Ammon 1974), come una patologia arcaica dell'Io. Si tratterebbe in sostanza di un disturbo narcisistico che realizza un controllo onnipotente dei contenuti dell'esperienza corporea pagando il prezzo di una sofferenza somatica. Ciò spiegherebbe il deficit simbolico del disturbo psicosomatico in quanto il sintomo, scrive Menarini (1982) « non è, come nel caso della nevrosi, la manifestazione di un conflitto inconscio bensì una struttura che argina un pericolo di disintegrazione dell'Io » (1982: 14). Difesa contro l'autismo psicotico, e cioè la frantumazione del sé (il corpo frammentato di Lacan), il narcisismo viene ad orientare verso oggetti corporei un iperinvestimento pulsionale. Le preoccupazioni ipocondriache e psicosomatiche realizzano una regressione ai precoci stati infantili di autointeresse dell'organismo verso se stesso, verso quell'Io corporeo ancora formato dalla simbiosi madre-figlio, dove tutta l'espressività, non ancora emancipatasi in comunicazione simbolica, ha come mezzo e fine il corpo. « Al riguardo dell'interesse dell'organismo — scriveva Parsons, proprio a riguardo dei disturbi psicosomatici, — non è rappresentato in modo sufficiente nel sistema psicologico costruito da una società, subentrano riconversioni di energia e di interesse verso il corpo per immunizzarlo da stimoli traumatici » (1968: 155). Però tale regressione, indotta da processi di rimozione, trasforma la libido in angoscia e l'amore frustrato in rabbia impotente verso se stessi e il mondo esterno. Le pulsioni non riconoscono più le gerarchie e le strutturazioni di senso introdotte con la socializzazione. La realtà simbolica si compone di rituali ormai vuoti. « I materiali culturali continuano ad essere utilizzati, ma per scopi non culturali ». Subiscono perciò una perdita di funzione ed una degradazione » (Devereux, 1972: 103).

Ma il malato psicosomatico che rischia sulla propria pelle sofferenze spesso rilevanti pur di mantenere nascosta la propria regressione, che è coinvolto in una strategia di apparenze pur di mostrare un'identità realizzata ed autonoma, di fatto con la sua patologia rivela, in eccesso, componenti narcisistiche e pre-simboliche ormai ben radicate nella cultura contemporanea. E' la profonda crisi di una società che per analogia si rappresenta nel deficit simbolico di una malattia.

Secondo Devereux « La personalità odierna dell'uomo moderno è fondamentalmente schizoide » (1978: 231). La società, infatti, presenta non solo una ricchezza di tratti culturali sempre in cambiamento, che di per sé genera disorientamento, ma anche una complessità strutturale così elevata e astratta che impedisce all'individuo di percepire l'esistenza di una totalità significativa in cui far rientrare la sua biografia e le azioni che lui ed altri svolgono nella quotidianità. Ora questo disorientamento viene fronteggiato — secondo il modello emergente — con il distacco, la iporeattività, lo svuotamento della dimensione affettiva nelle relazioni interpersonali, cioè riconvertendo l'energie psichiche verso di sé al fine di costruire un'autoimmagine idealizzata e coerente; dunque chiudendosi a riccio per evitare di essere feriti dalla disforia che il disorientamento — come negazione del desiderio relazionale — produce continuamente.

Una molteplicità di fenomeni odierni di patologia sociale, più o meno occultata, evidenziano una stretta congruenza con i disturbi psicosomatici: in entrambi il corpo ha perso la capacità di significare, in quanto simbolo, il corpo sociale o il cosmo, come avviene nelle società tradizionali (Douglas 1975; Douglas 1979); non è più metafora di nulla, rinvia soltanto a se stesso, come nel culto del *chechup* periodico, nelle foto pornografiche, o nel « buco », fonte unica di piacere e di dispiacere per il drogato. Del resto sulla cultura del narcisismo stanno ormai giungendo numerose ed rilevanti indagini che offrono un quadro impietoso ma non per questo meno realistico della società post-industriale (Lasch 1981).

« L'efficacia » rovesciata della medicina tradizionale.

A questo punto possiamo ritornare all'interrogativo posto all'inizio e domandarci quale ruolo giochi il recupero della medicina tradizionale all'interno del campo di forze sopra tratteggiato. A che servono al malato psicosomatico le ricette della nonna, i decotti, i massaggi esotici o il consulto dei guaritori? Innanzitutto è necessario precisare che il fascino che emana dalla medicina tradizionale sembra risiedere soprattutto nel miraggio di una rinascita del sé, di un recupero della perduta armonia tra mente e corpo. Questo *carattere salvifico* ed utopico, incardinato nella fenomenologia primitiva e popolare, è ben conosciuto agli antropologi e costituisce un orientamento culturale che in Occidente, dal romanticismo in poi, non è mai definitivamente morto, anzi, in modo più o meno sotterraneo, ha investito ambiti e strati sociali sempre più vasti (Padiglione 1983). La medicina tradizionale si presta facilmente a ricoprire questo ruolo salvifico e rigenerativo in quanto lascia immaginare un ribaltamento della rigida gerarchia mente-corpo, ipostatizzata dalla cultura occidentale. Come scrive Devereux « all'interno delle concezioni primitive [possiamo aggiungere, anche popolari] non più il corpo si situa alla periferia del sé, solo come oggetto, strumento, energia da utilizzare diviene soggetto da sentire e con cui relazionare » (1978 : 39) tanto che malattie ed organi appaiono spesso personificati. Si comprende allora perché tale universo culturale possa essere assunto come riferimento privilegiato: esso legittima infatti la possibilità di realizzare quell'*autointeresse originario*, quella ricerca di un'espressività tutta centrata sul corpo che abbiamo visto costituire un carattere fondamentale dell'infante, del narcisista, della personalità psicosomatica, come del resto un tratto emergente della nostra cultura. Il ricorso a pratiche e concezioni terapeutiche tradizionali rivela allora che l'unica armonia tra corpo e psiche che si intende riconquistare è quella esperita nel passato arcaico e fantasmatico della società come dell'individuo. La *regressione culturale* occultando quella individuale consentirebbe al soggetto di sperimentare proprio quei livelli indifferenziali e fusionali che, una società, fondata sul mito dell'adulto, sui rapporti formali e strumentali, sulla ragione che controlla il corpo, non prevede sul piano normativo rendendoli così attuabili sono di nascosto.

Abbiamo visto finora il ruolo salvifico attribuito alle medicine tradizionali in virtù del miraggio di poter esprimere ed, al tempo stesso, occultare il bisogno di regressione. Ma il malato psicosomatico non sarebbe tale, se non elaborasse delle forme di controllo al fine di rendere irriconoscibili l'origine e la natura del suo disagio. A tal riguardo la medicina tradizionale, in parte per i suoi caratteri intrinseci ed in parte per il modo in cui viene recepita, oggi, si presta alla perfezione. Gli studi di etnomedicina convergono infatti nell'asserire che « i primitivi non distinguono le malattie in termini di affezioni del corpo o della mente, né si preoccupano di sapere se i sintomi di una certa malattia sono il prodotto di processo psicodinamici o organici » (Fabrega 1972: 193). Certamente tutto ciò non vuol dire che i « selvaggi » veri e nostrani non abbiano sofisticate teorie eziologiche ed articolate categorie nosologiche, quanto semplicemente che esse non corrispondono ai parametri elaborati dal nostro sapere medico. Ma nel confronto tra le due concezioni, se quella occidentale rassicura il paziente psicosomatico omologandolo, (pur con tanti dubbi ormai) al ruolo di malato organico, quella tradizionale, così come oggi è rivisitata, lascia ancora maggiori spazi di ambiguità perché permette di avvolgere di un alone di mistero, incertezza e confusione la malattia: non esclude la colpa o l'intenzionalità del soggetto pur non individuandola con precisione. Inoltre — fattore importan-

tissimo se si tiene presente la sfuggente personalità narcisistica — lo spaesamento e l'anacronismo culturale, impliciti in ogni operazione di recupero di una tradizione culturale «altra», consente al soggetto di ritardare in ogni momento la fiducia nei confronti del guaritore e dalla terapia e quindi di esercitare continuamente un controllo sul sintomo al fine di mantenerlo, di graduarne in modo onnipotente l'incisività o comunque di occultarne l'origine e natura.

Così nel trattamento delle psicosomatosi il ricorso ad una medicina tradizionale, epurata dei suoi simboli portanti, desistemizzata e decontestualizzata, resa infine labile opinione, si afferma come operazione altamente manipolatoria, volta non certo al superamento di una crisi o di una sofferenza quanto piuttosto alla costruzione di un sistema difensivo all'interno del quale esperire in modo protetto quei livelli regressivi che non sono altro che esperienze fusionali, identificative, empatiche, degeneratesi perché non inserite nelle strutture quotidiane dell'ordine sociale. Non risulta allora convincente l'ipotesi, accennata all'inizio e recentemente avanzata in modo suggestivo da Signorini (1983), che la medicina tradizionale sopravviva, seppure ridimensionata, e venga oggi ripresa per supplire alle insufficienze della medicina ufficiale. L'efficacia attuale della medicina tradizionale va intesa, infatti, in senso rovesciato: più per i vantaggi secondari che consente che per i reali successi terapeutici ad essa ascrivibili. Come del resto non è credibile tutta quella letteratura positivista, medica o sociologica, che valuta la magia o le medicine tradizionali o domestiche delle mere sopravvivenze del passato le quali manterrebbero la loro tenue vitalità a causa della non completa diffusione delle condizioni moderne, materiali e ideali di vita. Nel mondo attuale la magia, l'astrologia, le «medicine domestiche» non sono fenomeni organici a contesti rurali e sottosviluppati, tutt'altro: investono soprattutto strati sociali moderni con grandi aspettative di mobilità sociale e culturale; strati urbani e scolari, dunque gli stessi soggetti vessati principalmente da disturbi narcisistici e psicosomatici.

La funzione della magia e delle medicine domestiche cambia e si rende più complessa nel passaggio da una cultura tradizionale ad una moderna. Nella prima, il pensiero rischia continuamente il naufragio conoscitivo, intrappolato come è nei suoi tratti coerenti, in una totalità resa organica all'individuo. La domanda di magia si presenta allora come aumento della complessità, come ulteriore richiesta di simboli, di risonanze affettive per ricomporre, nel momento del bisogno, sempre nuovi universi totalizzanti, «per sovraccaricare una realtà altrimenti deficitaria» (Levi-Strauss 1966: 204). Nella società moderna, la qualità della cultura e della soggettività è radicalmente cambiata. Sebbene Levi-Strauss non appare disposto a riconoscerlo, muta anche lo scenario dei rapporti possibili. Il pensiero parte già sovraccarico di simboli e di interpretazioni ma la loro ricchezza, labilità, eterogeneità, contraddittorietà, se permettono spiegazioni minute ed efficaci dell'universo, disorientano perché non comunicano alcun senso della totalità, non contengono messaggi forti per ricomporre l'unità vitale sottesa alla diversità dei mondi sociali e individuali. Allora la nuova offerta di magia si afferma come riduzione della complessità, non più «straripamento» affettivo e simbolico dello sciamano, ma soprattutto offerta di nozioni elementari per circoscrivere le variabili in gioco di un sistema apertosi a dismisura, dunque per semplificare la logica del vivere sociale. Pertanto nelle società tradizionali i rischi endemici di atrofia delle significazioni vengono combattuti, grazie alla magia, con immissioni di effervescenza simbolica e affettiva. Nelle società moderne con problemi endemici opposti, cioè connessi all'ipertrofia del simbolico, la magia ribalta la propria funzione

originaria e opera, all'interno del contesto in cui si inserisce, in termini di deculturazione: riduce al minimo le significanze, perde di riferimento il sociale per rivolgersi al soggetto isolato, seleziona tra i tanti uno dei mondi possibili per far godere fantasmaticamente all'individuo attimi di simbiosi in una totalità organica, livelli regressivi di indifferenziazione. Sebbene cambi il ruolo della magia, il sistema di equilibrio tra polarità opposte potrebbe sembrare che si sia conservato anche nella nostra moderna società; ma la sua omeostasi risulta ben precaria. Nel passaggio infatti da una società oppressa dalla uniformità ad una vessata dalle eterogeneità, da una magia come offerta di simboli ad un'altra che decultura il sociale, da un malato etnico di tipo isterico ad uno di tipo schizoide, i livelli di totalità significativa, di unità privilegiata di riferimento si vanno spostando dal piano dei rapporti interpersonali a quello delle relazioni intrapsichiche. I rischi allora che gli investimenti emotivi, orientati verso l'agire sociale, decadano sotto i limiti della sopravvivenza, divengono rilevanti. Come ha scritto Devereux: «Una società può benissimo tollerare una percentuale di "anormali" relativamente alta finché tale maggioranza di tali anormali è costituita, per esempio, da isterici; essa non può sopravvivere se la maggioranza di tali anormali è costituita da schizofrenici» (1978: 57).

In conclusione, l'insorgenza storica di nuovi disturbi psicosomatici e narcisistici e la direzione terapeutica intrapresa (il recupero di medicine tradizione) farebbero pensare che i Nuovi Malati intendano esprimere con il loro comportamento un patetico desiderio di aiuto e commiserazione (l'essere malato) e, allo stesso tempo, un imperioso bisogno di sorvegliare personalmente il sé, di proteggersi dal minuto controllo sociale, di costruirsi uno spazio di autonomia dove «giocare» protetti con la propria sofferenza.

Ancora una volta la patologia diviene spia della normalità; nelle sue forme stereotipate rende trasparente l'attività magica e onnipotente, nella sostanza difensiva, che il soggetto contemporaneo attua al fine di gestire una identità in profonda crisi. Identità che significativamente non viene più definita dagli studiosi contemporanei come un Ego strutturato ma come Sé fluido e molteplice.

Nel bazar culturale delle società complesse, il soggetto sembra scegliere liberamente tra articoli moderni, folklorici ed esotici, quelle tecniche espressive che gli serviranno ad autodefinirsi. Esegue corsi di musica, danza, teatro ed arte popolare, decide la giornata e le amicizie consultando oracoli, ai quali presta fede però in modo auto ironico e solo a posteriori. Abbandonato al suo cieco destino, senza più radici né gruppi di riferimento, riduce i legami affettivi, fonte di rischio, avvia buone maniere con se stesso (Padiglione 1981), autorappresenta una identità pseudologica, libera, sempre in crescita ed aperta alla socialità, ma nella sostanza torna a preoccuparsi solo di sé, a leccarsi quelle ferite narcisistiche che l'interazione sociale continuamente gli arreca.

VINCENZO PADIGLIONE

BIBLIOGRAFIA

- G. AMMON, *Psichiatria dinamica* (1973), Roma, Astrolabio 1374.
- F. ALEXANDER, *Medicina Psicosomatica* (1950), Firenze, Ed. Universitario 1968.
- E. BORGNA, *Le metamorfosi del corpo*, in U. GALIMBERTI, *Il Corpo. Antropologia, Psicoanalisi, Fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1983.
- K. BRENDE, *Socioanalisi dei disturbi psicosomatici* (1972), Torino, Boringhieri, 1980.
- G. DEVEREUX, *Saggi di Etnopsichiatria generale* (1973), Roma, Armando 1978.
- M. DOUGLAS, *Purezza e Pericolo* (1966), Bologna, Il Mulino, 1975.
- M. DOUGIAS, *I Simboli naturali* (1970-79), Torino, Einaudi, 1979.
- H. FABREGA, *Medical Anthropology*, « Biennial Review of Anthropology », 1972.
- E. GOFFMAN, *Il comportamento in pubblico* (1963), Torino, Einaudi, 1971.
- C. LEVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale* (1958), Milano, Il Saggiatore, 1966.
- CH. LASCH, *La cultura del narcisismo* (1979), Milano, Bompiani, 1981.
- R. MENARINI, *Fondamenti della sintomatologia psicosomatica*. Atti del Convegno su « Malati Psicosomatici », Taranto, 1982 (in corso di pubblicazione).
- A. MITSCHERLICH, *Malattia come conflitto* (1966-67), Milano, Feltrinelli, 1976.
- V. PADIGLIONE, *Salute e Malattia: aspetti socio culturali*, « Centro Sociale », n. 130-132, 1976.
- V. PADIGLIONE, *Le Buone Maniere con se stessi - Antropologia dei Nuovi Galatei*, in S. Sibona (a cura di), « Strategie di manipolazione », Ravenna, Longo, 1981.
- V. PADIGLIONE, *Il rapporto uomo animale nell'immaginario ecologico*. Atti del I Congresso Internazionale di Antropologia Storica (Roma 17-20 ottobre 1983): *Cultura Planetaria: Omologazione o Diversità* (in corso di stampa).
- T. PARSONS, *Il sistema sociale* (1951), Milano, Ed. di Comunità, 1965.
- T. PARSONS, *Sozialstruktur und Persönlichkeit* (1964), Frankfurt, Eva 1968.
- I. SIGNORINI, *Sense and meaning of the Survival of « emotional » illnesses in Rural Italy: Fright in the Ciociaria Region*. XI International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Quebec City, August 14-17, 1983.
- I. VEITH, *Hysteria: the history of a Disease*, Chicago, Chicago University Press 1965.

L'ermeneutica del tempo in M. Eliade

Cos'è per M. Eliade il *tempo sacro*, o il *tempo mitico* o il *tempo estetico*? Questa domanda si potrebbe dividere in altre quattro domande, cioè:

1. Cos'è la categoria filosofica del tempo?
2. E' possibile la *durata* bergsoniana?
3. Come si cambia la percezione naturale del tempo nel processo dell'attuazione rituale?
4. Cosa significa *vivere nel tempo sacro*?

Tutte queste domande e anche le altre sono sintetizzate nella domanda fondamentale «cosa significa essere tempo» o per meglio dire, come possiamo rivalutare dal punto di vista filosofico e linguistico la presenza della soggettività portatrice della temporalizzazione, poiché ciò che interessa non è il tempo fisico o astronomico, ma il tempo umanizzato nella sua accezione culturale. Il tempo umano biologico unidimensionale e irreversibile è trasformato nel suo *altro* reversibile e polidimensionale.

Dobbiamo notare che tra le nozioni di tempo, linguaggio e soggettività c'è una solidarietà strutturale, perché la relazione *rito-tempo diurno* non può essere spiegata in termini di oggettività ma solo analizzando le *tracce* del tempo sacro *impresso* nel tempo profano.

Può darsi l'originalità di un filosofo contemporaneo sia nel pensiero ostinato non tanto sul tempo come concetto fisico quanto sulla temporalità o la creazione del tempo che appartiene alla soggettività. Si potrebbe dire che nella filosofia contemporanea il soggetto e la sua temporalità è sparito nella misura in cui il soggetto teorico sembra piuttosto una specie di vittima presa nella rete paradigmatica, sicché esso è costretto a parlare un linguaggio che non può controllare. La nozione di *épistémé* appunto, di cui parla M. Foucault, non è nient'altro che la drammatica predeterminazione del soggetto, da parte della *scienza*, della *teoria*, di un concetto, della scrittura del testo. Il desiderio di liberarsi dal «corsetto» paradigmatico della tradizione, dal «già detto», è un ricorso ai concetti «di discontinuità, di rottura, di soglia, di limite, di serie, di trasformazione».

A questo argomento se ne ricollega un altro, cioè la modalità di esistere, di affermarsi nella soggettività e nella capacità di progettarsi in un discorso. La *mise en discours* della soggettività, la discontinuità del soggetto, la sua forza e la spinta ad iscriverne in una catena silenziosa di altri discorsi che lo precedono o che lo seguono, rappresenta quindi il processo di temporalità introdotta dall'agente individuale.

Cap. 1 - Il tempo e la soggettività.

Non solo nella filosofia, ma anche nelle scienze particolari, come la fisica, la logica, la linguistica c'è stata, sin dall'inizio dell'Ottocento, la tendenza ad allontanare la dimensione soggettiva dalla teoria scientifica il cui scopo era di ricostruire l'*oggetto* mediante:

1. l'osservazione;
2. il senso comune di accettazione e percezione;
3. l'esperienza prescientifica, la quale fa sì che i fenomeni appaiono come degli *oggetti* (vedi la *réduction phénoménologique* di Husserl!).

La mentalità generale delle scienze umane dall'inizio dell'Ottocento sino ad oggi (penso a Lévi-Strauss, M. Foucault, Althusser) era proprio quella di estrarre dalla successione storica sincronica degli avvenimenti una struttura universale che non è soggettiva, anzi addirittura è fuori del soggetto individuale e collettivo.

M. Foucault parla per esempio di *épistémé*¹, mentre Lévi-Strauss per denominare la struttura universale o « l'esprit humain » utilizza il termine « *pensée sauvage* », che non è il pensiero soggettivo, anzi è fuori del soggetto individuale. La caratteristica principale della « *pensée sauvage* » è l'*atemporalità*.

Per Lévi-Strauss e M. Foucault come per M. Eliade il problema fondamentale del pensiero rimane la relazione tra il linguaggio e il mondo, che non è una relazione trasparente: anzi, la conoscenza del mondo non si svolge in un modo univoco attraverso il linguaggio, poiché interviene sempre l'esperienza sensibile della soggettività.

M. Eliade svolge le sue ricerche in due periodi diversi: prima quando doveva convincere i dotti orientalisti ed i sociologi che aveva ragione di basare le sue argomentazioni sui *documenti*, e poi durante l'esplorazione dei metodi che sembrano portare la scienza quasi a un'anarchia epistemologica. In questo contesto doppio egli approfondisce la propria ermeneutica basata su una definizione ben precisa del mito, cioè: una storia sacra che narra un avvenimento accaduto nel tempo favoloso delle *origini*. Il mito, secondo Mircea Eliade, è la narrazione di una « creazione » che riferisce come una cosa ha cominciato ad *essere*. In base a questa definizione approfondisce in modo particolare i miti dei cosiddetti « primitivi » che rispecchiano ancora la posizione umana primordiale.

Il problema del tempo nella fenomenologia delle origini è uno dei più difficili non solo perché c'è un'opposizione tra la scrittura del tempo magico-religioso e quella del tempo profano, ma soprattutto perché *l'esperienza stessa del tempo* nelle culture arcaiche dei popoli primitivi non è equivalente alla temporalizzazione soggettiva di un rituale che sacralizza il tempo stesso, diverso dalla durata *profana* che lo precede e lo segue; 2) il tempo mitico attualizzato in un rito o nella ripetizione di un archetipo mitico o 3) i ritmi cosmici che rivelano azioni o segreti del cosmo, per esempio la ierofania delle fasi della luna.

Praticamente M. Eliade non parla di un tempo fisico, naturale, che si riferisce al tempo astronomico, cioè al movimento del sole, della luna, delle stelle, della terra, collegato con il tempo ciclico delle stagioni, ma del ritmo cosmico *umanizzato* aperto verso un tempo sacro o sacralizzato tramite l'attualizzazione ripetitiva.

La modalità collettiva di attualizzare un rito, svolge una dimensione sacra del tempo il quale non è più omogeneo e soprattutto non è equivalente al tempo diurno della vita di tutti i giorni. Il tempo ha intensità diverse: esso è « concentrato », « diluito », « forte », « debole », secondo le sue destinazioni: lavorare il campo, cacciare, pescare, lottare, partorire, ecc.

Il tempo sacro o il tempo ierofanico rappresenta nella concezione di Eliade l'unità fondamentale che comporta il *rinnovamento* e il *restauro*

¹ M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, 1980, p. 9.

del cosmo, poiché nella spiritualità arcaica il piano umano, sociale e cosmico interferiscono e si equivalgono: «aux yeux de la spiritualité archaïque, tous les objets se rejoignent et tous les plans se répondent»².

L'autore del *Trattato delle religioni* non parla del tempo astronomico in sé, ma della sacralizzazione continua del tempo mediante il comportamento rituale delle collettività arcaiche.

Le caratteristiche del tempo sacro

Nella tradizione platonica il tempo è considerato come un oggetto che si trova nella natura tra gli altri oggetti. Nel *Timeo* Platone narra come è stato «generato» o «prodotto» il tempo, cioè l'immagine del movimento secondo i numeri. In un modo simultaneo con la costruzione del cielo sono state fatte «tutte le porzioni» del tempo e cioè i giorni, le notti, i mesi, gli anni e anche tutte le forme del movimento di tempo come: «è», «era», «sarà». Quindi il tempo è creato insieme al cielo e ai pianeti, al sole, alla luna, alle altre cinque stelle e sparirà solo insieme ad essi. Il movimento di rotazione degli astri e il calcolo del progresso dei corpi fisici mossi costituiscono il tempo.

Nella concezione greca il tempo è sempre una dimensione *misurabile*, poiché assume un'espressione spaziale che può essere calcolata, controllata, e utilizzata.

Parlando del tempo nel culto cristiano, che è simile al tempo della magia, del mito e della leggenda, M. Eliade si stacca dalla tradizione greco-occidentale secondo la quale il tempo è un *oggetto* trasformato e tradotto in una dimensione spaziale per generalizzare e *ontologizzare* le proprietà del tempo, secondo il buddismo-zen fondato sulla «presenza eterna».

Quali sono le caratteristiche del tempo ierofanico? Prima di tutto la *continuità*: «cette durée coule, pour ainsi dire, parallèlement au temps sacré qui se révèle ainsi à nous comme un *continuum* qui n'est interrompu qu'en apparence par les intervalles profanes»⁶.

La struttura temporale sacra si continua lungo gli anni e i secoli costituendo «un solo e unico Tempo». Sullo schermo del «Grande Tempo» gli attimi del tempo magico religioso tagliano la durata profana secondo il ritmo della *periodicità e ripetizione*. Quindi la periodicità, un'altra proprietà del tempo sacro, ha la forza del presente e il potere di ricreare durante la manifestazione mitica «le maintenant» e «cet instant-là». L'attualizzazione di un avvenimento rituale commemorato e ripetuto lo rende *presente hic et nunc*. La ripetizione periodica di una narrazione sacra, come la passione di Cristo, la sua morte e la sua resurrezione o un'incantazione magica apre nel tempo profano debole un *presente transtorico*, cioè un presente eterno. L'esperienza diurna del tempo profano è disordinata, confusa, informe, invece il tempo sacro introdotto attraverso una narrazione mitica dà un ordine, una periodicità e un ritmo ripetitivo, e quindi conferisce un senso alla vita temporale psicologica che ha una natura instabile e senza pertinenza.

La coppia terminologica: tempo sacro/tempo profano presuppone il carattere temporale dell'esperienza passionale dell'uomo ricreata nella narrativa esemplare dei miti.

Il tempo mitico rende possibile l'unità del tempo passato trasformato nel presente o nel futuro. Questa *unità* temporale periodicamente

² M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1968, p. 328.

³ *Ibidem*, p. 329.

ripetuta rappresenta un movimento creativo, poiché rivela il tempo originario della creazione e l'organizzazione del cosmo. La visione dell'*illo tempore* cancella la tradizione filosofica greco-occidentale per quanto riguarda la *misurabilità* del tempo e funziona appunto come un tempo assoluto che non è più espresso nei termini spaziali. L'atto temporale originario non può esistere in sé e viene articolato, sedimentato, memorizzato e di conseguenza sempre *attualizzato*, *rinnovato* nel racconto mitico o negli avvenimenti rituali. Quindi il linguaggio e l'azione rituale conservano la genesi del mondo. Il passato si trova nell'età dell'*« illo tempore »* che viene poi sempre trasformato nel presente eterno. Questa specularità spaziale, cioè l'appropriazione del luogo (*site*) iniziale, il *dove*, e il *quando* è nato il mondo o vari elementi che compongono il mondo fisico naturale o umano, si ripete periodicamente come *hic et nunc*.

La triplice dimensione temporale (il presente-passato delle *Memorie*, il presente-presente del diario fissato come un punto che dopo può essere verificato sulla linea successiva del tempo cronologico o paragonato con altre esperienze frammentarie e il presente-eterno del corpo garantisce l'estensione durativa dell'io umano e dell'io generico).

Se vogliamo brevemente riassumere le nostre distinzioni precedenti dobbiamo dire che nella tradizione filosofica greco-occidentale si parla del tempo come un oggetto tra gli altri oggetti che può essere misurato, o trasformato in una equivalenza spaziale. Le sue caratteristiche principali sono la linearità e la continuità.

L'ermeneutica di M. Eliade parte invece dal concetto del presente eterno della filosofia indù per identificare e raccogliere tutte le concezioni popolari ed arcaiche o magiche rinascimentali dell'area europea occidentale, ciò conduce lo scienziato verso ipotesi che riguardano il tempo sacro specifico per l'intera società arcaica. Le proprietà del tempo sacro sono: la ripetizione circolare, la periodicità, la sospensione del presente profano per svolgere un *presente triplo*. Questo ricorda da vicino la concezione di S. Agostino, cioè la contemplazione o la manifestazione *presente* del passato-presente del futuro del cosmo, di una collettività o di un individuo.

L'originalità e direi anche l'attualità del pensiero di M. Eliade riguardo alla categoria del tempo sta proprio nella valutazione centrale del *vissuto* sacrale, che significa una temporalizzazione del paradigma. Possiamo definire il tempo sacro come un *tempo del significato*, poiché unifica tanto la dimensione sincronica rappresentata sull'asse sintagmatico nella misura in cui viene « attualizzato » un rito, una narrazione mitica rituale, quanto la dimensione diacronica delle manifestazioni rituali, rappresentata sull'asse paradigmatico.

Per mettere in luce la temporalizzazione di un mito o di un rito M. Eliade di solito racconta un mito o descrive il comportamento rituale, i gesti, le azioni, gli strumenti musicali o il corpo stesso utilizzato come uno strumento per creare il contesto chiuso, iniziatico, in cui si svolge il rito, oppure elenca i simboli rituali che trasformano il tempo profano continuo e irreversibile in un tempo ierofanico ciclico e irreversibile.

Si potrebbe dire che la descrizione di M. Eliade è una descrizione morfologica che doveva essere completata con una descrizione sintattica, la quale implica le relazioni di combinazione, di congiunzione o disgiunzione di elementi costituenti e gerarchizzati che contengono una dimensione temporale virtuale. Per esempio il simbolo della luna o i riti di Capodanno che presuppongono il rinnovamento del cosmo e del tempo stesso in cui vive la collettività e l'individuo introducono, ogni volta che sono « attualizzati », un *senso temporale negativo* che rende possibile uno scarto di significato.

Così la diacronia restante nella struttura mitica si manifesta e si svolge tramite la temporalizzazione soggettiva dei membri partecipanti. Il tempo universale assoluto del mito viene umanizzato e trasformato nel presente sensibile ma non empirico, poiché il tempo empirico diurno tende a diventare un tempo eterno universale. In opposizione con la filosofia di Kant e Heidegger dove *l'essere* è staccato dal concetto nell'ermeneutica delle religioni di M. Eliade, il mito sacro è inteso come una sintesi tra il vissuto ierofanico soggettivo ed il senso di eterno.

Il tempo sacro è un tipo particolare di presente, e cioè:

1. un presente che simbolizza *l'origine* del cosmo;
2. un presente tenero, rinnovato, pulito, che sorge dall'inizio del mondo ed è all'opposto del presente effimero, deteriorato, invecchiato, scurito, monotono;
3. il presente rituale che sostituisce temporaneamente il presente profano per creare il significato sacrale.

Dobbiamo notare che l'identità del presente, simbolo del principio del cosmo, col presente profano periodicamente interrotto per essere sostituito con un presente « originario », esiste solo come una presupposizione filosofica, poiché « *eine seiende Zeit* » designa la temporalizzazione soggettiva che « attualizza » l'oggetto sacro. L'atemporalità di una narrazione mitica apre nel soggetto iniziato che partecipa a un mito una poli-temporalità, poiché il suo corpo concreto e il suo proprio vissuto « riproducono » l'origine del mondo.

La dialettica tempo *sacro*/tempo *profano* presuppone un altro paio di distinzioni, tempo *eterno*/ tempo *storico*. L'ermeneutica di M. Eliade è orientata verso il restauro ciclico del tempo sacro, qualitativamente differente.

Il comportamento ierofanico introduce una rottura tra la sincronia e la diacronia per diacronizzare la sincronia nella « durata eterna » e sincronizzare la diacronia nel tempo-destino, rendendo sensibile il *mistero* del tempo.

Nella filosofia e nell'estetica di Kant e dei postkantiani la relazione tra soggetto-tempo-linguaggio corrisponde al rapporto *soggetto-universo*, mentre la fenomenologia porta in primo piano la relazione *soggetto-soggetto*. L'ermeneutica di M. Eliade è essenzialmente un'ermeneutica fenomenologica nella misura in cui raccomanda continuamente il rinnovamento ininterrotto della coscienza diacronica del sacro simile a una diacronia della sincronia del profano.

Possiamo riassumere le principali dimensioni temporali messe in discussione finora:

1. Il tempo biologico naturale;
2. l'intemporalità semantica interna esistente tra i simboli di un mito;
3. il tempo presente che si svolge durante una manifestazione rituale;
4. la durata ierofanica e il tempo profano frammentario;
5. la distinzione tra il tempo come dimensione fisica e la temporalizzazione come proprietà soggettiva.

Il tempo della fisica o delle scienze naturali è meccanico e casuale, mentre la temporalizzazione sarebbe il modo più adatto, o per meglio dire più esatto, poiché l'esperienza temporale soggettiva, come *intention/distantio animi* di S. Agostino, *temps-durée* di Bergson e l'*epoché* di Husserl, cerca di esprimere l'unità del passato e del futuro in un presente fluido, continuo dell'inconscio e della percezione individuale.

Nella sua teoria dello studio comparato delle religioni M. Eliade si mette coscientemente sulla frontiera fra i due tipi di cultura, cioè la cul-

tura razionalistica europea e la cultura orientale delle esperienze mistiche sciamaniche basate su un'altra rappresentazione del tempo e dello spazio. Egli scopre con sorpresa la somiglianza paradossale tra i principi della filosofia esistenzialista e i miti arcaici e folclorici. Leggendo *Sein und Zeit* di Heidegger per esempio egli scopre delle osservazioni sulla *ripetizione* «che confermano le mie riflessioni sull'ontologia e l'antropologia delle popolazioni arcaiche. La mia ambizione di sempre: scrivere un giorno una *Metafisica* e una *Etica* utilizzando esclusivamente i documenti delle civiltà primitive e orientali»⁴.

Per M. Eliade, come per tutti i grandi filosofi da Platone a Heidegger, il tempo è inteso come un *passaggio*, una transizione tra due entità, tra un «avanti» prima della genesi e un «dietro», dopo la morte.

Storia e archetipi

In diversi momenti della ricerca psicanalitica sono entrate in circolazione alcune parole-chiave, come *immagine*, *simbolo*, o *simbolismo*. La riscoperta della psicologia abissale è contemporanea allo studio della «mentalità primitiva» che a sua volta rafforza l'interpretazione delle immagini, delle figure e del simbolismo per mezzo del quale si esprime il pensiero arcaico. Non a caso dopo la prima guerra mondiale in varie discipline, — la filosofia che supera il positivismo, le scienze religiose che conoscono un nuovo slancio, l'esperienza poetica dell'avanguardia e del surrealismo che scopre l'occultismo, l'arte, la mitologia nera, l'assurdo della letteratura dei pazzi e dei bambini, ecc. —, il simbolo diventa una modalità gnoseologica, opposta allo scetticismo e al razionalismo dell'inizio del Novecento. Il simbolo è utilizzato per decifrare l'inconscio delle società primitive che rappresentavano secondo Lévy-Bruhl uno stato mentale prelogico denominato «partecipazione mistica». Il valore gnoseologico del simbolo nella filosofia, nell'epistemologia e nella linguistica è riscoperto nell'Europa Occidentale nel momento in cui la tradizione culturale europea era confrontata con altre forme gnoseologiche, con l'esperienza dell'irrazionalismo, dell'inconscio e dell'informale. La penetrazione dei valori extra-europei apre un dialogo fondamentale tra l'Europa e le culture non europee.

Per M. Eliade il *simbolo*, il *mito*, l'*immagine*, sono le uniche modalità per conoscere ed interpretare la «vita spirituale» dei popoli la quale può essere camuffata, degradata o mutilata ma non estirpata.

Un fausto incontro tra la psicologia abissale, la pittura, la poesia, la poesia dell'avanguardia e del surrealismo, l'etnologia, la semantica e l'epistemologia ha fatto sì che i grandi miti sono conservati soprattutto tramite la tradizione letteraria che mette in circolazione universale certe immagini, come quella del paradiso terrestre, le quali non sono per niente una creazione irresponsabile dell'inconscio, ma rispondono a una modalità segreta dell'essere. Conoscere e studiare i simboli e le immagini universali significa conoscere l'umanità prima della sua Storia e M. Eliade esalta in modo costante il livello «non-storico» che non si annulla nel regno animale, anzi rivela il ricordo di un'esistenza più ricca e più completa. Questo è lo spartiacque tra la parte storica dell'essere umano, nell'accezione generale della condizione storica occidentale, e la sua parte non-storica che vive nell'essere in un modo radicale necessario, anche se l'individuo o la collettività umana non se ne accorgono, tramite le imma-

⁴ M. ELIADE, *Giornale*, Boringheri, Torino, 1976 (10 aprile 1947).

gini e i simboli che ricordano lo stadio paradisiaco dell'uomo primordiale. Sfuggire dal tempo storico non significa tornare all'animalità, ma riscoprire il linguaggio, le esperienze, i sogni, l'entusiasmo, i desideri e le nostalgie di un « paradiso perduto ». Le immagini, come quella della madre, rivelano secondo M. Eliade una funzione intera allo stesso modo cosmologica, antropologica e psicologica. Da notare la vicinanza con Jung che ha superato la psicologia freudiana partendo proprio dalla psicologia stessa per instaurare il significato spirituale dell'immagine.

Le immagini che sostituiscono i concetti nel processo gnoseologico hanno una struttura « plurivalente » appunto perché cercano di compiere il significato ultimo della realtà che a sua volta si svolge in un modo contraddittorio. Secondo M. Eliade *l'immagine* è intesa come un « fascio di significati »⁵ che funziona come uno strumento di conoscenza nella totalità. Senza altro l'autore elabora la sua ermeneutica sull'influenza della psicologia abissale e surrealistica della scrittura automatica, perciò cerca di identificare nell'inconscio dell'uomo moderno una mitologia latente e perenne, superiore dal punto di vista spirituale alla sua vita cosciente. Nella sua teoria M. Eliade sottolinea l'opposizione tra un'immagine che esprime la totalità del genere umano trascosciente e il linguaggio analitico e concettuale, incapace di esprimere il significato profondo dei miti fondamentali dell'umanità. La sua visione ci colpisce perché la vita dell'uomo moderno è continuamente desacralizzata senza che si possa cancellare il miscuglio dei miti e dei riti più o meno obliati, ierofanizzati o degradati e soprattutto senza poter annullare la matrice della immaginazione mitica, la quale sopravvive nelle zone poco controllate della vita spirituale intera e attiva: « ce trésor mythique gît laïcisé » et « modernisé »⁵.

L'ermeneutica di M. Eliade e soprattutto il senso etico profondo della sua ricerca parte dallo studio delle immagini degradate e frammentarie della mitologia arcaica per arrivare ad un possibile rinnovamento spirituale dell'uomo moderno. La sua eccessiva specializzazione scientifica paradossalmente non annulla il senso della lucidità della diretta partecipazione alla crisi storica del mondo moderno e fa sì che si possano decifrare nel comportamento delle varie « situazioni storiche » i miti ed i simboli arcaici per riscoprire il loro messaggio.

In un mondo per eccellenza « maturo », « serio », « gerarchizzato » M. Eliade evoca sempre l'immaginazione mettendo in risalto la saggezza popolare, lo spirito delle lingue e la psicologia. Trova in C.G. Jung lo spirito gemello il quale ha spiegato i drammi del mondo moderno accusando la mancanza sempre più accentuata dell'immaginazione che funziona come uno squilibrio essenziale della psiche tanto individuale quanto collettiva. L'immaginazione dell'individuo e del mondo *imita* i modelli esemplari, li riproduce, li riattualizza, li ripete; perciò tramite le immagini accumulate, sedimentate, ricordate, l'uomo o l'umanità mantiene la continuità tra il proprio modo di pensare e sentire da una parte e dall'altra la realtà degli avvenimenti che fa la vita individuale e la storia.

Ancora una volta M. Eliade non si isola nella pura erudizione, ma rivolge il suo interesse alla conoscenza dell'uomo intero, per approdare ad un nuovo umanesimo o ad una nuova antropologia che dà l'unità delle ricerche parziali. L'estetica letteraria, la psicologia, l'antropologia filosofica devono aggiornarsi e sincronizzarsi con i risultati della storia delle religioni, dell'etnologia e del folclore, poiché esse studiano proprio

⁵ M. ELIADE, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1952, p. 17.
⁶ *Ibid.*, p. 21.

i documenti del pensiero simbolico, cioè gli archetipi. Il compito dello scienziato è lo sforzo di recuperare nella molteplicità dei « fatti » i testi, i riti, i momenti figurati, i « simboli » contenuti nella catena delle immagini utilizzate dall'umanità lungo la sua storia per spiegare la situazione esistenziale dell'uomo nel cosmo.

Come si può studiare, interpretare e integrare in un sistema di significati le fonti raccolte da un'infinità di documenti? Benché M. Eliade invochi spesso l'analogia con la filologia e la critica letteraria, lo storico delle religioni è fondamentalmente un ermeneuta interessato alle strutture generali della vita spirituale e non solo alla storia di una religione o di un'altra.

L'immenso numero dei simboli religiosi mette in imbarazzo ogni storico delle religioni, praticamente specialista solo di un'area culturale, poiché i documenti religiosi hanno anche un senso storico, nella misura in cui i simboli integrati in un certo contesto socio-storico cambiano il significato. Infatti in una tappa preparatoria lo scienziato deve restaurare tutte le *situazioni storiche* del comportamento religioso per estrarre la *struttura* comune a una molteplicità di contesti religiosi e culturali e il *senso* particolare a ogni contesto considerato.

Il mito e il tempo

Quando parla dei *simboli* del tempo studiando i miti indiani che prima di essere « indiani » rappresentano la creazione spirituale dell'umanità arcaica, M. Eliade incomincia con una distinzione fondamentale fra il mito o il *Mythos* e il *tempo*. Il mito racconta degli avvenimenti che hanno avuto luogo in *principio*, all'origine, in un momento primordiale e atemporale e quindi racconta dei fatti che appartengono ad un *tempo sacro*. E' ben nota l'opposizione qualitativa utilizzata da Eliade tra il tempo sacro e la durata irreversibile che misura la nostra esistenza giornaliera, mortale e desacralizzata. Solo l'atto di raccontare, cioè l'attualizzazione della parola, ha la capacità di instaurare il tempo sacro nel quale sono compiuti gli avvenimenti narrati.

Nelle società arcaiche è rigorosamente interdetto lo svolgimento del racconto rituale in un contesto qualsiasi; anzi, la recitazione stessa del mito ha la forza di superare la durata e di liberare l'eternità in uno spazio e in un tempo rituale. Si considera che il contesto sacro della recitazione mitica rituale non è indifferente a colui che l'attualizza e a coloro che ascoltano. Solo la partecipazione alla narrazione mitica porta fuori del tempo storico sia l'individuo che la collettività per farli penetrare in un modo simbolico nel « Grande Tempo » non misurabile, poiché non sviluppa una durata. Quindi « Il Grande Tempo » o il « Tempo sacro » è una rottura con il tempo cronologico e con il mondo sociale reale.

Dalla relazione tra il mito e il Grande Tempo possiamo dedurre alcune proprietà del tempo sacro: esso è ciclico, infinito, determina la creazione, la distruzione e la ricreazione periodica dell'universo. Queste proprietà del tempo sono particolari della cultura indiana dove, all'opposto della cultura occidentale che ha la tendenza a situare i termini relativi al conoscere nella parte della veglia, la conoscenza e lo stato di conoscenza sono ribaltate in modo che il conoscere è lo stato più lontano della veglia.

La civiltà occidentale è fondamentalmente una civiltà di sistemi di pensiero e di critica dei sistemi esistenti per sostituirli con altri sistemi, mentre la civiltà orientale è statica, perché non avanza ma si costituisce come un cumulo e sedimentazione di commenti.

Per colui che vive e pensa nell'orizzonte culturale pan-indiano la vi-

sione del tempo ciclico e infinito poiché determina la creazione, la desolazione e la nuova creazione degli universi, agisce come uno strumento gnoseologico e soprattutto funziona come un modo individuale di liberarsi dall'illusione della durata limitata, effimera, precaria della nostra vita umana. Dal punto di vista ontologico *l'esistenza nel tempo*, secondo i miti indiani della nascita degli universi dal corpo di Visnu e della loro veloce disparizione, è un'inesistenza o una mancanza di realtà, poiché il mondo umano è così breve che sembra senza durata.

Anche il paragone fra il mondo storico delle società e delle civiltà umane e il ritmo cosmico è tipico della filosofia orientale che riduce ad un attimo l'esistenza storica misurata con l'eternità del cosmo. Abolire il mondo reale e il tempo storico significa rivelare l'Assoluto e diventare cosmico.

L'illusione del mondo visibile o la Maya cosmica di Visnu si manifesta mediante la contraddizione e l'opposizione delle forme di rappresentazione del tempo: un *attimo* vs *l'infinito*.

La novità dell'ermeneutica del tempo di M. Eliade sta nel fatto che egli identifica il mito del tempo ciclico e dei cicli cosmici ripetuti negli archetipi, nei simboli, nei gesti esemplari delle società tradizionali come lo sposalizio, la guarigione, il parto, la nascita, la morte. L'autore parte dall'ipotesi che la creazione e la distruzione periodica dell'universo secondo il modello della morte e della resurrezione ciclica della vegetazione, è un mito particolare delle società pre-agricole, forse una creazione spirituale che segue i ritmi della struttura lunare. I ritmi del movimento della luna implicano infatti una catena infinita di momenti ripetitivi: la « creazione » (la luna nuova), la crescita (la luna piena), la discesa e la morte, che corrispondono ad un'immagine curva della fertilità massima e minima della donna, l'aumento e l'abbassamento della marea e il divenire del tempo, la nascita e la morte del destino umano. Se nelle culture primitive e folcloriche i simboli mitici sono scoperti nell'analisi con l'esperienza immediata, nelle società moderne la riscoperta dell'unità tra l'individuo e il ritmo del cosmo, e soprattutto la coscienza di essere integrato nel destino cosmico equivale ad una nuova etica esistenziale.

Essere coscienti del suo proprio *modo di essere* e assumere la sua *presenza* nel mondo rappresenta una nuova forma di umanesimo. Ciò che Husserl chiama « l'atteggiamento naturale » dell'uomo, corrisponde nelle società arcaiche allo stato profano o pre-iniziatico. Tramite la riduzione fenomenologica il soggetto come *cogito* ricorda i riti dell'iniziazione quando il novizio passa dall'età « naturale » nel mondo spirituale della cultura mitica. Anche se nell'epoca moderna desacralizzata sono spariti i riti d'iniziazione, il « sacro » continua ad agire nell'universo immaginario del cinema, della pittura e della letteratura e fa sì che l'esperienza immaginaria abbia un ruolo forte e reale come quello delle esperienze diurne vere e proprie; perciò, come nota M. Eliade: « la nostalgia per le prove e la sceneggiatura iniziatica, la sua nostalgia decifrata in tante opere letterarie e plastiche, rivela il desiderio dell'uomo moderno di rinnovare in modo definitivo e totale, cioè una *renovatio* che possa trasformare l'esistenza umana »⁷.

La teoria di Jung sulle forme simboliche impresse nell'« inconscio collettivo » e trasmesse mediante l'eredità psicologica dell'uomo moderno, diventa ancora una volta attuale in un'epoca di crisi e di violenza, di isolamento e di solitudine dell'individuo, in una civiltà di massa e di grandi concentrazioni di popolazione nelle città.

⁷ M. ELIADE, *La nostalgie des origines*, Gallimard, 1971, p. 230.

Gli avvenimenti maggiori che ci uniscono, le piccole guerre locali e l'ossessione della guerra internazionale atomica, la nascita del Bambino Gesù e la resurrezione di Cristo, corrispondono ai simboli delle religioni cicliche secondo la formula « nascita-morte-resurrezione » caratteristica delle culture arcaiche.

Ma se l'uomo moderno è iniziato alla conoscenza delle origini e del significato dei simboli primordiali e soprattutto li può riconoscere sotto la forma in genere degradata e desacralizzata del comportamento collettivo moderno, allora egli li può interpretare in una prospettiva storica che dà un valore umano al senso psicologico degli archetipi. Il dottor Henderson uno dei colleghi di Jung, ha studiato specialmente il mito dell'eroe nei sogni dei suoi pazienti moderni e così ha notato che l'Io, in quanto eroe, « è sempre essenzialmente un produttore di civiltà, piuttosto che un semplice esibizionista egocentrico »⁸.

Nella continuità della teoria di Jung secondo la quale ogni essere conserva in modo generico il sentimento di integralità che dà un senso più forte della propria individualità e scopre tramite un Sé potente la totalità della psiche, le ultime ricerche sono concentrate proprio sul periodo di transizione dell'adolescenza. E' ben noto che in questo periodo di passaggio dall'infanzia alla prima giovinezza si crea una rottura che potrebbe impedire al giovane di mantenere l'integralità dell'io e dell'equilibrio psichico. L'autoconoscenza dei simboli arcaici sognati o rivelati aiuta l'uomo moderno a liberare la piena manifestazione del contenuto potenziale del Sé individuale, il quale altrimenti potrebbe rimanere bloccato o in una drammatica separazione fra l'intelletto e il sesso, fra l'Io e il Sé, fra la propria immagine di se stesso e la sua realtà biologica e sociale. Perciò un'importanza maggiore hanno ciò che Jung chiamava i « simboli della trascendenza », cioè gli elementi immaginativi attivi dell'inconscio che sono integrati nel conscio e danno un'espressione più esatta della personalità umana. Il dottor J.L. Henderson, che lavora costantemente con i pazienti recenti nota che per l'uomo moderno è abbastanza difficile riconoscere i simboli arrivati dal passato e che appaiono nei suoi sogni: « Non è facile neppure rendersi conto del modo in cui l'antico conflitto fra i simboli di coercizione e di liberazione si viene ad agganciare strettamente al nostro discorso. Eppure tutto ciò diventa più facile quando si comprende che sono solo le forme specifiche di questi gesti, di questi antichi modelli simbolici, a cambiare, non il loro intrinseco significato psichico »⁹.

Quando parla dei simboli trascendenti, come gli uccelli selvatici simbolo di liberazione, Henderson cerca subito di trasferire il discorso dai miti arcaici alle immagini odierne come gli aeroplani o i missili spaziali: « poiché essi altro non sono che l'espressione fisica dello stesso principio trascendente che ci libera, almeno temporaneamente, dal condizionamento della gravità. Nello stesso modo i simboli antichi di coercizione che una volta davano stabilità e protezione, oggi si rivelano nella ricerca della sicurezza economica e del benessere sociale »¹⁰.

Sotto le frasi e gli slogans attuali, sotto la pubblicità cinematografica e televisiva, sotto le sofisticate fotografie di moda o di prodotti commerciali, si può sempre indovinare un principio affermativo tra la coercizione e la liberazione che funziona a livello di comportamento

⁸ J.L. HENDERSON, *Miti antichi e uomo moderno*, nel vol. C.G. Jung, *l'Uomo e i suoi simboli*, Mondadori, p. 134.

⁹ *Ibid.*, p. 167.

¹⁰ *Ibid.*, p. 168.

di un individuo o di un gruppo di persone. Questi principi verranno sempre attualizzati in varie forme e modalità della vita, la quale per essere controllata, conquistata, vissuta nella sua piena realizzazione sarà sottomessa a un processo di iniziazione che presuppone una coercizione della personalità per giungere a un'altra tappa dello sviluppo che corrisponde ad un altro rito fondamentale della liberazione.

Conoscere i riti d'iniziazione e gli archetipi dell'inconscio collettivo non è affatto una pura erudizione, anzi permette all'individuo di impadronirsi delle forze latenti sconosciute e non utilizzate della sua personalità periodicamente liberata dalle paure o dalle immagini che frenano le relazioni armoniche fra l'io e il sé: « Seguendo questo criterio ogni individuo può essere capace di riconciliare gli elementi contrastanti della propria personalità, raggiungendo un equilibrio che lo rende divinamente uomo e genuinamente padrone di se stesso »¹¹.

La scienza essenziale della nostra epoca sembra che sia l'ermeneutica « creativa », poiché la nostra cultura nella sua totalità e la nostra personalità individuale, collettiva, nazionale o multinazionale, sono costruite come una catena ininterrotta di *interpretazione*, interpretazione critica, rivalutazione di miti, di simboli, di modelli delle ideologie precedenti.

Il discorso fondamentale del nostro tempo, è l'ermeneutica implicita nella rivalutazione e nella riscoperta dell'erudizione filologica, nella semiotica della narrativa dei testi biblici, nella semiotica degli oggetti periferici che si organizzano nella cornice della cultura di una letteratura di un romanzo o di un quadro. Secondo M. Eliade l'ermeneutica « creativa » equivale alla « scoperta » di nuovi significati che cambiano l'esistenza umana: « essa è più che una istruzione, essa è contemporaneamente una tecnica spirituale suscettibile di cambiare la qualità stessa dell'esistenza »¹².

L'ermeneutica storica e religiosa commenta i testi dei miti e riti australiani, africani e oceanici, i testi filosofici taoisti, le tecniche sciamaniche e allo stesso tempo prende in esame i comportamenti di gruppo: le collettività zen, gli spettatori sui grandi stadi di calcio, le gare sportive, il teatro « happening » ecc. Tutti questi rappresentano delle situazioni esistenziali eterne riscoperte o reinterpretate e fa sì che il mondo contemporaneo si incroci con gli altri mondi spirituali, e perciò scaturiscono nuovi valori.

Tuttavia, il primo che si rende conto di questo profondo legame fra le forme di manifestazioni storiche e gli archetipi è, secondo Eliade, lo storico delle religioni, in quanto lui stesso deve subire le conseguenze esistenziali del suo proprio lavoro ermeneutico. Se queste conseguenze soprattutto etiche non sono del tutto chiare, si spiega perché la maggioranza degli scienziati si difendono, cioè mettendo a fuoco solo l'erudizione lasciando in ombra per proteggere la sensibilità del proprio intelletto che agisce, che interpreta, che sceglie. Il ruolo della storia delle religioni sembra superare molto di più il semplice compito di documentazione per rivelare l'una o l'altra delle religioni primitive, esotiche o ancora sconosciute agli occidentali, ma soprattutto per aprire nuovi orizzonti nel pensiero, nella filosofia, nella letteratura occidentale. Secondo Eliade la storia delle religioni è l'unico dominio scientifico capace di *esaminare, analizzare e interpretare* un numero immenso di « situazioni significative » e di modi di essere » nel mondo che altrimenti resterebbero

¹¹ *Ibid.*, p. 168.

¹² M. ELIADE, *op. cit.*, p. 122.

inaccessibili. La partecipazione affettiva dell'ermeneuta, del soggetto teorico, è fondamentale, poiché solo egli «è nella misura di comprendere e di valutare la complessità semantica dei documenti trovati»¹³.

Qui entriamo in un dilemma difficile riguardo la tentazione di alcuni studiosi di fare filosofia, non partendo dai materiali stessi della storia delle religioni, ma dai modelli dei filosofi professionisti. L'unica filosofia valida ed originale dello storico delle religioni sarebbe l'esplorazione e il recupero dei significati obliati, sconosciuti o persi degli universi spirituali sommersi o addirittura inaccessibili agli altri studiosi. Inoltre, gli esperimenti dell'arte moderna e soprattutto i manifesti surrealisti di André Breton che parla della mitologia della «totalità primordiale», della coincidenza dei contrari hanno la tendenza ad abolire le forme storiche dell'arte per ricreare nuovi mondi originari, aurorali, come fossero contemplati con gli occhi candidi per la prima volta.

Sotto l'influenza dell'arte moderna e contemporanea, lo storico delle religioni si accorge che deve approfondire sempre di più il significato non solo arcaico ma anche attuale dei simboli e degli archetipi.

Benché si interessi sempre al numero degli archetipi, alla decifrazione e al loro riconoscimento nella creazione artistica moderna, M. Eliade sottolinea il ruolo della storia o per meglio dire l'ermeneutica capace di creare nuovi valori culturali storiografici, filosofici o artistici che danno la misura spirituale di una certa epoca e contemporaneamente modificano il modo di essere dell'uomo nel tempo.

L'ontologia arcaica del tempo

Dalla teoria degli archetipi salta fuori il progetto di recuperare l'ontologia arcaica, o in altre parole restaurare le concezioni dell'essere e della realtà che si possono dedurre dal comportamento umano nelle società tradizionali premoderne. Anche in queste società possiamo parlare di *metafisica* e di *ontologia*, benché le concezioni non siano formulate in un linguaggio teorico, ma tramite i simboli, i miti, i riti che danno un sistema spirituale coerente.

Il significato degli archetipi implica una situazione metafisica dell'essere, non-essere, illusione, reale, irreale, diventare. Sebbene nelle lingue arcaiche manchino queste parole, la posizione metafisica è implicita, contenuta, espressa, rivelata nei riti e nei simboli. Il valore di *realtà* di un oggetto, una pietra, una roccia, un albero, una montagna, un'isola, sono reali nella misura in cui partecipano a una realtà trascendentale: «L'Oggetto appare come un recipiente di una *forza esterna* che la distingue dal suo medio e gli conferisce un *sensò* e un *valore*. Questa forza può risiedere nella *sostanza* dell'oggetto o nella sua forma»¹⁴.

La qualità essenziale degli archetipi è quella di riprodurre un atto primordiale, di ripetere un gesto o un comportamento mitico. Ogni atto umano: cacciare, pescare, mangiare, il matrimonio ecc., è stato compiuto per la prima volta dalle creature divine e l'uomo vivendo non fa che ripetere un'infinità di volte un gesto primordiale che ricorda ogni volta l'atto iniziale estraumano. Il senso di *realtà* di questi gesti deriva appunto dalla funzione *imitativa* di un archetipo divino. Il senso *storico* nelle società arcaiche si realizza nella *ripetizione* volontaria di un gesto manifestata *ab origine* dagli dei o dagli eroi.

Il paradigma degli oggetti e delle azioni, e soprattutto il modello

¹³ *Ibid.*, p. 124.

¹⁴ M. ELIADE, *op. cit.*, p. 33.

di attuarli e di costruire ogni volta di nuovo il mondo effimero, storico degli uomini rappresenta un codice fisso, che preesiste alla vita storica. Da precisare che M. Eliade utilizza i termini « archetipo », simboli archetipali » o « immagini » nel senso di Jung, i motivi mitologici che appaiono ugualmente in vari periodi, in vari contesti culturali. Per quanto riguarda il senso del termine « oggetto » o « oggetto sacro », questo è utilizzato in sinonimia con un altro termine « ierofania », che ha un senso molto esteso. Eliade considera come « oggetti sacri » o ierofanici:

1. Luoghi geografici
2. Alberi e piante
3. Animali tra cui i serpenti, gli uccelli
4. Persone iniziate come lo sciamano, lo yogi, il guru
5. Costruzioni mitiche: i templi, le città divine, gli altari
6. Oggetti di culto; i libri sacri, gli strumenti di culto e di sacrificio.

Per quanto riguarda le categorie generali come il *Tempo* e gli *archetipi* il linguaggio utilizzato è sempre metaforico, perché l'autore parla di: « illo tempore » (nel latino biblico) « Grande Tempo », « Grande Passaggio », « eterno ritorno », o di « Terra Madre », « grandi dei », « Albero della vita » « Albero cosmico », « Axis Mundi », « Montagna cosmica », « Centro del mondo ».

Se prendiamo in esame i contesti nei quali ricorrono questi termini, possiamo notare che gli oggetti ierofanici sono utilizzati per « cosmicizzare » o per « sacralizzare » il tempo e lo spazio profano, mentre il Tempo sacro e i simboli archetipali danno la dimensione mitica di un comportamento, di un gesto, di un'azione. Qui possiamo distinguere il livello ontologico del Sacro o della realtà primordiale, trascendentale e l'intenzione ontologica attualizzata attraverso gli oggetti sacri che trasformano lo spazio fisico, geografico e il tempo storico, cronologico nello spazio e tempo originario. Gli oggetti quindi sono l'espressione del sacro, mentre gli archetipi designano la realtà essenziale, o la realtà « meta-empirica », e cioè il Sacro stesso.

Gli oggetti ierofanici hanno un ruolo di consacrazione dello spazio di trasformazione di un luogo nel *centro* del Mondo per rendere possibile la ripetizione mitica e soprattutto la partecipazione alla Creazione del Mondo e dell'uomo. Che cosa significa « sacralizzare » o « cosmicizzare » un luogo? Prima di tutto significa instaurare un modello divino della costruzione del mondo, di una città, di un tempio, di un monastero. Il prototipo celeste può essere realizzato solo se si elimina il caos, tutto ciò che è amorfo, e latente o inesistente, per restaurare l'ordine, tutto ciò che ha una struttura, una *forma*, che *esiste* e si *manifesta*. « Sacralizzare » il luogo garantisce la *realtà* e l'*eternità* a ciò che si costruisce, poiché lo spazio geografico viene trasformato in uno spazio mitico e il tempo concreto è trasformato in un tempo rituale « Un rituale qualsiasi /.../ si sviluppa non solo in uno spazio consacrato, e cioè in un luogo essenziale distinto da uno spazio profano, ma anche in un tempo sacro, in quel tempo là (*in illo tempore, ab origine*), e cioè quando il rituale è stato compiuto per la prima volta da un dio, da un antenato o da un eroe ».

Dunque tutte le attività che ripetono un'azione iniziale o che hanno un prototipo sono gesti sacri con un senso mitico preciso; invece tutte le altre attività le quali non ricordano dei modelli esemplari, originari, sono « profane » senza uno scopo ben definito.

Cos'è la memoria che produce la narrazione autobiografica? Cosa significa ricordare?

Prima di tutto si tratta della sedimentazione dell'accumulazione e dell'attualizzazione di una immagine o di una catena di immagini sulla propria vita. Si potrebbe dire che l'immagine autobiografica non ha un contenuto ma funziona come una traccia, «une marque» (J. Derrida), delle esperienze personali impresse sullo schermo psicologico affettivo. La memoria personale di solito disordinata, confusa, informe sembra che sia analoga al tempo profano. Ma una volta allenata ad accumulare, conservare e progettare nel presente secondo la volontà di *rappresentare* l'una o l'altra immagine temporale, la memoria individuale diventa simile alla memoria collettiva dell'umanità che accumula, conserva e progetta nel presente eterno le immagini sacre della creazione del mondo.

Come possiamo notare il presente è il tempo matrice, ciò ricorda la famosa formula di S. Agostino: «si potrebbe dire nel senso proprio che ci sono tre tempi, il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro. Ci sono infatti nell'anima tre modi di tempo». ¹ Il passo è più ampio e molto esplicito per quanto riguarda il *site* dell'io biografico. «Quando si raccontano delle cose reali ma passate c'è la memoria che lavora, non le cose stesse che sono passate, ma le parole concepite partendo dalle immagini le quali sono incise nello spirito come le tracce quando si trasformano nei sensi» ². Dobbiamo notare la frequenza delle parole che entrano nello stesso campo semantico della «traccia». Le parole stesse non hanno un contenuto, poiché sono delle immagini, a loro volta *tracce* del senso semantico. Il tempo vissuto, la vita stessa, non sono più «piene» ma si riducono alle immagini *incise*: «la mia infanzia non c'è più, esiste nel tempo passato che non c'è più; ma la sua immagine / ... / esiste nel tempo presente che lo contempla poiché essa è ancora nella memoria» ³.

Il campo di lavoro dell'autobiografia è il passato inciso nel presente, nelle immagini emblematiche, inscritte nell'anima. Il presente-passato dell'autobiografia, il presente-presente del diario e il presente-passato futuro, cioè il presente eterno del cosmo; questo presente triplo costituisce l'essere e il non-essere del tempo nell'ermeneutica di Mircea Eliade.

L'autobiografia può essere definita come una situazione paradossale, poiché si tratta di una situazione enunciativa ininterrotta che prende la forma di un'enunciato che produce un'immagine di se stesso simile alla identità pubblica. Questo paradosso si spiega soprattutto tramite la relazione tra l'immaginazione che lavora sui modelli letterari e sulle leggi della finzione e la memoria che fa uno sforzo d'interpretazione degli avvenimenti della vita. C'è dunque una transposizione di senso tra l'«istanza d'enunciazione» riattivata e l'enunciato stesso. Come enunciato il discorso autobiografico presuppone un insieme di opere caratterizzate da una certa strategia retorica, come enunciazione la biografia è unica, senza precedenza.

Se in genere la letteratura esercita un'attrazione assai forte, in Mircea Eliade troviamo il rifiuto ossessivo dello stile letterario bello. Egli vede una contraddizione assoluta tra la preoccupazione di scrivere bene

¹ S. AGOSTINO, *Confessions*, libro XI, 20, 26.

² *Ibidem*, 18, 23.

³ *Ibidem*.

e l'assenza degli artifici retorici per esprimere l'autenticità del proprio vissuto. In un modo o nell'altro si fa sempre letteratura. Un diario come i volumi di memorie sono scritti per essere stampati; di conseguenza, perché il testo sia attraente per stimolare la curiosità del lettore, l'autore deve inventare un altro tipo di autenticità. L'autenticità vera e propria non esiste fuori della letteratura come discorso, l'autobiografia quindi deve in modo inevitabile raccontare una storia con la seguente catena: gli episodi dell'infanzia, della scuola, dei viaggi, delle esperienze, delle amicizie, delle grandi scoperte, degli scrittori amati.

Dietro i luoghi comuni (la data e il luogo di nascita, la famiglia, gli studi, i viaggi) c'è sempre un'esperienza irripetibile del vissuto sottratto al tempo cronologico. Infatti alcuni segnali che funzionano come il centro della vita intellettuale, per esempio lo studio nella strada « Melodie », l'incontro quasi mistico con alcuni libri e certi scrittori, hanno la forza del ricordo attraverso il quale l'autore e l'uomo in genere hanno accesso ai miti.

Si può dire che M. Eliade utilizza un atto illocutorio rituale, nella misura in cui instaura il racconto orale come una storia esemplare. Il soggetto biografico dunque è un soggetto mitico che fa la selezione degli avvenimenti per costruire un'immagine di sé fuori del tempo. « Questo devi cercare di fare adesso che sei ancora giovane. E' un problema di giovinezza... »

— Cosa devo cercare? — chiede Ileana.

— Che tu scappi fuori del tempo, che tu esca dal Tempo! Guarda bene intorno a te, da tutte le parti ti fanno segni⁴.

Qual è il significato del diario e delle memorie di M. Eliade? Perché ci racconta la sua vita? Sembra che il senso vero e proprio della biografia mitica si trovi nell'esperienza della « durata » della sua vita che praticamente non può essere espressa: « impossibile trovare la parola esatta ». Comunque egli ha l'intuizione del tempo dilatato e sempre presente: l'infanzia, la giovinezza, il periodo parigino, portoghese, americano. Il tempo umano, sia autobiografico che storico, ha una nuova dimensione in profondità: « un immenso spazio interno, dove prima penetravo solo in un modo frammentario cercando di vivere ancora una volta alcuni avvenimenti, si rivela nella sua totalità »⁵.

Il tempo mitico ha superato il tempo effimero e deperibile del vissuto per nascondere un senso segreto. L'esperienza di contemplare il tempo in estensione e contemporaneamente in profondità dà la possibilità di cancellare la temporalità, sicché l'io è situato in una situazione transtemporale. Benché ripeta la cronologia degli episodi, Eliade non risente come Proust il lavoro tormentato del tempo perché egli non ha il sentimento della vecchiaia fisica e intellettuale. Il suo modello esistenziale è quello di un giovane assetato di conoscenze enciclopediche che ha neutralizzato il tempo « perso ». Così l'autobiografia funziona come un mito fondatore dell'io sempre rinnovato.

In una biografia reale come quella di C.G. Jung, che ha deciso di narrare la sua vita nel 1957, l'io raccontato, cioè il soggetto locutorio e il soggetto biografico, sono divisi in modo preciso, poiché appartengono alle situazioni spazio-temporali variabili: ciò significa esperienze interne diverse. Al contrario in M. Eliade la memoria e l'atto stesso della scrittura vanno verso una coincidenza tra l'io pubblico e l'io psicologico.

L'ambiguità del testo biografico si spiega in quanto esso appartiene

⁴ M. ELIADE, *Noptile de Sinziene (La notte di San Giovanni)*, Paris, p. 36.

⁵ M. ELIADE, *Fragments d'un Journal*, 3 gennaio 1961.

contemporaneamente alla vita reale e alla versione scritta della vita; a loro volta queste due forme di rappresentazione della vita si confondono nell'esperienza di frenare il flusso temporale per costruire un'altra vita immaginaria intorno al centro che rappresenta l'io giovane.

Paradossalmente, la passione del racconto autobiografico caratterizzata la spontaneità della giovinezza, poiché la vecchiaia come concetto esistenziale non esiste per Eliade, che presuppone due poli opposti: l'io e il mondo. Il corpo giovane sembra un deposito epidermico delle esperienze della memoria sensibile. E non per caso, l'io freudiano è prima di tutto un'entità corporea, non solo come un'entità in superficie ma come un'entità che corrisponde alla proiezione sulla superficie⁶.

Questo dettaglio piuttosto filosofico che psicologico non sfugge a Sartre, il quale esprime la percezione del proprio corpo che dà la misura della profondità della memoria, ma anche dell'estraneazione: «ce per-tuel dehors de mon dedans le plus intime»⁷. Se l'identità si costruisce sulla base dell'immagine del corpo intero ben controllato e conservato nella propria memoria o negli sguardi o nel corpo degli altri, dobbiamo notare che «l'immagine miroir» o per meglio dire «immagine matricielle» di sé è costituita dall'immagine dell'adolescenza proposta da Eliade come un valore assoluto. L'adolescenza rappresenta l'esplosione intellettuale e lo slancio delle passioni.

Questa immagine della giovinezza tanto evocata e descritta, cioè l'io profondo e il tempo cronologico, una volta fermati e immobili sono inseriti in una visione mitica poiché escono fuori dalla storia della vita personale. La forza di attrazione dell'immagine della matrice trasforma la vita reale, incoerente, imprevedibile e instabile in una specie di recipiente mitico che permette l'autoperfezione ininterrotta delle predisposizioni intellettuali iniziali.

Se l'identità mitica è generata tramite le prove sciamaniche per uscire fuori dal tempo, o tramite la moltiplicazione e o la reversibilità delle visioni e dei vissuti passati, allora l'identità temporale di M. Eliade è un prodotto intellettuale delle altre identità, come i colleghi di scuola, gli amici con i quali ha fatto le gite alle foci del Danubio, o le ascensioni nei Bucegi. L'identità intellettuale e nazionale si definisce attraverso le altre identità implicando sempre il sistema complementare iniziale, e cioè la giovane generazione romena degli anni trenta.

Il discorso narrativo autobiografico è uno scambio tra «l'universo grande» e «l'universo piccolo», tra la successione caotica della vita quotidiana e la logica dei pensieri e delle emozioni individuali.

Il paradosso autobiografico è dato dal passaggio tra l'esterno «ideale palpabile» e l'interno «reale ma impalpabile». Il primo è mentre il secondo sono; «è» è un'idea, mentre «sono» è l'unica nostra realtà possibile.

La permanente corrispondenza tra il dentro e il fuori dell'io si traduce nell'esitazione o nell'incertezza fondamentale del testo letterario, sempre messo in difficoltà dall'esperienza stessa della vita. In M. Eliade il testo autobiografico e soprattutto i racconti fantastici hanno uno status ambiguo, sicché danno l'impressione che si producano sotto i nostri occhi o piuttosto che siano i nostri occhi ad inventare il testo che stiamo leggendo. L'opposizione tra la letteratura e la vita apre un momento di crisi delle convenzioni stilistiche. Nella vita quotidiana si trova una quantità impressionante di enunciati e discorsi narrativi possibili: gli aneddoti, i segreti erotici, gli annunci di pubblicità, i reportage, i mon-

6 S. FREUD, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.

7 J.P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.

taggi fotografici, i fumetti, i processi verbali, le sceneggiature dei processi, la testimonianza in un processo, i rapporti interrogatori, le lettere, le lettere d'amore, le confessioni religiose, le conversazioni telefoniche, etc. La maggior parte dei racconti virtuali hanno lo schema « X ha detto che Y » costituendo una narrazione minimale che si può ridurre alla dimensione di una proposizione. Il carattere narrativo degli avvenimenti della vita individuale dà l'impressione che il racconto, e soprattutto la biografia, si produca da sé. Questo fatto apparentemente « naturale » e « banale » è stato teorizzato e sfruttato artisticamente dagli scrittori esistenzialisti legati all'esperienza dell'autenticità.

Per la generazione degli scrittori romeni degli anni '33 l'autenticità, il vissuto e l'esperienza rappresentano l'eco della fenomenologia nella letteratura e il tentativo di esprimere il reale in polemica con la retorica romantica, il positivismo e il naturalismo. L'autenticità è una sete ontologica e fa sì che il senso abissale del reale e soprattutto l'esperienza irrazionale della vita vinca le convenzioni e le regole estetiche: « Tutto ciò che scrivo qui sembra disarticolato a causa della mia incapacità di raccontare bene. Mi fa paura non la pagina bianca ma la pagina scritta per metà. Ciò che è stampato mi mette in imbarazzo, poiché lo so che tutto ciò che è scritto non è vero »⁸.

Infatti M. Eliade riattualizza la distinzione tra la « *phoné* » mitica e la « *graphé* » moderna per mezzo del quale il vissuto prende forma secondo le regole della scrittura artistica. Ma la contraddizione è solo apparente, poiché il vissuto si impadronisce della durata solo tramite il testo letterario.

In modo paradossale il genio della narrativa estemporanea confrontato con la crisi del romanzo, del teatro e della filosofia nella seconda metà del nostro secolo spinge Eliade a scegliere la formula del diario, delle memorie e della letteratura, non tanto di una letteratura fantastica quanto di una letteratura del miracolo ierofanizzato, poiché in questo caso « il miracolo » funziona come reale.

Evocando la paura di diventare dei semplici « letterati » come gli scrittori dagli inizi dell'Ottocento fino a Sartre, M. Eliade osserva che egli appartiene alla stessa tendenza quando sostituisce all'artificialità letteraria la storia delle religioni e l'etnologia come due scienze che studiano i fatti reali e possono soddisfare il desiderio dell'uomo moderno « di ritornare verso il pieno delle origini ».

Lo studio sistematico del camuffaggio del sacro nel profano, la letteratura fantastica e l'autobiografia sono tante modalità della « *mise en abîme* » mitica dei mondi paralleli che acquistano un significato tramite il processo dell'attualizzazione particolare dell'esperienza. Ogni avvenimento biografico apparentemente banale può generare altri mondi possibili e, a rovescio, ogni avvenimento miracoloso può sembrare « naturale » o « reale » per coloro che lo vivono. C'è quindi una dialettica sottile tra la biografia reale e la biografia immaginata al margine di quella reale o tra la biografia fittizia e quella data come reale e utilizzata nei racconti fantastici, come *Le notti a Serampore*.

Questa continua oscillazione tra il reale ed il mitico, l'incertezza o il passaggio da un ordine all'altro non sono più motivati dalla funzione meccanica, da una convenzione artistica, ma dalla tensione intellettuale sviluppata dal riconoscimento della struttura segreta e totale dell'universo. Il discorso biografico in Eliade è una situazione particolare di comuni-

⁸ M. ELIADE, *Izabel si apele diavolului (Isabele e le acque del diavolo)*, Bucuresti, Cirnei, 1930.

⁹ M. ELIADE, *op. cit.*, 27 ottobre 1949.

cazione, perciò il significato si nasconde dietro le apparenze degli avvenimenti. Il senso critico delle convenzioni, il « conflitto delle interpretazioni » come dice P. Ricoeur, è un effetto dell'interazione *in e tramite* il testo, tra la spontaneità della creatività estemporanea che incoda e il codice utilizzato dal lettore.

I volumi di memorie, il diario e soprattutto i racconti fantastici soddisfano tutte le cattive abitudini dei lettori che desiderano sempre la « posizione » ben centrata e precisata dell'autore che assume l'io del narratore. Malgrado il regime del discorso fittizio apparentemente tradizionale, i racconti in forma di diario autobiografico, come *Il segreto del dottor Honigberger*, sfuggono all'attenzione addormentata del lettore a causa della forma narrativa aperta, indefinita e incompiuta, utilizzata come una strategia di lettura. Il diario in frammenti, e cioè « i frammenti del diario presuppongono il massimo di libertà della scrittura, quella libertà che M. Eliade considera un valore che impegna tutta la creatura dello scrittore, il suo corpo, l'anima e l'intelletto.

L'io mitico di Eliade si racconta sempre lungo la storia delle religioni, il diario, e i racconti fantastici che costituiscono un sistema nella misura in cui l'autore il narratore articolano lo stesso discorso della confessione interna.

L'immagine di sé non è il risultato di un'introspezione, ma il gioco e l'incrocio di questi diversi testi molto diversi dal genere tradizionale della biografia (penso alle Confessioni di J. J. Rousseau).

Si potrebbe dire che l'autobiografia vera e propria o il significato di totalità della nostra visione interna possano essere espressi solo come un racconto mitico, poiché il mito « è più individuale (e) rappresenta la vita con più precisione della scienza » soddisfacendo la ricchezza soggettiva della vita singola. Quando a ottantatré anni C. G. Jung decide di scrivere un'autobiografia, dice: « Mi sono accinto a narrare il mio mito personale », cioè « raccontare delle storie » le quali sono sottratte alla distinzione contingente vero vs falso, « poiché l'unica domanda da porre è se ciò che racconto è la mia favola, la mia verità »¹⁰.

Come genere letterario l'autobiografia è esclusa dai criteri « oggettivi » di giudizio, perché mancano « termini di confronto veramente adatti ». La difficoltà filosofica dell'inquadramento dell'io biografico viene non dalla diversità individuale (« so di non essere simile agli altri ») ma dal rendere cosciente o oggettivo per sé stesso e per gli altri il principio di somiglianza dell'umanità sub specie aeternitatis. « L'uomo non può paragonarsi con alcun'altra creatura: non è una scimmia, né una mucca, né un albero »¹¹. La domanda gira intorno a cos'è essere un « uomo ».

La situazione esistenziale incerta e fluttuante dell'io biografico viene dal fatto che l'uomo non ha « una base di sostegno per osservarsi » e per formarsi una opinione sintetica su se stesso, di conseguenza solo un « essere mitico » rappresenta una posizione privilegiata dell'uomo. La struttura psicologica stessa dell'uomo, cioè l'incapacità del controllo psichico e la parzialità di questo, fa sì che l'io biografico da solo non sa « come le cose siano avvenute ». Prima di tutto il soggetto individuale non può rappresentare il senso dello sviluppo della vita, « perciò la sua storia non ha principio, e se ne può arguire la metà solo vagamente »¹².

Di conseguenza una biografia autentica è fatta dalle « esperienze interne », dai sogni e dalle immaginazioni. Nel caso particolare di Jung queste cose costituiscono anche « la materia prima » della sua attività

¹⁰ C.G. JUNG, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, 1978, p. 27.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 28.

scientifica, nel caso di M. Eliade le esperienze interne sono la scoperta del sacro. In tutti e due i casi il vissuto psicologico dell'oggetto teorico che viene studiato e interpretato funziona come un magma incandescente che alimenta tanto la vita privata quanto la vita intellettuale. Non gli avvenimenti esterni decidono sulla risposta o la soluzione delle azioni, ma le vicende interne.

La novità dell'autobiografia in Mircea Eliade sta nell'estensione dello spazio narrativo della sincerità come una forma di «*mis à nu*» della propria coscienza e perciò provoca lo scandalo della confessione erotica nel romanzo *Maitrei* o della sincerità politica in *Huligani*. Nel suo tentativo di vincere la storia l'autore ha per un lungo periodo l'atteggiamento di un giovane assetato di conoscere tutto e perciò riesce sempre a concentrare il tempo per superare il presente cronologico e per vivere una durata meta-empirica.

Parlare del genere autobiografico sembrerebbe inesatto nella misura in cui l'autore dei testi scientifici, il narratore dei racconti fantastici e l'io del diario propongono ogni volta, al fine di curare le malattie della storia contemporanea, l'esperienza di fuggire dal presente per integrarsi nel ritmo cosmico dell'eterno ritorno e dell'eterna rinascita. Egli sembra vivere un tempo unico, continuo, omogeneo, simultaneo, ciò che ricorda a Stefano Virizio del romanzo *La notte di S. Giovanni* il tempo dei Santi: «un Santo non vive come noi nel Tempo; lui vive solo nel presente, lui non ha il passato; per lui il tempo non corre; in un certo modo, imprevedibile, si potrebbe dire che il tempo si ferma»¹³.

Nella storia del genere dell'autobiografia M. Eliade utilizzò le modalità letterarie e scientifiche per creare un effetto mitico del tempo «atemporale» che diventa incompatibile con lo spazio, ma anche con la narrazione *hic et nunc* della propria vita. Il paragone con Jung è un atto d'obbligo. M. Eliade cerca «il primo ricordo» della vita il quale oscilla tra un'immagine indistinta o simbolico-mitica, mentre Jung invece fa un elenco dei primi ricordi, come una lenta accumulazione di piccole scoperte: la luce («sono nella carrozzina /.../ mi sono svegliato da poco...»), l'odore («sto nella sala da pranzo a ponente della casa, seduto su un seggolone e col cucchiaino prendo pane e latte»), l'atto stesso di guardare le Alpi, la superficie di un lago scintillante al sole, quando decise che avrebbe dovuto vivere vicino a un lago. A meno di quattro anni sente la parola cadavere e vede colore «sangue e acqua», ciò che gli sembra «estremamente interessante»¹⁴.

I primi nomi propri geografici sentiti diventano «una terra di sogni». Gli anni della scuola e dell'apparizione della personalità interna portano alla luce della coscienza la doppia struttura dell'esistenza biografica: uno era il figlio dei suoi genitori, lo scolaro che non capiva i numeri e non amava la ginnastica, e l'altro era una persona adulta «in realtà già vecchia, scettica, sospettosa, lontana dal mondo umano ma vicina alla natura, alla terra, al sole e alla luna, a tutte le creature viventi, e vicina soprattutto alla notte, ai sogni, a tutto ciò che Dio produceva in lei direttamente»¹⁵.

Sotto la personalità apparente, visiva, vestita, meschina, menzognera e vanitosa si trova la vera personalità umana disponibile al miracolo della grazia divina che condivide con gli altri i monti, i fiumi, i laghi, gli alberi, i fiori e gli animali, perché tutto è l'espressione dell'essenza di Dio. Questo regno sotterraneo dava all'abitante la «visione dell'intero

¹³ M. ELIADE, *op. cit.*, p. 77.

¹⁴ C.G. JUNG, *op. cit.*, p. 32.

¹⁵ *Ibidem*, p. 73.

cosmo » 16.

La caratteristica fondamentale di questo mondo è l'unità dell'uomo con il Dio « come se la mente umana potesse mirare la creazione all'unisono con Lui » 17.

L'esperienza cruciale di una biografia è la necessità interna di assumere la responsabilità « di se stesso ». Questo bisogno interno di spingere la personalità seconda a rivelare la presenza del destino è percepito come una voce nascosta che parla e Jung si chiede sempre: « Chi parla così? », o « Da chi fosse stato posto », o « chi lo vuole? Chi vuole forzarmi a pensare qualcosa che io non so e non voglio? » 18.

L'esperienza religiosa nella prima fanciullezza e poi nella pubertà ha rafforzato il lato sotterraneo della sua personalità in dialogo diretto con la divinità, ciò che gli dava una certezza e un senso interno di sicurezza facendolo sentire « fuori del tempo » e appartenendo ai secoli. « Questi colloqui con l'Altro furono le mie esperienze più profonde: da un lato una lotta tremenda, dall'altro l'estasi suprema » 19.

La seconda personalità si aggancia alla natura *arcaica*, ciò che le dà la forza di vedere coll'occhio interiore, una specie di percezione impersonale. Dopo una Comunione banale e nefasta che compromette la prospettiva religiosa come l'unica relazione significativa con il mondo, Jung scopre la rottura tra lui e la « fede comune », nonostante il fatto che rimane prigioniero del suo ineffabile segreto dell'infanzia « cioè la rivelazione di un sogno del simbolo fallico ». L'ostinata riflessione intorno all'essenza di Dio e del male, cioè del Diavolo, la lettura dei libri di dogmatica cristiana rendevano sempre più difficile accogliere il proprio io. La lettura di *Faust* gli rivelò il fondamentale significato di Me-fistofele che l'aveva profondamente impressionato fino al limite del suo mondo cosciente.

Le prime letture, in genere importantissime per lo sviluppo di una futura personalità, per Jung invece erano solo un modo di distrarre il pensiero dal suo secondo essere interno che lo faceva sentire sempre più depresso. Leggeva « disordinatamente » drammi, poesie, storie, libri di scienze naturali, romanzi inglesi tradotti in tedesco e letteratura tedesca. La somiglianza con Mircea Eliade viene anche dal doppio interesse per le scienze con la loro verità fondata sui fatti e per le religioni comparate.

Si sentiva attratto specialmente dalla zoologia e dalla paleontologia. Nel campo umanistico si interessava di archeologia greco-romana, egiziana e preistorica. Dominanti erano la « concretezza dei fatti » e lo sfondo storico. Questa doppia specializzazione delle discipline corrispondeva alla doppia struttura delle personalità interne. La sua seconda personalità poteva essere dimenticata quando era a scuola con gli amici o quando studiava le scienze naturali. Appena si ritrovava con se stesso a casa o fuori a contatto con la natura, i suoi preferiti Shopenhauer e Kant si ripresentavano trionfalmente, con la loro grandiosità del « mondo di Dio » 20.

Molto importante per tutti e due erano i viaggi e soprattutto le gite in montagna. Arrivato in cima a una montagna comincia a contemplare le lontananze immaginarie esclamando: « Sì, è questo il mio mondo, il

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*, p. 74.

18 *Ibidem*, p. 65.

19 *Ibidem*, p. 77.

20 *Ibidem*, p. 106.

vero mondo, quello segreto »²¹.

La più insospettata somiglianza con M. Eliade è la passione per le scienze naturali e la ricerca personale. Jung si mise a fare la collezione di tutti i fossili trovati sulla montagna del Giura, di minerali, di insetti, di ossa, di mammoth trovati nelle cave di ghiaia della pianura renana e delle ossa umane in una tomba comune presso Hünningen. Le piante lo interessavano perché nascondevano un segreto, uno dei pensieri di Dio: « Dovevano essere considerate con reverenziale timore e contemplare con filosofica meraviglia »²².

Nella natura lo colpisce sempre « quel divino stato di innocenza » che era meglio non disturbare, ciò che conduce verso il concetto del sacro pagano, poiché la sua seconda personalità non aveva un carattere definibile, ma era « *vita peracta*, nato vissuto e morto, tutto insieme: una visione totale della vita »²³.

Talvolta si sentiva fuori del tempo e talvolta in segreta armonia con il Medioevo personificato in *Faust* che gli dava un sentimento di sicurezza interna e di appartenenza alla comunità umana. Non si sentiva più solo e isolato, poiché « mio autorevole padrino e mallevadore era il grande Goethe in persona »²⁴.

La scelta del futuro mestiere diventa un dubbio esistenziale oscillando tra le scienze naturali, la storia, l'archeologia riguardo l'Egitto e la Babilonia, la filosofia. La scelta improvvisa per le scienze aveva, come si sa, una decisione nascosta nei due sogni. La somiglianza tra Jung e Mircea Eliade è non solo paradossale ma anche simbolica. Ciò che ci colpisce nel diario di Eliade e nei suoi romanzi è come per Jung l'assoluta sincerità, il fatto che non nasconde nulla della sua vita, ma nello stesso tempo egli non è animato dal demone della testimonianza per levare uno scandalo come Gide, né è ossessionato da un'eccessiva analisi psicologica di se stesso. La sua fondamentale spontaneità per raccontare una storiella fa sì che il tempo reale vissuto si cambia in una dimensione eterna.

Nel suo costante rifiuto della struttura compositiva nei romanzi dobbiamo vedere l'abilità di utilizzare l'autobiografia e il diario come « un labirinto delle prove » del tempo effimero.

Il motivo del viaggio biografico, un motivo apparentemente banale per un'autobiografia, è utilizzato da Eliade come una prova cosciente per vivere sempre nello stesso orizzonte temporale: « Più vado avanti nella vita, più ho l'impressione che i viaggi abbiano luogo in concomitanza, nel tempo e nello spazio ». Solo due elementi come simboli-testimoni delle sue gite, per esempio il fiume e la barca, funzionano come il centro che rende unitari i vari momenti isolati del tempo: « Mi sono ricordato di un viaggio sul Danubio, fra Braila e Tulcea intorno al 1922, con alcuni amici, giovani esploratori. Si faceva tardi e io non mi stancavo di contemplare le onde, invaso da una gioia segreta, impossibile a comunicare: sotto la suggestione dei primi libri che avevo letto sulla Mesopotamia mi vedevo sul Gange presso Calcutta. Di nuovo con una precisione allucinante ho rivisto, come lo vidi dal 1932, il ponte sull'Hugli davanti alla stazione di Calcutta. Poi il viaggio sul Neckar e sul Reno nel 1937 da Heidelberg a Colonia, di cui ho tentato di salvare il ricordo »²⁵.

²¹ *Ibidem*, p. 109.

²² *Ibidem*, p. 115.

²³ *Ibidem*, p. 120.

²⁴ *Ibidem*, p. 121.

²⁵ M. ELIADE, *Fragments d'un Journal*, 1969.

Il diario sembra diventare un'opera « totale » non perché tende verso l'espressione integrale dell'io, ma perché la notazione « autentica » delle esperienze effimere funziona come una modalità che si sottrae alla costruzione del tempo.

C'è un gioco involontario con il tempo che supera la strategia della scrittura. Il piacere di consegnare al diario le impressioni quotidiane che vengono paragonate e verificate non diventa mai in Eliade « una necessità di confessarmi integralmente in una pagina di diario ». Scrivere il diario è un'abitudine o un esercizio proustiano per salvare « qualche frammento di « tempo puro »: « Mi sembra che un diario compiuto sia più istruttivo se l'autore fissa nello scorrere delle ore certe immagini, situazioni o pensieri, se salva fissandoli certi frammenti di tempo concreto »²⁶.

La straordinaria mobilità psicologica, l'iniziazione nella tecnica della meditazione orientale presuppone l'esplorazione del processo di trasferimento dell'inconscio verso la libertà totale dello spirito. Conoscere e impadronirsi di questa libertà, ecco il messaggio latente o esplicitamente formulato nei testi scientifici, nel diario e nei romanzi.

L'ambiguità della situazione dell'io.

Prima di tutto c'è l'io che scrive il testo, sia scientifico che fantastico, e poi c'è l'io che racconta e si racconta. Tra questi due tipi dell'io c'è uno spazio vuoto riempito dal mito. La frequenza della formula: « credere nei miti », « vedere i miti », « vivere nel mito » e soprattutto le varie espressioni che inducano in un dialogo quotidiano la presenza di un interlocutore, rivela nel diario una pluralità di voci parlanti. C'è dunque una tensione dialogica tra l'io che si manifesta a livello della scrittura tanto libera, e l'io sempre moltiplicato come una specie di teatro interno.

Tutti gli artefici della dissimulazione dell'io, la catena dell'identità immaginaria, l'opposizione tra la voce che parla e l'io che scrive implica una modificazione permanente del dispositivo narrativo. E per caso il diario sembra una giusta opposizione delle scene o dei frammenti delle scene narrative che danno l'impressione di appartenere a un'altra struttura solo sfiorata e sempre sconosciuta.

ADRIANA MITESCU

26 M. ELIADE, *Caete de Dor*, n. 13, iunie 1960, Paris.

Elogio della polemica

Sono molto grato a Francesco Barone, professore di logica nell'Università di Pisa, per le sue critiche « radicali », anche quando legge male o non intende a fondo o semplicemente misrappresenta le mie idee sulla violenza e sul terrorismo. La mia gratitudine non ha nulla di misterioso. In Italia la polemica sanguigna, anche dura, contrariamente alle apparenze, è sopita, per non dire morta; quando c'è, fa sbadigliare dalla noia, se non morire di sonno. Si preferisce di regola, anche da parte di non analfabeti, adire le vie legali, lanciare querele, forse temendo che, coi tempi che corrono, i magistrati rischino la disoccupazione tecnologica. Non è il mio caso. La polemica mi piace, anche quando lo scontro si fa duro. Mi piace dare qualche cazzotto e naturalmente sono anche disposto ad incassare. Penso che i francesi — politici e letterati — abbiano ragione. Parigi ha conosciuto polemiche, letterarie e politiche, memorabili senza scomodare i tribunali. In Italia qualche debole riflesso è da ricercarsi nei « maledetti toscani » del primo Novecento, come Giovanni Papini, il Papini non ancora toccato dalla grazia, quello di Un uomo finito e Stroncature, o in certi personaggi solitari, sospesi fra misticismo e misantropia, come Domenico Giulioti o Ardengo Soffici.

Oggi l'opportunismo politico-partitico ha investito tutto e pervertito il costume, la sana abitudine dello scontro frontale, dell'incruento, spiritoso duello con penna, carta e calamaio. Ovviamente, con riguardo alle reazioni di Barone nei miei riguardi, queste sono ragioni di ordine generale. Nella mia gratitudine vi è però anche una ragione particolare molto precisa. E' legata a una definizione che vedrei volentieri scolpita sulla mia tomba. Credo che mi abbia definito il " bonzo recidivo del '68 ". La definizione mi piace non perché la ritenga corretta dal punto di vista dei fatti. A parte il fatto che il '68 si era specializzato e anche un po' troppo divertito — secondo un negativismo programmatico che ne costituiva la debolezza congenita — a strappare e a rovesciare i bonzi, non mi sono mai sentito né ho mai aspirato ad essere il bonzo di chicchessia. Sì. E' vero. Mi sono capitate nella vita alcune « disavventure »: come quella di

avere fondato, da giovinetto, a Torino, i Quaderni di sociologia e poi, qualche anno dopo, di aver dovuto « occupare », come si dice con un brutto termine, la prima cattedra di sociologia e di essere stato nello stesso tempo diplomatico a Parigi e deputato a Roma, rinunciando però poco dopo, e non per questioni formali ma per la coscienza d'una contraddizione sostanziale tra la logica del comprendere e quella del comandare, a tutti gli incarichi in nome dell'autonomia della ricerca.

Non sono dunque di quelli che, oggi, al dire di qualche gretta animula, si vergognano di quanto hanno scritto ieri. No. Non me ne vergogno. Anzi, Mi dolgo solo che libri come L'ipnosi della violenza (Rizzoli, 1980), cui tengo molto pur essendo, fra gli autori, un « distratto », siano stati efficacemente seppelliti dagli editori. Parafrasando Stendhal, potrei dire che sono forse libri maledetti, sacrés, tanto nessuno sembra aver l'ardire di toccarli. Mi consolo pensando a Nietzsche: almeno non ho dovuto mandarli al macero dopo averli stampati a spese mie. E poi c'è sempre F. Barone che li ricorda. Ancora un grazie, dunque, e forse, se mi è consentito, un solo consiglio: torni a leggere il capitoletto su « il nuovo spaccio della bestia trionfante » nella mia Sociologia alternativa (De Donato, 1972), autentico livre de chevet della contestazione. Ci troverà dietro il titolo tolto a prestito da Giordano Bruno, che di rivolta e di autonomia intellettuale se ne intendeva, un caveat anti-irrazionalistico che non dovrebbe andargli di traverso. Non so però se potrà veramente comprenderlo. Per questo occorre aver provato, almeno una volta nella vita, la sottile, profonda angoscia di essere d'accordo con un movimento salutare senza tuttavia poter chiudere gli occhi sul fango che il movimento, nel suo stesso procedere, porta alla superficie.

F. F.

Gli storici della sociologia a convegno

Si è tenuta a Monaco di Baviera, dal 5 al 7 luglio 1984, la conferenza degli storici della sociologia, a due anni dal Congresso di Città del Messico e due anni prima di quello di Nuova Dehli. Nell'aula austera della storica università di Monaco — anche in sede di ricostruzione storica — esista un commit-

all'inizio — parecchi studiosi di vari paesi hanno discusso per tre giorni sulla storia della sociologia americana, sulla storia del pensiero sociale britannico, su Max Weber e la storia della sociologia, sulla sociologia tedesca e francese, con particolare riguardo a Durkheim. Molti i sociologi nord americani presenti, i canadesi, i tedeschi, gli inglesi: ma non mancavano rappresentanze di altri paesi, dalla Polonia al Giappone, dall'Australia alla Germania dell'est, e poi Svezia, Italia, Ungheria ed altri ancora. Tre giorni di lavoro sereno ed intenso, resi possibili dal notevole sforzo del prof. D. Käsler, attuale segretario del Comitato di ricerca per la storia della sociologia dell'ISA: in apertura, dopo un suo indirizzo di saluto, il prof. T. Bottomore ha richiamato le origini ma soprattutto le esigenze attuali della storia della sociologia, ed il prof. K. Wolff ha insistito sulla necessità che — anche in sede di ricostruzione storica — esista un commitment to a good sociology. Entrambi hanno espresso una seria preoccupazione per la situazione presente, a livello internazionale, ed hanno indicato all'attenzione dei presenti alcuni campi di studio da non trascurare, come quello dei rapporti tra sociologia e nazionalismi, in un momento in cui questi ultimi risorgono esasperatamente.

Alcune delle relazioni presentate si sono rivelate in linea con tali preoccupazioni, come testimonia ad esempio, per la Germania, la raccolta di saggi contenuti in un recente numero di Soziale Welt intitolato Soziologie im Nationalsozialismus? Si è dunque parlato delle strategie e dei metodi di ricerca durante la Repubblica di Weimar, della sociologia tedesca precedente al 1934, e poi della sociologia e della critica dell'economia politica in Gran Bretagna alla fine del XIX secolo, di scienze sociali e politiche sociali inglesi tra le due guerre, del pensiero scientifico-sociale americano tra i due secoli, dell'emergenza e della istituzionalizzazione della sociologia canadese, e di altri aspetti di storia delle sociologie nazionali. Poi ci si è soffermati a lungo su singoli autori classici: un'intera sessione è stata dedicata a Weber; parte di un'altra, a Durkheim. Si è trattato della loro ricezione nei diversi contesti, ma anche dei rapporti tra Weber e Simmel (B. Nedelmann), tra Weber e Marx (G. Schroeter), tra Weber e Pareto con particolare riguardo alle teorie della stratificazione sociale (S. Segre) e di altri aspetti specifici.

Complessivamente, pur essendo i contributi molti e di diverso livello, sono stati giorni di lavoro proficuo, dai quali sembrano emergere alcune indicazioni importanti per la storia della sociologia in genere: oltre al richiamo ad indagare i rapporti fra sociologia e nazionalismo, ed a rivisitare i classici, è emerso un consistente impegno a studiare la storia della ricerca em-

pirica ed i suoi contesti sociali. Fra le indicazioni operative, la attenzione a temi quali il trattamento della scienza e della tecnologia nella storia della sociologia; il rapporto tra questa e caste e classi, razza, religione, sessi; la ricerca sociale empirica prima della seconda guerra mondiale; la traduzione e la recezione dei classici; il rapporto tra sociologi e fascismo ed altri ancora. Come queste indicazioni saranno recepite si potrà probabilmente vedere già a Nuova Dehli, nel 1986.

MAURA DE BERNART

Approccio biografico, formazione e autoformazione

Su invito di Guy Jobert, professore all'Università di Paris-Dauphine, direttore della Rivista « Educazione Permanente »¹ Franco Ferrarotti ha tenuto due conferenze a Parigi il 20 e il 21 settembre 1984.

L'importanza che assume nelle nazioni di lingua francese il « discorso su di sé »², sia esso scritto o orale, va oggi al di là dei campi tradizionalmente aperti a questo tipo di materiale (etnografia, fin dai suoi inizi; più recentemente la sociologia e da pochi decenni la storia orale). L'approccio biografico capta ormai l'attenzione di una professione nuova: la formazione degli adulti i cui specialisti intendono valorizzare l'esperienza dei soggetti in formazione considerandola un sapere. L'incontro, organizzato in questo ambito, mirava a sottomettere ad un sociologo la problematica dell'auto-formazione attraverso la ricapitolazione autobiografica durante il periodo di formazione. Si dava per scontata la differenza fra autobiografia-progetto (propria dei giovani) e l'autobiografia-consuntivo (propria dell'età matura) e non si faceva allusione all'autobiografia-bilancio (propria della tarda età).

Ferrarotti si è dapprima scusato di non poter approfondire

¹ « Education Permanente », n. 72-73, « Récits de vie ».

² Trattandosi di una riflessione sui temi principali di due incontri molto densi si scuseranno le formule come queste, che appartengono più al lessico dello scrivente che non a quello del conferenziere (cfr. « De l'enseignement centré sur l'écoute et l'expression de soi à l'approche biographique orale » par M. Catani in *Ed. Permanente*, n. 72-73, pp. 97-119.

le relazioni fra autobiografia e autoformazione dato che il suo interesse per le interviste biografiche è rivolto soprattutto alla « storia dal basso » ma, dopo aver brillantemente riassunto le sue posizioni teoriche e metodologiche, ha fatto anche alcune osservazioni sull'autoformazione attraverso la biografia, sforzandosi di reinserire l'atto « liberatorio » del « discorso su di sé » nel contesto del mercato mondiale della formazione, come possibile manipolazione paternalistica di masse. Cercheremo qui di seguire il duplice filo conduttore delle conferenze e delle discussioni: le scelte metodologiche e le considerazioni di fondo.

Ferrarotti ha dapprima riassunto le ragioni del suo interesse per l'approccio biografico: in un mondo in piena mutazione non sono le medie statistiche che possono aiutare a capire le ragioni di certi moti sociali, locali, nazionali, internazionali e intercontinentali che sorprendono i politici, gli studiosi di scienze umane, i quali non riescono a prevederli, e che restano inintelligibili soprattutto ai soggetti stessi. Terrorismo, sequestri di persona e droga, fenomeni al tempo stesso mondiali e locali, non sono certo compresi nella loro interezza quando si pensa a questa o quella longa-manus che, se esiste, deve pur aver trovato un « terreno » preparato. Ma la metafora del « terreno » è di per se stessa una sfida concettuale al sociologo; non si fa scienza con le metafore. Lo studio del vivere quotidiano, la società e la sua organizzazione allo stato nascente, non può essere pertinente, per individuare le linee di forza dell'avvenire, che se si accetta di andare a domandare agli attori sociali cosa pensano della loro vita. Da qui, per studiare i fenomeni emergenti ed in correlazione con un atteggiamento ugualitario nei confronti dell'informatore senza il quale non si otterrebbero che risposte stereotipate, la scelta di un polo clinico della sociologia: l'approccio biografico. Poco importa che non sia oggi possibile definire il « metodo biografico » e che alcuni ricercatori pensino che ciò sia impossibile; l'importanza della valorizzazione della soggettività è tale che i risultati, cioè la « storia dal basso », giustificano euristicamente la scelta dell'approccio. E' il discorso dialogico che subordina quello nomotetico, modellistico, universalistico, astorico, astratto. La realtà del terreno obbliga invece a fornire una teoria, ed a correggere, arricchendole, quelle del passato, esse stesse fondate (cfr. Max Weber) su un'analisi dell'allora presente.

Fatta questa distinzione fra modello e teoria, il primo definitivo e capace di instaurare solo un discorso analogico, la seconda continuamente sottomessa a revisioni ed arricchimenti in funzione dell'osservazione, Ferrarotti ha indicato che l'individuo, in quanto partecipe di gruppi primari, al di là della fami-

glia biologica dunque, non è un epifenomeno del sociale ma un polo attivo di questo, che proietta nella società la dimensione psicologica della sua soggettività. L'individuo « detotalizza e ri-totalizza » la società. L'analisi del materiale sociale di un gruppo primario (ad es. quartiere-borgata di valle Aurelia a Roma) conduce a mettere in evidenza la « transoggettività » degli attori attraverso l'interrelazione con gli intervistatori; questi ultimi, dal canto loro, formati dalla nomotetica, superano quest'ultima senza tuttavia abbandonarla, grazie alla relazione dialogica. Ciò permette di raggiungere e di comprendere il quotidiano allo stato nascente e di considerarlo come « rivoluzione » contro ciò che è « istituito » e che equivale in questo contesto al « reificato » dei modelli analogici.

D'altra parte, stimolare un racconto significa rendere il loro spessore sociale alle interrelazioni tra intervistatore e intervistato: ciò perché si portano alla luce dei rapporti di classe. Ogni racconto diventa la totalizzazione sintetica di esperienze e d'interazioni sociali che acquistano così importanza proprio perché sono misconosciute quando si impiegano altre metodologie « asettiche » come nel caso di certa storia orale di stampo inglese.

Raccogliere del materiale biografico emanante da gruppi primari equivale ad una ritotalizzazione sociale attraverso l'interazione. Da notare poi che è proprio l'interazione a rendere sovente difficile la raccolta proprio perché il collettore deve avere una certa maturità psicologica oltre che una buona preparazione nomotetica.

L'analisi dei materiali

Per quel che riguarda l'analisi del materiale, essa deve essere senza dubbio tematica, ma il filo conduttore dei temi e la loro importanza rispettiva sono dettati dai narratori stessi. Occorre poi, al di là dei temi, articolare questi ultimi coi silenzi, con le cose taciute ma sottintese, con la gestualità... Al di là della parola specifica occorre cogliere l'« intraducibile » che non deve essere riprodotto come tale (ciò non sarebbe che folklore in senso deteriore) ma che deve essere riimmesso nel contesto e di una cultura specifica. D'altra parte, l'analisi deve pure sceverare le valenze locali del lessico e della sintassi. Se ciò pone dei difficili problemi legati al passaggio dalla lingua orale alla lingua scritta, dal vernacolo alla lingua nazionale standard, dalla cultura locale a quella nazionale, è purtuttavia così che si può preparare il materiale per una lettura che cercherà di cogliere il significato sociale degli invariati sintattici usati in loco e, ad un più alto livello di astrazione, le caratteristiche del tempo vis-

suto. La memoria collettiva è diversa sia da quella individuale sia da quella propriamente storico-documentaria. Le alterazioni e le reinterpretazioni collettive si discostano tanto dall'oblio (prima facie della rimozione psicologica) che dalla memoria storico-documentaria, perché la memoria collettiva è caratterizzata dall'amalgama e dalla contrazione. Se quanto precede è vero, se ne deve dedurre allora che i « montaggi » (cfr. Oscar Lewis) sono da proscrivere perché « tradiscono » le testimonianze. E' solo rispettando le memorie individuali di un intero gruppo primario che si potranno, in una seconda fase di analisi, cercare dei criteri d'omogeneità trasversale ed orizzontale per definire le caratteristiche comuni relative alla presentazione ed all'assunzione delle dimensioni temporali della memoria collettiva di quel gruppo.

Le linee di forza della discussione

La differenza fra i due punti di vista, quello rappresentato da Ferrarotti e quello rappresentato dagli uditori francesi o francofoni, è apparsa soprattutto nell'ambito dei risvolti psicologici di quanto riassunto sin qui. Questa differenza ci pare dovuta tanto ai due diversi contesti storiografici nazionali (Ferrarotti contrapponeva « l'etere » crociano alla Scuola degli Annales) quanto alla specificità della professione di formatore. I formatori francofoni, nutriti di psicanalisi lacaniana, lavorano quasi unicamente in interrelazione individuale su dei gruppi artificiali (diversi dai gruppi primari di Ferrarotti) perché limitati al periodo della formazione stessa, e danno una grande importanza all'atto del dire. Essi riconoscono che quest'atto — tutto intriso di transfert e controtransfert — conduce ad una organizzazione dei luoghi tipici d'una vita e lo vedono come un correttivo nell'ambito d'una formazione nozionistica: all'etero-formazione corrisponde allora un'auto-formazione. E l'atto di parola biografico diventa una rivendicazione nella propria unicità soggettiva e, allo stesso tempo, un allargamento della coscienza di sé. Questa è la base per una migliore etero-formazione e per il suo controllo da parte del soggetto che vi è sottoposto. Questa valorizzazione dell'esperienza, chiamata « sapere » da esplicitare deve poi essere accompagnata, naturalmente, da una grande prudenza del formatore che deve ammettere ed addirittura favorire le autoregolazioni personali e di gruppo. Da qui è sorta una certa perplessità che indicava essenzialmente lo sfasamento tra il referente sociologico di Ferrarotti ed il referente psicoanalitico dei formatori. L'interazione sociale di Ferrarotti suppone risolta od almeno acquisita, la capacità psicologica ed affettiva diadica e,

per altro verso è permeata d'una certa diffidenza nei confronti dello psicologo (e tanto più nei confronti di colui che forse non ha formazione sufficiente per agire come psicoanalista) che è un « prestataro di servizi » che non dispone di feed-back sociale o che lo rifiuta.

La discussione ha messo in luce vari usi dell'approccio biografico nel campo della formazione o dell'analisi delle categorie sociali (giovani usciti dalla prigione). Si tratta, in genere, di far emergere un « nuovo rapporto col sapere » dato che si considera che l'esperienza, la praxis, comportano un sapere che deve essere oggettivato e quindi valorizzato ed assunto in prima persona. Da qui il ricorso all'« autobiografia », di fatto all'introspezione, sia durante la formazione di giovani adulti che hanno abbandonato la scuola senza diploma, sia durante quella di giovani adulti che si accingono a cambiar di indirizzo professionale, dato il disimpiego, sia nella formazione di adulti che debbono essere riciclati... od ancora nell'ambito del suivi psico-sociologico dei giovani che escono dagli equivalenti odierni del riformatorio e della prigione minorile così stressanti e depersonalizzanti.

Ferrarotti ha fatto notare che se anche questo uso della biografia è doverosamente preceduto da questa o quella forma di auto-analisi del formatore e se anche, perciò, questo uso evita le manipolazioni di massa attraverso il paternalismo sempre in agguato, resta purtuttavia in discussione l'illusione militante e massimalista del formatore stesso. E' in definitiva lo status di « impiegato » (sia esso professore d'università o formatore in un organismo privato) che traccia i limiti dell'obbligo al riserbo. Un universitario ha certo un minor numero di limiti di quanti ne abbia un formatore dipendente da una società privata ma né l'uno né l'altro possono fare « la rivoluzione » spingendo allo sbaraglio i formati ed offrendo così il destro al loro proprio licenziamento per « faute professionnelles ». Esiste una gravidanza dell'organizzazione sociale che limita le aspirazioni massimaliste dell'astrazione teorica in cui rischiano di compiacersi i singoli formatori. Questi ultimi sono loro stessi iscritti nel réseau sociale, e ne sono limitati ma anche resi reali, concreti, attraverso le sfumature e le imposizioni dell'interrelazione in situazione, fuori dall'attrazione libertaria ed universalista. La formazione « in più » non è solo una conquista sociale « gestita » dai formatori e dai formati, in interrelazione, è anche il risultato d'un preciso bisogno di sapere tecnico legato all'attuale sviluppo della economia mondiale e, concretamente, delle società multinazionali. La voga della formazione ed, in essa, la voga dell'auto-formazione, risponde certo ad una « domanda sociale » di conoscenza di sé, ma anche ad una precisa strategia multinazionale

(v. l'IBM che consacra il 2% del suo bilancio-salario, massa salariale, alla formazione di tutto il personale).

Rapporti con l'etnografia e relazione teoretica tra il generale ed il particolare

La discussione ha fatto notare che in definitiva Ferrarotti si avvale anche d'una parte del bagaglio metodologico dell'etnografia, almeno dal punto di vista d'una certa scuola francese che si riallaccia a M. Mauss e che prosegue fino allo strutturalismo di Levi-Strauss. Anche in questa occasione è dunque apparsa la importanza del diverso contesto accademico e culturale. Senza negare che altre discipline abbiano codificato da tempo un certo tipo d'approccio della realtà, senza arrestarsi poi ad una discussione sullo strutturalismo od il post-strutturalismo, Ferrarotti, pur ammettendo l'esistenza di certe similitudini di metodo, ha insistito sulla necessità di lasciar parlare le tematiche che emergono dalle biografie senza lasciarle scadere ad una mera funzione ancillare di illustrazione né metterle sul letto di Procuste dei « modelli ». La parola biografica è una epifania del sociale. In tal modo, non vi è opposizione tra individuo e società, dato che il frammento individuale rimanda alla totalità di quella società in quel momento. Momento che, a sua volta è prodotto della storia e, quindi, evolutivo. Da questo punto di vista, l'approccio biografico è una via d'accesso ad una conoscenza scientifica non lineare ed in un certo senso criptica. Leggere una società a partire dalle biografie d'un gruppo primario dà una legittimità euristica al materiale fondandone così epistemologicamente l'impiego. Se da un lato l'individuo è il depositario effettivo del sistema e se è nella concretezza del suo agire che si può leggere la società e non l'inverso, ciò implica che (anche se l'etnografia, o parte di essa, può riconoscersi in questa valorizzazione del biografico individuale) resta pur sempre vero che quest'approccio rende caduca la questione epistemologica del passaggio dal particolare al generale.

La questione deve essere ripensata da un punto di vista storico contemporaneo. Oggi è assodato, almeno per certe scuole sociologiche, che il modello dell'organizzazione sociale, qui democratica e là collettivistica, è in realtà soltanto una estrapolazione del passato (basata su medie statistiche o su postulati ideologici interpretativi). Tale estrapolazione implica appena il mantenimento e lo sviluppo delle tendenze già quantificate o già repertoriate escludendo il cambiamento, la rottura, la creazione di nuovi rapporti sia contrastanti che equilibrati. Non c'è dunque una « difficoltà » nel passaggio dal particolare al generale

quando si consideri il soggetto come un « crocevia funzionale ».

Il soggetto è una espressione del « collettivo » al quale la riflessione sociologica, ereditata dal secolo scorso, non riconosce e non assegna statuto. Oggi, da questo punto di vista, ciò che è pertinente (e che è lo scopo della ricerca di F. Ferrarotti) è il confronto, all'interno della pratica sociologica internazionale, tra le definizioni che possono essere state tramandate a proposito di categorie come la « solidarietà sociale » e le realtà specifiche (ad es. Valle dell'Inferno) tanto del Sud che del Nord Europa, tanto del vecchio continente che del nuovo... Di questa volontà di ridefinire, di rendere più complessi ed articolati gli strumenti di riflessione ereditati dalle varie scuole sociologiche, ne discende un modo diverso di far ricerca. Quest'ultima deve essere auto-orientata: le ipotesi da esplicitare (e non più da controllare) debbono nascere dalla realtà osservata e dalla parola dei diretti interessati. Come filtrano questi ultimi le decisioni di politica generale che piovono loro addosso (in senso figurato, ma anche proprio) una volta che queste decisioni sono state prese sulla base del postulato (positivista) di una necessaria relazione di inclusione funzionale tra l'immagine che hanno i governanti (in senso lato) del territorio e dello stato ed i gruppi primari di quartiere, di borgata, di villaggio che vivono una tutt'altra relazione al tempo ed allo spazio?

La difficoltà concettuale (piano scientifico) e l'evidente disintegrazione della nozione di intervento statale (piano politico) risiedono nella mancanza d'una mediazione sociale. E' a questa mancanza che può, parzialmente, ovviare l'approccio biografico. Occorre riunire « tutte » le biografie, farne un immenso dossier per poter capire il quotidiano « allo stato nascente ». Sono i gruppi primari che lottano contro il gigantismo ed il modellismo astratto dell'economia internazionale e dello stato burocratizzato.

Conclusioni sulla formazione e l'autoformazione

E' da questo punto di vista che si può riprendere e concludere il discorso sull'autoformazione attraverso il discorso su di sé. Ferme restando le considerazioni relative alla cautela da usarsi nell'uso d'un approccio che può essere psicologicamente e socialmente manipolatorio, tanto durante una formazione quanto durante un lavoro di campo, resta pur dimostrato che l'approccio biografico è una presa di coscienza che conduce da un atteggiamento passivo, non foss'altro dovuto all'eteroformazione, ad uno attivo.

Se esiste il pericolo che la formazione attraverso il réseau mondiale dei banchi dei dati possa diventare, o sia già, un mez-

zo per dominare illudendo i formatori stessi, essa può tuttavia permettere, attraverso la stimolazione d'un discorso su di sé, una certa duttilità mentale, base d'una autoformazione critica. Non si può giungere alla conoscenza della propria posizione sociale (status e ruolo) se non si inizia dall'analisi d'un punto di vista specifico perché individuale.

In questo senso, al di là dei contenuti tecnici delle formazioni, l'auto-formazione attraverso la biografia fornisce la dimostrazione, checché se ne dica dal punto di vista dei modelli analogici, che la storia non è « finita ». La relazione dialogica mostra che la storia come rottura, crisi e rinnovamento, è sempre al di là della estrapolazione che operano i calcolatori a partire dai dati già conosciuti.

MAURIZIO CATANI
C.N.R.S. - Parigi

Chi legge che cosa legge?

Gli studi sui lettori rappresentano emblematicamente, nel panorama sociologico italiano, una rara avis, che va salutata come un evento allorquando finalmente l'universo d'indagine non concerne solo i produttori quanto piuttosto gli utenti del cosiddetto prodotto culturale. Se poi l'ambito dell'inchiesta riguarda nello specifico il sistema bibliotecario pubblico, ancor più viene solleticata la sensibilità sociologica di chi è curioso di capire che cosa avvenga in quelle che si direbbero le sedi privilegiate per il processo di trasmissione culturale.

A questi ed altri obiettivi ha puntato un'indagine, diretta da Graziella Pagliano, con il patrocinio della Provincia di Roma. Si è trattato di una ricerca basata su un questionario autosomministrato da 378 lettori di 18 comuni nei dintorni di Roma. Mediante la clustering analysis si è addivenuti ad individuare tre categorie di utenti, il primo dei quali è orientato piuttosto verso l'autore ed il genere, il secondo guarda al dato etico-ideale, il terzo preferisce la saggistica. A questi caratteri sommari ben altri se ne aggiungono e riguardano il livello di vissuto nell'approccio con il testo, nonché il possibile utilizzo di quanto ricevuto attraverso la lettura. Fra gli altri dati emergenti, è da segnalare la prevalenza delle donne, il che connota anche il tipo

di coinvolgimento nell'incontro con il libro. Di questi e ben più cospicui risultati si legge nel rapporto, a firma di M. Di Fazio Alberti, B. Egidi, F. Gnerre, G. Pagliano, M.I. Palazzolo, dal titolo L'incontro lettore/testo nelle biblioteche della Provincia di Roma, edito dall'assessorato provinciale alla pubblica istruzione cultura e dalla cattedra di sociologia della letteratura dell'università di Roma. La conclusione dell'indagine ha offerto poi la occasione per un seminario nazionale, tenutosi a palazzo Valentini, cui hanno partecipato numerosi studiosi del settore ed operatori culturali impegnati a vari livelli scolastici ed extrascolastici. Il dibattito seguito alle relazioni è stato piuttosto vivace e puntuale, come a dimostrare la necessità di chiarire ed approfondire i termini di una questione troppo a lungo accantonata e finalmente riemersa con cognizione scientifica dei fenomeni in atto.

* * *

Passato e futuro della sociologia italiana
in due convegni a Milano e Bari

Una volta tanto i canoni abituali di valutazione legata al contesto socio-geografico sono stati ribaltati nella scelta di due sedi di meeting nazionale dei sociologi italiani. E così nella capitale industriale del paese si è parlato di ciò che è già avvenuto e precisamente della storia italiana della sociologia negli ultimi vent'anni, tanti quanti ne sono trascorsi dalla fondazione di Studi di sociologia, la rivista che ha promosso il convegno « Leggere la società ». A sud invece, nell'ambito di un set avveniristico come Tecnopolis, la cittadella dell'informatica creata dall'università di Bari, si sono poste le premesse per uno sviluppo, già in atto, delle modalità di approccio cibernetico alle problematiche sociali del nostro territorio, nel convegno « Ricerca sociologica, Informatica e Società Italiana ».

Il prof. Cesareo per Milano ed il prof. Amendola per Bari hanno organizzato i lavori.

Sui contenuti è difficile esprimere sommari giudizi. Ha avuto un carattere più accademico l'incontro milanese; è stato più informale il raduno barese.

Le polemiche accese presso l'università Cattolica di Milano

non hanno avuto un seguito in quel di Valenzano, anche perché alcuni dei protagonisti della scena meneghina hanno preferito non « scendere » nel lontano meridione. Eppure è proprio qui il busillis: può nel 1984 la sociologia continuare a mantenere le distanze rispetto ad un fenomeno che ormai — discutibile quanto si voglia rappresenta la pierre de touche dell'attuale generazione scientifica? Le « infermità » del passato non sono forse dovute anche ad un cronico ritardo di aggiornamento e di presa in carico dei trends in atto?

La prospettiva che si presenta sullo scenario della sociologia italiana alla fine degli anni '80 è forse quella di una tendenziale dicotomia, nel senso cioè di una sociologia in prudente attesa di essere fagocitata dagli eventi e di un'altra ottica più sensibile alla dinamica dei medesimi eventi onde poterli meglio conoscere e possibilmente prevedere. Il rischio, ancora una volta, è quello di una sudditanza esterofila. Ma questa è un'obiezione cui offrire risposta adeguata attraverso una pratica sul campo e dunque gestendo il divenire, senza esser costretti poi a faticose rincorse. Di fatto non è trascurabile il numero di coloro che ancora si affannano a distinguere fra qualità e quantità, ed esempio, non rendendosi affatto conto che l'evoluzione in corso si presta compiutamente ad un recupero dei termini reali della questione: l'interessenza fra le diverse forme di « misura » ed « analisi ». Detto in altri termini non è pensabile né utile alla sociologia italiana una soluzione di continuità fra il milieu « milanese » e quello « barese ». Ma evidentemente il pluralismo è anche fondato sulla libertà di opzioni diverse.

ROBERTO CIPRIANI

Città e disuguaglianze: il caso di Roma

Promosso dalla diocesi di Roma, si è tenuto presso l'università Lateranense dal 29 novembre al 1. dicembre 1984 un convegno di studio sul tema « Città e cristiani di fronte alle disuguaglianze sociali », a dieci anni di distanza da quello sulle responsabilità dei cristiani di fronte alle attese di giustizia e di carità, noto ormai come convegno sui « mali » di Roma. La formula adottata garantiva contro improvvisazioni ed interventi non programmati, poiché non erano previsti che gli interventi dei rela-

tori. Nonostante il rischio di impoverimento, in realtà si sono verificati momenti di particolare interesse. Innanzitutto, nel suggerimento di linee e di modalità possibili di intervento, che hanno a tratti accompagnato le specifiche denunce. Quindi, per l'affermazione, esplicita nelle parole del presidente della Caritas, Giovanni Nervo ma presente in modo più o meno manifesto anche in altri interventi, della necessità che i credenti si impegnino non solo a livello caritativo e assistenziale immediato, ma anche nella realizzazione a media e lunga scadenza di linee di giustizia che rispettino diritti elementari.

Dato il momento in cui veniva a cadere, la tentazione di una contrapposizione fra quanto realizzato nella capitale, in bene o in male, dalla giunta capitolina all'insegna di diversi colori politici era indubbiamente forte. Si sono però avuti autorevoli richiami alla necessità di andare al di là di questi schematismi, di uno studio più analitico e puntuale di certe tematiche, in vista di interventi in merito. Ancora, da più parti si è rivendicato il diritto/dovere per i cattolici ad una partecipazione attiva nella vita politica e sociale: e qualcuno ha precisato, in chiusura dei lavori, che non necessariamente questo deve avvenire all'interno della DC, partito che sembra aver perso da tempo i valori del cattolicesimo, e con il quale è ormai « saltata la cerniera » dei legami comuni. Al documento base del convegno, una relazione dell'IRSES sui « diritti sociali, analisi delle disuguaglianze, risorse e spazi d'intervento nell'area metropolitana di Roma » hanno fatto riferimento i rappresentanti dell'Ufficio Provinciale del Lavoro, dell'Istituto Autonomo Case Popolari, del Provveditorato agli Studi e di altri enti pubblici e privati.

M.I. MACIOTI

A proposito di città e campagna

Se concretamente esistono due spazi territoriali che possiamo indicare con il termine di « città » e « campagna », e per la loro crescente complessità « aree urbane » e « aree rurali », una domanda che di primo acchitto ci si può porre prendendo in mano il volume curato da Franco Martinelli *Città e campagna*. La sociologia urbana e rurale, Liguori, Napoli, 1981, pp. 403, è se abbiano ancora significato due discipline quale la sociolo-

gia urbana e la sociologia rurale, vissute con competenze analitiche specifiche e quindi come « corpi separati ». Lo stesso Martinelli nella sua introduzione percepisce questa problematicità, e chiaramente dando come implicito un nesso dialettico tra le due discipline, indica la potenziale realtà, dovuta all'evoluzione quotidiana di molti fatti che agiscono in un dato spazio urbano e rurale nel contempo, di una « sociologia del territorio ». Cosa si può intuire quale primario contenuto? Se si accetta il concetto che l'esistenza di un dato spazio complesso e strettamente interrelato nelle sue più diverse componenti esige determinate modalità di fruizione, queste, a loro volta, divengono dunque oggetto particolare di analisi. Dunque, piuttosto che le modalità in cui il fenomeno si evidenzia, acquisiscono significato i meccanismi di relazione tra individui e variabili territoriali: in altre parole nel rapporto uomo-ambiente diviene peculiare lo studio delle variabili che illustrano in modo manifesto i meccanismi interattivi. E' noto che ogni fenomeno preso in esame per l'indagine, a sua volta tende ad articolarsi, al suo interno, in un quadro di elementi che lo compongono e che contribuiscono ad arricchire la Weltanschauung globale. In una dinamica siffatta è necessario perciò non solo percepire nella loro essenzialità quegli elementi che di volta in volta divengono più rilevanti (urbani o rurali che siano), ma proprio perché si parla di sociologia del territorio valutare « il peso » di alcuni di questi rispetto ad altri. In un volume di metodologia della ricerca territoriale, l'autore sottolinea in modo preciso questi aspetti « E' sempre possibile, per ogni variabile in esame, isolare, tratti che riguardano il territorio in modo specifico... la validità delle ricerche di sociologia spaziale è data dalla capacità di astrazione raggiunta in fase conclusiva, rispetto ad una genericità di elementi raccolti e da una ipotetica vastità di generalizzazioni avanzate... appare essenziale che ogni ricerca di sociologia territoriale proponga il problema del rapporto uomo-spazio in modo articolato ed aperto a nuove riletture e ri-interpretazioni, e con capacità di riferimento ad altri contesti sociologici spaziali » (in P. Guidicini, Manuale di sociologia urbana e rurale, Angeli, Milano, 1977, pp. 125-126). Il problema di far emergere gli elementi più indicativi onde offrire una appropriata chiave di lettura del fenomeno non significa scomporre il territorio nelle cosiddette « aree naturali », e quindi ricadere in una lettura statica del fenomeno, tipica del cosiddetto « filone ecologico tradizionale ». Appare sempre più evidente la necessità di svolgere un'analisi di tipo funzionalista, implicitamente dinamica, per cui, se da un dato punto di vista è possibile parlare di « aree omogenee », da un altro punto di vista ci si impatta in delimitazioni di na-

tura diversa da quella ecologica. Questi accenni, seppur succinti, portano ad evidenziare, nel discorso, il problema degli indicatori, della loro scelta, del loro utilizzo, del meccanismo di lettura degli stessi. La presenza, sempre più attuale di indicatori complessi, sottolinea il bisogno di conoscenza approfondita e specifica della struttura morfologica, sociale ed economica del territorio considerato, nella duplice prospettiva di evidenziare i caratteri della diversificazione e quelli unificanti, quindi emblematici di un'unica e complessa realtà strutturale.

Osservando le sei divisioni attuate da Martinelli nella sua funzionale impostazione del volume da lui curato, e cioè: « Città e campagna nella sistematica e nelle indagini empiriche; Le inchieste sociali e la scuola di morfologia sociale; Tipi ideali di comunità e città e il problema delle personalità urbane; La Scuola di Chicago; Gli studi di comunità negli USA e la definizione di sociologia urbana e rurale; Studi e ricerche contemporanee su società rurali e urbane (per un totale di 26 saggi, da Marx ed Engels a Durkeim, da Weber a Simmel, da Thomas e Znaniecki a Redfield, da Warner e Sorokin a Guidicini e Ferrarotti), ne emerge una presenza di fondo metodologica, e che quasi tutti i saggi rispondono a questi requisiti: localizzazione del fenomeno, natura del fenomeno, consistenza del fenomeno, composizione del fenomeno, cioè quanto potremmo definire pre-requisiti strutturali-spaziali. Questo discorso emerge anche da un altro volume, che nella sua diversità, per varie idee che esprime è correlabile al lavoro di Martinelli: « Dal rurale all'urbano » di Henry Lefebvre (Guaraldi, Rimini, 1973). Quando parla della quotidianità come « indicatore territoriale », Lefebvre scrive: « " Reti " e " Giri " legano a distanza i piccoli gruppi, in apparenza chiusi o radicati ad un territorio preciso: famiglia, villaggi, quartieri delle città, raggruppamenti corporativi, associazioni locali ». Queste strutture, a livello della quotidianità sostengono le relazioni formali e rappresentano le istanze, come appunto i legami tra le città e la campagna. Come definire la vita quotidiana? E' il medesimo tempo e lo spazio in cui siamo inseriti, o come scrive Agnes Heller (Sociologia della vita quotidiana, Editori Riuniti, Roma, 1975) « è l'insieme delle attività che caratterizzano la riproduzione degli uomini singoli, le quali creano a loro volta la possibilità della riproduzione sociale. Nessuna società può esistere senza che l'uomo singolo si riproduca così come nessuno può esistere senza semplicemente riprodursi. In ogni società c'è quindi una vita quotidiana e ogni uomo, qualunque posto occupi nella divisione sociale del lavoro, ne ha una ». Nella vita quotidiana l'uomo si oggettiva in numerose forme, quindi anche nel suo rapporto con il territorio; egli for-

mando il suo mondo (il suo ambiente immediato) forma anche se stesso. Nelle comunità specie di tipo rurale, che hanno preceduto la società di classe (ad es. le tribù, i clans, i villaggi, ecc.) ogni singolo stava in rapporto con il complesso dato, con la « totalità » dell'integrazione sociale più elevata, appropriandosi del massimo dello sviluppo umano incorporato nell'integrazione data. Dopo l'avvento della divisione sociale del lavoro coincidente con lo sviluppo urbano industriale, lo sviluppo generico dell'uomo all'interno di una integrazione data era ancora fornito dal complesso dell'unità sociale, tuttavia nel suo ambiente immediato, nella sua quotidianità, egli non si appropriava più di questo massimo, ma del livello del proprio strato, ceto, classe, ecc. Per il cittadino della polis nato libero nel periodo della massima potenza di Atene, il rapporto consapevole verso la sua polis era un fatto quotidiano: senza questa consapevolezza egli non si sarebbe potuto riprodurre come cittadino della polis. Nel Medio Evo, nell'epoca definita da Marx della « democrazia dell'illibertà », la richiesta minima era per lo più un rapporto consapevole con una comunità più ampia, quella del ceto. Gli uomini organizzati sulla base della particolarità, in genere cercavano di stabilire — quasi del tutto spontaneamente — quale fosse lo spazio che la accettazione critica del quadro e delle norme comunitarie accordava loro per realizzare i propri istinti, bisogni, desideri ed interessi. Chi perdeva la comunità, perdeva anche le proprie condizioni di vita: l'idea che il singolo e la comunità siano categoria antitetiche si diffonde con il prevalere del quotidiano « borghese ». In effetti però le individualità più grandi e significative della società borghese non hanno « accettato » il mondo degli uomini privi di comunità, che hanno ritenuto lo sviluppo della personalità realmente possibile solo in comunità di scelta, in comunità di tipo « nuovo ». In quest'ultime le contraddizioni concrete fra il singolo e la comunità si configurano ovviamente in modo diverso che in quelle naturali. Nelle comunità di scelta lo spazio del singolo può essere maggiore che in quello naturale (fatto che poi in pratica non sempre avviene): il singolo può inoltre con la propria personalità dare una impronta molto più netta al contenuto della comunità e persino al configurarsi del contenuto di valore di essa.

Poiché la vita quotidiana degli uomini si svolge in un « mondo » dato, ogni cambiamento di questo si ripercuote sulla struttura della quotidianità. E' noto come il singolo durante la sua crescita si adatti al suo ambiente immediato e che sviluppi in primo luogo le capacità conformi a tale ambiente. La vita quotidiana viene largamente influenzata, nel suo modo di essere specifico, dal trasformarsi delle strutture economiche e politiche,

e il grado di tale influenza dipende dal carattere di questa trasformazione, se cioè essa è stabile o eccezionale. Da questo dipende se al singolo basta avere « imparato » una volta per tutte come condursi nella vita quotidiana, oppure se egli deve ricominciare daccapo tale processo di apprendimento. Prima dell'evento della società « borghese » accadeva assai raramente che le condizioni di vita di una integrazione mutassero in maniera relativamente pacifica all'interno di una sola generazione (per cui era necessario reimparare). In questa situazione vennero a trovarsi solo Atene nel V secolo a.C. e Firenze nel secolo XV, ma nel secondo caso aveva avuto già inizio la ristrutturazione borghese. Solo con un processo di produzione predominante e con linee di tendenza all'infinito, il ritmo dei cambiamenti economici si è enormemente accelerato. Nonostante ciò, le « rivoluzioni », compresa quella industriale, fino al XX secolo non sono state così rapide da farsi che il cambiamento dell'economia da solo obbligasse gli uomini a « reimparare ». Sono state invece le lotte politiche più acute fra classi e strati per il potere, che scardinando la vita quotidiana tradizionale orientata al passato hanno reso necessario reimparare di continuo a vivere nel senso del futuro (cfr. quanto ha scritto Max Weber sulla città in *Economia e Società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1970). Le capacità che ieri servivano ancora a guidare l'orientamento nella vita quotidiana, non solo nelle aree urbane ma nelle stesse aree più tipicamente rurali, il giorno dopo divengono inservibili, occorrono capacità nuove. I cinquantenni si trovano davanti un mondo del tutto diverso da quello che hanno visto all'età di vent'anni: invece degli « esperti » anziani, sono proprio i giovani a dimostrarsi « adatti alla vita ».

Il socialismo utopico e quel tipo di anarchismo che ne è derivato (ad es. Kropotkin) hanno sviluppato la cosiddetta teoria del « lasciar correre ». Le sue radici risalgono all'epicureismo rinascimentale (Rabelais) ma assume vesti teoriche solo con Fourier, nella Teoria dei quattro movimenti. E' un'idea che si ritrova qua e là nella letteratura socialista: ad es. Kautsky nella *Questione Agraria* (1899). In una società nella quale non ci fosse alcuna costrizione di alcun genere, la vita fondata sulla particolarità, si trasformerebbe in una vita fondata sulla individualità; senza costrizione, tra lo scopo generico e lo scopo di realizzare la mia personalità, sarebbe sempre possibile trovare quelle forme di azione ottimali che Aristotele chiama « il giusto mezzo ». Alla base di questa concezione c'è un'idea valida e un'ideologia falsa, e quest'ultima risale a Rousseau secondo il quale ogni singolo incarnerebbe in sé l'essenza umana. In realtà l'individuo viene al mondo dotato di caratteristiche partico-

lari e di una genericità « muta »; è solo il « mondo » che sviluppa in lui tanto la genericità consapevole quanto il comportamento fondato sulla particolarità. Quanto più è « socializzata » la società data, quanto meno contano le comunità primarie (ad es. la famiglia), quanto maggiore è il peso delle grandi città, tanto più si infittisce la rete delle diverse istituzioni, e delle relazioni città-campagna. Whyte jr. parla l'appunto di organization man: la vita degli uomini, secondo questo sociologo, consiste tutta in un « adattamento » alle pretese delle diverse organizzazioni, ancorché la personalità autentica si smarrisce o non riesce a svilupparsi, e l'uomo si divide nei diversi « ruoli » che egli svolge nelle diverse istituzioni. Con l'allontanarsi dei vincoli delle comunità primarie, con il sorgere « della società pura » e con la vita delle grandi città, il singolo diviene sempre più solitario.

Il contatto quotidiano ha sempre un suo spazio peculiare: esso è antropocentrico. Al centro vi è sempre un uomo che vive la propria vita quotidiana, in cui l'esperienza interiore spaziale e la rappresentazione dello spazio sono indissolubilmente intrecciate. A sé invece sta il concetto di spazio che cala dalla scienza nella vita quotidiana; qui esso diviene rappresentazione, ma non si trasforma mai in un modo di vivere lo spazio, in un'esperienza interiore che orienta la vita quotidiana (cfr. C. Stroppa, Il significato culturale del tempo come percezione dell'ambiente in Sociologia Urbana, quale futuro, a cura di P. Guidicini, F. Angeli, Milano, 1981, pp. 281/294). Ogni persona civilizzata ha oggi concetti relativamente precisi sull'effettiva distanza dei continenti, della città, ecc. Inoltre si sa che il cosmo è infinito; in via eccezionale questo sapere può diventare un'esperienza diretta, ma sulla prassi quotidiana questo concetto spaziale non ha alcun effetto rilevabile: le nostre percezioni continuano ad essere riferite alla terra in quanto si è rilevato quanto sia importante nella vita quotidiana degli uomini il conosciuto e il consueto, che sono in pari tempo il fondamento delle nostre azioni e un nostro bisogno. Fa parte della vita quotidiana media degli uomini possedere un punto fisso nello spazio da cui partire e a cui far sempre ritorno. Questo punto fisso, presente in qualsiasi discorso sul territorio (città e/o campagna) è la casa, non semplicemente l'edificio, l'abitazione o la famiglia, ma quello spazio in cui ci attendono cose note, consuete, la sicurezza e una forte dose di sentimento.

L'asse spazio-temporale permette di studiare certi rapporti tra la città e la campagna, e le loro trasformazioni, però non li afferra tutti, non li contiene tutti: ad esempio, come sottolinea Lefebvre (La rivoluzione urbana, Armando, Roma, 1973) non contiene né le condizioni, né gli elementi dei concetti legati a

questi rapporti, la natura e la ragione. Modificandosi profondamente il rapporto città-campagna, c'è stata corrispondenza o distorsione tra queste modificazioni e quelle dei concetti? Tralasciando il mito feticista naturalistico del XVIII e XIX secolo, che dire dei tentativi attuali di riunire lo spontaneo e l'artificiale, la natura e la cultura, nelle aree urbane, con i giardini, i parchi, ecc.? Costituirebbero essi il sistema di riferimento indispensabile perché si situi e sia percettibile la realtà urbana? Oppure sarebbero solo l'elemento « neutro » dell'insieme urbano? Questi aspetti della problematica urbana, che non sono i minori, ripropongono, in modo « inquietante » l'organizzazione generale, cioè spazio-temporale, della prassi sociale la quale ha l'apparenza di una razionalità completa perché fatta di ordine e di limitazioni. Ecco, rileggendo i testi proposti da Martinelli, si è ripercorsa, una volta di più la dinamica della « complessificazione » della società, quando essa passa dal rurale all'industriale e dall'industriale all'urbano.

CLAUDIO STROPPA

ETTORE A. ALBERTONI, a cura di, *Governo e governabilità nel sistema politico e giuridico di Gaetano Mosca*, Giuffrè, Milano, 1983, pagine 514.

Questo libro, dovuto a varie penne, segue a distanza di un anno una analoga raccolta di saggi su altri aspetti della medesima dottrina (AA.VV., *La dottrina della classe politica di Gaetano Mosca e i suoi* nella stessa collana (*Archivio inter-sviluppi internazionali*), pubblicata nazionale Gaetano Mosca per lo studio della classe politica - Serie italiana), vol. I e II rispettivamente. Qual'è la ragione per cui intorno a Mosca prolifera una tale fioritura di ricerche? Le ragioni sono molte. Una prima è indicata da Albertoni nell'*Introduzione*: « Vale infatti la pena d'iniziare a considerare autori come il Mosca, che argutamente il Meisel ha notato essere stato contemporaneo sia di Karl Marx che di Benito Mussolini, con un'attenzione meno frettolosa di quanto non si sia fatto in un passato anche piuttosto prossimo ». Precisa Franco Invernici (« G. M. nelle interpretazioni del socialismo liberale ») « Nonostante l'organicità delle ricerche condotte sul pensiero moschiano, a partire dallo sforzo interdisciplinare del 1980 [...] ancora si sta procedendo a un lavoro di sintesi dal quale risulti la profonda originalità della dottrina moschiana anche in rapporto ai temi o alle esperienze [...] posteriori al Mosca ».

La ricchezza di suggerimenti che un esame dell'opera di Mosca può suscitare, è dovuta anzitutto — scartata la troppo facile spiegazione dell'attualità di molte sue sferzanti critiche — alla possibilità di contemplare l'opera stessa da molteplici

ci angoli visuali: giurispubblicistico, storico-politico, sociologico, ideologico. Per esempio (lo traggo ancora dall'*Introduzione* di Albertoni), partendo dalla distinzione tra il "governo di diritto" e il "governo di fatto", Mosca sostiene che « la cattiva governabilità istituzionale non ha radici dottrinarie ma nasce proprio dal comportamento omissivo della classe politica e dalle disfunzioni della lotta politica ».

Dato che dianzi è stato citato Meisel, cogliamo l'opportunità di togliere di peso un'osservazione dal suo *The Myth of the Ruling Class*; viene affermato che durante tutta la sua vita, un volume dopo l'altro, Mosca non fece che affaticarsi intorno a un medesimo nucleo di idee, qua levandole, là aggiungendole. E' indubbio che un simile modo di procedere offra un terreno quanto mai confacente ai commentatori. Tanto più se si concorda con Dino Fiorot (« Potere, governo e governabilità in Mosca e Pareto ») « che le espressioni terminologiche usate dai due autori [l'appunto non si limita al solo Mosca] mancano di rigore e di precisione e ciò specialmente "quando essi adottano sinonimi i quali hanno contorni piuttosto vaghi" ». Mosca in particolare usa, come nota Norberto Bobbio (*Saggi sulla scienza politica in Italia*) « espressioni quali: "classe dominatrice o classe politica", "classe dirigente o classe politica", "classi superiori", "primo strato della classe dirigente", "classe dei governanti", "minoranza organizzata", "minoranza governante", espressioni quest'ultime due tipiche che Mosca contrappone a "classe dominata, diretta, inferiore, governata, dei governati", oppure "maggioranza disorganizzata, governata" ».

Ne nasce una serie di considerazioni le quali vengono specificamente trattate nella parte quarta del volume: « Classe politica e sistema dei partiti. Linea di trasformazione della dottrina della classe politica nel passaggio dall'Ottocento al Novecento », e in particolare nel saggio di Giorgio Sola, « L'analisi dei partiti politici in G.M. », che fin dall'inizio rivela la molteplicità degli approcci a cui la teoria moschiana invita. Sola, tra l'altro, fa ricorso ad aggettivi insoliti negli studi di scienze politiche, quali « denotativo » e « connotativo ».

Abbiamo davanti, pertanto, un libro quanto mai vario, in cui le diverse parti, in apparenza distantisime l'una dall'altra, sono saldate insieme dal comune sottofondo del pensiero moschiano (un pensiero — occorre precisare — molto più coerente di quanto certe contraddizioni inducano a pensare).

Vi è in chiusura del volume, nella parte sesta, una nutrita documentazione internazionale: panorami degli studi su Gaetano Mosca in Giappone, in Messico, in Polonia, in Jugoslavia, negli Stati Uniti. Ma sono gli studiosi italiani — chiamati a raccolta seguendo un criterio interdisciplinare — a fare la parte del leone in questo volume. Introduce una commossa « Memoria di G. M. nel quarantesimo anniversario della morte » (« uno di coloro per i quali il nome italiano esiste nel mondo ») di Giovanni Spadolini (che quando lo pronunciò — in apertura del "Secondo seminario internazionale G. M. ", nel novembre 1981 — era Presidente del consiglio dei ministri). Il volume che — nonostante le elaborazioni e le correzioni intervenute — risulta la raccolta degli atti del seminario ricordato, allinea poi, in parte, indagini sull'attività di Mosca in campi — diremmo quasi su palcoscenici — specifici. Troviamo così ben due (e un altro, di Sante Violante, era già inserito nel volume precedente) saggi dedicati a un determinato periodo d'insegnamento: Robertino Ghirindelli, « Per una lettura critica

delle lezioni di scienza politica di G. M. all'Università Bocconi (1978-1923) », e Didier Musiedlak, « G. M. e l'Università Bocconi. La formazione di una nuova aristocrazia del sapere ». E inoltre: Arturo Colombo, « L'intellettuale Mosca e la classe politica dalla tribuna del "Corriere della Sera" »; Eugenio Guccione, « G. M. e i cattolici durante la XXIV legislatura ». Sono, ambedue, saggi inclusi nella fondamentale parte terza (il perno del libro), "Intellettuali e classe politica. Profili per una storia dell'influenza delle idee di G. M. sulla lotta politica in Italia", accanto ad altri contributi quanto mai stimolanti: « Intellettuali, classe politica e consenso nel pensiero di G. M. » di Eugenio Rippepe, e il saggio ricordato all'inizio di Invernici.

La spiccata preferenza di Mosca per il risvolto storico-politico delle materie da lui insegnate rispetto alla loro formale veste giuridica, non deve far dimenticare che per ventisette anni (dal 1896 al 1923) egli fu professore di diritto costituzionale all'Università di Torino, prima di venir chiamato a Roma a occupare la cattedra di Storia delle istituzioni e delle dottrine politiche.

La parte seconda del volume in esame s'intitola, pertanto, "Alcune linee interpretative del pensiero giuridico di G. M."; e viene aperta dall'informatissimo saggio di Paolo Biscaretti di Ruffia, « G. M. docente di diritto costituzionale ».

La prima parte del libro, infine, "L'elaborazione teorica di G. M. sulla politica. Interpretazioni e confronti", non è tale solo per collocazione tipografica. Confluiscono in essa, appunto, confronti con altri pensatori (con Pareto nel saggio citato di Fiorot, e con Max Weber in un contributo di Sandro Segre); si affrontano, inoltre, taluni punti in cui la dottrina di Mosca incrocia lungo una rotta di collisione — diciamo così — con certe discipline tradizionali. Pungenti in modo particolare talune osservazioni di Franco Ferrarotti (« G. M. e la sociologia politica »): « la classe dirigente

moschiana resta una "quasi *ruling class*" » [...] « Qui sta il peradosso di Mosca: nel fondare per intero la validità delle proprie metodologie sui *fatti* storici e nel rinunciare contestualmente a dilatare al *divenire* storico l'osservazione criticamente orientata ».

Un buon esempio dei problemi che un'interpretazione non superficiale del pensiero moschiano (come auspicata da Albertoni nelle pagine introduttive) suscita è offerto dal saggio di Norberto Bobbio, « Mosca e il governo misto ». « Anche Mosca — osserva Bobbio — [...] contribuisce a tramandare quella confusione tra la dottrina del governo misto e la dottrina della separazione dei poteri, abituale nei commentatori dell'una e dell'altra ». Bobbio si sofferma a spiegare, con un'immediatezza che non sempre si riscontra in altre sezioni del libro, la differenza tra le due dottrine, e l'uso a cui Mosca le piega, per affermare, infine, « da questo punto di vista Mosca ha colto perfettamente il significato reale e profondo della dottrina del governo misto, come dottrina che esalta lo stato costituito in modo che le diverse forze sociali possano far valere i propri interessi e i loro diritti senza sopraffarsi ». Continuando poi a esporre i vari aspetti del governo misto auspicato da Mosca, Bobbio non può fare a meno, in chiusura, di far notare di qual genere particolare fosse il positivismo del pensatore palermitano. « Da buon positivista Mosca credeva all'esistenza di leggi naturali della società. Era convinto che una di queste leggi fosse quella che stabilisce un rapporto costante tra governo misto e governo giusto ».

A prima vista si direbbe che il pensiero di Gaetano Mosca possa compendiarsi, sbrigativamente, in alcune « scoperte »: la classe politica, la formula politica, la difesa giuridica. Le mille e passa pagine dei due volumi finora apparsi nell'« Archivio internazionale G. M. per lo studio della classe politica », per limitarci a un solo esempio, sem-

brano testimoniare una realtà più complessa.

GIUSEPPE GADDA CONTI

PETER L. BERGER, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano, 1984.

Viene finalmente riproposto al lettore italiano, con la traduzione di *The Sacred Canopy* (1969), l'autore di *Invito alla sociologia* (1967), *Il brusio degli angeli* (1970) e *La realtà come costruzione sociale* (1969), frutto della collaborazione con Thomas Luckmann. Come premessa, occorre dire che è raro imbattersi in uno studioso tanto abile nel far fruttare l'eredità dei « classici », nel servirsi delle teorie « storiche » senza lasciarsene dominare, e piegandole a formulazioni totalmente nuove ed originali. Così che, molto spesso, leggendo il suo lungo saggio di sociologia della religione, capita di riconoscerci il bagaglio durkheimiano, weberiano, marxiano. Ma, altrettanto spesso, capita di stupirsi per le disinvolute sintesi, contrapposizioni, confronti che Berger è in grado di costruire fra i suoi predecessori.

L'intento di Berger, enunciato nel sottotitolo, è quello di formulare gli « elementi per una teoria sociologica della religione ». Il che, alla fine degli anni sessanta, quando uscì *The Sacred Canopy*, voleva dire puntare a un'inversione di tendenza negli studi di allora, prevalentemente sociografici, circoscritti all'analisi delle pratiche e delle quotidianità religiose.

Ciò premesso, prendiamo come punto di partenza il titolo suggestivo: perché la « sacra volta »? Essa è quella « schermante » del *nomos* che « s'arcua a coprire anche quelle esperienze che possono ridurre l'individuo a ululante animalità » (p. 67). Il libro di Berger è un tentativo di rendere sistematiche le

riflessioni a proposito di questa asserzione, dichiarando esplicitamente l'appartenenza ad un campo teorico che colloca la sociologia della religione nell'ambito della sociologia della conoscenza. Tralasciando le questioni definitorie — Berger ritiene che le definizioni siano né vere né false, ma solo « utili » e, in ultima analisi, « una questione di gusto » — esaminiamo le componenti teoriche di questa impostazione.

La società va intesa in « termini dialettici », poiché è « un prodotto umano, che tuttavia reagisce continuamente sul proprio produttore » (p. 13). Berger esplicita, come premessa alla sua trattazione, sia la propria adesione al Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* del '44, sia il proprio profondo convincimento che l'accento weberiano sulla soggettività e quello durkheimiano sull'oggettività « sono corretti soltanto insieme » (nota a p. 14). Detto questo, egli propone la « sua » sociologia della religione-conoscenza.

a. L'incompletezza biologica dell'Homo Sapiens fa sì che l'uomo sia antropologicamente necessitato a « produrre continuamente un mondo e se stesso nel mondo » (p. 17). Non possedendo il mondo « chuso » dell'animale, programmato dall'istinto, l'uomo è al centro di un mondo « aperto », caratterizzato dalla precarietà e dalla instabilità, che egli cerca di ordinare tramite la cultura, cioè il linguaggio, la produzione di simboli. E' questo incessante processo di *esteriorizzazione*, attraverso cui l'essere umano si « riversa » nel mondo (p. 14).

b. Una volta prodotto, però il mondo può « resistere ai desideri dei... produttori » (p. 20). Esso diventa una realtà data, inerte, una « attività umana oggettivata » (pagina 22) che ha la stessa durezza di un linguaggio che si stacca dal suo inventore e « dal di fuori » lo domina con le sue regole grammaticali. E' il processo di *oggettivazione* che rende reale l'individuo a sé e agli altri solo se situato in un mondo

oggettivo fatto di istituzioni e di ruoli, riconosciuto collettivamente.

c. Infine « l'uomo diventa capace di oggettivare una parte di se stesso entro la propria coscienza confrontandosi entro se stesso in figure che sono generalmente verificabili come elementi oggettivi del mondo sociale » (p. 26). E' l'*interiorizzazione* cioè il « riassorbimento nella coscienza del mondo oggettivato in modo tale che le strutture di questo mondo giungano a determinare le strutture soggettive della coscienza stessa » (ib.).

La *socializzazione*, tuttavia, « non può mai essere completa » (p. 28): essa è caratterizzata dalla precarietà e dalla dipendenza dal « filo sottile » di questa « conversazione » che l'individuo sostiene, al suo interno, fra le sue parti socializzate e non socializzate; all'esterno, con gli altri. La « precarietà » di questo « mondo » sta nella difficoltà di mantenerlo « plausibile » sia oggettivamente che soggettivamente. Dal punto di vista metodologico, l'interesse di questa teoria sta nel considerare l'individuo *perennemente « coproduttore »* del mondo sociale, anche a sua insaputa, e quindi nell'utilizzare « l'introspezione come valido metodo per la comprensione della realtà sociale » (nota a p. 29).

d. « Il mondo socialmente costruito è soprattutto un ordinamento d'esperienza » cioè un *nomos*, un ordine significativo. Sociologicamente parlando, l'« azione sociale », intesa weberianamente, è soprattutto *significato diretto* verso altri; l'interazione sociale crea un « ordine di significato comune » (p. 31).

Secondo Berger, « la più importante funzione della società è la *nomizzazione*, il cui presupposto antropologico sta nella fame di significato che sembra avere la forza dell'Istinto. Gli uomini sono « congenitamente costretti a imporre un ordine significativo alla realtà » (p. 33). Questa « fame » è tanto forte, nella sua concezione, che gli fa incidentalmente suggerire una possi-

bile critica della teoria freudiana della libido: non la felicità sarebbe la vera meta umana, ma il senso, per il quale l'uomo è disposto a morire (suicidio normico), e alla mancanza del quale può essere preferita la morte (suicidio anomico). Nel faticoso umano strappare isole di significato al non-senso, la religione occupa un posto decisivo: essa è « il temerario tentativo di concepire l'intero universo come umanamente significativo » (p. 40). Attraverso la religione l'uomo non ambisce, dunque, solo ad « isole di significato », ma all'« intero universo »!

Se la socializzazione serve ad assicurare il consenso, e il controllo sociale a contenere le resistenze, la *legittimazione* è la « "conoscenza" socialmente oggettivata che serve a spiegare e giustificare l'ordine sociale » (p. 41). Essa è « preteoretica » e « autoevidente », finché, perlomeno, la realtà non è minacciata da crisi. La religione è il miglior mezzo di legittimazione, poiché « mette in relazione le precarie costruzioni delle società empiriche con la realtà ultima » (p. 44), e poiché integra nel *nomos* le « situazioni marginali », come la follia e la morte, che minacciano fortemente di irrealtà il mondo quotidiano. Quando la marginalità, come crisi, colpisce settori sociali e intere società, può venire intaccata la struttura di *plausibilità*, che è il substrato socio-culturale di un mondo. Il bisogno di legittimazione, allora, diventa più acuto.

La teodicea è una spiegazione dei fenomeni anomici o marginali (sofferenza, male, morte) in termini di legittimazioni religiose. Le teodicee possono avere vari gradi di razionalità ma alla loro base c'è un comune atteggiamento irrazionale di « resa del sé » al potere normativo della società (p. 66), una sorta di comportamento masochistico, attuato per sfuggire alla solitudine e, soprattutto, al rischio della mancanza di senso. Berger colloca le teodicee su un continuum che va dal polo irrazionale della religione primitiva, che evolve nello schema

più elaborato del microcosmo-macrocosmo che caratterizza le cosmologie orientali, a quello razionale-secolarizzante della religione biblica, che pone la questione del peccato umano, sostituendola a quella della giustizia divina, e realizzando la massima « resa masochistica » nella cristologia — poiché la sofferenza di Cristo giustifica tutte le sofferenze.

Se l'interiorizzazione provoca una « duplicazione di coscienza, nei termini delle sue componenti socializzate e non socializzate » (p. 96), il fenomeno dell'alienazione, indotto dalla religione, sta nell'incapacità da parte dell'individuo di sostenere il confronto con se stesso, cioè del suo sé socializzato col suo sé non-socializzato. L'individuo alienato nega la duplicità della propria coscienza, afferma una falsa unità di essa, si identifica totalmente nel « ruolo »: egli dimentica di essere il « coproduttore del mondo ». Tuttavia, Berger sottolinea, è vero che la religione il più delle volte « legittima l'alienazione » (p. 110), ma è vero anche che talvolta « legittima la dealienazione » (ib.): il misticismo, per esempio, o l'induismo, che proclamano il mondo illusorio, perciò stesso lo secolarizzano, storicizzano, umanizzano. Anche la tradizione biblica è « dealienante »: Israele relativizzò l'ordine sociale, come teatro dell'umano più che del divino.

E' « il processo tramite cui alcuni settori della società e della cultura vengono sottratti al dominio delle istituzioni e dei simboli religiosi » (p. 119). Un processo speculare avviene nella coscienza, così che, nella società industriale moderna, ampi settori di essa e larghe fasce del mondo interno dell'individuo sono sottratte al dominio del sacro. Tuttavia, Berger è, per certi aspetti, non lontano dalle note tesi di Jean Delumeau sul fenomeno della « scristianizzazione ». Quest'ultimo sostiene che la società moderna, lungi dall'aver scristianizzato le masse, le ha sottratte all'eredità del paganesimo medievale per conse-

gnarle, attraverso l'attenzione ai processi interiori posta dalla Riforma, sia cattolica che protestante, ad una religiosità individuale fondata più sulla fede che sulla pratica collettiva. Berger, dal canto suo, rivendica alla tradizione religiosa occidentale, in particolare giudaica, e poi protestante, il germe della secolarizzazione. La smitizzazione del mondo comincia con l'Antico Testamento, che vede il dio ebraico « radicalmente trascendente », al di fuori del cosmo e « artificialmente », cioè storicamente, legato al popolo d'Israele. Il dio ebraico è « mobile », non vincolato da una terra né da un'istituzione, e, per di più, è « immune da manipolazioni magiche » (p. 130). La « polarizzazione biblica tra il Dio trascendente e l'uomo » (p. 131), che esclude le intermediazioni, che popolano la tradizione cattolica, e il tema storicistico proprio dell'Antico Testamento, impongono una razionalizzazione delle azioni umane. Queste « forze secolarizzanti » presenti nel cristianesimo, sono « liberate » dal protestantesimo e portate alle estreme conseguenze.

Oggi, le nuove teologie (liberalismo, radicalismo), che « mercanteggiano col pensiero secolare » (p. 171) ponendo l'accento sulla « esperienza » religiosa individuale, assestano un colpo decisivo alla struttura di plausibilità tradizionale, assestano un campo decisivo alla struttura di plausibilità tradizionale. Le dinamiche della religiosità, divenute un fatto privato di scelta e di fede, tendono ad assomigliare a quelle del mercato e della libera impresa: in America, il prodotto religioso, standardizzato ma differenziato per giustificare il pluralismo delle chiese, segue le leggi della domanda e dell'offerta. La secolarizzazione investe le gerarchie delle chiese, in via di burocratizzazione, nonché i contenuti religiosi che inseguono i desideri dei consumatori. Secondo Berger, attraverso la scoperta della funzione simbolica della religione, la teologia moderna passa dal cosmo alla coscienza,

dalla cosmologia alla psicologia, dalla storia alla biografia (p. 178).

Concludendo, vorrei rilevare l'importanza di questo libro da due punti di vista. In primo luogo la religione viene definita da Berger come « un universo di significato umanamente costruito », la cui costruzione « è intrapresa con mezzi linguistici » (sottolineature mie). Questa, a me sembra, è già una buona conclusione teorica, un buon punto di partenza verso la costruzione di quell'apparato concettuale che Berger auspica. In secondo luogo, pur ribadendo la fecondità della sua collaborazione con Luckmann, egli ne critica l'impostazione, a suo avviso, eccessivamente durkheimiana, nell'interpretare il religioso come « funzione antropologica » (« l'autotrascendenza simbolica »). Berger, infatti, non esita a richiamarsi a Rudolf Otto, per la elaborazione del concetto di sacro, e si schiera per una definizione *indipendente* (weberiana) del fenomeno religioso. Ciò sembrerebbe un'anticipazione degli sviluppi che caratterizzeranno alcuni filoni del pensiero sociologico più recente.

ENRICA TEDESCHI

GIUSEPPE BONAZZI, *Colpa e potere, Sull'uso politico del capro espiatorio*, Il Mulino, Bologna 1983, pp. 295.

Giuseppe Bonazzi, studioso fra i più attenti ai problemi delle organizzazioni originali — almeno per le ricerche italiane recenti — sul problema del capro espiatorio. La creazione del capro espiatorio è indagata, infatti, come processo sociale interno alle organizzazioni complesse e peculiare ad esse. In senso più generale, l'indagine comparativa di Bonazzi si propone di assumere il fenomeno della colpevolizzazione simbolica come un indicatore significativo di crisi di po-

tere. Il riferimento agli studi di sociologia del potere appare in questa direttrice d'indagine quanto mai pertinente, anche se l'autore non si nasconde le difficoltà euristiche e metodologiche di una ricerca che va necessariamente intesa come un primo passo, come la tappa iniziale di un work in progress che andrà probabilmente sviluppato all'interno di un più ampio arco di comparazioni. Nella ricerca che viene riferita, si analizzano alcuni esempi di colpevolizzazione simbolica nell'amministrazione pubblica francese. Fra questi, le conseguenze amministrative e giudiziarie del tragico rogo del dancing di Saint Laurent di Pont (1970), dell'evasione dell'esponente Oas Marc Robin, della marea nera in Bretagna del 1978 e un episodio di cui fu protagonista un prefetto di provincia in occasione di una vicenda di cronaca nera nel 1975. La ricostruzione analitica dei singoli casi consente all'autore di individuare due modelli centrali che ispirerebbero la dinamica della colpevolizzazione: per sostituzione e per esemplarità. L'ipotesi di lavoro iniziale — per cui il capro espiatorio avrebbe assolto a una funzione eminentemente sostitutiva di altri livelli di responsabilità — viene dilatata e ripensata. Bonazzi, cioè, introduce la dimensione della colpevolizzazione esemplare che — pur celando una funzione latente di tipo sostitutivo — sarebbe priva di quei requisiti di strategicità che appaiono propri della colpevolizzazione sostitutiva tout court. Il problema diviene allora quello della credibilità — e quindi dell'efficacia — della colpevolizzazione simbolica stessa. In questa chiave, l'indagine si allarga ad altre vicende maturate in ambito specificamente amministrativo e consente di approdare a una tipologia costruita attraverso l'incrocio delle due dimensioni osservate — sostituzione ed esemplarità — con due diverse strategie, la difensiva e l'offensiva. Il reticolo tipologico che ne deriva è più avanti applicato al caso

italiano. Ma nello specifico dei prefetti, l'analogia con la situazione francese si rivela improponibile. Il sistema politico-amministrativo italiano non ignora pratiche di colpevolizzazione simbolica a livello prefettizio, ma la scarsa «visibilità» del ruolo e la sua mancata percezione sociale fanno dei prefetti dei capri espiatori assai poco efficaci. La maggiore influenza/invasione del potere politico italiano rispetto ad altri modelli si riflette puntualmente anche nella torbida gestione della fuga di Kappler e in una vicenda apparentemente minore, ma in realtà altamente esemplificativa — che ha per protagonista un funzionario della regione Piemonte. Ma la constatata inapplicabilità del paradigma francese al caso italiano permette a Bonazzi di costruire un incrocio euristico efficace fra l'asse democrazia/autoritarismo e quello efficienza/degrado. La situazione politico-amministrativa della Francia gollista si presenta così come un caso di *autoritarismo efficiente*, caratterizzato da ipertrofia della sembianza amministrativa — decisioni politiche camuffate da necessità tecniche — e, alla luce dell'ipotesi, da uso politico credibile della colpevolizzazione. Viceversa, il caso italiano pare quello di una *democrazia degradata* — dove per degrado si assume la definizione di Hirschman di deterioramento delle prestazioni rivolte all'utenza sociale — in cui risulta problematico e poco credibile l'uso stesso della colpa. Entrambi i casi sono lontani dalla situazione ideale di democrazia efficiente — caratterizzata da equilibrio fra politica e amministrazione — come da quella di autoritarismo degradato, in cui politica e amministrazione tendono a una coincidenza dagli esiti politici catastrofici. In queste conclusioni critico-comparative sta uno dei passaggi di maggiore interesse della ricerca di Bonazzi, che pure deve concedere qualcosa al formalismo tipologico per dominare la sfuggente materia in esame. In un

più ampio raggio potrebbe trovare maggior spazio — a mio avviso — la comparazione storica longitudinale. Nel caso italiano, ad esempio, perché non studiare l'evoluzione del modello giolittiano — che nella riduzione della politica all'amministrazione sembrerebbe parente di quello gollista — nell'esperienza storica del potere autoritario fascista e della democrazia partitocratica post-bellica, utilizzando alcuni percorsi di ricerca individuati dall'analisi del *capro espiatorio*?

NICOLA PORRO

M. CATANI - S. MAZÉ, *Tante Suzanne, Librairie des Méridiens*, Paris, 1982, pp. 474.

Madame Suzanne Perois, sposata Mazé, è l'interlocutrice privilegiata di M. Catani. Il quale, in questa ricerca empirica modulata dalla narrazione della storia personale di «tante Suzanne», ricostruisce i principali avvenimenti che investono l'*histoire de vie sociale* presa in esame.

Compendio principale del volume sono le parti iniziali. Laddove viene delineato un possibile percorso analitico che, nel caso di una persona emigrata come tante Suzanne, si muove per *logique de niveaux*. Questa peculiarità permette una intersezione dei differenti piani dei valori che il processo migratorio realizza, ricco come esso è di «virtualità comparative». Il racconto biografico vero e proprio è stato registrato in sette sedute (dal 21 giugno al 21 luglio 1971), più sette colloqui «di controllo» effettuati nel 1972 (tre colloqui), 1978 (un colloquio) e nel 1979 (tre colloqui). «Temî», «sequenze» e «segmenti», caratterizzano poi la struttura del racconto e ne costituiscono i piani narrativi tra loro saldamente interrelati, pur nella diversificata peculiarità degli «indizi». Delle *boucles*, inoltre, consentono al narratore di

effettuare «salti» lungo l'asse del racconto, in una sorta di aritmica plurilocazione degli eventi che offrono al ricercatore la possibilità di effettuare connessioni di senso tra le vicende di cui la storia è intessuta. La quale, come tutto il processo analitico che pervade il volume, è sostanzialmente un espediente euristico che consente all'A. di sviluppare, attraverso l'itinerario di vita, un modello di interpretazione del sistema di valori fortemente intriso di procedure che attingono all'esemplarità psicoanalitica, al giuoco tra introspezione e percezione dell'universo simbolico.

L'A., per sua ammissione un «linguista» divenuto «sociologo» (cfr. *Questions d'un linguistique devenu sociologue*, in «Greco 13», num. spécial sur «Les travailleurs étranger et la langue», 1981, pp. 133-154), pare, al contrario, voler attenuare in questa ricerca lo sforzo interpretativo delle procedure di analisi linguistica che costituiscono, a nostro avviso, uno dei nodi centrali dell'analisi sociologica fondata su materiali biografici. E' indubbio che certe forme di analisi del discorso raggiungono sovente punte avanzate di una sorta di tecnologia della scrittura; la quale tende a disperdere, in certo qual modo, i residui di quella «socialità» che fa della lingua un sistema sociale complesso.

Non crediamo personalmente ad uno statuto metodologico dell'indagine biografica che assolutizzi, ipostatizzandola, l'esclusiva produzione di senso del discorso a svantaggio del paradigma «sociale» del suo produttore. Ci preme conoscere, e qui nascono numerosi gli interrogativi e i dubbi metodologici, come possa un *discours-objet* — secondo l'accezione di Greimas — disvelare la sua significatività sociologica attraverso gli enunciati narrativi, sfuggendo poi alle peregrinazioni intellettuali del ricercatore.

L'enigma della storia di vita di tante Suzanne che si disvela nella interpretazione del ricercatore, muove sì dall'«espressione» al

« contenuto » (dal *plan littéral* al *plan du figuré* secondo P. Zumthor; cfr. *Langue, texte, énigme*, Paris, 1975), ma pare configurare una strategia operativa che punta alla ricerca di quei « tratti pertinenti di situazione » che indugiano dolcemente sul « sociale » per trasformare tante Suzanne da « persona » a « personaggio ».

Per quanto concerne poi il problema delle storie di vita come strumento di indagine sociologica e che l'A. connette alla presenza dominante della « soggettività » nella nostra « civiltà » (« on vient à l'approche biographique parce que notre civilisation donne une importance particulière à la subjectivité », p. 40), ci pare che sia necessario formulare qualche chiarimento, per altro assai noto. La sociologia è tra le scienze sociali quella che sommerge, sin dalla seconda metà del Settecento, il tema preponderante della soggettività, sconfitta dall'ingresso del concetto di « gruppo sociale » che diffonde il messaggio di una socialità concreta, effetto della divisione del lavoro e delle nuove e più complesse forme della vita di relazione. Le quali fanno percepire l'articolazione e la differenziazione per « gruppi » della struttura sociale globale.

Se pertanto l'uso delle storie di vita fa di nuovo rampollare la « soggettività » riproponendola come uno dei poli centrali dell'analisi sociale, ciò forse dipende da più complesse situazioni sulle quali si sta ancora riflettendo. Ma il « metodo » deve pur condividere le fondamentali piste che intrecciano « individualità » e « gruppo sociale », relazione acquisitiva della « cultura » del gruppo e rapporti di correlazione con l'universo sociale globale attraverso la mediazione dei gruppi di appartenenza, primari o secondari che essi siano.

L'operatore riflessivo, il narratore della storia è quindi l'unità *cogito-cogitatum* che attinge, all'« intenzionalità » di matrice husserliana, le radici narranti del proprio flusso di esperienza ed alla *memo-*

ria — certamente non come processo elettrochimico delle sinapsi neuroniche — le vicende personali e la loro concatenazione. Una *memoria*, per altro, platonicamente intesa; cioè come *memoria ritentiva* e *ricordo* che produce, rispettivamente, la *conservazione di sensazione* e la *reminiscenza*, cui si aggiungeranno più tardi le notazioni aristoteliche. Nelle quali lo stagirita definisce, specialmente in uno scritto minore (*De memoria*, più tardi inserito nei *Parva naturalia*), il problema della conservazione delle rappresentazioni come « tracce » delle trascorse esperienze. Ma il problema della *memoria* come uno dei supporti del processo narrativo si dilata lungo un itinerario complesso che attraversa Plotino, S. Agostino, S. Tommaso, Leibniz e Locke, Hobbes sino a Kant ed Hegel, per giungere, senza elencare tutti gli altri, con Bergson (*Matière et mémoire*) alle note distinzioni che definiscono il concetto di *memoria* pura o stato virtuale della conservazione delle immagini.

Al sociologo è sufficiente il concetto di *memoria collettiva* che attinge, nella infinita trama della « cultura » (simbolica e non) le variabili complesse del « sociale », rese dinamiche dal flusso diacronico degli « eventi » sinergicamente reagenti con la sincronia dell'individuo sociale.

RENATO CAVALLARO

JOHN A. HUGHES, *Filosofia della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna, 1982, pp. 188 (ed orig., *The Philosophy of Social Research*, Longman, New York, 1980).

Questo prezioso volumetto riesce utile ed originale nel medesimo tempo perché presenta in modo sistematico ed essenziale le principali questioni di epistemologia sociologica e suggerisce una possibile « contaminazione » fra i diversi approcci. In quest'ultimo caso non si

arriva a proporre una sorta di « relativismo metodologico » — pure legittimo nella sua pratica di adoperare or l'una or l'altra prospettiva in base ai problemi affrontati — ma almeno si lascia la porta aperta a soluzioni non univoche e predefinite in assoluto. In altri termini l'ipotesi di intreccio fra le correnti e le pratiche sociologiche più diverse rappresenta a suo modo un'idea di « scienza aperta ». Tuttavia una simile disponibilità non può essere fraintesa sino al punto da negare o stravolgere qualche dato storicamente inequivocabile. E così non è facile consentire con Hughes (cfr. pag. 19) e neppure con Alessandro Dal Lago curatore dell'edizione italiana il quale fa eco (cfr. pag. 5) all'autore nel ritenere Karl Marx (insieme con Durkheim e Max Weber) uno dei fondatori della sociologia. Vero è che tale asserzione non è del tutto nuova nella letteratura sociologica laddove si consideri che Henri Mendras (cfr. il suo *Elementi di sociologia*, Colin, Paris, 1975; et. it., Armando, Roma, 1978) arriva a giudicare lo stesso Marx « il più grande sociologo del XIX secolo », sicché « la sua analisi del capitalismo inglese del XIX secolo è certo un capolavoro d'indagine sociologica. Su questo convengono tutti, siano essi marxisti o no »; e per di più « Marx era non solo sociologo e uomo di scienza bensì anche profeta » (ed. it., p. 12). Una simile infatuazione (o leggerezza) che contraddice le intenzioni stesse dello studioso in questione è esemplare rispetto alle numerose emergenze, *alla moda*, che costellano alcuni periodi della storia sociologica. Appare dunque tanto più significativo il saggio di Hughes il quale, anziché seguire l'onda contingente, intende invece fare i conti con tutta una tradizione di pensiero e con i suoi esiti.

Hughes muove da una netta presa di posizione in chiave epistemologica: non si può fare teoria scientifica a partire da uno studio empirico sulle problematiche « ontologiche ed epistemologiche » (pag. 26),

in quanto ogni affermazione va in primo luogo legittimata sulla base di « modi e mezzi » (*ways and means*) riconosciuti come validi a livello pubblico. I « buoni motivi » non servono a molto in questo caso. Di fatto però non esiste un consenso unanime sulle « priorità » epistemologiche e dunque occorrerebbe indagare pure sul condizionamento sociale dello « conoscenza ». E' quanto l'autore si prefigge e realizza attraverso un esame dei mezzi di analisi del sociale, cioè esaminando le teorie epistemologiche che sono alla base delle singole prospettive di ricerca.

La critica ha inizio con la discussione della « ortodossia positivista », così chiamata per la sua posizione preminente in campo sociologico. E' ricordato e acclarato l'apporto durkheimiano teso a dar rilievo alle scienze sociali in misura pari a quelle naturali. Ma Hughes tende piuttosto « verso la conclusione che nessuna generalizzazione empirica potrà mai essere una legge sotto il profilo logico » (pag. 83). In effetti il risultato è che « la concezione positivistica della scienza, con il suo quasi totale affidamento all'osservazione e al metodo empirico, sia poco accurata » (pag. 85). Il fatto è che, diversamente dal positivismo, è possibile coniugare insieme teorie ed osservazioni mediante una « connessione astrattiva » ed in modo tale che i concetti ricevano rilievo scientifico dalla verificabilità empirica.

Il testo si raccomanda anche per la sua chiarezza fondata su un cospicuo uso di esempi. Fra questi vanno segnalati quelli tratti dal gioco del biliardo che evidentemente — oltre la sociologia — è una passione che forse accomuna il curatore italiano (cfr. pag. 11) e Hughes (cfr. fra l'altro pag. 103), entrambi debitori anche in questo alla comune fonte (cfr. pag. 88) di D. Willer e J. Willer, *Sistematic Empiricism* (1973). E come una palla da biliardo che vada da una sponda all'altra, così l'astrazione scientifica si muove tra aspetti teorici ed ele-

menti empirici. Ma al di là di ciò — ed Hughes lo sa bene e lo ribadisce con forza — esiste anche una intenzionalità umana che è in grado di teorizzare e leggere la propria stesso operatività sociale.

L'alternativa al positivismo è data dall'approccio umanistico, che insiste prevalentemente su interpretazione, comprensione e commento morale, come atti a fornire conoscenze adeguate. Il fallimento del positivismo appare dunque nell'incapacità di presentare un unico criterio epistemologico valido per ogni tipo di scienza. Si assiste qui ad un recupero del contributo schütziano volto a valorizzare « ciò che i membri della società fanno o hanno fatto » (pag. 105). Così il cerchio si richiude perché in realtà l'uomo « ha, egli stesso, una sua opinione su quel che fa ». Il problema semmai resta quello di conoscere gli « stati interni mediante metodi pubblici ed oggettivi » (pagina 110) onde spiegare l'azione sociale. Su questo lo stesso autore si era già soffermato ampiamente nel suo precedente volume *Sociological Analysis: Methods of Discovery* (1975). La conclusione — esplicitata attraverso esempi chiarificatori — mette in rilievo come a monte di ogni azione esistano aspetti e contenuti che il positivismo non poteva affatto individuare. Hughes accoglie in particolare l'ipotesi di una costante incompletezza di ogni lettura scientifica della realtà e si richiama al concetto waismaniano di *struttura aperta*, già in nuce nel saggio *Logische Analyse Warscheinlichkeitsbegriffes* ancor prima di quello citato da Hughes, che è di gran lunga posteriore (1951).

Sotto certi aspetti un primo tentativo, in Italia, vicino alla prospettiva hughesiana è quello proposto di recente da Pierpaolo Donati quando parla di una sociologia « relazionale » (cfr. *Introduzione alla sociologia relazionale*, 1983) quasi a far eco all'affermazione che « noi non ci occupiamo di una realtà costituita dai « fatti bruti », una realtà di forze e di oggetti esterni e

« simili a cose », bensì di un tipo di realtà formata da persone poste in relazione fra loro mediante pratiche che sono identificate e fornite di significato dal linguaggio usato per descriverle, per appellarsi ad esse e per compierle » (pag. 132). E non è un caso che anche Pierpaolo Donati accenni alle possibilità di una disciplina « aperta ». Come il positivismo neppure la scuola umanistica (fenomenologia, ermeneutica etno-metodologia) soddisfa a pieno le esigenze di una moderna filosofia della ricerca sociale. Del resto nessuna forma di conoscenza può presumere di essere assoluta. In realtà « considerare le scienze sociali come sforzi per esprimere e spiegare il significato della nostra società e della nostra cultura le sue potenzialità e la sua capacità di sviluppo, esplorare quelle che Taylor chiama « le nostre fondamentali scelte di vita » è un dovere non meno importante della scientificità » (pp. 174-5). Quest'ultima va sempre ricercata ma senza mistificazioni. E' questa una conclusione che molti ricercatori, a lungo impegnati sul campo, sono poi costretti a condividere necessariamente, per cogliere il senso profondo del loro lavoro. Anche Hughes ha seguito lo stesso percorso, a partire dal suo vecchio saggio sul *British Journal of Sociology* (1971) in cui si interessava di « Girls, boys and politics ».

Uno dei punti più qualificanti della suggestione hughesiana è poi l'inclusione — all'interno delle scienze sociali — delle « teorie personali dell'attore sul mondo sociale » (pagina 169). D'altro canto la stessa scienza non può sfuggire al suo carattere intrinsecamente legato al fattore umano; ed ogni forma di conoscenza è un precipitato sociale. In definitiva il crollo del mito positivistico dell'obiettività assoluta « e l'emergere di fondamentali concezioni sulla relazione che le forme di conoscenza hanno col mondo hanno aperto nuove opportunità alle scienze sociali e hanno favorito una maggiore disponibilità all'uso

dei « dati », in modo più aperto e meno vincolato » (p. 174).

Tutto questo discorso non vale però solo per la sociologia — è forse questo un limite del testo di Hughes — mi si presta ad una dilatazione poli-disciplinare quale emerge anche dal tentativo dell'epistemologo Harré e dello psicologo Secord nel loro *The Explanation of Social Behaviour* (1972): si tratta di una « nuova metodologia » che considera la persona come agente; del resto « non si può negare che siamo agenti che seguono regole e che siamo in grado di auto-controllarci. Il fatto fondamentale a sostegno di questa concezione è che non potremmo essere *scienziati* se non fossimo agenti! » (op. cit., Il Mulino, Bologna, 1977, ed. it., p. 203).

ROBERTO CIPRIANI

AUGUSTO ILLUMINATI, *Winterreise - Viaggio invernale fra le rovine del moderno*. Bari, ed. Dedalo, 1984, pp. 84.

Malgrado il titolo schubertiano, non di musica si occupa il libro, bensì di sociologia e filosofia, in una serrata ricognizione fra le « rovine » dei grandi sistemi politico-filosofici ereditati dall'Ottocento. Il termine-chiave qui è « passaggio »: la *forma del passaggio*, ossia quella di un processo « senza finalità e senza soggetto », è « costitutiva » dell'esperienza del moderno. Tutto il lavoro vuole appunto misurarsi con la perdita del nesso fondamento/soggettività che caratterizzava le rappresentazioni classiche del reale, con il moderno intreccio di crisi, aumento della complessità e dissoluzione dei grandi racconti unificanti, suggerendo alcune ipotesi di riutilizzo degli elementi positivi contenuti nella razionalità classica.

Secondo la nota lezione heideggeriana è il *logos* platonico a inaugurare la parabola « metafisica » del soggetto, destinata a raggiungere il

massimo potenziamento con Cartesio e che, nel suo costante bisogno di « assicurazione », di garantirsi una presa sul « reale », persegue un programma di dominio crescente sulla natura, l'imposizione ad essa di una progettualità lineare e illimitata culminante, con la tecnica, nella riduzione della natura (e poi anche dell'uomo) a « fondo ».

Strettamente connessa a questa filosofia prometeica del soggetto è la visione della storia come un processo teleologicamente orientato, caratterizzato da un continuo progresso, tipica sia dei progetti di ispirazione scientifica sia di quelli di ispirazione dialettica, i quali, in modi estremamente diversi, hanno tentato di ricondurre ad unità il mondo della differenza, della mescolanza, della separazione.

Ora però, rileva Illuminati, l'esilio e la separazione dall'Uno non appaiono più passibili di redenzione, di ricomposizione dell'infranto, al modo del platonismo o della mistica ebraica: l'impossibilità di ridurre la complessità sociale all'unità si spiega tenendo presenti « gli effetti materiali della specificazione e intensificazione delle tecniche ».

Il linguaggio di una singola tecnica è infatti necessariamente univoco, « costruisce una mappa "locale" del reale » per garantire la sperimentabilità e la calcolabilità, mentre ogni tentativo di uscire dalla parzialità della porzione di « reale » ritagliata dalla tecnica in questione si scontra con una perdita di rigore, con l'allentamento del principio di non contraddizione.

Tuttavia, « già la definizione assiomatica degli enti di base di cui la singola tecnica parla... costringe alla fuoriuscita dal campo di quella tecnica, alla ricerca di una fondazione preanalitica che giustifichi gli assiomi sui quali il pensiero analitico lavora ». Proprio il bisogno di superare « la separatezza astratta dei saperi analitici locali e l'aporia delle loro pretese di autocorvalidazione assiomatica » ha ispirato la dialettica hegeliana, che tuttavia si è risolta nella contemplazione di

«un mondo che cammina da solo secondo necessità e finalità dialettiche» ed è anch'essa interna, secondo Heidegger, alla filosofia del soggetto e all'orizzonte «metafisico» che oblia la differenza fra essere ed ente.

Dunque il problema si presenta oggi in questi termini: pur nella definitiva rinuncia a un'impossibile scienza della totalità, resta il fatto che la rappresentazione dei sistemi complessi spinge comunque verso il superamento dell'ottica parziale delle diverse tecniche, verso «una dialettica inter-locale» che, pur cercando di infrangere «localmente i confini» di tali tecniche, non può però distaccarsi del tutto dai loro limiti, e paga la maggior fecondità euristica «con maggiori livelli di imprecisione e di rischio», dovuti appunto alla plurivocità del suo linguaggio, che tende «verso il linguaggio naturale». Tale tentativo di garantire una «circolazione fra saperi locali» è stato operato ad es. dalla Teoria Generale dei Sistemi, e il tipo di sapere a cui esso fa capo è «strategico» e congetturale.

E proprio grazie a tale concezione di un sapere strategico e congetturale, moderno corrispondente della *metis* espunta dal *logos* platonico, è oggi possibile, secondo Illuminati, recuperare una nozione di soggetto, inteso «come unità che si costruisce attraverso pratiche, in modo strategico», come «confederazione plurale».

Nasce qui (e il libro si apre infatti con tale tematica) il problema di una ricollocazione del pensiero marxiano, fissato da una lunga tradizione nel pieno di una cultura «prometeica» esaltante nell'uomo disalienato il culmine della sua operatività tecnica, sullo sfondo di una nozione di «produzione in generale» e di una concomitante interpretazione essenzialistica del lavoro. Non mancano testi marxiani che corroborino tale lettura, ma Illuminati — con un rapido ma sintomatico riferimento ad Althusser — punta piuttosto a quei passi di Marx che muovono in una direzione

opposta, senza peraltro troppo preoccuparsi di una ricostruzione meramente filologica, anzi dando per scontato che ogni testo, di per sé, autorizzi molte letture e interpolazioni. Laddove, quindi, riporta passi alternativi a una lettura umanistico-prometeica (per es. tratti dalla *Critica del programma di Gotha* e dalle *Glosse a Wagner*), lo fa ben consapevole che «il loro uso presuppone uno strappo dal contesto del corpus e l'inserimento in altro contesto». Anzi appare «produttiva per il presente» proprio «la "non contemporaneità" di Marx a se stesso, l'eccesso di senso rispetto al detto e allo strutturato dell'opera». Su questa base, è possibile riconoscere almeno «un segno di lacerazione dell'armonioso tessuto del soggetto pieno» già nel «rovesciamento» della dialettica hegeliana e nella definizione dell'individuo come portatore dei rapporti di produzione. Il lavoro appare sotto tale profilo, non più «come relazione radicalmente generica fra individuo e finalità, ma come caso particolare di relazione sistema/ambiente, sottoposto ai vincoli che caratterizzano le soglie di complessità crescente del sistema».

Illuminati fa dunque tesoro di un'affermazione di Benjamin, che ipotizza una tecnica che non sia «dominio della natura», ma «dominio del rapporto tra natura e umanità». Allora, come nei sistemi biologici viene perseguita una molteplicità di fini attraverso «meccanismi di circolarità cibernetica, così un mutamento «dello schema sottostante di lavoro» dovrebbe portare a una corretta progettazione dotata della stessa circolarità, di contro alla storica (capitalistica) «tendenza a massimizzare una sola variante» e a imporre così «strutture spesso incompatibili con l'equilibrio sistema/ambiente». Resta in ogni caso problematica «la riappropriazione a un soggetto pieno, multilaterale, dei segmenti lavorativi frantumati» in seguito all'approfondimento della sottomissione reale del lavoro al capitale,

alla divisione fra progettazione ed esecuzione portata avanti dal taylorismo, all'emergenza delle tecnologie informatiche che hanno, fra l'altro, diminuito l'importanza del lavoro diretto e favorito l'«allentarsi dell'etica protestante del lavoro» e l'«affacciarsi di ideologie collegate piuttosto al consumo o alla cittadinanza sociale».

Nell'ambito di una ricognizione attraverso le varie immagini della storia si identifica, sulla scorta di Benjamin, nell'ideologia del progresso lineare un mito della società produttrice di merci, che sulla base dell'appiattimento e impoverimento generale dell'esperienza quotidiana costruisce «la possibilità di esperienze privilegiate, affidate alla figura dell'ozioso, "depositario degli *chocs* e delle fantasmagorie", e si rigetta l'esistenza di «qualsiasi telos attrattore», per cui il futuro diventa insondabile e si dà leggibilità soltanto del passato. Leggibilità che non è mai assoluta trasparenza, dato che «il testo del finito è sottoponibile nel suo tramandamento a sempre nuove possibilità di commento, a un interminabile processo di individuazione di nessi fattuali».

Con analogo rifiuto dell'ideale della trasparenza, Illuminati viene a trarre le fila del suo discorso attraverso un apparentemente paradossale «elogio del disordine», che poi significa accettazione della complessità sociale e delle sue inevitabili contraddizioni. Di fronte al meccanismo perverso di una formazione sociale come quella capitalistica, che nel perseguire il suo unico scopo di espandere la produzione sposta «l'instabilità verso l'ambiente circostante», appare auspicabile un maggiore «disordine interno» (nei rapporti sociali), che diminuisca quello ai confini del sistema e lasci spazio all'insorgere del nuovo, dell'imprevisto.

MARIA LUISA VIANELLO

MARINO LIVOLSI (a cura di), *Sociologia dei processi culturali*. Atti della sezione processi culturali del I° Convegno italiano di sociologia «Consenso e conflitto nella società contemporanea», Roma, 15-18 ottobre 1981, Franco Angeli, Milano, 1983.

Gli atti della sezione «processi culturali» comprendono la tavola rotonda — Azione sociale e motivazioni individuali, le relazioni e le comunicazioni, queste ultime ripartite in tre gruppi di argomenti: I - Identità e mondo simbolico, II - Le agenzie di socializzazione, III - Comunicazione e fenomeni culturali.

Vorrei soffermarmi con alcune osservazioni sulle prime due relazioni non solo perché toccano un tema di fondo qual è il senso dell'agire dell'individuo dentro e in rapporto al sociale, ma anche per Livolsi. Un primo punto su cui mi sembra interessante stabilire un Franco Crespi e «Azione sociale e motivazioni individuali» di Marino che imboccano strade che subito si dipartono e conducono, almeno teoricamente, in direzioni opposte. Seguire l'una o l'altra non è indifferente. Le due relazioni sono: «Note sul politico e l'esperienza etica» di confronto fra le posizioni dei due autori è dato dalla considerazione dell'imprevedibilità del comportamento umano. Intanto, è degno di rilievo che la riflessione sociologica si ponga di petto di fronte a questo problema, ormai conscia che schemi, modelli, tipi, come un setaccio che lascia passare troppo tra le maglie, finiscono per limitare la capacità di capire. Livolsi si prende cura di suggerire alcune direzioni di ricerca aperte a comprendere il significato dell'agire del soggetto. Per questo, ad esempio, richiamandosi a Schutz, sottolinea la opportunità di riferirsi al progetto personale, cioè al momento originario in cui vengono individuati gli obiettivi dell'azione e perciò si pone il senso della stessa. Il proget-

to si misura con la realtà dell'altro e quindi si modifica; è attraverso questo continuo processo che l'individuo costruisce la propria identità. Il senso dell'agire teso alla costruzione dell'identità personale non coincide con il senso dell'agire in termini di status, ruolo e posizione sociale¹.

Questo elemento soggettivo, dinamico, non necessariamente diventa azione sociale. Non solo perché il progetto incontra all'esterno degli ostacoli nel momento della realizzazione, ma anche perché si incastra già nell'atto di fissare le proprie mete. Se vi è un adeguarsi o un ripiegarsi su modelli standard, questo non significa che il soggetto si senta appagato; del resto, le scelte possibili all'interno dei diversi sottosistemi culturali — le province finite di significato, nella terminologia di Schutz — non esauriscono tutto ciò cui il soggetto stesso aspira. In questo vuoto che può essere fonte di angoscia e di smarrimento della propria identità si situa propriamente l'imprevedibile; così il trauma che viene a interrompere il procedere del progetto, che sconvolge il sistema dei significati su cui si fondavano le scelte precedenti e costringe a cercare in altre regioni il senso del proprio esistere, può costituire l'occasione per l'interrompere dell'imprevedibile. Livolsi si domanda se l'imprevedibile si presenti come tale per l'inadeguatezza degli strumenti del ricercatore, non mostrando di ritenere che esistano dei territori in assoluto non esplorati. Al contrario, per Crespi, vi sono esperienze che per la loro stessa essenza sono inesprimibili e insindacabili: di esse non si può dire nulla. Non si lasciano catturare da un qualsiasi sistema di segni, sfuggono alla mediazione simbolica; nascono e muoiono nell'individuo. Non essendo oggetto di comunicazione, il loro senso è non senso. Ma, proprio in queste esperienze individuali, si manifesta la dimensione etica, intesa come riconoscimento del limite fra ciò che è

socialmente negoziabile e ciò che non lo è. Il soggetto è così il luogo della « differenza »: è identità, in quanto si costruisce sempre in rapporto agli altri, ed è limite della identità o, meglio, coscienza di tale limite. Per suo statuto antico, il soggetto è quindi portatore di una dimensione non conoscibile. L'identità, è, per così dire, solo una delle due facce.

Da questi due modi di intendere l'individuo, scaturiscono conseguenze assai significative in ordine alla problematica sociale. Innanzi tutto, dallo scritto di Livolsi trapela una certa diffidenza nei confronti di tutto ciò che non trova un qualche canale per manifestarsi socialmente, per tradursi in azione sociale. Sono « buchi neri » che divorano energie psichiche, la cui esistenza è imputabile all'assenza di un « universo simbolico » generalizzato e quindi, in definitiva, alla struttura della società, in particolare della nostra società. Le altre, quelle che l'anno preceduta, sono responsabili di innumerevoli malefatte, ma di « buchi neri », par di capire, non ne producono. Ma se l'angoscia priva di oggetto, di cui fa cenno Livolsi, appartenesse all'uomo in quanto tale, se fosse l'apertura autentica all'essere, come pensava Heidegger? Una interpretazione vale l'altra: la scelta è questione di gusti personali. Tuttavia, meraviglia che vengano usati concetti resi famosi da una certa corrente di pensiero svuotandoli del loro contenuto originario, dando per scontato che questo sia ormai obsoleto.

Comunque sia, si ha l'impressione che quell'elemento « residuale », da cui — come denuncia Livolsi — la sociologia ha per lungo tempo distolto lo sguardo presupponendo di poterne prescindere come non pertinente al proprio campo di indagine, dia tuttora profondamente fastidio. Forse, proprio perché sfugge alla spiegazione. A meno di non porlo, come fa Crespi, proprio a fondamento della libertà del soggetto. Cioè, la libertà nasce là dove si riconosce che la determinatezza

sociale ha un limite invalicabile: in quella zona non sociale che è propria dell'esperienza etica. Qui, a mio avviso molto giustamente, Crespi colloca l'ostacolo contro cui urta e finisce per infrangersi ogni «logica della totalizzazione». Le grandi ideologie, gli ordini simbolici generalizzati mistificano innanzi tutto e precisamente per la loro pretesa di essere assoluti, perché non solo tendono a negare la pluralità degli «ambiti di senso» ma, prima ancora, disconoscono quel limite che è nel soggetto e che è la differenza tra il dicibile e l'indicibile. Per contro, Livolsi si ancora alla necessità di una «nuova razionalità» in grado di racchiudere in un sistema di significati il più possibile coerente le esperienze discontinue dei singoli e di dare vita a un progetto collettivo in cui l'aspirazione alla totalizzazione è ancora ben presente.

Al di là delle differenze di linguaggio, il rapporto tra individuo e società si delinea quindi in modo diametralmente contrapposto nelle relazioni dei due autori. Nel corso della tavola rotonda, Crespi afferma che la sua concezione della soggettività è profondamente positiva. Mi pare che si possa essere d'accordo. Altrove non è così: quel senso inesprimibile, se pur esiste, va prontamente ricoperto con un manto socialmente intessuto e, se qualcosa traspare, sarà giocoforza provvedere con un nuovo materiale più tenace. L'importante è di non lasciare vuoti che sono sentiti come minacciosi per l'ordinato sviluppo sociale, nudità oscure che beffeggiano ogni significato socialmente patuito e condiviso. Forse non a torto, finché occorre prendersi cura del mondo, finché occorre costruire e trasformare la realtà: il momento che per il sociale è non senso è anche il momento in cui il sociale non ha più senso; allora, non c'è dubbio, il mito di Prometeo perde ogni valore e delle speranze di cui, racconta Echilo, il Titano ha fatto dono agli uomini appare, per l'appunto, che sono cieche.

MARIA PIA RAMPONI

G. MARTINOTTI (a cura di), *Classi voto politico nelle città italiane*, numero speciale di «Quaderni di sociologia», XXX, 1982, 2-3-4, pagine 173-552.

Non è consuetudine de *La Critica Sociologica* segnalare o recensire articoli di riviste o anche numeri monografici. L'eccezione di questa volta è ampiamente giustificata dalla qualità dell'approccio, dall'originalità dei contributi e dalla varietà di prospettive e stimoli offerti dall'ultimo numero einaudiano dei *Quaderni* prima del passaggio alle Edizioni di Comunità, avvenuto di recente. Si può dire che l'insieme dei saggi abbia di per sé dignità di volume, vuoi per l'ampiezza (quasi quattrocento pagine) vuoi per la logica che collega i diversi contributi attraverso le dinamiche delle fluttuazioni elettorali e le influenze dei contesti urbani.

Non è agevole citare l'uno o l'altro apporto, giacché in effetti dal saggio introduttivo di Aiken e Martinotti alle schede su volumi in lingua italiana e inglese il lettore resta continuamente preso nei viluppi delle questioni ora teoriche ora metodologiche ora più concretamente empiriche. Nella parte iniziale prevalgono le attenzioni di tipo economico e strutturale (i bilanci e le componenti sociali, con saggi di Brosio, Ferrero, Santagata, Gramaglia, Marra) poi il discorso si dilata verso ottiche di analisi dei processi culturali, dei nuovi comportamenti elettorali (astensionismo compreso) e dei cosiddetti consumi culturali (con articoli di Allum e Andrighetto, Mannheim e Zajczyk, Draghi, Ercole). I contesti di riferimento sono quelli torinesi e vicentini in casi specifici, ma la prospettiva globale resta quella nazionale.

Il dibattito è poi arricchito da alcuni interventi critici di U. Mancini, A. Melucci, G. Lodi, R. Caccamo De Luca su saggi rispettivamente di Bendix, Skocpol, Dahrendorf, Sennett. C'è solo da lamentare il fatto che la pubblicazione e diffu-

sione della rivista avvengano con un certo ritardo rispetto ai tempi previsti (forse anche per le note traversie della casa editrice). Il che inficia la tempestività che dovrebbe essere tipica di un periodo. In effetti i rinvii in nota si fermano ad una certa data e talune disamine non tengono conto di quanto pubblicato negli ultimi tre anni.

ROBERTO CIPRIANI

PATRIZIA MASINI, *Il Borgo dei Fornaciari fuori Porta Cavalleggeri: evoluzione di un territorio suburbano*, Edizioni XVIII Circoscrizione Comune di Roma, Tip. Sedital, s.d. (ma, 1983), pp. 86.

Molto prima delle fornaci di Valle Aurelia (cfr. R. Cipriani, *Il caso di Valle Aurelia*, in *La Critica Sociologica*, autunno-inverno 1982-83, n. 63-64, pp. 93-170) sorgono quelle intorno a Porta Cavalleggeri, tra la Valle delle Fornaci (percorsa dall'odierna strada) e la Valle del Gelsomino, là ove più facile ed abbondante risultava l'estrazione delle cosiddette « argille azzurre » o « vaticane ». La formazione geologica del Colle Vaticano, del Gianicolo, di Monte Mario (con la Valle della Balduina), della Valle dell'Inferno, si differenzia, notevolmente, da quella degli altri colli di Roma (con origine vulcanica) per la predominanza di banchi di argilla, mista a sabbia, risultato della stratificazione di remoti sedimenti. L'attività dell'*industria* laterizia di Borgo delle Fornaci, a Porta Cavalleggeri, risale al XV secolo. Ma le antiche cave del Colle Vaticano venivano sfruttate già all'epoca di Tiberio, il mattone cotto (*lateres*) nelle cortiportanti delle coperture (tegole, ne degli edifici e nelle strutture coppi, pianelle). Tra l'altro, Traiano era proprietario di fornaci. Un elemento fondamentale per ricostruire la storia dell'argilla romana è dato dalla presenza — su matto-

ni — del *bollo* laterizio, il quale ha permesso di classificare, cronologicamente, gli edifici. Come marchio di fabbrica, il *bollo* riporta il nome del proprietario della fornace o dell'artigiano. La quantità e la varietà dei *bolli* che si riferiscono alla *Gens Domitia* confermano i membri di questa famiglia nel ruolo di grandi imprenditori del settore. I Domizi costruiscono la propria fortuna economica nei latifondi intorno al Monte Vaticano. Risulta difficile verificare se venisse usata *industrialmente* — già in tale periodo — anche la Valle delle Fornaci, più vicina al Circo di Caligola. Nel 1458 i fornaciari esercitano il loro mestiere nei pressi di Castel S. Angelo. Vengono, però, fatti trasferire fuori dalla Città Leonina per motivi di salubrità (fumo e polvere) e perché troppo vicini ai Palazzi e alla Basilica di S. Pietro. La scelta per la nuova ubicazione cade sull'area a Sud delle mura vaticane, ricca di argilla e corrispondente alla Valle delle Fornaci e del Gelsomino. Tale evento avvia un processo di trasformazione del territorio circostante, destinato a diventare sede di una attività produttiva fiorente e di un abitato con i caratteri di vero e proprio « Borgo » (termine di origine nordica, *burg*, che indica il quartiere dei Sassoni tra San Pietro e Castel S. Angelo), segnalato nelle piante e vedute di Roma a partire dalla seconda metà del secolo XVI (si veda la pianta di A. Barbey del 1697). Conseguente allo sviluppo dell'*industria* laterizia è anche la fondazione — nel 1484 — dell'*Università* dei fornaciari (la dizione *università* sta per associazione, sodalizio, tra appartenenti alla medesima categoria). Diversi fattori concorrono alla nascita dell'*università*: principalmente, regolare e disciplinare la concorrenza e i rapporti di lavoro proprietari-operai. Esistono due esemplari degli antichi statuti presso l'Archivio Storico Capitolino e la Biblioteca di Palazzo Corsini. Almeno fino al XVII secolo e fintanto che la crescita edilizia della città assicura lavoro alle

fornaci del Vaticano, l'*Università* mantiene una posizione di rilievo rispetto alle altre corporazioni. A partire dal XVIII secolo, l'*Università* risente della crisi produttiva. Nel 1822 l'*Università* risulta ancora esistente. I cardini del sistema stradale della Valle delle Fornaci (comunicava con l'*Aurelia vetus* che usciva dalla Porta Aurelia sul Gianicolo, oggi Porta S. Pancrazio) e del Gelsomino (qui passa l'attuale Via Gregorio VII) erano Via Aurelia nuova e Via delle Fornaci che si incrociano, ad angolo retto, all'altezza di Porta Cavalleggeri. Una fitta rete di sentieri — tra le « fabbriche » e gli orti per quindi, terminare alle cave di creta — assicurava il collegamento interno del Borgo. Nel XVII secolo, il suo isolamento viene ulteriormente accresciuto dall'innalzamento delle mura a protezione del Gianicolo. La produzione dei laterizi — sotto la spinta delle grandi trasformazioni urbane di fine secolo (cfr. L. Toschi, *Edilizia economica e popolare nello sviluppo urbanistico di Roma moderna* 1870-1903, Ed. La Goliardica, Roma, 1983) — è in aumento, coinvolgendo anche le fornaci della Valle dell'Inferno. Il nucleo — addossato a Porta Cavalleggeri e più antico del Borgo delle Fornaci a Porta Fabbrica — è costituito da abitazioni sparse, con crescita caotica, in quell'inizio del Novecento. Contemporaneamente, nascono nuove fabbriche per il laterizio nella Valle del Gelsomino, attraversata dal vicolo omonimo. La coltivazione agricola conserva particolare rilievo. Il primo passo verso l'urbanizzazione della zona viene compiuto demolendo Porta Cavalleggeri e un segmento delle mura vaticane. La stazione ferroviaria di S. Pietro è varata ai primi del Novecento. L'esordio della moderna edilizia abitativa si ha proprio intorno alla Stazione di S. Pietro e alla Chiesa di S. Maria delle Grazie, attestandosi fino all'imbocco dell'Aurelia nuova e all'inizio dell'attuale Via delle Fornaci e del Gelsomino. Da un lato, villini signorili con giardini; dal-

l'altro, agglomerati di modeste casette la cui crescita si arrestava in corrispondenza della ferrovia Roma-Viterbo. Con l'apertura della Galleria Principe Amedeo di Savoia (costruita tra il 1938 e il 1942), sotto il Gianicolo, e con l'edificazione del ponte omonimo (i lavori cominciano nel giugno 1939) sul Tevere — in asse con il traforo — parte la massiccia urbanizzazione del secondo dopoguerra. Alla fine degli Anni Cinquanta, la zona in esame assume il suo assetto definitivo e presenta una destinazione completamente diversa da quella originaria. Nel 1959, il nuovo tracciato di Via Gregorio VII comporta il taglio di Vicolo del Gelsomino. Nel corso di queste trasformazioni urbanistiche (cfr. F. Martinelli, *Ricerche sulla struttura sociale della popolazione di Roma 1871-1961*, Libreria Goliardica, Pisa, 1964) viene meno il funzionamento delle fornaci del Borgo. La fornace « Aurelia » — in discrete condizioni — ai piedi del Monte del Gallo e in fondo a Via della Cava Aurelia è l'ultimo ricordo di una attività produttiva durata per secoli. Resta il nome di qualche strada dell'odierno quartiere: Via delle Fornaci Via dell'Argilla via della Cava Aurelia. La fornace « Aurelia » e la Chiesa di S. Maria delle Grazie sono esempi superstiti di costruzioni in mattoni locali.

GIUSEPPE BARBALACE

PIERRE-MICHEL MENDER (a cura di), *Il mercato della musica contemporanea « seria », la condizione dei compositori e gli aiuti alla creazione in Europa*, C.I.D.I.M., Quaderno n. 6, Roma, '82, pp. 172.

Tra le recenti e meritorie iniziative editoriali del C.I.D.I.M., Centro Italiano di Iniziativa Musicale, attenzione tutta particolare merita la traduzione e la pubblicazione del lavoro di Pierre-Michel Menger — collazione ed elaborazione di una va-

sta ricerca promossa dal Consiglio d'Europa e finanziata dal S.A.C.E.M. e dal Ministero Francese della Cultura — sul mercato della musica contemporanea «seria» in alcuni Paesi dell'Europa occidentale.

L'indagine centrata su un'analisi delle istituzioni musicali nei loro rapporti con la creazione, rappresenta ancora un «unicum» in un ambito che dovrebbe essere, al contrario, terreno d'elezione della sociologia musicale. Se infatti l'interesse per i meccanismi istituzionali e le dinamiche di promozione e diffusione della musica si è imposto e sviluppato con conseguenze nei domini della «popular music» e si fa largo in un buon numero di studi di storia sociale della musica, esso risulta pressoché assente nella già limitata letteratura sociologica riguardante la produzione contemporanea «seria». Il dibattito sociologico finisce dunque per seguire, anziché sondare, il marcato isolamento di parte della musica attuale, eludendo così un suo compito statutario, affatto sostanziale.

Punto di partenza dell'indagine è la definizione di musica contemporanea «seria» che risulta assai problematica e, come afferma Menger, «illustra abbastanza chiaramente la relatività attuale delle tassonomie artistiche e culturali «le quali, prosegue, «appaiono oggi tanto più insopportabili agli ambienti artistici in quanto sono in gioco il sostegno socio-economico da parte delle collettività pubbliche agli autori ed alle creazioni riconosciute artistiche». Lo stesso uso dell'aggettivo «seria», riferito alla musica contemporanea, che sulle prime fa inorridire, è il risultato di una riflessione e di una selezione imbarazzata. Definire infatti l'insieme della produzione musicale contemporanea che non si rivolga al consumo musicale di massa è quanto mai difficoltoso, sul piano qualitativo, per le articolazioni complesse e sfumate che essa presenta. Fenomeni di sperimentazione, di improvvisazione, di creazione individuale tradizionale, di creazione col-

lettiva non possono essere uniformati che sulla base di un pragmatismo quantitativo che, opponendo al concetto di musica «seria» quello di musica «leggera», adotti «la classificazione propria delle organizzazioni musicali senza alcuna modificazione».

Il procedimento, non esente da aporie metodologiche, ha almeno il vantaggio, come sostiene Menger, di essere il meno arbitrario possibile nell'ambito di un'indagine, è bene ricordarlo, che non ha come oggetto i criteri tassonomici della produzione musicale bensì il rapporto tra istituzioni committenti, di diffusione e la creazione musicale. A questo proposito, al di là delle differenti politiche di intervento, il problema comune di fronte al quale si trovano i sei Paesi-campione della ricerca — Norvegia, Repubblica Federale Tedesca, Gran Bretagna, Belgio, Francia e Paesi Bassi — è quello anomalo e desolante di una produzione musicale senza reale mercato, le cui speranze di sopravvivenza sono indissolubilmente legate ad interventi di sostegno.

Questo nodo attuale — risultante di un lungo processo storico che vede, dal secolo scorso fino ad oggi, il compositore colto sempre meno in grado di governare e determinare la domanda del proprio prodotto — priva di fatto il compositore stesso, nelle società industrializzate, di un reale «status» socio-economico. D'altra parte se l'intervento di sostegno, in un quadro strutturale che non muta, sembra l'unica condizione per non ridurre al completo silenzio i compositori — a fronte di un mercato dominato dalla musica extracolta di consumo e governato, sempre più, dalle grandi multinazionali discografiche — esso presenta notevoli e delicati problemi distributivi. «Imporre, in nome di una gerarchia qualitativa riconosciuta ma variabile», scrive Menger, «una selezione che sarà sempre ritenuta arbitraria ma che concentra più efficacemente gli investimenti pubblici oppure assicurare ad un gran numero di compo-

sitori "l'uguaglianza delle opportunità" di fronte alle condizioni socio-economiche della creazione, ed ottenere per essa degli sbocchi regolari di diffusione musicale, col rischio di relegarli ai ranghi di lavoratori culturali stipendiati per creare senza pubblico: questo è il dilemma ».

Detto ciò si delinea chiaramente la forbice nella quale sono costrette le istituzioni committenti, radiofonico-televisive, editoriali e l'eterogeneo, esiguo ma esteticamente e socialmente rappresentativo gruppo dei compositori « seri »: da una parte il silenzio, lo spettro di un « grado zero » della domanda, dall'altra il rischio di un assistenzialismo burocratico, impiegatizio senza una reale udienza. Che fare, dunque? Tra le righe di una minuziosa esposizione ed analisi delle varie politiche di intervento nei sei Paesi campione, Menger constata: « Si tratta sempre di trovare un equilibrio tra un aiuto eclettico alle differenti categorie di compositori ed una promozione necessariamente selettiva di compositori conosciuti ». Se possiamo, almeno parzialmente e nell'attuale situazione, convenire con la realistica medietà dell'autore di fronte all'esigenza di mantenere viva, attraverso opportuni interventi, una ragionevole quantità di proposte salvaguardandone nel contempo la qualità, eluso, a nostro avviso, rimane il problema dell'assenza e della mancanza di stimolo adeguato della domanda. Su questo punto cruciale Menger ci sembra eccessivamente sbrigativo: « Come stimolare la domanda? (...) Ma così posto il problema vanifica già tutte le domande sulla responsabilità dei compositori nell'allontanamento del pubblico: la censura praticata rispetto a questa ipotesi così rozzamente ragionevole, cerca la sua giustificazione nelle lezioni di storia della musica dipinte con compiacimento come un susseguirsi di maledizioni e riconoscimenti tardivi di geni rinnovatori del loro tempo ».

Non è certamente questa la sede

per discutere sul significato e sulle complesse funzioni del negativo nella musica e nell'arte contemporanea, ma di certo addossare ai creatori, ai compositori la responsabilità della frattura tra musica e pubblico è quanto meno fuorviante. Il problema piuttosto ci sembra quello di tenere nella massima considerazione il peso di fattori contestuali che unici possono almeno sperare di ribaltare l'attuale caduta e ristagno della domanda. L'esiguità degli interventi pubblici nell'Europa occidentale a favore della produzione musicale « seria » si riduce ancor più nelle secche del disinteresse dei mass-media e nell'arretratezza delle strutture didattiche, e tutto ciò non è certamente imputabile alle astruserie dei creatori.

Se dunque questo lavoro, curato da Menger, sul piano descrittivo risulta di indubbio interesse e di notevole utilità, data anche la scarsità di simili indagini, meno articolato e sfumato appare invece sul piano prescrittivo. Certamente sapere qualcosa su come navighi il nostro Paese nell'Europa musicale attuale ci avrebbe fatto molto piacere ma alle nostre diserzioni in queste indagini siamo ormai tristemente abituati. Speriamo almeno che per simili « dissonanze » nessuno se la prenda con i nostri compositori.

RAFFAELE POZZI

PAOLO MICALIZI (a cura), *Per una storia urbanistica di Roma moderna. Bibliografia ragionata delle opere pubblicate fra il 1976 e il 1981*, in « Storia dell'urbanistica », A. III, giugno 1983, n. 4 Edizioni Kappa, Roma, 1983).

Un prezioso strumento di consultazione questo numero monografico (corredato da fotografie, disegni progetti) del semestrale *Storia dell'urbanistica*, diretto da Enrico Guidoni e con i redattori Giuseppe

Carlone, Aldo Casamento, Fabio Mariano, Paolo Micalizzi, Marcello Pettrignani. Il campo d'indagine è circoscritto alle opere su Roma « moderna » di prevalente impostazione storico-urbanistica. Una bibliografia tematica — con essenziali, ma esaurienti schede dei volumi esaminati — suddivisa in sei settori omogenei; Roma papale (a cura di Anna Cerutti), Roma capitale (Marco Nocchioli), monumento e città (Rossella Foschi), iconografia (R. Foschi), progetti e proposte (Claudio Cristallini), temi vari (Valerio Mazzenga e Sandro Tedde). In relazione ai « quartieri popolari » di Roma capitale, i curatori constata-
no « l'esistenza di tutta una pubblicistica *sommersa* (spesso legata all'attività di particolari istituzioni universitarie e destinata — principalmente — agli studenti delle Facoltà di Architettura ed Ingegneria) che dispone di una tale omogeneità e continuità da essere in grado di fornire, sull'argomento, un quadro sufficientemente completo e pertinente ». Estremamente interessante il settore dedicato all'iconografia, ove risulta possibile verificare la veloce trasformazione e l'aggiornamento delle tecniche di rappresentazione attraverso l'incisione, la cartografia, la fotografia: « Si ha la sensazione che, fra la metà del Settecento e i primi decenni del Novecento, la raffigurazione di Roma costituisse una sorta di transito obbligato per chiunque volesse cimentarsi con l'ambiente urbano ». La documentazione su Roma, lasciata da Alinari; l'ampio repertorio di fotografie (per lo più inedite fino al 1976) di Ettore Roesler Franz; la produzione di Pietro Linder, permettono di uscire da tradizionali considerazioni. Infatti, Roesler Franz — al di là del suo manierismo per quanto attiene gli acquarelli — va ricordato per le foto scattate tra il 1880 e il 1885, proprio nella fase della « febbre edilizia », riuscendo a cogliere il carattere architettonico dei luoghi e le condizioni di vita degli abitanti. Egualmente le foto di Pietro Linder, im-

mediatamente successive (anni 1890-1900) ai grandi lavori pubblici: « fotografie sociali » ben diverse dalle inquadrature di Giuseppe Primoli — il « re dell'istantanea » — le quali si attardano, pur soffermandosi sul quotidiano, in nostalgie aristocratiche. Di significativo valore documentario le vedute di H.E. Tidmarsh e H.W. Brever, pubblicate dal periodico londinese *The Graphic*, che riprendono gli aspetti dell'attività edilizia, nel 1888, e tutte quelle iniziative che stavano trasformando il volto della città: l'intero corso del Tevere si presentava come un unico e grande cantiere per la realizzazione dei muraglioni, iniziavano i primi sventramenti — nell'età umbertina — di Piazza Venezia, proseguiva l'ampliamento di Via Nazionale e l'area del Circo Massimo risultava occupata dagli impianti della Società Anglo-Romana per la produzione del gas. La mancanza di « una politica per il fiume » — con il recupero di manufatti fluviali: ovvero, sponde, attracchi, banchine, che sono, poi, tanti modi di creare spazi e forme della città — è rintracciabile nella sezione dedicata ai « temi vari ». Quella assenza di « una politica per il fiume » che conduce alla definitiva scomparsa dei mulini sul Tevere (dopo la piena del 1870 e la successiva edificazione dei muraglioni). I mulini — ultime tracce di archeologia industriale — come « memoria collettiva », come « cultura dell'acqua », per ricostruire il volto del fiume nella sua entità economica e socialmente vitale. Nella sezione « Roma capitale » sono a disposizione utili elementi sull'« architettura dell'impegno civile »: il primo piano regolatore di Alessandro Viviani e quello di Edmondo Sanjust di Teulada; la legislazione urbanistica dell'età giolittiana (con l'introduzione dell'imposta sulle aree fabbricabili); il dibattito sul riuso dello « Stabilimento di mattazione » al Testaccio; il progressivo degrado commerciale del Porto di Ripetta; la nascita di una « borgata storica », Primavalle; la prima edili-

zia economica e popolare all'Esquilino e al Celio; l'opificio della «Birraperoni» al Salario; la fondazione dell'Istituto Case Popolari; il ruolo del sindaco Luigi Pianciani che — trentacinque anni prima di Nathan — «lancia la sfida contro i monopoli del potere»; la «grande Roma» della dittatura fascista. Non soltanto una bibliografia ragionata, ma indicazioni metodologiche interdisciplinari per la ricerca. Il dato ricorrente — nelle pagine dedicate alla sezione «Roma capitale» — è che le scelte politico-amministrative sono precostituenti le realizzazioni architettoniche: «La economia è causa prima, fine essenziale concorrente, alla definizione del disegno urbano e dello spazio architettonico». Sta per uscire un nuovo fascicolo monografico di *Storia dell'urbanistica* con il proseguimento della bibliografia, sino al 1984, e sempre per le Edizioni Kappa.

GIUSEPPE BARBALACE

FRANK PARKIN, *Max Weber*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 137.

Avverte l'autore nella prefazione del suo libro di aver «cercato di non far sfociare in reverenza» il suo «personale senso di timore nei confronti di Weber» (p. 8). E a tale proposito si può certo dichiarare il lavoro di Parkin, pubblicato in inglese nel 1982, pienamente riuscito. Parkin scrive quello che ha in mente senza timore reverenziale per il suo autore e senza curarsi troppo di quanto su Weber hanno scritto nel corso di molti decenni critici più o meno autorevoli. La disinvoltura non può certo essere contestata a questo assistente di Scienza Politica nell'università di Oxford e Fellow del Magdalen College. (Ciò è quanto si legge nella quarta di copertina). Se poi questa disinvoltura ha o non ha giovato al lavoro di Parkin è problema del tutto diverso.

Per cominciare dall'inizio: nelle prime pagine si contrappone Weber a Durkheim, il primo concentrato sui significati soggettivi dell'azione, il secondo sul fatto sociale esterno e coercitivo nei confronti degli individui. Questa contrapposizione, tuttavia, è alquanto dubbia: da più parti, attentamente ignorate da Parkin, si è infatti messo in luce come Durkheim spiegasse l'origine del fatto sociale facendo riferimento all'interazione, e Weber riconoscesse che attraverso la relazione sociale sorgono strutture «oggettive» vincolanti per gli individui.

Ma i problemi più seri vengono nelle pagine successive, là dove l'autore si scaglia contro Weber in quanto il metodo della «sociologia comprendente» comporta la necessità per il ricercatore di avere un rapporto simpatetico con l'azione dei soggetti studiati. «Se tra i due esistessero ampie divergenze di vedute o incompatibilità di convinzioni non sarebbe possibile un legame simpatetico» (p. 19) e pertanto la «comprensione». A tale proposito si deve osservare che la comprensione dei motivi dell'azione non comporta affatto la necessità di una «compatibilità di convinzioni». Anzi, va detto a chiare lettere che l'azione del proprio avversario è tale (*azione dell'avversario*) solo in quanto se ne comprendono i motivi, altrimenti non potrebbe in alcun modo essere definita come tale, o almeno non più di un sasso che ti cade su un piede. Parkin non sembra consapevole di ciò e a riprova della sua tesi porta l'esempio degli studi antropologici, a proposito dei quali Weber «sarebbe costretto ad affermare che l'osservatore occidentale, per quanto sensibile e percettivo, potrebbe solo sperare di arrivare a una comprensione parziale» (p. 21). Il che è certamente corretto, ma va completato con l'idea, del tutto esplicita in Weber, secondo cui una comprensione non parziale semplicemente non è possibile. Ogni conoscenza, compresa ovviamente quella dello

scienziato sociale, è conoscenza *parziale*. Del resto, l'alterità dell'altro, occidentale o non occidentale, è realtà contro cui non ci si può non scontrare. Questo, anche se a volte è riconosciuto, altre volte sembra sfuggire a Parkin, e ciò lo induce in una serie di fraintendimenti. Per esempio: « Per poter definitivamente dire che l'osservatore ha presentato una versione imperfetta della realtà, Weber dovrebbe affermare di essere riuscito ad arrivare alla versione veramente autentica » (p. 22). Weber invece, procede in modo del tutto diverso: dà spiegazioni riconosciutamente parziali per dimostrare che spiegazioni diverse dalla sua, pur legittime, non esauriscono la realtà studiata. E' forse tedioso ripetere queste osservazioni, ma purtroppo il libro di Parkin lo rende ancora una volta necessario. O ancora: « Se il criterio di valutazione finale dell'esperienza soggettiva dell'attore deve essere il suo comportamento, tanto varrebbe concentrarsi innanzitutto su questo e tralasciare i significati soggettivi » (p. 22). Ora, a prescindere dal fatto che Weber distingue tra azione e comportamento e che il termine comportamento nel contesto in questione è improprio, va osservato che per Weber « tralasciare i significati soggettivi » è semplicemente impossibile: se noi individuiamo un'azione ciò è perché ne individuiamo i significati soggettivi. L'azione di un chirurgo è tale in quanto intende operare e in quanto noi gli attribuiamo questa intenzione. Altrimenti sarebbe ben difficile distinguere un bisturi da un coltello e un chirurgo da un macellaio. Né vale appellarsi ai risultati, perché anch'essi, al di fuori di un contesto di significati, non possono che essere muti.

Parkin sembra rimproverare a Weber di non poter individuare una causa dei fenomeni sociali se non ponendo l'accento su certi fattori causali anziché su altri tramite la costruzione di un tipo ideale. Così che « è difficile comprendere come una [costruzione mentale] pos-

sa vantare una superiorità esplicativa sull'altra » (p. 31). In altri termini, Parkin rimprovera a Weber di essere troppo, e troppo coerentemente, weberiano. Weber infatti afferma esplicitamente — e lo si dovrebbe sapere — che nessuna spiegazione scientifica, in quanto necessariamente fondata su una relazione con i valori e su una successiva costruzione di un tipo ideale, può vantare una superiorità rispetto ad altre, purché rispettino anch'esse la correttezza del metodo. Parkin trascura la distinzione di Weber tra relazione con i valori e giudizi di valore. Fino a scrivere: « Se non avesse assimilato i giudizi di valore alla faziosità, Weber avrebbe... potuto ammettere che, dato che ogni tipo di ricerca sociale richiede l'uso di concetti e costrutti moralmente caratterizzati, non è possibile ottenere un risultato indipendentemente dalle valutazioni » (p. 33). Ora, se al termine, improprio, di valutazione, si sostituisce l'espressione « relazione con i valori », non si vede dove Weber non ammetterebbe che la ricerca sociale è condizionata da tale relazione con i valori in ogni ricerca sociale. Parkin fraintende Weber a tal punto da attribuirgli affermazioni non sue, per poi criticarlo opponendogli idee che invece sono proprie della tradizione di pensiero cui Weber apparteneva. Eppure nel libro qui in esame si legge anche: « Weber fa giustamente rilevare che non si possono afferrare i fenomeni sociali nella loro interezza » (p. 25). Ma come conciliare questa affermazione, corretta, con le altre, rimane inspiegato e lascia senza fondamento le critiche mosse da Parkin a Weber.

Alla trattazione della metodologia di Weber seguono parti relative alla religione e all'azione sociale, al dominio e alla legittimità, e alle classi, ai ceti e ai partiti. Trattando della religione, e in particolare del calvinismo, Parkin afferma che vi possono essere due interpretazioni del discorso weberiano: la tesi debole, secondo cui tra una fede religiosa e un'organizzazione econo-

mica vi sarebbe solo un'affinità elettiva, e la tesi forte, secondo cui una fede religiosa sarebbe causa di un'organizzazione economica data. L'autore stenta tuttavia a riconoscere che, stando alla metodologia di Weber, anche la così detta tesi forte non può che indicare una tra le spiegazioni possibili di un fenomeno: non lo può mai esaurire. Vero è che nel libro si riconosce esplicitamente che « solo uno sciocco potrebbe negare che la complessità della vita sociale sia il prodotto di molti differenti fattori e forze, per cui il compito è quello di assegnare delle priorità causali a questi vari elementi » (p. 69); tuttavia, proprio in rapporto con questa affermazione è sorprendente leggere l'accusa (perché di un'accusa sembra trattarsi) a Weber di essere materialista in quanto dà importanza anche ai fattori di organizzazione economica oltre che a quelli religiosi. Se la religione può essere solo una concausa, infatti, perché allora non considerare i fattori « materiali »? Nonostante il riconoscimento che si possono ricercare solo concause e non cause determinanti, Parkin, in quanto contraddittoriamente, non riesce a non rimproverare a Weber di non aver individuato le cause dei fenomeni studiati. Oppure riduce Weber a interpretazione unidimensionale. Ne è esempio il capitolo su « dominio e legittimità ». « Violenza, coercizione e forza — scrive Parkin — costituiscono la terminologia tipica della sociologia di Weber, così come integrazione morale è l'espressione tipica di Durkheim » (p. 83). A prescindere da Durkheim, si potrebbe forse dire che la « terminologia tipica » di Weber è « azione, azione sociale e relazione sociale », e l'affermazione sarebbe almeno altrettanto legittima. Anzi, si può aggiungere che il problema del potere è umano, il potere non si riduce a forza bruta e richiede una spiegazione sociologica, proprio in quanto anche nei rapporti di potere si possono individuare significati soggettivi e intersoggettivi.

Parkin, sempre in critica a Weber, distingue tra legittimità e legittimazione. « Le legittimazioni sono le pretese che i gruppi dominanti avanzano a proprio vantaggio, pretese che essi naturalmente vorrebbero fossero accettate da tutti gli altri; la legittimità, invece, si riferisce alla condizione in cui queste pretese sono state in effetti accettate e approvate dai gruppi subordinati » (p. 91). Se Weber avesse proceduto sulla base di questa distinzione gli sarebbe stato possibile « definire concettualmente quel fenomeno che viene designato come "crisi della legittimazione" » (p. 92). L'ultima parte del libro, se si prescinde dalle pagine prevalentemente espositive, continua tutta su questo tono indicando ciò che a parere dell'autore Weber non ha detto ma avrebbe potuto dire. Si accusa cioè, Weber, di non essere stato altro rispetto a ciò che è stato. L'interpretazione dei testi, la loro collocazione storica, il confronto con gli altri critici, cedono tutti il passo alla mancanza di timore reverenziale.

ALBERTO IZZO

GIANFRANCO PASQUINO (a cura di),
Le società complesse, Il Mulino,
Bologna 1983, pp. 273.

In occasione del trentesimo anniversario della fondazione dell'associazione del « Mulino », nell'ottobre 1981, si tenne a Bologna un convegno internazionale sul tema « Politica, società, economia nell'Europa occidentale degli anni '80 ». Gli atti del convegno vengono pubblicati in questo volume miscelaneo intitolato *Le società complesse*, con l'aggiunta di un saggio del curatore, Gianfranco Pasquino. Il filo conduttore che lega i diversi contributi è d'impronta marcatamente politica, anche se non mancano analisi ispirate all'approccio sociologico, come è particolarmente evidente nel caso del saggio

di Anthony Giddens — dedicato a un riesame del rapporto fra classi sociali e diritti di cittadinanza — e in quello di Alain Touraine. Il sociologo francese, proponendo una breve analisi critica dei nuovi movimenti sociali, si preoccupa anzi di ridimensionare e di contestare implicitamente una corrente di pensiero che tende a sancire la fine dei movimenti e la centralità del tema dello Stato. Per Touraine, al contrario, stiamo forse assistendo alla gestazione di nuove e più ricche esperienze di azione collettiva, la cui fisionomia non è più ricalcata sul prototipo tradizionale del movimento operaio e il cui futuro dipende in gran parte dalla capacità di mediazione culturale di intellettuali (non più di tipo «organico») espressi dalla società post-industriale.

Di taglio in gran parte metodologico il contributo di Giddens, attento a denunciare i rischi presenti nelle generalizzazioni indiscriminate e nei processi di estrapolazione arbitraria di trends da parte della sociologia politica. Anche lo studioso britannico, peraltro, si centra sui caratteri e le conseguenze della crisi del Welfare State, facendo emergere capace di recuperare al marxismo la possibilità di interpretare fenomeni come l'espansione, troppo a lungo delegati al formalismo metodologico o alle letture neoconservatrici.

Le funzioni sistemiche di *rappresentanza* e *controllo* nel modello neo-corporativo sono invece indagate da Philippe Schmitter. Le sue conclusioni portano a negare al fenomeno neo-corporativo il carattere di vero e proprio «modello». Meglio parlare di una *modalità di mediazione degli interessi* all'interno del più vasto sistema politico — suggerisce Schmitter — in una fase storica dominata dal declino del tradizionale associazionismo liberale e dal ricorso delle parti sociali a meccanismi capaci di far pesare interessi intraducibili nella dialettica e nei rapporti di forza dei sistemi intraducibili nella dia-

lettica e nei rapporti di forza dei sistemi elettorali.

L'analisi comparata del rendimento economico in quattro paesi europei è sviluppata, invece, da Fritz W. Scharpf attraverso il ricorso all'interazione fra ambiente economico, limitazioni istituzionali e risposte politiche. Se ne ricavano due considerazioni interessanti: la non coincidenza dei risultati empirici al variare di indici sovente considerati intercambiabili (come inflazione, sviluppo, occupazione) e le marcate differenze di prestazione in stati governati da equilibri politici apparentemente simili.

Le note conclusive di Pasquino rimandano in gran parte ai contributi più recenti del politologo italiano sul tema della complessità e su quello, connesso, della ingovernabilità. Da rilevare, mi sembra, il riferimento agli anni '80 come terminale di esperienze politico-statali maturate a partire dagli anni '30. Ne discende infatti una lettura dell'intreccio *keynesiano-assistenziale* come carattere peculiare della crisi in atto, ma anche come problematico punto di partenza per nuovi livelli e nuove direttrici di analisi macrosociale. Sullo sfondo, si staglia una formazione statale più complessa e vulnerabile di quanto fosse in grado di percepire l'approccio politologico formale, tanto nella sua versione «ottimistica» dei primi anni '60 quanto in quella «catastrofica» del decennio successivo.

NICOLA PORRO

LORIS RIZZI, *Lo sguardo del potere. La censura militare in Italia nella seconda guerra mondiale 1940-1945*, Rizzoli, 1984, pp. 234.

In quest'epoca di banche dati e di attività sempre più «riservate» di governi e di apparati istituzionali, acquista importanza e interesse crescenti il tema del segreto. Du-

pluce — nel senso di un segreto di Stato (da proteggere) contrapposto a un segreto del cittadino (da violare) — è la funzione della censura, sinistra istituzione di un passato non troppo remoto e profezia di un futuro possibile.

Al passato si volge Loris Rizzi, *Lo sguardo del potere. La censura militare in Italia nella seconda guerra mondiale 1940-45*, Rizzoli 1984, che, sulla base di un paziente lavoro di archivio, ricostruisce sei anni di quell'attività occulta e nello stesso tempo vistosa, mastodontica e capillare rappresentata dalla censura postale. Non possono esservi dubbi: la censura nasce con la guerra. In particolare, la censura appare in Italia il giorno precedente all'ingresso del nostro paese nel primo conflitto mondiale, il grande evento contemporaneo che costituisce, in questo come in moltissimi altri terreni, il banco di prova del totalitarismo. Applicata a quello che nella prima metà del secolo è ancora lo strumento per eccellenza nella comunicazione a distanza — la lettera — la censura conosce una prevedibile fortuna durante il fascismo, istituzionalizzandosi nelle forme coperte di un Servizio che con burocratico *understatement* viene denominato « Statistica ». Oggetto delle attenzioni del Servizio sono le personalità sospette di antifascismo, nonché un campione casuale di lettere estratte fra quelle in partenza e in arrivo nelle varie province. Integrandosi con le altre forme di controllo e di repressione del regime (Ovra, censura sulla stampa, intercettazioni telefoniche) la censura epistolare è tassello non secondario di quel mostruoso apparato grazie al quale, come dice Mussolini al capo della polizia Bocchini, « tutti gli italiani dovranno sentire in ogni momento della loro vita di essere sotto controllo, tenuti a bada, scrutati, sorvegliati ». Ma è nella seconda guerra mondiale che la censura assume ai massimi fastigi, venendo significativamente potenziata nel ruolo e nelle dimensioni. Limitata alla posta da e per i

militari nella prima guerra mondiale, la censura diventa tendenzialmente universale nella seconda; all'inizio organizzata dal ministero dell'interno — sintomo dello scivolamento della militarizzazione da processo specifico a dimensione complessiva della società. Ciò che tuttavia nella seconda guerra mondiale cambia è la natura stessa della censura: non più strumento unicamente repressivo ma, anche e forse soprattutto, informativo.

Il vasto materiale documentario esaminato da Rizzi lo dimostra. Dalle lettere dei militari e dei loro corrispondenti — familiari, amici, commilitoni — emerge un ritratto spietatamente efficace dell'Italia del regime e dell'Italia della gente comune: demagogica e trombona la prima, semplice e autentica la seconda (sebbene poco idealizzabile, e fortunatamente non idealizzata dall'autore, nella sua pateticità e quotidiana banalità). La guerra, il nemico, il duce, i « signori » e gli « imboscati », la famiglia, l'amore, il sesso; in un caleidoscopio di testimonianze, sfoghi, rudimentali analisi, politica e vita di tutti i giorni si mescolano nelle lettere dei soldati e ai soldati. Snervante l'attesa della pace: « sono tanto stanco tanto stanco » scrive dalla Russia un militare nel maggio 1942. Nelle fantasie e nelle affabulazioni dei soldati e dei loro familiari, l'evento lungamento atteso diventa Mito. Durante la demolizione di un vecchio convento — scrive una madre al figlio — è apparsa una pergamena in latino: « la data è del 1701 e dice che fra circa 240 anni uno spaventoso flagello si abatterà nell'Europa... la lotta fra l'oriente e l'occidente d'Europa sarà lunga e crudele, e moltissimi uomini moriranno... la guerra raggiungerà il massimo della violenza quando i melograni fioriranno per la terza volta. La pace si avrà il Natale seguente ». Come nella parabola dell'Automobile inglese e dell'Automobile tedesca, in quella del Vino dell'Intendenza e negli altri miti di guerra raccolti da Marie Bo-

naparte, anche in questo caso la sensibilità popolare ricorre, in situazioni di repressione politica e, soprattutto, di prolungato stress emotivo, a una rappresentazione simbolica della realtà. Il cui senso è peraltro trasparente e infastidisce l'occhio scrutatore del potere. Al prefetto di Genova che chiede direttive, il ministero dell'interno ordina: nel luglio '42 « se gli accenni alle presunte profezie del monaco sono effettivamente frequenti, sarà opportuno che vengano obliterati ».

Ma, si diceva, la censura non è soltanto distruzione, essa è anche produzione di sapere. Questa è la novità del secondo conflitto, e averlo sottolineato è probabilmente il contributo più originale di questo libro. Ogni settimana le commissioni provinciali di censura inviano al ministro dell'interno e ogni quindici giorni al Servizio informazioni militari (Sim) una dettagliata relazione nella quale, oltre alle valutazioni sul morale della popolazione e dei combattenti, vengono riportati i passi, più significativi delle lettere censurate. Le relazioni di tutte le commissioni provinciali sono poi sintetizzate dal Sim in un unico rapporto che finisce direttamente sul tavolo del dittatore. Travolta dall'8 settembre, la censura si ricostituisce sia nel Regno del sud che nella Repubblica di Salò. Qui nel maggio 1944 annovera nei suoi ranghi, oltre al personale civile ben settecento ufficiali e circa trecento ausiliarie. Le relazioni quindicinali affluiscono al Servizio informazioni difesa, erede del Sim, il quale a sua volta elabora il « Notiziario Z » per Mussolini e per i principali gerarchi di Salò con il punto sullo spirito pubblico e sul morale delle truppe. « Cancellando con spese righe nere le frasi proibite — osserva Rizzi nel capitolo dedicato alle funzioni e ai modelli della censura — *negando* cioè qualcosa, essa contemporaneamente *afferma* la propria presenza, lascia delle tracce, si firma ». Vedere senza essere visti (ma insieme segnalando in modo inequivocabile la propria

presenza) è un antico sogno del potere — e il riferimento è naturalmente a Foucault e al Panopticon di Bentham. Ma vedere significa anche comunicare e, in qualche misura, recepire il discorso dell'altro. Non solo, quindi, i censurati danno un volto alla censura personalizzandola (« carisma censura, è inutile cancellare ciò che ho scritto è la pura verità ») ma, addirittura, ricorrono consapevolmente ad essa per inviare al potere il proprio messaggio (« scrivo questo per fare che quelli che censurano la lettera si facciano un concetto di noi che siamo stanchi di fare il militare »). Come i lapsus e i sogni, la lettera sottoposta a censura è un sintomo che, in quanto spia di un determinato stato, non può essere ignorato dal potere se non a proprio scapito; è dunque « un compromesso tra il bisogno di dire e l'ingiunzione a tacere ». Come pure tra l'esigenza di zittire e quella di ascoltare. Ma non è soltanto il potere ad albergare in sé la contraddizione: anche l'autore della lettera sottoposta a censura interiorizza il destino del proprio discorso e si fa censore di se stesso. Ovvio l'origine di certe autolimitazioni in campo politico e militare: più complessa l'origine di determinati tabù. Tra quelli rarissimamente violati, la morte; un tema tenacemente rimosso dall'uomo in guerra, come mostra unanimemente la letteratura in materia, dal diario di guerra del caporale Mussolini al monumentale studio della seconda guerra mondiale sull'*American Soldier*.

E' tuttavia sul piano filosofico-politico che la censura dispiega sino in fondo le proprie potenzialità. Il suo ruolo benefico e preventivo, innanzitutto: la « paternalistica e benevola tutela » che avvantaggia chi la subisce — un moderno Grande Inquisitore che porta sulle proprie spalle il peso della verità non rivelabile e protegge gli uomini dall'angoscia di sapere. Tutto questo naturalmente è possibile in tanto in quanto esiste un Nemico, spirituale in teologia, materiale in politica.

«Ciò che fonda e giustifica il tabù del segreto è l'esistenza del nemico esterno — scrive Henzensberger — Questo nemico viene rappresentato come infinitamente ignorante e avido di sapere; contro di lui si fa appello alla solidarietà nazionale». Come già nella *Filosofia del diritto*, dove la guerra è la cessazione del conflitto interno; come per Zarathustra, secondo il quale «siamo fratelli quando siamo in guerra», la *situazione-modello* è la guerra.

Demonizzazione del Nemico e mitizzazione della sua attività di spionaggio procedono di pari passo, figurativamente banalizzati nell'orecchio che sporge dall'elmetto a scodella: «taci il nemico ti ascolta!». Ma tacere che cosa? In pratica tutto perché tutto può essere utilizzato dal Nemico e perché, inoltre, «è un segreto quali cose sono un segreto» (Enzensberger). Le ovvie implicazioni del silenzio e dell'obbedienza portano così alla luce la duplice natura del Nemico lo straniero alle porte ma, anche, l'antagonista interno. Di fronte all'invasione e alla sovversione, il potere non esita a infrangere alcuni tra i più basilari dei suoi presupposti. «Mentre il segreto di stato è inviolabile, quello individuale (come il segreto della corrispondenza) viene invece continuamente ed esplicitamente violato». La società politica impone dunque alla società civile le sue leggi di ferro e di fuoco, Cromwell smentisce Locke e, per governare, Napoleone può perfettamente ignorare Constant. Affiorano alcune regolarità nello scorrere tumultuoso e disperso degli eventi. Tra queste, il ruolo di crisi e di maturazione dei fenomeni politici sociali e psicologici che innegabilmente gioca la guerra. Non è qualcosa che possa essere ignorata, pur in una situazione estrema e unica come quella che stiamo vivendo oggi; così come non è più pensabile la storia come patchwork di avvenimenti «unici» e

isolati tra loro. Ricordarci l'uno e l'altro è tra i meriti di questo libro.

FABRIZIO BATTISTELLI

LIVIO TOSCHI, *Edilizia economica e popolare nello sviluppo urbanistico di Roma moderna 1870-1903*, Editrice Universitaria La Goliardica, Roma, 1983, pp. 374, lire 28.000

Un'ampia e, in gran parte, inedita documentazione. Un paziente e lungo iter di ricerca direttamente alle fonti di archivio e nelle biblioteche. La diligenza nel controllare e ricontrollare — alla radice — il materiale raccolto, corredato da un copioso impianto fotografico. In appendice, progetti, disegni, le più importanti leggi e i decreti in campo amministrativo, edile e sociale, tabelle sullo sviluppo demografico diviso per rioni, ubicazione degli alloggi censiti nella capitale, prezzo medio annuo dei fitti nelle principali città italiane: ecco alcune coordinate tra cui si muove il volume dell'architetto Livio Toschi. Uno scavo sistematico e uno studio organico di «architettura sociale» con compenetrazioni interdisciplinari rispetto agli avvenimenti economici e politici del trentennio che, da Porta Pia, vanno alla fondazione dell'Istituto Case Popolari di Roma nella primavera del 1903. Quindi, «classi subalterne» (nel significato di Gianni Bosio), edilizia «popolare» e storia sociale. Tale «taglio» interdisciplinare — peraltro non sempre reperibile negli stessi saggi sul movimento operaio — risulta, senz'altro, una eccezione per un architetto. Toschi lavora su contratti convenzioni, concessioni, mutui, catasti, demani, con angolazioni politico-amministrative. Una analisi che si sofferma non sull'architettura vista nella dimensione stilistico-decorativa, ma una architettura fabbrile, economica, riflesso della vita e del-

la qualità sociale. Un impianto di filologia serrata, metodica, conduce Toschi a muovere precisi rilievi con esclusivo riferimento a cifre e nomi connessi alla sola *edilizia popolare* — nei riguardi di Insolera e Portoghesi (cfr. p. 248 alla nota n. 20, pp. 250-251 alle note n. 25 e n. 29, p. 334 alla nota n. 35) con clamorose sviste — anche per Caracciolo a p. 59, nota n. 11, e a p. 277, nota n. 21. Tranne le ricerche sul campo e il « vissuto contemporaneo » del « laboratorio sociale » permanente di Franco Ferrarotti, le vicende di Roma capitale sono state oggetto — con specifico riferimento ad opere meramente teorico-descrittive, edite in questi ultimi anni — di pubblicazioni che, in taluni casi, sopravvivono di pigre eredità o di tediose ripetizioni. Nelle lunghe ed articolate note bibliografiche Toschi offre sempre la possibilità di verificare le coordinate del suo « viaggio » attraverso Roma, lungo i binari di quelle « classi subalterne » che rivendicano un ruolo da protagoniste e il diritto ad una esistenza su misura dell'uomo. Quel concetto di « classi subalterne », sviluppato da Gianni Bosio, e che Toschi (ci si augura) vorrà riprendere ed arricchire — con ulteriori sguardi sui conflitti del lavoro e la legislazione sociale — proseguendo le proprie ricerche in vista della stesura del suo secondo volume sulla capitale e nell'ambito della cattedra di Storia dell'Architettura presso l'Università di Roma. Toschi pone in risalto la figura e l'opera di Luigi Pianciani, sindaco della capitale dal luglio 1873 al luglio 1874 e dal settembre 1881 al maggio 1882: « Il primo uomo politico di prestigio che sieda in Campidoglio a capo della giunta ». E da Pianciani si dovrà partire per intendere — in tutt'altra fase e con tutt'altri schieramenti politici — le origini « popolari » della futura amministrazione comunale guidata da Ernesto Nathan eccessivamente attualizzato con forzati ammiccamenti al presente, scivolando in quelle artificiose « pezze d'appoggio » contro cui

— metodologicamente — metteva in guardia Delio Cantimori. Va sottolineato che Pianciani, a differenza di Nathan, non può contare né su un « blocco di alleanze », né su un moderno partito politico, né su una « cultura di massa ». Militante della « sinistra costituzionale », deputato per il collegio di Spoleto e per il V collegio di Roma, vicepresidente della Camera, membro di numerose commissioni parlamentari: questo il *curriculum* di Pianciani, già promotore di un « appello ai popoli » per la convocazione di una Costituente Italiana. Pianciani, sindaco, radica le proprie convinzioni politiche in una laica visione della funzione della capitale: « Noi dobbiamo la Chiesa conservare alla religione ». Ed aggiunge: « Con l'istruzione e il lavoro dare benessere in luogo della limosina. I nostri monumenti devono essere memoria delle libere istituzioni che ci governano, del culto della scienza e dell'arte, la scuola e l'opificio. Le abitazioni comode e salubri, le vie larghe, facili, nette, sicure ben rischiarate la notte. Le fognature sistematiche, adattati i mercati, moltiplicate le acque. Ecco ciò che deve, a mio avviso, distinguere la *Roma degli Italiani* da quella che la precedettero ». E, in tema di questione operaia, rivolgendosi alla nobiltà e ai grandi proprietari terrieri, Pianciani aggiunge: « Io dico che i loro guadagni sono stati e sono, tutt'ora, lauti bastamente perché io possa avere scrupoli se le mie proposte dovessero obbligarli ad impiegare una parte di quelli dell'avvenire per meglio remunerare chi lavora davvero logorandosi la vita ». La missione di Roma, i problemi dell'occupazione, la necessità di un piano regolatore: « (...) devo solamente constatare un fatto: quando, nel corso di questi otto anni, si è voluto eseguire talune delle opere che nel piano regolatore erano state approvate, si è ottenuto il decreto reale per espropriazione a causa di utilità pubblica, ma l'espropriazione è costata al Comune il doppio, il triplo di quanto avrebbe costato altri-

menti. I Prati di Castello, le cui aree fabbricabili valevano, all'atto dell'approvazione del piano regolatore, da tre a sette lire, oggi valgono sessantacinque. Mentre, allora, erano tutte aree vuote, oggi, nei luoghi appunto da occuparsi per strade o edifici pubblici, sorgono teatri, palazzi e ogni ben di Dio». Piaciani non teme l'idea di una Roma industriale, la prospettiva manchersteriana di una nuova società urbana dalle « nere e fumanti ciminiere » (di opposto avviso Quintino Sella il quale affermava di « non aver mai desiderato che vi fossero grandi agglomerazioni di operai in Roma perché non sarebbero opportuni gli impeti popolari di grandi masse di operai »: cfr. P. Marconi, *La sinistra e i problemi di Roma capitale*, in « Mondo Operaio », maggio 1981, n. 5, p. 21 e, per una visione complessiva, si veda la giornata di studio, indetta dall'Accademia Nazionale dei Lincei, in occasione del primo centenario della scomparsa di Sella, il 26 maggio 1974). Ne consegue la volontà di spingere i processi di trasformazione della città secondo aspirazioni progressiste. Quindi, Roma, capitale di una nazione libera, indipendente: « Le diecine di migliaia di lavoratori, in alcuni quartieri, agitano i nervi — prosegue Piaciani — a coloro che dell'immobilità dell'antica Roma formano un culto. Roma ha bisogno di opere e i Romani di lavoro. Noi discutiamo troppo e non facciamo bastamente ». Piaciani si orienta verso una oculata ed intelligente politica di investimenti finanziari. Risulta indispensabile un piano regolatore per coordinare la crescita della capitale con le esigenze degli abitanti. Del tutto carente l'Ufficio Tecnico comunale che Piaciani ha ereditato. E, da qui, con eccezionale modernità di impostazione scientifica, Piaciani inizia la opera riformatrice per una organica sistemazione dell'Ufficio Edilizia e Lavori Pubblici del Comune (di estremo interesse il richiamo di Toschi alle figure di « tecnici » come cembre 1872, con Piaciani si pone

l'ing. Alessandro Viviani). Nel di in discussione — per la prima volta — il vecchio regolamento edilizio del 1864. Resta, in ogni caso, la tendenza del Governo a frenare le iniziative locali. Infatti, Piaciani lamenta « dilazioni, traversie, opposizioni continue per le case operaie ». L'amministrazione Piaciani riesce a stornare il tentativo di una vantaggiosa speculazione del senatore Alessandro Rossi (il medesimo personaggio « umanitario » dei lanifici di Schio, in provincia di Vicenza, e nel 1911, sindaco di Torino) sui terreni confinanti con l'attuale Via Giolitti, Manzoni e Merulana: speculazione che, tuttavia, riuscirà — a Rossi — soltanto nel 1877 quando, ormai, la prima Giunta Piaciani è liquidata. Da manuale l'operazione Rossi del marzo 1877. Egli venticinquemila ms r.^b dsesgf-j-y chiede al Comune di Roma ben l'Esquilino per edificare « case economiche che soddisfino alle piccole pigioni da lire venti e da lire trenta al mese ». Prosegue l'affabile senatore: « Non mi propongo alcun fine speculativo sibbene di soddisfare ad un bisogno reale e sempre crescente delle classi operaie e delle classi meno abbienti » (ma è a Schio che Alessandro Rossi tocca la soglia più alta di mistificazione ideologica nell'intera storia dell'Italia neo-industriale). Quando si giunge all'approvazione della convenzione, tra il sindaco Venturi e il Rossi, nessuno sembra accorgersi di alcune piccole dimenticanze. Infatti, stabilito che il terreno viene concesso gratuitamente dal Comune, nella convenzione non si parla più di « case economiche », di entità delle pigioni, della « futura proprietà delle case agli inquilini ». Le abitazioni di Rossi vengono affittate — e non certo agli operai — a più di quaranta lire mensili (talune anche a lire 60-80). I salari giornalieri del garzone muratore, secondo la media aritmetica, vanno da lire 1,70 — nel 1870 — a lire 1,95 nel 1880 (cfr. F. Di Rollo, *Le retribuzioni dei lavoratori edili a Roma dal 1826 al 1880*, in « Archivio Economi-

co Unificazione Italiana», a cura dell'I.R.I., serie I, vol. XIII, fasc. IV, tab. IX). E' il consigliere comunale Boncompagni a richiamare l'attenzione sul fatto che, nel dicembre 1883, le case dell'Esquilino non sono ancora terminate. Il consigliere Carancini denuncia la «pessima costruzione degli alloggi». Amabilmente, il sindaco, duca Leopoldo Torlonia, esprime il parere che il senatore Rossi sia all'oscuro delle vicende successive. La partita si chiude con il Comune di Roma che rimborsa il Rossi con un totale di lire 1.521.000 (siamo nel giugno 1885) «come corrispettivo delle spese sostenute per la costruzione di case economiche nella 2^a e 3^a zona del quartiere Esquilino». Oggi, del cosiddetto «quartiere Rossi», resta appena, una sottile traccia. Nelle elezioni amministrative parziali del 20 giugno 1880 i «clerico-moderati» dell'Unione Romana vedono passare tredici candidati su quattordici. L'ex-sindaco Emanuele Ruspoli — che, dopo Pianciani, rappresenta «la figura più prestigiosa sulla scena capitolina di fine secolo» — viene escluso persino dal Consiglio Comunale per uno scarto di 93 voti. Ma è a livello finanziario la vera rivincita del Vaticano dopo Porta Pia. Il recupero delle posizioni di potere del Vaticano avviene molto prima della sospensione del *non expedit* per le elezioni politiche generali. I primi due volumi sulle vicende del Banco di Roma, scritti da Luigi De Rosa, delineano il dispiegarsi della «febbre edilizia e i legami tra vita bancaria e mondo politico. Il 9 marzo 1880 sorge il Banco di Roma e nel 1899 entra, nel consiglio di amministrazione, Ernesto Pacelli. Egli riesce a sconfiggere la Banca d'Italia facendo risarcire gli azionisti dell'antica Banca dello Stato Pontificio (l'ex-Banca Romana). Un vero *exploit* considerando la «finanza allegra» che aveva travolto questo istituto (da non confondere con il Banco di Roma). E nel 1896 il Vaticano possiede 5.150 azioni del Banco di Roma: cioè, più della metà del suo pac-

chetto azionario. Analizzando la composizione sociale del consiglio di amministrazione del BdR si possono ricavare utili elementi sui ceti dirigenti dell'imprenditoria laziale ed, egualmente, dal recente volume *Roma capitale. Il commercio dal 1870 al 1911*, edito a cura dell'Unione Commerciali di Roma e provincia, Tip. Lit. S.E.A., Roma, 1983. Un po' diversa la situazione materiale del movimento operaio. I muratori, in base ad un «capitolato» del 31 agosto 1870, devono sottostare ad una giornata di dieci ore di lavoro. Dalla monografia del Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio, nel 1881, risulta di otto ore e quaranta minuti in media. I dati delle tabelle ministeriali dell'epoca non appaiono affatto convincenti sia per l'impiego — senza controlli — dei minori, sia per il «ventaglio» del cottimo, sia perché l'edile non è occupato tutto l'anno. La paga: lire 1,50 al giorno per i muratori, lire 1,00 per i manovali generici, centesimi 75 per i «monelli» (i ragazzi). Nei successivi anni della «febbre edilizia» — sull'onda delle governative leggi speciali — per Roma — il movimento operaio della capitale si muove verso sempre più definite posizioni politiche: il passaggio dalle tesi «democratiche-radicali» a quelle internazionaliste, il confronto tra i «socialisti-anarchici» di Malatesta e il nascente Partito Socialista Italiano, l'affondazione delle prime leghe operaie di resistenza che, l'8 maggio 1892, al Teatro Rossini, dichiarano costituita la CdL con sede centrale in Piazza S. Stefano del Cacco n. 26. La «febbre edilizia» possibilità d'impiego nell'industria migliaia di proletari, attirati dalla degli anni 1880-95 chiama, a Roma, delle costruzioni con migrazioni interne dalle Marche, Umbria, Maremma Grossetana, Liri-Garigliano, Abruzzo. A Piazza di Montanara il grande mercato della forza-lavoro contadina e, a Piazza di Pollara, quello degli edili. Come già nel 1873, così nel 1881, le società proprietarie di terreni fabbricabili riprendo-

no a rastrellare aree, a far pressione per stravolgere il piano regolatore. Il monopolio delle aree è circoscritto a pochi gruppi finanziari: la Compagnia Fondiaria Italiana e la Società Immobiliare di Roma (cfr. A.M. Seronde Babonaux, *Roma. Dalla Città alla metropoli*, Editori Riuniti, Roma, 1983, ma uscito in Francia nel 1980). Il saccheggio dei Prati di Castello resta un esempio — ricorda Toschi — di quella coalizione finanziaria che traccia strade e innalza fabbricati a proprio piacimento. Anzi, si giunge a costruire — fuori da ogni delibera — un ponte in ferro (progetto dell'ing. Alfredo Cottrau), con testata sul porto fluviale di Ripetta, al fine di valorizzare le aree oltre Tevere (su Cottrau cfr. Luigi De Rosa, *Iniziativa e capitale straniero nell'industria metalmeccanica del Mezzogiorno 1840-1904*, Editore Giannini, Napoli, 1968, e G. Barbalace, *Fabbrica e Partito Socialista negli Anni Novanta*, Ed. Argalia, Urbino, 1976). Risulta chiaro l'accanimento dei centri di potere contro i sindaci Ruspoli e Piaciani mentre «l'amministrazione Torlonia contribuisce non poco a snaturare il piano regolatore che pure aveva approvato». A tutto l'anno 1889 su 133 milioni stanziati per le spese dipendenti dal piano regolatore, novantacinque riguardano «indennità» ai privati. La differenza tra l'offerta del Comune e il prezzo pagato, dietro sentenza, ammonta al 48%. Il «mercato indegno» dei periti dei tribunali viene, inutilmente, denunciato da Ruspoli. La «febbre edilizia» si incrocia con la stretta depressionaria che investe il mercato internazionale, rendendo meno facile il credito verso gli improvvisati appaltatori. Alla fine del 1887, ad aggravare la situazione contribuisce anche la svolta protezionistica nel Paese e la disdetta — prima del tempo — del trattato commerciale con la Francia. Traccoli impensabili subiscono i titoli di borsa del settore edilizio. Una vasta ragnatela di situazioni fittizie e di eccessivo credito. Hanno inizio compiacenti

«salvataggi» bancari. I contraccoppi, per l'occupazione operaia, non tardano a manifestarsi. I cantieri chiudono. Una espansione incontrollata: ecco il «miracolo» della «febbre edilizia». Abitazioni salubri e comode richiedeva Piaciani (cfr. la mostra e il catalogo realizzato da Livio Toschi per la XV Circoscrizione del Comune di Roma 19-31 marzo 1984 dal titolo *Luigi Piaciani e le battaglie urbanistiche per la «terza Roma»*). E, con le vicende del quartiere Testaccio, Toschi ci riporta al problema delle «abitazioni popolari». Ovvero, nel caso del Testaccio, il declino dal ruolo di quartiere industriale a ghetto operaio: Testaccio, il quartiere operaio per eccellenza (nel periodo 1906-1908 presenta una concentrazione proletaria più alta di S. Lorenzo), con una mortalità infantile, per i primi cinque anni di vita, del 44,9% nel 1910. Leggendo saggi di Giuseppina Le Maire, *Come vivono i poveri a Roma*, 1904, e di Domenico Orano, *Come vive il popolo a Roma*, 1912, emergono gli ostacoli che la futura giunta Nathan dovrà affrontare (cfr. M.I. Macioti, *Ernesto Nathan. Un sindaco che non ha fatto scuola*. Ed. Ianua, Roma, 1983). Ci aiutano a capire i contrasti, tra le varie componenti politiche della CdL di Roma, in rapporto alla funzione della prima rappresentanza operaia nel consiglio di amministrazione dell'Istituto Case Popolari. Contraddizioni e limiti che porteranno a far costruire — in piena coalizione Nathan — le eleganti case in muratura di S. Saba (con l'uso sapiente e moderno dei materiali da costruzione — da parte dell'architetto Quadrio Pirani — e le bordature realizzate tramite «mattoni a spina» e «a coltello») e le baracche (seppur previste come fase transitoria rispetto alle grotte) in Via della Ferratella in Laterano, Porta Metronia, Porta Latina ed Anfiteatro Castrense (dietro S. Croce in Gerusalemme-Via La Spezia).

GIUSEPPE BARBALACE

B. STEIN, M.L. WORTMAN, *Povert *, in « Enciclopedia del Novecento », Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, vol. V, pp. 509-520.

La voce « Povert  » dell'*Enciclopedia del Novecento*   stata scritta da due studiosi che vantano alcune caratteristiche di sicuro affidamento: hanno una collocazione accademica ben precisa (Bruno Stein alla New York University, Miles L. Wortman alla City University of New York), possiedono un'ampia conoscenza dell'argomento trattato (Stein in particolare aveva gi  pubblicato un saggio sull'economia della povert  e sul benessere pubblico), presentano il tema affrontato con sufficiente chiarezza (sino a lasciar trasparire con evidenza il loro orientamento ideologico), offrono una panoramica ben dettagliata degli studi sulla povert  (distinta per tipi e cause).

Il sommario della suddetta voce   articolato seguendo gli aspetti relativi alla misurazione, alla distribuzione, alle politiche, ai fattori concernenti la povert . In realt  rispetto a tutto il resto appare fuori proporzione lo spazio riservato alle politiche sociali volte a risolvere i problemi della redistribuzione dei redditi. E ci    vero non tanto e non solo per quanto attiene al paragrafo sulle politiche redistributive quanto piuttosto per il continuo rinvio a tali aspetti che sono presenti anche laddove il discorso   stretto legame fra politica sociale di ben altra natura. Certo esiste uno stretto legame fra politica sociale e diffusione della povert , ma   dubbio che si possa discutere di un simile fenomeno sociale quasi solo a partire dagli interventi di « rimedio », che risultano cos  privilegiati rispetto invece alle politiche globali che inducono i livelli di povert . Questo particolare non   affatto sottaciuto da Stein e Wortman, ma passa in second'ordine e resta senza una lettura interpretativa altrettanto ampia (e scientifi-

ca) quanto quella delle politiche sul reddito.

Probabilmente questo tipo di prospettiva   da addebitarsi all'orientamento dei due studiosi che con un'ottica tutta occidentale (e statunitense) prendono in considerazione contesti assai diversi fra loro e poco assimilabili in un'unica analisi. Cos  il riferimento alle realt  italiane di Napoli e Torino suona pi  come una citazione dovuta per il paese di edizione dell'opera che non come elemento specifico di uno studio *ad hoc*. Allo stesso modo risultano scontati e secondari i rinvii alla situazione di nazioni come l'India e l'Afghanistan. E' questo l'esito di un tentativo di sprovvincializzare l'apporto culturale, scegliendo pure degli studiosi non italiani ma ricadendo nel provincialismo, magari altrui, che etnocentricamente considera (quasi senza soluzione di continuit ) il contesto statunitense come parametro fondamentale per ogni ulteriore approccio. In effetti tutto il testo contiene una colluvie di esempi che concernono i soli Stati Uniti.

Al di l  di tali riserve che fanno da sfondo a queste annotazioni in margine alla voce di cui si sta discutendo, si deve attribuire ai due autori profondo acume e singolare vivacit  di trattazione, che non resta nei limiti di un'esposizione descrittiva ma prende posizione di volta in volta contro il concetto di « soglia di povert  », da non considerare mai criterio scientifico perch  inficiato da considerazioni politiche. Tuttavia anche in questo caso come in altri l'ipotesi di un progresso « necessario e inequivocabile » tiene banco e fa pendere la bilancia in favore di un generale miglioramento delle condizioni di povert  il che   ancora tutto da dimostrare. E' per questo che involontariamente Stein e Wortman cadono in contraddizione allorch  citando uno studio di M.S. Gordon sull'economia delle *welfare policies* rilevano che nulla   mutato in modo significativo se fino al 1977 ed a partire dagli anni trenta i pi 

poveri hanno « goduto » negli USA della medesima bassissima percentuale del reddito globale (20% della popolazione la più disagiata che attinge ad appena il 6% del reddito globale laddove il 20% più agiato si avvale di un reddito quasi sette volte maggiore il 40%). A ragione si sostiene che « le statistiche sul reddito possono contenere errori e che diventano particolarmente imprecise riguardo alle fasce più elevate e a quelle più basse del reddito » (p. 511). Occorre però aggiungere che probabilmente l'errore non è dello stesso tipo. E' ipotizzabile infatti che esso sia per eccesso nel caso dei più poveri e per difetto nel caso dei più abbienti, o almeno che lo scarto di questi ultimi rispetto a quanto accertato tocchi livelli ben più consistenti non fosse altro che per le entità economiche realmente disponibili.

Affiorano altresì, in alcuni passaggi, taluni giudizi non del tutto condivisibili: « si tratta di persone verosimilmente affette da una cronica incapacità a guadagnarsi un salario e che rientrano quindi in quella categoria permanente di poveri che si trova in ogni società » (p. 512). Ancora una volta dunque povertà, quasi « naturale », inevitabile, appare irreversibile il fenomeno di bile, tanto da reperirlo ovunque. Affermazioni simili più che poco scientifiche sono quanto meno affrettate e superficiali. Lo stesso dicasi per quanto riguarda un'altra considerazione relativa all'Italia: « l'intero mezzogiorno costituisce esempio tipico di regione sottosviluppata » (pag. 514); non vi è dunque alcun dubbio sul sottosviluppo di tutto il nostro sud, senza eccezioni di sorta. Paradossale è poi l'idea che i due docenti di New York hanno in materia di emigrazione: « contribuisce anche ad alleviare la povertà di quanti rimangono », « serve a ridurre la disparità fra una regione arretrata e le zone più prospere », ed inoltre « l'esistenza di un'abbondante offerta di manodopera sostiene che « le statistiche sul reddito possono contenere errori, e

però disoccupata a basso costo potrà attrarre capitali dalle regioni sviluppare le aree depresse ». Tutto ciò può essere vero negli Stati Uniti — ammesso che lo sia, come più prospere, contribuendo così a esemplificare puntualmente Stein e Wortman — ma non lo è certo nel Mezzogiorno d'Italia. Come d'altro canto è tutto da verificare che nelle periferie urbane « si matura una etica sociale contrastante con quella della società » e che « in ambienti siffatti, infine, la naturale imitazione, da parte dei figli, degli atteggiamenti dei genitori ha come effetto la perpetuazione della povertà nella tratta di generalizzazioni indebite generazione successiva » (p. 515). Si tratta di generalizzazioni indebite che possono essere facilmente smentite in più occasioni.

Un'altra pecca di questa voce è la sua mancanza di aggiornamento (che arriva al massimo al 1973 e dunque non tiene conto dei più recenti sviluppi della crisi economica che ha colpito ancor più molti paesi e strati di popolazione in condizioni di « assistenza »). Dalla carenza di prodotti alimentari a quella delle tecnologie progredite è pressoché unica la matrice esplicativa, che non può essere rinvenuta semplicemente in ragioni demografiche o prettamente tecniche, come gli avvenimenti degli ultimi anni hanno chiaramente messo in luce.

Ma quella che soprattutto è carente è un'attenzione alla stratificazione sociale in quanto variabile rilevante, se non assolutamente indipendente in rapporto al fenomeno della povertà. Non è casuale che l'elemento classe sociale non abbia peso alcuno in una discussione pur tanto legata a caratteri di tipo economico. Si da così come dimostrata « una generale acquiescenza alla autorità e allo sfruttamento » (p. 517). Persino la politica sociale è vista solo in funzione di un mantenimento della produttività, altrimenti messa in pericolo: « Devono perciò essere adottate misure di assistenza sanitaria per consentire al-

la forza lavoro di operare nel modo più efficace possibile» (p. 519).

In definitiva il contributo di Stein e Wortman proprio perché discutibile nei diversi punti qui sottolineati offre spunti per un approfondimento che certo non si poteva richiedere all'interno di un'ope-

ra di sintesi: presume solo di prospettare alcune linee portanti del dibattito, che inevitabilmente però non concede ad alcuno una neutralità totale, neppure nella sua più sommaria presentazione.

ROBERTO CIPRIANI

Nei prossimi numeri

- GIOVANNA AMBROSIO, *Per una teoria della civilizzazione. Riflessioni sull'opera di Norbert Elias.*
- MIRELLA D'ALESSANDRO, *Il pensiero e lo stile di Alfred Weber.*
- RODOLFO GIAMBELLI, *Marzo 1981. Brixton e dintorni. Alcune note sugli scontri razziali del 1981 in Gran Bretagna.* ed altri scritti di R. Caccamo De Luca, M. Olagnero, P. Cherchi, S. Cernuschi.

STATE, CULTURE, AND SOCIETY:
An International Journal of the
Social, Cultural and Political Sciences

Editors: Arthur J. Vidich
Stanford M. Lyman

Managing Editor: Daria C. Martin
Editorial Asst.: Michelle Dykhuis

Vol. 1 (1) Fall 1984

I. Democracy, Socialism and Fascism: Theoretical Perspectives

« Civil Society and State Structures in Creative Tension: Ferguson, Hegel, Gramsci »	
<i>Franco Ferrarotti</i>	3
« Democracy and Fascism: From Europe to America »	
<i>Peter Rutkoff and William B. Scott</i>	26
« Two Theories of Fascism and Society: Lederer and Lukács »	
<i>Zoltan Tar and Judith Marcus</i>	61
« Weber on Socialism, Bureaucracy and Freedom »	
<i>Ernest Kilker</i>	76

II. Moral Order and Civil Society: The United States

« Religion, State and Civil Society in American Sociological Thought »	
<i>A.J. Vidich and S.M. Lyman</i>	99
« The National Covenant: Protestantism and the Crea- tion of the American State »	
<i>Michael W. Hughey</i>	113
« Popular Culture as Civil Religion »	
<i>Charles R. Simpson</i>	157
« The Moral Ethos of Bureaucracy »	
<i>Robert Jackall</i>	176
Future Issues	201
Notes on Contributors	203
Editors' Note	204

Published three times a year by the Associated Faculty Press, Inc., at 90 South Bayles Avenue, Port Washington, N.Y. 11050. If subscriber wishes his subscription discontinued at its expiration, notice to that effect should be sent; otherwise it is assumed a continuation is desired. *Subscription*—\$ 18 per year (individuals); \$27 per year (libraries and institutions). Outside USA add \$2 per year foreign surface mail and \$9.00 per year airmail. Single copies \$7.50, \$10.00 institutions. *All subscription orders and change of address notices should be sent to the publisher.*

CONTRIBUTI DI SOCIOLOGIA

(Collana diretta da F. Ferrarotti)

1. S. N. Eisenstadt, *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*
2. F. Ferrarotti, E. Uccelli e G. Giorgi Rossi, *La piccola città*
3. G. Statera, *La conoscenza sociologica. Problemi e metodo*
4. F. Ferrarotti, *Lineamenti di sociologia*
5. G. Corsini, *L'istituzione letteraria*
6. F. Ferrarotti, *Vite di baraccati*
7. M. Ancona, *Sistema scolastico e formazione professionale*
8. A. Bonzanini, *La fabbrica tra scienza e ideologia*
9. M. Carrilho, *Sociologia della negritudine*
10. F. Ferrarotti, *Studenti, scuola, sistema*
11. F. Rizzo, *Werner Sombart*
12. O. Lentini, *L'analisi sociale durante il fascismo*
13. I. Izzo, *Ricerca di una sociologia critica*
14. G. Riccardi, *Lineamenti di una sociologia della produzione artistica e letteraria*
15. F. Ferrarotti, *Dal documento alla testimonianza. La fotografia nelle scienze sociali*
16. M. Macioti, *Religione, Chiesa e strutture sociali*
17. R. Cavallaro, *La sociologia dei gruppi primari*
18. B. Spirito, *L'individuo sociale*
20. M. A. Kaplan, *La conoscenza storica e politica*
21. J. O. Puig, *Il movimento sociale urbano*
22. A. W. Gouldner, *Per la sociologia*
23. J. Borja, *Le contraddizioni dello sviluppo urbano*
24. C. M. Rama, *Le imprese multinazionali nell'America Latina*
25. L. Lowenthal, *Letteratura, cultura popolare e società*
26. Y. F. Marsal, *L'ombra del potere (in preparazione)*
27. R. König, *Il potere della moda*
28. A. De Miguel, *L'ideologia dei capi franchisti*
29. P. Calza Bini, *Economia periferica e classi sociali*
30. V. Lanternari, *Crisi e ricerca d'identità*
31. G. Pirzio Ammassari, *La politica della Confindustria*
32. F. Miguez Lobo, *La lotta dei minatori asturiani nella Spagna franchista*
33. B. Barnes, *Conoscenza scientifica e teoria sociologica*
34. AA.VV., *Il destino sociale dei laureati nell'Università di massa*
35. F. Martinelli, *Struttura di classe e selezione scolastica*
36. F. Ferrarotti, *Giovani e droga*
37. A. Florea, *Anziani e società industriale*
38. J. Fraser, *L'intellettuale amministrativo nella politica del PCI*
39. G. Markus, *Marxismo e antropologia*
40. F. Ferrarotti, *Rapporto sulla mafia*
41. M. Lelli, *Teoria del privato*
42. A. Mc Clung Lee, *Una sociologia per l'uomo*
43. M. Talia e M. Vendittelli, *Meridione e uso del territorio*
44. **STUDI SULLA PRODUZIONE SOCIALE DEL SACRO**
- v1) *Forme del sacro in un'epoca di crisi*
- v2) M. I. Macioti, *Saggio sulla Meditazione Trascendentale*

SOCIETA' E RICERCA SOCIALE

collana di scienze umane

- J. Duvignaud, F. Ferrarotti, A. Izzo: **INDIVIDUO E SOCIETA' NEL PENSIERO DI DURKHEIM** - In 8° di pp. 128.
- R. Cavallaro, G. Bucci: **PROGRESSO TECNICO E VALORI TRADIZIONALI** - La Fiat nel Basso Molise - Prefazione di F. Ferrarotti - In 8° di pp. 136 con 2 cartine e numerose tabelle.
- R. Cipriani, G. Rinaldi, P. Sobrero: **IL SIMBOLO CONTESO** - Simbolismo politico e religioso nelle culture di base meridionali - Prefazione di A. M. Di Nola - In 8° di pp. 168 con 16 foto fuori testo.
- P. Di Giorgi: **ADOLESCENZA E FAMIGLIA** - Conflitto giovanile e dipendenza familiare - Prefazione di Gérard Lutte - In 8° di pp. 108.
- F. Ferrarotti, et alii: **STUDI E RICERCHE SUL POTERE** (3 voll., 1980-1983).
- M. Tosi: **LA SOCIETA' URBANA NELL'ANALISI DEL ROMANZO** - La struttura della società romana in Moravia, Gadda e Pasolini - Saggi introduttivi di Franco Martinelli e Graziella Pagliano Ungari - In 8° di pp. 176.
- M.I. Maciotti: **ERNESTO NATHAN** - Un sindaco che non ha fatto scuola.

ANTOLOGIE

- A. Nesti: **UTOPIA E SOCIETA'** - Per una sociologia dell'utopia - scritti di: Baczko, Bloch, Buber, Carbonaro, Dahrendorf, De Certeau, Fergnani, Ferrarotti, Hiernaux, Mannheim, Marcuse, Popper, Remy, Touraine - In 8° di pp. 240.

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

*vi tiene al corrente di tutto ciò
che si scrive sul vostro conto*

Artisti e scrittori

non possono farne a meno

*Richiedete le condizioni d'abbonamento a
ritagli da giornali e riviste scrivendo a
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549*

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Via Appennini, 42 - 00198 Roma

Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 5000