Sisifo 5

Idee, ricerche programmi dell'istituto Gramsci piemontese

ottobre 1985

IRES - TORINO
BIBLIOTECA
31 OTT. 1985
Period. N. 662

INTERVISTA

ad Alessandro Galante Garrone
a cura di Mario Dogliani

MALESSERE ISTITUZIONALE O INADEMPIENZE COSTITUZIONALI?

La forza dei principi classici della democrazia ha fatto sì che il complesso di regole in cui essa consiste (e che fino a non molto tempo fa venivano definite come di «democrazia meramente formale») vengano ora considerate un bene in sé irrinunciabile, in quanto costituenti il suo primo e proprio contenuto.
Come evitare però che si dimentichi che quelle regole esprimono delle pretese, *un* dover essere, *un* modello normativo *in nome del quale la realtà deve essere anche criticata?*
Non si è appannata la critica alla realizzazione concreta della democrazia?

Il discorso sui «principî classici della democrazia», sulle regole in cui la democrazia consiste, regole spesso definite, fino a qualche tempo fa, come di «democrazia meramente formale» — nella quale definizione sembra di percepire, più o meno consapevole o accentuato, un giudizio svalutativo o riduttivo, come se si trattasse di enunciazioni astratte, scolastiche, disgiunte e lontane dalla realtà viva e corposa di una democrazia attiva e operante —, è un discorso che ci porterebbe lontano, su un terreno storico o filosofico, e che del resto è già stato fatto assai bene (e certamente meglio di quanto a me non riuscirebbe) nella intervista a Norberto Bobbio sul n. 2 di «Sisifo». Preferisco attenermi a poche semplici considerazioni sul rapporto di fatto oggi esistente nel nostro paese fra le regole, o i principî, scritti nella Costituzione repubblicana e la realtà politica, sociale, culturale, morale nella quale quotidianamente viviamo. Da questo punto di vista, l'esperienza aspramente vissuta negli ultimi dieci, quindici anni ci ha fatto sentire con maggiore forza, di fronte a innegabili, anche se circoscritti, strappi della legalità costituzionale, la necessità di preservare, o di ristabilire quando fossero violate, certe regole scritte nella Carta del 1948, e rettamente intese come vincoli precisi, o concrete sollecitazioni a governo, parlamento, pubblica amministrazione, partiti, come indeclinabile quadro di una autentica democrazia, che naturalmente non la esaurisce, ma non può ridursi a un simulacro inoperante, o addirittura ipocrita, come da qualche parte si è tentato di fare. Si pensi, per fare un solo esempio di queste regole, ai *diritti di libertà*, non solo a quelli enunciati dalla Costituzione, ma a tutti gli altri che la dottrina giuridica e più ancora le trasformazioni della società negli ultimi decenni sono venute sempre più nitidamente portando alla

luce: diritti che, a ben guardare, possono anch'essi ricondursi e annoverarsi tra i diritti di libertà formulati dalla Costituzione. In quanto tali, queste regole possono, anzi debbono essere senz'altro considerate come *irrinunciabili*. Ma a patto che in esse si riconoscano delle *pretese*, un *dover essere*, un *modello normativo*; che cioè le si consideri come la pietra di paragone, alla stregua della quale la realtà in cui viviamo va ogni giorno giudicata e criticata.
E ciò, del resto, che, nella stessa infinita modestia delle mie forze, io stesso mi ero proposto di fare, riscrivendo da capo a fondo un testo elementare di educazione civica per i giovani delle scuole medie superiori, che a 18 anni vanno a votare: un testo apparso alcuni mesi fa, nel quale ho sfrondato tutta la parte storica e sistematica, indugiando invece sul rapporto che di fatto corre fra le regole costituzionali e la condotta dei pubblici poteri, dei partiti, dei cittadini, nelle infinite questioni che di giorno in giorno si presentano. Far discendere, insomma, dal loro piedestallo i principî della Costituzione, per dimostrare come, nella pratica, essi siano stati spesso elusi, dimenticati, stravolti, e per quali ragioni. Il dovere di tutti noi è di tenere gli occhi bene aperti, perché quelle regole siano interpretate e rispettate nella loro concreta applicazione; e di esercitare un'inflessibile critica — senza pietosi riguardi per nessuno —, non per utopistici vaneggiamenti di una rifondazione della nostra Repubblica, che faccia *tabula rasa* della Costituzione, ma per individuare con chiarezza i guasti, le inadempienze, le storture, e preparare meditate, limitate, riforme di cui la vita politico-sociale degli ultimi anni ci dimostra l'urgenza. Lasciamo dunque da parte i sogni di una Grande Riforma, o, peggio, i vagheggiamenti di una Seconda Repubblica, subdolamente originati, in Almirante e camerati suoi, dall'astio contro la Resistenza; e cerchiamo, piuttosto di individuare bene i punti sui quali tutti i partiti dell'arco costituzionale possono e debbono trovare l'accordo. (Da questo punto di vista, di individuazione dei punti sui quali l'accordo è già raggiunto, o, con ulteriori sforzi, possibile, il lavoro svolto dalla Commissione Bozzi non è, a mio avviso, da buttar via). Che poi si sia «appannata» o affievolita la critica allo stato delle cose (la consapevolezza e la conseguente denuncia della suddetta disarmonia fra le regole della democrazia in Italia e la loro concreta realizzazione), io non direi. Mi pare anzi che, man mano che ci si allontana nel tempo dall'emergenza del terrorismo, si sia venuta rafforzando, in diversi strati dell'opinione, la convinzione della necessità di ricucire gli strappi più evidenti di un recente passato. Un segno, fra gli altri, di questa rinvigorita critica mi pare che sia dato dal recente apparire di una rivista, l'«Antigone», che propugna per l'appunto, fin dal suo titolo, un ritorno a un effettivo rispetto delle regole della democrazia (anche se talune prese di posizione di questa rivista a me sembrano andare perfino al di là del dovuto).

Come e dove estendere la democrazia? A quali settori della vita sociale l'applicazione delle sue regole può essere allargata? Esistono confini alla democrazia «politica»?

Il problema di «come e dove estendere la democrazia» mi pare storicamente ineludibile, oggi come nel passato, in Italia come nel resto del mondo: è un problema che nasce dalla stessa rivoluzione francese. Venendo al nostro caso, è chiaro che un problema a cui non possiamo sottrarci — perché è la stessa nostra Costituzione a postularlo, quanto meno implicitamente — è l'estensione dalla democrazia politica alla democrazia sociale, dalla democrazia *par le peuple* alla democrazia *pour le peuple* (per il che rimando alla citata intervista di Bobbio).
Ma anche restando sul solo terreno della democrazia politica — che è quello posto a base della presente intervista — mi pare che essa possa e anzi debba essere sempre più allargata. A quali settori? Mi pare evidente che tale estensione non sopporti confini di sorta, se veramente si vuole una democrazia effettiva. Una democrazia limitata è una contraddizione in termini; o, se si vuole così dire, una democrazia imperfetta, zoppa, illusoria. Gli esempi di questa possibilità, e anzi storica necessità di una illimitata estensione della democrazia politica sono infiniti. Ne indicheremo uno solo, che oggi è particolarmente attuale: il campo sindacale, percorso più che mai da fermenti critici. Mi riferisco alla rappresentatività degli organi dei sindacati, all'esigenza di ribaltare le strutture esistenti, nel senso di allargare il potere della base, e di ridurre correlativamente quello dei vertici. Non posso addentrarmi in ulteriori specificazioni, che mi porterebbero troppo lontano. Mi limito a ricordare certe critiche di uomini come Luciano Lama o Vittorio Foa. Mi pare, per concludere, che un soffio di autentica democrazia politica debba vivificare, ben più intensamente di quanto oggi non accada, i nostri sindacati. E un analogo discorso potrebbe esser fatto, con maggiore o minore urgenza di interventi, anche in altri settori. Direi più esattamente: in ogni settore della nostra vita sociale. Perché, lo ripeto, una democrazia politica non può avere confini, non può essere puramente settoriale, deve spaziare ovunque, a pena di decadere e di immiserirsi.

Riforme istituzionali: è problema che si pone come di riforma del sistema partitico attraverso *riforme di meccanismi istituzionali, o è problema diverso, che riguarda essenzialmente il funzionamento degli organi dello Stato? È davvero configurabile questa seconda ipotesi?*
In ogni caso, quali riforme, o «piccole» riforme, sarebbero auspicabili?

Quanto al problema delle riforme istituzionali, a me non pare che esso possa porsi soltanto come riforma del sistema dei partiti. Certo, questa riforma s'impone. Ma con due precise avvertenze. La prima è che rispondendo oggi in Italia (e non solo in Italia, ma in tutti i paesi di democrazia politica) a esigenze insopprimibili, i partiti debbono mantenere intatta la loro libertà di costituirsi, di regolare come meglio credono la propria attività, di darsi gli statuti e proporsi gli scopi che vogliono, di determinare nel loro insieme la politica nazionale (come del resto vuole la Costituzione: art. 49). Sarebbe inammissibile qualsiasi riforma che subordinasse la liceità dei partiti all'osservanza di determinate «regole democratiche», che implicasse un controllo sulla loro vita interna, e che in qualche modo prefigurasse modelli di struttura, di elezione delle cariche, di deliberazioni congressuali. La seconda avvertenza, collegata alla prima, è che i partiti, liberi, liberissimi all'interno, e nell'esplicazione delle loro funzioni di reclutamento,

propaganda, articolazione di programmi e volontà politiche, debbono però, nei loro rapporti esterni, rispettare tutte le altre libertà dei cittadini, non prevaricare a danno degli interessi generali, favorire e non soffocare il respiro di una prima democrazia. Ed è per l'appunto in relazione a queste due preliminari avvertenze che il problema di una riforma dei partiti si allarga a quello ben più ampio del retto funzionamento degli organi dello Stato, e solo su quest'ultimo terreno può trovare la sua soluzione. Non è concepibile una qualsiasi riforma che riconduca i partiti alla loro fisiologica funzione nell'ambito di una democrazia senza affrontare altre riforme: come quelle — per fare i primi esempi che mi vengono in mente — che meglio regolino il funzionamento dei gruppi parlamentari all'interno delle Camere, o le elezioni politiche e amministrative, o lo spinoso problema del finanziamento dei partiti stessi, o la gestione degli enti pubblici, dei grandi mezzi di comunicazione, del sistema bancario, o degli enti a partecipazione statale, e così via. Non posso qui avventurarmi a indicare, sia pure per sommi capi, le linee principali di queste riforme «grandi» o «piccole». Voglio soltanto dire che una riforma del sistema partitico (con tutti i conseguenti fenomeni di degenerazione e corruzione) non può essere affrontata senza una visione globale delle istituzioni nate nella nostra Repubblica, che indubbiamente presentano segni preoccupanti di senescenza, di anchilosi, di ritardi. Tutto si tiene: Governo, Parlamento, rapporti fra l'Esecutivo e il Legislativo, sistema elettorale. Sono problemi oggi aperti, apertissimi. Bisognerà pur decidersi ad affrontarli, sia pure con cautela, realismo e con i più vasti accordi possibili tra le forze politiche. Anche la correzione della vita dei partiti passa necessariamente attraverso questi problemi.

È accettabile che le decisioni sull'assetto delle maggioranze nel sistema delle c.d. «autonomie locali» vengano barattate (per quanto riguarda gli enti maggiori) in modo centralizzato, perché il sistema di elezione vigente non permette allo stesso corpo elettorale di esprimere scelte definitive?

No, io non credo accettabile, da parte di qualsiasi autentico democratico, che le maggioranze formatesi al centro — intendo le maggioranze di governo — debbano essere meccanicamente riprodotte alla periferia — intendo nelle Regioni e nei grandi Comuni, soprattutto — perché ciò, oltre a tutto, andrebbe contro lo spirito di autonomia, di libera vita locale, di rispondenza agli interessi concreti e diffusi che pervade il nostro assetto costituzionale. Sarebbe offensivo per tutti, per chi lo esige e per chi lo subisce, in vista di chi sa quali altri tornaconti politici, qualsiasi baratto del genere. La risposta al quesito mi pare così evidente, e istintiva, che non mi sentirei proprio di spendere altre parole. Vorrei solo aggiungere, in risposta alle ultime parole del quesito, che in democrazia non esistono mai «scelte definitive».

La cultura politica liberal-democratica richiede necessariamente, oggi in Italia, per la sua sopravvivenza e per la garanzia della sua vitalità, che esista un'area partitica che ad essa si richiami? È legittimo dire che una riforma del sistema dei partiti, che privilegiasse i grandi partiti di massa, cancellerebbe questa cultura e questa tradizione, o suoi segmenti irriducibili?

Più delicata è per me la risposta all'ultimo quesito. Premetto che io, personalmente, non aderisco

a nessun partito, grande o piccolo che sia. Non ho peraltro difficoltà a dichiarare il mio prevalente orientamento verso quella che potrebbe definirsi una «cultura liberal-democratica», nel senso più lato del termine. Suppongo del resto che la domanda su tale cultura mi sia stata rivolta proprio in considerazione di tale mio orientamento, da me non mai dissimulato, ed emergente da quando mi è accaduto tante volte di scrivere (e da ultimo nel libro *I miei maggiori*). Aggiungo, per debito di sincerità, che questo mio prevalente orientarmi verso la «cultura liberal-democratica» io non lo considero una scelta di campo politica, e neanche una professione di fede in determinati valori, con esclusione di altri e diversi valori. A questo proposito, vorrei fare mie le parole dette da Gianni Vattimo nella sua intervista sul n. 3 di «Sisifo»: «I valori che coltivo, non li coltivo perché corrispondono alla ragione, ma perché sono quelli dentro cui sono cresciuto». Questo debito verso il mio passato non mi ha mai impedito, e credo che neppure oggi mi impedisca di scorgere e apprezzare i valori esistenti in altri e diversi campi culturali e politici.

Detto questo, affermo che, secondo me, la cultura politica liberal-democratica *non* richiede *necessariamente*, oggi in Italia, per la sua sopravvivenza e per la garanzia della sua vitalità, che esista un'area partitica, che ad essa si richiami. Una cultura qualsiasi, pur che sia veramente tale — e non un'artificiosa superfetazione ideologica — non ha bisogno, per vivere ed espandersi, di disporre dello strumento-partito. Dal principio di questo secolo, e anche da prima, abbiamo l'esempio di piccoli movimenti, di giornali e riviste, di gruppi di opinione, che hanno esercitato una provvidenziale funzione di stimolo etico-politico e culturale. Basti citare la «Voce» di Salvemini, la «Rivoluzione liberale» o il «Baretti» di Gobetti, il «Mondo» di Pannunzio; e potrei continuare a lungo.

L'importante è che questa cultura non si isterilisca, non ripieghi su sé stessa. Del resto, il fatto che oggi in Italia esistano diversi partiti che a tale cultura si richiamino, e spesso in concorrenza e talvolta anche in dissidio tra loro, ci dimostra che quella cultura non si può identificare con un partito specifico, ma sia piuttosto, rispetto ai singoli partiti, un prepartito (per adottare un termine crociano) o un parapartito. Ciò naturalmente non toglie che esistano oggi in Italia dei partiti, non importa dire quali, e certamente partiti «minori», che a quella cultura si richiamino, più direttamente e insistentemente di altri. Ed è altresì innegabile che l'esistenza di uno o più partiti di questo genere, se particolarmente attivi e dinamici, possa anche fungere a sua volta da cassa di risonanza di quella cultura. Ma, ripeto, l'esistenza di una specifica «area partitica» non è condizione necessaria per la sua vitalità.

Ciò posto, e venendo all'ultima parte del quesito, io reputo che ogni buon democratico dovrebbe tuttavia opporsi a qualsiasi riforma del sistema dei partiti che «privilegiasse i grandi partiti di massa». E questo non già per il timore o il pericolo di una cancellazione o estinzione di quella cultura liberal-democratica, o di una parte di essa — timore o pericolo, come sopra ho detto, ingiustificati —, ma per due altri motivi: primo, perché ogni «privilegio» sarebbe incompatibile con una democrazia genuina e non camuffata; secondo, perché nel nostro paese, così socialmente, politicamente, culturalmente articolato, irriducibilmente individualista, ancorato a diverse tradizioni storiche e geografiche di incoercibile vitalità, cancellare i partiti minori sarebbe non solo ingiusto, ma dannoso, in quanto impoverirebbe e appiattirebbe la nostra vita pubblica, toglierebbe ancora respiro a una democrazia che il peso conformista e controriformista dei secoli andati già rende così spesso asfittica. Sbarramenti come quelli esistenti nella Repubblica Federale sarebbero, da noi, in pura perdita: in una parola, antidemocratici.

MATERIALI DI DISCUSSIONE

STATO DEL BENESSERE SENZA REDISTRIBUZIONE?

di Filippo Cavazzuti

Mi chiedo se una qualche forma di «stato del benessere» sia mai stato realizzato in Italia e, dunque, quanto fondate possano essere le analisi che portano a concludere che, anche nel nostro paese, siamo di fronte alla «crisi» dello stato del benessere, e quanto opportuni possano apparire i rimedi che ne discendono: di norma la riduzione della presenza dello stato nell'economia e degli interventi di politica economica. Provo anche un certo imbarazzo a seguire sia coloro che in modo un po' troppo sbrigativo tendono a individuare l'esistenza dello stato del benessere (e la sua crisi) nei paesi ove si riscontra un rapporto troppo alto (ma: quale è il rapporto ottimale?) tra la spesa pubblica o il disavanzo pubblico ed il prodotto interno lordo, sia coloro che assegnano allo stato del benessere la colpa di avere condotto la «spesa pubblica fuori controllo». Infatti, talmente evidente mi pare l'assenza di ogni capacità interpretativa della complessa realtà di oggi nei rapporti percentuali (alti o bassi che siano) accennati o nelle frasi riportate, da suggerire che si eviti accuratamente il loro utilizzo (a fini interpretativi) quando si discute di stato del benessere, e dunque, anche di bilancio pubblico: essendo questo lo strumento principale con cui dovrebbe venire realizzato lo stato del benessere nelle economie di mercato. Può essere che il ricorso a tali sovrasemplificazioni del reale sia spiegato in parte da ciò che scrisse Amilcare Puviani nel 1903: «il bilancio moderno rimane alla grande massa del popolo, alla stampa, alla maggior parte del Parlamento, una regione buia, misteriosa, piena di sorprese... così il bilancio dice assai più o assai meno, come si vuole. Esso rimane una sfinge impenetrabile». (Teoria della illusione finanziaria, Remo Sandron editore; oggi disponibile nella bella edizione Isedi curata da Franco Volpi); ma è anche vero che qualche ragionamento può essere svolto al riguardo se si adotta un accorgimento: quello di evitare di ragionare su di un unico aggregato (ad esempio, la spesa pubblica) come se esso fosse dato dalla somma di componenti omogenee il cui comportamento nel tempo ed i cui effetti siano assai simili e non, invece, da addendi che si muovono nel tempo in base alle sollecitazioni più diverse e che esercitano effetti distributivi e redistributivi assai differenti.

Poste queste cautele, mi pare che, comunque si voglia definire in astratto lo stato del benessere, non si possa fare a meno di andare alla ricerca nelle economie concrete di due «caratteri forti» che dovrebbero segnalarne la presenza:
a) quello della aderenza dei servizi (i consumi collettivi) alle condizioni ed alle necessità degli utenti;
b) quello della redistribuzione del reddito e del potere di acquisto operata principalmente tramite il bilancio pubblico.
Lascio ad altri il compito di indagare sulla presenza del primo «carattere forte» nel sistema economico ed istituzionale italiano in quanto occorrono competenze che non appartengono a chi scrive.
Mi limito ad osservare che la flessibilità e la sperimentazione che dovrebbero guidare l'azione del governo centrale e di quelli periferici per il soddisfacimento delle necessità degli utenti (i «diritti quotidiani» per usare una espressione di Laura Balbo) sono forzatamente assenti in una macchina di governo costruita principalmente per erogare in modo uniforme, in via accentrata e sotto controlli di legittimità formali ex ante, un po' di scuola, un po' più di assistenza, un po' di difesa ed un po' di giustizia.
Ma anche l'evoluzione degli anni più recenti, con particolare riguardo ai rapporti finanziari ed istituzionali tra il centro e la periferia (gli enti regionali e locali), rende alquanto difficile l'adesione dei governi alle esigenze degli utenti. Invero, il modello accentramento-decentramento che si è imposto nel nostro paese non solo presuppone il prevalere dell'idea che vi sia nella realtà una generale ed astratta uniformità dei bisogni degli individui (a cui contrapporre servizi rigidi ed uniformi), ma rafforza anche la volontà di controlli formali ex ante (incompatibili con sperimentazione, flessibilità, diversificazione) da parte del governo centrale che si sente «titolare» delle risorse raccolte e trasferite agli enti periferici, in quanto paga esso il prezzo politico connesso a tale attività di prelievo. Infine, ma sempre da questo punto di vista, anche la contrattazione collettiva nel campo del pubblico impiego (centrale o locale che sia) pare obbedire più a modelli di rigida predeterminazione dei compiti immaginati ex ante, che non a esigenze di

flessibilità e diversificazione territoriale e funzionale. Ne risulta una amministrazione costruita più per le esigenze di chi «sta dentro» invece che per quelle di chi «sta fuori».

Per quanto riguarda la ricerca «dentro» l'esperienza italiana dell'altro «carattere forte», voglio prima di tutto segnalare che il famoso libro di W. H. Beveridge (Full Employment in a Free Society) reca anche un significativo sottotitolo (la miseria genera l'odio) che in sintesi illustra meravigliosamente bene il senso della finalità ultima (la piena occupazione, non va dimenticato) dell'intervento dello stato nell'economia. Scrive Beveridge: «Il ministro che presenta il bilancio, dopo aver valutato l'ammontare delle spese che in una condizione di piena occupazione si ritiene potranno essere effettuate dai privati cittadini per il consumo e gli investimenti, deve proporre un ammontare di spese pubbliche che, insieme alle presunte spese private, sia sufficiente a realizzare la suddetta condizione, vale a dire sia capace di occupare l'intero potenziale umano del paese. Questo è un principio cardinale. Esso lascia aperta la questione del come procurarsi i mezzi necessari per fare fronte a tali spese, in particolare quella di ripartizione tra imposta e prestiti...». La connessione tra «stato del benessere» e piena occupazione è dunque posta e non va dimenticata. Così come non va dimenticato che, nello stesso anno in cui appariva il volume di Beveridge (il 1944), M. Kalecki (*Tre metodi per la piena occupazione*) sosteneva che, dato l'andamento decresente della propensione al consumo mano a mano che si sale lungo la scala della distribuzione dei redditi, «la redistribuzione del reddito è il terzo metodo che viene suggerito per il raggiungimento della piena occupazione» e che «il vantaggio del sistema dell'imposta sul reddito sulla politica del deficit di bilancio può essere riscontrata nel fatto che essa non solo assicura la piena occupazione, ma, allo stesso tempo, tende ad eguagliare la distribuzione del reddito (dopo l'imposta). Ma è proprio per questa ragione che il metodo della piena occupazione attraverso la tassazione incontra una maggiore opposizione della politica del deficit di bilancio». Sono questi spunti ed idee che vanno ripresi, proprio in questi tempi in cui dominano interpretazioni dell'evoluzione dei sistemi economici che concludono con troppa fretta che non vi è più alcun surplus da distribuire e che dunque lo stato del benessere deve venire abbandonato; con il che si accetta l'idea che la formazione del surplus sia indipendente dalle politiche economiche: in particolare da quelle di redistribuzione del reddito. Ma ognuno vede come la domanda di chi chiede con insistenza meno politica economica (se non nessuna politica economica) debba essere letta come domanda di abbandono di ogni azione di redistribuzione del reddito per lasciare che sia la sola forza del mercato a determinare la posizione di ognuno lungo la scala della distribuzione del reddito e del potere di acquisto: a costo di avere anche quella «miseria che genera l'odio».

Se alla luce di quanto detto diamo uno sguardo alla realtà italiana (letta attraverso le entrate e le uscite pubbliche) possiamo in primo luogo osservare come ben modesto sia il contenuto redistributivo del prelievo obbligatorio complessivo (imposte dirette, indirette e contributi sociali). Infatti, circa il 56% di questo è costituito da imposte che tendono a trasferirsi immediatamente sui prezzi (imposte indirette e contributi sociali a carico dei datori di lavoro e dei lavoratori autonomi) e dunque ad avere effetti sui redditi personali forse più regressivi che non proporzionali. Il rimanente 44% del gettito complessivo è invece prevalentemente costituito dal gettito di tre tributi: l'imposta progressiva sul reddito delle persone fisiche (circa il 20% del totale); l'imposta sostitutiva sugli interessi (circa il 6%); i contributi sociali posti a carico dei lavoratori dipendenti (circa il 7% del totale). A commento di questi dati si deve ricordare come il nostro sistema tributario avesse affidato all'Irpef il compito di perequare i redditi personali. Ma è noto che tale compito non è mai stato svolto. Anzi. La legislazione e l'amministrazione hanno reso, nei fatti, l'Irpef somigliante più ad una imposta speciale sul reddito da lavoro dipendente che non ad un'imposta generale su tutti i redditi. Infatti, come scrive Cesare Cosciani, «un'imposta progressiva sul reddito per essere perequata deve essere commisurata al reddito netto complessivo del soggetto, da qualunque fonte provenga, ed i suoi elementi che la compongono devono essere determinati in modo omogeneo per tutte le categorie». È invece noto che numerose sono sia le violazioni al principio della generalità (ad esempio i redditi obbligazionari e gli interessi bancari), sia le difformità nella determinazione dei redditi diversi da quello di lavoro dipendente (sistema catastale, contabilità semplificata, ecc.).

A fronte di questa situazione è da segnalare con preoccupazione la presenza nel dibattito di oggi di una certa cultura di stampo nettamente conservatore che invece di richiedere un riequilibrio del carico fiscale con il mantenimento del livello della pressione tributaria (il che significa una cosa molto concreta: per alcuni si deve ridurre il carico fiscale mentre per altri si deve accrescere) procede con speditezza eccessiva alla richiesta della sola riduzione del carico complessivo per chi già paga le imposte: col che chi non ha mai pagato o ha pagato meno del dovuto (in confronto con altri) continuerebbe a mantenere una posizione di vantaggio relativo ed a godere del modestissimo (se non nullo) grado di redistribuzione dei redditi personali operato dal sistema del prelievo obbligatorio complessivo.
Se alla considerazione degli effetti delle imposte che sottraggono reddito disponibile alla famiglie, aggiungiamo quelli di alcuni flussi di spesa pubblica che alimentano il medesimo reddito disponibile (spesa per prestazioni sociali e per interessi passivi corrisposti a fronte dei titoli del debito pubblico posseduti dalle famiglie) possiamo tentare di dare un profilo più preciso all'azione di trasferimento e di redistribuzione svolta dalla politica di bilancio. Come risulta anche da una recente ricerca condotta da Luigi Spaventa «la riduzione di reddito disponibile determinata dall'eccedenza di imposte dirette e contributi su prestazioni sociali e interessi è passata dal 3,5% nel 1973 al 5,8% nel 1982, al 6,9% nel 1983... Da un esame, pur rozzo e approssimato di questi dati, paiono emergere due indicazioni: l'aumento dei flussi di trasferimenti correnti dalla pubblica amministrazione verso le

famiglie è stato assai più che compensato da un aumento dei flussi in senso inverso; l'azione redistributiva della pubblica amministrazione è avvenuta dalle famiglie verso gli altri settori» (società e quasi società). Dunque, le famiglie (considerate come un unico aggregato) hanno contribuito con un finanziamento netto positivo a favore della pubblica amministrazione ed il segno di questo trasferimento non cambia anche considerando la spesa per le retribuzioni ai dipendenti pubblici che, ovviamente, affluisce all'aggregato delle famiglie.

È poi evidente che ogni famiglia all'interno dell'aggregato può essere stata discriminata positivamente o negativamente nei confronti delle altre in quanto l'erogazione della spesa pubblica verso le famiglie ha notoriamente ubbidito più a criteri clientelari (come l'assegnazione delle pensioni di invalidità) che non a norme di carattere generale che assumano come discriminante la posizione di ognuno lungo la scala della distribuzione dei redditi personali. La prevalenza, infatti, di norme che segmentano la società assumendo come soggetto destinatario della spesa pubblica intere categorie sociali (i contadini, i pensionati, gli artigiani, gli imprenditori, ecc...) e che ipotizzano una stretta corrispondenza tra appartenenza alla categoria e la posizione nella scala della distribuzione dei redditi, invece di distinguere i «ricchi» dai «poveri» all'interno della stessa categoria, è un segnale della modesta (e comunque casuale) azione di redistribuzione operata dalla spesa pubblica all'interno della categoria delle famiglie. Valga, ad esempio, di quanto detto, ciò che segue: nel 1982 il 61% delle pensioni del fondo lavoratori dipendenti riceveva l'integrazione al minimo; detta integrazione saliva al 97% delle pensioni corrisposte a coltivatori diretti, mezzadri e coloni, all'88% di quelle degli artigiani e all'89% di quelle erogate ai commercianti. È evidente che l'integrazione al minimo a carico del bilancio pubblico venne concessa prevalentemente in base alla appartenenza alla categoria e non secondo criteri redistributivi che sapessero distinguere in base al reddito: a meno che non si adotti l'ipotesi di una generale pauperizzazione delle categorie, ipotesi che, tuttavia, contrasta con l'osservazione di tutti i giorni.

In conclusione di queste note ci pare di poter suggerire che la massa enorme di flussi finanziari in entrata ed in uscita del bilancio pubblico ha esercitato effetti redistributivi alquanto modesti (se non nulli) sui redditi personali e che dunque uno dei «caratteri forti» che dovrebbero concorrere a contrassegnare lo stato del benessere in Italia appare singolarmente del tutto assente.

Qui lo stato del benessere può costituire ancora una dura meta da raggiungere, ma è certo che ne vale la pena. Evviva lo stato del benessere!

LA SFIDA DELLE PRIVATIZZAZIONI

di Carla Marchese

La politica delle privatizzazioni, perseguita con decisione particolarmente dai governi conservatori, costituisce un argomento di discussione in molti paesi occidentali. L'aspetto più visibile di questa politica è rappresentato dalla vendita di imprese pubbliche, industriali o di servizi, a privati. Tuttavia la filosofia delle privatizzazioni è più complessa e prevede, oltre a questa, altre forme di intervento, quali:

— l'acquisto all'esterno (in luogo della produzione diretta) di beni e servizi intermedi usati nel settore pubblico, dalla pulizia degli ambienti, ai trasporti, alla sorveglianza, alla progettazione, alla ricerca;

— la *deregulation* di attività in cui precedentemente il settore pubblico fissava i prezzi, controllava l'ingresso di nuove imprese, determinava standard tecnici minimi ecc.;

— il ricorso a forme di finanziamento del settore pubblico più vicine a quelle di mercato, come le tariffe, in cui il cittadino è chiamato a pagare in relazione al servizio che richiede e non a contribuire genericamente al bilancio pubblico, come avviene con le imposte.

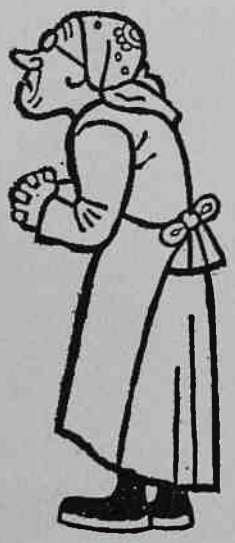
La politica delle privatizzazioni risponde indubbiamente all'esigenza di trovare nuove forme per incrementare le entrate pubbliche (grazie ai proventi della vendita di imprese e alla accresciuta capacità di autofinanziamento dei servizi), esigenza particolarmente viva per governi che, come quello inglese o statunitense, senza sostanzialmente contenere la crescita della spesa, hanno ridotto il ricorso alla imposizione diretta. Tuttavia questa politica poggia su un'analisi più generale, sviluppata in questi ambienti di «radicalismo di destra» da cui i governi conservatori hanno mutuato importanti componenti dei loro programmi. Gli argomenti addotti dagli economisti di questa corrente sul tema della produzione pubblica sono spesso sviluppati in modo rigoroso e propongono problemi che superano le connotazioni ideologiche. Sul piano teorico si sostiene che il tentativo di rimediare alle situazioni di imperfetto o iniquo funzionamento dell'economia di mercato attraverso l'intervento pubblico è avvenuto nell'ignoranza delle capacità effettive del settore pubblico stesso, che non costituisce affatto una struttura perfettamente manovrabile in relazione agli obiettivi prescelti. Infatti i dipendenti e i managers del settore pubblico, che vengono chiamati a realizzare gli interventi, agiscono non solo e non sempre motivati dall'interesse collettivo; non diversamente dai loro colleghi del settore privato, essi hanno presumibilmente a cuore finalità individuali di salario, potere, prestigio ecc. Nel settore privato l'attribuzione a figure ben identificate, quelle dei proprietari[1], di diritti che consentono di disporre in modo ampio delle aziende (appropriandosi degli utili, alienando quote, capitalizzando guadagni futuri ecc.) comporta che ci siano soggetti che hanno l'interesse e la possibilità di orientare l'azienda nella direzione preferita. Nel settore pubblico invece i diritti dei «proprietari», identificati con i cittadini elettori, risultano ridotti e di difficile utilizzazione: noi non riceviamo dividendi in relazione alla quota di proprietà delle aziende pubbliche che potrebbe esserci riconosciuta (e non sopportiamo direttamente e individualmente le relative perdite), non possiamo vendere le nostre quote ecc. L'assenza di un «controllore» interessato e dotato dei necessari poteri comporta che la produzione pubblica si conformi meno di quella privata agli obiettivi della «proprietà» e lasci maggiore spazio alla realizzazione delle finalità individuali (non sempre corrispondenti con l'intervento collettivo) dei dipendenti.

Tuttavia anche ammettendo che l'operatore pubblico sia più inefficiente di quello privato si potrebbe sostenere la necessità della produzione pubblica per fornire servizi gratuiti o a prezzi ridotti per i meno abbienti. Si tratta però di un obiettivo realizzabile anche con strumenti diversi, come il pagamento di sussidi, la fornitura di buoni-acquisto ecc. La redistribuzione attraverso i prezzi politici è stata poi criticata in quanto di fatto sembra risolversi principalmente all'interno delle classi medie, senza incidere sensibilmente sulle situazioni di reddito estreme. Alla base della pratica dei prezzi sottocosto starebbe essenzialmente la pressione dei gruppi interessati, cui i politici rispondono per ottenere voti e appoggi, mentre l'elettore generico, almeno finché il sommarsi delle spinte alla crescita della spesa non peggiora sensibilmente la sua

posizione, non ha stimoli altrettanto forti per opporsi. Altri argomenti a favore della produzione pubblica, anche in condizioni di minore efficienza rispetto al settore privato, riguardano il fatto che alcuni servizi avrebbero caratteristiche qualitative tali da essere presenti solo se la produzione è svolta nel settore pubblico. Si tratterebbe di servizi, come quelli della giustizia o della difesa, in cui è particolarmente difficile quantificare e valutare il prodotto, mentre risulta essenziale il rispetto delle *norme* nell'attuazione. Per altro questa linea di difesa della produzione pubblica riguarda principalmente le produzioni che sarebbero proprie anche di uno «stato minimo». Inoltre essa non esclude un amplissimo ricorso ai privati per tutta una serie di servizi intermedi utilizzati nel settore pubblico.

Argomenti più convincenti contro l'affidamento dei servizi all'esterno derivano dagli studi sui costi di transazione[2], cioè sui costi di concludere e far rispettare contratti. Così come l'impresa privata viene spinta all'integrazione verticale quando per far realizzare parte del prodotto all'esterno dà luogo a costi eccessivi per il controllo della qualità e per l'assicurazione contro i rischi di inadempienza contrattuale, allo stesso modo il settore pubblico in condizioni analoghe dovrebbero produrre direttamente. In questo caso il problema viene spostato sul piano empirico, dove occorre verificare caso per caso se i costi di transazione sono tali da imporre la produzione diretta oppure no.
Per gli interventi di regolamentazione[3], le critiche riguardano il fatto che gli organismi pubblici che fissano i prezzi e disciplinano le attività delle aziende sono inevitabilmente condizionati, a livello politico e amministrativo, dagli interessi in gioco. La regolamentazione può insomma talora risolversi a favore dei consumatori se essi hanno un'organizzazione e un ruolo politico significativi, ma può anche costituire il supporto di cartelli di produttori che adoperino adeguatamente i mezzi di pressione di cui dispongono.

Sul piano empirico la scelta per le privatizzazioni può fondarsi su un'ampia serie di studi che, pur con le inevitabili limitazioni e difficoltà specifiche delle comparazioni pubblico-privato, rafforzano tuttavia in generale la conclusione che la produzione pubblica sia più costosa della privata, e che l'azione di regolamentazione abbia in molti casi favorito le *lobbies* delle imprese regolamentate. Per altro la filosofia delle privatizzazioni sembra associare in modo troppo rigido l'inefficienza al carattere pubblico della proprietà e l'efficienza a quello privato. Di fatto le due formule hanno, in particolare in sistemi come quello italiano, zone di sovrapposizione nel campo delle partecipazioni statali; più in generale per le grandi imprese a proprietà azionaria disseminata si propongono problemi di separazione tra proprietà e controllo vicini a quelli dell'impresa pubblica. Del resto mentre i critici dello stato produttore trovano oggi importanti conferme empiriche per le loro posizioni, diversamente si presentava la situazione in altri momenti storici. Nel campo dei servizi di pubblica utilità ad esempio alla fine dell'800 e agli inizi del '900 la convenienza, anche in termini di costo, della produzione pubblica, in campi allora nuovi e in espansione come quelli dell'elettricità, del gas, dell'acqua ecc. è stata riconosciuta in numerosi paesi. In effetti nello stesso campo dei critici della produzione pubblica ci sono posizioni che danno rilievo, più che al carattere pubblico o privato della proprietà, al sistema di premi e di penalizzazioni cui vanno incontro in entrambi i settori managers e dipendenti[4]. Le inefficienze della produzione pubblica vengono in questo caso ricollegate essenzialmente al regime di monopolio in cui operano molti servizi, che li pone al riparo da confronti di costi e di risultati, e quindi ostacola il controllo dei politici e degli elettori. Da questo punto di vista le privatizzazioni mantengono un interesse come mezzo per ridurre il grado di monopolio nella produzione dei servizi, anche se per lo stesso obiettivo si possono usare pure altri mezzi, dalla promozione della competizione tra soggetti pubblici, alla modificazione degli incentivi nell'ambito della burocrazia. Il ricorso ai prezzi come strumento di finanziamento[5], in tutti i casi in cui ciò è possibile, viene visto come un mezzo per ottenere informazioni più precise sulla disponibilità a pagare e sulla valutazione del servizio da parte dei cittadini, che può orientare i politici e l'amministrazione nelle loro scelte. Il prezzo inoltre informa l'utente sui costi della produzione pubblica e lo sollecita a non richiedere estensioni dei servizi che non siano giustificate. Si aprono certo inevitabilmente dei problemi di equità distributiva, che tuttavia possono essere in molti casi fronteggiati all'interno del sistema tariffario stesso, differenziando opportunamente i prezzi.



Il tema delle privatizzazioni può insomma essere sviluppato in direzioni differenti da quelle ideologicamente conservatrici. Si deve ricordare del resto che un problema di revisione della lista dei settori della produzione pubblica, in particolare nel campo dei servizi di pubblica utilità, si propone anche in considerazione degli importantissimi mutamenti nelle tecniche e nelle caratteristiche della domanda per questi servizi. Entrati nel settore pubblico tra la seconda metà dell'800 e l'inizio del '900, in condizioni di grande sviluppo tecnologico, forte espansione della domanda, costi di produzione decrescenti, questi settori si trovano oggi in molti casi in situazioni opposte di tecnologia matura, domanda stabile, costi crescenti per problemi di congestione. C'è quindi oggettivamente un problema di ripensamento anche per le formule organizzative della produzione, che può

suggerire al settore pubblico l'uscita da alcuni settori e l'ingresso in altri. Occasioni nuove possono presentarsi ad esempio nel campo della salvaguardia e del ripristino dell'ambiente, oppure nel campo delle comunicazioni, dove l'aspetto collettivo di alcuni servizi può aprire spazi nuovi all'intervento pubblico. Per cogliere queste opportunità, che possono avere tra l'altro un importante impatto sull'occupazione, il settore pubblico dovrebbe però presentarsi con le carte in regola sotto il profilo finanziario e della gestione. Di qui l'interesse del filone di ricerca che riguarda la possibilità di ampliamento del ricorso ai prezzi e l'introduzione di meccanismi di competizione all'interno del settore pubblico, come mezzi per accrescere la rispondenza dei servizi alle preferenze dei cittadini e contenere i costi.

[1] Per una sintesi degli studi di economia dei diritti di proprietà, si veda E. G. Furubotn e S. Pejovic, *Property Rights and Economic Theory; a Survey of Recent Literature*, in «Journal of Economic Literature», 1972, pp. 1137-62; degli stessi autori è la raccolta di scritti *The Economics of Property Rights*, Cambridge, Mass., Ballinger Publishing Co., 1974.

[2] Si veda O. E. Williamson, *Transactions Cost Economics: the Governance of Contractual Relationships*, «Journal of Law and Economics», vol. 22, 1979, pp. 233-62.

[3] Si veda ad esempio S. Stigler, *The Theory of Economic Regulation*, «Bell Journal of Economics and Management Science», vol. 2, 1971, pp. 137-46; S. Peltzman, *Towards a More General Theory of Regulation*, «Journal of Law and Economics», vol. 19, 1976, pp. 211-40.

[4] Si veda ad esempio W. A. Niskanen, *Bureaucracy and Representative Government*, Chicago and New York, Aldine 1971, e, dello stesso autore, *Bureaucrats and Politicians*, «Journal o Law and Economics», vol. 18, 1975, pp. 617-43.

[5] Per un interessante esame delle possibilità di estensione del finanziamento del settore pubblico attraverso i prezzi si veda R. M. Bird, *Charging for Public Services*, Canadian Tax Foundation, Toronto 1976.

DEMOCRAZIA SINDACALE: UN'OPINIONE

di Bruno Manghi

Preoccupazioni e dibattiti sulla democrazia nel sindacato sono cose recenti. Per lunghi anni, quelli della opposizione e delle semi-clandestinità, il sindacato poteva apparire un grande fattore di democrazia pur essendo diretto alla «militare» e senza soverchi riguardi per regole e statuti. Poi il successo dell'azione sindacale e la piena legittimazione delle grandi centrali nel sistema politico hanno posto fine alla fase eroica, mentre milioni di lavoratori conquistavano più pienamente la cittadinanza e ovviamente la logica del «cittadino» tendeva a sostituire la logica del militante.

Ci si è perciò resi conto dell'insoddisfacente stato della democrazia interna non già per un peggioramento, ma perché si era modificato il ruolo del sindacato e andavano altresì cambiando le attese dei suoi utenti.

Vorrei dire che la situazione non è identica nelle diverse case sindacali. Certamente l'edificio statutario della CISL così preciso nel sancire l'autonomia e nel disporre un assetto federativo è altro, anche se può essere trasgredito, dalla struttura per correnti del CGIL.

Tuttavia mi paiono più rilevanti i problemi comuni a tutto il sindacalismo: l'incertezza circa le regole di formazione delle decisioni, il difficile ricambio delle rappresentanze, l'eccessiva genericità del mandato. C'è chi vede in questo deficit di procedure un fatto assai pericoloso. Non penso che il pericolo stia qui e cerco di spiegarmi.

In Italia come in ogni paese in cui il sindacalismo non è obbligatorio, anche se i gruppi dirigenti riuscissero regolarmente a prevaricare rispetto ai diritti dei rappresentanti, anche se riuscissero a negoziare senza tener conto dei lavoratori, non per questo si consolideredbbe un forte potere tirannico del sindacato.

Nel medio periodo agisce infatti, quando la vita sociale è sufficientemente libera, un meccanismo-verità in grado di «punire» la scarsa rappresentatività del sindacato.

Quando gli iscritti calano, quando gli scioperi proclamati non hanno successo o addirittura riescono gli scioperi non autorizzati, inevitabilmente il potere negoziale e politico dei dirigenti cala.

A quel punto occorre modificare linee oppure si aprono conflitti nel ceto e si avviano processi di sostituzione. I tempi di

reazione del mercato non sono rapidi ma gli effetti prima o poi risultano crudamente evidenti.
Mi sembra perciò che il deficit di democrazia sindacale debba preoccupare non tanto perché può rafforzare un'improbabile élite tirranica, quanto perché respinge il sindacato ed il lavoro organizzato ai margini dei grandi processi sociali.

L'incertezza circa le regole tende a perpetuarsi soprattutto perché, com'era inevitabile, si è andato formando nel sindacato un vasto ceto professionale, molto stratificato e strutturato per carriere.
Esso persegue accanitamente la propria legittimazione politica in quanto necessaria alla sopravvivenza professionale. Teme i grandi conflitti politici interni che potrebbero insidiare ogni sicurezza.
Ciò comporta un declino del volontariato sindacale. Il volontariato infatti progredisce quando la dedizione non retribuita trova in cambio autorealizzazione, vale a dire esercizio di responsabilità, di rappresentanza.
Anche gli autoconvocati, quando non sono più autorizzati da una parte del ceto, si dileguano...
Si spiega allora quanto siano illusori tutti quei rimedi alla scarsa democrazia che tentano un appello alle «masse»: consultazioni, agitazioni assembleari, coreografie varie.

Gli stessi referendum che pure sono cose serie, hanno efficacia soltanto se applicati su un collegio elettorale preciso e delimitato.
In realtà i limiti della democrazia rappresentativa si contrastano sul terreno della formazione delle rappresentanze, più che su quello dei contenuti decisionali.
Senza una riforma del sistema organizzativo, una riflessione sugli apparati, una ridiscussione delle relazioni staff-line, difficilmente la formazione delle rappresentanze sarà altro da puri meccanismi di cooptazione fondati sulle fedeltà personali.
Dobbiamo paradossalmente ammettere che oggi qualche varco viene lasciato aperto proprio dalla competizione tra sindacati.

Eppure assistiamo ad una evoluzione del costume assai favorevole ad un arricchimento democratico del sindacato. La gente si è fatta estremamente gelosa delle proprie elementari prerogative di cittadino, guarda con attenzione alle procedure, non apprezza situazioni massificate.
Abbiamo di fronte resistenze: una è quella ovvia del ceto. Sarebbe tuttavia un errore contare su una fantomatica rivolta della base contro i supposti burocrati. Occorre agire sui meccanismi di riproduzione del ceto, semplificare le funzioni, garantire rotazioni realistiche.

L'altra resistenza si annida ancora in una quota rilevante della cultura di sinistra: il disdegno delle procedure formali, il primato di verità indimostrate, il dominio assoluto dei sentimenti di appartenenza.
Ma anche qui, nel fuoco della competizione, molte certezze vanno sciogliendosi.
C'è un lavoro di riforma da intrapprendere ed è bene che sia proposto da quanti amano il lavoro organizzato e l'esperienza sindacale, anziché da quanti hanno subito con fastidio l'emergere del sindacato nel sistema politico e continuano a preferirlo come braccio cieco di un'emancipazione che altri debbono dirigere.

TORINO SENZA MITO

di Giulio Bollati

A proposito di Italo Calvino, di cui «si attendono notizie» all'inizio di questo articolo, informiamo che la rivista era già stampata quando è giunta la triste notizia della sua scomparsa (n.d.r.).

Scrivo di malavoglia queste righe, perché mentre le scrivo aspetto notizie di Italo Calvino. Quando uscirà questo numero della rivista, spero che i medici abbiano sciolto la prognosi e lo abbiano dichiarato fuori pericolo. Per il momento no. Si alternano notizie rassicuranti e improvvise, reticenti rettifiche.

Calvino è stato come me, a partire dagli ultimi anni '40, un immigrato intellettuale affascinato dal mito di Torino. Abbiamo lavorato lungamente insieme nella stessa casa editrice, e frequentato, da soli o con altri amici, i piccoli ristoranti nei dintorni dell'ufficio, nell'intervallo di mezzogiorno. Abbiamo litigato un giorno sì e un giorno no su tutto: la vita, la cultura, il destino del mondo e la stessa città di Torino, che consideravamo uno dei luoghi privilegiati in cui il destino del mondo si degnava (si degna ancora?) di inviare i suoi segnali. Litigavamo perché Calvino è intelligente e poco portato all'entusiasmo, ed io discutendo con lui mi trovavo spesso nella posizione scomoda dell'idealista per partito preso, del difensore di punti d'onore e di questioni di principio ovviamente votati alla sconfitta. Ci conoscevamo bene allora: le nostre posizioni, volendo, avremmo potuto scambiarcele e sostenerle a ruoli invertiti. Il suo scetticismo mi feriva proprio perché lo combattevo in me stesso. Calvino il realista. Appena sarà possibile voglio riprendere con lui un discorso tante volte cominciato e sempre lasciato a mezzo. Sul rovescio di quel suo realismo che accetta anche il peggio senza mai scomporsi né fare drammi, non può esserci che un senso crepuscolare dell'esistere.

«Calvino, gli dicevo allora, sei soltanto un erede sofisticato di Gozzano: sei proprio un letterato torinese». So che a lui, «più astuto della storia» e cosmopolita, questo discorso piace poco. Preferisce fingere di assistere alle nefande evoluzioni del processo storico con paradossale distacco e minuziosa curiosità descrittiva.

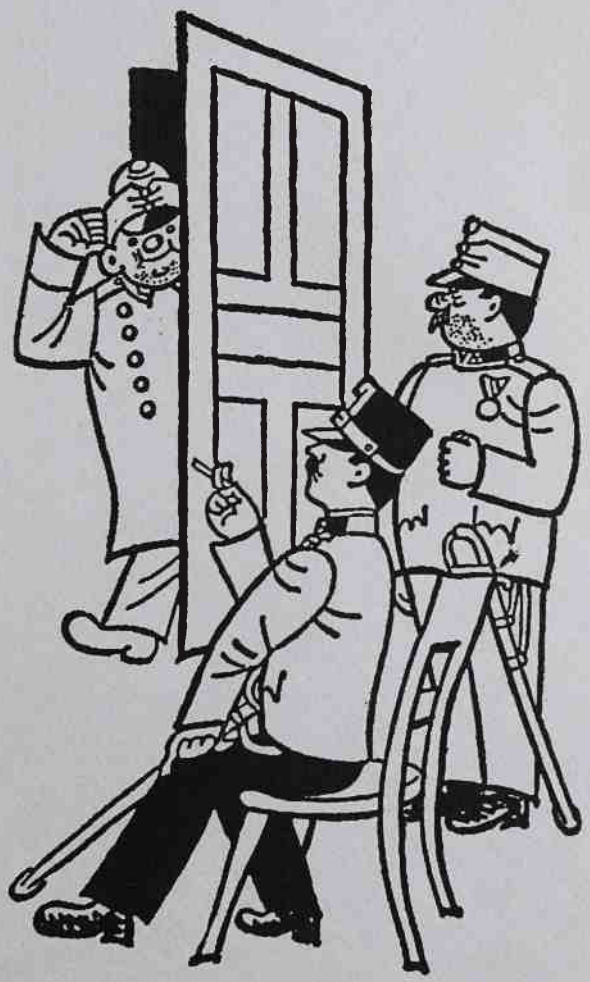
Quando mi chiedevano se ero torinese rispondevo che no, che ero parmigiano. In effetti, per via di un nonno alto, in redingote e bombetta, trasferitosi da Torino a Parma alla fine del secolo scorso, io sono nato e cresciuto in Emilia: e per puro caso sono tornato a Torino dopo la laurea. Rispondevo così (e qualche volta ancora rispondo) in polemica con una forma di sciovinismo coltivata assiduamente da certi intellettuali locali: chi non ha frequentato il D'Azeglio, non è stato in prigione almeno per un giorno sotto il fascismo e non ha fatto la Resistenza in loco non pretenda di considerarsi torinese, neppure dopo quarant'anni di residenza attiva. Ma questo è soltanto uno scherzo. Più importante è il caso inverso. A chi mi chiedeva se sono parmigiano, rispondevo che no, che sono torinese. Perché questo, nella cultura italiana, faceva (fa ancora?) una grossa differenza. Essere torinese voleva dire fare cultura (pensiero, storia, economia, ma anche letteratura, poesia) sapendo di essere *dentro* l'era industriale. Cercasse poi ognuno la propria soluzione, politica, poetica, di integrato o di ribelle, a destra o a sinistra: ma sapendo di trovarsi in un momento preciso della storia, non in un limbo astratto. Senza proclamare il primato della politica, ma anche senza fingere che la realtà non esiste e che solo la letteratura è vera (e scrivendolo, di solito, su giornali che hanno alle spalle la Confindustria).

Da questo punto di vista ero e resto torinese. Torino, quando ci venni, mi prometteva di essere il luogo in cui si cercava l'unità dell'essere umano lavorando (lottando) per una sintesi difficilissima, ma ineludibile, di Ford, Freud, Marx, Einstein e aggiungete pure chi volete, senza però dimenticare di mettere tra i primi il nome di un grande scrittore, di un grande poeta.

Fu soltanto un'illusione che a Torino potesse attuarsi questo miracolo, o almeno una sua approssimazione, un abbozzo, un modello teorico? (senza il quale miracolo, sia detto con tutto il distacco possibile, il genere umano non ha chances entusiasmanti). Non credo fosse un'illusione, date le premesse storiche della città. Ma che cosa può una sola città, sia pure una città-stato, quando la storia la diluisce prima in un paese come l'Italia, poi nel grande lago infetto del mondo? Intendiamoci, questa è una attenuante che a Torino non si può negare, ma che non

cancella d'un colpo tutte le responsabilità di tutti. Non voglio ripetere le solite cose sui signori dell'automobile. Ma trasferire qui dal Sud un intero popolo di formiche operaie e altre decisioni che sembrano dettate da un irresistibile impulso al di là della logica: il profitto, allorché si manifesta in forme non più razionali, ma per così dire biologiche (bisognerebbe chiedere a Lorenz di occuparsene), sono fatti che fanno deragliare il discorso, ancora chiaro nel senatore Giovanni Agnelli, verso una sorta di «struggle for life» di un cieco darwinismo arcaico.
Dall'altra parte il compromesso, l'abdicazione, il trasloco della cultura di sinistra ha addormentato tutte le domande e reso disastrosamente gergali e insignificanti le risposte.

Mi è capitato recentemente di allontanarmi per tre anni da Torino e poi di tornarci per riprendere il mio vecchio lavoro. Le mie impressioni? Intanto quelle, diciamo così, di un turista che si affida al puro sguardo. Torino è splendida come lo è una meravigliosa città archeologica, degradazione compresa.
Se da turista torno a diventare cittadino, mi prende un'ansia che il lungo addestramento torinese all'impassibilità non basta a sedare. Qui sento il vuoto come in una «piazza d'Italia» metafisica. Vuoto di persone, vuoto di idee, vuoto insomma. (E non si offendano i molti intelligenti indigeni: parlo del vuoto di Torino come ente collettivo e simbolico). Vuoto vuol dire il contrario del pieno che sento per esempio a Milano, dove un dinamismo futurista, frenetico e inutilmente stoico (senza saperlo), marcia verso i trionfi del terziario avanzato, parlando a voce troppo alta negli uffici e nei locali pubblici, scattando ai semafori con uno strappo deciso.
Il vuoto di Torino mi fa sentire il vuoto del paese, il vuoto del contesto più generale e del momento storico. Il vuoto, la mancanza di proposte, il senso che la direzione è perduta, che si procede a caso. Il vuoto che significa pericolo.
Torino è senza maschera e registra tutto ciò fedelmente, come sempre. E forse, come sempre, nei suoi misteriosi recessi prepara una risposta originale, un nuovo segmento di futuro. Gli ingredienti, anche se dispersi, qui ci sono tutti. Non mi affido dunque a speranze irrazionali, ma a una probabilità statistica che la storia moderna di Torino ha confermato più di una volta.



TESTI

Tecnologia appropriata o tecnologia sottosviluppata?

di Arghiri Emmanuel

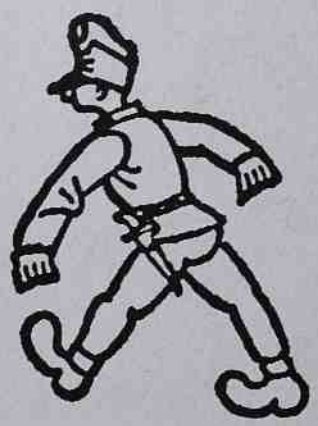
(traduzione di Gabriella Amodei)

I seguenti due testi sono sintesi delle relazioni presentate dagli autori al Convegno «La cooperazione con il Terzo Mondo e il trasferimento di tecnologie» (Torino, aprile 1985)

La domanda essenziale, a cui tenterei di dare una risposta, è quella di sapere se e in quale misura il trasferimento di tecnologia può contribuire allo sviluppo del Terzo Mondo.
Ma cosa intendiamo per «sviluppo?» Scartando le definizioni tendenziose, si può semplicemente dire che lo sviluppo è il grado di assoggettamento della natura da parte dell'uomo nella produzione di ricchezza.
Esso è dunque determinato in ultima analisi dalla quantità di strumenti e di risorse intellettuali che possono coadiuvare il braccio umano nel suo lavoro.
Ma noi nasciamo ovunque nudi e incolti. Come mai, allora, alcuni popoli si ritrovano un giorno con un reddito nazionale pro capite di 10 mila dollari, altri di 300; alcuni con una speranza di vita alla nascita di 70 anni, altri di 50; alcuni con una alfabetizzazione del 100%, altri del 20-25%?
La domanda richiede di considerare se i fattori di una tale differenziazione sono interni o esterni. Di fattori interni, non se ne possono concepire che due: la razza e la geografia, cioè una propensione congenitamente ineguale dei popoli al risparmio e all'accumulazione, o una dotazione differenziata di risorse naturali.
Io li rifiuto entrambi. In primo luogo, perché non credo che l'umanità sia divisa in una razza di formiche e una di cicale; in secondo luogo perché non esiste alcuna evidente correlazione tra la distribuzione delle ricchezze geologiche o le condizioni geo-climatiche nel mondo e il livello di sviluppo di ciascun paese.

Non rimangono dunque che i fattori esterni, cioè le relazioni economiche internazionali, e si è allora costretti ad ammettere che una parte dell'umanità è stata spogliata, sfruttata dall'altra parte. Si può discutere sui meccanismi di questo sfruttamento — io stesso ne avevo suggerito uno con il mio «scambio ineguale», e non ritornerò su questo argomento — ma una cosa è certa: non appena si eliminano i fattori interni, è necessario riconoscere che si è verificato un trasferimento unilaterale di ricchezze dai paesi sottosviluppati verso quelli sviluppati.
Ciò non significa che la differenza del livello di vita corrisponda ogni volta al trasferimento esterno *del momento*; significa piuttosto che il centro, accumulando, capitalizzando, nel tempo oltre al proprio surplus, una parte del surplus del resto del mondo, ha potuto realizzare uno strumento in grado di generare oggi una produzione *corrente*, essa stessa prodigiosamente superiore a quella dei paesi sottosviluppati.
Ne consegue che un livellamento dello sviluppo nel mondo non può materialmente realizzarsi se non attraverso un capovolgimento dei flussi, che permettano dalla periferia di disporre, per un tempo sufficientemente lungo, di una parte del surplus del centro da aggiungersi al proprio.
Si intravvede, presentato sotto questo aspetto, ciò che vi è di sostanzialmente aberrante in quella che viene definita la via autocentrata allo sviluppo.

Ripiegato su se stesso e accumulando le sue risorse interne, in capitali e in conoscenze tecniche, il Terzo Mondo non potrebbe in alcun modo andare più velocemente — diciamo — dell'Inghilterra del XIX secolo, l'esempio più puro di sviluppo autocentrato. Ora, se consideriamo i cento anni che precedono il 1914, constatiamo che il tasso di crescita annuale medio dell'Inghilterra è stato appena dell'1,4%. Con un siffatto tasso di crescita, il Terzo Mondo dovrebbe abbandonare ogni speranza di raggiungere i paesi sviluppati di oggi, i quali, nel medio e nel lungo periodo, realizzano un tasso di crescita sensibilmente superiore. Lo scarto tenderebbe dunque all'aumento anziché alla diminuzione.
Di conseguenza, se veramente si vuole che un giorno l'umanità sia unificata, o almeno che lo scarto possa diminuire, è assolutamente necessario abbandonare la via interna e utilizzare un flusso di risorse esterne, di tecnologie e di capitali, in grado, i secondi, di finanziare il trasferimento delle prime.
Come garantire che questa tecnologia, provenendo dai paesi sviluppati, sia «appropriata», adatta, cioè, alle condizioni locali dei paesi riceventi? Intanto occorre che l'adattamento non sia commisurato alle condizioni locali del sottosviluppo, in caso contrario non si farebbe che riprodurre tale sotto-sviluppo. Come ho già



detto, in ultima analisi lo sviluppo è una questione di robots e di cervelli che sostituiscono rispettivamente muscoli e sudore umano.
Ora, quando si parla di tecnologia appropriata, si intende soprattutto una tecnologia adatta alla dotazione in fattori del Terzo Mondo, ossia una tecnologia «leggera», ad alta intensità di lavoro. Ci viene allora proposto di sostituire i robots e l'intelligenza con i muscoli e il sudore dell'uomo, col pretesto che nei paesi poveri i muscoli costano meno cari delle macchine e il sudore umano è più conveniente dei carburanti.
In altri termini, ci viene proposto di adattare la tecnologia ai parametri stessi del sottosviluppo, invece di tentare di modificare tali parametri, in funzione delle potenzialità tecnologiche esistenti. Ecco perché definisco questa tecnologia, «tecnologia sottosviluppata».

Si pone ora una seconda obiezione, di carattere più qualitativo: la tecnologia moderna sarebbe una tecnologia alienante, disumanizzante, gerarchizzante, una tecnologia che dequalifica l'uomo togliendo ogni valore alle sue capacità tradizionali.
Mi sono sempre chiesto a quale mondo si intende far riferimento quando si pone tale obiezione. Ci si riferisce forse all'inizio di questo secolo, quando si passava dalla tecnologia tradizionale al taylorismo, oppure si fa riferimento al mondo d'oggi, in cui si passa al contrario dal taylorismo a quello che chiamerò il post-taylorismo, o in altri termini dalla catena di montaggio ai robots?
È paradossale utilizzare gli stessi argomenti contro la catena di montaggio e contro l'automazione che la sopprime. Sorvegliare i robots è, indiscutibilmente, un compito più personalizzato, più responsabile e più autonomo che eseguire i movimenti imposti dalla catena di montaggio. Ciò che svaluta l'uomo è la mancanza di mezzi e strumenti adatti in rapporto alle possibilità tecniche esistenti.
Un'ultima obiezione si incentra sul costo sociale e culturale dell'innovazione tecnologica. Non sarebbe unicamente l'operaio, bensì la società intera ad essere disalienata ma con la distruzione dei valori sociali esistenti, e la perdita di cultura.
Vi sono due risposte a questo riguardo. Innanzitutto se vi è «perdita di cultura» non è per effetto del progresso tecnico, in quanto esogeno, ma semplicemente in quanto progresso tecnico. Nulla ha destrutturato, sconvolto la società umana quanto la rivoluzione tecnica del neolitico. Quantunque non vi sia stato nulla di più esogeno.

Inoltre, il progresso sociale, per definizione, non è altro che la negazione dei valori sociali esistenti. Tutta la storia umana, è storia di successive «perdite di cultura», tanto che le culture autoctone attuali del Terzo Mondo, che si vogliono tanto gelosamente conservare, non sono altro che prodotti della distruzione delle culture di ieri e dell'altro ieri.
(Non voglio con ciò affermare che ogni «perdita di cultura» sia un progresso sociale, ma che ogni progresso sociale implica «perdita di cultura»).
A quale cultura si fa riferimento, allora, quando si parla di culture autentiche del Terzo Mondo? Non conosco che un'unica cultura dell'uomo, realmente autentica: quella del paleolitico; tutto il resto è provvisorio.
Tuttavia se qualcuno proponesse un ritorno al paleolitico, io naturalmente non sarei d'accordo, pur trovando in questa proposta una logica interna. Ma che senso ha proporre la salvaguardia di tale o talaltra cultura contemporanea, che è il risultato della distruzione della cultura precedente, e così via, fino al paleolitico, passando attraverso il cannibalismo, lo schiavismo, ecc.?
La cultura nazionale e la nazione stessa hanno forse cessato di essere delle categorie storiche? Se lo sono ancora e se l'uomo continua a fare la sua storia, la discontinuità culturale e la sua trasmissione su scala internazionale non possono essere di per sé alienanti.

Per concludere, dirò che sono cosciente del fatto che le idee che qui espongo sono piuttosto minoritarie e che la tendenza antitecnicistica è molto diffusa e forse dominante.
Questo esige una spiegazione. Credo si tratti qui di ciò che Marx chiamava «l'anti-capitalismo reazionario». Perché, vi sono due modi di opporsi al capitalismo e di criticarlo: quello progressista, che si pone in una prospettiva post-capitalista, e il modo reazionario, derivante da una visione pre-capitalista delle cose.
Ogniqualvolta le fughe in avanti del sistema vengono bloccate — ed è più o meno la situazione attuale — una parte dei contestatori del sistema ricadono all'indietro verso un romanticismo passatista, una sorta di «rousseauianesimo», che mette in gioco non il sistema capitalista in quanto tale, ma la civiltà industriale stessa. Non è una novità. Dopo l'anarchismo piccolo-borghese di Proudhon, fino al neo-malthusianesimo dell'ecologismo attuale, passando attraverso tutte le varianti del corporativismo, si assiste costantemente alla manifestazione dello stesso orientamento: l'atteggiamento di coloro che rifiutano il presente, ma che non vedendo chiaro nel futuro, si rifugiano nel paradiso perduto di un passato idealizzato.
Quando questo discorso si restringe entro i limiti dei paesi sviluppati in cui (per parodiare il detto francese) «i cani abbaiano ... ma la carovana (tecnologica)... passa», il male è senz'altro dimezzato. Ma quando ci si trova a predicare questa austerità tecnologica ai paesi che sono maggiormente privi di tale risorsa, allora tutto diventa più sgradevole.

Lo sviluppo della tecnologia nel Terzo Mondo

di Sanjaya Lall

(traduzione di Giovanni Baicet)

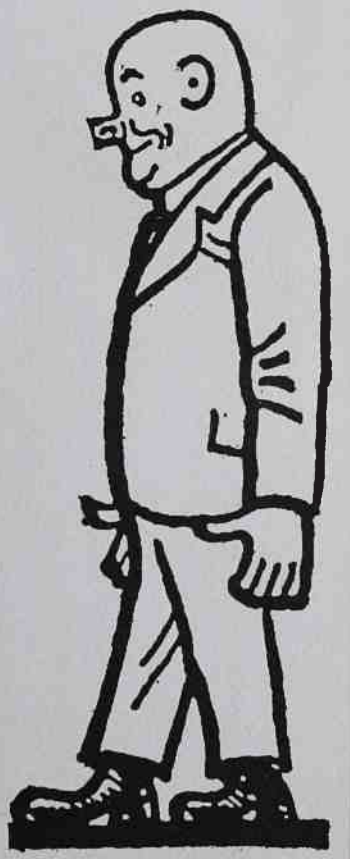
Lo sviluppo tecnologico del Terzo Mondo, che è oggetto delle mie più recenti ricerche, è un argomento piuttosto nuovo, che abbandona i temi tradizionalmente affrontati: l'appropriatezza delle tecnologie importate, particolarmente nel settore manifatturiero, e le modalità con cui la tecnologia è trasferita al Terzo Mondo attraverso la cooperazione internazionale o la concessione di licenze.
Ritengo infatti che l'intero dibattito sulle tecnologie appropriate sia stato basato su alcune concezioni erronee e in primo luogo quella riguardante la fattibilità di tecnologie appropriate, vale a dire, nel significato originariamente attribuito all'espressione di tecnologie ad alta intensità di lavoro, piuttosto semplici e abbastanza statiche. Non credo che queste tecnologie siano sempre realizzabili, ma soprattutto penso che non siano desiderabili, perché le tecnologie più moderne necessarie per uscire dai settori tradizionali sono spesso piuttosto rigide, e dunque non possono facilmente essere modificate per utilizzare più lavoro.
Inoltre il dibattito sulle tecnologie appropriate aveva una visione piuttosto statica della tecnologia: a una tecnologia avanzata ad elevata intensità di capitale proveniente dai paesi sviluppati contrapponeva una tecnologia appropriata a più elevata intensità di lavoro che avrebbe dovuto essere applicata nei paesi in via di sviluppo. Entrambe le tecnologie erano statiche, e non cambiavano, il che naturalmente fa violenza alla realtà, poiché tutte le tecnologie cambiano nel tempo, anche le più stabili. Piccoli incrementi di produttività si verificano in ogni industria, ed anche nelle industrie più stabili si registrano bruschi salti delle frontiere tecnologiche: è accaduto nel tessile, nella produzione di sementi, ecc.
L'appropriatezza della tecnologia che un paese in via di sviluppo applica deve quindi essere valutata tenendo conto sia del fatto che per lo più le tecnologie moderne sono abbastanza rigide e non possono quindi essere adattate senza perdere in produttività, sia della necessità che le tecnologie utilizzate nel Terzo Mondo siano dinamiche, in grado di aggiornarsi continuamente. Non si può importare una tecnologia e mantenerla inalterata se non si vuole avere un'industria obsoleta e che diventerà sempre più obsoleta.
Inoltre la letteratura sulle tecnologie appropriate ha fornito una visione pessimistica dello stato della tecnologia e della sua rilevanza per i paesi in via di sviluppo. Non solo la tecnologia veniva usata in modo non appropriato e raramente veniva modificata per adattarla ai bisogni di questi paesi. Si riteneva anche che nessuna attività tecnologica venisse svolta nei paesi del Terzo Mondo, che

le tecnologie moderne non producessero effetti positivi sul resto dell'economia, che non ci fossero legami con le industrie fornitrici, che ci fosse scarsa creazione di nuove competenze realmente utilizzabili da parte dei paesi in via di sviluppo per migliorare le loro capacità di esportazione, e i loro vantaggi comparati sui mercati mondiali.

Anche la letteratura sui trasferimenti di tecnologia, completamente separata da quella sulle tecnologie appropriate, ha fornito una visione pessimistica: i paesi in via di sviluppo venivano considerati come dei destinatari passivi della tecnologia fornita dai paesi sviluppati. La concentrazione di questa letteratura sulle condizioni del trasferimento e sulle modalità dello stesso ha finito col distogliere l'attenzione dai più importanti aspetti della utilizzazione della tecnologia nel Terzo Mondo.
Ma tutti i trasferimenti di tecnologia richiedono necessariamente una quantità di adattamenti in ciascun paese e il costo di questi adattamenti, specie nei paesi in via di sviluppo, può essere molto alto. Il costo del trasferimento e quello dell'adattamento aumentano infatti quando il paese destinatario è molto diverso da quello di origine della tecnologia, tanto più se le capacità ingegneristiche del paese di destinazione sono scarse. Se si guarda al trasferimento fisico della tecnologia e all'applicazione delle tecnologie avanzate nei paesi in via di sviluppo, si scopre che il trasferimento di tecnologia non è facile e non è senza costi per le imprese che lo attuano, per cui le *royalties* che sono pagate nei mercati internazionali non sono del tutto arbitrarie. Il mercato funziona cioè abbastanza efficientemente.
Inoltre la letteratura sul trasferimento ha creato l'impressione che i principali problemi a proposito del trasferimento di tecnologia fossero le condizioni a cui la tecnologia veniva acquistata, le *royalties* da pagare o i costi occulti del trasferimento, come le restrizioni commerciali. Questi problemi esistono, ma penso siano secondari; il più importante problema per la utilizzazione della tecnologia non è rappresentato dalle condizioni a cui la si acquista, ma dalla capacità di applicare, adattare e migliorare nel tempo la tecnologia originariamente trasferita.

Infine questa letteratura ha attribuito scarso rilievo a quella che è la base dello sviluppo tecnologico di molti paesi in via di sviluppo, in particolare dei paesi di nuova industrializzazione, vale a dire dei più avanzati paesi industrializzati del Terzo Mondo. Molti di essi hanno sviluppato in misura notevole le loro capacità tecnologiche: sono in grado di scegliere le tecnologie appropriate, di negoziare le condizioni migliori, di fornire un gran numero di componenti e anche una proporzione elevata di beni capitali prodotti all'interno. In un gran numero di industrie semplici essi possono produrre all'interno tutta la tecnologia, l'impiantistica, i beni capitali, applicare la tecnologia all'industria e gestirla; anzi, essi stanno entrando nei mercati internazionali come esportatori delle proprie tecnologie.
Ma la letteratura sul trasferimento tecnologico ignora che capacità tecnologiche vanno sviluppandosi e diffondendosi sui mercati mondiali e che esistono flussi di tecnologia fra paesi in via di sviluppo. Anche se non è ancora iniziato un trasferimento verso i paesi sviluppati (ne esistono pochi esempi), in generale il mercato delle tecnologie non è più dominato dal Nord o monopolizzato dal Nord.
Per analizzare il processo dinamico e complesso di cambiamento tecnico nel Terzo Mondo, nel quadro delle ricerche svolte per conto della Banca Mondiale negli ultimi anni in quattro paesi di nuova industrializzazione (Corea, Brasile e Messico e India) abbiamo usato una definizione molto ampia, di «capacità tecnologiche», «progresso tecnologico» o «sviluppo tecnologico». Non vi abbiamo infatti solo incluso l'innovazione, che nel significato normalmente adottato nei paesi industrializzati, amplia le frontiere della conoscenza comportando mutamenti importanti nei prodotti e nei processi, ma è solo una delle componenti della capacità tecnologica. Tre altre componenti sono state considerate. La prima è la ben nota «innovazione minore», vale a dire le piccole modificazioni dei processi e dei prodotti che si verificano continuamente e comportano modesti incrementi di produttività, ma in ultima analisi sono storicamente tanto importanti quanto le innovazioni principali nel determinare lo sviluppo.

Il secondo aspetto considerato è la capacità di adattare le tecnologie alle condizioni locali, a cambiare i parametri dei processi e dei prodotti per renderli più adatti alle disponibilità di materie prime, di esigenze di mercato, di competenze tecniche. Questo adattamento non necessariamente aumenta la produttività, ma richiede certamente delle capacità tecnologiche e ingegneristiche. Il terzo aspetto considerato è semplicemente l'assimilazione della tecnologia, vale a dire la capacità di padroneggiare la nuova conoscenza. Per un paese in via di sviluppo che inizia il processo di industrializzazione molte delle tecnologie moderne sono nuove per le imprese interessate: la semplice padronanza di queste tecnologie nuove richiede considerevoli sforzi tecnici, e richiede delle capacità tecniche che è molto importante riconoscere, poiché queste capacità sono essenziali per il futuro sviluppo della tecnologia e non si possono assumere come date.
Adottando questa ampia definizione di tecnologia, che copre ogni aspetto della attività industriale, si scopre che ogni attività industriale richiede una capacità tecnologica, ma che non tutte le imprese e non tutti i



paesi in via di sviluppo ne dispongono nella stessa misura. Esistono enormi differenze di capacità tecnologiche fra imprese, fra paesi e anche all'interno dello stesso paese, che spiegano perché la stessa tecnologia trasferita in Corea, in India in Cile o in Tailandia, può produrre risultati completamente diversi pur provenendo dalla stessa fonte ed essendo trasferita alle stesse condizioni.
Abbiamo esaminato le ragioni per cui esistono queste differenze, non tanto fra imprese, quanto fra paesi, in relazione alle politiche seguite dai governi, particolarmente per quanto riguarda l'orientamento al commercio internazionale del paese, vale a dire la tradizionale alternativa fra orientamento all'esportazione o al mercato interno. I risultati del nostro lavoro possono essere sintetizzati nei seguenti punti.

1. La natura del progresso tecnologico, che svolge un ruolo cruciale nel processo di industrializzazione, varia notevolmente da industria a industria. Esso dipende dal fatto che il processo produttivo sia continuo, di assemblaggio o *batch*, da quali siano le industrie interessate dalle dimensioni delle imprese, quelle più grandi essendo in generale più innovative delle piccole, poiché sono in grado di impiegare una maggiore quantità di tecnici.
Dipende inoltre dalla proprietà della impresa, che può essere locale o multinazionale. Sia le imprese multinazionali che quelle locali si impegnano in tutte quelle attività tecnologiche che sono essenziali per il successo commerciale dei loro prodotti. Le imprese multinazionali svolgono anche delle attività di ricerca e sviluppo in alcuni paesi di nuova industrializzazione, il contenuto dell'impegno tecnologico è diverso nelle imprese a proprietà straniere rispetto a quelle locali. Mentre le filiali contano sulla casa madre per la maggior parte dei miglioramenti importanti nei processi e nel know how di prodotto, le imprese locali tendono a una maggiore attività di ingegnerizzazione e di ricerca e sviluppo interna per ottenere nuovi prodotti e nuovi processi.

2. Nei paesi in via di sviluppo esistono tre diversi stadi di apprendimento.
Il primo è il ben noto «learning by doing» che per gli economisti semplicemente significa che si acquisiscono competenze e si aumenta la produttività grazie alla semplice ripetizione dello stesso compito. Questa è certamente una fonte di apprendimento, ma non è la più importante. La seconda forma di apprendimento deriva dall'adattamento e dalle attività ingegneristiche minori nella produzione quotidiana è ciò che abbiamo definito know how di produzione, con un significato leggermente diverso da quello normalmente attribuito all'uso di «know how».
Il terzo è lo sforzo cosciente di comprendere i principi della tecnologia al di là dell'attività quotidiana di produzione e comporta una attività formale di ricerca e sviluppo e di progettazione per comprendere perché una tecnologia opera in un particolare modo. È ciò che abbiamo chiamato «know why» ed è essenziale per determinare mutamenti importanti nella tecnologia, introduzione di nuovi processi, o di nuovi prodotti. Sorprendentemente molti paesi di nuova industrializzazione hanno cominciato a sviluppare il loro know why: essi disponevano naturalmente di know how, talora molto efficienti poiché erano impegnati nella produzione, ma hanno cominciato a sviluppare know why tramite una attività di ricerca e sviluppo svolta all'interno.

3. Quasi tutte le forme di capacità tecnologica possono essere acquisite all'esterno o sviluppate all'interno. Una delle principali determinanti del successo di una impresa è la capacità di scegliere correttamente fra ciò che deve essere acquistato all'esterno — o importato — e ciò che deve essere prodotto all'interno. La mitologia diffusa in paesi come l'India, per cui è sempre meglio sviluppare capacità interne sia all'impresa che al paese può produrre una gran quantità di inefficienze. Perseguire il raggiungimento di una capacità tecnologica che sta al di là dei vantaggi comparati di un paese necessariamente causa inefficienze, poiché comporta ritardi tecnologici, costi di produzione più elevati e in generale conduce all'insuccesso sui mercati mondiali. Nella maggior parte dei paesi in via di sviluppo vantaggi comparati nella generazione di nuove capacità tecnologiche sembrano risiedere nella generazione di efficienti «know how» e di «know why» solo nella misura in cui si possono importare e migliorare tecnologie straniere. Se si va al di là, e si tenta di costruire le capacità di know why di base, si respingono le tecnologie straniere e si cerca di innovare dall'inizio, col risultato, che si è ottenuto in India, di ritardi tecnologici e di costi elevati.

4. La natura del progresso tecnologico, come ho detto, dipende molto dal contesto politico in cui l'impresa opera, e in particolare dall'adozione di politiche orientate alla sostituzione di importazioni o allo sviluppo delle esportazioni. Il dibattito degli ultimi decenni sul tipo di politica commerciale migliore per lo sviluppo dell'industrializzazione è giunto alla conclusione che le politiche orientate all'esportazione sono molto più efficienti e promuovono meglio e più rapidamente lo sviluppo industriale di quanto non facciano le politiche di sostituzione delle importazioni. E posso collegarmi a questa sulla quale concordo, con i risultati della nostra ricerca sulla tecnologia, mettendo a confronto i paesi orientati alla sostituzione di importazioni come l'India e paesi orientati allo sviluppo delle esportazioni come la Corea del Sud.
Nel primo caso la maggior parte dello sforzo tecnologico si concentra nell'uso di inputs locali, nell'aumento del contenuto locale di produzione, nelle modificazioni dei processi e dei prodotti che rendono possibile lo sfruttamento di risorse locali. Si ottengono dei benefici tecnologici poiché materie prime che non erano prima utilizzate vengono sfruttate, i processi produttivi vengono adattati alle condizioni locali e alle minori scale di produzione, il che è efficiente, e i prodotti vengono adattati alle esigenze locali, il che avvantaggia il consumatore. Ma si producono contemporaneamente delle inefficienze: molti processi finiscono con l'essere troppo costosi o non adattabili, l'impiego delle materie prime locali produce la qualità dei prodotti o dei processi, le tecnologie diventano rapidamente obsolete poiché non si confrontano con quelle internazionali. Si ottiene così qualche sviluppo di «know why» ma rimanendo al riparo dalla concorrenza internazionale lo sviluppo del know how è del tutto inadeguato.

L'opposto si verifica nei paesi orientati all'esportazione, dove c'è un notevole sviluppo di know how di produzione, poiché ogni impresa deve

essere competitiva sui mercati internazionali, o diventarlo in un breve arco di tempo, ma nel contempo si dipende molto di più dalle tecnologie importate. Il modello di sviluppo tecnologico è profondamente diverso: orientato alla rapidità e all'efficienza, non cerca di sviluppare le produzioni locali, e di sfruttare le risorse locali, né di sviluppare know how di base. Si può così ottenere una crescita più rapida, un maggior uso di tecnologie efficienti, e un più grande sviluppo di capacità manageriali, organizzative, finanziarie, ma si continua a dipendere dalle tecnologie importate. La scelta non è facile. L'India ritiene che sia molto importante sviluppare il know why e avere indipendenza tecnologica nella ricerca di base, ma finora questa politica non ha pagato, è stata inefficiente. È dunque meglio contare su un continuo afflusso di tecnologie straniere ed essere tecnologicamente dipendenti, concentrando la propria mano d'opera qualificata e ogni sforzo tecnologico nello sviluppo del know how? Ritengo questa la politica corretta per i paesi in via di sviluppo che, così come devono specializzarsi nella produzione devono specializzarsi anche nell'impegno tecnologico, dato che esistono dei vantaggi comparati tanto nell'una quanto nell'altra attività tenuto conto della modesta disponibilità di mano d'opera qualificata e delle ridotte dimensioni di impresa in rapporto a quelle che esistono nei paesi sviluppati, è corretto per i paesi in via di sviluppo concentrarsi nello sviluppo di efficienti know how, e sviluppare know why solo nella misura in cui essi possono efficientemente applicare tecnologie importate.

LAVORO A MISURA DEL TEMPO NEL MEDIO EVO

di Jacques Le Goff

(traduzione di Aldo Agosti)

Il testo che segue è parte dell'interveno di Jacques Le Goff al Convegno su «Lavoro mentalità cultura» (Torino, 10-11-12 maggio 1984)

A partire dal XIII secolo emergono l'idea importante del rendimento, l'idea dell'accrescimento, specialmente in quel campo essenziale dell'economia che è il lavoro umano.
In un testo celebre (e contestato), il testamento del Doge veneziano Partecipazio dell'829, si trova un'espressione latina abbastanza curiosa: *laborandi solidi*, cioè del denaro, dei soldi che «devono lavorare», cioè «rendere». Vediamo qui un'idea capitalista, o per meglio dire, pre-capitalista.
Bisogna anche considerare, per prendere bene coscienza di tutte le dimensioni storiche del lavoro, il modo in cui si misurava il tempo.
In definitiva le lotte sociali sono state più acute proprio a proposito del possesso materiale e politico delle misure del tempo.
È uscita di recente la traduzione francese di un'opera di un grande storico polacco ben conosciuto in Italia, Witold Kula, *Les Hommes et les Mesures*, dove egli mostra — diciamo per semplificare — la lotta di classe intorno alle misure. L'argomento della misura del tempo stava al di fuori del suo progetto, incentrato sulle misure dei canoni e dei prodotti, ma credo che egli metta molto bene in evidenza gli aspetti sociali, politici, ideologici dei conflitti che si sono manifestati anche a proposito della misura del tempo.
Come si definivano il giorno e la notte al di là dei loro limiti naturali, come si usava un quadrante solare, una clessidra? Non si è abbastanza riflettuto sul

fatto che tutta una parte di quello che noi consideriamo come un lavoro e che anche gli uomini del Medio Evo sentivano essi stessi come un lavoro, ma piuttosto come una sorta di lavoro intellettuale che di lavoro manuale, si misurava con delle candele che, dunque, avevano una lunghezza relativamente standardizzata.
Nel Medio Evo c'è la grande novità delle campane: la moltiplicazione delle campane che appaiono nel VI secolo, e che si diffondono dappertutto nel VII e nell'VIII secolo, mi sembra essere un grande evento storico in Occidente: tempo della Chiesa ma anche della società.
Tratterò brevemente dell'evoluzione dei rapporti fra il tempo e il lavoro alla fine del Medio Evo, dal XIII al XVI secolo.
Credo che l'essenziale in questa evoluzione, che è una vera e propria mutazione, provenga dal movimento urbano. I grandi cambiamenti si producono in seno all'economia, alla società, alla cultura urbana.
Menzioniamo dapprima le novità socio-economiche: sono i cantieri urbani, i laboratori urbani, che, da un punto di vista non solamente quantitativo ma soprattutto qualitativo, hanno portato con sé un fenomeno di capitale importanza: lo sviluppo del salariato.
In un cantiere c'è bisogno di razionalizzazione e l'impiego di salariati richiede di misurare il tempo del lavoro. È un elemento-motore di grande importanza.

Un episodio veramente appassionante, che è stato studiato a proposito dei cantieri di costruzione fiorentini all'epoca di Dante è, nel mondo urbano, l'evoluzione di una parte della vecchia divisione monastica del tempo quotidiano: *none*, l'ora nona, che corrisponde all'ora di un'interruzione dell'attività nel mezzo della giornata, è spostata dalle due dopo mezzogiorno per fissarsi all'incirca intorno a mezzogiorno.
Si è preteso che la causa di ciò stava nel fatto che i monaci erano divenuti più pigri, volevano riposarsi prima ecc. ..., ma è chiaro che la ragione fondamentale è stata la necessità di organizzare il lavoro urbano sui cantieri. È un po' come un problema di «week-end» alla fine della settimana, ma in questo caso è un problema che riguarda la metà della giornata.
Bisognerebbe esaminare in maniera più ravvicinata qusto spostamento della divisione del tempo.
Un problema acuto nelle città medioevali è il lavoro notturno. Il lavoro notturno è uno dei grandi temi della legislazione urbana e corporativa e anche in questo caso gli studi approfonditi su di esso e sui suoi significati mancano.
Si è chiamato in causa soprattutto una specie di malthusianesimo delle corporazioni, che avrebbero voluto evitare la concorrenza di coloro che lavoravano — se posso permettermi questo gioco di parole — «in nero». Credo che qui vi sia ancora tutta una lotta sul lavoro di notte molto più importante di quanto non si sia detto e sospettato.
Vediamo come mutazioni di questo tipo mettono in causa un certo numero di testi biblici ed evangelici che costringono a porsi delle domande sulla interpretazione di tali testi. C'è per esempio una vera e propria discussione, un dibattito su quel testo dei vangeli che fa la lode degli «operai dell'undicesima ora», quelli che arrivano solamente alla fine del lavoro, la undicesima ora, e la cui ricompensa è tuttavia la stessa nel cielo di coloro che hanno lavorato tutto il tempo.

Un'altra questione da riprendere è quella delle campane laiche. Il tempo di lavoro ha, senza alcun dubbio, contribuito molto all'apparizione nelle città di un nuovo tipo di campane: le campane laiche.
Credo che nuovi poteri urbani, e in particolare i mercanti che sono l'elemento sociale più importante di questi nuovi strati sociali urbani, abbiano avuto un grande ruolo in questa apparizione, ma in realtà ci accorgiamo che l'aspetto più evidente è quello che si chiama, nella regione fiamminga «werk clok» — cioè «campana del lavoro».
Le campane laiche sono essenzialmente delle campane di lavoro fabbricate e installate per segnare l'inizio del lavoro, la fine del lavoro, il momento del riposo. Sono strettamente controllate dai «datori di lavoro», i padroni, soprattutto nel settore del tessile, e della lavorazione della lana. I primi grandi conflitti sul campo di lavoro nascono da queste campane; il loro uso suscita tutta una serie di scioperi, di sollevazioni, di lotte. Credo che sia questo quello che si può chiamare, forzando appena i termini, l'inizio delle lotte operaie: queste cominciano ad organizzarsi a proposito delle campane di lavoro e del tempo di lavoro. Tutto questo avviene in una situazione di grande instabilità monetaria soprattutto in Francia, dove il re Filippo il Bello procede a delle riforme monetarie, soprattutto a delle svalutazioni. In questo campo si producono una serie di fenomeni che sono mal conosciuti tanto dai dirigenti dell'epoca che dagli storici moderni. Si ha l'impressione che non sia la lotta per i salari la cosa più importante, ma che sia la lotta a proposito del tempo di lavoro.
Va notato anche che si vede apparire in questo ambiente urbano un nuovo tipo di tempo. Penso, e non per deformazione professionale, che il tempo di lavoro universitario sia particolarmente importante perché fa apparire una nozione e una pratica la fortuna delle quali è ancora molto limitata nel Medio Evo: il tempo delle vacanze, che è qualcosa di molto nuovo. Per quanto ne so, non esiste, prima delle università, nessuna cesura che non sia naturale (l'inverno interrompe i lavori rurali e l'attività marittima) nel lavoro annuale continuo. Gli universitari sospendono il loro lavoro per tre mesi circa, durante l'estate.
Vi è un altro problema in cui l'aspetto ideologico si intreccia con l'aspetto economico e l'aspetto sociale: sono tutte le operazioni finanziarie e commerciali condannate dalla Chiesa con il termine di usura. La Chiesa respinge sotto questa denominazione ogni operazione finanziaria di tipo — per semplificare — «capitalista» che implichi la corresponsione di un interesse a chi concede il prestito, naturalmente se si tratta di prestito al consumo. Perché? Perché questo interesse ha origine soltanto nel fatto che il mercante prestatore si limita ad aspettare che il tempo passi per trarne un profitto. Ora, per la Chiesa il tempo è un dono di Dio, è la proprietà di Dio e non può essere venduto.

Evidentemente, tuttavia, queste categorie sociali di cui emerge il potere economico e sociale — mercanti, cambia valute, «datori di lavoro» — cercano la loro legittimazione religiosa e ideologica e in modo molto curioso la Chiesa riconosce che in effetti essi non sono inattivi ma si dedicano a tutta una serie di operazioni che sono altrettante forme di lavoro, e che rendono legittimo il fatto che il denaro che

hanno guadagnato attraverso il lavoro produca un profitto che, in definitiva — anche se è prodotto durante l'inattività, durante l'ozio — è un frutto diretto del lavoro. C'è un problema molto interessante a proposito del rapporto lavoro e non-lavoro. Il fenomeno principale è l'apparizione dell'orologio meccanico. Su questo argomento è stato pubblicato recentemente un libro molto importante, quello dello storico americano di Harvard, David Landes, il cui titolo è *Revolution in time. Clocks and the Making of the Modern World* (trad. it. presso Mondadori). Questo libro mostra appunto come la diffusione dell'orologio meccanico sia strettamente legata all'economia mercantile, ai cantieri urbani. Altri studi, in particolare tedeschi, rivelano l'esistenza di orologi meccanici quasi ovunque nel paesaggio urbano della Cristianità del XIV secolo, persino nelle piccole città, e mostrano anche che l'inizio di questa diffusione è un po' più precoce di quanto si credesse: gli orologi meccanici appaiono qua e là negli ultimi anni del XIII secolo. Detto questo, l'orologio meccanico non ha funzionato troppo bene per diverse ragioni, ragioni puramente tecniche in primo luogo, e anche altre; il che ha permesso di affermare che il tempo pre-industriale faticava a sganciarsi dal tempo naturale. E poi è avvenuta una specie di confisca di questo tempo dell'orologio meccanico ad opera dei poteri urbani e in maniera esplicita da parte del potere politico.
Sono le autorità politiche e municipali e soprattutto le autorità dei principi e dei monarchi che volgono a loro vantaggio il nuovo tempo regolare che permette di contare e di dividere. Si possono cogliere gli stretti legami di questa evoluzione con il tempo di lavoro delineatosi all'epoca delle campane. Nel 1375, il re di Francia Carlo V decreta che tutti gli orologi meccanici esistenti nel regno devono essere regolati sulla base dell'orologio meccanico del Palais a Parigi, che del resto si può ancora vedere sulla facciata della Torre che è all'angolo della Conciergerie: si tratta di uno sforzo straordinario di razionalizzazione statale.

Ancora nel XVI secolo, Montaigne racconta nel suo *Voyage en Italie*, il fatto che ogni città, essendo padrona del suo tempo, dà all'inizio della giornata un'origine che molto spesso è diversa — spesso a mezzanotte, altre volte al sorgere del sole, ecc. ... — donde la straordinaria difficoltà che si ha nella vita quotidiana passando da una città italiana all'altra. Anche in questo caso il tempo meccanico non è sufficiente di per sé solo a creare una vera e propria razionalizzazione.
Ci troviamo di fronte a un avvenimento estremamente conosciuto sul quale non mi soffermerò. I nuovi modi di misurare il tempo, l'insieme dell'evoluzione economica, sociale, ideologica portano da parte degli strati sociali in ascesa a uno sforzo per esercitare un controllo economico, sociale e etico sempre più forte sul tempo. Dal punto di vista ideologico, sarebbe molto interessante vedere come una formula che pressapoco è la stessa cambi di significato fra il XII secolo e il XV secolo. Nel XII secolo, San Bernardo scrive: «nihil pretiosius tempore», niente di più prezioso che il tempo. Ma come intende questa formula? La intende in senso escatologico: è l'invito fatto al cristiano di non perdere del suo tempo nulla che possa mettere in pericolo la sua salvezza, a pensare che in ogni istante, in ogni minuto si gioca la salvezza. Contrapponiamo a questo il testo ben conosciuto di Leon Battista Alberti ne: *I libri della famiglia*: Gianozzo: «tre cose sono quelle le quali uomo può chiamare sue proprie: la fortuna, il corpo ...». Leonardo: «la terza quale sarà?» Gianozzo: «Ah, cosa preziosissima! Non tanto sono mie queste mani, questi occhi». Leonardo: «meraviglia, che cosa sia questo». Gianozzo: «è il tempo, Leonardo mio, è il tempo, figliuoli miei». E la conclusione, ben inteso, è: mai perdere un'ora di tempo.
Con questo testo arriviamo a quella che si può ben chiamare una rivoluzione ideologica tra il XII e il XV secolo: nel XII secolo si dice: il tempo appartiene solo a Dio. Alberti dice che ci sono tre cose che sono proprie dell'uomo: la fortuna, il corpo e il tempo. E d'altra parte, nulla è più prezioso che il tempo: non bisogna mai perdere un'ora di tempo. Quello che è cambiato (non completamente: gli storici sanno bene, in particolare nel campo della mentalità, nel campo della ideologia, che le trasformazioni non sono in generale trasformazioni complete e brutali) è che nell'«ora» di Léon Alberti c'è ancora una certa aura qualitativa, ma malgrado tutto, egli pensa ormai al tempo dell'orologio. Così, lo studio dei rapporti fra tempo e lavoro nel Medio Evo, nel quadro di un contesto economico, sociale e intellettuale di grande importanza, ci può permettere di porre o di evocare alcuni dei problemi principali di questo convegno.

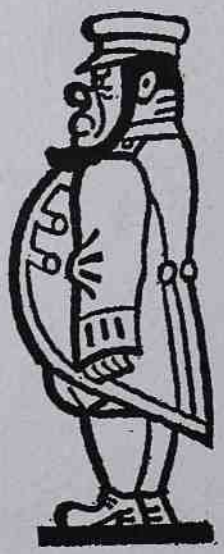
VERITÀ E TEMPO IN BONHOEFFER

di Ugo Perone

Riportiamo qui il testo ridotto delle relazioni di Ugo Perone e di Nynfa Bosco al Convegno organizzato dall'Istituto Gramsci a quarant'anni dalla morte del teologo tedesco Dietrich Bonhoeffer (4 maggio 1985, Aula magna dell'università di Torino). Le parti omesse del testo di Ugo Perone sono segnalate da puntini e talora brevemente riassunte in parentesi quadra.

Bonhoeffer e il tempo.

Tre volte Bonhoeffer formula nel corso di *Resistenza e resa* il suo problema, precisandolo ogni volta più esattamente. Nella lettera del trenta maggio, egli delinea per la prima volta l'orizzonte della sua riflessione teologica: «Il problema che non mi lascia mai tranquillo è quello di sapere che cosa sia veramente per noi oggi il cristianesimo o anche chi sia Cristo». L'otto giugno scrive: «Il problema è: Cristo e il mondo diventato adulto». Il trenta giugno precisa: «Fammi formulare in fretta il tema che mi interessa: la rivendicazione da parte di Gesù Cristo del mondo diventato adulto». Queste tre brevi formule delineano un itinerario di approfondimento. Ciò che, infatti, nella prima ha ancora i caratteri indistinti e formali di un riferimento all'attualità, si precisa nella seconda come il confronto con il mondo diventato adulto. L'oggi, nel cui contesto si tratta di riinterpretare il cristianesimo, si definisce nei termini di un tempo dell'autonomia dell'uomo. Dopo un lungo processo, iniziato per Bonhoeffer già nel XIII secolo e giunto con la rivoluzione francese alla sua massima espressione politica, l'uomo «ha imparato a cavarsela da solo in tutte le questioni importanti, senza ricorrere alla "ipotesi di lavoro: Dio"» (8 giugno 1944).
Questo processo ha interpretato se stesso prescindendo da ogni ricorso a Dio. Mano a mano, il terreno che la religione si era ritagliato come luogo di esclusivo dominio è andato riducendosi, fino a che le stesse cosiddette questioni ultime, i grandi temi che coinvolgono il senso dell'esistenza dell'uomo, hanno cessato di essere di esclusiva pertinenza religiosa. Anche qui l'uomo va progressivamente tentando una spiegazione che prescinde dall'utilizzazione di Dio come ipotesi di risposta. L'oggi dell'uomo moderno è un oggi da cui Dio è assente: l'uomo divenuto adulto non si affida più a Dio per cercare risposte. L'orizzonte dell'umano è interamente affidato all'uomo.
Ma l'identificazione dell'oggi come tempo della maggiore età dell'uomo non è l'ultima formulazione del tema bonhoefferiano. Ad essa segue, come abbiamo visto, una terza, che, senza affatto retrocedere rispetto a questa definizione del moderno, osa un passo ulteriore, ponendosi l'interrogativo, strettamente teologico, circa la possibilità di rivendicare a Cristo precisamente questo mondo. Non si tratta dunque soltanto di domandarsi se e come sia possibile oggi credere, ma, una volta precisati i tratti di quest'oggi, di interrogarsi circa una possibile rivendicazione teologica del presente.



Si apre di qui un'enorme tensione, che è la tensione che percorre il pensiero di Bonhoeffer. Il presente è riconosciuto come il tempo dell'assenza di Dio...
L'assenza di Dio non è espressione del ritrarsi della sua maestà dal mondo, ma conseguenza di un'intenzionale espulsione. L'uomo restringe lo spazio di Dio; si rifiuta di utilizzarlo ancora come ipotesi di spiegazione. L'uomo si emancipa da Dio.
Eppure, dopo aver descritto in questi termini l'evoluzione della storia, Bonhoeffer non rinuncia a porsi, nella sua integralità, la questione teologica. Egli non si limita a interrogarsi circa la possibilità di credere *ancora* in Dio in un mondo essenzialmente ateo, ma giunge a formulare l'intenzione di indagare la possibilità da *rivendicare* a Cristo questo mondo.
All'analisi atea della storia si contrappone l'intento teologico di rivendicarla a Cristo. L'oggi è il luogo di questa tensione che vuole tener fermi i due poli del problema: quello che descrive lo sviluppo della storia come il processo di una secolarizzazione che espunge progressivamente Dio dal mondo e quello, irrinunciabile per un teologo, che non rinuncia a pensare a una signoria di Dio.
Non v'è da stupirsi — a fronte di un pensiero che è percorso da una tensione siffatta, una tensione che può a tutta prima persino assumere l'apparenza di una contraddizione — che la storia delle interpretazioni e delle utilizzazioni bonhoefferiane, sia andata piuttosto lungo la direzione di un occultamento del problema che vi è contenuto. Bonhoeffer è così ben presto diventato un anticipatore della morte di Dio, un estenuato celebratore dei progressi della storia, un profeta della secolarizzazione radicale. Oppure si è lasciato in ombra il contenuto teoretico delle sue riflessioni, giudicate espressioni «enigmatiche» di un pensatore «impulsivo» e «visionario» (il giudizio è di Barth) per volgersi piuttosto alla sua testimonianza di

martire della fede.
L'interpreazione che voglio proporre qui è viceversa incentrata proprio intorno a quella tensione... Il nucleo del suo pensiero, a cui vanno dunque ricondotti i tentativi di soluzione da lui abbozzati, resta la consapevolezza di una non eludibile tensione tra l'orizzonte finito della storia del mondo e la pretesa di assoluto che il contenuto teologico vi introduce.

Il tempo come storia.

L'oggi cui Bonhoeffer, nel formulare il suo problema teologico, fa riferimento, contiene, a ben guardare, una duplice determinazione. In primo luogo esso è il tempo dell'uomo, quel tempo che, dopo la caduta, ha cominciato a scandire le giornate terrene senza più un immediato riferimento al Creatore. In questo senso ogni oggi è resistenza a Dio, in quanto ogni oggi si definisce a partire dall'avvenuta separazione da Dio. In secondo luogo, però, l'oggi cui Bonhoeffer fa riferimento è il tempo della secolarizzazione, l'oggi in cui è giunto a compimento quel processo di emancipazione cui già accennammo.
Nell'oggi così definito l'uomo non solo si trova separato da Dio, ma fa di questa separazione, sistematicamente perseguita, la grande possibilità positiva dell'umanità. Nel primo senso l'oggi potrebbe essere ricondotto al concetto di natura, nel secondo a quello di storia.
(*Dopo aver analizzato il concetto di natura. Perone ha così proseguito*): Ma l'oggi di Bonhoeffer, come vedemmo, aggiunge a questa resistenza naturale a Dio, un'ulteriore opposizione, che è prodotto della storia. Ciò che in essa prende forma non è la ragione naturale, ma la ragione emancipata. Il tempo abbandona così quella struttura neutrale, che ne faceva in primo luogo la misurazione del divenire della natura e su questa lo modellava, per farsi invece il tempo dell'uomo e della sua storia. Esso, allora, non ha inizio dopo la caduta, ma nel momento in cui l'uomo, consapevolmente, si fa signore del proprio destino. E ciò avviene attraverso un processo di emancipazione, che, riducendo progressivamente lo spazio sacrale, perviene infine a una radicale secolarizzazione. In essa, in una prima fase, l'umanità fa dell'uomo nuovo il proprio dio (cfr. *Ethik* 41; trad. it. 87) e, successivamente, innalza a dio il nulla, un nulla senza scopo e senza misura, assoluto solo nella sua forza di dominio: «È un nulla — come scrive Bonhoeffer — creativo che soffia il suo empio alito in tutto ciò che esiste, lo risveglia a una vita apparentemente nuova, ma al tempo stesso gli succhia la sua autentica essenza finché non si decomponga e rimanga un vuoto involucro che si getta via» (*Ethik* 44; trad. it. 89-90).
Il giudizio su questo tempo dell'emancipazione non avrebbe potuto essere più aspro e sconsolato e numerose altre citazioni, riferite al grande sogno rivoluzionario dell'uomo apertosi con la rivoluzione francese, lo potrebbero confermare. Eppure questo stesso processo di emancipazione, che, passato attraverso la violenza e l'autodivinizzazione dell'uomo, «si getta [infine] nelle braccia del nulla» (*Ethik* 43; trad. it. 89), viene più volte riconosciuto da Bonhoeffer — e nel corso del medesimo saggio dell'*Etica* da cui abbiamo tratto le citazioni precedenti — come un punto di non ritorno, una conquista a suo modo irrinunciabile.
Nonostante ogni eccesso prodotto dalla ragione emancipata dell'illuminismo, non possiamo — dichiara perentoriamente Bonhoeffer — «tornare ai tempi anteriori a Lessing e Lichtenberg» (*Ethik* 37; trad. it. 83).
L'oggi della storia ha aperto una lacerazione ulteriore, rispetto a quella della caduta. ... Eppure Bonhoeffer continua a pensare che un riscatto anche di questa storia sia possibile, che anche rispetto a questo oggi, Dio possa rivendicare la propria signoria...

Decadenza o eredità.

La fede è garante di questa fiducia. Non è questo il luogo per domandarci che cosa possa giustificare dal punto di vista teorico questa fede. D'altronde è questione che Bonhoeffer stesso non si pone, poiché la sua intera riflessione si svolge all'interno della teologia, entro il presupposto mai messo in dubbio di una fede certa. Eppure, all'interno di questa accettazione previa, le certezze della fede vengono ad incontrare il destino ateo del mondo. Qui si accende la domanda di Bonhoeffer e, nella cornice di una fede che non vacilla, nasce l'interrogativo sui caratteri di un credere che non voglia chiudere gli occhi sulla condizione attuale dell'uomo, né intenda rinnegarla. Ciò impone, anche da un punto di vista teologico, una riconsiderazione del significato della storia.
Il saggio *Funzione formativa dell'etica* chiarisce che vi sono due modi di considerare la storia. La ragione emancipata ha introdotto nell'occidente cristiano, riunito nell'unità che gli aveva conferito la figura di Gesù Cristo, una lacerazione. Questa lacerazione, in primo luogo politica e religiosa, e poi più latamente culturale, ha posto l'uomo di fronte a un problema inedito: quello di dare alla storia un altro centro di unità, diverso da Cristo. L'uomo moderno occidentale ha perciò sostituito all'unità fondata sulla religione, l'unità radicata nell'uomo e nei progressi della sua ragione.
L'ateismo, in quanto proclamazione dell'appartenenza della storia all'uomo, è divenuto il nuovo nucleo di unità della storia dell'occidente. Ma, osserva Bonhoeffer, quest'ateismo è ancora religioso ed è, inoltre, senza speranza.
È religioso, perché adempie alla stessa funzione che un tempo aveva la religione. Mira cioè a ridare unità alla storia, a farsi fondamento di una tradizione, a *religare* il corso degli avvenimenti intorno a un centro: beninteso un centro ateo — l'uomo nuovo —, a cui però viene attribuita una funzione religiosa. Ma quest'ateismo è altresì senza speranza, poiché l'unico suo esito possibile è il nichilismo. Detronizzato Dio e sostituitolo con l'uomo, si è avviato un processo di dissoluzione che non si arresta di fronte a nulla. Anche l'uomo sarà soggetto a una nuova secolarizzazione e il potere distruttivo della ragione che si emancipa non si arresterà di fronte a nessun valore.
... La storia, minacciata dal nulla, viene conservata soltanto mediante un processo di accelerazione. La secolarizzazione induce nuova secolarizzazione, perché solo così — in certo modo bruciandola — può conservare l'unità della storia. Essa la spinge fino alla propria consumazione. La tradizione che non può giustificarsi diviene elogio dell'attimo, della fugacità; la storia costretta al giogo di un progresso incessante, che non può più reggere, si capovolge in decadenza. La storia della secolarizzazione sfocia in un inarrestabile processo di decadenza...
Il paradosso è che ciò è da ascrivere non tanto all'emanciparsi della ragione, quanto all'*ubris* religiosa che ha continuato ad

accompagnare quest'emancipazione. Per dirlo con una formula: la secolarizzazione non ha secolarizzato se stessa. È rimasta religiosa, ha cioè continuato a voler possedere l'intero della storia, a volerlo riunire in unità, anche dopo che la ragione aveva lacerato l'unità religiosa del passato.
Ma, a fianco dell'ateismo senza speranza di questa secolarizzazione, si trova anche, secondo la parola di Bonhoeffer, un ateismo pieno di promesse. Esso non legge la storia secondo la categoria della decadenza, esso non cerca dunque di nuovo e ad ogni prezzo di ricongiungere in un'unità ciò che si è spezzato, ma accetta, secondo una più rigorosa secolarità, la lacerazione storica che si è prodotta e si domanda se, dopo di essa, non si possa tuttavia riprendere l'eredità del passato.
La categoria dell'eredità si contrappone così a quella di decadenza, poiché essa, come è facile osservare, fa della cesura la condizione insuperabile della ripresa. L'eredità ha luogo dopo la presa d'atto di una scomparsa. L'erede non prolunga ciò che è scomparso, ma ripropone, dopo la sua morte, quanto è degno di durare. L'uomo moderno si trova così, per Bonhoeffer, di fronte a un bivio. Questo bivio non è, come potrebbe sembrare, quello tra accettazone o rifiuto del processo di secolarizzazione che ha avuto luogo, ma quello tra due modi di guardare a questo fatto, ovvero tra due culture della secolarizzazione. Una cultura della secolarizzazione, atea in superficie, ma permanentemente religiosa nelle intenzioni, che si condanna all'accelerazione nichilistica della storia, poiché non rinuncia a pensarla nello schema della continuità e una cultura della secolarizzazione, radicalmente secolare, che prende atto della cesura introdottasi nella storia e proprio perciò può porsi il problema di un'eredità, anche dopo la frattura.
Sul versante della storia il processo della secolarizzazione evidenzia così, per Bonhoeffer, una conseguenza radicale non solo per il teologo, ma anche per il filosofo e per l'ateo. La secolarizzazione pone infatti di fronte ad uno stacco nella storia dell'umanità, che non si lascia esprimere solo nella forma del prendere congedo da Dio. Guardato più a fondo, questo prendere congedo implica infatti la messa in crisi della possibilità di leggere la storia nello schema dell'unità e della continuità. La secolarizzazione è la crisi di ogni universo religioso, che, affidandosi a Dio o all'uomo, si creda capace di un'unità armonica di senso, si creda parte di una continuità intatta della storia. Da questo universo non si esce, secondo la diagnosi di Bonhoeffer, accentuandone l'immanente movimento e consumando la storia nell'attimo, ma prendendo atto della cesura e interrogandosi su quale eredità, dopo di essa.
È su questo sfondo che va letta la proposta bonhoefferiana delle *Lettere*, divenuta troppo presto uno slogan, «di vivere senza Dio con e al cospetto di Dio». La conquista (dolorosa) dell'età adulta è l'interruzione della continuità con Dio: «Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc. 15,34!)». Il ricupero di una prossimità a Dio ha luogo dunque entro la condizione della separazione. Ne deriva un altro volto di Dio... e, correlativamente, ne viene anche un diverso modo di definire il cristiano...
Impotenza di Dio e partecipazione del cristiano alle sue sofferenze sono il risvolto teologico del dramma che la storia — nel suo radicale emanciparsi — ha inferto alla creazione.

Tempo e cesura.

(*Dopo aver illustrato l'importanza del tema del tempo in* Resistenza e resa, *Perone ha così proseguito*)
Il problema del tempo, insomma, si pone nel contesto, su cui abbiamo già insistito, di una frattura della storia — il cui nome teologico è ateismo — e si precisa nella forma di un interrogativo sulla possibilità di ricuperare una continuità quando questa è ormai interrotta. In ogni caso il ricupero non può avvenire nella forma della continuità. «Dunque anche il rivedersi è un Dio», scrive Bonhoeffer (8.7.44), citando Euripide, per indicare che la restituzione della comunione perduta non è un prodotto dell'uomo e avviene, quando avviene, «non con le nostre forze ma con Dio» (18.12.43).
Il rimando a Dio non deve però trarre in inganno. Non si tratta di affidare a Dio ciò che all'uomo non riesce; si tratta al contrario di indicare che la forza in cui si può radicare una comprensione nella storia che ne sopporti l'intima scissione *non* è in potere dell'uomo. Lo attesta il fatto che Bonhoeffer si affretti a chiarire che neppure Dio è in grado di colmare il vuoto che lacerazione e separazione producono. «È falso dire che Dio riempie il vuoto; egli non lo riempie affatto, ma lo tiene espressamente aperto, aiutandoci in tal modo a conservare l'antica comunione, sia pure nel dolore» (Vigilia di Natale 1943). Ciò che qui viene detto a proposito della separazione di due persone ha peraltro portata più generale. Neanche Dio colma la frattura. Egli però la tiene aperta e così, sia pure nella forma interrotta del dolore, rende di nuovo possibile l'unità. Un'unità che non ricompone la continuità proprio per il fatto di costituirsi nella forma del dolore e di porsi non come rifiuto, ma come protezione di esso.
In questo rimando a Dio come possibilità di tenere aperto lo spazio della frattura senza colmarlo trova giustificazione ultima una delle tesi fondamentali dell'*Etica*: la secolarità ha in Dio il proprio autentico fondamento, la radice estrema del penultimo risiede nell'ultimo. Ma questa tesi può essere enunciata solo dopo aver chiarito, come l'intera opera di Bonhoeffer fa, che quest'ultimo fondamento che è in Dio ha rinunciato una volta per tutte a porsi nella forma del compimento, ha rinunciato a costituirsi come il garante della storia e della continuità. Il rimando a Dio non è allora alternativo all'uomo. Esso è alternativo solamente alle pretese dell'uomo di collocarsi al posto di Dio, dopo averne annunciato la morte.

Radicamento ontologico e strutture della temporalità.

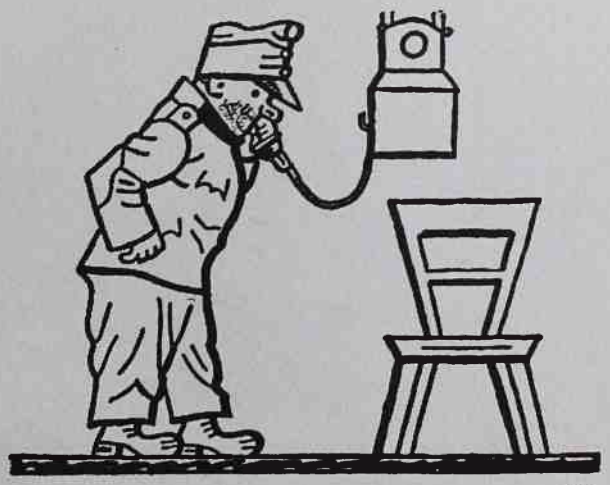
Da un punto di vista filosofico, che non può ovviamente affidarsi alla garanzia della fede, resta tuttavia da domandarsi se il tentativo bonhoefferiano sia riuscito. È evidente infatti che il rimando a Dio, come condizione ultima di possibilità di una storia anche lacerata, non può bastare al filosofo. Il problema che la tesi bonhoefferiana della secolarizzazione pone è se sia possibile concepire un'unità della storia non nella forma della continuità, ma piuttosto a partire dalla condizione della rottura. Ciò comporterebbe una riflessione sulla temporalità e sulle sue strutture, che, svincolandosi dal modello naturalistico del tempo e superando una sua

interpretazione in senso prevalentemente psicologico, riesca a restituire uno svolgimento, la cui forma non sia il *continuum*. Qui, probabilmente, Bonhoeffer dovrebbe essere completato con spunti che provengono da Benjamin. Ma di importanza decisiva sarebbe infine ancorare ontologicamente questa teoria della temporalità. Mi sembra infatti che solo ripensando il rapporto tra essere e tempo, solo facendo penetrare il tempo fino entro l'essere e solo riconoscndo al tempo una rilevanza ontologica, sia possibile salvaguardare un'unità, svincolata dalla forma del *continuum*, (che ha trovato infine nello storicismo la sua più esplicita e disinibita espressione).
In questa direzione il pensiero di Bonhoeffer non è peraltro privo di indicazioni. Due aspetti, in particoalre, vorrei richiamare conclusivamente: l'intreccio di etica e ontologia e il tema della multidimensionalità del reale. I forti accenti nietzscheani che percorrono l'*Etica* hanno indirizzato Bonhoeffer verso un'etica della concretezza e della pienezza, un'etica, per usare un'espressione che egli riprese appunto da Nietzsche, della fedeltà alla terra. Ma l'approfondimento del carattere di questa fedeltà doveva condurre Bonhoeffer a riconoscere che il pieno essere di questo mondo è abissalmente distante dal piatto e indifferente farne parte. Quest'ultimo non è che il positivistico piegarsi al conformismo e al potere indiscusso dei fatti; il primo, viceversa, è l'assunzione responsabile dei limiti entro cui siamo posti, ma per dischiudere, al di là di essi e fino ad assumere il rischio della colpa, un nuovo orizzonte di senso.

L'azione responsabile, come scrive Bonhoeffer, avviene nella conoscenza dei limiti che sono imposti all'uomo: i limiti della realtà che lo circonda, i limiti di inviolabilità del mondo e delle sue leggi mondane («nessuno ha ricevuto la missione di scavalcare il mondo e di trasformarlo nel regno di Dio», *Ethik* 181; trad. it. 196), i limiti che la libertà degli altri uomini comporta, i limiti della coscienza, che costituisce permanentemente un vincolo per la responsabilità, e i limiti infine che la sovranità di Dio impone. «L'azione responsabile non è autonoma e sovrana, non è illimitata e prepotente, ma preoccupata della propria creaturalità e umile» (*Etnik* 182, trad. it. 198). E tuttavia essa osa ciò che pare inosabile, essa infrange il limite, sopravanza la coscienza, rischia la colpa. Non perché si creda al di sopra della legge e svincolata dai condizionamenti, ma perché sa che non può restare prigioniera dei conflitti di dovere che la realtà e la coscienza e la legge le impongono. La necessità la spinge a tranciare di un sol colpo quest'insolubilità che viene dalla molteplicità contrastante dei doveri etici. Essa inaugura così un agire rischioso, che nemmeno per un attimo si sottrae alla molteplicità ambigua di aspetti entro cui si svolgono tutti i fenomeni. Esso lo fa, tuttavia — ed è qui l'elemento decisivo — non in base ad un astratto esercizio di sovrana libertà, ma nella fiducia, come dice Bonhoeffer, di essere «conforme alla realtà» (cfr. *Ethik*, 176; trad. it. 92).
Ma quale realtà, potremmo domandarci? Non quella dei meri fatti che, come Nietzsche già sapeva, per sé sono sempre stupidi, bensì quella realtà che il reale detiene una volta radicato in Cristo. La conformità alla realtà è allora la conformità al reale dischiuso in Cristo. Ma, per fare ancora un passo innanzi, il reale che in Cristo si dischiude è un reale strutturato secondo la modalità dell'essere-per-gli-altri. Cristo è il luogo in cui ogni cosa che è, disvela un essere più fondamentale di quello che immediatamente le appartiene: in Cristo si mostra che nessun essere si esaurisce in sé, ma che l'essere ultimo di ogni essere sta nel suo essere-per. La conformità alla realtà è allora la conformità ad un essere non chiuso ed isolato, non fissato e irrigidito in regole astratte e parziali, ma a un reale come pienezza di essere. E la pienezza di essere è l'appartenenza di ogni essere all'intero degli esseri, la sua disponibilità agli altri esseri.
Come si vede, in ultima istanza l'etica si fa qui ontologia. Ed è questa, probabilmente la ragione che più dovette insospettire e disturbare Barth, che guardò sempre con diffidenza a queste riflessioni bonhoefferiane (cfr. il capitolo III del mio *Storia e ontologia*, Studium, Roma 1976). L'etica è il luogo in cui si dischiude un modo d'essere inedito; in essa, allora, è in gioco una sorta di inventività ontologica. D'altronde solo intesa così la formula bonhoefferiana di Cristo come essere-per-gli-altri restituisce davvero quella centralità che egli le attribuisce...
Il secondo elemento, del resto direttamente collegato a questo primo, è il tema della multidimensionalità del reale. Proprio il radicamento in Cristo della realtà impone infatti una considerazione più complessa del reale, se non si vuole finire, precisamente contro le intenzioni bonhoefferiane, in un radicalismo religioso che fa di Cristo l'unica vera realtà e sottrae al profano ogni consistenza e autonomia.
Il tema della maschera, che Bonhoeffer svolge coniugando antiteticamente Kant e Nietzsche, ne costituisce forse l'esempio più significativo. In un saggetto intitolato *Cosa significa dire la verità*, Bonhoeffer, avendo presente sullo sfondo l'imperativo etico kantiano, si domanda se esistano situazioni in cui mentire non solo sia tollerato, ma sia addirittura eticamente necessario. Di fatto Bonhoeffer concorda con Kant sull'assolutezza del comando di dire la verità, sempre e a ogni costo. Ciò che lo distingue da lui però è la definizione di ciò che è la verità. Se la verità è la non contraddizione tra pensiero e parola o tra pensiero e azione, io, come appunto Kant sostiene, non posso negare la presenza di un rifugiato in casa mia, neppure quando sapessi che chi lo ricerca lo sta ingiustamente perseguitando. Ma proprio questa situazione limite, evidenzia la povertà di una definizione della verità in termini di corrispondenza formale tra pensiero, parola e azione. Questo non è che un grado molto basso di verità ed anzi in certi casi ne diviene una caricatura satanica. In ultima istanza, la verità è invece da intendersi come il tentativo, che abbisogna di essere imparato progressivamente, di dare espressione adeguata e rispettosa della realtà. Scrive Bonhoeffer: «Menzogna è la negazione, il rinnegamento, la consapevole e volontaria distruzione della realtà... Ci troviamo inseriti allo stesso tempo in diversi ordini della realtà, e la nostra parola, che tende alla riconciliazione e alla guarigione della realtà può adempiere il suo scopo di esprimere la realtà così come essa è in Dio, soltanto a condizione di assumere in sé tanto la contraddizione esistente, quanto l'intima coerenza della realtà» (*Etnik* 288; trad. it. 314). E prosegue: «Nietzsche ha detto: "Ogni mente profonda ha bisogno di una maschera". "Dire la verità" (ho scritto un saggio sull'argomento) significa dire come qualcosa è realmente,

cioè rispettare il segreto, la fiducia, il velo» (*Etnik* 395; trad. it. 316).
Ciò che certamente più colpisce in questa citazione è il fatto che il velo e la maschera appaiano come caratteri della verità. Essi non mascherano il reale, ma lo proteggono, lo lasciano essere ciò che esso propriamente è, nella condizione finita dell'uomo dopo il peccato. Non è dunque il caso di enunciare cinicamente una verità che strappi ogni velo, ma piuttosto di trovare, nella parola e nell'azione, quell'espressione che più adeguatamente salvaguarda e protegge il reale. «Mettere a nudo è un'operazione cinica; e anche se il cinico si atteggia a onesto o si presenta come fanatico della verità, egli lascia sfuggire tuttavia la verità decisiva, ossia che dal peccato originale in poi devono esistere anche il velo e il segreto. Solo dinanzi a Dio, il velo deve essere tolto» (*Ibidem*).

Il velo e la maschera sembrano così i contrassegni del reale finito, contrassegni destinati però a sparire in quella condizione di trasparenza che si avrà dinanzi a Dio. In questo senso la multidimensionalità del reale apparirebbe piuttosto come un attributo della finitezza, e dunque, in linea di principio, come uno stadio transitorio. In tal caso, però, si dovrebbe concludere che la verità autentica non mantiene il velo, ma lo supera, e si tornerebbe così a intendere la verità come una perfetta trasparenza di pensiero azione e parola, in piena corrispondenza. La strada — non pensata fino in fondo da Bonhoeffer — per uscire da quest'*impasse* e per assumere in tutta la ricchezza la soluzione etica bonhoefferiana, obbliga, ancora una volta, a un prolungamento e a un approfondimento ontologico delle sue riflessioni. Si dovrebbe probabilmente dire che di fronte a Dio il velo può cadere non perché si giunga a una trasparenza che ne smaschera la funzione, ma perché esso non ha più ragion d'essere, per quanto attiene alla sua funzione protettiva. Non c'è più bisogno del velo, perché esso, davanti a Dio, è superfluo, in quanto lo sguardo di Dio non mira, cinicamente, a denudare il reale, ma lo attraversa, proteggendone la complessità e accettandone la contraddizione, e penetra le maschere e i diversi strati, tutti però mantenendoli davanti al suo sguardo.
L'essere di Dio è allora l'essere autentico, non in quanto essere supremo che ingloba gli altri esseri, ma in quanto capace di reggere, senza annullarle, anzi facendole essere nella loro libertà, diverse forme di essere. Qui la maschera, restando un contrassegno della verità, tornerebbe ad essere non un limite contingente, ma una condizione strutturale del darsi della verità. — Scrive Bonhoeffer: «L'opposto [di una condizione disgregata e disperante] è il cristianesimo, che ci pone simultaneamente in molte e diverse dimensioni esistenziali: noi alberghiamo, in un certo senso, in noi Dio e il mondo intero. Versiamo lacrime con chi piange e, al tempo stesso, siamo lieti con chi gioisce, temiamo per la nostra vita... ma dobbiamo al tempo stesso formulare pensieri che son per noi più importanti della vita. La vita non viene compressa in un'unica dimensione, ma resta pluridimensionale-polifona. Che senso di liberazione dà il poter *pensare* e poter mantenere nel pensiero la pluridimensionalità! È necessario strappare la gente dal suo modo di pensare a senso unico — in un certo senso come «preparazione» e «facilitazione» della fede — benché in realtà sia solo la fede che ci permette di vedere la vita nella pluridimensionalità» (29.5.44).
Il tentativo qui svolto di affrontare il pensiero di Bonhoeffer in termini non solo intrateologici è consapevole di muoversi in una direzione che, pur non estranea a Bonhoeffer, non ne rappresentò, forse, la preoccupazione primaria. Per questa via, però, si perviene alla possibilità di scorgere, dopo gli entusiasmi effimeri degli anni sessanta, un contributo permanente e universale della sua riflessione. In essa la fedeltà al tempo si scontra e collide con la rocciosa saldezza di una fede, che non si esaurisce nella storia. La grandezza di Bonhoeffer consiste nel non aver eluso questa tensione e, alla luce di essa, di aver voluto ripensare tanto la fede quanto la storia.



SECOLARIZZAZIONE E DISCIPLINA DELL'ARCANO

di Nynfa Bosco

Per ordine personale di Hitler Bonhoeffer fu impiccato nel campo di Flossenburg all'alba del 9 aprile 1945, mentre era in transito per Dachau, dopo due anni quasi esatti di prigionia. Si sa che al momento dell'arresto era impegnato nella stesura dell'*Etica*, o meglio di un «Saggio di etica cristiana», per il quale aveva pensato a vari titoli, tutti significativi, come «Fondamenti e strutturazione del mondo riconciliato con Dio», «Fondamenti e strutturazione di un mondo futuro», «Fondamenti e strutturazione di un occidente unito», «Preparazione della via e ingresso». Le lettere dal carcere raccolte sotto il titolo di *Resistenza e resa* sono animate dalla stessa passione per il futuro del cristianesimo e dell'occidente, esasperata piuttosto che attenuata dalla previsione probabile di una morte imminente. In entrambe le opere, ma specialmente nell'ultima, l'atteggiamento di Bonhoeffer è decisamente profetico.

Quel futuro include il nostro presente. Ma il nostro presente, di occidentali ed eventualmente di cristiani, risponde solo in parte, anzi in minima parte alla sua profezia. Certo negli ultimi quarant'anni sia le chiese cristiane che le società occidentali sono cambiate; ma quanto e come cambiate? La mia opinione è che ben pochi di questi cambiamenti vadano nella direzione da lui anticipata e sperata. E anche quei pochi in modo poco profondo, chiaro e deliberato. Per fare solo qualche esempio: né le chiese cristiane né le nazioni europee hanno realizzato l'unità, e nemmeno, direi, quella conversione delle idee e dei costumi da cui secondo Bonhoeffer sarebbero dovuti nascere un linguaggio nuovo, forte e autorevole, e un nuovo ruolo di avanguardia storica, di leadership culturale, morale, spirituale. Le une e le altre sono, salvo eccezioni, sopravvissute alla tragedia della guerra e dei fascismi, hanno ricostruito le città in rovina, fatto miracoli economici e riforme liturgiche, costituzioni democratiche, concili e sinodi innovatori, ma non sono propriamente «risorte» a novità di vita. Altre guerre sono state e sono tuttora combattute, seppure nessuna mondiale e nessuna in Europa; non dappertutto i fascismi e più in generale i totalitarismi sono vinti, e probabilmente da nessuna parte sono totalmente estinti. Nell'insieme sia la chiesa (le chiese) che il mondo e l'occidente esitano tra le vie vecchie e le nuove, e anche nelle novità appaiono incerti, superficiali, sovente ambigui. È difficile crederli riconciliati con Dio, o anche solo con se stessi e gli uni cogli altri, sia che si guardi al costume pubblico e privato, o all'organizzazione politica e

sociale, o alla vita culturale, economica, religiosa.

Contraddittorio, superficiale e ambiguo sembra anche lo svolgersi di quell'evento tipicamente moderno, e secondo Bonhoeffer tipicamente cristiano (benché anticristiano, o almeno post-cristiano secondo i più) noto come secolarizzazione.
Oggetto principale della sua attenzione, esso gli apparve fino alla fine, come attestano sia l'*Etica* che *Resistenza e resa*, coesteso e coessenziale alla storia dell'occidente, a partire addirittura dal XIII secolo: un evento epocale, come si suol dire; dunque, per lui che credette Cristo signore di ogni epoca storica, evento provvidenziale, rivelativo del senso e delle condizioni della salvezza nella storia e oltre la storia, ma anche, per le stesse ragioni, evento bifronte, che come ogni epoca sta sotto il sì ma anche sotto il no di Dio, e impone l'obbligo del discernimento e della decisione, della resa ma anche della resistenza, e si presenta come *Versuchung*, ossia insieme come esperimento, prova, tentazione, croce: come «kairós», opportunità unica da non lasciar passare, e come sofferenza messianica da condividere, come azione (la seconda tra le «stazioni sulla via della libertà») e come passione e morte (le ultime e risolutive).
Oggi il processo di secolarizzazione potrebbe sembrare bloccato o deviato da forme vistose quanto superficiali e a loro volta ambigue di riscoperta del sacro, ora tradizionali, ora esotiche. In realtà resta, per il meglio e per il peggio, uno dei tratti di fondo della nostra cultura. Più notevole, anche se meno notato, e più carico di conseguenze negative mi sembra il fatto che non molti, così tra gli amici come tra i nemici della secolarizzazione (presenti, gli uni e gli altri, sia dentro che fuori le chiese) abbiano con sufficiente chiarezza distinto e deciso tra i due volti attribuitile da Bonhoeffer: quello banale e soddisfatto di sé, dogmatico e indaffarato di un sedicente progressismo che è il perfetto contraltare di certa religiosità tradizionale (non di tutta, ovviamente), e quello problematico ed esigente, riflessivo e spesso tormentato, anticlericale ma non anticristiano, irreligioso o anche ateo (ma senza faciloneria né trionfalismo) di chi, per fedeltà a Dio e/o alla storia si prova, dentro e fuori le chiese, a vivere, come dice la lettera del 16 luglio, «con e di fronte a Dio... senza Dio».

Infine, da tutte le parti si sente dire che la modernità, colla quale sia Bonhoeffer che la secolarizzazione hanno un indubbio anche se non univoco legame è finita, e noi tutti trapassiamo, o siamo trapassati nella post-modernità. E questo potrebbe essere vero anche in teologia: si pensi alla caduta di creatività e di attrattiva che la teologia condivide attualmente colla filosofia e coll'ideologia, dopo alcuni decenni ruggenti; alle censure mosse alle punte più avanzate della teologia contemporanea; al fatto che, nell'ansia di aggiornarsi, un teologo cristiano come Harvey Cox è passato dalla teologia «politica» a quella «comica», e un altro come John Cobb jr. propone una teologia «cristiana naturale» da lui stesso qualificata espressamente come post-moderna. Vero è che sono entrambi americani; ma l'esperienza insegna che l'Europa importa presto e volentieri le novità d'oltre oceano.
Insomma, la situazione è tale che l'attualità di Bonhoeffer potrebbe bene essere messa in dubbio, se non addirittura negata. Ed è probabile, e giustificato, che noi pure che siamo qui convenuti, e con ciò stesso mostriamo d'essere d'altro parere, la identifichiamo con tratti diversi, più o meno consoni al titolo suggestivo, e oserei dire insinuante, voluto dagli organizzatori del convegno. Ma proprio grazie a questa probabilità il nostro incontro può riuscire meno scontato di una commemorazione o di una celebrazione. E tutto sommato la circostanza, apparentemente avversa, potrebbe rivelarsi più adatta alla comprensione di Bonhoeffer di quell'altra circostanza, apparentemente vantaggiosa,che lo rese improvvisamente famoso come padre putativo della teologia radicale, quando una ventina d'anni fa «Time» dedicò un numero e una delle sue contese copertine alla morte di Dio.

Cercherò quindi di dire rapidamente, per quanto possibile, come io percepisco l'attualità di Bonhoeffer e il suo rapporto col «silenzio teologico».
In primo luogo mi pare difficile che possa diventare inattuale, oggi ma anche nel futuro, l'esempio di una ricerca della verità così coraggiosa, coerente e sofferta: il rigore intellettuale e la passione morale saranno sempre necessari, ai laici come ai credenti. Inoltre i credenti avranno sempre bisogno, e probabilmente i laici vantaggio, di mediatori tra l'eternità e il tempo disposti a «rischiare di dire cose contestabili, purché si riesca a toccare questioni di importanza vitale» (Lettera del 3 agosto 44).
In secondo luogo l'opera di Bonhoeffer è aperta e incompiuta. È aperta a suggestioni disparate: Barth ma anche Treoltsch e Harnack, anche Höll e Heim, Barth contro Bultmann e viceversa, e a soluzioni inconciliate, forse inconciliabili: la solitaria serietà esistenziale del *Nachfolge* e della *Versuchung* ma anche la corresponsabilità, il vitalismo, lo storicismo dell'*Etica* e delle *Lettere*, il rifiuto di ogni codice nell'assunzione rischiosa della responsabilità personale ma anche il rispetto dell'autorità «che viene dall'alto» e la dottrina dei «mandati», la «svolta epistemologica» ma anche l'affermazione quasi orgogliosa della continuità della propria esperienza di vita e di fede, l'essere con-per-e come gli altri fino alla sostituzione e l'aristocratico «senso della qualità» spirituale, il rifiuto della «peritomé» ma anche la «disciplina arcani», temi o ipotesi tutti compresenti fino alla fine, come attestano i pensieri e le lettere di prigionia. È aperta com'è ovvio e giusto che sia una sperimentazione filosofico-teologica tanto spregiudicata da spaventare, in ultimo, lo stesso Bonhoeffer, che confessa onestamente la propria paura ma non desiste (lettera del 23 agosto '44); ma è inoltre una sperimentazione incompiuta per la violenza delle circostanze, che causò la perdita di una parte dei manoscritti (tra gli altri dell'intero saggio sul cristianesimo non religioso, cui Bonhoeffer lavorò durante la prigionia, e di cui abbiamo solo lo schema) e lo costrinse a una riflessione solitaria e frammentata e a una elaborazione rudimentale e precaria, dei cui limiti fu consapevole.
In quanto aperta, incompiuta, per certi versi contraddittoria, spesso enigmatica, quasi sempre deliberatamente «parziale» ed estremistica, e sempre drammaticamente tesa a cogliere l'unità, meglio la compenetrazione paradossale — cristicamente paradossale

— di sacro e profano, la proposta di Bonhoeffer ha agito come le macchie di Rorschach: ciascuno ha potuto metterci, e trovarci, se stesso. Lo notò per primo Cox nel '67. E io credo che oggi ancora, e nel prossimo futuro, possa avere la stessa funzione di provocazione e di test, fornire stimoli e legittimazioni svariate, subire fraintendimenti ma anche mantenere interesse.

Infine va considerato che la crisi dell'occidente e della modernità, siano o no premature le dichiarazioni della loro morte presunta, è sotto i nostri occhi. Possiamo leggerla variamente, ma resta difficile ignorare che l'«eredità-decadenza» in cui essa consiste, per usare una delle coppie categoriali bonhoefferiane, ha pur sempre gli stessi contenuti che Bonhoeffer fece oggetto di riflessione nei suoi «bilanci»: umanesimo, illuminismo, storicismo, positivismo della scienza e della rivelazione; e così via; e credo che nessuno, a meno d'essere eccessivamente ingenuo o dogmatico, possa anche oggi esprimere nei loro confronti valutazioni e nutrire sentimenti meno bivalenti dei suoi. Il solo tratto veramente nuovo della situazione, nel senso che Bonhoeffer non fece in tempo a vederlo, ossia la qualifica di nucleare che l'epoca si è guadagnata a Hiroshima, poco dopo la sua morte, in un altro senso non è nuovo affatto: solo un'altra e infinitamente più efficace modalità tecnica di renderne concreto e incombente il carattere apocalittico da lui già messo in bilancio.
Tra le coppie tematiche che ho usato per esemplificare la pregnante bivalenza della proposta bonhoefferiana, una mi pare particolarmente meritevole d'attenzione, malgrado l'estrema sobrietà dei cenni presenti nei testi: la coppia «peritomé» — «disciplina arcani».
Come sappiamo tutti la «peritomé», la circoncisione, è il segno fisico dell'identità giudaica. In Bonhoeffer diventa il paradigma di ogni segno oggettivo, stabilito e visibile della «diversità» del credente rispetto al non-credente. La disputa che divise i primi cristiani sull'opportunità di imporlo ai catecumeni pagani, e si risolse colla vittoria dei non-giudaizzanti, gli appare perfettamente corrispondente alla sua proposta di un cristianesimo non-religioso.
Sono ancora quelli i termini ultimi della questione: la necessità di non eternare una forma storica transeunte, il dovere di non costringere l'universalità della promessa (il nome biblico, secondo Bonhoeffer, di ciò che il linguaggio laico chiama «il senso» della vita e della storia) dentro i limiti di una ricezione particolare, l'empietà di scambiare i ruoli di Dio e dell'uomo, assolutizzando il relativo e relativizzando l'assoluto, condizionando e sequestrando il dono gratuito della salvezza manifestata e inaugurata in Cristo, invece di condividerlo incondizionatamente con tutti gli uomini. È sempre quella la posta del gioco: il futuro del cristianesimo e dell'occidente, della chiesa e del mondo, inseparabili perché «riconciliati» in Cristo così che è impossibile servire l'uno senza l'altro, addirittura guardare l'uno e non vedere insieme anche l'altro; ed è di nuovo quella la congiuntura: una fase critica della storia, una svolta culturale da fronteggiare come un fatto inevitabile e insieme come un «kairós» irripetibile, con lucidità, energia, generosità, audacia e prontezza.

Bonhoeffer non dubita: oggi come allora i cristiani sono chiamati, da Dio e dalla storia, meglio: da Dio nella storia a sacrificare la propria diversità visibile, la propria identità stabilita, e farsi, come gli altri, irreligiosi in una cultura irreligiosa.
Questo non per mimetizzarsi e sopravvivere, ma per poter essere-con-gli-altri e per-gli-altri alla maniera di Cristo, per fare con lui l'esperienza dell'autentica trascendenza, ossia della «libertà da se stessi fino alla morte», al servizio dell'Evangelo; e anche per condividere la lotta, la fatica, la sofferenza di quanti lottano per la verità e la giustizia; e ancora per espiare i peccati storici che hanno oscurato e svigorito la loro testimonianza, e preparare, attraverso la condivisione della sofferenza messianica, la resurrezione della comunità annunciante a forme nuove di linguaggio e di presenza, forme chiare, forti, centrali, autorevoli, se occorre temibili.
Questo ci conduce al tema opposto e solidale della «disciplina arcani».
L'espressione non è molto antica, ma l'idea e la prassi designate risalgono ai primordi del cristianesimo. Il loro oggetto è il regime della parola e del silenzio, della manifestazione e dell'occultamento, la misura e i modi della «riserva» con cui va custodita la memoria degli «acta et passa Christi», gli eventi che hanno inaugurato i tempi nuovi e ultimi del compimento della promessa. Il problema investe, come si vede, l'autocoscienza della teologia e della chiesa, la dottrina e la prassi omiletica e sacramentale, ed è di difficile soluzione, perché implica la conciliazione di esigenze opposte, come la diffusione universale della «buona notizia» e la protezione della comunità chiamata a diffonderla in un ambiente impreparato od ostile, ma soprattutto la difesa dell'autenticità del messaggio, esposto a ogni sorta di fraintendimenti nell'incontro con le diverse culture, ma a uno

specialmente: l'oblio o l'occultamento della sua qualità misterica, sacramentale, trascendente (non nel senso di oscuro, magico, alieno), ma in quanto annuncio di una elezione gratuita, il «mysterium salutis», appunto, di cui né l'umanità né la chiesa possono disporre a loro talento. Di qui l'iconografia catacombale del pesce, acrostico figurato di Cristo salvatore, che non è solo una misura prudenziale, ma anche una ripresa del divieto veterotestamentario di rappresentare e nominare Dio; di qui la norma liturgica e il criterio teologico vigenti nella chiesa primitiva, e ancor oggi in quelle orientali, secondo cui «le cose sante sono riservate ai santi», cioè ai battezzati (o agli iniziati, o agli eletti) e, come dice Ireneo, «l'Eucarestia conferma la nostra dottrina»: cioè non il dogma, ma il sacramento, la partecipazione all'azione divina, dà il paradigma dell'ortodossia.

Come la «peritomé», la «disciplina arcani» rappresenta per Bonhoeffer il paradigma di un'esigenza permanente del cristianesimo, al di là, o meglio attraverso le sue forme storiche; e, come la «peritomé», ha a che fare col problema dell'identità cristiana. Entrambe le questioni derivano dalla doppia appartenenza, non solo fattuale ma dogmatica del cristiano a Dio e al mondo, in Cristo. E riflettono la difficoltà di dover mediare, ma riconciliandoli, non confondendoli o

prolungandoli l'uno nell'altro, il tempo e l'eterno, l'ultimo e il penultimo, senza fare né del naturalismo di stampo liberale (o cattolico), né del soprannaturalismo di stampo pietistico (o barthiano). Proprio perché non accada né l'una né l'altra cosa Bonhoeffer intende rinunciare alla «peritomé» ma non alla «disciplina arcani», all'identificazione religiosa, stabilita e separante, ma non all'autocoscienza della fede. In caso diverso avremmo non il cristianesimo non-religioso, come lui lo intese, ma una generica irreligiosità, per di più ambigua, perché una volta perduto il senso del mistero e della trascendenza — da intendersi come *Diesseitigkeit*, nel senso sopra precisato di essere in Cristo, e con Cristo per gli altri, e dunque vivere anche l'assenza di Dio con e al cospetto di Dio — subito si riproduce l'assolutizzazione del relativo, la totalizzazione del molteplice e del frammentario, e invece dell'alternativa si ha il semplice rovesciamento della religiosità tradizionale, invece della laicità «profonda e piena di senso» si ha quella «piatta e banale», invece della secolarità, direbbe Gogarten, si ha il secolarismo.
Ma, come la secolarizzazione, anche la «disciplina arcani» mostra in Bonhoeffer, o almeno lascia intravvedere, due facce, non opposte, però, ma complementari. C'è una sua forma estrema, per i tempi apocalittici, in cui la comunità credente è costretta alla clandestinità e al silenzio dalle potenze demoniache, i vari *Verführer* che sono nel mondo, e al tempo stesso è chiamata da Dio a partecipare alla propria volontaria impotenza e sofferenza messianica. Non insisterò sul tema dell'impotenza di Dio, già ripetutamente affrontato nelle relazioni di stamane. Aggiungo solo che il silenzio della comunità è pensato da Bonhoeffer in modo radicale, come silenzio anche interiore, una sorta di collettiva «notte oscura» espiatrice e rigeneratrice dei troppi annunci mal fatti; e che egli dichiara decisiva per l'autenticazione cristiana dell'azione la disponibilità alla passione. Nelle situazioni-limite dei tempi apocalittici, scrive Bonhoeffer al suo figlioccio, il piccolo Bethge, che sta per essere battezzato, «il dovere del cristiano sarà restare silenzioso e appartato; ma ci saranno uomini che pregheranno e opereranno secondo giustizia e attenderanno il tempo di Dio». Ma il tempo di Dio verrà sempre di nuovo: le attestazioni di questa certezza sono sparse in tutte le lettere. Verrà ancor più visibilmente, quando si saranno tolte di mezzo le immagini idolatriche del «Dio tappabuchi», dunque proprio nel mondo secolarizzato e adulto (ed è soprattutto per questo, anche se non solo per questo, che Bonhoeffer ha fretta di vederle sparire).

Perciò la comunità dovrà tornare ad annunciare la Parola, con parole doppiamente nuove: parole moderne (o post-moderne, se e quando la modernità sarà finita), ma soprattutto parole pure e forti. Per capire come il suo cristianesimo non-religioso sia declericalizzato ma non dekerigmatizzato o de-ecclesializzato, come qualcuno ha preteso, basta considerare la serietà con cui Bonhoeffer si interroga, nello «Schema per un saggio», nei «Pensieri per il battesimo» e in molte delle lettere, sulle forme future della predicazione, della vita, perfino dell'organizzazione ecclesiale. Ripeto: Bonhoeffer non è Barth. Non lo turba la visibilità della chiesa, colla strutturazione e la storicizzazione che questa comporta; al contrario vuole la chiesa saldamente ed efficacemente installata «al centro del villaggio». Quello che esige è una chiesa di servizio e non di dominio o di autodifesa; una chiesa povera, non controversista, non chiusa «in sé», ma, come e con Cristo, «per il mondo». Ma non una chiesa timida o reticente; al contrario, una chiesa che serva il mondo coll'azione e la collaborazione nelle lotte per la giustizia, la pace, la libertà, ma anche col giudizio e la proposta. Una chiesa che parli forte e chiaro. Questo ci porta all'altra forma della «disciplina arcani», quella buona per tutti i tempi. Essa investe il problema del linguaggio non solo della predicazione, ma anche della teologia. Io non credo infatti che Bonhoeffer coinvolgesse nel rifiuto della religione ogni e qualunque tipo di teologia, anche se il fatto che egli ponga il «metafisico» tra le note concettuali del «religioso» potrebbe farcelo pensare.
Il linguaggio non-religioso della predicazione dovrà, dice Bonhoeffer, essere biblico, «liberatore e redentore come quello del Cristo»; ciò significa, com'è spiegato nella lettera del 27 giugno '44, che dovrà essere

non mitico, non alienante, non destoricizzato, non proiettato verso un al di là migliore, non immune da ogni negatività e collocato oltre il limite della morte. Al contrario «dovrà ricondurre l'uomo alla sua vita terrena in maniera interamente nuova e ancor più intransigente dell'Antico Testamento». Com'è spiegato subito dopo, la novità e l'intransigenza sono entrambe connesse al coinvolgimento del cristiano in un evento che né la cultura pagana o laica, né l'Antico Testamento possono mettere in conto: l'evento cristologico, la passione, morte e resurrezione di Gesù. E questo implica da un lato la radicale rinuncia a ridurre la mondanità del mondo (da cui il giudizio ironicamente negativo della teologia della correlazione proposta da Tillich), dall'altro l'assunzione della memoria fedele e integrale del mistero cristologico, e non delle pretese della cultura corrente, a fondamento e criterio del rifiuto del mito (da cui il duro giudizio su Bultmann, accusato di fare insieme «troppo e troppo poco»).

L'invito a storicizzare il linguaggio della predicazione, in particolare i concetti di redenzione, speranza, liberazione, risurrezione è stato giustamente, ma forse anche fin troppo enfatizzato, con conseguenze a volte equivoche, come quella di far dire a Bonhoeffer quello che non dice negli scritti che ci sono pervenuti, non inequivocabilmente almeno; e che per contro smentisce colle ultime parole da lui pronunciate: «questa è la fine, per me l'inizio della vita», ma secondo me, almeno indirettamente, anche con tanti passi delle lettere; cioè di fargli dire che il cristianesimo non contiene in nessun senso, e non solo in quello soprannaturalistico e «religioso», un annuncio di redenzione e di resurrezione che vale sia al di qua che al di là del limite della morte. Per contro è stata trascurata l'affermazione, contestuale nello «Schema per un saggio», che «non per il tramite dei concetti, ma nel modello», ossia nell'umanità perfetta di Cristo, il linguaggio non-religioso «troverà risonanza e forza». Essa conferma sì l'invito a formulare l'annuncio in termini concreti, attuali, terrestri, in termini etico-politici, a «dire che cosa significa essere-per gli altri», a condannare i vizi «della hybris, dell'adorazione della forza, dell'invidia, e dell'illusionismo», a «parlare di misura, autenticità, fiducia, fedeltà, modestia». Ma aggiunge un suggerimento, che mi pare importante, di natura formale, non contenutistica: precisamente il suggerimento di praticare una teologia non razionale, non concettuale, ma «modellistica», cioè iconologica, simbolica, com'è, dice Bonhoeffer, quella implicita nel Vangelo. E come fu, mi permetto di aggiungere io, quella praticata dai Padri, proprio quei Padri che Bonhoeffer legge in prigionia e trova «oggi più incisivi dei Riformatori». Quei Padri che rifiutavano consapevolmente l'utilizzazione della metafisica, dichiarandosi «discepoli non di Aristotele», come vorranno essere almeno in parte i teologi scolastici, bensì «dei pescatori di Galilea». Ed erano convinti, come dice Gregorio di Nissa, che c'è nell'uomo il desiderio e «un certo grado di conoscenza di Dio», ma al tempo stesso che «i concetti creano idoli di Dio; solo lo stupore afferra qualcosa» (PG. 44, 1269 B-C e 377 B). Lo stupore, e quel «sapere in atto, quella partecipazione all'oggetto che è al di là di ogni pensiero» (Massimo il Confessore, PG 90, 264 A), di cui i Padri greci colsero principalmente gli effetti cognitivi; di cui Bonhoeffer è invece modernamente e provvidenzialmente attento a cogliere gli effetti pratici ed esistenziali. Anche questo almeno implicito, o appena esplicito invito a recuperare creativamente l'originario stile «mistico» della Teologia cristiana può essere un effetto importante, seppure imprevedibile, della secolarizzazione.

CULTURE GIURIDICHE, ISTITUZIONI REPRESSIVE, STORIA SOCIALE DEL CRIMINE FRA OTTO E NOVECENTO

di Renzo Villa

Come è ormai riconosciuto dagli storici della società e delle sue diverse espressioni culturali, nel secolo scorso alla «scoperta» del criminale come oggetto di studio e soggetto sociale su cui esercitare forme nuove e specifiche di intervento, si affiancò una tensione normativa — giuridica e penalistica, ma anche più in generale ideologica — i cui effetti sono ancora ben evidenti nella realtà contemporanea. In tempi diversi ogni società nazionale che compiva la rivoluzione borghese ed industriale affrontava i temi del rifiuto, dell'opposizione, della fuga dalla norma, realizzava forme via via più articolate e complesse di controllo sociale e si dotava di istituzioni repressive, dal carcere alla polizia alla magistratura.
Contemporaneamente una forma specifica di devianza — il delitto — diveniva fatto e oggetto protagonista, dalla letteratura alle diverse forme dell'espressività popolare.
Anche in Italia questi temi, di intervento e insieme di riflessione e dibattito, si scontrarono spesso drammaticamente con una realtà in rapido movimento e di difficile governabilità. La nostra cultura d'altra parte, anche per la tradizione giuridica, conobbe con la *Scuola positiva* di diritto penale e con l'antropologia criminale, un tentativo non secondario di costruire una riflessione «scientifica» su tutto il tema, su cui ho cercato, in questi ultimi anni, di portare alcuni contributi.
Ma gli aspetti culturali rischiano di risultare astratti senza una riflessione storica non solo sulla società in cui ebbero origine, ma anche sulla realtà del fenomeno criminale. Le fonti statitistiche ed archivistiche, pur nella oggettiva difficoltà di utilizzo, costituiscono i materiali necessari per una prima esplorazione delle realtà del delitto nella società italiana durante la prima fase di urbanizzazione ed industrializzazione.
Occorre, in pratica, ricostruire i tratti di una società e del *suo* delitto, analizzarne le risposte, ricomponendo così l'immagine di un fenomeno, e la sua effettiva incidenza, in termini di costi, di comportamenti quotidiani, di mentalità collettive. Il ritardo — rispetto a paralleli studi in altre aree a cominciare da quella americana, anglosassone e francese — dei lavori italiani su questi temi storici è certamente notevole: di qui l'origine di una iniziativa che, con il patrocinio del Comune di Torino, attraverso l'Assessorato Cultura, vuole proporsi alcuni primi compiti di lavoro, in vista di una riflessione collettiva fra gli studiosi italiani e stranieri che, spesso partendo da specializzazioni diverse — dalla storia del diritto a quella della letteratura, dalla storia sociale all'iconografia, dalla storia economica alla criminologia — lavorano su questo terreno, la *storia sociale delle devianze* appunto.

Questi compiti sono due: il finanziamento di alcune ricerche, affidate a giovani ma già provati ricercatori che, avendo come centro la situazione piemontese, e torinese in particolare, dall'Unità alla prima guerra mondiale, operino alcuni sondaggi, così da poter fornire un primo materiale di riflessione e ricostruzione. All'interno di alcune aree — relative al sistema carcerario, agli andamenti quantitativi della criminalità, al dibattito penale e criminalistico, alle ricostruzioni e immagini sociali del delitto — sono già state attribuite alcune ricerche specifiche: sulla questione criminale nella stampa socialista, sulla cronaca nera e la letteratura paragiudiziaria, sugli indici generali della criminalità in Piemonte.
Altre ricerche si affiancheranno a queste prime: contemporaneamente viene avviato un ampio sondaggio per censire gli studiosi, le ricerche in corso, lo stato degli archivi criminali, le tesi fatte e in corso di elaborazione, così da poter offrire una ulteriore documentazione, in una fase che vede diverse iniziative di singoli specialisti, ma una certa carenza di informazione reciproca.
L'interesse già mostrato verso questa iniziativa ci fa ben sperare: convinti che quest'ambito di studi stia uscendo dall'episodicità degli interventi, e possa entrare in una fase più matura di riflessione, anche per ricostruire uno degli indici del disagio sociale — il delitto appunto — e del sistema sociale, in termini che possano contribuire anche alla riflessione sulla contemporaneità.

NOTE A MARGINE

Per una conoscenza moderna dell'antico

di Gian Franco Gianotti e Adriano Pennaccini

Un incontro tra professori di scuola secondaria superiore e professori universitari, tenutosi il 5 giugno 1985 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia di Torino, ha segnato l'avvio della collaborazione di un gruppo di studiosi del mondo antico con l'Istituto «Gramsci» regionale. Interessi finora sviluppatisi in maniera autonoma hanno trovato spazio per una significativa convergenza culturale nel dibattito attuale sulla riforma della scuola media superiore: questo era infatti l'argomento dell'incontro, in cui all'analisi della funzione delle discipline antichistiche nella scuola di ieri e di oggi ha fatto seguito il tentativo di prefigurarne ruolo e posizione nella scuola di domani, alla luce e nel confronto delle tendenze di ordine sperimentale o innovativo emerse negli ultimi, travagliati decenni.
Per quanto riguarda contenuti e proposte, mentre segnaliamo che tutti gli interventi hanno sottolineato la genericità del disegno di legge (nel testo approvato dal Senato il 28 marzo 1985) e la preoccupante ampiezza della delega concessa all'esecutivo in materia di indirizzi e di programmi (cfr. art. 25), in particolare vogliamo ricordare l'intervento di Agostino Masaracchia, professore di Letteratura greca nell'Università di Roma «La Sapienza», finalizzato ad integrare, in forme opportunamente differenziate, la conoscenza della cultura antica in ogni *curriculum* educativo previsto nei nuovi progetti, in modo da superare la tradizionale separazione tra area tecnico-scientifica e area umanistica.
Proprio su questo terreno di integrazione tra saperi diversi ci si propone di continuare e sviluppare la collaborazione nata in occasione dell'incontro, dando vita anche a Torino ad attività analoghe a quelle già realizzate o in atto presso il «Gramsci» nazionale (si pensi alle iniziative del Seminario di antichistica) e presso altre sedi regionali.
Riforma della scuola e rinnovamento dei metodi di ricerca e di insegnamento sono aspetti prioritari a cui si intende dedicare attenzione e impegno: qui infatti, all'interno dei discorsi generali sul destino della scuola futura, si gioca una partita decisiva tra «neo-classicismi» sempre risorgenti e volontà di pervenire ad una corretta conoscenza storica delle civiltà antiche, al di là di immagini consolatorie o comunque strumentali.
In sostanza, di fronte a diffuse curiosità e «nuovi» interessi per l'antico agevolmente documentabili nella società odierna (basti pensare alle numerose proposte editoriali, se proprio non si vuole scomodare il fatto che il dibattito culturale moderno è alimentato dalla frequentazione dell'antico), si fronteggiano due indirizzi: l'uno mirante ad accreditare, ancora una volta, l'interpretazione del mondo classico in chiave antimodernistica, con intendimenti (dichiarati o meno) di restaurazione culturale; l'altro preoccupato di promuovere una conoscenza «moderna» dell'antico da inserire proficuamente nel bagaglio culturale dell'uomo di oggi.
E si tratta — è evidente — di lavorare in questa seconda direzione.

Una prima proposta, già in fase di progettazione, prevede per la prossima primavera una serie di incontri imperniati sui contributi che l'antropologia ha dato, dà e potrà dare allo studio delle culture antiche; tali incontri si prefiggono l'obiettivo di favorire la circolazione, al di fuori delle cerchie degli «addetti ai lavori», dei risultati delle analisi finora condotte e di aprire una seria e profonda discussione sull'operatività delle categorie interpretative di taglio antropologico che coinvolga anche il mondo della scuola.
Altre iniziative, previo censimento delle persone disponibili a questo indirizzo di lavoro, si potranno mettere in cantiere, programmandone per tempo durata e portata. Fin d'ora, ad esempio, si può pensare alla formazione di gruppi di ricerca su questi argomenti: storia antica e preistoria regionale, con particolare attenzione ai problemi di ordine archeologico; ideologie dei gruppi dominanti in epoche determinate della civiltà che si suole definire classica; strutture economiche e sociali nelle fasi di transizione dal tardo-antico al medio evo; connessioni tra attività letteraria e dinamica sociale. Inoltre non si vorrebbe né si dovrebbe trascurare una costante attività di aggiornamento e, soprattutto, di raccordo tra istituti di ricerca, enti culturali e scuola, al fine di abbattere annosi steccati e porre termine alla divisione tra chi produce e chi consuma cultura.
A queste indicazioni provvisorie e parziali, qui presentate a titolo

esemplificativo, si accompagna un invito rivolto a tutti coloro che possono e vogliono riconoscersi in questi o in analoghi programmi di lavoro: l'Istituto «Gramsci» piemontese può costituire il quadro di unione e diventare la sede idonea per la discussione di queste o di altre proposte e per la realizzazione di concrete iniziative. Si potrà così allargare anche al settore antichistico un impegno che riteniamo, oggi, irrinunciabile: contrastare la pressione crescente di vecchi e nuovi irrazionalismi in nome di una conoscenza laica e disincantata dei processi storici e della società.

Istituto Gramsci piemontese

Attività svolte nel primo semestre 1985

18 gennaio
«La democrazia sindacale tra memoria storica e attualità»
Giornata di studio organizzata in collaborazione con la FIOM CGIL Piemonte
Interventi di: Giuseppe Berta, Cesare Damiano, Giovanni Ferrero, Guido Gentile, Norberto Bobbio, Bruno Manghi

25 gennaio
Presentazione del libro **«Il rapporto di lavoro»** di Giorgio Ghezzi e Umberto Romagnoli
Interventi di: Enzo Martino, Giorgio Ghezzi, Gastone Cottino

11 marzo
In occasione della pubblicazione del fascicolo monografico n. 1/'85 di «Democrazia e Diritto»
Seminario su:
«Quindici anni di governo regionale e locale: proposte di riforme istituzionali»
Interventi di: Augusto Barbera, Gianfranco Pasquino, Francesco Pizzetti

marzo-aprile
Ciclo di seminari: «Scelte difficili»

18 marzo
«Le grandi strategie: tecnologia, energia, spazio urbano»
Relatori: Angelo Dina, Cristiano Antonelli, Giovanni Del Tin, Carlo Alberto Barbieri, Luigi Rivalta

2 aprile
«Il problema dell'occupazione, domanda, offerte e politiche»
Relatori: Angelo Pichierri, Aldo Enrietti, Carla Marchese, Guido Ortona, Ugo Colombino, Giancarlo Tapparo

28-29-30 marzo
Convegno su:
«Togliatti e la fondazione dell'Italia Democratica 1944-'48».
Relatori: Aldo Agosti, Carlo Pinzani, Donald Sassoon, Giorgio Galli, Pier Giorgio Zunino, Franco Barbagallo, Francesca Taddei, Giovanni De Luna, Giulio Sapelli, Salvatore D'Albergo, Franco Andreucci, Gianpasquale Santomassimo, Guido Neppi Modona, Norberto Bobbio, Pietro Ingrao, Luciano Gruppi, Franco Sbarberi

19-20 aprile
Convegno Internazionale in collaborazione con il Comune di Torino e l'Istituto Bancario San Paolo di Torino

«La cooperazione con il Terzo Mondo e il trasferimento di tecnologie»
19 aprile (mattino)
Presidenza: Gianbattista Zorzoli
Relatori: Arghiri Emmanuel, Sanjaya Lall, John Cantwell

19 aprile (pomeriggio)
Presidenza: Giovanni Zandano
Relatori: Hubert Reile, Claude Courlet, José Luis Rhi-Sauzi, Ayad Alabbar, Riccardo Parboni, Roberto Panizza, Riccardo Iozzo, Maurice P. Bart

20 aprile (mattino)
Presidenza: Giorgio Cardetti
Relatori: Giovanni Balcet, Enrico Tasso, Giovanni Camerani, Marisa Gerbi Sethi, Francesco Leone, Enrico Gennaro, Egi Volterrani, Bruno Fassi, Giovanni Papa, Felice Cantarocco, Paolo Prieri, Gurmukh Sethi

20 aprile (pomeriggio)
Presidenza: Paolo Sannella
Relatori: Paolo Sannella, Enrico Luzzati, Pier Luigi Malesani, Alfredo Giglioli, Gian Federico Micheletti, Guido Dario, Francesco Adamo, Oreste Calliano
Conclusioni: Gastone Cottino

4 maggio
Giornata di studio su:
«Rumore della religione, silenzio della teologia: Dietrich Bonhoeffer»
Relatori: Ugo Perone, Paolo Ricca, Gian Enrico Rusconi
Interventi: Nynfa Bosco, Eugenio Costa S. J., Sergio Quinzio, Gianni Vattimo

5 giugno
Incontro sul tema:
«Le discipline classiche nella riforma della scuola media superiore»
promosso dall'Università di Torino - Facoltà di Lettere, in collaborazione con la Federazione Nazionale Insegnanti Scuola Media, la Società Italiana per lo Studio dell'Antichità Classica e l'Istituto «Gramsci» piemontese
Relatori: Adriano Pennaccini, Agostino Masaracchia, Gian Franco Gianotti

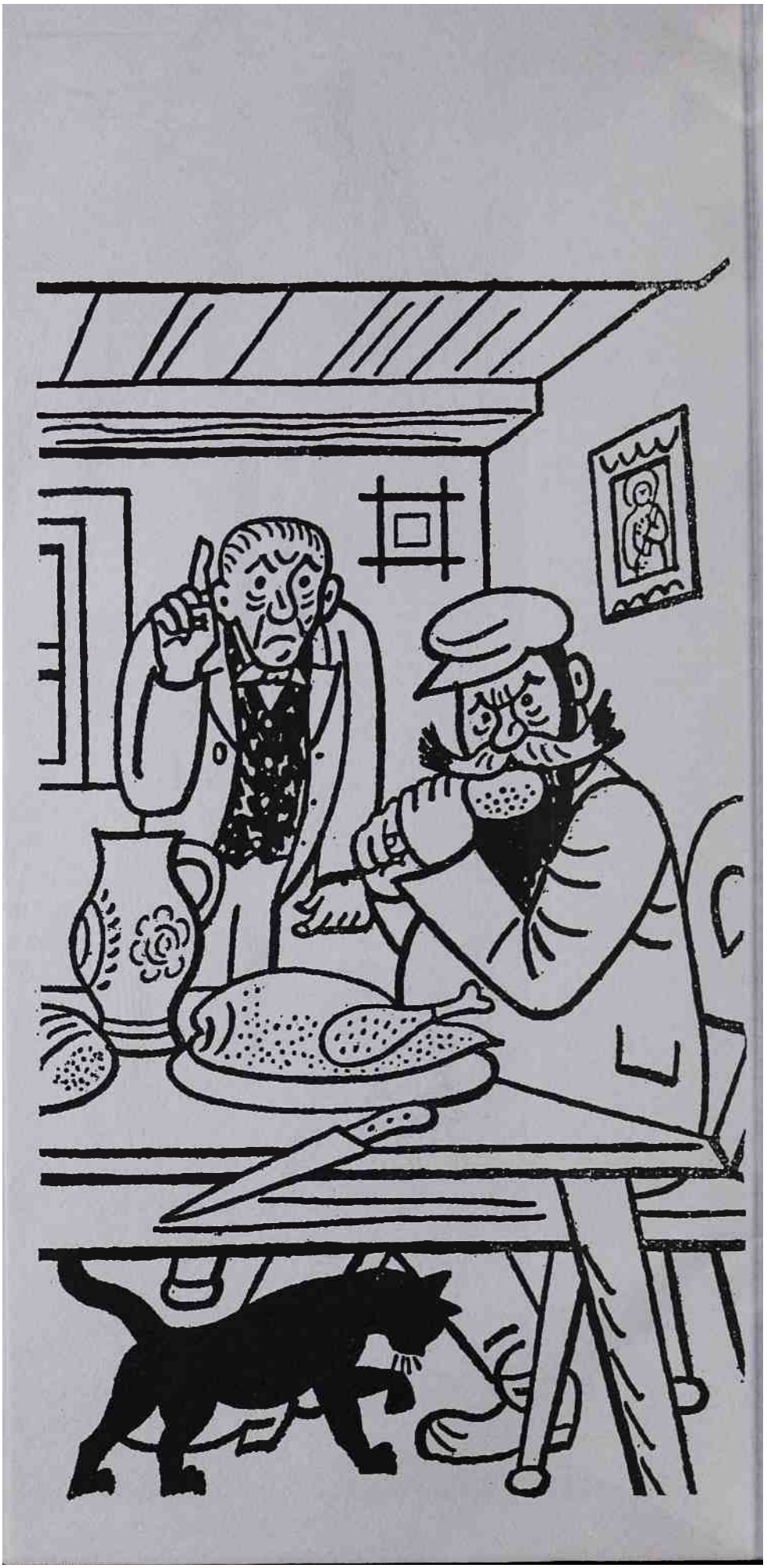
7-8 giugno
Seminario sul tema:
«Comunicazioni, nuove tecnologie e democrazia in Europa»
in collaborazione con la rivista *«agenor»* (Bruxelles) e con il patrocinio dell'Assessorato alla Cultura della Regione Piemonte
Invitati: Albert Carton, Philip Donelland, Peter Golding, John Lambert, Pit Leunis, Jean Padioleau, André Violier, Franco Alberico, Valentino Castellani, Giovanni Ferrero, Franco Pettini, Angelo Dina, Carlo Marietti, Angelo Meo, Corradino Mineo, Franco Rositi, Vincenzo Vita, Carla Ferrari

18 giugno
Presentazione-dibattito della tesi di dottorato di Florence Baptiste su:
«Storia di un quartiere operaio: Borgo San Paolo, 1921-1936»
Relatori: Florence Baptiste, Luisa Passerini, Daniele Jalla

19 giugno
Presentazione del libro di Nicola Negri
«L'analisi delle formazioni sociali»
Introduzione di: Arnaldo Bagnasco
Dibattito alla presenza dell'autore

20 giugno
Seminario di Formazione per gli operatori delle strutture sindacali piemontesi dal titolo:
«L'archivio sindacale»
promosso dal gruppo di lavoro regionale sugli archivi storici sindacali (C.G.I.L.; C.I.S.L.; Fondazione «V. Nocentini»; Istituto «Gramsci» piemontese; Sovrintendenza Archivistica per il Piemonte e Valle d'Aosta; Regione Piemonte - Assessorato alla Cultura).
Relatori: Daniele Jalla, Isabella Massabò Ricci, Marco Carassi, Guido Gentile, Giuseppe Scarazzini, Maria Costa, Maurizio Magri, Renata Jodice, Giacomo Pignata, Diego Robotti

28 giugno
Presentazione del libro di Alessandro Casiccia
«Individuo, natura, utilità. Dopo la crisi della ragione sociologica»
Introduzione di: Giuseppe Bonazzi
Dibattito alla presenza dell'autore



Togliatti oltre il «togliattismo»

di Aldo Agosti

Pubblichiamo l'introduzione di Aldo Agosti ai lavori del Convegno «Togliatti e la fondazione dell'Italia democratica, 1944-'48» (Torino, marzo 1985)

Si tratta probabilmente, in ordine di tempo, dell'ultima occasione di confronto e di discussione sulla figura e l'opera del dirigente comunista fra le non poche che la ricorrenza del ventesimo anniversario della sua morte ha suscitato da qualche mese in qua. L'Istituto Gramsci ha però la speranza, e in questa direzione ha profuso tutto il suo impegno, che non si sia trattato di uno stanco replay *di altre iniziative. Per il fatto di venire buon ultimo, infatti, questo nostro convegno si è trovato nella condizione di poter riflettere più pacatamente sul significato politico e culturale che questo anniversario ha avuto nella valutazione complessiva del posto di Togliatti nella storia dell'Italia contemporanea. Non ci si può nascondere, in effetti, che i momenti «alti» della riflessione su Togliatti che si sono succeduti dopo la sua morte sono stati tutti in larga misura ipotecati, come del resto era logico, dalla congiuntura politica in cui si sono svolti: basti pensare, per citare due occasioni significative, al convegno del 1975 promosso dalla Federazione milanese del PDUP e al dibattito che ebbe luogo sulle colonne di «Mondoperaio» nel 1978-'79: il primo rappresentava esplicitamente la resa dei conti di quella che allora si chiamava la nuova sinistra con il «togliattismo» e sintetizzava il proprio significato nella conclusione «non basta oggi essere contro Togliatti, bisogna andare anche oltre Togliatti»; il secondo era altrettanto esplicitamente originato dall'occasione della flessione elettorale del PCI nelle politiche del 1978 e si concludeva con la lapidaria invocazione di Ernesto Galli Della Loggia: «archiviare Togliatti perché viva la sinistra». Ma, parallelamente, anche la riflessione portata avanti all'interno del PCI, per esempio nel decimo anniversario della morte, sembrava rispondere innanzi tutto all'esigenza di riaffermare la continuità ininterrotta di un patrimonio politico e ideale e spesso oscillava fra la mera per quanto accurata riesumazione filologica e il rischio di appiattimento apologetico. La stessa storiografia, negli ultimi anni, è sembrata segnare il passo e soprattutto esitare a cimentarsi con l'ultimo ventennio della vita e dell'attività di Togliatti: lavori pur meritori come quelli di Gambino, Vacca, Gruppi, Ajello e Sassoon hanno portato contributi importanti ma parziali, mentre la morte ha impedito a Ernesto Ragionieri di proseguire oltre il 1935 una biografia complessiva del personaggio di livello scientifico che andasse a colmare i vuoti lasciati dalla discutibile e discussa ricostruzione giornalistica di Giorgio Bocca.*

Il sintomo di un certo ritardo della cultura politica e storica italiana a misurarsi con Togliatti si è avvertito, mi sembra, anche nel ventesimo anniversario della morte, dentro e fuori il PCI. Non so se sia esatta la mia impressione che nelle stesse file del partito vi sia stata inizialmente una qualche esitazione ad affrontare con il dovuto rilievo una ricorrenza tanto importante, forse il segno di un'incertezza di fondo sul modo in cui fare i conti con l'eredità dell'uomo politico che più ha contato nella sua storia: tanto che solo negli ultimi mesi del 1984, e quasi d'improvviso, Togliatti è stato riscoperto e ripensato a fondo, con il succedersi a ritmo incalzante di una serie di iniziative importanti: dalla pubblicazione in tempi brevissimi degli ultimi due volumi delle Opere *(con criteri, invero, che hanno giustamente sollevato varie perplessità), all'edizione dei due volumi dei discorsi parlamentari, introdotti da Enrico Berlinguer e preceduti da una prefazione di ampio respiro di Alessandro Natta; dal grosso inserto dell'«Unità» del 14 ottobre al numero monografico di «Critica marxista» distribuito alla fine dell'anno, fino al seminario interno di partito di Albinea e al grande convegno promosso dall'Istituto Gramsci nazionale in gennaio. D'altra parte anche fuori dal PCI, sia a livello dei mass media sia nel mondo politico e culturale in generale, l'occasione dell'anniversario era passata quasi inosservata, ed è stata soprattutto l'eco del convegno di Roma, caratterizzato particolarmente dall'impegnato intervento nella discussione di quasi tutti i maggiori dirigenti comunisti, che ha fornito lo spunto per una ripresa di un certo respiro del dibattito sull'opera di Togliatti. Si è trattato di un dibattito ricco e aperto a diverse voci, in generale lontano sia da intenti celebrativi sia da tentazioni denigratorie. Ma, al tempo stesso, è difficile sottrarsi all'impressione che sia stato un dibattito ancora una volta dominato da forti preoccupazioni politiche, al centro del quale sono ritornate in continuazione le questioni della legittimazione o delegittimazione del PCI a governare, della* conventio ad excludendum, *della alternativa democratica o di sinistra, del riformismo con o senza riforme. Tutto questo ha forse portato la discussione politica dentro e fuori al PCI a sollevarsi dalle angustie delle scadenze quotidiane, in uno sforzo di ripensamento dagli orizzonti più ampi. Ma è un fatto che una riflessione storica vera e propria su Togliatti è mancata, o è rimasta invischiata in categorie e formule molto generali, in modo tale che da una parte l'accento si è posto forse con troppa insistenza su tutto ciò che nel suo pensiero è intuizione, anticipazione, apertura di strade nuove e più coraggiose, finendo col perdere di vista la contradditorietà anche sofferta di certe sue posizioni; dall'altra si sono riesumati, come marchi indelebili di una vecchia e insuperabile identità del PCI e del suo grande dirigente, il settarismo, «l'ideologismo che agisce come una droga obnubilante», i legami politici e ideologici con lo stalinismo e via discorrendo. Si ha come la sensazione che sullo sfondo di questo dibattito resti l'ombra del «togliattismo». Questa formula, che per la verità oggi non sembra più in voga*

come qualche anno fa neanche fuori dal PCI, era stata l'espressione, nella «nuova sinistra» del tentativo di leggere, come rilevava polemicamente la stessa Rossana Rossanda, la storia del partito come una contraddizione tra la forza direttiva che si era costretti a riconoscergli e il limite soggettivo, la colpa di «revisionismo», che si attribuiva alla direzione togliattiana: il PCI, insomma, era diventato e rimasto un grande partito radicato nella classe operaia malgrado il suo gruppo dirigente e la sua linea. D'altra parte, nella vulgata neo-socialista del 1978-79, il «togliattismo» era inteso (cito ancora Galli Della Loggia), come «matrice teorica e antropologica» sulla quale il partito comunista italiano non solo ha costruito le sue fortune, ma dalla quale esso è stato da cima a fondo plasmato finendo per ricavarne la propria stabile identità repubblicana, e insieme come un «fattore oggettivo di paralisi per tutta la sinistra e di minorità permanente per una parte essenziale di essa» in quanto, rappresentando una combinazione eminentemente tattica (con inevitabili margini di ambiguità e di «doppiezza») tra le esigenze e le tradizioni del comunismo mondiale e le specifiche condizioni di arretratezza della società italiana all'indomani della caduta del fascismo, aveva agito come un elemento di freno rispetto a una più accelerata modernizzazione del paese.

Al di là della valenza esplicitamente negativa che gli veniva attribuita, il termine «togliattismo» sottintendeva, in entrambe le interpretazioni, il limite di assumere l'esperienza politica e intellettuale di Togliatti nel segno di una continuità indistinta almeno dal 1944, se non addirittura dal 1935 in poi. Ed era del resto una prospettiva in qualche modo simmetrica a quella di una valutazione che ha avuto e forse non ha cessato di avere corso anche dentro il PCI. Ora è vero indubbiamente che nel pensiero di Togliatti esistono delle costanti, anzi un vero e proprio filo rosso, e mi pare giusto individuarlo, come molti hanno fatto, nell'esigenza di ricercare un terreno strategico diverso da quello dell'Ottobre, di delineare un processo di avanzata verso il socialimo in forme diverse dalle soluzioni economiche, sociali e politiche sperimentate nella Russia sovietica. È certamente anche altrettanto vero che il disegno togliattiano del 1944-47 traccia le linee maestre di una politica destinata a non più mutare in molte delle sue premesse fondamentali. Ma è vero pure che l'esperienza di Togliatti va scomposta e soprattutto storicizzata. Togliatti, come ha sottolineato Gaetano Arfé, fu un combattente e un costruttore con un fortissimo senso della storia, e la sua metodologia politica affonda le radici anche nella tradizione culturale storicistica italiana, per cui sarebbe fargli torto considerare la sua vicenda e misurare la sua grandezza e i suoi limiti astraendo dal contesto storico: mutando il quale si modifica anche inevitabilmente, almeno in alcune sue importanti coordinate, il significato oggettivo delle sue posizioni, anche quando sembrano restare di per sé invariate. C'è dunque la necessità di un approfondimento dell'analisi e della riflessione storica, anche se questa deve avvalersi, più di quanto sia avvenuto finora, delle competenze disciplinari e degli stimoli metodologici di

altri settori delle scienze sociali. E c'è la necessità di imperniare questa analisi non più tanto, come si è fatto prevalentemente finora, sui concetti e le categorie generali del pensiero politico togliattiano che hanno avuto più fortuna (la democrazia progressiva, il partito nuovo, la via italiana al socialismo), quanto di sciogliere e precisare le possibili ambiguità e genericità di questi concetti e categorie nelle situazioni storiche concrete, viste nella molteplicità delle loro componenti: dalla collocazione internazionale alla realtà sociale dell'Italia, dall'interazione fra le forze politiche uscite dalla Resistenza ai grandi nodi della politica economica e del riequilibrio territoriale, dalle nuove forme di organizzazione delle masse che si sperimentano agli istituti reali nei quali si esprime il governo dell'economia e dello Stato, dai problemi del rapporto tra politica e cultura all'interpretazione della storia dell'Italia unita su cui poggia le fondamenta la costruzione della strategia togliattiana. Da questo punto di vista il periodo 1944-1948 resta un momento cruciale, e l'Istituto Gramsci non lo ha scelto solo in omaggio alla ricorrenza di un altro anniversario importante, quello della fondazione dell'Italia democratica a cui si richiama il titolo del convegno, ma perché esso rappresenta davvero una fase costituente, e non soltanto in senso giuridico-costituzionale, della storia dell'Italia contemporanea, in cui si disegna l'impronta che ancora conserva la democrazia nel nostro paese. È anche il periodo della storia dell'Italia post-fascista che è stato studiato più a fondo dalla storiografia e che è oggetto delle valutazioni più dibattute e controverse; ma non per questo cessa di riproporre alla nostra attenzione nodi non sciolti e interrogativi ancora senza risposta.

La struttura del convegno si è articolata intorno ad alcuni ambiti tematici e problematici che abbiamo ritenuto decisivi. Non occorre spendere molte parole per sottolinearne la centralità. Ci è sembrato opportuno aprire i lavori con un necessario inquadramento della collocazione internazionale dell'Italia, non solo perché essa esercitò, come è ormai ampiamente documentato, una serie di condizionamenti decisivi sulle scelte di politica interna, ma anche perché la visione togliattiana fu sempre dominata da un'ottica internazionale, anche quando, come ha ricordato Luciano Cafagna, egli «induceva in altri, a fini pedagogici e operativi, illusioni di autonomia domestica»: il giudizio che Togliatti dava sulla fase che si apriva in Italia nel dopoguerra si fondava sulla persuasione che una rivoluzione italiana non sarebbe avvenuta senza uno spostamento drammatico e risolutivo degli equilibri internazionali.

Ricostruire le coordinate di quegli equilibri e la consapevole valutazione che Togliatti ne dava è indispensabile per capire i fondamenti stessi della sua strategia. Fu anche questa valutazione che decise la priorità data alla ricostruzione e al consolidamento della democrazia parlamentare e di un tessuto di alleanze che impedisse una polarizzazione di forze nel paese, e che fece optare per la prospettiva di una lunga «guerra di posizione» e per la costruzione di un partito «nuovo», in grado di reggerla senza indebolirsi, anzi accrescendo la sua influenza. E fu la previsione della possibilità che la collaborazione fra le grandi potenze uscite vittoriose dalla guerra durasse per un periodo non breve che costituì la base dell'idea di una «democrazia progressiva» come terreno permanente dello sviluppo dei rapporti politici e sociali nel paese. Si trattò peraltro di una scelta dal significato complesso, che ebbe radici anche nell'autonoma valutazione della specificità della situazione e della storia italiana. Il passaggio fondamentale che Togliatti compie, ben presente anche se non del tutto esplicito già nella riflessione del 1944-1947 sulla «via italiana», è quello del riconoscimento del pluralismo politico e sociale, nella prospettiva di una democrazia nuova che sia premessa necessaria della stessa costruzione del socialismo. La concezione stessa del partito, coerente con questa visione, segna un'innovazione rispetto alla tradizione comunista: configura un partito aperto, programmatico, che non si propone come realtà integrale della società e dello Stato, ma come «parte», e che riconosce gli altri non come elementi da assorbire o da egemonizzare all'interno di un «fronte», ma come partiti realmente esprimenti volontà molteplici e ideali e interessi contrastanti in lotta nel paese. Sono i temi al centro delle relazioni di Galli e di Sassoon, che riecheggiano in molti altri interventi; e sono temi che presuppongono un'attenzione maggiore di quella che si è finora attribuita all'analisi togliattiana delle classi sociali e delle loro interrelazioni, oggetto della relazione di Sapelli.

Quando si guarda nel suo insieme all'opera politica di Togliatti nel periodo che va dal 1944 al 1947 non si può non riconoscere, come ha fatto ancora Gaetano Arfé, che ci si trova di fronte a una costruzione poderosa e organica, che ha inciso a fondo nella storia del nostro paese e che conserva tuttora un alto potenziale di fecondità e di vitalità. Certo, nel merito di singole ipotesi contenute nell'impianto concettuale su cui essa poggia e sulle scelte concrete che ne conseguirono ci sono riserve da avanzare e interrogativi da porre. C'è, del tutto evidente, la contraddizione costituita dal fatto che mentre in Togliatti è netta l'ispirazione autonoma e originale della via italiana e del partito nuovo, essa convive in questa fase con l'esaltazione anche acritica dell'Unione Sovietica, il fortissimo legame con la quale era sentito non solo come realtà antagonistica su cui appoggiarsi ma anche come modello ideale su cui continuamente costruire la coscienza alternativa delle masse: e questo è in fondo il significato più vero di quella doppiezza che poi Togliatti stesso sotto altri aspetti denuncerà. C'è un'analisi del capitalismo italiano ancora fortemente segnata dall'impianto concettuale della Terza

Internazionale, che ne sottovaluta le capacità espansive, e conseguentemente una visione dei rapporti di classe che resta in qualche misura statica e definisce a priori il blocco di forze sociali che la politica delle alleanze deve aggregare, passando solo in un secondo tempo all'elaborazione degli obiettivi strategici da assegnare a questo blocco. Ci sono le domande sollevate dalla piena accettazione della continuità delle principali istituzioni statali, dalla priorità assoluta data all'unità delle forze antifasciste e soprattutto dei tre partiti di massa, a cui corrisponde una certa timidezza nel porre obiettivi di riforma sostanziale sul terreno economico e di democratizzazione reale dell'apparato burocratico e autoritario e una certa cautela nel sostenere tali obiettivi con la lotta di massa. Sono questioni ancora aperte nel dibattito storiografico e che non hanno certo avuto una risposta univoca e definitiva nemmeno da questo convegno. Siamo in ogni caso dell'avviso che esse si possano mettere meglio a fuoco attraverso il confronto con le ipotesi politiche e istituzionali degli altri partiti che concorsero alla fisionomia del nuovo Stato, e che sotto questo aspetto rappresentarono davvero, come Togliatti stesso scrisse più tardi, «la democrazia che si organizza». In questo senso è stato pensato il blocco di relazioni presentate nella seconda giornata dei lavori, che ha inteso rispondere anche allo scopo di delineare la discussione che intercorse fra le altre forze politiche e il PCI a proposito della configurazione dello Stato e del sistema politico italiani: si è voluto così rispecchiare, sul piano della riflessione storica, l'attenzione che sempre caratterizzò in questi anni Togliatti per gli «altri»; fossero i cattolici, di cui il leader comunista fu forse il primo; fra i politici dell'antifascismo, a intuire che avrebbero rappresentato con le loro organizzazioni sociali e politiche, il principale interlocutore del movimento operaio e dei suoi partiti; fossero i socialisti, di cui rivalutò esplicitamente nel discorso di Reggio Emilia del '46 il patrimonio politico e ideale che si era espresso, pur con i limiti che non ometteva di denunciare, nella tradizione riformista; fosse quella «terza forza» che aveva allora il suo portavoce più autorevole nel Partito d'azione, a cui Togliatti guardò sempre con attenzione, sia pure non scevra da un certo risentito fastidio per quelle che giudicava le sue velleità giacobine; fossero gli stessi vecchi esponenti della tradizione politica liberale, di cui sottolineò i difetti, ma verso i quali fu pronto a mostrare insospettate aperture, non solo motivate da necessità tattiche.

L'arco dei problemi, che sono al centro di questa che è una delle stagioni più creative dell'opera di Palmiro Togliatti ed è insieme un periodo cruciale nella storia del PCI e dell'Italia democratica, è assai ampio, e il convegno non è riuscito a toccarli tutti, anche se le molte relazioni e interventi si sono sforzati di approfondire i principali. L'ambizione è stata di andare oltre gli orizzonti in cui si è mossa finora prevalentemente la riflessione su Togliatti e insieme di circoscriverli in una dimensione meno vaga. Non si trattava tanto di misurare l'attualità del suo pensiero attraverso la rituale e illusoria separazione di ciò che è vivo e ciò che è morto nel suo pensiero. Vale per Togliatti quello che egli stesso scrisse di Gramsci e che Natta ha opportunamente ricordato: «È andato avanti fino a che ha potuto. L'esame delle questioni nuove che oggi si presentano alla lotta politica esige nozioni concrete di fatto che non possiamo trovare nella sua opera». Ma fare i conti storicamente con la sua eredità è un impegno non più procrastinabile per tutta la cultura italiana, non solo di sinistra. Siamo certi che il convegno abbia contribuito almeno in parte a metterlo esplicitamente sul tappeto.

Le immagini di questo numero

In Italia il nome di Josef Lada, uno dei maggiori illustratori del Novecento, (1887-1957) è legato alla diffusione delle Avventure del buon soldato Švejk *di Jaroslav Hasek, per cui ha realizzato, tra il 1924 e il 1925, cinquecento e quaranta illustrazioni in bianco e nero. Altri autori hanno dato immagine a questo celebre personaggio (basti citare Grosz per l'allestimento teatrale di Piscator) ma è lo Švejk di Lada che è diventato il simbolo universale del capolavoro dell'autore cecoslovacco.*

Conosciutissimo in patria, i soggetti della sua vasta produzione riguardano in prevalenza la campagna (in cui visse e con la quale mantenne sempre un legame, anche quando si stabilì a Praga), i suoi abitanti, gli animali, le stagioni, i giochi dei bambini. Più tardi disegnò anche la città, la sua periferia: piccola borghesia, proletari, osterie. «All'inizio fu influenzato da Mikolàs Ales e dal Simplicissimus*; ma se ne libera man mano e crea un proprio stile, diventando sempre meno decorativo, più denso e sostanziale», per arrivare al tratto netto ed espressivo che doveva renderlo così popolare.*

Inizia la sua carriera in tipografia (legatore e indoratore di libri, compositore) e, ai primi anni del secolo, conosce i più famosi illustratori dell'epoca: Ales, Kaspar, la rivista Volnè směry *(Tendenze libere), i pittori Preisler, Benda, Svabinsky, Kysela. Negli anni successivi, dopo aver frequentato un corso serale di pittura alla Scuola*

di Arti applicate (Umprum), non riesce a mantenersi agli studi e abbandona la scuola. Nel frattempo (1904) invia i suoi disegni a Máj *(Maggio) che li accetta, ma è con la collaborazione alla rivista umoristica* «Švanda dudák» *(Švanda, suonatore di cornamusa) che riesce a ottenere i primi riconoscimenti.*

Gli anni tra il 1907 e il 1923, sono caratterizzati dall'incontro e dall'amicizia con Hašek, che dirigeva Nová omladina *(Nuova gioventù) e lavorava a* Karikatury *(Caricatura) dove Lada era redattore capo. Nasceva un legame profondo, accomunati entrambi dallo stesso tipo di umorismo, apparentemente grossolano e robusto. Avrebbero abitato per diversi anni nello stesso appartamento, fino alla chiamata di Hasek al servizio militare, nel 1915. Nel frattempo Lada pubblicava il suo primo libro per bambini:* Moje abeceda *(il mio abecedario), diventando amico con altri personaggi della vita culturale ceca: J. Mahen, di cui illustra* «12 pohádek» *(12 favole) e* Co mi liška vyprávčla *(Ciò che mi raccontò la volpe), M. Majerová (con cui realizza un altro libro per ragazzi,* Bruno*), J. John (di cui illustra un libro), K. Koval (il biografo di Mozart), A. Longen.*

Karikatury *inizia, nel 1922, la pubblicazione a puntate dello* Švejk, *e la copertina viene realizzata da Lada. Il personaggio non ha ancora la caratterizzazione visiva che contraddistinguerà le illustrazioni realizzate negli anni successivi, serie che verrà completata con le tavole a colori del 1954. Nel frattempo Lada lavora come redattore in diverse riviste della casa editrice Melantrich e dirige* Kvitko z čertovy zahrádky *(Il fiore del giardino del diavolo). Seguono altri libri per bambini:* «O Mikešovi, kocourkovi, ktery mluvil *(Mikěs, il gattino che parlava),* Nezbedné pohádky *(Favole biricchine),* Bubáci a hastrmani *(Mostriciattoli e ondini).*

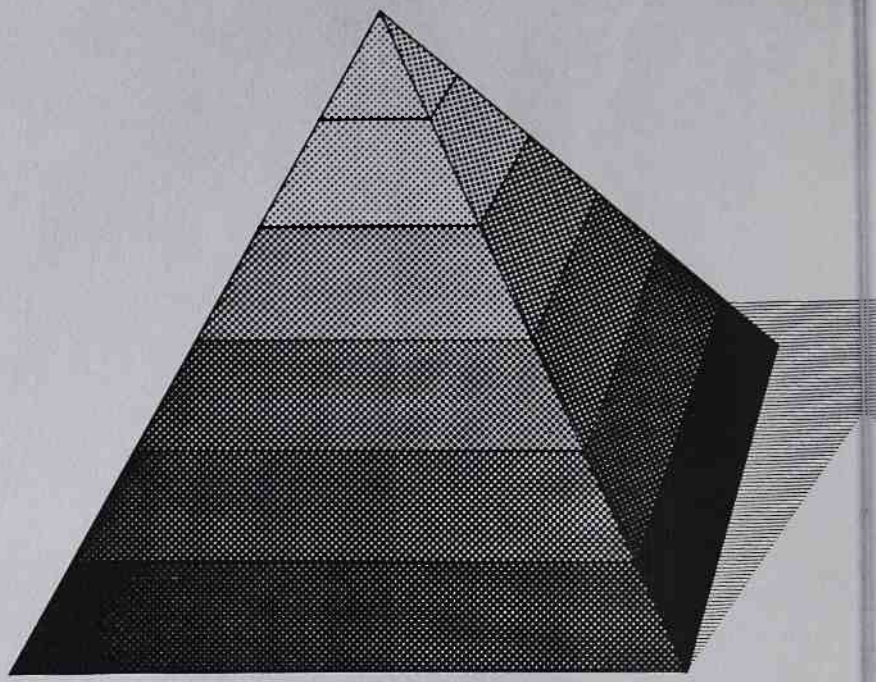
Sulle illustrazioni per bambini Lada aveva idee precise: dovevano essere di qualità, allegre, non dovevano turbare e spaventare. «Il libro deve entrare a far parte della vita del bambino, chi ama il libro ama anche le illustrazioni che ne fanno parte». Questo discorso ha un suo senso tanto più in Cecoslovacchia, nazione che vanta una illustre tradizione sia nel campo della tipografia (e del disegno dei caratteri) che in quella dell'illustrazione.

Nel 1930 Lada realizza una serie di manifesti, con Mahen, per una campagna a favore della lettura, il cui slogan era Braňte knihu! *(Difendete il libro!) e, negli anni successivi, scenografie per il Teatro Nazionale di Praga per opere di J. K. Tyl, Blodek, Smetana, J. Toman, e per la messa in scena di* Mikeš, *una sua favola.*
Gli anni della guerra e dell'occupazione nazista vedono la messa all'indice dello Švejk *e delle sue illustrazioni. In una situazione di grosse difficoltà, Lada disegna e scrive* Kronika mého zivota *(Cronaca dalla mia vita). Dopo la guerra riprende l'attività e realizza dieci volumi per ragazzi; la sua situazione economica migliora e, nel 1947, viene nominato Artista nazionale del governo.*

In una altalena di giudizi, Lada è stato amato da bambini e scrittori, non sempre riconosciuto dall'ambiente artistico («un illustratore, un autodidatta»), apprezzato entusiasticamente da Picasso, in un suo soggiorno a Praga. Dopo la sua morte sono state organizzate mostre dedicate al suo lavoro a Parigi, Lipsia, Vienna, Berlino, Ginevra, Roma, Venezia, Edinburgo, Varsavia, Mosca, Copenhagen e in Cina, Corea, Vietnam e Messico.

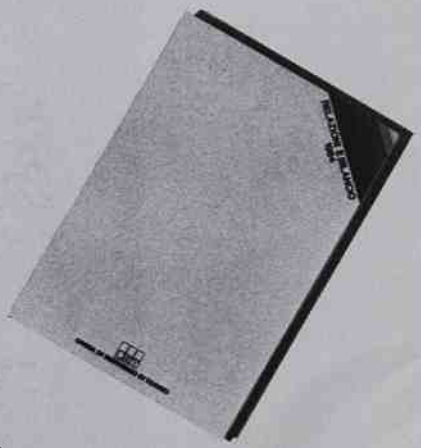
Gianfranco Torri

Dati biografici su J. L. sono reperibili in Muj Táta Josef Lada, *di Alena Ladová, Mlada Fronta, Praha 1963.*



BILANCIO 1984

Totale provvista	10.578 miliardi
Raccolta clienti	8.825 miliardi
Impieghi economici e finanziari	10.433 miliardi
Mezzi propri	769 miliardi
Utile d'esercizio	16.466 milioni



CRT
CASSA DI RISPARMIO DI TORINO

Azienda
Acquedotto
Municipale
C.so XI Febbraio 14
10152 Torino
Tel. 011/2615

Attrezzatura mobile per la pulizia delle grosse condotte

Impianti: 82.886.470.384 L.
Produzione: 183.865.961.000 Lt.
Dispersione: 17,14%
Unità addette: 443 N°
Fatturato: 31.107.561.859 L.

Liquidità: 1,5106
Solvibilità: 1,6647
Ammortamenti imp.: 60,04%
Capacità di riserva: 16,17%
Tariffa base: 190 L./mc.

L'azienda Acquedotto Municipale proiettata nel futuro per garantire all'utenza un'acqua di qualità perfetta

CENTO ANNI DIETRO LE SPALLE CENTO ANNI DAVANTI AGLI OCCHI.

Anche la vita di una grande Azienda – come la vita dell'uomo – è il risultato di un equilibrio, di una armoniosa sinergia tra i valori del passato e la spinta all'innovazione. Il primo Centenario Montedison coglie l'Azienda nel vivo di un processo che mira ad un organico disegno del proprio futuro. Un futuro alimentato dalla fantasia e dal pensiero scientifico e tecnologico.

LA CHIMICA PRIMARIA

È una chimica di base (36% del fatturato 1984) indirizzata principalmente a perseguire l'ottimizzazione della gestione e del portafoglio prodotti/mercato. Esemplare in questo senso la formula associativa del tipo Himont, la nuova Società creata con l'americana Hercules per la produzione e vendita del polipropilene, il cui andamento reddituale ha superato le previsioni positive.

LA CHIMICA FINE

È una avanzatissima "chimica delle specialità", che si cimenta validamente sul mercato mondiale con risorse umane e finanziarie concentrate per la crescita selettiva.
Il settore assorbe già ora il 73% delle spese di "Ricerca e sviluppo" destinate alla chimica, e circa il 40% dei nuovi investimenti.

LA CURA DELLA SALUTE

La farmaceutica di Montedison è stata recentemente lanciata sul mercato mondiale dalla costituzione della holding Erbamont. È la lunga onda del successo conquistato con le specialità antitumorali da Adriamicina fino ai nuovissimi farmaci di terza generazione.
La ricerca e gli investimenti continuano.

L'ENERGIA

Nel nuovo raggruppamento energetico confluisce il patrimonio produttivo ed estrattivo del Gruppo Montedison, per un rinnovato interesse a gestirne l'ottimizzazione e lo sviluppo con i parametri e gli obbiettivi tipici del settore.

IL TERZIARIO

La Società Iniziativa ME.T.A., raggruppando oggi business profittevoli e in crescita (engineering, telematica, grande distribuzione, attività finanziario-assicurative, immobili, turismo), allargherà e integrerà la sua attività con il Trading, offrendo così un sistema di servizi al servizio del sistema economico.

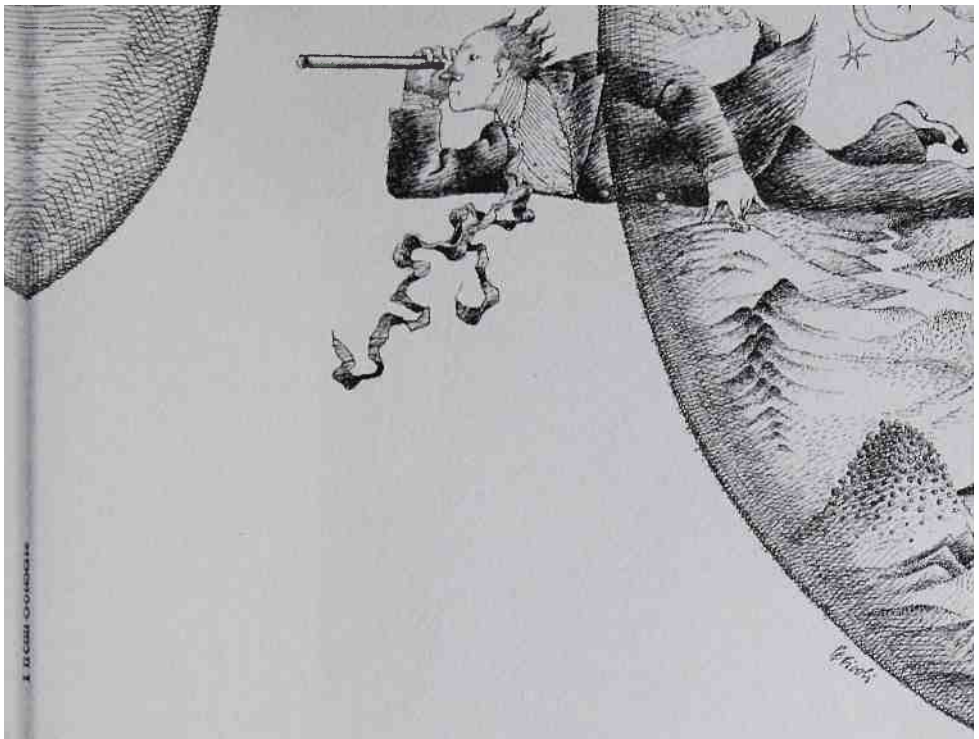
L'AMBIENTE

Un significativo salto di qualità accompagna la ricerca e lo sviluppo tecnologico e produttivo nella realizzazione di prodotti e sistemi volti a salvaguardare l'armonia ambientale, la vita dell'uomo sulla terra. Dai prodotti specifici per l'agricoltura agli impianti di trattamento degli scarichi e delle acque, Montedison avanza nella direzione che renderà la chimica una alleata dell'ambiente.

GRUPPO MONTEDISON

Cooperativa Muratori & Cementisti C.M.C. di Ravenna

lavora al futuro



Dire domani è dire oggi.

1) Telecomunicazioni, oggi. Le telecomunicazioni: uno strumento per lo sviluppo sociale e economico di un Paese che può fare, per l'Italia, quello che le autostrade hanno fatto vent'anni fa. La Italtel è protagonista dello sviluppo delle telecomunicazioni in Italia. E si affaccia al mondo, direttamente, tramite la Italcom, assieme alle altre industrie leader della Cee: Cit Alcatel francese, Siemens tedesca, Plessey inglese, per le centrali telefoniche di domani.

2) Linea UT, oggi. La Italtel produce in serie, a Milano e Palermo, le centrali telefoniche numeriche della Linea UT. Il modello base, UT 10, è già in servizio nella rete Sip ed è stato scelto da alcuni Paesi esteri. E una delle tre sole centrali numeriche "a controllo distribuito" (l'architettura ritenuta più avanzata) esistenti in tutto il mondo: le altre due sono americane.

3) La telematica, oggi. Il telefono sta trasformandosi in un terminale che "parla" con le banche dati di tutto il mondo e che rende più facile e efficiente il lavoro d'ufficio. E ancora: la telematica offre posti di lavoro multifunzionali per parlare, scrivere, elaborare e trasmettere dati, immagini, documenti: centralini che regolano tutto il traffico di comunicazioni di un'azienda, un ministero, un ufficio; telecopier per mandare e ricevere, in tempo reale, documenti da tutto il mondo. La telematica è una realtà di oggi, verso il domani. Se volete saperne di più scrivete a: Italtel Relazioni Esterne, Via A. di Tocqueville, 13 - 20154 Milano

Italtel
GRUPPO IRI-STET

TELECOMUNICAZIONI OGGI
TELECOMUNICAZIONI DOMANI

VIDEOUNO È... INFORMAZIONE

dal lunedì al sabato in collaborazione con TVK:

12.40
Videouno Notizie-flash

14.15
TG Notizie

18.55
Notiziario internazionale

19.00
Rubriche d'attualità

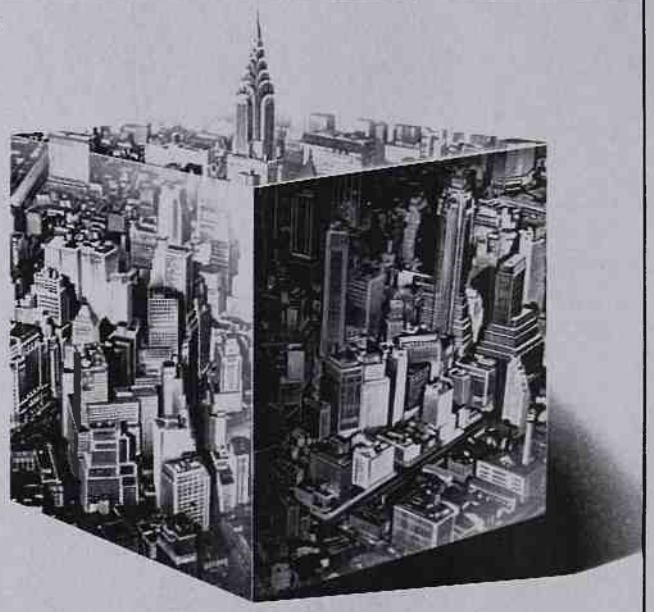
19.15
Videouno notizie

22.00
TG Tuttoggi

24.00
Videouno notizie

Videouno
CANALI 53-39-26

Gruppo G



Dimensione Italgas.

Due milioni e 800 mila famiglie. Come New York a superficie Italia. Italgas dal prodotto al mercato, cioè agli utenti. Due milioni e ottocentomila nuclei familiari – la popolazione di New York sparsa su di una superficie ampia come l'Italia –, serviti "porta a porta", costituiscono l'attuale misura Italgas. Vale a dire, quasi un terzo delle famiglie italiane che fruiscono di gas a domicilio. E qui, alcune cifre che esprimono al meglio la realtà Italgas: oltre 7.000 dipendenti, due miliardi e ottocento milioni di metri cubi di gas metano distribuiti nell'anno, 40.000 km. tra tubazioni, allacciamenti e colonne montanti, 400 Comuni in concessione fra cui Roma, Torino, Firenze, Venezia, Napoli e Potenza. Grazie a tutto questo, il **Gruppo Italgas - Italgas, Estigas, Fiorentinagas, Italgas Sud, Napoletanagas, Sopigas, Tirreniagas, Veneziagas** - è azienda leader nella distribuzione di gas in rete in Italia e una delle più importanti in Europa.

Italgas
gruppo
La fiamma azzurra del metano.

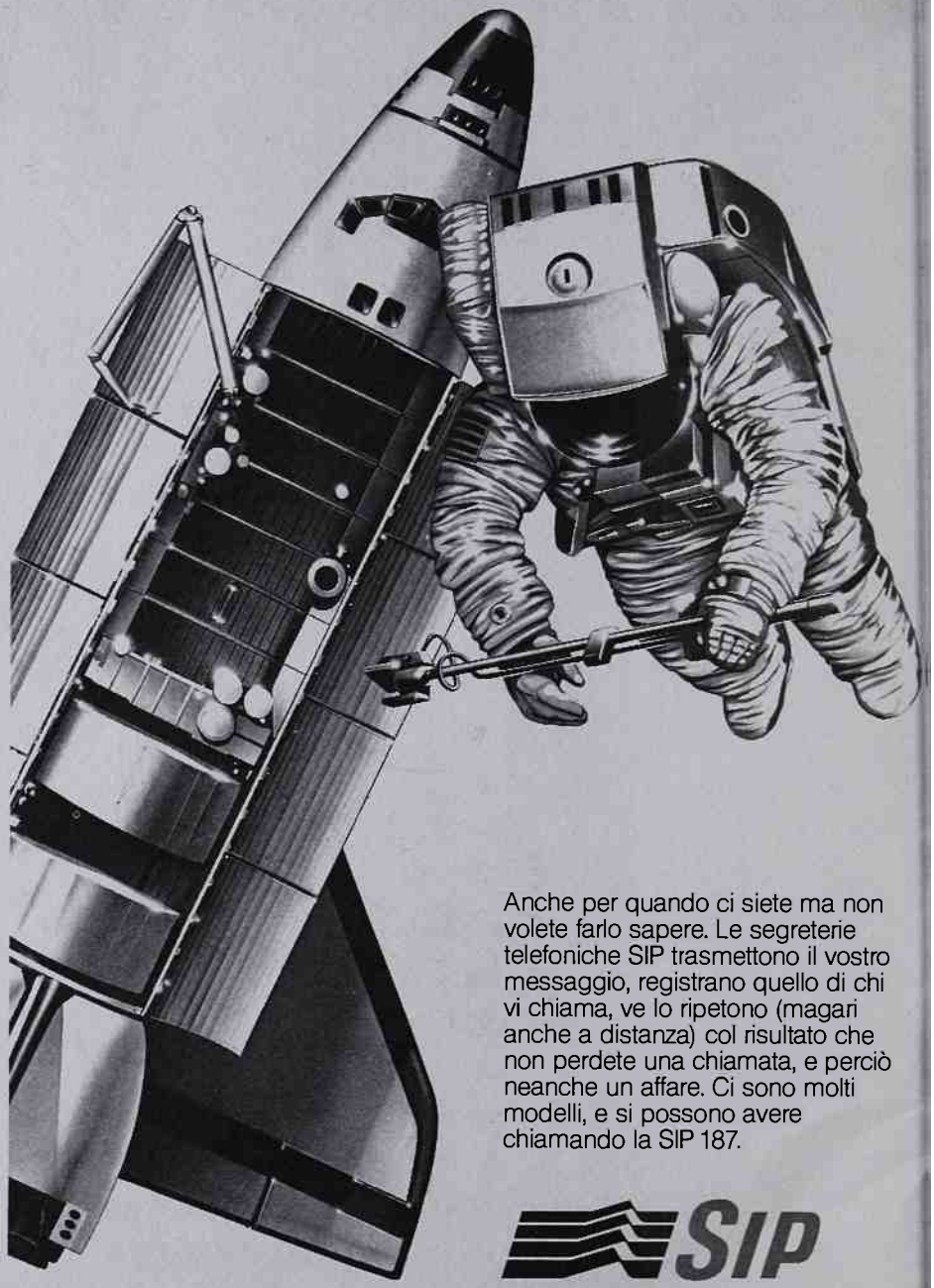
Cosa nasconde una portatile Olivetti?

Dietro a una portatile Olivetti, come dietro a ogni prodotto Olivetti, semplice o complesso che sia, sta tutta la capacità creativa e produttiva dell'azienda che è leader europea nel settore dell'automazione d'ufficio e data processing. Per rendersene conto, basta guardare un po' più da vicino alla sua realtà. Oltre 3200 ricercatori nel mondo che progettano il futuro. 2400 specialisti in software. 25 stabilimenti distribuiti in 7 nazioni. 48.000 persone che operano alle dirette dipendenze. 30 consociate estere e più di 100 agenti di vendita che diffondono i prodotti in 140 paesi.
Forte di tutto ciò, Olivetti offre oggi la più ampia gamma esistente di sistemi per l'informatica distribuita e di macchine per l'ufficio. E infatti con le sue reti di terminali e di concentratori che vanno dal Polo Artico all'Australia Olivetti annulla le distanze continentali e assicura l'organizzazione e la trasmissione dell'informazione.
E con la linea più completa al mondo di macchine per scrivere elettroniche, Olivetti ha recentemente messo a disposizione di tutti la possibilità di incrementare la produttività e di vivere contemporaneamente il lavoro quotidiano in modo più autonomo e creativo. Così, nel 1984 Olivetti ha realizzato un fatturato di oltre 4.570 miliardi di lire, di cui circa il 63% in paesi diversi dall'Italia. Un fatturato che proviene dalla vendita di prodotti, ma anche di tecnologie coperte da brevetti internazionali e che Olivetti esporta in tutti i paesi del mondo, U.S.A. e Giappone compresi.
Tutto ciò, è Olivetti.

olivetti

Olivetti garantisce futuro alle vostre scelte organizzative.

Segreterie telefoniche Sip. Per quando siete "momentaneamente" fuori.



Anche per quando ci siete ma non volete farlo sapere. Le segreterie telefoniche SIP trasmettono il vostro messaggio, registrano quello di chi vi chiama, ve lo ripetono (magari anche a distanza) col risultato che non perdete una chiamata, e perciò neanche un affare. Ci sono molti modelli, e si possono avere chiamando la SIP 187.

SIP

il futuro è in linea

GRUPPO IRI-STET

La pubblicità in tutti i campi dell'informazione

La Sipra è la più grande concessionaria di pubblicità italiana.
I mezzi gestiti che coprono tutti i campi dell'informazione
sono fra i più prestigiosi del loro settore.

Infatti Sipra non significa soltanto **televisione**, ma anche **radio**, **mezzi stampa**
per un totale di circa 60 testate fra quotidiani e periodici
e il **circuito cinema**, con oltre 2.000 sale in tutta Italia.
Una grande differenziazione di targets e la possibilità di selezionarli
in funzione degli obiettivi della comunicazione.

Il suo ruolo, in una realtà sempre più mutevole e dinamica, è di lavorare
a sempre più stretto contatto con agenzie di pubblicità e clienti
con tutto l'impegno necessario per continuare a mantenere
meritatamente la leadership di questo mercato.

SIPRA

TV RADIO STAMPA CINEMA

SIPRA, LA PUBBLICITA'
via Bertola 34 - 10122 Torino - Tel. 011/57.53.1

LIBERTA' DI MUOVERSI.

E la necessità d'oggi.
Il Sanpaolo la soddisfa offrendo servizi efficaci e moderni, in risposta ad ogni esigenza economica e finanziaria.

Il Sanpaolo è 2.451 miliardi di fondi patrimoniali e fondi rischi e 33.741 miliardi di raccolta fiduciaria.

Il Sanpaolo è 352 punti operativi in Italia e filiali ad Amsterdam, Francoforte, Monaco, Londra, Los Angeles, New York e Singapore;
rappresentanze a Bruxelles, Parigi e Zurigo;
banche estere consociate:
Bankhaus Bruii & Kallmus A.G., Vienna; First Los Angeles Bank, Los Angeles; Sanpaolo Bank (Bahamas) Ltd., Nassau; Sanpaolo-Lariano Bank S.A., Lussemburgo.

Il Sanpaolo è anche:
consulenza, analisi e ricerche di mercato, revisione di bilancio, leasing, factoring, per operatori nazionali ed esteri.

SANPAOLO
ISTITUTO BANCARIO SAN PAOLO DI TORINO

La banca, sempre.

423 sportelli in Italia.
Filiale a New York.

Uffici di rappresentanza all'estero:
Francoforte, Il Cairo, Londra, San Paolo, Singapore.

Principali partecipazioni estere:
Italian International Bank Ltd., Londra,
Banque du Sud, Tunisi,
United Bank for Africa Ltd., Lagos.

Corrispondenti in tutto il mondo.

MONTE DEI PASCHI DI SIENA
Banca fondata nel 1472

LA STRUTTURA ORGANIZZATIVA DEL GRUPPO

La struttura organizzativa del Gruppo ENI è basata su una holding, l'ENI, che detiene attualmente la totalità, o la quasi totalità, del capitale di 13 principali Società Caposettore, alle quali fanno capo un insieme di oltre 300 Società, delle quali oltre un terzo ubicate all'estero. Le Società operative sono soggette alla stessa regolamentazione ed hanno la stessa natura di impresa prevista, sia in Italia sia all'estero, per le Società per Azioni il cui capitale sia nelle mani di privati Azionisti. Tale struttura organizzativa consente un elevato grado di flessibilità operativa e gestionale, ed è in grado di evolversi, in modo autonomo, secondo le esigenze poste dalla situazione economica ed industriale dei vari settori e mercati nei quali l'ENI si trova ad operare. Nei confronti delle Società operative l'ENI svolge funzioni di direzione e coordinamento nelle attività di programmazione e controllo, nelle attività all'estero, nelle politiche del personale e dei rapporti con la realtà esterna.

Particolarmente significative sono le funzioni dell'ENI in campo finanziario; l'ENI, infatti, oltre a svolgere una funzione di coordinamento nei rapporti con gli operatori finanziari nazionali ed internazionali, propone le politiche ed i piani di copertura finanziaria del Gruppo, sovraintende alla loro attuazione e controllo, e pianifica e coordina le operazioni finanziarie di Gruppo. Tali funzioni vengono esercitate, oltre che in accordo con le strutture delle Società Caposettore, attraverso una rete di Società finanziarie ubicate sia in Italia sia all'estero.

Eni
Ente Nazionale Idrocarburi
Sede in Roma
Uffici:
00144 Roma, piazzale Enrico Mattei, 1
telex: 610082 - 610086
telegrafo: Enidro-Roma

Agip

Ricerca, produzione e approvvigionamento di idrocarburi; ciclo del combustibile nucleare; sviluppo ed impiego delle fonti di energie rinnovabili (geotermia, solare, biogas).

AgipPetroli

Raffinazione e distribuzione di prodotti petroliferi. Fornitura di servizi per il risparmio dell'energia, per la razionalizzazione dei consumi e l'uso di fonti energetiche diverse dal petrolio.

Snam

Approvvigionamento, trasporto, distribuzione e vendita di gas naturale. Trasporto di idrocarburi liquidi.

AgipCarbone

Ciclo integrato del carbone: ricerca e coltivazione mineraria, logistica e trasporto, trasformazione, commercializzazione su scala internazionale, ricerca scientifica e tecnologica per sviluppare e diversificare l'utilizzo del carbone e dei derivati.

Samim

Ricerca, estrazione, trattamento e commercializzazione di minerali e derivati.

Enichimica

Petrolchimica di base, materie plastiche, gomma sintetica, prodotti chimici per l'agricoltura, fibre sintetiche, materie prime per detergenti, tecnopolimeri, chimica fine, prodotti farmaceutici.

Snamprogetti

Studio, progettazione e realizzazione di impianti chimici e petrolchimici, di raffinazione, di trattamento gas, condotte in terra e in mare, tecnologia offshore, impianti industriali, impianti per l'ecologia e grandi infrastrutture.

Saipem

Perforazioni e posa di condotte in terra e in mare; montaggio di impianti industriali.

NuovoPignone

Produzione e fornitura di macchine, di apparecchiature, di strumenti di misura, regolazione e controllo per l'industria petrolifera, petrolchimica e nucleare, di telai per l'industria tessile.

Savio

Produzione e fornitura di macchine per l'industria tessile.

Lanerossi

Industria tessile e dell'abbigliamento.

Sofid

Finanziamento di attività industriali e commerciali del gruppo ENI.

Hydrocarbons Int. Ho.

Compravendita e gestione di partecipazioni e titoli; finanziamento delle attività del gruppo ENI all'estero.

Istituto Gramsci piemontese

Organismi direttivi

Comitato scientifico: Arnaldo Bagnasco, Gian Mario Bravo, Norberto Bobbio, Alberto Conte, Graziella Fornengo, Franco Momigliano, Guido Neppi Modona, Gian Enrico Rusconi, Michele Salvati, Nicola Tranfaglia, Gustavo Zagrebelski.

Presidente: Gastone Cottino

Direttore: Silvano Belligni

Comitato direttivo: Aldo Agosti, Dunia Astrologo, Silvano Belligni, Riccardo Bellofiore, Giuseppe Berta, Luciano Bonet, Angelo Dina, Mario Dogliani, Giorgio Grossi, Guido Ortona, Stefano Piperno, Emilio Pugno, Mario Ricciardi, Walter Santagata, Francesco Scacciati, Sergio Scamuzzi, Mario Vadacchino

Struttura organizzativa:

Amministrazione e segreteria: Angela Ferrari

Segreteria: Gabriella Amodei, Fulvia Deusebio

Biblioteca: Anna Silvestro, Rosangela Zosi

Archivio: Renata Jodice

Sisifo
Idee ricerche programmi dell'Istituto Gramsci piemontese

Direttore: Silvano Belligni.
Segretaria di redazione: Gabriella Amodei
Direttore responsabile: Giancarlo Carcano.

Grafica e ricerca iconografica: Extrastudio/Ceste + Torri.

Le illustrazioni di Josef Lada utilizzate nelle pagine di questo fascicolo sono state realizzate per l'edizione de «Il buon soldato Švejk» di Jaroslav Hasek del 1925.

Stampa: Arti Grafiche Roccia

Autorizzazione: Tribunale di Torino n. 3360/84 del 28/1/1984.

Spedizione in abbonamento postale gruppo IV/70. Sped. n. 2/2° semestre 1985.

«Sisifo» è diffuso gratuitamente e sarà inviato a tutti coloro che ne faranno richiesta.

La corrispondenza deve essere inviata alla redazione di «Sisifo», Istituto Gramsci piemontese, via Cernaia 14, 10122, Torino (Tel. 011/515242, 5576466).

INTERVISTA

ad Alessandro Galante Garrone, a cura di Mario Dogliani
Malessere istituzionale o inadempienze costituzionali? 1

MATERIALI DI DISCUSSIONE

Stato del benessere senza redistribuzione? di Filippo Cavazzuti 5
La sfida delle privatizzazioni, di Carla Marchese 8
Democrazia sindacale: un'opinione, di Bruno Manghi 10
Torino senza mito, di Giulio Bollati 12

TESTI

Tecnologia appropriata o tecnologia sottosviluppata? di Arghiri Emmanuel 14
Lo sviluppo della tecnologia nel Terzo Mondo di Sanjaya Lall 16
Lavoro a misura del tempo nel Medio-Evo di Jacques Le Goff 19
Verità e tempo in Bonhoeffer, di Ugo Perone 22
Secolarizzazione e disciplina dell'arcano di Nynfa Bosco 28

RICERCHE

Culture giuridiche, Istituzioni repressive, storia sociale del crimine fra Otto e Novecento di Renzo Villa 32

NOTE A MARGINE

Per una conoscenza moderna dell'antico di Gian Franco Gianotti e Adriano Pennaccini 34

SCHEDE

Togliatti oltre il «togliattismo» 37

Attività svolta nel 1° semestre 1985 35

Le immagini di questo numero, di Gianfranco Torri 40

Sottoscrizione quote associative e contributo a «Sisifo»

Invitiamo i soci che non abbiano ancora provveduto o coloro che intendano associarsi all'Istituto Gramsci piemontese ad effettuare il versamento della quota per l'anno in corso presso la segreteria (L. 20.000 socio ordinario; L. 50.000 socio sostenitore).
L'accluso conto corrente può essere utilizzato per il versamento della quota associativa o di un contributo alle attività dell'Istituto.
Ai soci verrà inviata la documentazione completa sulle nostre iniziative.