

INCONTRI CON I CONTEMPORANEI

SOCIOLOGIA PER L'UOMO Intervista con Franco Demarchi

Con questa intervista continua il progetto di «Nuova Umanità» di avvicinare le varie espressioni della cultura contemporanea.

Il prof. Franco Demarchi è ordinario di Sociologia II nell'Università di Trento. Nato a Molina di Fiemme (TN) nel 1921, è ordinato sacerdote nel 1943; per alcuni anni è cappellano in Val di Non, dove, durante la guerra, organizza alcuni gruppi partigiani per la protezione della popolazione inerme. Studia all'Università Cattolica con Gianfranco Miglio e Feliciano Benvenuti che si avvalgono della sua collaborazione nell'organizzazione dell'Istituto per la scienza dell'amministrazione pubblica, nel quale Demarchi continuerà per dodici anni ad occuparsi del settore sociologico: Miglio lo introduce anche al pensiero di Max Weber, sulla base del quale Demarchi elabora una teoria generale della sociologia che pubblica nel 1960 col titolo *Le dimensioni sociali della personalità*. Lungo gli anni sessanta escono varie opere che testimoniano l'interesse di Demarchi per il rapporto tra burocrazia e comunità; sono inchieste che gli consentono di verificare la costruzione teorica del 1960: *I laureati nella pubblica amministrazione* (1966), *Sociologia finanziaria* (1968), *Sociologia dell'attività diplomatica* (1969), *Burocrazia e organizzazione* (1965), *L'ideologia del funzionario* (1969), *Società e spazio* (1969) ed altre.

Nel 1967 fonda a Gorizia un istituto di sociologia internazionale per lo studio dei problemi confinari. Il suo impegno universitario culmina con l'istituzione, presso la facoltà di sociologia dell'università di Trento, del Dipartimento di sociologia del territorio, che dirige per dieci anni.

Del 1975 è la sua seconda opera di grande respiro teorico, *Paradigmatica e assiomatica in sociologia*; seguono molti saggi tra cui *Frédéric Le Play nel centenario della sua scomparsa* (1982), *Homo sapiens, problemi socio-antropologici* (1985), e il recentissimo studio *La sociologia comprendente a servizio dell'incontro fra i popoli*, nel volume collettivo *Nord-Sud. Comprensione ed incomprensioni* (1987).

Dal 1985 esce, sotto la sua direzione, la rivista bilingue «Annali di sociologia-Soziologisches Jahrbuch», pubblicata dal Dipartimento di Teoria, Storia e Ricerca Sociale dell'Università di Trento.

Negli anni più recenti l'interesse di Franco Demarchi si è concentrato prevalentemente sullo studio delle grandi civiltà non europee; ha fondato e tuttora dirige la rivista «Mondo cinese», e il movimento «Janua Coeli Tien-Men», che vuole favorire i contatti spirituali fra quanti, per qualunque motivo, hanno interesse per la cultura cinese.

Professor Demarchi, cosa l'ha portata agli studi sociologici?

Bisogna tornare a prima della seconda guerra mondiale, quando avevo diciassette anni. Vedeva andare a rotoli le sorti d'Europa, per causa del conflitto tra «bolscevismo» da una parte, allora si diceva così, e del nazionalsocialismo dall'altra.

C'era inoltre un certo senso d'irresponsabilità nelle potenze occidentali, sia l'America che l'Inghilterra e la Francia per le sorti della nostra civiltà. Tutto questo per me costituiva un trauma: mi sono domandato dove andava a finire quella civiltà europea che avevo conosciuto, attraverso gli studi classici, come un frutto del pensiero cristiano, combinato con quanto di meglio c'era in quello romano e greco. Ho pensato che solo un rilancio del cristianesimo potesse risolvere i problemi ai quali l'Europa andava incontro.

E quindi ho deciso di dedicarmi al Cristo, conoscerlo, servirlo, perché mi sembrava l'unica ancora di salvezza per la civiltà europea.

È in seminario che si imbatte nella sociologia?

Proprio così. Il rettore del seminario di Trento, Mons. Guido de Gentili, che era stato capo gruppo del Partito Cristiano-sociale al parlamento di Vienna, si prese molto a cuore la mia formazione ideologica. De Gentili era stato il direttore spirituale di De Gasperi, qui in diocesi aveva una rinomanza enorme. Durante le vacanze del seminario io non andavo a casa, stavo lì; lui era già vecchio: io gli tenevo compagnia e lui mi ripagava raccontandomi tutta la storia della sua vita, le battaglie politiche che aveva fatto all'epoca delicatissima in cui i trentini erano italiani ma anche austriaci, e quindi non sapevano sempre chiaramente che pesci pigliare; ma soprattutto mi raccontava tutta la sociologia che conosceva, che naturalmente era più sociologia cristiana che sociologia empirica.

Che differenza c'è?

C'è una grande differenza. La sociologia, in partenza, voleva essere scienza positiva, ma in realtà era molto invischietta in problematiche di natura metafisica, ontologica e comunque speculativa. Più che una scienza empirica risultava una dottrina di che cosa è la società e di quali sono i doveri sociali; da essa scaturiva sia una silloge di fenomeni favorevoli ad un concetto metafisico della società, sia un'etica relativa al comportamento sociale dell'uomo. Nell'Ottocento questo stile si usava largamente, lo usava Marx come il cattolicissimo Le Play; si trattava, in sintesi, di una sociologia orientata ideologicamente, di tipo precettivo (e poteva essere, dunque, cristiana, marxista, ecc.).

La mia impostazione divenne ben presto storico-empirica, in accordo con l'evoluzione elaborata dai sociologi di questo secolo. Ritenevo che un'attività apostolica, in cui mi sentivo evidentemente impegnato, avesse poche garanzie di successo e di stima, se non teneva conto di una realtà sociale che fosse non soltanto *intuitivamente avvertita*, ma anche *razionalmente e scientificamente osservata e interpretata*; questo avviene non solo applicando principi *ontologici*, ma anche principi *metodolo-*

gici, che una lunga esperienza in materia di rilevazione dei fatti era in grado già allora di mettere a disposizione.

Bisogna in sostanza distinguere l'attività scientifica che si svolge *organizzando concetti*, dall'attività scientifica che si svolge invece *analizzando fenomeni*.

Quali conseguenze porta con sé tale distinzione sul piano della sociologia religiosa?

Questa distinzione è stata fondamentale in tutto il mio pensiero; l'ho condotta avanti, naturalmente con tutte le difficoltà personali e di ambiente che ci sono quando si deve, nella decisione unitaria, far confluire i risultati di due atteggiamenti tanto diversi. Ma una norma etica non si può applicare nella storia, nella realtà pratica a prescindere da una serie di conoscenze sicure di carattere empirico. Quindi il predicatore, come anche il teologo, che vuole laborare delle linee di presenza pastorale della Chiesa e di servizio alle anime deve conciliare la normativa etica universale, con la conoscenza della fattispecie concreta, che deriva solo da una compulsazione dei fatti rispondente ad una metodologia oramai stagionata, elaborata da storici, da scienziati, da rilevatori di professione.

Questa sintesi è molto importante a livello personale; ma al livello di chi ha responsabilità sociali, come un politico, un vescovo, ecc., essa è di una necessità drammatica. Se mi è consentito uscire per un momento dal filo cronologico del nostro discorso, per fare un salto in avanti di qualche decennio, potrei fare l'esempio del Concilio Vaticano II, per concludere il discorso sul rapporto tra dimensione etica e dimensione empirica...

Da una parte, il Concilio adotta tranquillamente l'ideologia ottimista e progressista dell'occidente; quindi rifiuta l'interpretazione pessimistica, l'esaltazione della sofferenza, il culto della ripetizione, evita il richiamo della penitenza ad ogni pié sospinto, l'insistenza su virtù quali l'umiltà o l'obbedienza, bellissime, ma che servono poco a formare il personaggio intraprendente e personalmente responsabile se non sono integrate da altra virtù.

Dall'altra parte però, la fattispecie empirica che il Concilio ha sott'occhio è molto scadente. I vescovi franco-tedeschi in quell'epoca, epoca di ricostruzione, di rilancio, di necessità di speranza, quindi ottimismo nell'avvenire, di ansie di progresso sostenute anche dagli entusiasmi del risveglio religioso dell'Europa degli anni '50, hanno fatto un po' stravedere le cose, perché la realtà empirica non era sufficientemente conosciuta; o addirittura per niente conosciuta nel terzo mondo, dove la rilevazione dei fatti sociali era quasi assente.

Si era coscienti di questa forte carenza sociologica?

Sí, basta pensare alla richiesta frequente, nei documenti del Concilio, che in tutte le diocesi si aprano degli uffici di rilevazione sociologica.

Lei ritiene che in campo cattolico si siano fatti dei progressi nell'utilizzazione dell'apporto sociologico dal Concilio in qua?

La Chiesa ha fatto probabilmente tanto, in proporzione alle forze di cui disponeva, ma poco in ordine ai bisogni che l'autorità ecclesiastica ha di pronunciare delle direttive ad una umanità che ancora si conosce poco. Dal punto di vista etico so che quando sono davanti ad un malato devo salvarlo, ma dal punto di vista empirico mi domando che malattia ha. Ora questo non lo ricavo né da testi rivelati, né da testi filosofici, ma soltanto da uno studio analitico della situazione in base ad una metodologia molto sperimentata; quel che vale per l'uomo ammalato, vale per tutta l'umanità ammalata. Se si vedono i documenti pontifici, ma anche quelli relativi alla pastorale di qualche vescovo, la preoccupazione di costruire una fattispecie per stabilire com'è la società alla quale parlavano, non c'è. Sia il Papa che molti pastori, è la mia impressione, intuiscono per una propria dote carismatica eccezionale lo stato d'animo delle folle, o delle masse, o anche dei popoli, ma sulla base di informazioni frammentarie, non sulla base di studi di scienze sociali vere e proprie. Un salto qualitativo in questo campo lo troviamo ora, per quanto è a

mia conoscenza, nell'esemplare impostazione del 19º Sinodo della Diocesi di Trento (1984).

C'è una presenza cattolica rilevante in sociologia?

Non molto, la scienza sociologica ha avuto delle personalità come Fichter in America, o Houtart in Belgio, H. Carrier e E. Pin a Roma, S. Burgalassi e naturalmente altri, ma un contributo specificamente di scuola cattolica allo sviluppo della sociologia non compare. Ci sono cattolici che vi sono impegnati, ma figurano nelle varie scuole sociologiche, non si distinguono come tali. L'influenza che hanno avuto sulla Chiesa post-conciliare è notevole nel senso che hanno introdotto un po' dappertutto la rilevazione empirica spicciola, per cui ogni parroco adesso, diversamente da una volta, prima di pronunciarsi sullo standard religioso della sua parrocchia fa un conteggio per sapere quanti sono i suoi, chi sono, da dove vengono. Queste cose adesso finalmente si fanno anche in Italia, ma si facevano già negli anni '50 in Austria e in Germania, mentre da noi erano trascurate. Non è un grosso progresso però, in quanto le premesse teoriche sono in genere trascurate.

Ma siamo sicuri che avvalersi del contributo della sociologia sia proprio semplice?

Per niente. Il sussidio scientifico positivo sociale di cui la Chiesa ha bisogno oggi è enorme, ma purtroppo costato che spesso noi sociologi non siamo all'altezza di dare contributi validi.

È sempre più difficile trovare un sociologo che abbia la preoccupazione dell'obiettività, cioè che si ponga esclusivamente finalità di pura conoscenza e non finalità operative. Noi viviamo dentro un tumulto, una tempesta ideologica dalla quale uno scienziato puro deve liberarsi, e lo fa sino ad un certo punto, perché si danno troppi preconcetti alla ricerca empirica, preconcetti nei quali siamo oramai coinvolti, e che chiamiamo *a priori*, li riteniamo delle evidenze, e invece evidenze non sono per niente, anche se siamo abituati a considerarle tali.

Anche nei congressi internazionali si sente spesso uno studio sociologico empirico troppo invischiato in critiche ed interessi di rilevanza locale, di rilevanza, se vogliamo, nazionale. Nel caso della Chiesa questo modo di fare sociologia spinge ad una critica contro l'autorità ecclesiastica che per me è sbagliata. Non la disprezzo, perché scopre altri risvolti che comunque prima non si conoscevano, ma questo tipo di sociologia empirica, diffuso ad esempio nell'ambito dell'Associazione mondiale di sociologia religiosa, praticamente è tutto di impostazione anti-istituzionale; e questo significa che si studia la realtà sociale in maniera prevenuta. Capisco che possano crearsi delle tensioni tra comunità locali e autorità centrale, specialmente quando, in un'epoca nuova come la nostra, ci troviamo di fronte a problematiche impreviste e per risolverle riceviamo delle indicazioni che sul piano operativo sono vecchie. Ma accusare di conseguenza l'istituzione di essere inutile, di essere estranea al pensiero di Cristo, o estranea ai bisogni dell'umanità... qui andiamo a delle generalizzazioni arbitrarie, a delle affermazioni che non sono pienamente convalidate del pensiero sociologico migliore.

Ci siamo soffermati su alcuni temi di sociologia religiosa. Ma non è di questo che lei si è occupato nei suoi primi lavori. Negli anni Sessanta infatti escono gli studi sulla pubblica amministrazione, centrati su alcuni suoi aspetti particolari come quello finanziario, decentrativo, diplomatico. Inoltre, la voce che lei scrisse in quel periodo per il «Dizionario di sociologia» dell'Editrice La Scuola fu «Burocrazia e organizzazione». Come è arrivato ad occuparsi di questi temi?

Dopo la guerra sono andato all'Università Cattolica dove ho studiato specialmente con il prof. Gianfranco Miglio, di Como, grande storico dell'amministrazione pubblica in Italia e teorico delle critica alla partitocrazia. Miglio mi ha introdotto allo studio di Max Weber, mi ha chiamato ad aiutarlo ad organizzare, a Milano, l'Istituto Scientifico per l'Amministrazione Pubblica (ISAP) il quale si occupa di analizzare, sotto i vari aspetti, sociologico, giuridico, economico, ecc., l'amministrazione pubblica

statale, regionale, e proporre degli orientamenti per i governanti.

Miglio ha fondato l'istituto, però poi ha tenuto solo un settore, quello storico. Io lavoravo a quello sociologico. L'impostazione generale è stata assunta molto presto da Feliciano Benvenuti con risultati molto qualificati sul piano teorico, ma purtroppo assai disattesi dalle sfere politiche.

C'è un aspetto di fondo che lega questi suoi studi di sociologia empirica?

Il problema che mi ponevo era l'efficienza; cioè se l'apparato consente al funzionario di buona volontà di servire il pubblico. Non è facile, perché l'impalcatura formalistica del diritto amministrativo stabilisce procedure astratte, ma le applicazioni sono sempre influenzate da fenomeni sociali dei quali le norme non tengono alcun conto. Il clientelismo ad esempio, è un dato di fatto che impregna i meccanismi di qualunque amministrazione, ma l'impalcatura formalistica del diritto lo ignora completamente, come ignora le sfumature del merito in base al quale promuovere un funzionario.

Ciò che il diritto ignora è compito della sociologia farlo conoscere a chi ha il compito di organizzare e decidere, per poter mettere in piedi un ufficio, una scuola, un laboratorio efficienti. Traducendo in termini etici l'efficienza, si ottiene di poter dare al pubblico ciò cui ha diritto. Il pubblico infatti è composto da persone che hanno lo stesso valore del presidente della repubblica o di qualunque altro potente di questo mondo. Normalmente succede che chi sta al di qua dello sportello non vede la persona, ma vede sempre e solo l'utente; il professore vede sempre e solo l'esaminando, ecc. Si trascura in sostanza un elemento etico importante, quello del rispetto della personalità. Una struttura funzionante è il primo elemento che compone tale rispetto.

Per alcuni anni lei dunque studia l'amministrazione pubblica e ricerca le condizioni e gli strumenti coi quali essa poteva

mettersi in grado di svolgere il servizio al quale è chiamata. Altri titoli di questo periodo sono «La burocrazia centrale in Italia» e «L'ideologia del funzionario». Ma con quali strumenti teorici si dedica a questi studi?

Nel 1960 ho pubblicato un lavoro, condotto per dieci anni, per me molto importante, ispirato al pensiero di Max Weber, *Le dimensioni sociali della personalità*, che sta a fondamento di tutta l'attività di rilevazione empirica successiva.

Attraverso lo studio dei suoi *Grundbegriffe* (1918), sono arrivato a enucleare gli schemi fondamentali del pensiero di Weber. Non ero ancora sperimentatissimo nel tedesco e di Weber non era ancora stato tradotto quasi nulla. Ogni giorno traducevo soltanto alcune pagine ed è stato dunque un incontro molto approfondito. I *Grundbegriffe*, del resto, sono, secondo lui, la chiave di volta in base alla quale dobbiamo interpretare tutta la sua fenomenologia storico-sociale.

Per Weber storico e sociale si equivalgono. Noi preferiamo distinguere perché Weber non presta tanta attenzione al fatto empirico attuale e ai metodi della rilevazione, quali l'intervista, che invece, nel frattempo, si stavano sviluppando. Allora non c'era il computer e per Weber era una perdita di tempo dedicarsi a queste cose per raggiungere risultati che l'analisi storica, secondo lui, ci poteva dare altrettanto chiaramente. Noi sappiamo che questo non è del tutto vero perché tanti popoli sono senza storia e quindi non si può dire niente di loro se non attraverso un'analisi empirica.

Tornando ai *Grundbegriffe*, sono arrivato a capire che in base alla teoria weberiana, si possono stabilire gli elementi fondamentali di una riflessione sulla realtà sociale, che ha un carattere di larghissima generalità. Non posso dire di universalità evidentemente; questo si può dire solo in sede speculativa, non in sede empirico-positiva. Con questi elementi ho cercato di costruire una teoria generale della sociologia che fosse fondata nei fatti, che potesse essere valida anche a distanza di 30 o 50 anni, e dunque garantisse un lungo periodo di ricerca su solide basi. Era importante che non si prestasse a critiche di carattere

ideologico, che cioè non potesse essere criticata da parte del filosofo o dall'autorità etico-religiosa.

Sulla base della tipologia weberiana ho esaminato la problematica del gruppo, della struttura e del processo, che sono i tre elementi fondamentali della sociologia. Le indagini sulla burocrazia e sull'urbanesimo servivano anche a verificare la mia costruzione teorica. Ho cercato poi, utilizzando anche i metodi indicati da Lazarsfeld in America, di tradurre la tipologia in *schematica fondamentale del questionario* per condurre, ad esempio, ricerche demoscopiche elettorali.

Nel 1967 lei ha fondato a Gorizia un Istituto di sociologia internazionale per lo studio dei problemi confinari. Come si inserisce questo interesse nella linea di sviluppo dei suoi studi?

Studiando la burocrazia, mi sono accorto che essa (abbiamo già visto il caso della burocrazia ecclesiastica, ma il ragionamento vale anche per quella statale, per la magistratura) *non conosce la comunità*, non conosce la problematica fattuale. E quindi ricostruisce la fattispecie in base alle categorie mentali proprie della propria professione, che è deformante rispetto alla visione obiettiva dell'insieme della realtà.

Mi sono quindi buttato nello studio della problematica della comunità locale, della città, della campagna, sempre guardando alla capacità dell'amministrazione pubblica di svolgervi il suo compito. Ho insegnato per molti anni questa materia: sociologia urbano-rurale, che io ho sempre preferito chiamare «sociologia territoriale». Poi mi è stata data l'opportunità di istituire e condurre, per dieci anni, qui all'università di Trento, il Dipartimento di sociologia del territorio. L'amministrazione pubblica comunque è amministrazione di comunità preesistenti che avevano confini ben diversi: di qui vien fuori lo studio dei rapporti internazionali, dei limiti della circoscrizione, della dinamica degli insediamenti. Oltre all'istituto goriziano, tuttora vivacissimo, ho avviato molti studi sulle minoranze etniche, sul bilinguismo, sulle etnie in declino e in rinascita, ecc. È da questa problematica,

in un certo senso, che è nata l'attenzione verso le etnie più lontane, verso civiltà distanti dalla nostra.

*Nel 1975 esce un suo libro, *Paradigmatica e assiomatica in sociologia*, nel quale, dopo le relative conferme trovate nel corso degli anni, viene risposta, migliorata, la teoria generale pubblicata nel 1960. Perché sceglie i termini «paradigma» e «assioma»?*

Gli americani parlano di «teorie» e «modelli». Io ho parlato di *paradigmi* anziché *teorie*, perché in italiano la parola *teoria* vuol dire visione, è quindi un termine più ampio di quello inglese e risulta etimologicamente non appropriato.

Per quanto riguarda i modelli il problema è simile: per noi modello ha molti significati, si usa anche a livello del vestiario; loro invece usano *model*, parola di origine non inglese assunta in un significato di alta e specifica importanza. Io ho usato il termine *assiomi* rifacendomi a Giovanbattista Vico che parlava delle grandi «degnità». La parola *degnità* non è che la traduzione latina della parola greca *assioma*. *Axios* in greco significa degno; sono assiomi i principi degni di maggior attenzione e rispetto, che Vico applicava alla storia, cioè al fatto empirico.

L'assiomatica è l'insieme di questi pochi, grandi principi, solenni e perenni, che devono logicamente giustificare i vari paradigmi teorici, per via di approssimazioni ragionevoli, ancorché ben lontane da prove concrete.

Come si costruisce un paradigma?

Io mi rifaccio a Merton e a Kuhn, per la dottrina del paradigma. I paradigmi sono delle affermazioni teoriche che defluiscono dalla comparazione delle ricerche empiriche effettuate con corretta analisi. Mettere insieme dei paradigmi è uno dei compiti fondamentali della scienza positiva in campo sociale.

Però l'abbondanza di queste ricerche, oggi, è tale che nessuno arriva a leggerle tutte e poi stabilire quali sono fatte con metodo corretto e quali no. C'è poi una diseguale distribuzione delle ricerche, per cui certi paesi sono super intervistati, come

quelli dell'area atlantica. Altri Paesi sono pochissimo intervistati, anche per difficoltà di comunicazione e per incertezza di statistiche.

Tenendo conto di questi scompensi, è facile capire che le conclusioni teoriche, i paradigmi appunto, sono come i paradigmi dei verbi latini, per i quali non si riesce a fare una sistemica organica in modo tale da poter, ad esempio, dare una spiegazione di qualsiasi involuzione ed evoluzione del participio passato. Di conseguenza, l'ipotesi, la composizione in termini teorici di tutto il materiale raccolto, l'organizzazione degli stessi paradigmi in una visione di insieme è ancora abbandonata alla capacità intuitiva e concettuale del singolo pensatore.

Quali sono gli assiomi principali secondo lei?

Io ho lavorato soprattutto intorno ad un assioma che sono riuscito a stabilire, e che è condiviso, anche se in termini diversi, da tutti i pensatori. L'ispirazione mi viene da quel grande pensatore che è Hans Kelsen, che tutti siamo abituati a considerare semplicemente un giurista, e ci dimentichiamo di un importante momento del suo lavoro, vera e propria sociologia del diritto, che è una classificazione dei grandi pensatori in materia giuridica secondo tre categorie: ottimisti, pessimisti ed equilibristi (od opportunisti) che non definiscono chiaramente se il mondo va a rotoli o in meglio.

Io ho trovato che nel campo sociologico prevale nettamente un atteggiamento fiducioso nel progresso. Questa fiducia nel progresso è indispensabile al ricercatore, che non è stimolato dalla paga (non c'è paga per queste cose) ma dal gusto di aver trovato la verifica empirica della propria ipotesi: il colpo di genio gli salta in testa, va a fare una verifica e trova. Magari ci mette una vita intera a verificare un'ipotesi di gioventù. In conclusione, l'anima di tutti i pensatori sociali è il progresso.

L'assioma di progresso è l'elemento che incolla insieme i vari paradigmi, e che dà l'idea di una *Weltanschauung* sociologica che ha un fondamento nella rilevazione dei fatti. L'interpretazione di tutti questi frammenti e i numerosissimi sforzi di teorizzazione,

l'inquadrazione sistematica, non possono che essere sempre animati dalla sicurezza che le cose andranno al meglio.

Questo atteggiamento, dominante nel campo sociologico, da dove proviene, come si giustifica?

L'occidente è tutto attraversato da una certezza di successo. L'occidente cristiano intendo. L'origine è ebraica: già al tempo dei patriarchi, quindi ancor prima dei profeti, c'era un atteggiamento di questo genere. Ricordiamo la storia di Abramo: «Abra-
mo lascia la tua terra e va...»; dove? a conquistarti una nuova terra. La visione ottimistica c'è già in Abramo. Non c'era invece nella letteratura greca e romana.

Il cristianesimo accoglie questa idea del progresso e la universalizza. Il Medioevo stesso non l'ha mollata ma l'ha soprattutto sviluppata sul piano della trascendenza, portando avanti questa tesi: «venga il regno tuo»; è la preghiera più recitata da Cristo in poi, e la speranza implicita nel «Padre Nostro» è l'anima del progresso, in tutti i campi, compresa la ricerca scientifica.

Le culture non europee sono animate dall'idea del progresso?

Credo di aver potuto mettere in evidenza che l'unica cultura che comprende la storia come un divenire ascendente (che è diverso da lineare perché lineare vuol dire che non ha curve o salti, ascendente significa invece che le stesse crisi possono portare ad un miglioramento), è la cultura europea. Weber era della stessa opinione. La cultura indiana non conosce il progresso, è sominata dall'idea del ciclo. Anche la cultura cinese tradizionale vede la storia in termini di declino.

Nel Vangelo invece, che ha influenzato potentemente la nostra civiltà, c'è la dimensione escatologica, che prevede il riscatto comunque.

Mi ha molto colpito la lettura, da giovane, del *Sacrum Imperium* di Alois Dempf, che mette in evidenza, nel cristianesimo, quell'ambivalenza per cui da una parte di annuncia sempre

il disastro su questa terra e si esorta a cercare sicurezze nel cielo; ma dall'altra l'apocalittica fa vedere l'amore di Dio che entra in questo mondo per fertilizzarlo e trasformarlo, cioè per condurlo in un progresso che sia simultaneamente spirituale e materiale. Inutile dire che tra le due possibilità la mia scelta è per la visione apocalittica, che vede la religione come fermento di sicura speranza.

Non le pare che l'accettazione acritica della nozione di progresso racchiuda molti rischi?

Certamente. Sono consci per esempio che dall'illuminismo in poi c'è stata un'estrema forzatura dell'aspetto materiale, positivo, misurabile; che molti arrivano a ritenere che ogni miglioramento sia ormai automatico, che il progresso venga da sé; e c'è anche un forte disprezzo nei confronti degli aspetti spirituali, considerati come fisime del passato. Questa contrapposizione tra il materiale e lo spirituale la troviamo bene esposta in Alfred Weber, in Osvald Spengler... e a parte i termini di risentimento per la sconfitta tedesca ed altre cose legate al loro momento storico, io trovo che sia ancora valida quella contrapposizione, che ho trovato esposta nella maniera più drammatica e anche più valida da Meinecke, il quale sostenne la doppia necessità di portare avanti le scienze speculative, che fondano e argomentano il diritto e dunque la dignità della persona umana, e le scienze positive, che ci descrivono la realtà empirica in cui è possibile rendere effettiva quella dignità.

Ritorna insomma l'esempio del malato che ha diritto di essere guarito (diritto stabilito in modo speculativo), ma con gli strumenti migliori (forniti dalle scienze positive)...

La concezione distorta del progresso che domina nel nostro tempo rende difficile costruire una sintesi fra le due dimensioni umane complementari di cui abbiamo parlato. E la difficoltà si ripercuote sui nostri rapporti con le altre culture. Infatti, imponendo al mondo intero la nostra dimensione tecnologica, senza

tener conto dei germi propri di ogni cultura, forziamo le civiltà tradizionali in direzione di un progresso materiale, senza che per loro esso significhi anche un reale sviluppo. La relazione tra progresso e sviluppo è fondamentale: c'è sviluppo quando il progresso viene ottenuto facendo leva sulle forze proprie di ogni cultura, quando cioè il progresso è non solo tecnologico, ma anche etico, giuridico...

Pensiamo alle ragioni per cui, secondo me, la cultura occidentale si caratterizza rispetto alle altre. Si tratta dell'idea di *progresso*, dell'idea di *perdono*, e dell'idea di *persona*, cioè la dignità trascendente della persona umana. Sono le ragioni che caratterizzano l'occidente e dipendono tutte dall'influsso cristiano: non lo dico per rivendicare una supremazia religiosa, ma per costatare l'esistenza di un condizionamento storico.

Per introdurre questi tre grandi valori nelle altre culture dovremmo essere grandemente capaci di testimoniarli, riattengendoli dalla profondità dell'esperienza cristiana che li ha generati. Ma dubito che attualmente, noi pensatori cattolici riusciamo a renderli manifesti con efficacia. Su questi problemi ho appena pubblicato gli atti di un Congresso, *Nord e Sud: comprensione e incomprensioni*. Ma spesso li ho ribaditi nella rivista «Mondo cinese».

Dal suo punto di vista intravvede una direzione nel cammino tumultuoso del mondo?

Mi sembra che oggi, come molti vedono, stia crescendo una convergenza delle culture verso una «pancultura» planetaria le cui configurazioni non siamo in grado di prevedere: certamente non dovranno coincidere con una cultura dominante, ma costituire una realtà nuova che rispetti e valorizzi l'originalità di ogni cultura.

La pancultura verso la quale andiamo accoglierà anche i valori caratterizzanti la nostra, dei quali abbiamo parlato. Le culture non europee già li stanno facendo propri, per esempio attraverso la recezione delle scienze empiriche, positive, che l'Europa ha sviluppato; e proprio le scienze positive, sociologia

compresa, forniscono gli strumenti per provare l'applicabilità dei valori, per dare realizzazione al progresso, all'uguaglianza...

Ma soprattutto, per comunicare quei tre grandi valori alle altre culture dovremmo essere grandemente capaci di testimoniarli, riattingendoli alla profondità dell'esperienza cristiana che li ha generati. È il tema di un mio recente studio sui rapporti fra *Tempo ierofanico e mistica cristiana* e su *Il tempo nel sacro*. Purtroppo dubito che attualmente, a livello di pensatori cattolici, riusciamo a renderli manifesti con efficacia.

Per concludere, a che punto è la sociologia italiana?

Negli ultimi vent'anni l'Italia ha fatto una galoppata notevole in tutte le scienze sociali; soprattutto si è tradotto moltissimo, per mettersi al passo con la ricerca negli altri Paesi. Ma proprio a questo riguardo è evidente una subordinazione nei confronti degli Stati Uniti, potenza vincitrice, che a me sembra poco giustificata. Non possiamo studiare la storia d'Europa con occhio esclusivamente americano, e neppure solo italiano; bisogna forse riconoscersi dal di dentro come europei, oltre che vedersi dal di fuori. Pensiamo alle questioni della lingua: si studia dappertutto l'inglese, con l'occhio all'America più che all'Inghilterra, e molto poco il tedesco, lingua con la quale abbiamo il più lungo confine. Col risultato, ad esempio, che della sociologia tedesca più recente conosciamo pochissimo, in genere solo la scuola di Francoforte, ma anche altre, e di valore certamente non inferiore, sono le scuole sociologiche tedesche.

Vuol dire che ancora non abbiamo imparato a sentirci europei?

Sí, e per arrivarci servono scelte chiare. A Trento ad esempio, abbiamo dato vita ad una rivista, gli «Annali di sociologia-Soziologisches Jahrbuch», completamente bilingue, con collaboratori metà tedeschi e metà italiani, perché vogliamo arrivare ad un dialogo e a una comprensione reciproca fra tedeschi e italiani che ci permetta di sentirci europei. Dobbiamo arrivare a questa

coscienza comune, proprio per poterci inserire nelle grandi aspirazioni di crescita culturale che si manifesta nel resto del mondo, oppure accettare che il nostro futuro non potrà mai essere all'altezza del nostro splendido passato, né potrà corrispondere agli stimoli dell'Autore infinito che ci ha messi al mondo.

ANTONIO MARIA BAGGIO