

RICERCA

Nuova Serie di Azione Fucina (gruppo III - 70%)

Contributi al Congresso

Spunti su evangelizzazione, cultura, diritto allo studio, gruppi di facoltà

Questione giovanile

Riflessioni in margine a due recenti convegni

Origini e ideologia della scienza

Quale neutralità è possibile per la scienza in rapporto ai suoi fini?

Spiritualità laicale

Come l'attività laicale si inserisce nella storia e la costruisce?

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Anno XXXIII - n. 7-8 - 1977

Verso il Congresso

Politica culturale e università è il tema che affrontiamo in Congresso. E' un tema impegnativo non solo per la complessità che gli è propria ma anche e soprattutto per la finalità, il taglio col quale lo affrontiamo.

Col 44° Congresso vogliamo infatti perfezionare e definire più ampiamente e profondamente la « proposta di lavoro culturale per l'impegno nell'università », sulla quale già i gruppi stanno riflettendo.

Come si vede dal programma che riportiamo in ultima pagina, abbiamo individuato una stretta connessione tra i temi relativi alla politica culturale e quelli legati al ruolo dell'università.

In Congresso parleremo di politica culturale sia perché anche su questo vogliamo dare il nostro, pur limitato, contributo al dibattito in atto nel paese sul ruolo della cultura, sul ruolo degli intellettuali, sia soprattutto perché vorremo definire quale può essere la funzione della cultura e quindi il ruolo dell'Università.

Il lavoro di base

Anche su questi temi i gruppi hanno intrapreso iniziative a livello locale. Le conferenze cittadine sulla politica culturale sul rapporto fra città e università che si stanno tenendo in molte sedi significative (Genova, Milano, Padova, Roma, Napoli, Bari, Messina) rappresentano solo la prima fase di un lavoro che dovrà svilupparsi anche dopo il congresso.

Lavoro che porti a capire quali sono i luoghi, i momenti nei quali « si fa cultura », e come possa realizzarsi un fecondo collegamento tra questi e l'università. Non si tratta solo di definire un raccordo tra città e università a livello locale: il problema è fare una ricognizione sulla

politica culturale in generale e in secondo luogo individuare un ruolo preciso per l'università.

Il ruolo dell'università

Diventa essenziale a questo punto ricercare, individuare, definire un ruolo preciso per l'università.

Questo va fatto non solo con la dovuta attenzione all'attuale dibattito sulla riforma che di per sé importantissimo. Va fatto su un terreno che ci pare venga prima di quello politico pur essendo ad esso strettamente collegato: impegnandosi in un dibattito che affronti e approfondisca la cosiddetta « cultura della riforma ».

Idea di università, cultura della riforma, democrazia

Ci pare che grave carenza nell'attuale dibattito sia costituita dall'assenza, di un'idea precisa di università.

Finora non si è fatta adeguata sintesi del grande dibattito riguardante i termini di rapporto tra l'università e la società apertosi nel '68.

Non si è neanche sviluppata a sufficienza una adeguata ricerca sui temi della riforma. Qualcuno ritiene debbano essere riservati agli addetti ai lavori, ma rivela al tempo stesso sfiducia nei loro confronti. La lettera di Mortara al « Mulino » pubblicata sul n. 252 pag. 617) la allegheremo alla cartella del Congresso in quanto potrà servire vedere « in negativo » i problemi dell'università.

Ci sembra essenziale che tutte le componenti della vita universitaria partecipino al dibattito sulla riforma così da incidere profondamente sul lavoro parlamentare attualmente in corso al comitato ristretto della commissione

sommario

- Pag. 4 Il figlio incarnato dinanzi al Padre, di Adrienne von Speyr
- Pag. 6 Giovani e futuro della fede, di Laura Rozza
- Pag. 7 Situazione giovanile e crisi del Paese, di Eugenio Gaiotti e Giovanni Bachelet
- Pag. 9 La pace non è utopia, di Umberto Spagna

istruzione del Senato.

Si tratta di superare le molteplici tendenze corporative e di avviare un vero dibattito politico che faccia chiarezza per ciascuno in attenzione all'interesse generale e al sempre invocato bene comune.

Si sta parlando troppo poco dei temi della riforma, è poco noto che il comitato ristretto costituito al Senato ha già definito alcuni punti importanti quali ad es. il ruolo assegnato all'università: noi siamo tra quelli che vorrebbero sapere in quale ordine andranno perseguite le finalità essenziali riservate all'università che sono state individuate: a) sviluppo e potenziamento della ricerca scientifica; b) preparazione ad alto livello per la qualificazione alle professioni superiori; c) promozione ed elevamento generalizzati della cultura del paese.

In questo momento proprio per la connessione con i temi affrontati in Congresso ci sembra importante comprendere e sviluppare quanto vien detto al punto c) ma è essenziale che tutto questo sia inserito in un'ipotesi globale.

Altrimenti poco conta che lo stesso comitato abbia raggiunto accordo sul rapporto con la regolamentazione degli accessi all'università (numero programmato per i corsi che portano alle professioni mediche e all'insegnamento), oppure che abbia definito criteri per la programmazione delle sedi. Potrà aversi forse una università efficiente, ma non un luogo di ricerca aperto all'elaborazione di un sapere critico così come proponiamo anche nel manifesto congressuale.

E' essenziale che i dipartimenti realizzino veramente un rapporto nuovo fra le diverse discipline che garantisca l'unità del sapere e valorizzi la interdisciplinarietà. Si tratta di ricondurre a unità la frattura tra sapere umanistico e sapere scientifico.

La accezione di cultura in senso antropologico che già abbiamo individuato nella preparazione di questo Congresso ci sembra vada verificata nell'ambito delle concrete proposte che vorremmo fare nell'università con le iniziative dei gruppi di facoltà che dovrebbero divenire esempio concreto del tipo di lavoro culturale che in Congresso vorremmo definire.

Ci pare che questo discorso sia profondamente legato al nostro compito primario di annuncio e di testimonianza della fede. La proposta congressuale vuol essere un modo per concretizzare la dimensione storica della fede e per favorire un approccio a fasce sempre più larghe di studenti. Il programma congressuale non esprime tutto il lavoro della FUCI, l'educazione alla fede, la riflessione teologica culturale, la maturazione spirituale ne sono caratteri e finalità permanenti.

Lo stile col quale vivremo le giornate congressuali ci dirà quanto dovremo lavorare per raggiungere una sintesi autentica di questi diversi momenti.

La stessa impostazione di questo numero testimonia i diversi piani nei quali si articola il nostro lavoro. Resta primario il dovere di evangelizzare se ne parla a pag. 11 ma occorre essere capaci di fare sintesi.

Torneremo ancora sul ruolo dei movimenti ecclesiali a livello giovanile: lo richiede la complessità dei problemi.

Il Congresso dovrà contribuire a definire concretamente la nostra proposta di lavoro nell'università perché ci pare che una presenza autenticamente ecclesiale di servizio e di proposta culturale sia estremamente necessaria nella realtà ecclesiale e civile italiana.

Giuseppino Monni

CONTRIBUTI AL CONGRESSO

Pag. 11 Il dovere di evangelizzare

Pag. 14 Cultura e Università

Pag. 18 Un reale diritto allo studio

Pag. 20 I gruppi di facoltà

Pag. 22 Progetti di riforma a confronto, gruppo Fuci di Milano

Pag. 24 Origini ed Ideologia della

scienza moderna, di Enrico Berti

SPIRITUALITA' LAICALE

Pag. 28 Non più giudeo né greco..., di Marisa Paronetto Valier

Pag. 29 La generazione del Concilio, di Dino Boffo

Pag. 31 La Pira profeta della speranza, di Giorgio Tonini

Il figlio incarnato dinanzi al Padre

*Il brano che presentiamo di Adrienne von Speyr è tratto dal volume *Das Angesicht des Vaters* (pubblicato nel 1955, è stato recentemente presentato in Italia dalla Morcelliana) ed è emblematico di tutta l'opera della mistica svizzera centrata sulla contemplazione dell'amorevole rapporto intratrinitario. Nata nel 1905 e morta silenziosamente proprio dieci anni fa, nel 1967 a*

Basilea, è stata determinante nella maturazione di Hans Urs von Balthasar e molto legata a uomini che hanno segnato indelebilmente più di una stagione del cattolicesimo intellettuale (Henri de Lubac, Romano Guardini, Erich Przywara, Albert Béguin). Contiamo quindi di tornare presto su di lei con un articolo.

Il Figlio vive sulla terra innanzi tutto come bambino. Impara, come ogni bambino, a esercitarsi nella vita, ad adattarsi al mondo circostante, ad sperimentare e a ricambiare l'amore del prossimo. Questo primo tempo in seno alla famiglia è un periodo tranquillo e sicuro; la Madre e il padre putativo sono sante persone; al bambino sono risparmiati la freddezza, il rifiuto, la malevolenza, la delusione. Tuttavia il Figlio, che è pure Dio, impara a conoscere anche in questo ambiente la differenza fra cielo e terra; non che egli senta l'amore umano, di cui è circondato, come qualcosa di poco valore o anche semplicemente come qualcosa di ovvio che gli sia dovuto; egli lo riceve come un amore puro che aspira a salire a Dio, d'una purezza tale che gli uomini possono giungervi per la grazia di Dio: lo sente già come un amore cristiano incipiente.

Ma come uomo-Dio, che possiede la visione del Padre, sente costantemente anche l'amore paterno nella sua pienezza e perfezione ed egli non solo lo rende al Padre, ma anche agli uomini che gli sono accanto, con una irradiazione che accresce il loro amore. Da questo accrescimento egli vede subito quanto possa il suo amore filiale fra gli uomini. Mentre sua Madre lo alleva e il padre putativo gli insegna i primi elementi della vita e del mestiere, egli li inizia all'amore per sé e per il Padre celeste, in un modo tutt'affatto nuovo che essi, gli eletti per grazia, non avevano mai conosciuto e lo accompagna con la sua benedizione; vede in suo Figlio la pie-

rezza dell'umanità, il coronamento del suo pensiero creativo. Anche Maria e Giuseppe sono uomini come egli li intendeva: lo sono, perché vivono nell'ambito dell'irradiazione di suo Figlio, che è Dio, lo amano, si lasciano arricchire e guidare da lui e hanno parte, per mezzo di lui, all'amore infinito in cielo.

Qualche volta, crescendo, egli fa conoscenza con i cattivi, con quelli che rifiutano, e giudica la distanza che li separa da sua Madre e da Giuseppe. Egli, in cuor suo, può paragonare quel «no» con il «sì» di sua Madre; ma, come uomo, egli deve alzare gli occhi anche a suo Padre e vedere quale effetto abbia su di lui il peccato; deve darsi premura di intercettare e soffrire egli stesso l'ingiuria, deve fare il tentativo di impedire, con il suo intervento, che essa penetri fino al cuore del Padre. Già adesso, quando non annunzia ancora la parola di Dio e non si può ancora parlare di conversione degli uomini, egli conduce la sua battaglia per Dio, paragonabile alla battaglia di un figlioletto per suo padre. Forse comprende che questa nuova esperienza umana è soltanto la concretizzazione e l'umana assuefazione ad una esperienza che a lui, in quanto Dio, appartiene fin dall'eternità. Ed egli può già valutare nella sua lotta l'efficacia del suo intervento: nella sua contemplazione del Padre egli può, per così dire, leggere che cosa opera il Padre, il suo impegno. Egli è molto lontano dal volere valutare il merito di quest'opera guardando solo a sé; è soltanto preoccupato di aver riguardi

per il Padre e di rivelarlo al mondo, in modo che questo veda in lui non solo il giudice severo, temibile, ma la sorgente prima di tutto l'amore.

E il Figlio prega. Adora il Padre; impara da Maria e da Giuseppe a dire preghiere, cui però egli conferisce la profondità divina, corrispondente al suo essere e alla sua funzione. Ed egli sa che il Padre accoglie e benedice la sua preghiera che sale dal mondo, che ne gioisce e vede trasformato da essa il suo rapporto con il mondo. La Chiesa di Cristo nasce da questa preghiera. Nonostante il silenzio che lo circonda, e sebbene egli non abbia ancora sperimentato il più vasto mondo, la sua preghiera non è soltanto quella di un singolo prediletto che per una grazia elettiva preferenziale salga a Dio solitaria e diretta; è una preghiera dal centro del mondo, dalla creazione del Padre, una preghiera che raccoglie e comprende non soltanto le preghiere dei suoi genitori, ma tutte le preghiere balbettate sulla terra, che cerca di includere anche coloro che non sanno ancora di essere obbligati a pregare.

Poi vi sono le parole dure, quelle che sono destinate a lui personalmente, che hanno lo scopo di offenderlo. La durezza disamorata che ha conosciuto, le umiliazioni, l'odio. L'odio lo vuole colpire, ma non ci riesce, perché la presenza del Padre lo protegge e perché la missione è tanto grande che lo copre come uno scudo e gli dà la forza di resistere. Egli sa perché è qui; conosce il suo compito, ne valuta il valore e la portata, non sulla base delle vittorie e sconfitte quotidiane. Esso è nelle mani del Padre, il Padre risponde del suo compimento. Egli non deve preoccuparsi del suo svolgimento; deve soltanto fare quanto è prescritto, nella tranquilla sicurezza di colui che è inviato. Egli deve soltanto guardare il Padre, per sentire nuovamente questa sicurezza nella sua vita intima. E la sua vita esteriore ne riceve una tale pienezza, che egli non indietreggia dinanzi alla opposizione degli altri uomini, ma, superando la loro resistenza e senza che lo capiscano, li include nella sua opera.

E quando viene il tempo di abbandonare la casa paterna e di rendersi visibile a tutti come seminatore del Padre, è già stato tanto seminato, invisibilmente, nella preghiera intima e nell'atteggiamento e nella volontà, che egli può ritornarvi per rafforzare la nuova seminazione e fornirle un humus profondo. Nei primi discepoli che egli conquista e che lo seguono, egli sperimenta cose che lo riempiono di stupore, poiché in essi sente di nuovo l'irradiazione del cielo. E' lo stesso stupore che lo riempiva da bambino, quando guardava Maria e Giuseppe al lavoro o in preghiera o quando osservava tutto il loro comportamento. Sperimenta la nuova vita delle anime, di cui egli è il vero possessore, i cui segreti si rivelano, sempre nell'unità di vita con il Padre celeste che veglia e accompagna, sempre con lo sguardo rivolto a lui, nella approvazione che dal Padre viene data al Figlio. E il suo stupore per il fatto che degli uomini siano in grado ascoltare le sue parole e di attenersi, è in qualche modo infinito, perché egli è abbastanza uomo per conoscere gli uomini dall'interno, e perché egli, dinanzi a tutto ciò che gli si presenta come superamento, abnegazione e santità, viene riempito di profondo rispetto dinanzi alla potenza della grazia del Padre.

Il Figlio diviene uomo, ricevendo, come ogni creatura del Padre, un corpo adatto a lui. Non viene messo in una materia qualsiasi, ma riceve quella carne che è preparata per lui nel corpo della Vergine Maria. Questo corpo è per lui l'espressione di una idea e di una volontà del Padre riguardo alla creazione. Egli vi riconosce i pensieri del Padre riguardo alla sua creatura: quali possibilità e quale efficacia le abbia riservate e anche quali limiti le abbia posti. Questo corpo è per lui più che un compagno: gli appartiene. Vivendo in esso, egli viene anche a sapere che cosa provano gli altri uomini nel loro corpo; conosce le gioie e i dolori di una esistenza corporale. Lo sapeva già da sempre, come Dio, ma ora lo sa umanamente. E in questa esperienza umana egli rimane persona divina. Si serve del suo corpo per compiere la sua missione: per mezzo suo parla agli apostoli, predica e guarisce i malati, può essere stanco o adirarsi o piangere o godere ad un banchetto. La sua lingua annunzia la parola del Padre. Egli viene a sapere quali limitazioni ha una esistenza nel corpo, ma non la sente affatto come fuori della verità o a quella in opposizione; essa appartiene alla verità del Padre, ne forma una parte.

Nei suoi simili, egli vede come il cor-

po e le condizioni della vita fisica li inducano al peccato. Ed egli vuole sperimentare in se stesso la tentazione, per sapere come gli uomini siano vulnerabili, vuole disciplinare il suo corpo, vegliare e sentir la fame. La sua carne non soggiace alla tentazione, la supera; e non solamente perché egli è Dio incarnato, ma perché è un uomo completamente obbediente al Padre. Fin nelle estreme fibre del suo corpo egli è obbediente ed attua così nel suo corpo la santità totale del Padre.

Quando perciò, alla vigilia della sua Passione, egli si siede a tavola con i suoi, per donare loro il banchetto della Nuova Alleanza, ha la consapevolezza che la sua carne e il suo sangue possono, per questa perfetta santità, divenire per tutti il lascito della sua vita terrena: sulla terra per la sua Chiesa, e fin per la vita eterna. La sua vita nella carne era una tale manifestazione del Padre, che rimane per tutti i tempi un segno innalzato, una sacramento; e nei credenti ha tale vita che il Padre può riconoscervi la continuazione della vita di suo Figlio. Ed egli conta su questo riconoscimento del Padre e costruisce su di esso.

Il Figlio eucaristico rappresenta per il Padre due cose: il ricordo dell'Adamo caduto, al cui posto egli adora il Padre e di cui riveste la carne; e il ricordo della vita del secondo Adamo, che ha assunto la carne dalla Vergine. Così è, allo stesso tempo, entrambe le cose: un segno della giustizia del Padre e del suo amore, ma di una giustizia la cui ultima parola è l'amore: L'Eucarestia è, per i cristiani, un dono di profondità inesauribile. Racchiude un mistero della vita eterna, ma in eterna relazione con la carne del Figlio e con la sua esperienza della carne. Egli ha incluso nel sacramento la sua contemplazione del Padre, che egli possedeva

nel corpo. E poiché il Figlio, in questa contemplazione, sa che il Padre accetta il suo sacrificio, egli ha anche la certezza che il Padre lo riconoscerà sempre nel corpo che egli distribuisce e lo accoglierà. Che il Padre non rinnegherà quell'uomo che gli si presenterà con la parola — chiave del cielo — la più potente, perché è la carne del Figlio. Questa certezza non si basa unicamente sui meriti del Figlio in croce, ha le sue radici già nella vita umana prima della croce. La Passione vi agguincerà il mistero della confessione in cui l'Eucarestia riceve il suo completamento, poiché chi mangia la sua carne e beve il suo sangue deve potersi presentare puro e provare, nella confessione delle colpe, che comprende in che cosa è impuro.

Entrambi i sacramenti contengono un compendio di tutto quanto il Figlio ha sperimentato sulla terra. La confessione contiene i peccati che ha incontrato e per cui ha sofferto, ciò che ha cancellato con la assoluzione della croce, tanto validamente che, nella assoluzione sacramentale, il Padre può riconoscere la presenza del Figlio. L'Eucarestia contiene ancor essa il compendio di questa vita, ormai data e incorporata agli uomini. Ed entrambi i sacramenti formano insieme una nuova somma: ora l'esperienza, che il Figlio ha fatto nella propria vita fisica, coincide con l'esperienza che egli ha fatto incontrando i peccatori; e così pure avviene per le due esperienze del Figlio, come Dio incarnato e come colui che porta a compimento il primo Adamo. Così, in coloro che si confessano e si comunicano, il Padre riconosce l'incontro della sua creazione con l'incarnazione del Figlio, incontro progettato da lui stesso nella creazione e compiuto dal Figlio sulla croce.

L'opera omnia di Adrienne von Speyr viene pubblicata dalla Johannesverlag di Einsiedeln a cura di Hans Urs von Balthasar. In Italia la Jaca Book e la Morcelliana hanno pubblicato qualche testo. Sono disponibili in italiano:

Esperienza di preghiera, Milano, Jaca Book, 1974.

Mistica oggettiva, Milano, Jaca Book, 1975.

Il volto del Padre, Brescia, Morcelliana, 1975.

Il Dio senza confini, Brescia, Morcelliana, 1977.

Parole della croce e sacramenti, Brescia, Morcelliana, 1977.

L'uomo di fronte a Dio, Milano, Jaca Book, 1977.

Ancora per i tipi della Morcelliana è annunciata per imminente la traduzione de *Die Sendung der Propheten* (La missione dei Profeti), edito dalla Johannesverlag nel 1953.

Giovani e futuro della fede

L'intento di questo articolo non è fare un resoconto giornalistico del convegno di Assisi: «Il futuro della fede e l'attesa dei giovani», ma piuttosto individuare una pista di ricerca perché ciò che di positivo è emerso dal convegno continui e divenga spunto per nuove occasioni di dibattito e di confronto.

Le finalità e i «significati» che al convegno di Assisi si sono attribuiti sono molte e svariate. Certo la tematica del convegno e il suo presentarsi come luogo di incontro dei movimenti giovanili cattolici, sotto il patrocinio di Gioventù Aclista, si prestava alle più diverse interpretazioni e ad alcune giustificate perplessità, emerse spesso anche durante il lungo periodo di preparazione negli incontri tra i responsabili dei vari movimenti. In che misura un convegno che si proponeva di affrontare un tema così impegnativo come il futuro della fede nei giovani, poteva essere un convegno solo di G.A.? L'incontro di Assisi voleva forse essere un modo implicito e affrettato per creare un fronte unitario dei movimenti giovanili che non si riconoscono in C.L. (invitata a partecipare solo in un secondo tempo), o forse semplicemente una richiesta di collaborazione per riuscire a rispondere alla domanda di fede emersa in Gioventù Aclista, o forse, ancora, una specie di riedizione del convegno ecclesiale «Evangelizzazione e promozione umana» che avesse a tema le problematiche giovanili, o un modo per richiamare l'attenzione delle gerarchie ecclesiali su una Gioventù Aclista attenta (più che in passato) alle problematiche della fede e agli avvenimenti della Chiesa, come il Sinodo di ottobre, o forse tutte queste cose insieme.

A convegno concluso ci sembra

di poter dire che nonostante perplessità, ambiguità, confusione, l'incontro ha presentato aspetti interessanti e significativi non solo per G.A. e per i partecipanti, ma forse per l'intera comunità ecclesiale. Stupisce che, per lo più, questo non sia stato compreso da chi rileva la novità «nell'aver segnato una chiara linea di demarcazione tra l'articolato e vivo tessuto associativo dell'area cattolica e C.L.» (Dolores Deidda, *Rinascita* n. 42) o da chi afferma che la vera richiesta è stata quella di una nuova aggregazione cristiana, «piaccia o non piaccia i cattolici cercano una nuova unità (e Assisi è stato un momento significativo di questa ricerca)» (Enzo Franchini, *Il Regno* n. 361).

La novità profonda, e forse perciò stesso nascosta a uno sguardo affrettato, consiste, a nostro avviso, nell'essersi posti il problema della fede a partire dalla condizione dei giovani oggi, tentando di superare le «chiesuole» dei vari movimenti.

Assisi, risultato inaspettato forse anche agli stessi organizzatori, si è rivelato essere il primo punto di una convergenza: da una parte l'emergere confuso di una ricerca di senso per la propria vita e di ricostruzione di nuovi valori, dall'altra la riscoperta della fede come rilevante e dotata di senso per la vita di tutti gli uomini. Potrebbe sembrare questo un dato basilare per movimenti cristiani: eppure è stato certamente un passo avanti per molte delle associazioni presenti. Significativa e questo riguardo è stata la relazione del Segretario Nazionale di G.A., Gentili. Dopo essersi soffermato a tracciare la storia di G.A. ha rilevato che «alla crescita di coscienza storica si è accompagnata la ricerca per una cre-

scita di fede, ricerca che talora non ha trovato i canali per esprimersi e per dare consistenza all'identità cristiana del nostro movimento» (...). «E' maturato spontaneamente in G.A. il bisogno di ricomprendere in positivo il senso della fede che ci è stata trasmessa. A partire dalla centralità dell'impegno per la liberazione storica, ma pure con la coscienza che tale impegno va rischiato e orientato dalla luce della salvezza che Cristo offre a tutti gli uomini». E parlando del movimento del '77, ha affermato «senso della nostra presenza tra i giovani è nella lotta contro il non senso presente per costruire da subito un futuro più umano» e più avanti ha specificato l'interrogativo di fondo del consenso come un «chiedersi se oggi l'annuncio cristiano può essere, specie tra i giovani una risposta alla domanda di senso; se nelle gravi difficoltà del presente le lotte e la speranza umana per un futuro di liberazione possono essere alimentate dalla speranza cristiana» e ancora «la Chiesa è chiamata a recuperare appieno il suo ruolo profetico e ad annunciare con coraggio una speranza capace di vincere il non senso della vita quotidiana. La Chiesa oggi di fronte alle attese dei giovani ha un grande compito etico».

Si potrebbe intravedere, dai brani riportati, il tentativo di tracciare un nuovo cammino, verso il riconoscimento delle centralità della fede, di fronte a una società sempre più secolarizzata e ad una situazione di rottura sempre più divaricata tra fede ed esperienza di vita.

Già nel post-concilio ci si era sforzati di rispondere proponendo nuovi modelli e nuove forme di presenza, ma il problema era posto spesso

Situazione giovanile e crisi del paese

solo in un'ottica intraecclesiale, il dibattito era tra le varie « proposte », le varie « esperienze », le varie mediazioni fede-storia; tra chi mediava, e chi non mediava, tra chi sottolineava lo « specifico » della fede e chi lo negava, e spesso è sembrato difficile credere a una via di scampo tra integrismo e dualismo.

Ad Assisi invece, anche se implicitamente, spesso tra le righe, il problema della fede, del futuro della fede si è posto come problema dell'Uomo. Questa è stata l'inaspettata novità, inaspettata perché ad Assisi ci si è accinti a considerare il problema della fede come fosse il problema dei movimenti cattolici giovanili, il futuro della fede come fosse il futuro delle nostre associazioni, (e spesso nelle comunicazioni dei vari movimenti sono apparse cifre e aspetti quasi reclamistici) mentre il convegno nel suo svolgersi ha rivelato che il problema del futuro della fede non può più essere affrontato come fosse il problema dei vari movimenti.

Si è riscoperto che l'esigenza della fede è radicata profondamente in tutti gli uomini proprio perché l'uomo nella sua verità più profonda è bisogno di senso. L'uomo non ha bisogno di senso, è bisogno di senso, e l'impegno del credente si gioca appunto nel far emergere questa profonda verità dell'uomo, e non tanto nel confezionargli delle risposte.

Ad Assisi se un'unità si è fatta, si è fatta su questa convinzione fondamentale, ed è da qui che può cominciare una collaborazione non tanto nell'unificazione delle « risposte » che ciascun movimento nella sua specificità elabora, ma nella coscienza comune degli ostacoli presenti a livello di società (massificazione, emarginazione ecc.) e a livello ecclesiale, non presentando il cristianesimo come un luogo esclusivo, come un'esperienza chiusa, ma come la salvezza offerta da Cristo a tutta l'umanità, per il tramite della sacramentale mediazione della chiesa, una salvezza che deve rendersi accessibile ad ogni uomo in qualsiasi occasione dell'esistenza, comunque e dovunque si trovi. Poiché furono uomini poveri, non acculturati, in condizioni sociali irrilevanti che accolsero la proposta di Gesù e riuscirono nonostante tutto a dare un senso alla celebrazione dell'Eucaristia alla meditazione della Parola, all'esistenza secondo il Cristo Gesù.

Laura Rozza

Il convegno tenuto a Roma (7-9 ottobre) dall'Istituto Gramsci sulla situazione giovanile in rapporto alla crisi del paese può essere un'occasione utile per chiarirsi tematiche e aspetti del problema; questo nonostante le difficoltà, le diversità di intenti e le impostazioni non sempre condivisibili che lo hanno caratterizzato, anzi forse in forza anche di queste. Si vuol dire che il punto di vista di una forza politica di massa impegnata in un processo difficile e in un confronto con le emergenze nuove e complesse della crisi, se non è né deve essere imparziale, è del massimo interesse; tocca infatti uno dei nodi più centrali, quello del rapporto tra società e sua espressione istituzionale, e rende possibili alcune riflessioni sui processi che la crisi stessa può innescare. L'analisi stessa del tipo di reazione di un'organizzazione come il PCI agli stimoli giovanili può, al di là delle valutazioni di merito, permettere di risalire ai problemi in modo più specifico e meno generico.

Quali sono, dunque, i giovani che emergono dalle analisi dell'Istituto Gramsci? La ricerca è stata svolta dalle relazioni di Chiaromonte, D'Alema, Mussi e in numerosi interventi. E' stato precisato, innanzitutto, che se esistono indubbiamente caratteristiche e condizioni diverse (si pensi agli squilibri Nord — Sud, città — campagna, e naturalmente alle differenze di collocazione sociale e di classe) che non possono essere dimenticate, è possibile affrontare unitariamente il problema giovanile. E in particolare: i giovani vanno considerati un « sistema ». « di questo sistema si deve poter indicare l'articolazione interna, le linee di scorrimento delle idee e dei modi di vita, gli elementi comuni, il **significato generale**. Guai a noi, certo, se perdesimo il senso delle differenze sociali, gli elementi profondi delle diversità » (Mussi).

Le difficoltà, le agitazioni dei giovani e le provocazioni stesse che essi pongono alla realtà istituzionale sono da riportare a processi storici concreti del trentennio repubblicano. La disorganicità del processo di industrializza-

zione e urbanizzazione, la formazione delle ideologie consumistiche, i caratteri peculiari del '68 in cui, attraverso richieste nuove di soggettività, spontaneità, protagonismo i giovani si pongono per la prima volta in **quanto tali** come soggetto politico: tutto questo concorre ad una vera e propria « svolta di generazioni » e a pervenire ad « una struttura della personalità rivoluzionata ».

Soggettività, protagonismo, critica alla democrazia rappresentativa, istanze anti-autoritarie, domanda di partecipazione nuova; tutti questi aspetti, però, nell'impatto con una realtà indubbiamente complessa e spesso refrattaria alle esigenze di rinnovamento si presentano complicati, intrecciati con le loro valenze negative, di interpretazione e controllo difficile. Con la mancata risposta istituzionale alle istanze del '68 (problemi della scuola, della partecipazione), con la crisi — inevitabile — dei miti del benessere, con la disoccupazione giovanile in aumento, « la spontaneità si avvelena », « all'allargamento della coscienza corrisponde una sua frantumazione », « si accentuano i pericoli di relativo imbarbarimento »; il riemergere del tema dell'individuo e del privato si carica di ambiguità, e la ricerca di una nuova e migliore razionalità rischia di tramutarsi in irrazionalismo, in rifiuto di una sintesi politica **quale che sia**. Il « restringimento degli spazi dell'utopia » dovuto alle caratteristiche proibitive della crisi e alle sue esigenze, in contrasto con le « mitologie ottimistiche da Yellow Submarine », « ora che la rivoluzione non è più attesa dell'ora x, ma processo, lotta di lunga durata », porta alla formazione di una vera e propria « mitologia della morte » (è stato citato a questo proposito « Utopia o morte » di Renè Dumont).

Si pone dunque quello che al convegno è stato indicato come il problema centrale per lo sviluppo della democrazia: il rischio di frattura fra giovani e istituzioni, tra società civile e società politica, che si prefigura nella perdita di consapevolezza del proces-

so storico, nelle teorizzazioni « autonome » contro il lavoro, nella violenza individualistica nelle P 38 come nel ripiegamento intimistico e qualunque, legati da un filo sottile. L'impossibilità per i giovani di riconoscersi nel paese istituzionale e la conseguente perdita di consapevolezza dei caratteri dello stato democratico rischiano di tradursi in una più ampia e drammatica frattura che va evitata ad ogni costo.

E' stato detto, nei commenti al convegno, che le risposte politiche al problema sono mancate, e in effetti non si è andati più in là di una enunciazione dei nodi fondamentali quali la scuola e l'ampliamento della base produttiva; ma la direzione di ricerca nella quale ci si è mossi nell'analizzare la questione giovanile è tale da fornire elementi interessanti. Si è parlato, in questo senso, di atteggiamento teso più a capire perché i giovani non sono comunisti che a comprenderne la specificità; e se questo « vizio storico » non è stato assente dal convegno, le affermazioni più interessanti sono venute proprio dai tentativi, spesso autocritici, di affrontare quel « sentiero inesplorato » che è in gran parte per il PCI il tema della società civile e delle sue forme autonome di organizzazione, non puramente riducibili alla sintesi politico-istituzionale, il tema di una « transizione non statalista al socialismo »; affermazioni interessanti, dunque, non tanto sui giovani ma sulle provocazioni poste al partito dai giovani.

E' un elemento da non sottovalutare, perché indica la complessità e la centralità della questione giovanile, e come questa incida profondamente sulle forze che cercano di confrontarsi con essa, per quanto da posizioni di difesa; indica come i bisogni e le domande che si agitano, spesso confusamente e irrazionalmente, nelle inquietudini giovanili, la richiesta pressante di « nuova qualità della vita », chiamino in causa e mettano in questione profondamente anche quelle posizioni, ideologiche o politiche, che cercano solo di utilizzarli per una **propria** sintesi, come facciano sentire, sia pure indirettamente, il loro effetto. E di questa domanda insistente di « nuova qualità della vita », di alcune sue caratteristiche pur molto nebuloze è possibile trovare le tracce nella sostanza delle affermazioni stesse che si sono dovute fare al Gramsci di fronte a quelle che Bobbio chiamerebbe le « dure repliche della storia ». Segno che, nonostante la crisi di questo rapporto e sia pur per vie improprie e tortuose, la società civile nella sua complessi-

tà e nel suo dinamismo conserva un certo potere di incidenza su quella istituzionale, e che, forse, le difficoltà e le agitazioni del tempo presente non sono destinate a restare del tutto senza frutto.

Si è quindi parlato di non riducibilità delle tensioni dei giovani alla linea del PCI, almeno nel medio periodo, e di necessità di loro spazi di organizzazione e rappresentanza autonomi, muovendo rilievi, sia pur parziali e non sostanziali, alla rigidità della « strategia unitaria » della FGCI; Giuseppe Vacca, nella sua relazione in cui, significativamente, l'analisi e la critica di una concezione rigida dell'economia di piano statale prendeva le mosse dallo stimolo della « nuova coscienza socialista dei giovani », e in particolare dell'anti-autoritarismo, ha affermato che « pubblico » non deve più coincidere con « statale »; si è chiaramente indicato nel dogmatismo a lungo praticato dal PCI uno dei fattori più importanti, accanto a quelli oggettivi e strutturali, nella frattura fra mondo giovanile e politica. Si è inoltre posta una certa attenzione a dati « sovrastrutturali » quali « la questione dell'individuo e i problemi della modificazione della personalità » nella problematica politica, identificando nella « poca attenzione all'individuo vivente » uno degli elementi di eventuale crisi del marxismo.

Si tratta, certo, solo di elementi di ricerca, in un dibattito a volte contraddittorio dove non sono mancati i tentativi schematici di risolvere tutto nel partito o di tradurre la crisi del rapporto con le istituzioni in « crisi del rapporto col PCI ». Sulla stessa apertura ai giovani, e attraverso di essi ai temi del « civile », le interpretazioni non sono state univoche: c'è stato, nel corso stesso del dibattito, chi vi ha voluto leggere un'apertura sulla sinistra, nel senso di una legittimazione di una certa mentalità radical-massimalista non assente alla base della FGCI (e quindi una critica della politica di confronto con la DC); e chi al contrario una maggiore disponibilità a rapportarsi con la concretezza della situazione, anche al di fuori della rigidità ideologica, e quindi una riconferma di una politica più pragmatica e aperta. Non sempre si è potuto distinguere; in certe affermazioni, il motivo meramente « tattico » della riflessione politica più ampia, segno questo di una situazione in divenire in cui la chiarezza ha, inevitabilmente, i suoi limiti. Lo stesso Chiaromonte, nella conclusione, ha rilevato come il suo invito a confrontarsi con la novità giovanile fosse da molti stato accolto solo in parte: per

quel che riguarda, cioè, le frange extraparlamentari e non « le frange moderate, su cui grava il rischio di ripiegamento qualunquistico ». Non ci sono solo, ha aggiunto, i giovani radunatisi al festival dell'unità di Modena, o al convegno di Bologna, o al congresso eucaristico di Pescara (stranamente attribuito a Comunione e Liberazione). Queste stesse difficoltà che si attraversano sono comunque indicative delle potenzialità di sviluppo, e soprattutto di come, di fronte ai dati oggettivi della realtà, non sia possibile oggi non rimettersi in discussione; di come, inoltre, attraverso il confronto stesso coi temi della crisi politica, economica e culturale si possano preparare le basi per un nuovo e più maturo assetto delle istituzioni democratiche.

Alcune riflessioni restano da fare, e riguardano un tema che ci coinvolge direttamente: lo spazio e il ruolo che, nella questione giovanile, ha il problema religioso. Al convegno i riferimenti non sono mancati, sia espliciti, ma anche impliciti in affermazioni di altro genere; è forse bene prendere innanzitutto in considerazione i secondi, perché sono in grado di rendere testimonianza della essenzialità e della specifica autonomia della tematica religiosa e, più generalmente, esistenziale, nella situazione difficile di oggi, e di sottolineare il suo ruolo ben concreto, e non astratto o moralistico, come le si vorrebbe attribuire; come a volte noi stessi siamo tentati di fare, forse per complessi di inferiorità ai quali è bene rinunciare.

Si è detto come, in rapporto anche alla ripresa di attenzione alle dinamiche autonome della società civile, si sia tentato di ridefinire e chiarire il ruolo dell'azione politica del partito; in particolare, di fronte all'emergere dell'ondata irrazionalista, si è sentito il bisogno di chiarire gli ambiti specifici e i limiti della politica, contro quella concezione mistica di essa, quella tendenza a « vivere la lotta rivoluzionaria e la politica nel quadro di un'aspirazione quasi religiosa all'assoluto ». Più che naturale, dunque, che in queste contingenze storiche il PCI, sebbene non sia stato in passato esente da questi mali, si opponga a queste concezioni distruttive. Si è quindi parlato di riportare i giovani alla coscienza del processo storico, alla consapevolezza delle difficoltà del rinnovamento e delle sue esigenze, alla razionalità politica.

Nel trovarsi però — giustamente — costretti dalle nuove emergenze a queste affermazioni esplicite, resta inevitabilmente scoperto uno spazio: ed è lo spazio di quella « aspirazione

all'assoluto» che non può più identificarsi, si è detto, con l'azione politica, ma che è stata rilevata come caratteristica della condizione dei giovani; lo spazio, più generale, di quella domanda di soggettività ed espressività personale la cui mancata ricezione da parte delle forze politiche ha contribuito alle degenerazioni irrazionali.

E' evidente, cioè, che nel riportare la politica ai suoi ruoli ed ambiti specifici non si può non liberarla da quel compito di risposta esistenziale globale che è parso in passato le si potesse attribuire, e che non può più rivestire se non sconfiggendo nell'irrazionalismo degli «autonomi»; il che significa, lo si voglia o no, riconoscere la specificità e la complementarietà dei nodi esistenziali, anche in senso lato, la cui risoluzione non è affatto secondaria ai fini della riaggregazione del tessuto sociale del paese. C'è allora da interrogarsi sulle possibilità delle categorie tradizionali del marxismo la cui angustia in questo settore potrebbe essere fatale a una piena comprensione. Le agitazioni dei giovani pongono pesanti interpellanze anche su questi temi.

Un'affermazione è illuminante in questo senso: descrivendo la fine delle mitologie ottimistiche da «Yellow Submarine» e «All together now», da far risalire al «restringimento degli spazi dell'utopia», Gianni Borgna ha detto che, se è necessario richiamare i giovani al senso del processo della storia, bisogna essere consapevoli che i tempi di questo processo sono lunghi; che «oggi sono necessarie grandi energie per piccole riforme», e che quindi questo richiede, per i giovani, «accettazione nel presente della frustrazione», «non insistenza sul subito». E' sacrosanto. Ma può, questo, essere solo un richiamo moralistico?

Pensiamo che su queste basi ci si possa avviare a comprendere come la capacità di riproporre, non moralisticamente, la questione religiosa oggi, come ricerca di un senso per sé e per il proprio agire pubblico nonostante le delusioni, non possa essere considerato «a latere», ma rivesta grande importanza anche nel processo di crescita del paese. Ignorarlo, ha sottolineato al convegno un giovane esponente di una comunità cristiana che opera a Roma, significherebbe accentuare quel distacco tra società civile e società politica indicato come esiziale. Il convegno del Gramsci dimostra come, quando si voglia confrontarsi onestamente con i problemi della società, la questione, direttamente o indirettamente, faccia sentire il suo peso.

Su queste basi, comunque, ci sono state anche prese di posizione esplicite sul tema religioso. In realtà l'atteggiamento non è stato netto e definito; alla tendenza, innegabile, verso una definizione consueta della tematica religiosa incapace di comprenderne la specificità, si sono però opposti stimoli di dati di fatto che non permettono di accantonare semplicemente il problema, e che hanno quindi prodotto riflessioni articolate, non sempre univoche e ben definite, ma testimoni di una realtà in movimento.

Così, ad interventi abbastanza liquidiatori delle nuove esigenze giovanili nel loro complesso (Amendola, che ha invitato a non fare compromessi con l'errore irrazionalista e anti-storista), se ne sono accostati altri attenti a non sottovalutarle. Borgna ha sottolineato in questo senso come «il marxismo abbia poco fatto i conti con la psicoanalisi e la sociologia, tendendo ad interpretare i classici più che indagare la realtà nelle sue diverse manifestazioni», criticando le posizioni secondo cui «i giovani non comunicano perché non hanno più

nulla da dire, sono mistici, irrazionali e pazzi. E' questo un quadro della gioventù interessatamente deformato».

La presa d'atto del fenomeno del ritorno religioso ha portato a farlo risalire alla «crisi del razionalismo capitalista»; di qui, una sua interpretazione ora almeno parzialmente positiva, ora negativa, nel senso di una sua riconduzione pura e semplice ai fenomeni di irrazionalismo con cui è necessario fare i conti. Così si è parlato di risveglio del mondo cattolico, con riferimenti a Peguy e Mounier, di «domanda di fede qualitativamente nuova e più partecipata», ma anche dell'integralismo di CL «legato da un filo sottile ai fenomeni dell'estremismo» (sembra quantomeno strano un accostamento così semplicistico) del successo delle varie sette mistiche orientali, del «ritorno del rito» anche in gruppi «laici», i fenomeni delle «comunità monoculturali» incentrate su «una» musica, «un» tipo di linguaggio, ecc.

C'è in questo, certamente, una certa riluttanza a prendere atto con coraggio del problema religioso distinguendolo dai fenomeni puri e semplici di fuga misticista o irrazionale, nonostante l'evidenza di alcuni dati di fatto che abbiamo indicato; tuttavia, è forse bene che anche noi tentiamo di chiarire a noi stessi le caratteristiche della nuova domanda religiosa, e le risposte che le vanno date. Sarebbe un grave errore crogiolarsi nel compiacimento per il rinascere di una «domanda di fede» quale che sia, senza comprendere che può essere, nelle sue motivazioni, anche fenomeno di fuga e riflusso, e che proprio per questo ci interpella direttamente per risposte corrette e non falsamente pacificatorie che sapiano liberarne la valenza positiva.

Eugenio Gaiotti
Giovanni Bachelet

Note su un convegno maltese

In un momento così difficile per il nostro paese, potrebbe sembrare fuori di luogo occuparsi di problemi internazionali.

Fatti recenti, come quelli avvenuti in Germania ci devono invece invitare ad un'attenzione ed una corresponsabilità oggi necessaria. Come rappresentante della FUCI ho partecipato a fine luglio ad un seminario di studi sul tema: «Un Mediterraneo libero per la pace in Europa». L'incontro era promosso dal Movimento Cristiano per la Pace e rientrava in un programma di scambi culturali tra i Governi Ita-

La pace non è utopia

liano e Maltese. Erano presenti diversi movimenti per lo più giovanili: Movimento Giovanile della D.C.; F.G.C.I.; F.G.R.; Gioventù Aclista, Comunità di base; Assessorato per la cultura del Comune di Torino; Istituto Affari Internazionali di Roma.

Tra gli aspetti positivi, prima di passare ai contenuti mi sembra interessante ricordare i rapporti di amicizia, di convivialità e di stima reciproca che si sono formati tra i rappresentanti italiani esterni al Movimento Cristiano per la Pace. Pur provenendo da associazioni con interessi e fini diversi, si è riusciti ad instaurare un fecondo ed animato dibattito, sia

sui problemi internazionali, oggetto specifico del seminario, sia su quelli non meno difficili che affliggono oggi la nostra società italiana.

Il tema è stato alquanto impegnativo sia per la vastità dei problemi di natura politica, economica, sociale e culturale, sia per la loro intrinseca complessità. Vi sono state documentate relazioni sui seguenti temi: la questione di Cipro, il conflitto arabo-israeliano con la partecipazione di un rappresentante del Fronte per la liberazione della Palestina, il rapporto tra gli Stati del Mediterraneo e le superpotenze (USA-URSS) a cura di Federico Inglott, Presidente della Facoltà di Lettere della locale università. Il ruolo e le prospettive dell'Isola di Malta a cura del deputato Laburista Joe Grima. Particolare attenzione merita l'interessante relazione di Joe Friggieri docente di Filosofia all'università, dal titolo: «L'Europa e il Mediterraneo: interazione culturale», che dopo essersi soffermato sui rapporti tra cultura araba e cultura cristiana concludeva con queste parole: «La sfida che la civiltà europea affronta oggi è il bisogno di rendersi conto che i giorni di facile presunzione di padronato sono passati e che l'uomo «occidentale» deve imparare a vivere in un mondo dove il dialogare tra culture diverse è la migliore speranza per evitare possibili disastri. Lasciare alle spalle l'atteggiamento etnocentrico nello sforzo di capire una cultura diversa e divergente, non significa la perdita della propria identità culturale ma una sua migliore realizzazione tramite un incontro libero con quella cultura che è diversa dalla propria».

Da simile sommario è comprensibile dedurre come sia difficile formulare valutazioni ed esprimere idee su problemi così impegnativi. Si può affermare comunque che l'area del Mediterraneo è ricca di molteplici e contraddittori fermenti e che molti popoli che fino a pochi anni fa non costituivano entità nazionali autonome ed indipendenti, senza una propria identità politica, sociale e culturale, sono oggi maturi per cooperare con i paesi europei ad un progetto comune per l'assetto del Mediterraneo. Al loro interno rimangono tuttavia gravi e preoccupanti disuguaglianze, sacche di disoccupazione e fasce di sottosviluppo e di povertà. Sintomatica è al riguardo la storia dell'Isola di Malta che, dopo il 1964, data in cui ottenne l'indipendenza dalla Gran Bretagna, sta cercando di svincolarsi anche dal punto di vista economico, il che avverrà nel 1979. In questi anni si sforza di intensificare i rapporti economici, commerciali e culturali con i paesi europei e con quelli dell'Africa Settentrionale. Con alcuni già rappresentano una realtà, con altri sono in rapido sviluppo. Credo che occorra guardare con attenzione e fiducia a questi loro sforzi per una effettiva promozione individuale e sociale, consapevoli che non è facile costruire una identità nazionale, assicurare un benessere sociale e utilizzare in maniera ottimale le proprie risorse naturali. Più in generale, per i paesi in via di sviluppo, penso che l'uguaglianza da auspicare non debba essere solo giuridica o formale quanto invece sostanziale, che rimuova cioè gli ostacoli di natura economica e sociale affinché tutti i cittadini dei singoli stati, abbiano le medesime opportunità, possano godere tutti alla pari dei medesimi diritti. Questo difficile valore deve però coniugarsi anche con quello della libertà, intesa non solo come riconoscimento giuridico e conseguente autolimitazione dello stato, che segnò il passaggio dallo stato assoluto allo stato di diritto o moderno, per cui si

giunge alla conquista della qualità di cittadino, mentre prima si era considerati solo sudditi, ma anche le cosiddette libertà positive (cosiddetti diritti sociali) che nascono con il passaggio dallo stato moderno, nel quale una sola classe sociale detiene ed esercita il potere, allo stato sociale nel quale anche altre classi in particolare — il proletariato — partecipano all'esercizio del potere. Non solo libertà dallo stato ma anche libertà nello stato. (1) Occorre aggiungere ancora che questi valori devono tutelare e promuovere il singolo sia in quanto cittadino sia in quanto essere sociale nelle cosiddette «formazioni sociali». Illuminanti a riguardo le riflessioni espresse da N. Bobbio in un recente saggio nel quale ha scritto: «Il problema attuale della libertà non può più essere ristretto al problema della libertà dallo stato e nello stato, ma riguarda l'organizzazione stessa dell'intera società civile, investe non il cittadino in quanto tale, cioè l'uomo pubblico, ma l'uomo intero, in quanto essere sociale». (2).

Questi argomenti richiederebbero un maggiore approfondimento ma ritengo che questa non sia la sede più adatta. A livello semplicemente informativo sarebbe forse interessante rileggere la «Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo» approvata dall'Assemblea Generale dell'ONU il 10 dicembre 1948 per richiamare alla mente la natura universale della condizione umana, per cui siamo invitati a pensare e progettare la nostra esistenza, in quanto giovani, non solo come appartenenti ad uno specifico stato ma anche in quanto facenti parte di una più ampia comunità quella di tutti i popoli della terra. Suggestive riflessioni ha dedicato a questi argomenti Jacques Maritain nell'opera: «L'uomo e lo stato» in particolare nei capitoli riguardanti i diritti dell'uomo, la carta democratica e il problema dell'unificazione politica del mondo, e nell'altra «I diritti dell'uomo e la legge naturale». N. Possenti nella presentazione definisce «un'opera di filosofia politica tutta rivolta ad elaborare un pensiero per costruire positivamente il futuro e mossa dalla preoccupazione di vincere la pace dopo aver vinto la guerra, (non bisogna dimenticare che fu pubblicato inizialmente nel 1942 a New York), vista come momento finale di risoluzione di una crisi epocale e come fine di un mondo». (3).

In ambito europeo può essere utile riflettere nella «Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali» firmata a Parigi il 20 marzo 1952 dagli Stati aderenti al Consiglio d'Europa.

In uno degli ultimi interventi ho richiamato l'attenzione dei partecipanti, sulla costante e continua opera della Chiesa cattolica riguardo la Pace. Come essa si sia più volte e in vari modi significativamente pronunciata, basti pensare all'enciclica «Pacem in Terris», la Costituzione conciliare «Gaudium et Spes», l'enciclica «Populorum Progressio» e all'istituzione della Giornata della Pace del 1° gennaio di ogni anno.

E quanto mai attuale e valido, ma anche arduo e difficile da realizzare, per questi temi, il binomio: «Se vuoi la pace prepara la giustizia».

Umberto Spagna

(1) Un nome d'obbligo per questi temi è B. Constant; tra l'altro nel suo «Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni». Ateneo Reale di Via Valois, Parigi 1819.

(2) N. BOBBIO, *Libertà fondamentali e formazioni sociali. Introduzione storica*, in «Politica del Diritto», 1975, pag. 453.

(3) J. MARITAIN, «L'uomo e lo stato», Milano, rist. 1970 e «I diritti dell'uomo e la legge naturale», Milano 1977.

«Politica culturale e università»

Pubblichiamo alcuni contributi proposti dai gruppi al Consiglio centrale del 14/15 settembre. Si tratta del materiale elaborato per una proposta organica da esaminare in congresso che verrà pubblicata su « Ricerca ». Ci sembra che questi contributi abbiano una loro autonomia di struttura e di contenuti, e riteniamo pertanto molto utile proporli alla riflessione comune. Il materiale pervenutoci e utilizzato comprende fogli di lavoro di Giovanni Rancan, Renato Milan, Alberto Guariso, Marino Catella.

Il dovere di evangelizzare

Premessa

Per affrontare il nesso tra finalità evangelizzatrice ed impegno storico della F.U.C.I. è essenziale chiarire come questi termini si pongano all'interno dei rapporti « CHIESA-MONDO » ed « EVANGELIZZAZIONE-PROMOZIONE UMANA », oggetto in questi ultimi anni di appassionato dibattito, ma soprattutto apportatori di nuove linee di sviluppo per l'eclesologia.

Un'immagine di Chiesa

L'atteggiamento tipico con il quale la Chiesa si pone di fronte al mondo è la *missionarietà*.

Per assolvere in modo corretto a questo suo compito essenziale, essa deve conoscere l'oggetto della propria missione: il mondo è la storia degli uomini, è l'insieme delle vicende storiche, culturali, etiche, religiose, economiche, politiche che caratterizzano una data epoca. La Chiesa dunque, per essere missionaria, deve « conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, nonché le sue attese, le sue aspirazioni, la sua indole spesso drammatica » (G.S., 4).

In na parola, essa deve essere attenta a tutti quei « segni » che nel mondo sono germe e fermento di salvezza.

Questa prospettiva di missionarietà della Chiesa si apre verso una direzione nuova, quella che « dispone la Chiesa al Regno di Dio ». E' un modo nuovo di vedere il rapporto tra Chiesa e mondo, non più incentrato sulla dialettica tra questi due termini, ma aperto verso l'edificazione del Regno. Per usare un'espressione di G. Pattaro, « la Chiesa è il Lievito e il Mondo la Pasta »: sono cioè due realtà talora compenetrantesi, necessarie perché venga realizzata

quella realtà più grande che entrambe comprende: il Regno di Dio.

In questa luce, è evidente che l'opera evangelizzatrice della Chiesa è orientata in una direzione nuova: la *costruzione del Regno*. La Chiesa pertanto deve tener conto che l'opera di salvezza può talora partire, per l'azione dello Spirito, anche fuori di lei o addirittura nonostante la sua disattenzione e il suo disimpegno. E' chiaro altresì che la Chiesa, per rendere feconda la sua missione, deve impegnarsi non solo a rendere vivi nel mondo quelli che vengono detti « segni » della sua attività evangelizzatrice (predicazione della Parola, Sacramenti, Ministeri), ma anche essere attenta ai germi seminati dallo Spirito nel mondo per la realizzazione del Regno: pace, promozione dell'uomo, giustizia, libertà. Solo così la Chiesa potrà evitare il rischio di chiudersi in se stessa e contribuire in modo fecondo alla crescita del Regno di Dio.

Così, di fronte alla realtà « MONDO » che la interpella, la Chiesa dovrà rispondere non con la ricerca e la gestione di spazi di potere, perché non è sua missione conquistare il mondo (tentazioni di Gesù e racconto della Passione); né con l'integralismo, che può assumere aspetti diversi, ma ugualmente dannosi:

- quando, partendo dalla giusta affermazione che nel rapporto fede-storia la fede cristiana deve incarnarsi nelle mediazioni storiche (culture, ideologie etc.) si finisce col ridurre la fede a queste mediazioni;

- quando, partendo dalle premesse che l'esperienza cristiana comporta la costruzione della comunità ecclesiale e che la Chiesa è per la salvezza, per la liberazione e che è germe e sacramento del Regno, si finisce col far coincidere Chiesa e Regno, assolu-

tizzando la comunità ecclesiale, fino a renderla comprensiva di tutta l'esperienza umana;

● quando si fa coincidere l'annuncio della salvezza con un progetto politico: o perché si riduce l'annuncio alla liberazione storica, o perché si vogliono dedurre dall'annuncio della fede le caratteristiche storiche dell'impegno politico.

L'unica risposta possibile per la Chiesa è quella dell'EVANGELIZZAZIONE, cioè dell'annuncio che Dio, poiché ama l'uomo, lo libera e lo salva, e che questa salvezza è garantita e testimoniata dal fatto che Gesù Cristo, morto per la salvezza degli uomini, è stata resuscitato da Dio.

Ma perché questo annuncio non appaia come qualcosa di estraneo al mondo ed alle situazioni che quotidianamente interpellano gli uomini, è necessario che i cristiani operino la saldatura storica tra annuncio e promozione umana.

Difatti, come sarebbe possibile annunciare a uomini e popoli emarginati un Dio d'amore e di salvezza, se poi li si lasciasse nell'oppressione, nell'insignificanza, nella marginalità, nel sottosviluppo, nella povertà? Sarebbe un annuncio riduttivo, e perciò falso, perché sarebbe la proposta di una salvezza solo di parole.

La Chiesa non identifica — anche se li collega — la liberazione umana con il progetto di vita proposto da Cristo. La storia ci insegna che possono esistere — anche se per la verità non molto frequenti — situazioni in cui si lavora per la liberazione dell'uomo, senza avere come mira la salvezza in Dio e come mezzo la legge della carità. Ma quante di queste «salvezze» promuovono veramente l'uomo?

Il contributo della Chiesa alla promozione dell'uomo esige sì l'annuncio della salvezza e della liberazione, ma in Gesù Cristo: questo denota già un legame inscindibile con l'evangelizzazione.

Infatti, la liberazione e lo sviluppo dell'uomo — che oggi in senso più completo e preciso chiamiamo *promozione umana* — sono perciò legati da vincoli molto stretti:

● l'uomo da evangelizzare va visto «in situazione»;

● ogni creatura, in quanto tale, rientra nel progetto di salvezza e di redenzione; e questi due fatti sono strettamente legati ad un'idea di giustizia da attuare già nel mondo;

● in una luce evangelica, ciò che lega ogni uomo a tutti gli altri uomini è il vincolo della carità, che non ammette l'oppressione, lo sfruttamento, l'ingiustizia di un uomo contro altri uomini.

Quale allora, in definitiva, il ruolo della Chiesa nella promozione umana?

● Essa ha un compito specifico: quello di educare, che si traduce nel preparare e suscitare un numero sempre maggiore di «cristiani che si dedicano alla liberazione degli altri» (Evangelii Nuntiandi, 38). Per questo essa offre loro delle motivazioni precise, che sono le stesse che costituiscono il contenuto essenziale dell'evangelizzazione.

● Essa ha una seconda funzione: operare per la conversione dell'uomo. Come? Ancora una volta, evangelizzando. Essa è infatti consapevole che ogni liberazione e ogni azione di promozione dell'uomo, anche se realizzata nel modo migliore, è destinata a cadere se non cambiano le inclinazioni interiori dell'uomo: in una parola, se l'uomo non si converte.

● Anche ogni singolo cristiano deve essere coinvolto nell'impegno per la promozione dell'uomo. Ciò vuol dire testimoniare il proprio essere cristiani nell'amore, che diventa servizio, e nella povertà evangelica. Questa testimonianza si traduce anche in un impegno concreto che ogni cristiano, pur nella diversità delle scelte temporali, deve portare avanti in collaborazione e in dialogo con tutto l'uomo e con tutti gli uomini di buona volontà, per realizzare quell'amore fraterno a dimensione universale e quella liberazione integrale dell'uomo che, come cristiani, siamo chiamati a concretizzare.

Vanno evitati alcuni pericoli:

● un primo grosso rischio è quello di ridurre l'evangelizzazione solo ad una promozione sociale, culturale o politica dell'uomo;

● altro rischio è quello di considerare la Chiesa — di cui abbiamo già sottolineato la sacramentalità — una istituzione impegnata per la liberazione dell'uomo esclusivamente sul piano temporale. In questa prospettiva, essa non avrebbe più alcuna originalità, ma sarebbe quasi riconducibile ad un partito politico o ad un sistema ideologico, oppure ad un fatto «alternativo», ma non diverso.

Evangelizzare perciò è per la Chiesa portare la buona novella in tutti gli strati dell'umanità e, con il suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa (Evangelii Nuntiandi, 18): più che un «parlare», è perciò un «fare»!

Evangelizzare la condizione universitaria

Nella storia, l'azione evangelizzatrice si attua perciò con un intervento concreto all'interno delle realtà particolari, attraverso la azione di quelli che l'Evangelizzazione Nuntiandi chiama gli «OPERAI» della Evangelizzazione.

Per quanto riguarda la condizione universitaria, oggetto della nostra riflessione, gli operai sono:

● lo Spirito che diffonde nella storia i «germi del Verbo»;

● la Chiesa, come istituzione che con il suo modo di vivere nella storia testimonia alcune realtà, provoca alla fede o suscita interrogativi nella stessa «condizione universitaria»;

● i credenti presenti in università (docenti, non docenti, studenti), che vivono da protagonisti la realtà «universitaria».

Questi ultimi, che potremmo chiamare operatori «specifici», perché posti nella condizione di evangelizzare «dal di dentro» nell'università stessa, per una loro «ministerialità-missionaria nei confronti dei loro coetanei» (Marco Cè), possono evangelizzare in tre modi:

- 1) con la testimonianza
- 2) con l'annuncio esplicito
- 3) con il «primo annuncio» ai lontani.

1) La testimonianza

La «buona novella» deve essere anzitutto proclamata mediante la testimonianza di singoli o di gruppi che, all'interno della comunità di uomini nella quale vivono, manifestino capacità di comprensione, comunione di vita e di destino con gli altri, solidarietà negli sforzi di tutti verso ciò che è nobile, irradiando

la fede in alcuni valori al di là dei valori correnti e la SPERANZA in qualche cosa che non si vede. Questa testimonianza che comporta *presenza, partecipazione, solidarietà*, è un elemento essenziale, generalmente il primo nell'evangelizzazione (Evangelii Nuntiandi, 21).

2) L'annuncio esplicito

Se la testimonianza sarà forte al punto da suscitare nei non cristiani interrogativi ed occasioni di riflessione, sarà possibile arrivare a quell'*annuncio esplicito* che a sua volta porterà i credenti a « dare ragione della propria speranza » (1^o Pt, 3, 15).

Si mette così in movimento quella « dinamica dell'evangelizzazione » che l'Evangelii Nuntiandi delinea nei NN. dal 17 al 24: l'accoglienza dell'annuncio provoca l'adesione del cuore, cui fa seguito l'ingresso nella comunità, all'interno della quale si vivono i gesti sacramentali. Questa esperienza fa sorgere un nuovo apostolato, rivolto a tutti gli strati dell'umanità, e in particolar modo alla cultura e alle culture.

3) Il « primo annuncio » ai lontani

Ma nella realtà universitaria, più che l'annuncio esplicito, è usuale quello che l'Evangelii Nuntiandi indica con il termine di « primo annuncio ai lontani » e che si realizza mediante un'attività complessa e diversificata che si designa talvolta *col nome di pre-evangelizzazione*, ma che è già a dire il vero l'evangelizzazione, benché al suo stadio iniziale e ancora incompleto.

Essa comprende una gamma quasi infinita di mezzi: la predicazione esplicita, certamente, ma anche *l'arte, l'approccio scientifico, la ricerca filosofica*, il ricorso legittimo ai sentimenti del cuore umano (Cfr. Evangelii Nuntiandi, 51).

Si tratta, in altre parole, di quella « *mediazione culturale* » tesa a stabilire « un legame profondo ed un rapporto vitale tra le attese umane e la promessa cristiana », mediazione che ha per oggetto l'uomo in situazione storica da promuovere; per noi, *lo studente universitario* che vive una situazione di precarietà e di emarginazione.

In questa mediazione, il cristiano, più che con progetti specifici, interverrà con « accenti », con sensibilità particolari:

- una sensibilità culturale
- il senso dell'uomo come persona
- la consapevolezza che la liberazione, la promozione non è solo politica
- la forza della sua fede
- lo slancio della sua speranza
- l'esigenza della riconciliazione
- l'avvertenza ai valori etico-morali
- lo « stile cristiano » di vivere l'impegno politico, come quello di colui che ricorda le dieci parole: « Ascolta, Israele: Jahvè è il tuo Dio. Jahvè è l'Unico ».
- l'attenzione ai poveri, ai piccoli, ai « curvati ».

Ci sembra che sia soprattutto attraverso la testimonianza e il primo annuncio ai lontani che è possibile l'evangelizzazione in università. E' così che la Chiesa, nei credenti che vivono la condizione universitaria, si fa missionaria, dilata il Regno, fa crescere e promuovere l'uomo.

Al N. 19 dell'Evangelii Nuntiandi si dice che la Chiesa, evangelizzando, intende « raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo, i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e con il disegno di salvezza ». E' chiaramente un invito ai credenti a spingersi alle « frontiere della incredulità » per operare quella « rivoluzione cristiana » che la Chiesa chiama « conversione » e per la quale l'uomo diventa un « salvato ».

Allora, l'impegno storico nel senso e nell'ambito (valori, criteri di giudizio, linee di pensiero, fonti ispiratrici...) di questa « conversione » è chiaramente evangelizzazione: *ed è qui che la F.U.C.I. si deve impegnare!*

« La finalità missionaria si salda così con lo sforzo civile di promozione umana, nella misura in cui *l'esercizio dell'intelligenza e la promozione della libertà* concorrono a disegnare il terreno e il clima in cui sia possibile il nascere dell'atto di fede, che è ragionevole e libera adesione al Padre che si rivela ».

Ambito dell'evangelizzazione e dell'impegno storico della Fuci

In questo contesto, la FUCI deve svolgere un'azione di:

- a. evangelizzazione nella condizione universitaria
- b. evangelizzazione nella Chiesa locale
- c. autoevangelizzazione

A. Evangelizzazione nella condizione universitaria

● L'universitario fucino evangelizza in università quando testimonia la sua fede e si impegna a creare spazi di libertà e di dignità per l'uomo, proprio perché è credente.

E' la sua fede che non gli permette la rinuncia, il disimpegno, il qualunquismo od una militanza acritica ed emotiva.

L'universitario fucino, per lo « *statuto della libertà* » per cui egli è costituito nella fede, è testimone che, al di là di ogni pessimismo od ingenuità, è oggi possibile, sia pure all'interno di un sistema che opprime, costruirsi come uomini liberi e lottare per creare una università libera e democratica, che diventi luogo di crescita umana, di ricerca e di indagine critica, di partecipazione.

● L'universitario fucino comprende e vive il presente (la storia) e progetta e costruisce il domani (speranza ed utopia).

● L'universitario fucino si impegna in università con lo stile di un appartenente ad un'Associazione ecclesiale di laici, « compito primario e immediato dei quali non è l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale, ma è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti ed operanti nelle realtà del mondo... Più ci saranno laici penetrati di spirito evangelico responsabili di queste realtà ed esplicitamente impegnati in esse, competenti nel promuoverle e consapevoli di dover sviluppare tutta la loro capacità cristiana spesso tenuta nascosta e soffocata, tanto più queste realtà, senza nulla perdere né sacrificare del loro coefficiente umano, ma manifestando una dimensione trascendente spesso sconosciuta, si troveranno al servizio del-

l'edificazione del *Regno di Dio* e quindi della salvezza in Gesù Cristo» (Evangelii Nuntiandi, 70).

In concreto, oltre alla testimonianza personale e di gruppo, come fucini dobbiamo impegnarci per:

- vivere il confronto tra le culture
- produrre una cultura che tenda alla ricomposizione unitaria dell'uomo
- promuovere un reale diritto allo studio
- promuovere un sapere partecipato e critico
- essere attenti a quelli che in università sono i «poveri» (fuorisede, marginali, lavoratori, precari...)
- assumere la condizione universitaria fino in fondo per realizzare un autentico servizio mediante:

- la compartecipazione e l'aiuto personale al singolo nel bisogno

- l'intervento «istituzionale» affinché l'università diventi realmente luogo di crescita per «tutto l'uomo» e per «tutti gli uomini».

- cogliere le domande poste dalla condizione universitaria e comprenderle nel loro profondo (perché ci sono? da quali situazioni nascono? quali bisogni e quali valori sono sottesi ad esse?)

- rendere pubblica ragione della nostra «speranza»
- dimostrare in concreto (testimonianza) che questa speranza si è realizzata nella nostra vita di ogni giorno, nel nostro particolare modo di vivere tutte le dimensioni della nostra condizione universitaria

- elaborare un «progetto di intervento» nella condizione universitario che faccia sintesi tra le costanti tipiche della F.U.C.I. e le istanze nuove, drammatiche e contraddittorie, emergenti nell'attuale contesto universitario e giovanile

- organizzare seminari di studio, momenti di ricerca, di confronto, di dialogo aperto.

B. Evangelizzare nella Chiesa locale

La F.U.C.I., in quanto associazione ecclesiale, ha un suo compito di evangelizzazione anche all'interno della Chiesa e della Chiesa locale nel cui ambito opera. Così essa deve:

- fungere da legame tra la condizione universitaria e la Chiesa locale

- mantenere viva la sensibilità della Chiesa locale intorno ai problemi specifici dell'universitario e dell'università

- offrirsi come strumento per un dialogo tra le culture e la Chiesa

- contribuire all'elaborazione culturale delle formulazioni e delle presentazioni dei contenuti della fede

- porsi al servizio, specialmente nel campo culturale, dei bisogni esistenti nella Chiesa locale.

C. Autoevangelizzazione

Gli impegni missionari della F.U.C.I. «alle frontiere della fede», che sono la sua connotazione essenziale, esigono però dai fucini una chiara coscienza della loro identità di appartenenti *ad una associazione ecclesiale che vive la condizione universitaria*.

Le costanti tipiche sono:

- serietà ed impegno nello studio per una qualificazione professionale, intesa come primo servizio alla comunità

- senso di responsabilità e maturità

- riflessione, impegno, mediazione culturali

- educazione alla fede, per una fedeltà a Dio e all'uomo, per riuscire ad attuare una evangelizzazione e promozione della cultura

- studio e riflessione teologici

- annuncio evangelico

- testimonianza vissuta

- fraternità e condivisione

- attenzione pastorale

- missionarietà (alle frontiere della fede)

- coscientizzazione (legata all'informazione e alla comprensione del senso profondo e della valenza dei problemi)

- partecipazione (non delega o rinuncia o assenteismo)

- iniziativa politica

- vita di gruppo

Cultura e università

L'università è da sempre centro di *produzione culturale* e di *formazione professionale*; come tale ha vissuto e vive due processi concomitanti: lo sviluppo *sociale e civile* e quello *scientifico-tecnico*.

L'antica immagine di università come elaborazione di cultura astratta dai bisogni o peggio ideologica e formatrice di un medesima ristretta classe dirigente ha portato alla *socializzazione* dell'istruzione intesa come *conversione della cultura ai problemi sociali e apertura dell'università alla società*. A tale positiva istanza è sottesa però una tacita presupposizione: quella della mera fruizione dell'istituzione, che ha trovato il suo corrispondente politico nella comoda e compiacente opera della cosiddetta *liberalizzazione*: dei *piani di studio* e degli *accessi*.

I due predetti valori si sono con ciò trasformati in *dequalificazione* e *massificazione* con la conseguente delusione rispetto alle attese di una crescita culturale, civile e democratica anche mediante l'università.

A tale situazione si è cercato di sopperire tramite una «*corresponsabilizzazione*» degli studenti agli organi di gestione universitari trovando la sua codificazione legislativa nei cosiddetti «Provvedimenti Urgenti». Questo tentativo tuttavia al verificarsi di una oggettiva partecipazione: unica rilevante conseguenza perciò ne è stata quell'ulteriore «*socializzazione*» dell'università che è l'entrata dei partiti politici nell'istituzione stessa, senza che a questa entrata sia corrisposto un apprezzabile mutamento qualitativo del quadro universitario.

A tale situazione si è cercato di sopperire tramite una «*corresponsabilizzazione*» degli studenti agli organi di gestione universitari trovando la sua codificazione nei cosiddetti «Provvedimenti Urgenti». Questo tentativo tuttavia ha lasciato impregiudicato il problema della competenza necessaria al verificarsi di un'oggettiva partecipazione: unica rilevante conseguenza perciò ne è stata quell'ulteriore «*socializzazione*» dell'università che è l'entrata dei partiti politici nell'istituzione stessa, senza

che a questa entrata sia corrisposto un apprezzabile mutamento qualitativo del quadro universitario.

A questo punto, scorta l'impossibilità di una funzione trainante dell'università, si è pensato di vivificare quest'ultima legandola al carro dei movimenti più vitali presenti nel sociale, come il movimento operaio: la proposta delle « 150 ore » o più in generale dell'*educazione permanente* si è offerta, nelle intenzioni degli artefici, in realtà, molto più come servizio del sociale alla università che come servizio di questa a quello; solo che nelle aspettative concrete di chi doveva usufruire di tale iniziativa ci si è atteso l'opposto e il fallimento o perlomeno la difficoltà della messa in opera di queste proposte è la comprova più evidente dell'equivoco fondamentale di una istanza che, di per sé positiva, si è voluta fondante ciò da cui dovrebbe invece essere fondata, la autonoma capacità dell'università a rendere un efficace servizio alla società.

Sempre nel motivo conduttore di un'ambigua socializzazione sono da collocare la proposta di un'università come *centro di servizi sociali* nei confronti del territorio, intensa dapprima come realizzazione di *ricerca d'ambiente* (es. la salute in fabbrica), ma urtante contro la paralisi dell'« ordinaria amministrazione » universitaria, e poi come semplice *apertura delle sue sovrastrutture* (biblioteche, centri sportivi, ecc.) *alla città*; tutte iniziative, che, lungi dal risolvere il problema fondamentale, lo hanno confermato: ossia l'università è talmente « socializzata » che non può più dare alcunché di veramente qualificato e originale alla società.

Ciò che dal suo interno l'università è riuscita a dare è invece il più pesante problema sociale oggi esistente: la *disoccupazione* di massa e in genere la esclusione degli « studenti » dall'apparato socio-produttivo con le gran tensioni esistenziali, li squilibri sociali, la rottura col « politico », la minaccia all'ordine pubblico e la sfida allo Stato a essa collegati.

Il fenomeno della disoccupazione intellettuale ha fatto segnare un mutamento di orizzonte e di prospettiva nella problematica universitaria: al di là o al di qua dell'istanza della socializzazione del sapere si è rivolta l'attenzione soprattutto al destino sociale e professionale della massa studentesca. Su questo quadro si è focalizzato prima di tutto il rapporto università. Apparato produttivo nel senso del *mercato del lavoro intellettuale*. Come spiegazione del restringimento di quest'ultimo tuttavia è stata invocata soprattutto la *crisi economica*: ciò provoca l'atteggiamento in base al quale la vera soluzione del problema della disoccupazione intellettuale sarebbe da ricercare nel superamento, non certo prossimo, di quella crisi, per cui nel frattempo si possono adottare solo misure-tampone come l'invito di autorità accademiche e governative a una improbabile *emigrazione* intellettuale verso paesi a più forte stabilità economica (dove invece si risente del medesimo problema) e, più seriamente i recenti *provvedimenti legislativi sulla disoccupazione giovanile*, che presuppongono prima di tutto l'abdicazione da ogni velleità di inserimento corrispondente al proprio titolo di studio nel mercato del lavoro, salvo poi scontrarsi con la refrattarietà delle aziende ad assumere personale tanto non qualificato come sovraqualificato.

Tutto sta ad indicare che la disoccupazione intellettuale promette di essere una patata bollente, anche al di là e dopo la crisi economica.

La disoccupazione intellettuale, in altri termini, chiama in causa non solo la crisi economica, quanto piuttosto l'università, il suo funzionamento, il suo ordinamento, il suo ruolo.

Riconoscendo che il problema è insolubile se non si opera sull'università, ma individuando insieme il punto centrale della crisi o insufficienza di quest'ultima nell'*eccessivo numero dei suoi iscritti*, si sono proposte da più parti vari misure di assottigliamento della massa studentesca, che si possono riassumere nell'*abolizione del valore legale del titolo di studio* e nell'introduzione del *numero programmato*. Per quanto riguarda la prima, è da osservare che con essa si arriverebbe certamente a uno sfortimento degli iscritti e snellimento dell'istituzione, ma a prescindere dal conseguente snaturamento dell'università, dato che suo elemento caratterizzante è la formazione professionale strettamente legata al valore legale del titolo di studio, il problema della disoccupazione intellettuale si ridurrebbe gioco-forza quantitativamente, ma non si risolverebbe qualitativamente, in quanto che si lascerebbero intatte le radici vere del fenomeno, insite nella stessa struttura odierna dell'università. Soluzione più largamente condivisa è quella del

ticità del sapere che permette, non tanto un livello di formazione professionale, ma pur partendo da questo, di superare tale scissione. È chiaro tuttavia che questo compito implica e coinvolge più o meno mediamente l'intervento della propria ideologia o visione del mondo e anzi la sua stessa verifica e in secondo luogo la necessità di un lavoro in comune.

A che pro questo discorso? Tale è la domanda che soprattutto oggi viene fatta ad ogni problema di valore, forse, perché, al contrario che in ogni problema di fatto comportante necessità ed esclusione di scelta, qui invece l'ultima parola risiede nella libertà dell'individuo e nell'elemento di gratuità che in essa è sempre presente. Ma per porre bene in chiaro come in realtà valore e fatto non siano disgiunti, non è inutile sottolineare come nell'università si giochi proprio a questo livello la *manipolabilità del soggetto* o meno di fronte a qualsiasi centro di interessi con cui ha o avrà a che fare, economici o politici, reali o ideali e, attraverso il soggetto che è poi in questo caso il futuro operatore culturale, della società nel suo complesso. Riconoscere tuttavia questo, ma concludere allo sganciamento da qualsiasi centro di tali interessi e alle visioni del mondo a essi sottese è la risposta che purtroppo stiamo automaticamente vivendo, in termini di *pseudo-indifferenza* o di dichiarata *selvatichezza*, sia essa pacifica o armata. A parte il vicolo cieco a cui tali atteggiamenti sono condannati, così non fanno altro che rispecchiare nella loro purezza e radicalità quella mancanza dell'elemento culturale e critico che in genere si vive e quindi fa risaltare, per contrasto, come, soprattutto oggi, solo colui che valorizza tale elemento potrà essere veramente libero e sottratto sia alla servitù che al suicidio.

Radicalizzando ulteriormente il discorso tuttavia non ci si può non chiedere perché tale elemento culturale e critico manchi. L'unica risposta è nella mancanza della *serietà*, della fatica, perfino del sacrificio di se stessi, che alla vera criticità, cultura, libertà, strettamente sono legati; si parla tanto di rinnovata serietà degli studi in questi tempi: lo sbaglio più grande sarebbe quello di rifiutare sarcastici-

camente tale invito in base al paternalistico e interessato modo in cui viene rivolto. Serietà infatti non solo è requisito necessario di una qualsiasi preparazione universitaria, ben più lo è per un uso liberatorio e non asservente di essa.

La serietà dello studio nel senso sopra delineato è perciò insieme il vero *criterio selettivo*, universitario o post-universitario, o una sicura discriminante dell'antico e sempre attuale *problema della socializzazione* dell'università. L'unica selezione accettabile in un regime democratico e soprattutto in una istituzione universitaria è questa, perché è auto-esclusione: non si può contrabbandare la criticità del sapere come una nobile negazione di ciò che la autentica, ossia la serietà dello studio. Quanto alla socializzazione dell'università è innegabile che su di essa si gioca un modello di criticità non solo rivolto alla persona, ma alla crescita culturale, civile e democratica del paese ed è per questo che bisogna respingere qualunque tentativo tendente all'eliminazione del problema, ma è perimenti innegabile che anch'essa si ridurrebbe e numero programmato, in quanto rappresenta una misura certamente meno elegante e più dura della precedente, ma insieme più leale e realistica; dato che, non imboccando la prerogativa della formazione professionale, si preoccupa solo di accordarla con le esigenze quantitative del mercato del lavoro intellettuale, è da osservare tuttavia che a prescindere dalla difficoltà e macchinosità di una programmazione rispetto alla mobilità e talvolta impercettibilità dell'andamento del mercato del lavoro, tale iniziativa mostra la corda nella misura in cui lascia impregiudicate ancora una volta le modalità di funzionamento dell'istituzione universitaria: introducendola si avrebbe magari un progressivo restringimento degli studenti, senza un apprezzabile mutamento della situazione, come sta ad indicare anche l'esempio di paesi a più forte economia, dove pur vige il numero chiuso.

In generale è da notare che tali misure, lungi dall'eliminare la disoccupazione intellettuale, riescono ad eliminare solo ciò in cui si è creduto di trovare la causa fondamentale di essa, ossia la socializzazione, sia pur meramente quantitativa dell'università. Il vero motivo dell'insufficienza di tali proposte sta perciò nell'errata individuazione della causa della disoccupazione intellettuale. Questa risiede soprattutto nel macroscopico *sviluppo delle esigenze* cui corrisponde un'infinita diversificazione delle mansioni e dei compiti da svolgere, una moltiplicazione di figure professionali, che nell'esigere una assai specifica preparazione, rifiutano insieme sia una non qualificazione che una sovraqualificazione, né è da relegare tali figure nel limbo di carriere non dirigenziali, la cui preparazione si possa demandare alla scuola secondaria, dato che al processo indicato si lega anche la progressiva fluidificazione del margine stesso di separazione tra carriera dirigenziale e non e dato il progressivo carattere di formazione dell'individuo che proprio tale scuola viene ad acquistare.

In questo quadro finché l'università non saprà dare risposte adeguate a queste esigenze, sempre presente e insoluto sarà il problema della disoccupazione intellettuale che da essa si origina. In verità nei vari progetti di riforma oggi presenti si tenta di dare questa risposta nel prefigurare, accanto al tradizionale diploma di laurea, un *diploma*

di primo livello destinato a soddisfare a questa moltiplicazione delle figure professionali. A prescindere tuttavia ancora una volta dalla difficoltà a trovare il criterio discriminante per cui a una certa professione si accede tramite laurea o diploma di primo livello, emerge molto più grave l'effettiva ompossibilità di prevedere per tempo e dovunque quali nuove mansioni si possano presentare e soprattutto che l'università sopperisca a tale titanico sforzo di adeguazione, nel senso di una preparazione ultima al lavoro.

A riprova di questo fatto, collegato, ma non causato dalla «socializzazione» dell'università, è da considerare l'altra grande funzione di quest'ultima, intimamente connaturata alla formazione professionale e fondantela, ossia la produzione culturale e il suo agente: *la ricerca scientifica*.

È cioè certamente vero, che la didattica, in seguito alla massificazione universitaria, ha subito una sempre più marcata separazione dalla ricerca ed assunto la veste di insegnamento di istituzioni o di elementi fondamentali del sapere in chiave manualistica. Ma è pur vero che la stessa ricerca scientifica, anche in questo suo splendido isolamento, non è più in grado di garantire all'università il suo ruolo di esaustivo centro di produzione culturale; la progressiva diversificazione dei campi di ricerca, il processo di specializzazione del sapere, potentemente alimentato dal fabbisogno tecnologico dell'apparato produttivo hanno messo in crisi il modello di una cittadella del sapere atta a soddisfare ogni esigenza.

In relazione a tale problema si è data certo una risposta seria con la proposta, presente nei vari progetti di riforma e anzi costituente il loro nucleo, dell'istituzione del dipartimento come organismo base dell'istituzione universitaria, fondato sulla omogeneità del settore di ricerca, e quindi sulla sua autonomia, al fine della realizzazione anche a livello amministrativo di quella competenza che è la condizione indispensabile per un più snello ed efficiente funzionamento dell'attività accademica: con esso cadono infatti le sorpassate, pletoriche e paralizzanti facoltà come gli istituti «personali» o monocattedra che tanto hanno nociuto e nuocciono all'università. Tuttavia, posto anche che tale maggiore articolazione possa reggere alla sempre più ricca articolazione dei campi di ricerca aprentisi, c'è da domandarsi se in rapporto ai bisogni più immediati, soprattutto tecnico-produttivi, e quindi ai prodotti ultimi e finiti della ricerca, l'università sia in grado, coi dipartimenti, di poter rispondere.

Di fronte a questo fenomeno non contingente che coinvolge dunque ambedue le funzioni dell'università, la società civile ha del resto già cominciato a rispondere avocando a sé parte dei compiti che spettavano tradizionalmente all'istituzione per ciò che attiene sia alla formazione professionale che alla ricerca scientifica: ciò particolarmente nelle grandi concentrazioni industriali, ma anche, seppure in misura minore, nelle grandi associazioni politiche come partiti e sindacati. Sono sorti così o stanno sorgendo *centri di produzione culturale e di formazione professionale esterni all'università* e in una certa misura ad essa sostituentesi.

In questa situazione risulta o dovrebbe risultare evidente la necessità di una ristrutturazione, che potrebbe suonare anche come ridimensionamento, del

ruolo dell'università. Ridimensionamento o addirittura cancellazione del ruolo universitario si avrebbe certamente se i nuovi centri di produzione culturale fossero autosufficienti e potessero soppiantare la istituzione. Ma ciò non si dà: per ambedue le funzioni detti centri abbisognano rispettivamente di una *ricerca di base* non immediatamente legata ai loro fini e di una formazione professionale garantente una preparazione anche essa di base, snella e soprattutto fornente quella *elasticità mentale* nella conversione e aggiornamento professionali che sola permette di far fronte alle sempre mutevoli esigenze sociali. Tali compiti non possono spettare che all'università; nè si può dire con questo che essi sono secondari: attraverso di essi l'università viene a porsi infatti come il *centro ideale e reale di raccordo delle sedi ultime* di produzione culturale e di formazione professionale. Individuata la specificità del ruolo universitario, si comprende, così, come detta situazione, nella fedeltà alla sua costitutiva duplice funzione, possa dare un contributo autonomo, originale e qualificato, anche se ben delimitato, ai problemi nazionali che ad essa, fanno capo, ossia lo sviluppo della ricerca scientifica e l'occupazione intellettuale.

In questo quadro all'interno dell'università acquista nuova luce la positività di una maggiore *articolazione dei corsi di laurea* o di diploma e dell'introduzione del *dipartimento*. In particolare a quest'ultimo è da prestare specifica attenzione in quanto fondante la *struttura* idonea ad un ottimale funzionamento dell'università, una volta individuato chiaramente le finalità di quest'ultima. I criteri a cui il dipartimento infatti si ispira, ossia l'autonomia del settore di studio, la competenza e la partecipazione, sono le basi necessarie all'espletamento delle finalità dell'università, il dipartimento, presentandosi come incarnazione di tali valori, ne è la condizione istituzionale oggettiva.

Ciò detto, tuttavia, risulta evidente che sia l'adeguazione delle finalità che il rinnovamento della struttura universitaria permettono oggettivamente, ma insieme richiedono, pena l'inutilità di ogni sforzo di riforma, un corrispondente mutamento qualitativo nello stile del lavoro del *soggetto* che dell'università fruisce, ossia dello studente; tale mutamento si può esprimere nella necessità della riappropriazione di un *sapere critico*. A dire il vero questa espressione contiene un'evidente tautologia: il sapere come tale è critica, altrimenti è mero aggregato di nozioni. Tuttavia è bene accentuare tale sua valenza costitutiva, dato che è proprio questa che finora è mancata troppo spesso per la carenza delle strutture accademiche; ma in un'università tendente a una rivalutazione anche nel terreno della didattica dell'elemento qualitativo dato dalla ricerca e a una preparazione dell'individuo a un'autonoma capacità di far fronte alle sempre mutevoli esigenze professionali più che a una formazione professionale ultima e finita, tale criticità insita nel concetto stesso di sapere non solo è permessa, ma anzi richiesta. È bene sottolineare tale punto: troppo spesso si considera la criticità del sapere come cosa accessoria e trovante il suo luogo solo nei discorsi di valore: è necessario invece prendere coscienza che senza una criticità soprattutto oggi qualunque tipo di sapere si trasforma in una merce deperibile in breve tempo e con esso il soggetto che ne è portatore.

Ma, come si accennava, il sapere critico non è

solo e non tanto un tipo di merce, ma contiene quel *valore liberatorio*, che lo lega strettamente al *concetto originario di cultura*, inteso come formazione e sviluppo della coscienza. A questo proposito invalicabile si presenta la barriera che separa l'universalità del concetto di cultura dalla particolarità del settore di studi prescelto; e invalicabile è giusto che sia dal punto di vista della competenza specifica dello studente; ma parimenti sbagliato è il concludere a una giustapposizione delle due sfere che non può che produrre dualismi irrisolti nel soggetto. Ancora una volta è la crisi anzi si è ridotta di fatto, al contrario, a mera massificazione, finché si concepisce il sapere universitario come merce di cui fruire passivamente (ossia senza criticità) o (che poi è lo stesso quanto al risultato) come oggetto semplicemente da demolire (senza una appropriazione di esso, possibile solo insieme a una serietà di studio).

Parlando tuttavia di una serietà di studio, che vada fino alla fatica e perfino al sacrificio, come elemento inevitabilmente connessa a un uso del sapere critico che ne evidenzia l'intrinseca valenza liberatoria che lo lega al predetto concetto di cultura, è vano nascondersi che ciò è effettivamente possibile ad un certo livello solo quando il soggetto o i soggetti abbiano da far giocare qualcosa che, in una certa misura, va oltre la loro persona e che insieme dà il senso della loro vita, ossia la propria *ideologia* o visione del mondo. Solo partendo da questo punto di vista ha un senso per il soggetto un radicale uso del sapere critico. E cioè in una duplice direzione: come *affermazione* nel proprio ambiente del proprio punto di vista e nello stesso tempo come sua *verifica* di fronte a se stessi.

L'ideologia è infatti così *totalizzante* che non sopporta di essere taciuta, bensì esige di essere affermata, pena la sua insignificanza nei confronti del soggetto stesso che ne è portatore. Tuttavia essa sempre in quanto totalizzante è insieme *esclusiva* delle altre in modo che proprio nell'affermazione delle diverse ideologie ne deriverebbe un contrasto insanabile tra loro; sorge in altri termini il problema della *convivenza*. Tale problema elevato a principio è il pluralismo: con esso si intende quella soluzione del problema consistente nella cristallizzazione dello stesso in base alla quale ogni voce non chiede altro che di avere un determinato spazio suo particolare, secondo una lottizzazione, tendente in certi casi alla formazione di un ghetto.

Ora è da notare che tale concetto di pluralismo, una volta applicato all'attività culturale, non è che la condanna a morte di quest'ultima: l'indifferenza reciproca tra le diverse voci e la staticità derivantene è infatti esattamente il contrario del carattere *dinamico* della cultura; ora tale carattere dinamico può essere garantito solo dalla sua *intrinseca dialetticità*; è in quest'ultima che soltanto ha senso parlare di pluralismo culturale, il quale tuttavia con ciò acquista il ben più pregnante significato di *rendere ragione* del proprio credere: significato che insieme rappresenta l'unico vero tipo di affermazione dell'ideologia nella cultura. Tale dialetticità tuttavia è possibile solo ove di riconosce che il *medio* di cui essa abbisogna per il suo costituirsi è dato dalla *cultura stessa* ed è anzi la sua *natura*: non ha senso auspicare una dialettica culturale ove non si riconosca

alla cultura stessa la capacità di coinvolgere e di costituire un punto di riferimento univoco per le diverse voci. Il riconoscimento di tale capacità ha, a ben vedere, un reale e molto condiviso fondamento: la considerazione *oggettualistica* del fatto culturale: come oggetto, infatti, la cultura si presterebbe certo ad essere conquistata, avvocato a una qualche voce e perderebbe così immediatamente la funzione di medio. C'è da chiedersi però anche che funzione essa verrebbe così a ottenere; la risposta non può che essere: strumento per il *dominio* delle coscienze, ossia esattamente l'inversione del ruolo e significato liberatori della cultura.

Ciò in cui, in ultima analisi, si gioca la scelta tra questa cultura e la cultura è la riconduzione energetica di essa alla sua origine, al suo fondamento e al suo senso ultimo, ossia al *soggetto*; è l'interiorità della persona in ultima analisi che fonda, a partire da quella di medio, tutte le più autentiche caratteristiche della cultura, proprio perché essa non è originariamente altro che *formazione e sviluppo del soggetto stesso*.

Ciò implica tuttavia un compito molto arduo, ma capitale: se cioè cultura è la dimensione in cui il soggetto viene coinvolto nella sua interezza, quel rendere ragione della propria ideologia (che è la maniera più alta ed efficace di affermazione di essa), è e non può essere che insieme una *messa in discussione e verifica di fronte a se stessi*. Qui veramente è il culmine dell'attività culturale, in questa forza di rendere ragione agli altri, ma insieme a se stessi, della propria fede; un compito che esige quindi il più alto sacrificio, perché coinvolge non solo il proprio tempo e le proprie energie, ma insieme ciò a cui queste energie e questo tempo sono consacrate. Ma il risultato non è certo di poco conto: la *coincidenza esistenziale tra l'enucleazione dell'autentica libertà dell'uomo e l'affermazione della propria fede*.

Se questo è il valore della cultura, se questa è la direzione ottimale dell'attività culturale, allora noi non avremo più motivo di scoraggiarci di fronte a tale compito: esso infatti nelle sue valenze più profonde e costitutive corrisponde e anzi esige ciò in cui noi crediamo: il messaggio cristiano.

Un reale diritto allo studio

1) La scelta del diritto allo studio come obiettivo primario del nostro lavoro di promozione umana all'interno dell'università non nasce a caso ma è frutto di almeno tre precisi presupposti.

a) Pensiamo che oggi sia possibile, nonostante la crisi e forse proprio a partire dalla crisi, creare in Italia le premesse per una società più egualitaria; e con questo termine non intendiamo tanto una società nella quale lo Stato garantisca a tutti, liberisticamente, la fantomatica «uguaglianza dei punti di partenza», ma piuttosto una società nella quale vengano superate (effettivamente e non solo potenzialmente) le molte fratture e discriminazioni che rendono precario e ingiusto il nostro assetto sociale: tra operai, impiegati ed élite dirigenziali, tra occupati e disoccupati, tra aristocrazie operaie e area del lavoro nero o sottopagato, tra lavoratori intellettuali e lavoratori manuali, ecc.

Di fronte a questa situazione l'apparato scolastico e specialmente quello universitario, nonostante l'esplosione di una scolarità cosiddetta di massa, ha fondamentalmente mantenuto una forte selezione (se pure in modo completamente diverso dal passato), assolvendo quindi non ad una funzione egualitaria ma ad una funzione di stratificazione in classi. Basti pensare che in base all'ultimo censi-

mento del '71 la popolazione superiore ai 14 anni fornita di licenza media era pari solo al 27,4% del totale (l'11,3 quella fornita di diploma superiore) e che mentre solo l'8% degli italiani aveva una laurea rimaneva un 5,2% di analfabeti totali.

b) Il secondo motivo è che tra i molti fenomeni di emarginazione emersi specialmente negli ultimi tempi, ci sembra abbia una particolare rilevanza rispetto ai nostri temi una forma di emarginazione che potremmo definire culturale.

La stragrande maggioranza degli strati popolari non solo non è riuscita a garantirsi l'accesso alle fonti tradizionali del sapere (la scuola), ma soprattutto è esclusa anche da ogni altro momento di produzione della cultura.

Come conseguenza essi rimangono dei puri utenti di una cultura prodotta da altri e quindi sono più facilmente succubi dei modelli consumistici proposti dalla attuale cultura di massa (giornali, RAI-TV, pubblicità ecc.).

c) Anche per quei livelli scolastici in cui i ceti fin'ora esclusi sono riusciti a garantirsi un accesso abbastanza facile (è il caso dei ceti medi rispetto all'università) si è creata all'interno dell'università stessa, una forma di emarginazione culturale dovuta al fatto che essi vengono a contatto con una subcultura dequalificata, liceizzata e semplificata (adatta ai posti di la-

voro dequalificati che poi sono destinati ad assumere), una cultura in nessun modo critica e della quale oltretutto possono usufruire in maniera molto parziale. Pensiamo al modo con cui i fuori sede e i lavoratori studenti usufruiscono dell'università e a come questo sia radicalmente diverso dal modo di chi può frequentare corsi e seminari o di chi dispone di facilitazioni di tipo extra-universitario (professione del padre, accesso ad ambienti culturali qualificati, ecc.).

2) Se l'obiettivo del diritto allo studio che poteva apparire superato ed inutile va secondo noi mantenuto e rafforzato, va anche detto però che esso deve essere inteso in modo molto diverso dal passato.

a) In primo luogo non è più sufficiente l'impegno su quegli obiettivi minimi (assegni di studio, pre-salari ecc.) che garantiscono solo un diritto allo studio immediatamente vanificato dalla mancanza di lavoro e dalla dequalificazione dei contenuti.

b) In secondo luogo ciò che va richiesto non è il puro e semplice diritto di accesso all'università, ma il diritto ad uno studio serio e qualificato, non ripetitivo ma innovativo e strettamente legato alla ricerca. Occorre in particolare che si tratti di uno studio capace di fornire al singolo gli strumenti culturali e la capacità critica necessaria a superare la attuale crisi di

razionalità che attraversa il mondo giovanile.

c) Se non vogliamo che la scolarità di massa sia in contraddizione con l'esigenza di superare il fenomeno della disoccupazione intellettuale, di allargare la base produttiva del nostro sistema economico, e di evitare forme di capitalismo assistenziale e improduttivo occorre che il diritto allo studio non significhi avere garantito, dopo la laurea, un lavoro impiegatizio, non manuale e possibilmente ben pagato indipendentemente dalla sua effettiva produttività.

A tutti va garantita la possibilità di disporre di un periodo della propria vita (possibilmente non concentrato tutto nei primi vent'anni di vita) per qualificare e riqualificare le proprie capacità professionali da un lato, e dall'altro riflettere sulla propria esperienza umana e lavorativa confrontandosi con altri. A nessuno invece deve essere garantita la liberazione perpetua dal lavoro manuale, come nessuno deve essere relegato al solo lavoro manuale.

Questa prospettiva qui appena accennata e certamente non nuova richiede di essere approfondita in tutte le sue implicazioni:

— sul piano più generale essa richiede l'elaborazione di un nuovo concetto di cultura come momento sì legato al lavoro ma fornito di una validità in se stesso, anche se non direttamente utilizzabile come strumento di « avanzata sociale ».

— sul piano politico una ridefinizione dei rapporti tra intellettuale e manuale implica una profonda modifica dei rapporti di potere tra le varie classi. In caso contrario tutto si tradurrebbe in un invito agli studenti ad accettare lavori ancora più dequalificati per contribuire al riassetto indolore della società.

— sul piano più diretto della trasformazione dell'università implica che si punti fin dalla riforma attualmente in discussione ad una università centro di educazione permanente e che almeno alcune facoltà siano organizzate con momenti di alternanza tra studio e lavoro, e con cicli brevi ma periodici di istruzione.

3) Se questa è la prospettiva generale nella quale muoversi a medio termine occorre anche stimolare le forze politiche a trovare fin d'ora alcune soluzioni tese ad attuare il diritto allo studio; in que-

sto senso ci sembrano importanti alcuni obiettivi:

a) Mantenere, nel limite del possibile un sistema di tassazione con quote relativamente basse anche se inferiori ai costi: sia perché i passivi raggiunti dalle università non sono — se effettivamente crediamo alla validità sociale di un'università di massa — insopportabili come si dice (basta paragonarli per es. ai passivi delle aziende municipali dei trasporti) sia perché le proposte alternative fin'ora avanzate (cfr. per es. quella del prof. Mazzocchi sul 'Popolo' del settembre 1976) hanno ancora molte controindicazioni.

Può essere utile accentuare molto le differenziazioni per fasce di reddito; non ci sembra invece possa essere accentuata ulteriormente la differenziazione per tipi di facoltà (come da qualcuno si propone per disincentivare le iscrizioni nelle facoltà più affollate) perché questo approfondirebbe le fratture già esistenti tra facoltà per élite e facoltà affollate e dequalificate aperte a tutti.

b) La conversione delle erogazioni monetarie agli studenti in servizi come pensionati, mense, prestito libri ecc. pare anche a noi (come oramai alla stragrande maggioranza delle forze politiche) un obiettivo fondamentale. Quello che conta è che essa avvenga in tempi brevi e sotto il controllo degli studenti perché non avvenga che prima si sospendono le erogazioni (unica fonte di sopravvivenza per molti studenti) con la scusa che occorrono i fondi e dopo quattro o cinque anni si cominciano ad attuare i primi servizi sociali.

Anche il passaggio di tutte le competenze per il diritto allo studio alle Regioni ci sembra una misura molto urgente per evitare inutili dispersioni di fondi (nella sola Milano per esempio esistono tre differenti Opere Universitarie) ma anche su questo punto il consenso delle forze politiche è ormai acquisito.

Può essere anche utile che forze sociali e culturali e fra esse anche i gruppi Fuci si impegnino a dare vita a forme di servizi (piccoli pensionati, indicazioni di camere a poco prezzo, mense autogestite o servizi di scambio dei libri ecc.) non tanto come opera di supplenza ma come strumenti per venire incontro al persistente bisogno di rapporti umani più vivibili e non burocrati-

ci all'interno delle nostre disperse università.

c) Fondamentale condizione del diritto allo studio è il decentramento universitario e la creazione di università di medie e piccole dimensioni anche fuori dalle grandi metropoli. Perché questo non avvenga disordinatamente o obbedendo alle più varie spinte campanilistiche e corporative, occorre una precisa politica di programmazione democratica e che nell'ambito della riforma universitaria si dia il maggior spazio a tutti quegli organi (Comitato Nazionale Universitario, Comitato Regionale Universitario) che dovrebbero garantire sia un'ampia partecipazione delle forze esterne alla università, sia disporre di vasti poteri di coordinamento e programmazione.

d) Occorre prendere atto che la università, già da oggi, se pure in maniera distorta, assolve a compiti di educazione permanente e spesso (anche se occorrerebbe differenziare il discorso a seconda delle facoltà) deve rispondere ad una domanda di persone già inserite nel mondo del lavoro e bisognose solo di un momento di approfondimento e di discussione legato più ai propri interessi politici e culturali che alla propria attività lavorativa (In alcune università scienze politiche raggiunge una percentuale di lavoratori studenti pari all'80%). Bisogna quindi già da oggi organizzare l'università anche sulla base di questa domanda garantendo a tutti corsi serali che non sia facoltà di serie B ma che siano qualificati, e momenti di discussione e studio aperti il più possibile a tutti i lavoratori.

e) Ultimo obiettivo che ci sembra utile indicare è quello di garantire in ogni università lo svolgimento di alcuni corsi delle 150 ore visti come una delle più significative esperienze che si muovono nella direzione di quel sistema universitario indicato prima.

Il compito che in questo campo spetta agli studenti è soprattutto (oltre ad appoggiare eventuali richieste sindacali presso l'università) quello di garantire in uno stretto contatto tra lo svolgimento di questi corsi e la massa degli studenti, attraverso la diffusione dei contenuti e la partecipazione diretta degli studenti; infatti l'isolamento nel quale fino ad ora questi corsi si sono svolti ha impedito che gli studenti verificassero a contatto con

il mondo del lavoro la cultura « ufficiale » trasmessa dall'università, e traessero da questo confronto eventuali indicazioni per la trasformazione dell'università stessa.

4) Infine la rivendicazione del diritto allo studio pone immediatamente il problema del movimento degli studenti, della sua organizzazione, degli strumenti con i quali raggiungere i propri obiettivi.

Come possibili indicazioni per prendere posizione anche a proposito di questo tema possiamo rilevare:

a) la scomparsa della figura sociale dello studente in senso tradizionale rende ovviamente inagibile qualsiasi tentativo di tornare a uno

« studentismo » di tipo sessantottesco che aggregi gli studenti in quanto tali; la presenza diretta delle forze politiche nell'università è ormai un fatto del quale non si può tornare indietro, e che in sé può anche essere valutato positivamente nella misura in cui garantisce un collocamento tra movimento degli studenti e forze interne.

b) È importante tener presente e saperne valutare anche gli aspetti positivi, l'ipotesi nata durante l'anno scorso nell'area dell'autonomia che auspicava la scomparsa di qualsiasi forma di organizzazione e l'uso dell'università esclusivamente come centro di aggregazione del cosiddetto « proletariato giovanile ».

c) D'altra parte è innegabile che

attualmente si assiste ad una vera e propria lottizzazione del movimento da parte delle forze politiche che va superata. Occorre quindi tentare di recuperare quel tanto di specifico comune che esiste ancora oggi tra gli studenti per aggregarli attorno ai loro interessi comuni senza peraltro annullare le necessarie differenze ideologiche e cercando di evitare al massimo la rinascita di spinte corporative che non furono estranee al '68.

Le varie ipotesi di « sindacalizzazione » degli studenti avanzata da aree diverse (e talora con evidenti finalità di controllo esterno) pur non sottraendosi a questi rischi, indicano la direzione sulla quale muoversi.

I gruppi di facoltà

1. Non a caso e nemmeno per semplice giustapposizione poniamo come ultimo contributo queste linee di proposta per i gruppi di facoltà. Dopo una analisi della condizione universitaria ed alcuni tratti di fondazione pastorale non poteva mancare una proposta concreta che però, ovviamente e proprio per il suo essere calata in una faticosa storicità è anche la più suscettibile di discussione e la più aperta a modifiche che ne adattino il senso ultimo alle contingenze dettate dalle diverse situazioni in cui i gruppi FUCI si vengono a trovare (pensiamo alle differenze tra nord, sud e isole, tra grande città e provincia).

2. Già le tesi precedenti (e ad esse soprattutto rimandiamo insieme ai fogli di lavoro e agli altri contributi tra cui principalmente gli atti e i verbali delle settimane di Camaldoli) hanno ampiamente lumeggiato i tratti di questi ultimi mesi di cammino della FUCI; ci sembra però utile ripercorrere alcune tappe essenziali.

3. Vi è innanzitutto da dire che proprio il *primato della evangelizzazione* di cui tanto si è parlato negli ultimi anni (ricordiamo l'Assemblea di Loreto e il Congresso di Roma) e che ha trovato nel Convegno EPU del novembre scorso positivi riscontri, ha provocato la FUCI a ripensare il proprio modo di essere in università, nella consapevolezza che oggi siamo chiamati come Federazione a mantenere fede soprattutto a due urgenze:

— La scelta missionaria

— La necessità di dare contenuto e visibilità alla mediazione fede-storia

4. Senza intrattenermi sulla prima (che è la ragione stessa del nostro esistere) spendiamo qualche parola sulla seconda per dire che appare ormai insufficiente, per ritenere assolto il compito della evangelizzazione, limitarsi a considerare la fede come la

inesauribile istanza critica dell'agire storico, riducendola ad un ruolo pur valido ma che qualunque paradigma utopico, anche strettamente sociologico, può svolgere.

Sarebbe questa una concezione « umana, troppo umana » della fede e, in definitiva strumentale e immanentistica.

Se è vero infatti che in Cristo Gesù non c'è solo uno svelamento di Dio Padre, ma anche una rivelazione del vero volto dell'uomo, la fede in un Dio che è risorto, che è vivo, che è qui, non può non avere, in quanto salvezza di tutto l'uomo, reali implicazioni antropologiche.

5. Se crediamo ad una salvezza non formale e non limitata a pochi eletti, ad una Verità che ci è stata data in consegna non perché lo custodissimo gelosamente nascondendola, ma *perché la rivelassimo*;

se ci rendiamo conto di trovarci in una società in cui è ormai persa o comunque tenacemente rimossa la domanda di Dio, per cui la testimonianza, pur nella sua intrinseca validità, è perdente in partenza come unico metodo di evangelizzazione perché risponde ad una domanda che nessuna pone; allora dobbiamo percorrere una via che venga incontro all'uomo nelle sue concrete e reali esigenze di una riflessione ultima sul senso della propria vita e delle cose, per suscitare quella domanda di Dio che dicevamo assente, attraverso una *presenza pubblica non integrata* (tale sarebbe se volesse dare delle risposte preconfezionate) ma *nemmeno elitariamente silenziosa* della federazione, presenza che consenta un quotidiano confronto critico e problematico con i cosiddetti « assoluti terreni » e con i contenuti culturali che in università vengono proposti.

6. Ecco dunque il vero perché di una presenza, le ragioni di un « esserci » che non è ritagliare un proprio spazio piccolo e grande di potere politico, che

non è una richiesta di partecipazione alla lottizzazione in atto nelle università.

Tale sarebbe se noi ci proponessimo come gruppo che cerca, scavalcando e rimuovendo il fattore ideologico, di creare, come si usa dire di questi tempi, un consenso sulle cose di sapore pragmatico: non è aggregando su di un programma che si raggiungono i lontani, che si recupera l'uomo ai suoi bisogni più veri, che si suscita quella domanda sul senso che abbiamo posto a tema. Una proposta siffatta può andare bene a molti e di fatto ha successo perché riesce a fare l'interesse di opinioni politicamente opposte, limitandosi come fa al «come» ed evitando il vero e per tutti imbarazzante confronto sulle visioni del mondo che stanno a monte di ogni progetto politico concreto.

7. È proprio questo ultimo confronto che invece ci sta a cuore: L'attuale situazione culturale della università appare connotata da *alcune costanti* di fondo, riscontrabili peraltro anche nel più ampio contesto della società tutta:

a) Enorme sviluppo delle scienze antropologiche: le risposte ai problemi dell'uomo vengono richieste alle singole scienze, la cui fondazione epistemologica e di metodo è data per scontata e comunque non viene discussa.

b) Passaggio dal ricevuto al costruito: il vero si identifica col nuovo, con la «mia libertà»; il passato, solo perché tale, viene eliminato con un colpo di spugna. Della falsa alternativa «fedeltà ad un progetto o autoprogettazione libera» si sceglie radicalmente il secondo termine.

c) Prevalere del pensiero ripetitivo sul pensiero riflettente. E, nella didattica universitaria, il prevalere della manualistica e della divulgazione sulla ricerca; è, più in generale, l'affermarsi della ovvietà come criterio culturale.

d) Compresenza nello stesso ambito culturale e a contatto di gomito di antropologie diverse e opposte, reciprocamente contraddittorie ed elidentisi.

Da ciò discende, quando non vi è una egemonia dell'una sulle altre, un pluralismo di tolleranza che si limita alla constatazione della reciproca diversità e ricerca solo i modi di una visibile convivenza.

8. Dalla situazione tratteggiata esce con evidenza la necessità di una presenza culturale in università che si faccia carico della ricerca di un *pluralismo di struttura* basata o su un serio lavoro di confronto che ricerchi all'interno di ogni posizione quanto emerge teoreticamente rilevante, attraverso le vie della critica interna (verifica della coerenza interna di un progetto in base alle sue premesse) e della cri-

tica esterna (verifica della validità delle premesse).

Questo significa compiere una analisi epistemologica rigorosa tesa verso una verità relativa che non è però relativismo, individuando una forma di ragione in cui sia ineliminabile il relazionarsi reciproco.

Questa riproposta della rigurosità teoretica finalizzata ad un serio e disponibile confronto tra i progetti antropologici appare oggi in università la necessità più urgente e mi sembra possa essere portata avanti attraverso strumenti quali i gruppi di facoltà.

9. Veniamo ora ad una loro breve descrizione.

a) Il gruppo di facoltà si configura come una iniziativa che all'interno di un corso di laurea o di un suo indirizzo particolare promuove un lavoro di tipo seminariale, affrontando un argomento rientrando negli interessi della facoltà.

Per esempio alla Cattolica di Milano ha preso avvio durante il passato anno accademico e procede tuttora un gruppo sul tema del rapporto tra cultura universitaria e cultura operaia con particolare attenzione alla esperienza delle 150 ore.

b) La partecipazione al gruppo è aperta a tutti, credenti e non, poichè, pur avendo come sua prima ragion d'essere lo stimolo alla domanda sul senso, il gruppo di facoltà non è assolutamente un gruppo religioso.

c) È importante che nella scelta degli argomenti si privilegino quelli che consentono di mettere in luce anche il rapporto tra università e società. I gruppi dovrebbero a questo proposito lavorare ad una definizione più rigorosa di tale rapporto, fondandolo sulla necessità di una rivalutazione della criticità del sapere universitario che, senza cadere nella astrazione, si liberi però da ogni funzionalità ai processi economici, arrivando ad una ricomposizione tra agire produttivo e agire comunicativo.

d) È utile che il gruppo di facoltà funzioni con la fattiva collaborazione di un docente e di esperti esterni del ramo (sempre per il seminario della Cattolica ci siamo serviti della collaborazione di un docente di pedagogia e di sindacalisti della CISL).

Oltre a ciò si sottolinea la importanza del fatto che, ove possibile, ci si sforzi perché i partecipanti al seminario possano trarne giovamento ai fini dell'esame, allo scopo di non creare un ulteriore aggravio.

e) Quinta ed ultima nota (ma il discorso è così solo iniziato): il gruppo deve essere stabile nella partecipazione e far partire il proprio lavoro da una definizione di metodo, allo scopo di fornire quegli strumenti teoretici rigorosi che consentano nella fase successiva il lavoro fondamentale del confronto.

Progetti di riforma a confronto

Il raffronto fra i vari progetti di legge si riferisce ai testi presentati in Senato nell'aprile 1977.

Sulla base degli accordi programmatici di fine giugno è stato costituito un comitato ristretto che alla metà di novembre ha raggiunto vasta convergenza su elementi significativi, quali: la funzione dell'università, il principio della programmazione degli accessi all'università (numero programmato a medicina e nei corsi che avviano all'insegnamento), la programmazione delle sedi con una regolamentazione della distribuzione degli studenti nei diversi atenei, programmazione triennale ad opera del consiglio nazionale universitario.

Il numero di articoli del testo di riforma finora redatti è basso, previsioni ottimistiche datano alla fine di dicembre la fine di questa prima parte del lavoro parlamentare.

Su questi temi torneremo più diffusamente nel prossimo numero; ci sembra importante avviare nelle sedi locali un dibattito ampio ed approfondito.

Premessa

1) Lo schema tiene presente soprattutto il progetto di legge governativo (stilato sulla base della « bozza » Malfatti e approvato dal Consiglio dei Ministri il 15-4) e il progetto di legge del PCI che già da diversi mesi è depositato alla Camera.

DC e PSI hanno elaborato dei documenti che fin'ora non sono stati ancora stesi in articoli di legge. Questi documenti, assieme alla piattaforma sindacale e alle prese di posizione del Consiglio Nazionale Universitario (la più rappresentativa organizzazione di docenti), vengono citati solo quando si discostano in maniera rilevante dai precedenti.

2) Lo schema non contiene nessuna notizia sul problema dello **status giuridico dei docenti** perché questa scottante materia è già stata in massima parte regolata dall'accordo intercorso tra Malfatti e i sindacati di categoria il 23-3; comunque vada la vicenda della riforma la normativa stabilita con questo accordo entrerà in ogni caso in vigore.

Come è noto questo primo contratto di lavoro del personale delle uni-

versità ha suscitato vivaci polemiche: da una parte i sindacati sono stati accusati di aver « ceduto » su alcuni fronti e il ministro è stato accusato di scavalcare il Parlamento che è l'unico a poter legiferare in materia di riforma universitaria; dall'altra si è detto che il contratto era frutto di concessioni demagogiche perché immetteva in ruolo, livellandoli, un numero enorme di precari.

Comunque i punti fondamentali dell'accordo sono:

a) ruolo unitario dei docenti, articolato però in due fasce, gli ordinari e gli associati alle quali si può accedere per concorso. Le commissioni per l'accesso al ruolo di ordinario sono riservate ai soli docenti ordinari come pure solo a loro sono riservate le cariche di rettore e di direttore di dipartimento.

b) Incompatibilità tra la docenza e tutte le attività imprenditoriali o di lavoro dipendente; anche l'essere eletto a incarichi politici o l'esercitare la libera professione è incompatibile con l'attività di docente, ma in quest'ultimo caso sono previste eccezioni.

c) Ogni docente è obbligato ad un orario minimo di dodici ore settimanali, distribuite in 4 giorni.

d) Presso i dipartimenti è istituito un periodo quadriennale di studio per laureati, finalizzato alla formazione dei nuovi docenti. Al termine dei 4 anni viene conferito un titolo avente valore solo per la carriera universitaria.

Come si vede l'accordo fa già riferimento alle strutture della futura riforma ed assume una particolare rilevanza.

Il disegno di legge governativo recepisce in gran parte l'accordo sindacale anche se in alcune parti se ne discosta (particolarmente criticato è stato il fatto che il ddl deleghi completamente al governo il compito di fissare la incompatibilità tra docente e libero professionista).

Ordinamento didattico

Progetto governativo: prevede la laurea, di durata non inferiore a 4 anni, il diploma di durata non inferiore a 2 anni e il dottorato di ricer-

ca. Quest'ultimo è un titolo avente valore solo nell'ambito dell'insegnamento, e si consegue dopo quattro anni di lavoro di ricerca presso il dipartimento, con verifiche annuali e colloquio finale davanti a una commissione. Questi 4 anni sono retribuiti con assegno pari al trattamento iniziale del docente di scuola secondaria superiore e ad essi si accede per concorso.

Prevede inoltre una delega al governo per la revisione dei corsi di laurea e di diploma e per la istituzione di nuovi tipi di laurea.

PCI: non prevede il diploma anche se parla di « titoli di diploma e di laurea fissati dalla legge ». Non prevede neppure il dottorato di ricerca che, in linea di massima, vede come una nuova forma di precariato. Comunque prevede la possibilità di contratti quadriennali (con colloqui dopo il primo biennio e alla fine) per giovani laureati « per addestramento nella attività didattica e di ricerca ».

Sul dottorato comunque sembra esserci nel mondo accademico un consenso abbastanza largo (CNU ecc.).

Per quanto riguarda la revisione dei tipi di laurea prevede che vengano fissati per legge ma solo confermente a pareri espressi dal CNU quando sarà costituito.

PSI: si è dichiarato in linea di massima favorevole a corsi di diploma più brevi della attuale laurea, purché però non siano valvole di sfogo per la facoltà, ma cicli brevi e « aperti » di istruzione, che permettano un successivo rientro per una ulteriore qualificazione.

Dipartimento

Tutti concordano sulla sostituzione di facoltà e istituti con i dipartimenti.

Progetto governativo: il dipartimento « organizza una pluralità di settori di ricerca e di insegnamento aventi finalità e caratteristiche comuni, e concorre alla organizzazione degli insegnamenti di corso di laurea e di diploma ».

Sono previsti consigli interdipartimentali per organizzare i corsi di laurea.

Pur non parlando esplicitamente di abolizione della cattedra il progetto prevede che sia il consiglio di dip. ad assegnare « con l'assenso degli interessati ai docenti del dip. nel rispetto della libertà di insegnamento e di ricerca e in relazione alla disciplina per la quale il docente ha superato il concorso, i compiti di ricerca e di insegnamento nell'ambito del dipartimento ».

PCI: sulle cose dette sopra c'è un sostanziale consenso da parte delle forze politiche. Anche il PCI quindi è d'accordo, anche se si è più esplicitamente dichiarato a favore della abolizione della titolarità della cattedra; prevede infatti che il dip. « distribuisca ogni anno tra il corpo docente, di intesa con il docente stesso e al fine di assicurare il migliore utilizzo delle competenze e nel rispetto della libertà di insegnamento, i compiti di insegnamento » (art. 7).

Anche se poi l'art. 8 del progetto fissa una serie di garanzie per la libertà di insegnamento, questo della gestione collegiale della ricerca e della didattica è uno dei punti più controversi.

Sindacati: anche i sindacati hanno chiesto l'istituzione dei dip. come « asse di organizzazione collettiva del lavoro di ricerca e di didattica e come negazione della divisione dell'università in due strutture separate preposte alla ricerca e alla didattica ».

Gestione del dipartimento

Progetto governativo: spetta al consiglio di dipartimento. Questo è costituito da tutti i docenti ordinari più gli associati in misura non superiore agli ordinari. Iscritti al dottorato, tecnici, non docenti, studenti, partecipano con una rappresentanza che è complessivamente il 30% della complessiva componente docente (e che, al suo interno è composta per il 40% da iscritti al dott., per il 25% da tecnici, per il 20% da non doc. e 15% da stud.)

Competenze: decisioni riguardanti l'utilizzo dei fondi / approvazione (con la sola componente docente) dei piani di studio / assegnazione dei compiti di ricerca e di didattica / chiamata di docenti e messa a concorso dei posti vacanti (ma in questo caso deliberano solo i doc.) / organizzazione dei rapporti consigli enti esterni / ecc.

Esiste inoltre un direttore di dipartimento che è eletto (nella prima bozza Malfatti) da un corpo elettorale del quale fanno parte tutti gli ordinari e, in misura molto minore, le altre componenti. Esiste anche una

assemblea di dipartimento che è convocata una volta all'anno al solo scopo di ascoltare la relazione del direttore.

PCI: prevede: a) un consiglio formato da tutti i docenti (nel progetto PCI non c'è distinzione tra docenti ordinari e associati) da tutti i contrattisti e i tecnici, più rappresentanze degli studenti (20% di tutti i precedenti) e dei non docenti (10%). b) una giunta composta da 5 doc., 2 stud., 1 contrattista, 1 non doc. c) un direttore eletto dalla giunta.

Le competenze non sono dissimili dal progetto gov.

Tutti gli altri (sindacati, DC, PSI) concordano sulla gestione collegiale ma non entrano nel merito delle percentuali che è uno dei problemi più dibattuti.

Altri organi di gestione

Tutti concordano sulla necessità di abolire la divisione tra consiglio di amministrazione e senato accademico. Questi due organi verrebbero costituiti in tutti i progetti da un consiglio di ateneo al quale dovrebbero partecipare non solo tutte le componenti dell'università, ma anche rappresentanze della regione, del comune e del mondo del lavoro. Naturalmente vi sono alcune diversità nelle proporzioni (per es. nel progetto PCI ci sono 16 docenti su 37, in quello governativo 18 su 24, più il direttore amministrativo e il rappresentante del governo).

Tutti concordano anche sulla costituzione del Consiglio Nazionale Universitario che sostituisce la prima sezione del consiglio superiore della P.I.; c'è il solito problema delle percentuali.

Competenze: determinazione dei criteri generali per l'istituzione dei dipartimenti e per la determinazione dei piani di studio / suddivisione dei fondi per la ricerca / istituzione di nuove università / ecc.

Il progetto del PCI insiste però in particolar modo sui compiti di programmazione che spettano al consiglio, in relazione all'art. 1 che afferma: « Lo sviluppo dell'università deve essere programmato ».

Su altri organi invece c'è diversità di pareri.

Progetto governativo: prevede un Consiglio dei direttori di dipartimento con competenze abbastanza ampie, e un Consiglio di corso di laurea composto da tutti i docenti più 5 non doc. e 10 stud. (15 se ci sono più di 2.000 iscritti). E' evidente l'analogia con il consiglio di facoltà.

Il rettore deve essere docente ordi-

nario ed è eletto da un corpo elettorale del quale fanno parte tutti i docenti ordinari e, in misura minore, le altre componenti.

PCI: prevede un Consiglio Universitario Regionale composto per metà da rappresentanti della regione e per metà da quello di « coordinatore mediante programmi finalizzati la politica didattica e scientifica delle università con gli obiettivi di sviluppo civile, culturale, economico e sociale della regione ». Si cura inoltre del diritto allo studio e dell'uso dell'università per le attività di riqualificazione.

Il rettore è eletto dal Consiglio di ateneo.

Sono anche qui previsti un consiglio dei direttori, ma solo come organo consultivo e dei consigli interdipartimentali, che, dopo la definitiva costituzione dei dipartimenti si occuperanno di organizzare i corsi di laurea.

I Sindacati si sono dichiarati contrari a qualsiasi organo che « resusciti in nuove forme il senato accademico » e sono invece favorevoli al CUR. Anche il PSI è favorevole al CUR, mentre la DC nel suo documento non ne parla. Il CUR accusato di legare troppo strettamente l'università al territorio è stato spunto per una vasta polemica sui problemi della « autonomia » dell'università.

Diritto allo studio

Tutti sono d'accordo nell'abolire le Opere Universitarie e per trasferire alle Regioni tutte le competenze per il diritto allo studio; in linea di massima si è anche d'accordo sulla abolizione delle erogazioni monetarie (assegni, pre-salario ecc.) e sulla loro conversione in servizi individuali e collettivi. Tuttavia il progetto gov. (molto criticato sotto questo aspetto) delega completamente al governo (art. 57) il compito di emanare una legge sul diritto allo studio.

Il PSI dedica al diritto allo studio ampio spazio perché tenderebbe a fare dell'università un luogo di educazione permanente sul modello delle 150 ore. Occorrerà tuttavia attendere che il documento venga steso in articoli di legge precisi, cosa che probabilmente avverrà entro aprile.

Il PCI — come più o meno genericamente anche gli altri — prevede criteri per la frequenza obbligatoria, ma prevede anche l'istituzione di corsi specifici per lavoratori.

Numero chiuso

Progetto governativo. La bozza non fa riferimento al problema. Malfatti ha tuttavia dichiarato in numerose

occasioni la sua decisione di adottare il numero chiuso almeno a medicina (per la quale è da tempo pronto un ddl che prevede uno sbarramento al 2° anno) ed eventualmente anche a magistero o a lettere.

PCI: anche qui non si accenna esplicitamente al problema, tuttavia come già detto il progetto è improntato all'idea della programmazione e in particolare all'art. 14 prevede: «Il CNU elabora i programmi per la determinazione delle modalità di accesso all'università... e per la programmazione della distribuzione degli studenti tra i vari indirizzi di studio, tenuto conto dei prevedibili fabbisogni di personale qualificato e in rapporto agli obiettivi di sviluppo produttivo e sociale e culturale del paese». Inoltre in numerose occasioni i comunisti

si sono dichiarati favorevoli al numero programmato.

DC: nel suo documento dice di essere contraria al n.c. anche perché «si colloca in evidente contrasto con la libertà di studio e di scelta che è principio generale la cui vulnerazione può essere pericolosa».

PSI: sostanzialmente propone di superare il problema con l'accennata ipotesi dell'università come luogo di educazione permanente. Alcune parti del PSI assieme a componenti dei sindacati (in modo particolare Giorgio Benvenuto segretario della UIL) hanno rilanciato l'ipotesi di superare il problema della disoccupazione intellettuale abolendo il valore legale del titolo di studio. Su questa ipotesi l'unica forza politica dichiaratasi completamente d'accordo è il PLI.

Ricerca

Tutti concordano, almeno nelle dichiarazioni, sulla necessità di far ritornare la ricerca nell'università, aumentando i finanziamenti pubblici e coordinandone meglio l'impiego. In particolare i sindacati insistono per la gestione collegiale di questi fondi. Il progetto governativo tuttavia non contiene particolari provvedimenti sulla ricerca.

Quello del PCI fissa le quote che il Ministero dovrà stanziare nei prossimi anni per la ricerca e stabilisce che, presso ogni ateneo, tali fondi costituiscano un unico fondo, che viene diviso tra i dipartimenti dal consiglio di ateneo.

Gruppo F.U.C.I. di Milano

Ancora sulla neutralità della scienza

Origini ed ideologia della scienza moderna

Questo articolo è il testo, ricostruito sulla base di alcuni appunti, di un intervento effettuato nel convegno organizzato dalla presidenza nazionale della FUCI a Milano il 17 e 18 marzo 1977 sui rapporti fra scienza ed etica. Esso pertanto fa riferimento alle relazioni introduttive del convegno, tenute dai proff. Agazzi e Mongillo e dal rappresentante della CISL sig. Fossati.

1. Le negazioni attuali della neutralità della scienza

Oggi è molto di moda negare la neutralità della scienza, negare cioè che la scienza sia un discorso imparziale, oggettivo, valido indipendentemente dalle ideologie politiche di coloro che la elaborano o se ne servono. Si afferma, infatti, che la scienza è un'ideologia, una prassi politica, addirittura una forma di produzione, non un autentico sapere. Un'espressione caratteristica di questa tendenza e della sua diffusione attuale è la raccolta di scritti pubblicata recentemente sotto il titolo *L'ape e l'architetto* da Feltrinelli.

Nell'ambito di essa, tuttavia, è necessario fare alcune distinzioni,

e cioè distinguere due diverse negazioni della neutralità della scienza: una prima, che chiamerei volgare, grossolana, perché priva di giustificazioni critiche, ed una seconda più raffinata e più seria, fondata su una concezione ben precisa della scienza e della sua storia. La prima negazione risale all'abitudine, praticata nell'URSS durante lo stalinismo, di considerare le diverse teorie scientifiche come espressioni di posizioni di classe o addirittura di partito. Essa porta a distinguere una «scienza borghese» da una «scienza proletaria» e giunge addirittura a parlare, in certi ben noti casi limite, di una biologia, o di una genetica, borghese (quella che riconosce come valide le leggi di Mendel) e di una biologia, o genetica, proletaria (quella teorizzata dal genetista sovietico Lysenko). E' noto che questa posizione si è coperta di ridicolo ed è stata abbandonata nella stessa Unione Sovietica, anche se molti appartenenti ad una certa sottocultura di sinistra ancora oggi la professano. Essa si fonda sull'equivoco di confondere il contenuto di sapere, proprio delle teorie scientifiche, con la situazione sociale, politica, ideologica di colui che si occupa di

scienza, cioè dello scienziato, oppure con l'attività del far scienza, cioè col complesso di operazioni, di attrezzature, di mezzi, di istituzioni, che sono necessari per far progredire la scienza.

La differenza tra questi due aspetti: cioè il contenuto conoscitivo della scienza e l'attività del far scienza, già segnalata da Karl R. Popper, è stata richiamata e messa efficacemente a fuoco da Evandro Agazzi, il quale ha sostenuto che il primo aspetto è neutrale dal punto di vista ideologico, perché rigoroso, critico, intersoggettivo e, almeno relativamente a un determinato oggetto, oggettivo; mentre il secondo è indubbiamente condizionato da interessi pratici, politici, economici, da ideologie, e quindi non è per nulla neutrale né di fatto né di diritto. Sulla non-neutralità dello scienziato e della sua attività bisogna senz'altro essere d'accordo. Nessuno, infatti, è in grado di sottrarsi ai condizionamenti esercitati dalla classe sociale a cui appartiene, e quindi all'ideologia che è propria di questa, cioè al suo modo di concepire la realtà e la società, in nessuna delle attività che compie. Questo vale sia per le attività individuali, sia, a mag-

gior ragione, per quelle come la scienza, che ormai hanno bisogno di un'organizzazione sociale e politica (finanziamenti, collegamenti, informazioni) tale da farle ritenere non più semplicemente individuali. Che la situazione sociale (l'«essere sociale») condizioni il pensiero, anche quello scientifico, è una verità scoperta da Marx, che tutti devono accettare, anche se poi si può dissentire circa la misura, totale o parziale, di tale condizionamento: le scienze sociali (psicologia, antropologia, sociologia) stanno a confermarlo.

Ma non è questo il punto. Se è valida, infatti, la distinzione proposta da Agazzi, la non-neutralità dello scienziato e del far scienza può non intaccare minimamente la validità oggettiva di un determinato contenuto della scienza, cioè di una teoria, di un esperimento, di una scoperta scientifica. Il fatto, ad esempio, che l'apparato di potere degli USA abbia finanziato e reso possibile la costruzione della bomba atomica, promuovendo una serie di ricerche che hanno portato alla formulazione di determinate teorie e scoperte scientifiche, pur essendo chiara espressione di un interesse politico, se si vuole di tipo imperialistico, o di un interesse economico, in tal caso di tipo capitalistico, non ha impedito che quelle teorie e quelle scoperte venissero riconosciute come valide, cioè come oggettivamente valide, dagli scienziati sovietici e cinesi, appartenenti ad un contesto economico-politico completamente diverso, i quali se ne servirono altrettanto efficacemente per costruire bombe atomiche «anti-imperialistiche» ed «anti-capitalistiche».

Ciò che assicura, secondo Agazzi, la neutralità del momento conoscitivo della scienza, è il rigore del suo metodo, consistente nel dare sempre una giustificazione delle asserzioni che si fanno; ovvero, si potrebbe dire con Popper, la sua criticità, consistente nel sottoporre sempre ad un vaglio critico le ipotesi che si formulano e nel ritenere solo quelle che resistono ad esso, disposti sempre ad abbandonarle nel momento in cui risultassero smentite da qualche esperimento. Questo rigore e questa criticità conferiscono alle teorie scientifiche un carattere intersoggettivo, cioè le rendono controllabili e accettabili da tutti, qualunque sia l'ideologia che i singoli professano, e fanno sì che la scienza sia un discorso in un

certo senso «democratico», perché accessibile a tutti. Si può anche parlare, secondo Agazzi, di una certa «oggettività» della scienza, nel senso che, una volta scelto e delimitato un certo oggetto (la cui scelta e delimitazione sono tuttavia contingenti e quindi influenzabili da interessi pratici, cioè non neutrali), relativamente a tale oggetto le affermazioni della scienza sono valide indipendentemente dalle situazioni soggettive degli scienziati.

Il problema è un altro, cioè è di vedere se proprio i contenuti conoscitivi della scienza, vale a dire le teorie, gli esperimenti, le scoperte scientifiche, siano effettivamente neutrali. Qui entra in campo la seconda negazione della neutralità della scienza, quella che abbiamo chiamato più raffinata e più seria proprio perché non cade nell'equivoco della prima, di confondere cioè il contenuto conoscitivo della scienza con la situazione o l'attività degli scienziati; una negazione che storicamente risale a esponenti del cosiddetto «marxismo occidentale», cioè il giovane Lukàcs (quello di *Storia e coscienza di classe*) e la scuola sociologica di Francoforte (Horkheimer, Adorno, Marcuse, e il più recente ma ancor più efficace Habermas), ma anche a pensatori non marxisti come Husserl, Heidegger, Scheler e in generale ai critici del positivismo. Secondo questa tendenza, ciò che è in questione è proprio se ci sia, nella scienza, un momento autenticamente conoscitivo, cioè se la scienza sia effettivamente un sapere, o se non sia piuttosto un'attività essenzialmente pratica, cioè un operare, un fare. Qualora fosse vera quest'ultima tesi, che è appunto sostenuta dai negatori più seri della neutralità scientifica, non sarebbe più possibile ricorrere alla distinzione di Popper e di Agazzi fra i contenuti conoscitivi della scienza e la situazione concreta dello scienziato e della sua attività, perché la scienza si risolverebbe tutta nella attività dello scienziato e perderebbe pertanto qualsiasi neutralità, qualsiasi oggettività.

È necessario pertanto prescindere dalla prima negazione della neutralità della scienza e soffermarsi sulla seconda, che è più sottile e interessante, per vagliarne la consistenza. Poiché essa trae i suoi argomenti dalla storia della cultura, e in particolare dalla storia della scienza, dovremo rifarci anche noi a questa.

2. Le origini della scienza moderna

Il momento storico che più si presta all'individuazione dei caratteri distintivi della scienza moderna, la quale è poi, nella maggior parte dei suoi settori (astronomia, fisica, chimica, biologia, ecc.), l'unica vera scienza, cioè la scienza *tout court*, è indubbiamente quello delle sue origini. Il suo sorgere è consistito infatti nel suo differenziarsi dalla scienza precedente, quella antica, medioevale e rinascimentale, e nelle sue differenze dalla scienza precedente vanno ricercati appunto i suoi caratteri specifici.

La data di nascita, o almeno una data particolarmente significativa per la nascita della scienza moderna, è costituita dalla lettera in cui Galileo Galilei affermava di non volere, con la sua scienza, «tentare le essenze», ma solo venire in chiaro delle «affezioni» delle cose. Per «essenza egli intendeva la natura specifica, intrinseca, qualitativa, di una cosa, ciò che fa sì che quella cosa sia quello che è e non sia un'altra, mentre per «affezioni» intendeva le proprietà esterne, il modo di comportarsi delle cose.

Ora, per Galilei, le sole affezioni conoscibili scientificamente sono quelle quantitative, cioè misurabili: dimensioni, massa, peso, movimento, velocità, ecc. Con questa scelta, di fermare la sua attenzione solo sugli aspetti quantitativi, cioè misurabili, della realtà, è nata la scienza moderna: da quel momento, infatti, si sono considerati autenticamente scientifici solo quei discorsi che riuscivano ad esprimere il proprio oggetto in termini quantitativi, a quantificarlo, a misurarlo, a determinarne il comportamento mediante formule matematiche. Questo è avvenuto anzitutto per la fisica, ed è nata in tal modo la fisica veramente scientifica, poi per la chimica, per la biologia, per la psicologia e in generale per tutte le scienze. Il processo di matematizzazione delle varie scienze è ancora in corso e non si può considerare concluso: in ogni caso il grado di scientificità raggiunto da ciascuna scienza è dato dal grado di matematizzazione che essa ha saputo finora attuare.

Se ora ci si chiede che cosa abbia determinato tale scelta, decisiva per la scienza moderna, si deve ammettere, prescindendo da quelle che possono essere state le

intenzioni personali di Galilei, che esso fu un interesse pratico. Il misurare, infatti, permette di calcolare, il calcolare permette di prevedere e il prevedere permette di intervenire, di agire, cioè di dominare la realtà, di farla funzionare secondo i nostri desideri. Si può dire pertanto che la scienza moderna ha scelto di prendere in considerazione solo gli aspetti quantitativi della realtà, perché era animata dall'intento di dominarla praticamente. Colui che enunciò esplicitamente questo intento non fu uno scienziato, come Galilei, ma un filosofo, il filosofo, anzi l'ideologo, della scienza moderna, cioè Francesco Bacone, il quale dichiarò che la scienza deve servire all'uomo per instaurare il suo dominio sulla natura, cioè per instaurare, in attesa del *regnum Dei*, il *regnum hominis*. Con queste dichiarazioni Bacone indicò nella scienza lo strumento che il Rinascimento aveva invano cercato nella magia, cioè uno strumento che permettesse all'uomo di ridurre in proprio potere le forze della natura e di servirsene per i propri fini, cioè sostanzialmente per produrre sempre maggiori ricchezze. Questo intento pratico, di dominare la natura, è ciò che differenzia la scienza moderna da quella antica. La ragione, infatti, del disprezzo ostentato da Bacone e dagli altri « ideologi » della scienza moderna (Descartes, Fontenelle e poi gli illuministi) verso la scienza antica è appunto il carattere puramente teoretico, cioè conoscitivo, contemplativo, e quindi sterile, inutile, di quest'ultima.

Ma l'intento pratico non rimane un fatto soltanto esteriore, un fine estrinseco che guida dal di fuori i procedimenti scientifici, bensì interviene all'interno del processo stesso della ricerca, determinandone i metodi ed i risultati. Da esso dipende, insomma, lo stesso « rigore » delle teorie scientifiche. Mentre, infatti, per la scienza antica il rigore era dato esclusivamente dalla correttezza delle deduzioni, cioè dalla necessità con cui dalle premesse derivavano le conseguenze — secondo una concezione che presupponeva, appunto, di conoscere le premesse, cioè le « essenze », e che pertanto aveva successo solo nei settori in cui tale conoscenza era possibile, cioè nella geometria —, per la scienza moderna il rigore è dato dalla conferma o dalla smentita sperimentale, cioè pratica, delle conseguenze che si sono tratte da un'ipotesi. La « verità » di una ipotesi, insomma, è data dalla sua

capacità di aderire alla realtà, anzi di incidere su di essa, di « morderla », per usare un termine di Popper.

Il criterio della verità è dunque l'efficacia, la riuscita, il successo pratico. Perciò il momento cosiddetto applicativo, cioè la tecnica, il lavoro, le operazioni pratiche, non sono del tutto estrinseci al processo della ricerca, ma ne fanno parte costitutivamente. La ricerca scientifica si configura non più come ricerca di una verità puramente conoscitiva, ma come ricerca di un modo per incidere nella realtà, per modificarla, per trasformarla. Il contenuto della scienza, pertanto, non è più esclusivamente conoscitivo, ma è un atto pratico, una forma di azione, se non addirittura di produzione.

Qui devo limitarmi a fare delle enunciazioni alquanto sommarie e non sufficientemente giustificate, ma su questo argomento mi sono diffuso più ampiamente in un saggio dal titolo *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, recentemente pubblicato dall'editrice « la Goliardica » di Roma, al quale pertanto mi permetto di rinviare. Ciò che vorrei chiarire è soltanto che, alla luce della storia della cultura, la scienza moderna si caratterizza più come un fare che come un sapere. Ma, se si tratta di un fare, di un'attività pratica, entra in giuoco il discorso sui fini. Mentre, infatti, l'attività teoretica è per definizione fine a se stessa, l'attività pratica è quell'attività che ha il suo fine in altro.

Quali sono i fini della scienza moderna? Chi li determina? In base a quali criteri vengono determinati? Indubbiamente questi fini ci sono e non sempre vengono stabiliti dagli scienziati. Anzi, spesso si ha l'impressione, come acutamente rilevava Horkheimer nell'*Eclisse della ragione*, che la ragione scientifica sia una ragione puramente strumentale, che fornisce i mezzi più idonei per attuare fini non valutati e non decisi da essa, i quali vengono pertanto stabiliti in base a motivazioni del tutto irrazionali. A questo punto la presunta neutralità della scienza viene gravemente compromessa, anzi il parlare di neutralità fa nascere il sospetto che questa neutralità sia precisamente un'ideologia nel senso tecnico, marxiano, del termine, vale a dire un travestimento con cui si camuffa da sapere oggettivo, imparziale, disinteressato, quello che in realtà è un discorso funzionale a interessi pratici e materiali ben determinati.

Secondo gli autori della negazione più seria della neutralità della scienza, questi interessi sarebbero in ogni caso, cioè tanto nel caso della scienza praticata nei paesi capitalisti quanto nel caso della scienza praticata nei paesi cosiddetti socialisti, quelli di una società industrializzata ed organizzata in modo capitalistico, cioè mediante la separazione tra capitale e lavoro e la conseguente divisione in classi sociali ad essi corrispondenti. Nei paesi cosiddetti socialisti tale divisione sarebbe soltanto camuffata, esistendo da un lato una burocrazia di stato, che esercita le funzioni del capitale, e dall'altro la grande massa dei lavoratori, che svolge il ruolo del proletariato. La scienza dunque, secondo questi autori, non è neutrale, ma è sempre ideologica, e la sua ideologia è l'ideologia borghese, cioè il capitalismo.

È legittimo chiedersi se, al di là della ricostruzione storica delle origini della scienza moderna, indubbiamente valida ed istruttiva, questa valutazione dei suoi intenti e quindi della sua non-neutralità, sia accettabile e rispondente al vero.

3. L'ideologia della scienza

Indubbiamente è vero che di fatto, cioè storicamente, il carattere pratico della scienza, vale a dire la sua straordinaria efficacia come strumento per dominare la natura, è stato al servizio delle classi dominanti, delle classi cioè che detenevano il potere: nel caso specifico dell'Europa e del mondo occidentale in genere, che è la culla della scienza moderna, la scienza è stata al servizio della classe borghese. Le ragioni di questo fatto sono facilmente intuibili: la classe borghese, in quanto detentrica del potere, era la sola ad avere i mezzi necessari per promuovere ed incrementare la ricerca scientifica e la sola in grado di appropriarsi e di valersi dei suoi risultati. In questo senso tra scienza e potere c'è stato di fatto un nesso strettissimo; perciò la scienza moderna non è stata affatto neutrale, ma è servita ad una determinata classe sociale. Le osservazioni fatte da Fosatti sull'« incidente » di Seveso sono al riguardo molto istruttive.

Altrettanto vero è anche che la classe borghese ha sempre cercato di nascondere quest'uso di parte che essa ha fatto della scienza, dichiarando la neutralità, e quindi l'

imparzialità, l'oggettività, la validità assoluta dei risultati della scienza. Un esempio emblematico di questo uso « ideologico » della scienza è stata, se si deve credere a Marx, la cosiddetta « economia politica », cioè la scienza dell'economia delle nazioni, la quale ha presentato come espressioni di leggi scientifiche « naturali », e quindi immutabili, incontestabili, valide per tutti, l'esistenza di determinati rapporti tra le classi e di un determinato modo, quello precisamente capitalistico, di organizzare la produzione, il quale in realtà è solo un episodio storico, dal quale ha tratto largamente vantaggio la classe borghese, e può benissimo essere modificato, trasformato o addirittura abolito e superato, con la conseguente abolizione della separazione tra capitale e lavoro. Perciò è necessario guardarsi dall'etichetta di « scientificità » applicata a comportamenti che in realtà sono solo espressioni di interessi pratici particolari. Ed è anche chiaro che un tale uso parziale, interessato, non sinceramente neutrale, della scienza non può essere accettato, deve anzi essere rifiutato e si deve fare in modo che prima o dopo abbia termine.

Tuttavia è anche vero che l'uso che storicamente è stato fatto della scienza non è inevitabile, cioè non è l'unico uso consentito dal carattere pratico, operativo, che la scienza moderna fin dalle sue origini possiede. Il carattere pratico della scienza infatti è dovuto all'intento, da cui essa è sorta, di dominare la natura, di porre cioè la natura al servizio dell'uomo. Ora, questo intento di per sé non è necessariamente a vantaggio soltanto di alcuni uomini, ma può essere a vantaggio dell'uomo in quanto tale, cioè di tutti gli uomini e di tutto l'uomo (non solo di una sua parte, quella che si esplica nelle attività economiche).

È vero, dunque, che la scienza non è neutrale, non solo perché non lo è stata di fatto, in quanto è servita a una determinata parte di uomini, ma anche perché non lo è di diritto, in quanto non è un'attività puramente teoretica, ma è uno strumento per attuare un determinato fine pratico. Ma è anche vero che la sua non-neutralità, almeno quella di diritto — quella storica, cioè di fatto, può sempre aver termine nel corso stesso della storia —, cioè la sua « ideologia », è il *regnum hominis*, vale a dire il dominio dell'uomo sulla natura, l'interesse dell'uomo in quanto tale. È falso, dunque, che la scienza sia necessaria-

mente al servizio di una determinata parte, come è falso che determinate teorie scientifiche siano al servizio di una parte ed altre al servizio di un'altra.

Le singole teorie scientifiche, nella misura in cui siano effettivamente scientifiche, sono tutte, allo stesso modo, al servizio dell'uomo, cioè sono tutte ugualmente ideologiche, in quanto asservite a questa grande e universale ideologia del mondo moderno che è il *regnum hominis* — ma a questo punto il termine « ideologia » non è nemmeno più appropriato.

Penso che su questo tipo di non-neutralità, o ideologicità, della scienza potrebbe essere d'accordo anche Agazzi, il quale infatti considera « reazionario » chi polemizza contro la scienza e pertanto dà una valutazione politica della scienza stessa. Questa non-neutralità, infatti, non pone la scienza al servizio di un'ideologia particolare, cioè dell'ideologia di una determinata parte, e non privilegia una teoria scientifica rispetto ad un'altra, ma lascia come unico criterio di validità per le singole teorie quello del loro « rigore » scientifico. Penso inoltre che su questo uso della scienza, al servizio di tutti gli uomini e di tutto l'uomo, potrebbero essere d'accordo scienziati, epistemologi, politici e moralisti, quindi anche il prof. Mongillo.

Il problema è di vedere come e quando la scienza viene realmente usata in questa direzione, cioè secondo quello che è il suo naturale ed intrinseco scopo. Anche a questo proposito, pertanto, è necessario essere molto chiari e dire che la decisione circa gli usi della scienza, e dunque circa le forme e i modi della sua promozione e del suo sviluppo, non è un problema scientifico, ma politico e morale; perciò essa non spetta né agli scienziati né agli epistemologi, ma ai politici ed ai moralisti. Come si deve respingere qualsiasi tentativo di gabbellare con l'etichetta della scientificità un comportamento che procuri in realtà il vantaggio soltanto di alcuni (si veda il caso dell'« economia politica » classica), così si deve respingere con altrettanta vigore qualsiasi tentativo di presentare come « scientifico », cioè oggettivo, accettabile da tutti, incontestabile, un giudizio circa i fini e gli usi della scienza, il quale non può essere formulato dalla scienza stessa. In questo senso si deve respingere anche la pretesa scientificità della critica marxiana all'economia politica classica e il preteso carat-

tere « scientifico » del socialismo di Marx. In fatto di politica e di morale, ossia di ciò che concerne i fini, non c'è nulla di scientifico, di incontestabile, che possa essere imposto necessariamente a tutti in nome di un'oggettività indiscutibile, perché la razionalità della scienza è per definizione strumentale, cioè concerne i mezzi, non i fini.

Ciò tuttavia non significa che le decisioni circa i fini debbano essere sottratte a qualsiasi forma di controllo razionale. Sarebbe assurdo, infatti, preoccuparsi tanto della razionalità dei mezzi necessari a conseguire certi fini e lasciare in balia dell'irrazionalità, ossia dell'arbitrio, e quindi della prepotenza, la decisione circa i fini. Ci deve essere la possibilità di determinare razionalmente anche i fini, evidentemente per mezzo di una razionalità diversa da quella scientifica, di una razionalità, cioè, non fondata sulla sola deduzione né sulla sola efficacia pratica; di una razionalità, insomma, non settoriale, non circoscritta ad un ambito delimitato di oggetti, ma fondata, al contrario, sulla discussione, sul confronto delle opinioni, sulla libertà di critica.

Questa discussione, queste opinioni, questa critica tuttavia, per essere realmente diverse da quelle che sono già presenti nella stessa razionalità scientifica, dovranno avere come orizzonte non un singolo settore della realtà, ma la sua totalità, non un fine particolare e secondario, ma il fine universale ed ultimo: dovranno cioè trascendere l'ambito ristretto dell'osservabilità scientifica, vale a dire il mondo dell'esperienza, ed abbracciare la totalità del reale. Una razionalità di questo tipo non può essere definita che filosofica, o metafisica — non nel senso deteriore del termine, il solo purtroppo oggi a molti noto —, senza tuttavia che ciò comporti la pretesa di offrire per mezzo di essa la soluzione a tutti i problemi dell'uomo.

Può essere necessario anche che questa razionalità venga superata ed integrata da un atto di fede religiosa, e di questo sono convinto come credente: in ogni caso, però, essa deve fare da tramite ineliminabile fra la scienza e la fede, se non altro per confutare la pretesa assolutezza della scienza e creare in tal modo lo spazio per la fede, unica soluzione completa non di tutti i problemi, come ritiene un certo integralismo, ma del problema fondamentale dell'uomo.

Enrico Berti

Spiritualità laicale

Da tempo è avvertita l'esigenza di una riflessione più meditata sulla spiritualità laicale. Non è il caso di aggiungere che è tema di vitale importanza per un movimento come la FUCI: si ripropone per noi l'impegno di analizzare e quasi « sistemare » le indicazioni conciliari (cfr. L.G. 31-33: A.A. 3-4) ma anche la reale costruzione e testimonianza di concreti itinerari di santità laicale.

Due sono le ipotesi da cui muoviamo, ambedue radicati nella dottrina conciliare e del successivo magistero, che riteniamo abbia ancora da manifestare la sua enorme virtualità per l'intera cristianità italiana.

* * *

Anzitutto siamo convinti che « il compito primario e immediato (dei laici)... è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti ed operanti nelle realtà del mondo. Il campo proprio d'ella loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia; così pure della cultura, delle scienze, delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale; e anche di altre realtà particolarmente aperte all'evangelizzazione, quali l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e degli adolescenti, il lavoro professionale, la sofferenza » (Ev. N., 70). Riteniamo perciò che vada ripreso quanto il Concilio ha sottolineato nel presentare la spiritualità laicale caratterizzata dall'indole secolare. L'Apostolicam Actuositatem, al n. 4, segnala alcuni filoni attraverso i quali è possibile cogliere la valenza spirituale del lavoro storico. E dunque, nelle tipiche attività laicali (politica, sindacato, giornalismo, cultura, ...) cosa significa il fondamentale rapporto con Cristo? Come la Parola di Dio, i sacramenti, la preghiera entrano nella vita senza alterarne la laicità? Come la vita, l'attività laicale, permeata di fede, si inserisce nella storia e la costruisce?

In ordine a questa prima ipotesi, pubblichiamo la testimonianza di Marisa Paronetto-Valier.

* * *

La seconda ipotesi nasce dalla consapevolezza che « bisogna ridimensionare la diffusa mentalità che inclina ad attribuire ai laici soltanto compiti nel mondo e, perciò, bisogna considerare il ruolo specifico del laicato più organicamente innestato nella realtà della Chiesa che è tutta al servizio del Signore » (Evangelizzazione e Ministeri, n. 72). Se infatti la vocazione specifica dei laici è la loro presenza attiva nelle realtà temporali, « non bisogna tuttavia trascurare e dimenticare l'altra dimensione: i laici possono anche sentirsi chiamati o essere chiamati a collaborare con i loro Pastori nel servizio della comunità ecclesiale, per la crescita e la vitalità della medesima, esercitando ministeri diversissimi secondo la grazia e i carismi che il Signore vorrà loro dispensare ». L'impegno apostolico, quale quello qui ipotizzato dalla Evangelii Nuntiandi (n. 73), da quale spiritualità nasce ed è sostenuto, e a quale porta e sospinge?

Ne scrive Dino Boffo, a partire dalla sua personale esperienza di laico impegnato nel lavoro apostolico.

* * *

Una prima ipotesi dunque di verifica e valorizzazione dello spessore teologico-spirituale della indole secolare che è tipica dei laici, e una seconda di verifica e valorizzazione della spiritualità laicale di tipo apostolico. Non le vediamo tra loro alternative. Le consideriamo viceversa complementari e integranti; in ogni caso, reali modalità di una presenza laicale che dev'essere ricca e articolata nella Chiesa.

g. m.

Non più giudeo né greco...

Gli interrogativi posti da « Ricerca » mi hanno indotto a rendere più esplicita a me stessa la dimensione spirituale di una esperienza svolta in un organismo internazionale: organismo fondato sul presupposto di un pluralismo ideologico e culturale oltretutto politico e sociale, concepito e vissuto a livello planetario. A proposito di esso Maritain aveva detto non essere necessario un accordo sui rispettivi presupposti filosofici e religiosi, quando vi fosse accordo su un insieme di attività urgentemente richieste dai bisogni del mondo. A ciascuno il responsabile impegno di attingere alle proprie fonti le ragioni e la forza del proprio fare. La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, diversamente giustificata da ciascuno in funzione della propria filosofia implicita od esplicita, rappresentava d'altronde un principio fondamentale di azione riconosciuto dalla coscienza dei popoli.

Spontaneo si presentava, per un cristiano, il collegamento della Dichiarazione con l'insegnamento di San Paolo nella lettera ai Galati « non più giudeo né greco... ». Ma ci eravamo forse abituati a proiettarlo in un indistinto e lontano futuro, oppure a viverlo in termini immediati-sentimentali. Attorno al tavolo di un negoziato internazionale il « giudeo » ed il « greco » prendono invece un corpo, hanno una voce, sono persone concrete, portatrici di specifici interessi che possono essere in contrasto con gli interessi che, quali rappresentanti del nostro Paese, o della nostra concezione della civiltà e della cultura, siamo tenuti a difendere. Un esempio: le prospettive di un « nuovo ordine economico internazionale » consoni alle attuali dimensioni planetarie e concepito come concreta attuazione di fondamentali diritti umani, possono trovare con-

sensi in linea teorica (e retorica) ma possono anche essere all'origine di nuovi equilibri di potere e, al limite, di nuove discriminazioni.

La consapevolezza profonda, talora drammatica, di questa apparente inconciliabilità diviene per un cristiano non solo interiore sofferenza, ma anche impegno più profondo e personale di studio, di ricerca, di testimonianza. Il rigore dell'analisi contribuirà a far sì che il punto di vista da noi espresso sia più chiaramente comprensibile per chi ha una diversa posizione, che la contrapposizione fra i vari dati del complesso problema non sia contrasto fra persone e gruppi. Dalla stessa esperienza di questo sofferto contrasto potrà emergere un realismo più autentico, ovvero un realismo che non dimentica le realtà più profonde e vere, che sono di ordine spirituale: non di solo pane vive l'uomo e le grandi rivoluzioni « culturali » del nostro tempo, assieme al

fallimento di tanti piani di « sviluppo » ce lo ricordano amaramente.

Da questo realismo, basato sulla analisi rigorosa delle contraddizioni e delle insufficienze, nasce la difficile speranza cristiana, quella che, secondo San Tommaso, ha per oggetto un bene « futuro, arduo, possibile ». Una speranza che è un valore, una forza e grazie alla quale, quasi senza che ce ne avvediamo, ci troviamo ad interpretare e vivere la *Gaudium et Spes* « il futuro dell'umanità è nelle mani di coloro che sono capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza ».

È un messaggio il più sovente implicito e tuttavia esso viene captato più di quanto non si possa supporre, consente di stabilire un dialogo, di alimentarlo. Radicati nella convinzione che la storia degli uomini ha un senso, una finalità, alle prese con un lavoro di Sisifo (come può l'uomo, operando la giu-

stizia assicurare la pace?) possiamo, da soli od insieme agli altri, constatare errori e fallimenti e tuttavia, senza scoraggiarci, nuovamente cominciare. Possiamo soprattutto continuare a credere, a dispetto di tutte le astuzie della Real-politik, di tutti i limiti di un astratto ed opportunistico moralismo, che i diritti dell'uomo sono un cammino verso la pace e che la pace è possibile, che dipende anche da ciascuno di noi.

Alla costruzione del « bene comune » universale possiamo dunque recare, in quanto cristiani, un contributo che ci è proprio, ma che nasce all'interno di una solidarietà che ci affratella a tutti gli uomini, anche a quelli che sembrano essere, o di fatto sono, a noi contrari. Questo esclude che la nostra prudenza sia opportunismo, la nostra fermezza rifiuto, la nostra stanchezza scoraggiamento.

M. Paronetto Valier

La generazione del Concilio

Appartengo alla cosiddetta generazione del Concilio perché spuntata all'orizzonte della vita ecclesiale allorché i testi del Vaticano II — specialmente taluni — venivano aperti, spiegati, quasi freneticamente sminuzzati.

Per questo anche l'espressione « spiritualità laicale » mi è nota mentre richiama alla memoria serate intense della prima giovinezza spese attorno ad alcuni « numeri » dei documenti conciliari.

Se il diritto-dovere all'apostolato scaturisce direttamente dalla nostra stessa unione con Cristo, allora — si diceva — non possiamo che radicarci in un cristocentrismo fontale davvero, da cui promana ogni tensione, ogni espressione e « desiderio » vero.

Ora, dopo alcuni anni di esperienza e di lavoro, mi pare di dover enucleare un appunto sostanziale alla mia primitiva scuola sul Concilio. Cioè non venni aiutato a comprendere — attraverso una attenta lettura degli interi numeri degli stessi testi Conciliari e con un

rimando esplicito dagli uni agli altri (poiché il Concilio non può che leggersi prima di tutto che con il Concilio) — che a me laico non si offriva solo un modello di vita spirituale « generico », a tutti uguale e quindi alla fine indistinto, ma che, anzi, dovevo — in solidarietà ai miei « compagni di cordata » — scoprire l'impronta particolare (« peculiarem notam ») di essa, quella propria, specifica ed aderente alla particolare vocazione che nella Chiesa sceglievo (1).

Non mi si portò — e con me chissà quanti — a penetrare in modo completo e profondo il disegno mirabile dello Spirito circa la vita e la presenza dei laici oggi nella realtà ecclesiale. Si era stati guidati — per così dire — fino a metà della strada, presentando — tutto sommato — un ideale in qualche modo ridotto o almeno generico nel senso di non personalizzante e quindi coinvolgente in modo puntuale e definitivo.

Vi era una motivazione ulteriore — che talora poteva essere quella

decisiva — che mi induceva a scegliere il Signore e cioè il *sapermi depositario di un dono speciale* — segno della Sua multiforme grazia — che come tale dovevo trafficare. E ciò contribuiva a *colorare* la mia esistenza — e quindi la mia spiritualità — in modo caratteristico, accanto ad altri pure chiamati, e personalmente.

Essere laico di AC non costituiva un modo amorfo o anonimo o indistinto di stare nella Chiesa. Lo capii — lungo le strade misteriose che la provvidenza disponeva — nelle stagioni successive: *avevo un nome preciso. Ero e sono un laico evangelizzatore di taglio missionario* (2).

Se tale era la funzione, essa non poteva che essere fondata su un carisma che segna la vita, la informa tutta, la proietta in avanti, in tensione verso la realizzazione di una vocazione tipica; verso un modo distinto di servire nella Chiesa.

E questo carisma fonda a sua volta un « ministero necessario », laicale, collegiale, esigente. « Non storicamente contingente ma teologicamente motivato nella struttura ecclesiale » (3).

Ciò — serve forse ricordarlo, perché fondamentale — « non ci segrega dalla storia, né sminuisce affatto le nostre responsabilità di laici posti in mezzo al mondo alla guida dei più svariati compiti tem-

porali» (cf. E.N. 70) ma, anzi, proprio perché implicati in tutti e singoli doveri ed affari del mondo e delle ordinarie condizioni della vita sociale e familiare (cf. L.G. 32), grava anche su di noi il « glorioso peso » di lavorare — *secondo il dono ricevuto* — perché il disegno della salvezza raggiunga ogni giorno di più tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutta la terra (cf. L.G. 33). Chi potrà infatti recare l'annuncio della Parola — da cui viene la fede (cf. Rom. 10, 17; E.N. 42) — agli uomini di oggi che consumano la loro esistenza nelle fabbriche, nei campi, nelle strade, nei luoghi di partecipazione sociale, nelle famiglie? E come potranno udire il Vangelo e conoscere Gesù il Cristo se non per mezzo dei laici che stanno loro vicino e con cui condividono, per intere stagioni e per vocazione secolare le gioie e le sofferenze? (cf. AA. 13) » (4).

Ecco quindi che, *per noi* anche, si realizza — oltre al dovere di mettere in atto tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste ma già presenti ed operanti nelle realtà del mondo (5) — anche l'altra « dimensione » che consiste nel « *sentirci chiamati o essere chiamati* a collaborare con i Pastori nel servizio della comunità ecclesiale, per la crescita o la vitalità della medesima, esercitando ministeri diversissimi » (6).

Come tale — « *noblesse oblige* » (7) — il nostro ministero esige allora « una formazione particolare e specifica » che si esplica anche in ordine a un determinato *timbro di spiritualità*.

Ci caratterizza dunque:

— *una spiritualità dell'evangelizzazione* « a somiglianza di quegli uomini e donne che aiutavano l'apostolo Paolo... *faticando molto per il Signore* ». (8) Guai a noi se non annunciamo il Vangelo (cf. 1 Cor. 9,16) se non diciamo che Gesù è il Cristo, che non vi è altro nome sotto il cielo in cui vi è salvezza, che in Lui vi è la ragione della vita. *E' la nostra « psicologia »: cercare gli uomini, seguirli, accostarli, raggiungerli, offrire loro la verità che non può essere imprigionata* (cf. Rom. 1,18).

Non vergognarsi affatto del Vangelo, perché è la forza di Dio per la salvezza di chiunque crede (cf. Rom. 1,16).

È la molla dell'esistenza poiché non possiamo aver pace finché a ciascuno non è svelato il *Cristo totale*.

Marcuse e il più recente ma ancora « A tutto il mondo! A tutte le creature! Fino agli estremi confini della terra » (9) questo il grido che dentro urge e col quale lo Spirito anche oggi incalza e prepara sempre nuove generazioni di apostoli (10).

« È Lui che noi predichiamo... per rendere ogni uomo perfetto in Cristo » (Gal. 1,28). A cominciare da noi stessi: perché il ministero dell'evangelizzazione si fonda sul ministero della santificazione, ne dipende, ne è in funzione.

A Lui che ha dato tutto, dobbiamo tutto. Perché Lui dopo aver dato tutto chiede tutto. Ci espropria e ci espatria. Siamo suoi « reclusi » a causa del Vangelo.

E se è la carità — *anima di ogni apostolato* (11) — che urgendoci e forgiandoci ci consente di attrarre gli uomini a Cristo (12), decidiamo di declinare questa secondo i consigli evangelici della povertà, della castità, dell'obbedienza allo Spirito perché già abbiamo scoperto il Regno, per cui serve vendere tutto.

Avendo trovato il Tutto, questo ci basta e la vita stessa dovrebbe divenire annuncio per l'intelligenza della fede nel Signore della Pasqua;

— *una spiritualità della comunione*, perché agiamo « uniti a guisa di un corpo organico, affinché sia meglio espressa la comunità della Chiesa e l'apostolato riesca più efficace » (13).

Ci cerchiamo, ci mettiamo insieme, ci raccordiamo gli uni agli altri, ci riconvochiamo ogni mattina per meglio corrispondere alle esigenze dell'annuncio — il Signore li chiamò e « li inviò a due a due innanzi a sé in ogni città o luogo dove Egli stesso doveva andare » (Lc. 10,1) — e maggiormente significare la Chiesa: « Dove due o tre sono riuniti nel mio nome io sono in mezzo a loro » (Mt. 18,20).

Fondato su un carisma personale, il nostro ministero si qualifica infatti come « collegiale » o « comunione » e più efficacemente si realizza insieme.

Inoltre, è collegiale o comunione per il rapporto « più diretto » o « immediato » (14) con cui ci rapportiamo alla gerarchia.

E poiché è « l'apostolato stesso dei laici che ammette certamente vari tipi di rapporto con la gerarchia a seconda delle svariate forme e dei diversi oggetti dell'apostolato stesso » (15), in quanto laici di AC

ci qualificiamo collaboratori (*synergòntes*) in Cristo Gesù per il « contenuto » del nostro stesso ministero che è il servizio alla Parola di Dio.

« Collaborazione non subordinazione... che vuole salva in pieno la laicalità di modi e di metodi, di attività e di apporti » (16). Collaborazione che si articola in « solidarietà pastorale » composta di ascolto, di dialogo, di cooperazione fattiva e quotidiana nello studio, nella progettazione e realizzazione ai piani di lavoro.

Collaborazione che ha il senso della familiarità, della mutua edificazione e dell'amicizia in Cristo; che è condivisione di tensioni, di rischi, di fatiche nel portare il Vangelo e nel rispondere — ciascuno per la sua parte — a chiunque ne chieda ragione:

— *una spiritualità di condivisione* con gli uomini specie affamati e assetati di Dio, che esprimono attraverso « *domande irresistibili* » la loro avidità di Assoluto. Siamo chiamati ad andare tra gli uomini, i lontani, stare con loro, partecipare alla loro vita e della nostra vita, « penetrare » nel loro tessuto vitale e nel contesto della loro situazione, accompagnarli nel loro cammino.

Così condividere, da poveri, perché ricchi solo del Signore, che è da cercare appassionatamente nel volto e nella coscienza del fratello.

Catturati da Lui, diveniamo per dono « esegeti » dell'umanità che è in noi e attorno a noi, capaci di « decifrare » attese, desideri, delusioni e di dare un nome adeguato agli aneliti inconfessabili perché intimi e troppo veri.

Dunque, condividere nel duplice senso: con coloro a cui siamo mandati la loro stessa situazione, il che impegna in modo serrato sull'atteggiamento e interiore ed esteriore, sul linguaggio, sulla scelta di gesti, di tempi, di priorità; e condividere offrendo e partecipando quello che abbiamo, che ci è stato donato e non ci appartiene, di cui siamo solo fragili contenitori...

« ... Quel che abbiamo udito, quel che abbiamo veduto con i nostri occhi, quel che abbiamo contemplato e le nostre mani hanno toccato... » (Gv. 1,1): questo, che è immensamente più grande di noi, dobbiamo condividere per contagiare.

Strumento di questa *via di spiritualità* è il dialogo — « via della

La Pira profeta della speranza

Chiesa per l'incontro con il mondo» (17) — ricco ed intenso, interiore ed esteriore, che significa anche capacità di attesa, di ricerca, di scoperta, di assunzione, di silenzio, di parola, di solidarietà... Vi è una spiritualità del dialogo — componente decisiva di un progetto spirituale più ampio — che impegna in tensione di umiltà, di pazienza e sapienza fino alle midolla. Perché è vera se non è ricercata, né affettata... ma naturale, spontanea, semplice.

«Esperienza di dedizione alla Chiesa» è un modo per definire in questi anni l'appartenere ed il militare nell'AC, con convinzione. Che è accogliere a piene mani e con gratitudine, nella propria vita, il mistero della «pienezza di Colui che si riempie di tutte le cose in tutti» (Ef. 1,23) e subordinare ad essa l'intera vita. Per questo anche costituisce un modo difficile di stare nella Chiesa.

Amore e passione da Cristo e come Cristo, che «dilexit Ecclesiam ed tradidit seipsum pro ea» (Ef. 5,25), fino anche alla consacrazione dell'intera esistenza.

Per questo ci raggiungono le Parole che Paolo destina ad Archipo «Bada al ministero che hai ricevuto nel Signore e procura di adempierlo bene» (Col. 4,17).

Dino Boffo

Note

- (1) Cf. A.A. 4.
- (2) Cf. Documento Finale della 3ª Assemblea Nazionale dell'A.C.I., n. 33 e Paolo VI, Discorso ai Partecipanti della stessa, il 25.IV.77.
- (3) Cf. Paolo VI, Discorso ai Partecipanti alla 3ª Assemblea Nazionale A.C.I., 25.IV.77. Cfr. anche Discorsi 27.6.63; 4.11.68; 9.XII.68; 26.VI.71).
- (4) Documento Finale cit., n. 33.
- (5) Cf. E.N. 70.
- (6) Cf. E.N. 73. Credo decisivo cogliere la complementarietà e differenza nel rapporto tra i nn. 70 e 73 dell'E.N.
- (7) Espressione usata da Paolo VI, Discorso ai Partecipanti alla 2ª Assemblea Nazionale A.C.I., 25.IX.73.
- (8) L.G. 33.
- (9) E.N. 53.
- (10) Cf. ivi.
- (11) Cf. A.A. 2.
- (12) Cf. A.A. 4.
- (13) A.A. 20.
- (14) Cf. L.G. 33 e A.A. 20.
- (15) A.A. 24.
- (16) L. Maverna, Responsabilità e compiti dell'Assistente di A.C., relazione tenuta al Convegno Nazionale Assistenti A.C.I., Fiuggi 30.VI.4.VII. 75, cf. Atti in Presenza Pastorale n. 8-9-10 del 1975.
- (17) Paolo VI, Ecclesiam suam.

Con la morte di Giorgio La Pira, la FUCI ha perso un profeta tra i più grandi e amati. Come del resto con ogni altra realtà associativa, La Pira non ha mai avuto con la FUCI un rapporto regolare e costante: il suo temperamento non glielo permetteva. Il dono che ci ha lasciato è stato piuttosto una lunga serie di interventi sulle pagine di questa rivista e nei vari Convegni e Congressi, con i quali ha saputo infonderci non un superficiale ottimismo, ma una grande e radicata speranza, la speranza che ci viene della Resurrezione.

La Pira resta nel nostro ricordo come il profeta della speranza: in un'età come la nostra in cui tutto sembra spingere l'uomo alla disperazione, alla noia, al disprezzo di una vita che sembra non avere più senso, La Pira ci dimostra, non con le parole, ma con la concretezza di una vita, che la speranza è possibile, non è assurda.

E questa grande, immensa speranza non poteva non venirci da una grande fede e da un'intensa e profondamente sentita esperienza di preghiera.

C'è chi ha ricordato come più volte, nella preghiera più che raccoglimento il suo apparisse rapimento e come nel sentirlo parlare si avesse la netta e inequivocabile impressione che fosse ispirato: un profeta.

Un profeta in tutti i sensi, anche nel senso di anticipatore di intuizioni storiche che sarebbero divenute patrimonio comune solo molto più tardi: basti ricordare la sua attenzione nei confronti del mondo arabo.

Molti hanno sorriso di fronte a quelle che potevano sembrare le sue stravaganze, molti lo hanno accusato di scarso realismo: se possiamo essere d'accordo nel riconoscere che i profeti come La Pira non bastano da soli a costruire una società più umana, siamo altrettanto convinti che nessuna epoca come l'attuale ha

avuto tanto bisogno e tanta penuria di profeti. Se è vero infatti che sono indispensabili gli umili operai del quotidiano, è altrettanto vero che è impossibile costruire alcunché di duraturo senza architetti, cioè senza coloro che sono in grado di scrutare, al di là delle increspature di superficie, le correnti del profondo della storia.

La Pira ha avuto la missione dell'architetto: un architetto che non disprezza gli operai del quotidiano, ma lavora insieme a lo-



ro col gran dono di saper infonder loro la speranza, la certezza che il loro lavoro non è inutile, ma rientra nella logica impercettibile della Provvidenza.

La Pira ci lascia dunque una grande lezione: la lezione che solo da una grande fede e da una esperienza di preghiera profondamente e intensamente vissuta nella povertà e nel distacco dalle cose, è possibile avere la gioia della speranza ed è quindi possibile fondare un impegno che non sia futile agitarsi.

Giorgio Tonini

44° Congresso nazionale

“Politica culturale e università”

Napoli - 7 - 11 dicembre 1977

- 7 MERCOLEDÌ** arrivi, accoglienza, sistemazione
- 8 GIOVEDÌ** mattina: Basilica di S. Francesco: Celebrazione eucaristica
a Palazzo Reale
— relazione introduttiva della presidenza
— tavola rotonda su « democrazia, politica culturale, ruolo dell'università »
intervengono: Achille Ardigò, Giuseppe De Rita, Virgilio Melchiorre
pomeriggio:
— tavola rotonda su « riforma dell'università e ruolo dell'intellettuale »
intervengono: Enrico Berti, Evandro Agazzi, Giuseppe Angelini
— dibattito generale
dopo cena: incontro di musica folk
- 9 VENERDÌ** — lavoro delle commissioni - Celebrazione eucaristica serata in comune (a cura dei gruppi FUCI)
- 10 SABATO** mattina: — tavola rotonda su « dipartimenti e lavoro culturale in università ». Intervengono Franco Casavola, Nando Gasparini, Alberto Ceccon, Paola Gaiotti
— lavoro delle commissioni - Celebrazione eucaristica
pomeriggio: — lavoro delle commissioni
serata in comune (a cura dei gruppi FUCI)
- 11 DOMENICA** mattina: nell'Auditorium arcivescovile
— dibattito generale
— conclusioni - Duomo: celebrazione eucaristica pomeriggio: — escursione turistica nei dintorni di Napoli

Note logistiche:

Sede: Casa S. Ignazio, via S. Ignazio, Cappella Cangiani
80131 Napoli (tel. 081/257044).

Prenotazioni: presso la segreteria della FUCI, via Conciliazione, 1
00193 Roma - tel. 06/655621 - 6561948.
A partire dal 7 dicembre mattina, la segreteria si sposta nella sede dei lavori.

RICERCA

Direttore: Giuseppino Monni. Responsabile: Marco Ivaldo. Redazione: Il gruppo di presidenza. Direz. e Amministr.: Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma. Tel. 655.621. c.c.p. n. 35038009 intestato a: « Ricerca ». Fuci. Sped. abb. post. Gruppo III 70%. Litotip. « Nova A.G.E.P. »

00189 Roma. Tel. 65.65.262. Abbonamento annuo L. 5.000, estero L. 7.000, un numero L. 500, arretrato L. 800. Autorizz. del Tribunale di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.