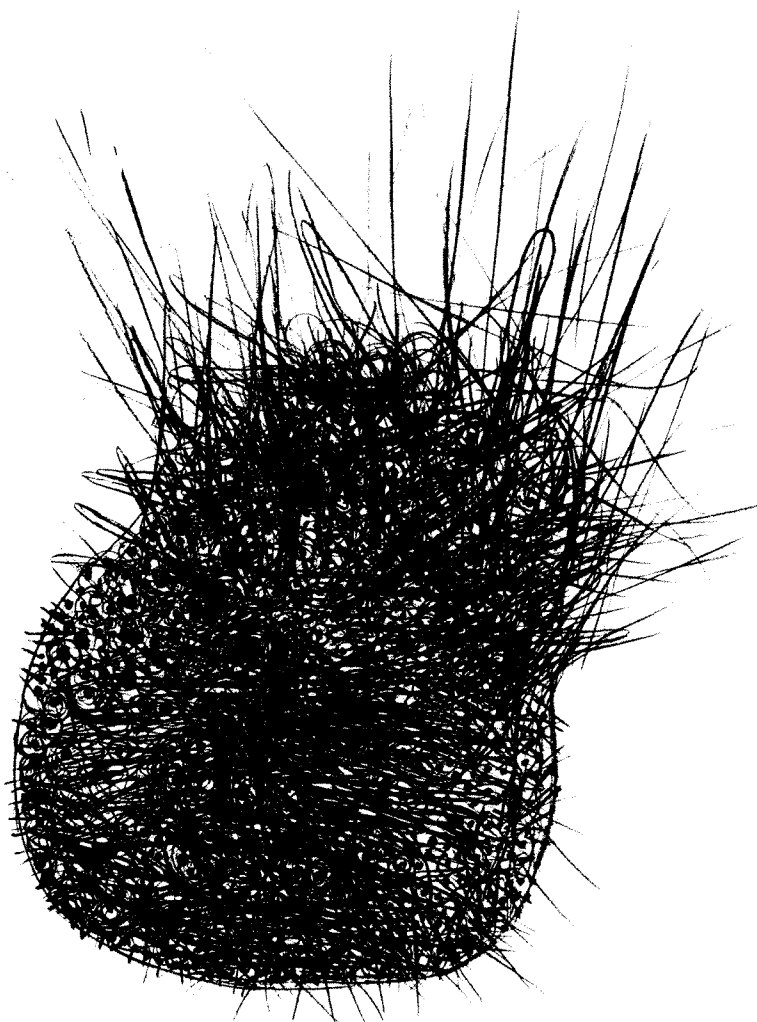


L'incertezza democratica

Myriam Revault d'Allonnes



Klaus Münch, Senza titolo, 1999

Cercando di mettere in luce un certo numero di elementi legati alla comprensione del mondo contemporaneo, e più in particolare del vivere insieme democratico, è opportuno partire da un riflessione di Étienne de la Boétie contenuta nell'opera *Discorso sulla servitù volontaria*, tenendo tuttavia presente che questo testo consente di praticare una lettura aperta. La servitù volontaria è essenzialmente una servitù "desiderante", espressione che comunica tutto il suo carattere enigmatico. La servitù desiderante sfugge infatti al dualismo volontario/involontario, volere/non-volere. Non si tratta di un problema di libero arbitrio o di

scelta legata a determinazioni particolari, ma di un interrogativo sull'enigma dell'obbedienza o della sottomissione. Perché gli uomini combattono per la loro servitù come se combattessero per la loro salvezza?

La "trascendenza" legata alla rappresentanza

L'interrogativo sulla relazione dominanti/dominati non risponde necessariamente alla forma binaria della divisione. Né la servitù è sinonimo di passività, perché il popolo si solleva, si rivolta: la questione della servitù è sfasata rispetto a

quella della rivolta. Dunque, la servitù volontaria non significa adesione e la rivolta non è necessariamente il contrario della servitù. Senza dissimulare la realtà della dominazione, la servitù volontaria costringe a interrogarsi sul ruolo dell'immaginario che è parte vitale della realtà del potere. Rifiutare il dualismo assoluto tra dominanti e dominati porta a rifiutare anche l'opposizione tra la realtà oggettiva del potere e il suo immaginario. È in Machiavelli che troviamo una delle analisi più fini sulla traccimazione del puro e semplice "rapporto di forze" in nozioni come il desiderio, l'istanza, l'appetito... Non solo il comportamento del Principe è indissociabile dalla rappresentazione che ne costruiscono gli altri, ma il suo stesso essere è al di fuori: il Principe non esiste (visto che la dimensione del politico è quella dell'"apparire") che per gli altri. Si pone così al centro del problema (e ciò si ritrova più o meno anche in La Boétie) la natura del politico in quanto tale: essa non si formula più soltanto nei termini di "potere su" (tra ordine e obbedienza), e non si limita più alla determinazione del luogo del potere, al modo in cui si esercita l'autorità *da quel luogo*. Infatti, da ciò scaturisce una nuova dimensione della politica in cui si coniugano ragione e passione, bene e male. La "mistificazione" non è l'ultima parola del rapporto di potere: il dualismo ingannatore/ingannato è difficile da sostenere fino in fondo. Se i soggetti si lasciano accecare dall'apparenza, non è solo perché il Principe è un grande simulatore e mistificatore, ma anche perché in parte il Principe mantiene lo Stato, vale a dire l'unità della comunità politica.

Dunque, la trascendenza del potere richiede la presenza dell'immaginario. Tuttavia, non va dimenticato che l'immaginario non ha sempre la stessa sostanza. Non tutte le politiche rispondono alla stessa maniera alle esigenze iscritte nel rapporto sociale. Il punto, perciò, è il seguente: se una certa politica è possibile, quale dovrebbe essere il suo fondamento? Non basta evocare l'efficacia della "buona immagine". Nella sfera del politico non esiste verità in sé, e non esiste neanche giustificazione a partire dalla sola constatazione empirica (successo o fallimento): in ogni circostanza – questo dice in sostanza Machiavelli – c'è una politica *richiesta* ed essa non è commisurata solo all'interesse del Principe. Piuttosto, essa deve accordarsi con l'essere della società, contemplare la possibilità dei contrari, radicarsi nel tempo, perché non basta cominciare o fondare, bisogna continuare e istituire; e, soprattutto, affrontare il limite costituito dall'*impossibilità* dei desideri umani. Non tutti possono infatti essere soddisfatti e questo è il tragico dell'azione: bisogna scegliere. Non si tratta però di un relativismo empirico, perché un fondamento comune esiste: il grado di apertura offerto all'azione politica. Come iscriversi nel tempo e rispondere alla *complicazione* che domina la storia delle società? La certezza è strettamente legata alla prova dell'incerto.

La trascendenza del potere, che non va però intesa come una trascendenza di tipo teologico-

La democrazia moderna si caratterizza, come sottolinea Claude Lefort, per la «dissoluzione dei punti di riferimento certi»: il potere democratico non appartiene a nessuno, coloro che lo esercitano non lo incarnano e, soprattutto, esso è investito in permanenza dal dibattito su ciò che è legittimo e ciò che è illegittimo. Esso è quindi destinato non solo ad accogliere, ma anche a istituzionalizzare, il conflitto, sia che si tratti di divisione sociale, di separazione tra le sfere della politica, di economia, di diritto, di opposizione irriducibile tra scelte e valori.

Questa indeterminazione perpetuamente rilanciata e questa conflittualità consustanziale alla democrazia pongono agli individui una serie di problemi, tanto che si può parlare dell'esperienza democratica moderna come di un'esperienza "deludente".

politico, è ciò intorno a cui il popolo si raccoglie nella sua unità. Questo raccogliersi del popolo assume forme diverse: esistono poteri di tipo tradizionale, cioè carismatico, ma esiste anche una sorta di "trascendenza" legata alla *rappresentanza*, che è la caratteristica del potere democratico moderno. La rappresentanza non è solo "una testa, un voto" (il suffragio universale), non è solo atomistica, ma è una "delega" (cioè, è una forma di retrocessione), è un legame che *istituisce*: infatti, in cambio, crea un popolo. La rappresentanza è, nelle condizioni dell'individualismo moderno, ciò che fa legame. Se la posta in gioco della rappresentanza è rendere sensibile l'unità del potere e riformulare costantemente il contenuto dell'interesse generale, essa comporta anche, inevitabilmente, una parte di credenza (di fiducia). In questo senso, essa mobilita le passioni, i desideri, le aspirazioni – cioè *la forza intersoggettiva del fantasma*.

Max Weber e la credenza

Per Max Weber, il tratto caratteristico del mondo in cui viviamo è la razionalizzazione, a prescindere che si tratti di impresa economica, di gestione dello Stato o di organizzazione burocratica, o anche di razionalità strumentale (scientifica o tecnica). Il mondo occidentale moderno è retto prima di tutto dall'«agire razionale rispetto allo scopo», cioè dalla ricerca dell'efficacia e della concordanza tra i mezzi e i fini. Questo tipo di razionalità è legato al «disincanto del mondo». Il movimento grazie al quale le società sono uscite dall'orbita religiosa, dalle forze e dalle seduzioni magiche, è anche quello grazie al quale si è attivato un processo di razionalizzazione strumentale sempre più profondo. Se, in via di principio, non esiste alcun potere misterioso e imprevedibile che possa interferire con il corso della nostra vita, ciò deriva dal disincanto del mondo che sottopone il mondo stesso a un tipo di razionalità sempre più prevedibile e calcolabile.

Ciò vale anche per la sfera politica: Weber osserva che più la politica si vuole oggettiva e calcolabile – più si sottomette alla razionalità rispetto allo scopo – più essa è estranea ai sentimenti derivati da un'etica religiosa, per esempio alla fraternità.

Ma il potere crescente della razionalità rispetto allo scopo non fa scomparire ciò che Weber chiama l'«agire razionale rispetto al valore» che presuppone la priorità assoluta dei valori che determinano l'azione. qualsiasi siano le conseguenze: colui che agisce in maniera puramente razionale rispetto al valore lo fa senza tenere conto delle conseguenze prevedibili dei suoi atti: infatti, egli opera indotto da ciò che gli appare come il dovere, la dignità, la bellezza, le indicazioni religiose, la pietà o la grandezza di una "causa", qualsiasi sia la sua natura. Così ragionano e agiscono coloro i quali, mossi dall'«etica della convinzione»,

obbediscono in maniera incondizionata ai vari sistemi di valori: ideali cavallereschi, pacifisti, religiosi, etici, universalistici e così via. Ma queste due modalità di razionalità sono «ideali-tipo» che non si trovano mai allo stato puro della realtà empirica.

La razionalità rispetto allo scopo non è mai, quindi, la sola fonte di legittimità delle istituzioni e dello Stato: Weber mette sempre in relazione la richiesta di legittimità che emana dallo Stato e la risposta (o l'istanza) che i soggetti gli rivolgono. Da qui il ruolo fondamentale della «credenza» in senso lato, intesa come l'insieme delle modalità di soggettivizzazione (affetti e rappresentazioni). Di fatto, il quadro concettuale della sociologia weberiana si fonda su un modello «motivazionale» e non su uno schema meccanicistico o binario (dominanti/dominati): infatti, l'elemento della soggettivizzazione è presente sia nei "dominanti", che aspettano che la loro richiesta di legittimità venga accolta, che nei "dominati" che rispondono in un modo o nell'altro, positivamente o negativamente, a quella richiesta. Il quadro della "sociologia comprensiva" weberiana significa che si deve – quando si guarda all'attività umana – tenere in conto il *sensu* dell'azione: la definizione dell'attività contiene e integra il senso che ad essa conferisce l'agente e, al tempo stesso, l'orientamento verso gli altri. La dimensione del senso non si sovrappone all'attività come modalità di una rappresentanza seconda: l'attività deve *subito* essere significativa per l'agente. Il senso è costitutivo dell'azione. D'altronde, che si tratti di persone singole o di una pluralità di individui, gli agenti non sono considerati come individui isolati, come atomi da cui scaturirebbe il senso. Sono considerati nella loro relazione con ciò che li circonda. Quando si parla di attività *sociale*, ci si riferisce a un'attività *immediatamente orientata* verso gli altri. L'attività ha un senso non solo per il soggetto o per l'agente, ma anche per gli altri. Infatti, è *intersoggettiva*. È questo che fa la specificità della sociologia comprensiva che obbedisce, per questa ragione, a un "modello motivazionale" e non a una prospettiva meccanicistica. All'interno di questo modello motivazionale, possono giocarsi sia il consenso attivo che l'adesione passiva (per omissione o per tolleranza), tanto la scelta razionale quanto le considerazioni affettive. Anche non agire, anche astenersi, è agire. «Non agire fa parte dell'agire». Il senso soggettivo dei comportamenti umani è indissociabile dal senso dell'azione politica. In particolare, l'analisi weberiana delle relazioni di potere, della loro validità, della loro legittimità, è direttamente collegata al modo in cui si coniugano la richiesta di legittimità che parte dal sistema e le modalità di soggettivizzazione che gli danno questa o quella risposta. La messa a punto di un sistema di dominazione non è soltanto un effetto della capacità impositiva del potere: è anche un effetto della credenza degli individui in quella stessa capacità. È esattamente quello che Foucault aveva posto al centro della sua rifles-

sione dopo aver abbandonato l'ipotesi "repressiva". Ogni forma di dominazione poggia non soltanto sulla coercizione, ma su un minimo di "volontà di obbedire". Nella sua celebre analisi dialettica dominazione/servitù, Hegel aveva nettamente messo in evidenza proprio l'intreccio delle posizioni soggettive: lo schiavo obbedisce al padrone perché *crede* che quest'ultimo (che rischia la vita e preferisce la morte alla sopravvivenza nella servitù) sia la vera figura dell'essere umano. Non è solo in ragione della propria debolezza che lo schiavo si sottomette: è anche perché ha riconosciuto e interiorizzato la "superiorità" dell'altro. Quando la credenza dello schiavo si dissolve a favore della credenza nella sua propria umanità, e dunque trasforma l'idea che ha di se stesso, lo schiavo si comprende come Uomo più e meglio del Padrone, e allora cessa di sottomettersi.

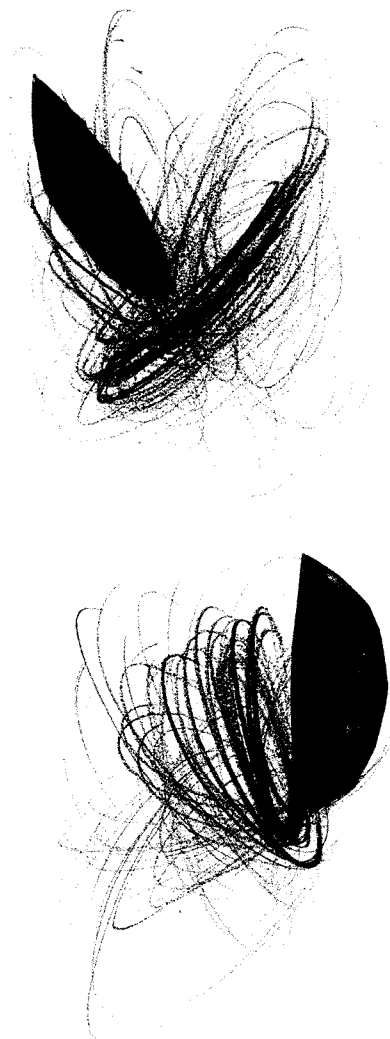
Il punto centrale dunque sta nelle modalità di soggettivizzazione che intrattengono con la vita democratica e nei regimi di credenza che ad essa sono collegati. La dissoluzione dei punti di riferimento certi, inerente, secondo Claude Lefort, alla democrazia moderna, ha effetti notevoli sul "soggetto" democratico, sulle sue posizioni e sulle pratiche soggettive. Infatti, ciò che è il perno dell'esistenza democratica è un processo di *desostanzializzazione*, di *desostantificazione* del potere che molti pensatori contemporanei hanno visto e analizzato, ognuno nella sua prospettiva. Tra questi c'è appunto Michel Foucault. Ma pochi sono giunti a descrivere la posizione necessariamente di *delusione* del soggetto democratico di fronte a un'esistenza sempre problematica. Da qui, il tema del neoliberalismo nella prospettiva di una razionalità globale destinata, tra l'altro, a produrre una nuova soggettività, liberata dalle sue contraddizioni e dai suoi tormenti interiori, sul modello dell'"impresa di se stessi".

La democrazia moderna si caratterizza, come ha sottolineato Claude Lefort, per la «dissoluzione dei punti di riferimento certi»: il potere democratico non appartiene a nessuno, coloro che lo esercitano non lo incarnano e, soprattutto, esso è investito in permanenza dal dibattito su ciò che è legittimo e ciò che è illegittimo. Esso è quindi destinato non solo ad accogliere, ma anche a istituzionalizzare, il conflitto, sia che si tratti di divisioni sociali, di separazione tra le sfere della politica, di economia, di diritto, o di opposizione irriducibile tra scelte e valori.

È chiaro che questa indeterminazione perpetuamente rilanciata e questa conflittualità consustanziale alla democrazia pongono agli individui una serie di problemi. Infatti, la democrazia non è soltanto una forma giuridico-politica (un sistema di composizione dei poteri, una modalità di governo), ma è anche un'esperienza, cioè una maniera di vivere insieme, un orizzonte di senso. Essa ingloba al tempo stesso le pratiche di potere e le disposizioni, le posizioni soggettive degli individui o, per riprendere le parole di Foucault, le loro «modalità di soggettivazione». Bisogna allora domandarsi in che modo gli indi-

La democrazia non è soltanto una forma giuridico-politica, ma anche un'esperienza, cioè una maniera di vivere insieme, un orizzonte di senso. Essa ingloba al tempo stesso le pratiche di potere e le disposizioni, le posizioni soggettive degli individui o, per riprendere le parole di Foucault, le loro «modalità di soggettivazione».

Bisogna allora domandarsi in che modo gli individui, i gruppi, le comunità possono vivere il loro rapporto con questa incertezza, con questa società in cui il popolo, detto "sovrano", si pone problemi di identità, in cui i poli di identificazione che dovrebbero designare il "comune" (il vivere-in-comune) non sono mai interamente attualizzabili: il Popolo, lo Stato, la Nazione, l'Europa sono entità ondvaghe che si esprimono solo attraverso i conflitti di senso e di valori.



Klaus Münch, Senza titolo, 1999

vidui, i gruppi, le comunità possono vivere il loro rapporto con questa incertezza, con questa società in cui il popolo, detto "sovrano", si pone problemi di identità, in cui i poli di identificazione che dovrebbero designare il "comune" (il vivere-in-comune) non sono mai interamente attualizzabili: il Popolo, lo Stato, la Nazione, l'Europa sono entità ondvaghe che si esprimono solo attraverso conflitti di senso e di valori.

È in quest'ottica che si può parlare dell'esperienza democratica moderna come di un'esperienza "deludente", abitata dal dubbio permanente, dalla messa in questione e dall'insoddisfazione. Questa è la condizione dell'uomo democratico, condizione oggi portata al parossi-

smo, tanto l'esercizio della democrazia contemporanea ci appare problematico. Di fatto, in che modo quest'ultima risponde ai nuovi dati della realtà? Di fronte alla globalizzazione, agli sviluppi del capitalismo finanziario, all'insicurezza sociale, all'esaurimento delle modalità tradizionali dell'azione politica, all'assenza di ogni conforto esistenziale, si fa molta fatica a cogliere i segni di un'inversione o di una reinvenzione politica effettiva che sarebbe poi ciò che dovrebbe caratterizzare la dinamica democratica. Le nuove situazioni di incertezza conducono oggi gli individui a provare sentimenti di impotenza, di estrema vulnerabilità, di paura e di insicurezza, come se vivessero sempre un'esistenza minacciata. È in questo nuovo orizzonte di senso che bisogna ora riprendere e riattualizzare la questione dell'incertezza democratica. Quale modalità di dissoluzione della certezza ci troviamo davanti con la globalizzazione, dagli effetti ora positivi ora negativi, con lo sfaldamento del legame sociale, con la frammentazione crescente delle esperienze e l'insorgenza di una flessibilità che non tocca più soltanto le condizioni di lavoro? Tutti questi elementi conducono a interrogare il rapporto che l'uomo democratico intrattiene con gli altri e con se stesso.

La questione della soggettivazione in Michel Foucault

Per affrontare questo tema, dobbiamo partire dalla definizione di esercizio del potere come maniera di agire su soggetti agenti, come «un'azione su azioni». Il potere è una «governabilità» che consiste nel «condurre le condotte e nell'organizzarne la probabilità». Bisogna quindi includervi l'elemento essenziale che è la libertà: il potere si esercita solo su soggetti liberi (e non su schiavi interamente sottomessi alla costrizione), che dispongono di un certo campo di possibilità, di condotte e di reazioni. Non esiste un «confronto tra potere e libertà», retto da un rapporto di esclusione reciproco, ma «un gioco molto più complesso». In questo gioco, la libertà appare «come condizione di esistenza del potere, al tempo stesso sua *premessa* e suo *supporto permanente*» (se essa scompare, il potere in quanto tale viene annientato per lasciare spazio alla pura costrizione violenta). La relazione di potere richiede da una parte e dall'altra soggetti liberi, almeno parzialmente. La relazione di potere comporta l'opposizione all'esercizio del potere che è per forza insubordinazione. Dunque, non esiste potere senza rifiuto o rivolta potenziali. Ecco perché la

«resistenza del potere» e «l'intransitività della libertà» sono al centro della relazione di potere, e quest'ultima non manifesta un antagonismo tra due posizioni, quanto un «agonismo» in cui la lotta permanente si mescola all'incitamento reciproco.

Il processo di soggettivazione – la costruzione del soggetto, il divenire-soggetto – è sempre legato a situazioni determinate. Esso si opera secondo modalità diverse: attraverso gli effetti del discorso, le procedure di registrazione, di sorveglianza, di controllo, attraverso le istituzioni. Il soggetto si costituisce dunque attraverso le diverse tecniche che si presume possano assicurarne la dipendenza, nel corpo e nello spirito. Esso è «prodotto», in qualche modo, attraverso le relazioni di potere. Ma la soggettivazione non è soltanto sottomissione della soggettività, cioè assoggettamento nel senso comune del termine. È anche la dimensione riflessiva, inscritta in un contesto storico e culturale e dunque suscettibile di modificazioni. Dunque, essa non designa soltanto il modo in cui il soggetto è portato a comportarsi secondo le attese o le esigenze del potere, ma apre un campo di esperienza in cui il soggetto intrattiene un rapporto attivo con se stesso attraverso un certo numero di esercizi, di tecniche, di pratiche. Dunque, la nozione di «governabilità», intesa nel suo senso più ampio, ingloba sia il governo di sé che quello degli altri, il rapporto di sé con il proprio sé e il rapporto con l'altro.

Il gioco complesso tra potere e libertà

Nel suo corso del 1978-1979 al Collège de France, intitolato *Nascita della biopolitica*, Foucault insisteva sul fatto che l'arte liberale del governare si fonda sull'idea che il mercato sia un dato naturale, che esso si autoregoli grazie all'armonia naturale degli interessi, di modo che ciascuno, perseguendo il suo interesse particolare, concorre al tempo stesso alla produzione dell'interesse di tutti e della ricchezza. Insomma, è la teoria classica della "mano invisibile". Da ciò consegue che il potere statale ha una funzione duplice: controllare e regolare il mercato (il suo intervento è necessario per correggerne le eventuali disfunzioni) e costruire attivamente il sistema di bisogni e la loro soddisfazione.

Per Foucault, l'arte liberale del governare trascende sia la dottrina politica nel senso stretto dell'espressione, sia la pura e semplice teoria economica: si tratta al tempo stesso di un «naturalismo governativo» che poggia sulla «spontaneità» dei meccanismi economici e di una maniera di gestire gli uomini e i loro comportamenti – in altre parole, di una razionalità politica. Questa si caratterizza per il gioco complesso tra potere e libertà, per il rapporto sempre problematico tra i due, perché la libertà non è un "dato", ma si inventa in un equilibrio fragile tra produzione e distruzione, tra consumo e annullamento. Così, la politica del

I rapporti tra la democrazia e il mercato non sono più gli stessi in un sistema che intende governare non più “a causa del mercato” ma “per il mercato”. Ora si tratta di modellare individui interamente razionali, calcolatori, il cui grado di libertà o di autonomia si misuri secondo la loro capacità di fare fronte ai loro bisogni e di realizzare le loro ambizioni personali. Questo è l’interrogativo, in definitiva: la specificità del soggetto-cittadino è sapere valutare le opzioni che gli si offrono nel suo interesse personale, oppure essere capace di agire con gli altri per realizzare questa o quella opzione?

welfare messa in atto da Roosevelt dopo la grande crisi del 1929 mirava a garantire una maggiore libertà nel lavoro, una maggiore libertà di consumo, una maggiore libertà politica, ma lo faceva intervenendo direttamente sul mercato: le libertà democratiche erano garantite solo dall’interventismo economico, suscettibile di essere a sua volta denunciato come una minaccia alle libertà.

Tratto tipico di questo funzionamento paradossale è dunque quello di cadere preda di crisi ricorrenti che mettono in gioco il dispositivo della governabilità. Foucault insiste sul fatto che queste crisi – il cui punto nevralgico risiede sempre in un intreccio tra razionale e irrazionale – non sono solo la proiezione nella sfera politica delle crisi del capitalismo. Esse non sono deducibili dalle crisi economiche, anche se queste ultime hanno evidenti effetti politici. Esse rivelano la pericolosità insita nell’instabilità primordiale della democrazia liberale: da un lato, il gioco incessante tra la creazione e il consumo delle libertà; dall’altro, i limiti imposti nel nome della “sicurezza”, gli arbitraggi che il liberalismo deve incessantemente esercitare intorno alla nozione di pericolo. Ci si consegna così a una continua “transazione” che si opera attraverso conflitti, dibattiti, concessioni reciproche... Ma la “parte” di libertà riservata ai soggetti non è mai fissata una volta per tutte, non più della loro “parte” di sottomissione. È un

equilibrio e anche una miscela instabile tra il troppo e il troppo poco, tra i governanti e i governati, tanto che si è sempre “al limite”. In quale modo non governare troppo? In quale modo non essere troppo governati?

Ridurre lo scarto tra valori e fini

I rapporti tra la democrazia e il mercato non sono più gli stessi in un sistema che intende governare non più “a causa del mercato” ma “per il mercato”. Ciò che caratterizza il neoliberalismo è che l’economia di mercato non è più un principio di limitazione dello Stato, ma “il principio di regolazione interna di tutta la sua esistenza e della sua azione”, di modo che lo Stato è sorvegliato dal mercato e non viceversa. Il liberalismo classico contemplava per il mercato un spazio libero, mentre il neoliberalismo vuole allineare l’esercizio del potere politico ai principi e alle norme del mercato. Ma in qualunque modo si affronti questo tipo di razionalità, è chiaro che si tratta sempre di ridurre l’incertezza democratica, lo scarto tra i valori e i fini strumentalizzati, il gioco permanente e instabile tra potere e libertà, l’incapacità o la difficoltà di assumere decisioni nette e di arrivare a una definizione esecutoria, non problematica, dell’uomo. Si tratta di modellare individui interamente razionali, calcolatori, il cui

grado di libertà o di autonomia si misuri secondo la loro capacità di fare fronte ai loro bisogni e di realizzare le loro ambizioni personali.

Questo è l’interrogativo, in definitiva: la specificità del soggetto-cittadino è sapere valutare le opzioni che gli si offrono nel suo interesse personale, oppure essere capace di agire con gli altri per realizzare questa o quella opzione?

Traduzione di Chiara Benzi

Myriam Revault d’Allonnes insegna all’École Pratique des Hautes Etudes e all’École doctorale de Sciences-Po di Parigi. Specializzata in filosofia morale e filosofia politica, ha lavorato sul Terrore nella Rivoluzione francese. In Italia è stato pubblicato *Moralizzare la politica?* (BookTime, 2012). In Francia: *La Crise sans fin. Essai sur l’expérience moderne du temps* (Seuil, 2012); *Ce que l’homme fait à l’homme. Essai sur le mal politique* (Seuil, 1995; Flammarion, 2010); *Pourquoi nous n’aimons pas la démocratie* (Seuil, 2010) e *L’Homme compassionnel* (Seuil, 2008).

la casa totiana



La Casa Totiana, associazione culturale nata nel 2009, è la casa-laboratorio, ubicata a Roma, in cui trovano luogo la biblioteca, la videoteca e l’archivio del poeta e videoartista Gianni Toti (1924-2007) e della moglie e pittrice ungherese Marinka Dallos (1929-1992).

Gli archivi saranno prossimamente consultabili online nel sito: www.planetoti.it



Info e contatti:
Via Ofanto 18
00198 – Roma
www.lacasatotiana.it
segreteria@lacasatotiana.it
Tel.: 06.85300650