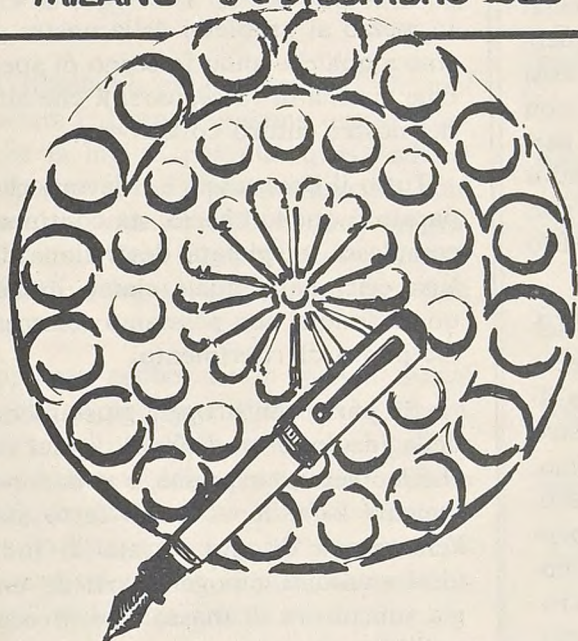


RICERCA

Quindicinale della FUCI

45° FUCI CONGRESSO

MILANO 5-8 DICEMBRE 1980



**ANNUNCIO DI FEDE
E CRISI DELLA RAGIONE
NELL'UNIVERSITA'
DEGLI ANNI OTTANTA**

Federazione Universitaria Cattolica Italiana

*Agnoli
Ardigò
Avallone
Magrassi
Martini
Perone
Thibaud
Totaro*

Nuova Serie di Azione Fucina - Sped. in Abb. post. gruppo II - 70%
Anno XXXVII - n. 9 - 10 - 11 - 12 - 1 giugno/15 luglio 1981

Per una nuova cultura della mediazione

Un anno fa, in un editoriale su RICERCA, confessavamo tutta la difficoltà di preparare un Congresso « in un momento come questo, in un momento in cui l'umanità di ciascuno di noi avverte in modo così violento la sua fragilità e precarietà. Ogni giorno viviamo ormai l'esperienza di un progressivo impoverimento umano; forse per questo è diventato così difficile "impegnarsi", forse per questo non riusciamo più a capirci nemmeno con le persone a cui vogliamo più bene, e ci sentiamo a volte persino incapaci di pregare, dato che non può esserci nemmeno dialogo tra l'uomo e Dio quando l'uomo si sente annientato ».

E' stato a partire dalla consapevolezza della radicalità della crisi in cui siamo immersi, che ha preso le mosse questo grande sforzo di progettazione collettiva che è stato il nostro Congresso. Già un anno fa infatti dicevamo, sempre su RICERCA, che nonostante la violenza di questa crisi, « vogliamo sforzarci di pensare e di dire, vogliamo mobilitare tutte le nostre energie perché non vogliamo rassegnarci ».

Di qui è nato questo sforzo di ricerca, che è stato il Congresso e che è tuttora la vita quotidiana della FUCI, di tutti i suoi gruppi.

Uno sforzo di ricerca dentro la Chiesa, perché sappiamo che mai come oggi la nostra comunità ecclesiale ha bisogno di quella coraggiosa umiltà che sola può rendere i cristiani capaci di dialogare col mondo, di immergersi fino in fondo nelle sue contraddizioni, per fecondarlo dall'interno, per far emergere da esso tutto il bene, il vero, il bello che vi si trova nascosto.

Uno sforzo di ricerca dentro questa nostra difficile società italiana, così tentata di perde-

re la memoria della propria storia, delle proprie tradizioni democratiche, delle proprie culture che hanno dato vita alla difficile ma ricca e vitale storia di questo trentennio.

E uno sforzo di ricerca dentro l'università, in mezzo ai problemi della nostra generazione, fino a qualche anno fa segno di speranza, e che oggi rischia di rassegnarsi a che altri decidano del nostro futuro collettivo.

Tutto il Congresso, e il lavoro che lo ha preparato e quello che lo sta continuando, è una complessa e spietata descrizione di una crisi. Una crisi nella quale siamo immersi e nella quale dunque non possiamo nemmeno porci come punto di riferimento.

Si parla tanto oggi, giustamente, di crisi delle ideologie tradizionali e dei mondi vitali che le avevano espresse, e si denuncia, parallelamente — e lo abbiamo fatto anche noi — l'emergenza di una società di individui anonimi e casuali, omogeneizzati da un'unica, grigia subcultura di massa, che invoca solo tranquillità e sicurezza.

Ma poi si pretende che i cattolici siano immuni da questa crisi e che possano dunque con successo porsi come soggetto storico di un positivo superamento di essa.

Ci sembra questa una contraddizione pericolosa. Non siamo infatti immuni dalla crisi; proprio perché la società in cui viviamo è sempre più una società « totale », nessuno di noi può appartarsi da essa e sfuggire al contagio. L'unico modo allora per liberarci da questa nuova schiavitù è prenderne coscienza: per questo non ci sembra sufficiente, ma anzi pericolosamente subalterna, la proposta di una sem-

plice e non mediata riaffermazione di alcuni valori attraverso un altrettanto semplice e non mediata « presenza ».

Non può essere questa la strada per uscire dalla crisi che ci attanaglia tutti, una crisi tanto più pericolosa in quanto va assumendo le caratteristiche della « normalità » di una situazione cioè cui la gente si abitua, si adatta modellando pericolosamente su di essa la propria cultura.

La strada per uscire passa invece attraverso la presa di coscienza delle radici storiche e culturali di questa crisi. Per questo crediamo necessaria una nuova « cultura della mediazione », una nuova capacità cioè da parte dei cattolici di leggere la storia presente per orientarla.

Non ci illudiamo sulle possibilità di successo di questa cultura: sappiamo ormai troppo bene che la logica, pesante, quasi schiacciante, di questa società post-industriale conduce altrove, ad una sorta di iniquo compromesso tra mondi vitali sempre più impoveriti e governabilità delegata alle grandi strutture tecnocratiche.

Ma sappiamo anche che in questo nuovo Medioevo, che si profila tutt'altro che breve, una semplice cultura della presenza significa non consapevolezza della complessità della crisi, e dunque subalternità dinanzi ad essa; mentre è solo intorno ad una rinnovata cultura della mediazione che si può costruire un polo di vera resistenza critica.

Giorgio Tonini



Sommario

- pag. 4 **Lo sguardo liberato** - Omelia di Mons. Martini
- pag. 6 **Con responsabilità, passione, intelligenza** - di Mons. Martini
- pag. 7 **Anche il lavoro culturale a servizio della ricostruzione** - di Giorgio Tonini
- pag. 9 **Una fede in ricerca dentro questa storia** - La relazione introduttiva della Presidenza Nazionale
- pag. 17 **Annuncio di fede e crisi della ragione nell'università degli anni '80** - Tesi del 45° Congresso Nazionale
- pag. 23 **Illuminare le vie della ragione** - di Giuseppe Lazzati
- pag. 24 **La rosa e il Vangelo** - di Mons. Magrassi
- pag. 30 **Quando sarà meno arduo piantar memorie e dire domani** - di Ugo Perone
- pag. 37 **Una fede che pensa** - di Padre Enrico di Rovasenda
- pag. 37 **Due storie, un cammino** - di Domenico Rosati
- pag. 38 **Il cammino della coscienza** - di Francesco Totaro
- pag. 43 **Solo la fede oltre la crisi** - di Francesco Botturi
- pag. 45 **Riscoprire il valore del mondo** - di Francesco Totaro
- pag. 46 **Tra neo-mercantilismo e università della Terza età** - di Achille Ardigò
- pag. 50 **« Riforma e controriforma »** - di Johannes Agnoli
- pag. 55 **Splendore e decadenza dell'università** - di Paul Thibaud
- pag. 58 **L'Università italiana tra riforme e partecipazione** - di Giuseppe Avalone
- pag. 63 **La presenza della FUCI in Università** - Documento finale dell'Assemblea Federale

mons. Giuseppe Costanzo, Assistente dell'A.C.I.

La benedizione di Giovanni Paolo II e il saluto dell'Azione Cattolica Italiana

Vi porto il saluto di tutta l'Associazione e vi porto il saluto del nuovo presidente nazionale, il professor Alberto Monticone, che per ovvie ragioni non può essere qui, assalito dai nuovi, numerosi impegni, da tante cose che urgono. Sento il bisogno di salutare con affetto reverente monsignor Manziana che è a voi, a noi tutti tanto caro, e lo ringrazio per questa sua attenzione alla Fuci. Io sento, questa sua presenza, come un gesto di incoraggiamento e di sostegno.

Ho letto anch'io le vostre tesi per questo Congresso e devo esprimervi il mio compiacimento, il mio apprezzamento per la serietà con cui è stata condotta tale riflessione, per la puntualità nell'affrontare i problemi.

Ma concludiamo rapidamente dando lettura del telegramma che il Santo Padre ci ha inviato.

Ai diletti fucini riuniti a Milano occasione 45° Congresso Nazionale loro associazione per riflettere et studiare insieme sul tema annunzio di fede et crisi della ragione nell'università degli anni '80 Sommo Pontefice rivolge beneaugurante saluto esprime vivo compiacimento et auspicando che membri tutti della FUCI continuino a dare negli atenei italiani limpida et coerente testimonianza vita cristiana accompagnata da profonda serietà studio ricerca invia di cuore implorata propiziatrice benedizione apostolico segno Sua benevolenza.

*Cardinale Casaroli
Segretario di Stato*

L'omelia di mons. Martini

Sia lodato Gesù Cristo.

Carissimi amici della Fuci prima di tutto un cordiale saluto a quelli che giungono oggi da lontano, da tante parti d'Italia. E naturalmente accanto a questo cordiale benvenuto si aggiunge in questo momento il ricordo doloroso, la presenza di simpatia e di affetto per tutti coloro che non sono potuti venire e non potranno venire a causa del terremoto, per tutti coloro che ancora tanto soffrono per questa circostanza. Anche in questa Eucarestia vogliamo essere uniti a coloro che soffrono e a quelli che s'impegnano di persona per restituire dignità di vita, per restituire speranza a coloro che stanno per perderla in circostanze così gravi.

Le prime battute di un congresso, di un incontro, sono sempre molto incerte, si accordano gli strumenti della comunicazione: ci si incontra talora per la prima volta, e quindi chiediamo che quest'Eucarestia serva a questa prima effusione di animi, a questa prima presa di coscienza delle comuni responsabilità, del comune lavoro di questi giorni.

Alcune parole del libro di Isaia potrebbero servire come augurio per il lavoro che vi accingete a fare. «Gli occhi dei ciechi vedranno, saranno liberati dall'oscurità e dalle tenebre. Gli spiriti traviati apprenderanno la sapienza, i brontoloni impareranno la lezione» e con quest'ultima espressione il profeta sembra volerci dire che le tante critiche e anche le autocritiche che facciamo su noi stessi e sul nostro lavoro, e che sono anche giustificate, devono poi però a un certo momento cessare — è questo che ci chiede il Signore — lasciando spazio a coraggio, serenità, apertura verso l'avvenire, capacità di impegno serio al di là delle parole, tutte cose che

Lo sguardo liberato

hanno tanta importanza per un congresso.

Io vorrei però soprattutto commentare brevemente con voi la pagina del vangelo secondo Matteo, capitolo nono. E' una pagina esemplare per quello che potremmo chiamare l'itinerario dell'evangelizzazione, il cammino verso la fede. Il vostro congresso parla appunto di annuncio della fede e qui, in un esempio, ci sono mostrate alcune tappe successive, alcuni momenti dell'itinerario per cui un uomo giunge a cogliere l'annuncio in tutta la sua forza liberatrice e ci descrive innanzitutto qual è l'oggetto di questo annuncio, qual è l'effetto che esso produce sugli uomini. Dice la pagina evangelica: «A questi ciechi si aprirono gli occhi», è questa apertura degli occhi, questa capacità di vedere un orizzonte nuovo che già esisteva ma che essi non potevano cogliere, che costituisce il frutto della conversione battesimale, il frutto dell'annuncio. Vedere, aprire gli occhi. Nella realtà di tutti i giorni che da queste persone era già vissuta, palpata, sentita attraverso gli altri organi di senso, vedere un orizzonte, un significato, una finalità; sapere verso dove ci si muove, qual è il cammino. C'è una differenza abissale tra l'esperienza che questi due ciechi facevano del mondo prima che fossero loro aperti gli occhi e l'esperienza successiva che è frutto della conversione battesimale scaturita dall'annuncio e che trasforma il nostro modo di vedere le cose perché ci mette nell'ottica di Dio.

Questa Grazia però non è qualcosa di automatico, ma la si richiede e si ottiene attraverso una scienza e una conoscenza: è un processo che coinvolge tutta la persona. Di questo processo qui vengon presentati alcuni momenti. Innanzitutto quello del desiderio; il secondo quel-

lo dell'espressione pubblica, ecclesiale, di questo desiderio; il terzo è quello della fede, della fiducia.

Al desiderio si abbandonavano urlando: «Figlio di Davide abbi pietà di noi!». L'esperienza di fede esige questo grido del cuore, questo bisogno, questa urlante necessità in noi. Allora ci domandiamo: ma c'è o non c'è, esiste o è sparita questa necessità nell'uomo? Spesso è soffocata da quella che è chiamata, in alcuni appunti previ al vostro congresso, «cultura dell'immediatezza», «dell'indifferenza». Sembra che non ci sia nulla che interessi davvero quando al contrario tutto il presupposto dell'azione evangelizzatrice è che ci sia questo grido nel cuore dell'uomo, di ciascuno di noi. Che ci sia anche se soffocato da altri rumori, oppure attutito a forza. Ma noi sappiamo che c'è questo grido, quest'esigenza di salvezza: «Figlio di Davide abbi pietà di noi». Ricerca di un Messia, che poi si configura in tante ricerche di messianismi; c'è sempre, nel fondo del cuore, questo desiderio e scoprirlo in noi e negli altri è il primo passo per potere annunciare il Vangelo. Ed è bisogno che può e deve essere espresso pubblicamente. Si deve avere e dare il coraggio di tirare fuori questa parola perché fin quando resta come un desiderio che cova nell'intimo del cuore è un crogiolo, è una pena che non viene guarita, che non può esserlo se non al momento in cui viene portata al cospetto della comunità. Bisogna manifestare, fare emergere in noi e negli altri questo desiderio violento, che ci grida dentro, della chiarezza e della salvezza messianica; aiutarci vicendevolmente in quest'impegno di consapevolezza e di testimonianza, facendo in modo che nelle nostre comunità esso venga espresso perché al di là di cose che si dicono, importanti o banali,

questo deve restare la realtà fondamentale cui tendiamo, che denunci-amo come nostro essenziale bisogno e orientamento, manifestato pubblicamente davanti a Dio e davanti agli uomini. Ma neppure questo basta ancora, perché il desiderio può concludersi in una grande amarezza e in un grande scetticismo e infatti Gesù domanda: «Credete voi che io possa fare questo?». Perciò il desiderio deve essere evangelicamente illuminato dando la fiducia che c'è una risposta; perché la nostra domanda insistente di messianismo può trovare risposte vane, insoddisfacenti, sbagliate, ma non per questo non ne ha alcuna. C'è una realtà che davvero ci apre gli occhi, e quindi la meravigliosa parola che dice «Sì, o Signore» conclude tutto l'atteggiamento dell'uomo che va alla ricerca di un qualcosa che risponda alla sua domanda interiore. Perché allora l'interrogativo si fa accettazione del Signore che mi dice che c'è risposta, che il desiderio non va deluso, se umilmente lo rivolgo alla Chiesa, alla Parola di Dio. «Che sia fatto a noi secondo la nostra fede».

E il Vangelo conclude dicendo che quando si è avuto una grazia di questo tipo è impossibile frenarla nel cuore; c'è qualcosa di comunicativo che si sparge da solo malgrado il comando contrario. E' quello che chiediamo noi in questa Eucaristia: di essere talmente riempiti di questa grazia dell'apertura degli occhi da volercelo comunicare a vicenda, da volercelo dire apertamente e da sentire il bisogno urgente di spargerne la fama in tutta la regione; in tutte le realtà nelle quali il Signore ci manda, nella realtà difficile dell'università che ha, anch'essa, bisogno di questa Parola, di sentire questa certezza che gli occhi ci sono stati aperti dalla grazia del Signore.

Con responsabilità, passione, intelligenza

mons. Carlo Martini

Vi rinnovo di cuore il mio saluto qui a Milano e vi auguro che questa vostra presenza sia fruttuosa per tutti, che porti a ciascuno di voi un accrescimento di coscienza delle vostre responsabilità, e della gioia di queste responsabilità e porti anche a noi qui a Milano il senso dell'impegno che ovunque nelle università voi state conducendo e mi auguro da questa presenza quel frutto di cui parla Paolo nel capitolo I della lettera ai Romani quando dice che dobbiamo condividere con gli altri lietamente i doni di Dio. Spero perciò che il nostro incontro sia un crescere di ciascuno nella fede in questo scambio reciproco. Mi congratulo anche per la scelta del tema: «Crisi della ragione e annuncio di fede nell'università degli anni Ottanta». Questo tema mi ricorda tante discussioni, incontri passati con gruppi della FUCI, prima a Torino, molti anni fa, e poi Roma, Camaldoli, tante altre occasioni. Non sono come monsignor Manziana che può ricordare molte e molte generazioni fucine del passato, però anch'io certamente ho avuto modo di avvicinare la FUCI più volte, conoscendo assistenti e giovani che mi hanno colpito e dai quali ho ricevuto molto. Qui vorrei anche prendere atto di questa riconoscenza che devo alla Federazione, per gli stimoli, le provocazioni di riflessione che ho tratto da questi incontri.

Vedo qui proposti due temi fondamentali: annuncio di fede e crisi della ragione, e devo dire che mi sta innanzitutto molto a cuore questo primo argomento. Io credo che noi non abbiamo ancora tratto, per la Chiesa italiana, tutte le conseguenze di questa scelta per l'evangelizzazione. Vorrei riferirmi in par-

ticolare al n. 19 della «Catechesi tradendae», là dove si dice che spesso noi operiamo la catechesi come se la prima evangelizzazione fosse già avvenuta, quando al contrario è proprio ancora per questa che dobbiamo adoperarci. E allora costruiamo su fondamenta che non tengono. Perciò questa dimensione dell'evangelizzazione come primo annuncio va presa in tutta la sua serietà e non abbiamo probabilmente tratto ancora tutte le conseguenze, anche pedagogiche, di questa «priorità» della missione ai lontani. Sono stato dunque molto lieto nel leggere e nell'ascoltare le conclusioni del vostro precedente convegno su questo tema.

Si affronta, concorrentemente, il tema della crisi della ragione. Nel leggere le note introduttive al Congresso ho rilevato come essa sia intesa in alcuni sensi specifici, in particolare in quella che viene chiamata «cultura o civiltà dell'immediatez-

za». Vorrei leggere a questo proposito, semplicemente a titolo di introduzione, una citazione da Bernardo Lonergan, dal suo libro «Il metodo in teologia» là dove dice: «Matematica, scienza, filosofia, etica, filologia differiscono in molti modi ma hanno in comune questo tratto e cioè che la loro oggettività è frutto di attenzione, intelligenza, razionalità e responsabilità».

Dunque se una crisi della ragione esiste e diviene poi crisi dell'intelligenza essa si può successivamente analizzare e se ne possono costatare le degradazioni concrete nella crisi di attenzione, crisi di intelligenza e di responsabilità. Ciascuno di questi momenti potrebbe essere analizzato specificamente come una componente della difficoltà complessiva. E in particolare, riferendoci alla comunità ecclesiale credo che anche per essa vada sottolineata l'accresciuta esigenza, nella più acuta consapevolezza della loro carenza, di questi quattro gradini del sapere o della conoscenza.

L'attenzione reale alle cose e alle situazioni innanzitutto, non preordinandole secondo uno schema che è già nella nostra mente, non facendo scelte pregiudiziali, in secondo luogo l'intelligenza dei fatti, che cerca di ricavarne dei modelli interpretativi successivamente verificandoli o falsificandoli nella realtà, non orientandosi in maniera acritica verso la scelta di questo o quel modello — e questo naturalmente è molto più difficile, richiede più pazienza e umiltà che non l'attaccarsi in modo insindacabile a un modello intuito o che appare capace di coordinare determinate realtà ma non è stato né verificato né

In occasione del 45° Congresso Nazionale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana sono lieto di inviare ai giovani partecipanti con un caloroso saluto fervidi voti di buon lavoro. Cordialmente

Sandro Pertini

Rammaricato di non poter intervenire personalmente al Congresso Nazionale FUCI auspico frutti copiosi assicuro preghiere benedico cordialmente

Anastasio Cardinal Ballestrero

falsificato nella pratica —. E infine responsabilità che si butta (e in quest'aspetto, del donarsi appassio. nato ma pure consapevole che è la responsabilità, entra quel «Sì, Signore, noi crediamo» di cui ci parlava il vangelo di stamattina). Non basta fermarsi al livello delle intuizioni o delle ragionevoli verifiche, è indispensabile una determinazione totale dell'uomo che si butta al di là di ciò che ha potuto ragionevolmente intendere o che, meglio, ha potuto ragionevolmente intendere il valore di questo buttarsi, di questo sacrificarsi per un impegno di lealtà.

Ed è qui che viene alla mente di nuovo il tema dell'annuncio di fede che testimonia la salvezza che è operata in noi dallo Spirito di Dio, quindi al di là delle nostre previsioni e delle nostre premesse. Lo Spirito di Dio produce in noi quell'apertura degli occhi e quella capacità di dedizione che non può essere acquisita a tavolino ma che dopo un'attenta illuminazione razionale delle cose deve poi essere verificata di nuovo in un grande amore, in un darsi con amore senza riserva, uscendo da se stessi.

Mi auguro dunque che dal vostro Congresso possano scaturire illuminate queste realtà per quanto riguarda il difficile ambiente universitario che se ha delle difese, pregiudiziali talora, nei confronti dell'accettazione della verità — difese che vanno continuamente superate, e che lo possono essere per la dinamica interna della ricerca stessa — può avere delle remore talora maggiori nel campo dell'impegno, deciso, totale, responsabile, libero da interessi personali. Perché tale deve essere il servizio fraterno; illuminato da questa totalità di impegno, razionale, responsabile e illuminato dallo Spirito per la donazione incondizionata di sé. Quindi io mi auguro questo per il vostro Congresso: la capacità di cogliere i segni dei tempi, e di segnare negli anni Ottanta il cammino della FUCI di quest'impegno teso ad animare e renderne sempre più cosciente il mondo universitario delle proprie responsabilità verso la società.

Grazie dunque di avere scelto Milano come sede per il vostro Congresso: se io non posso fermarmi per i lavori vi sono però vicino in quest'incontro e nell'esperienza che fate dentro l'università, nello sforzo di interpretarla razionalmente nella luce della fede. Buon lavoro!

Il lavoro culturale per la ricostruzione

Giorgio Tonini

Ringrazio monsignor Martini per aver voluto aprire il nostro Congresso nella maniera migliore, cioè con la celebrazione eucaristica, e poi anche per averci dato alcune indicazioni che certamente terremo presenti nei lavori di questi giorni.

Non possiamo incominciare se non rilevando come diverse poltrone in questa sala siano vuote. Quei posti che dovevano occupare tanti amici del Sud, e quelli, in particolare, della Basilicata, della Campania, dei gruppi di Potenza, di Castellamare, di Salerno, di Napoli, dei gruppi delle zone terremotate che non possono essere qui se non con una rappresentanza simbolica. Ci sono anche molti posti lasciati vuoti dai tanti fucini, della maggior parte dei gruppi d'Italia, che non sono potuti venire al Congresso perché impegnati attivamente nell'azione di soccorso e di prima ricostruzione nelle zone terremotate.

Solidarietà con il dramma del Sud

Quindi non possiamo cominciare questo Congresso senza tener presente questo dramma verificatosi in questi giorni nel nostro paese che ha colpito così duramente una zona già tanto carica di problemi e difficoltà come il Mezzogiorno. E non possiamo non cominciare se non spiegando perché abbiamo voluto, nonostante tutto, nonostante questa situazione, tenere lo stesso il nostro incontro, sebbene scontavamo in partenza assenze massicce da parte della nostra gente.

Abbiamo voluto tenere lo stesso quest'incontro sostanzialmente per due motivi.

Il primo motivo è che in vista di un servizio da rendere ai nostri fratelli non dovevamo farci sfuggire

quest'occasione così importante di incontro tra i gruppi di tutte le parti d'Italia, un'occasione che tra l'altro stavolta è legata all'Assemblea Federale, cioè all'organismo decisionale che stabilisce le linee di lavoro dell'anno nella FUCI. Per questo dunque non potevamo rimandare quest'incontro, perché volevamo anche incontrarci per riflettere insieme su cosa fare come FUCI, al di là di quello che i fucini personalmente già stanno facendo, attraverso la Caritas, attraverso gli organi di collegamento degli aiuti già operanti a livello sia ecclesiale che civile. Si tratta di valutare insieme, dunque, quale può essere il nostro impegno di Federazione a favore dei nostri fratelli terremotati.

Questo è dunque il primo motivo, cui se ne accompagna anche un secondo e cioè la considerazione del fatto che il terremoto ha messo in luce crepe anche profonde nella struttura e nel tessuto sociale del nostro paese, e anche nella sua classe politica. Ritenevamo che fosse giusto ritrovarci proprio in questa situazione così difficile, e per certi versi, anzi, amara, determinati al di là della tragedia stessa del sisma nel manifestarsi dell'inadeguatezza, della mancanza di preparazione della nostra società, del nostro paese, ad accogliere nel modo migliore eventi di questo genere. Di fronte anche a questo abbiamo ritenuto che parlare di queste cose, cioè delle tematiche che affronteremo in questi giorni di Congresso, non sia evasione ma sia il modo migliore per affrontare alla radice i problemi che stanno emergendo in questi giorni.

Nell'Assemblea Federale che si terrà gli ultimi due giorni decideremo anche alcune linee operative perché si tratterà probabilmente

per quest'anno e forse ancora per l'anno prossimo, di cambiare parte del nostro lavoro proprio in vista di un concreto venire incontro alle esigenze di questa gente così duramente colpita (e che tra l'altro sono quelle di tanti nostri fucini, come si diceva all'inizio). Già adesso però possiamo anticipare alcune linee, alcune idee in questo senso, così che se ne possa riflettere in questi giorni e deciderne con maggiore consapevolezza in Assemblea Federale. Secondo l'ipotesi da confrontare il lavoro della FUCI per le zone terremotate deve svilupparsi su due linee.

La prima è quella di non costituire, come FUCI, nuove iniziative autonome in questo campo, sia perché sarebbe ridicolo da parte nostra pensare di poter fare qualcosa di serio, sia perché qualora riuscissimo a farlo come FUCI — e quindi come realtà, tutti la conosciamo, molto precaria, molto povera organizzativamente — sarebbe mettersi in concorrenza con altre iniziative già partite e che vanno piuttosto consolidate che scavalcate in una azione che, tra l'altro, sarebbe molto controproducente ai fini della risoluzione stessa, nel suo aspetto pratico, dei problemi delle zone terremotate. Allora il lavoro dei nostri gruppi deve essere quello, valendosi anche della capacità educativa che la vita associativa riveste, di spingere i singoli a impegnarsi seriamente in iniziative di volontariato facendo riferimento essenzialmente a due iniziative: innanzitutto

la Caritas, in quanto come associazione ecclesiale, accanto all'Azione Cattolica, ad essa ci troviamo più direttamente collegati. Parallelamente però impegnandoci in università per la promozione, all'interno di questa, di iniziative unitarie tra tutti gli studenti e tra tutti i movimenti giovanili in quanto rappresentanti degli studenti, perché l'università in quanto tale dia il proprio contributo sia in persone che, soprattutto, in prestazioni scientifiche e tecniche, in personale altamente qualificato. Già alcune università si stanno muovendo in questo senso — l'ateneo di Padova, ad esempio, ha già inviato équipes di lavoro — ma è necessario che tutta la rete universitaria nazionale sia coinvolta in tale direzione, in un servizio completamente gratuito e disinteressato ma altrettanto tecnicamente qualificato. Questa è dunque la prima linea di lavoro: fare riferimento, dare tutto il nostro impegno possibile alle iniziative già partite.

Il secondo orientamento da perseguire interessa direttamente la FUCI come realtà associativa. A questo riguardo ci siamo trovati di fronte a due ipotesi, l'una, più naturale che sarebbe il tentare di far qualcosa di nostro anche operativamente magari organizzando un campo di lavoro o qualcosa del genere. Ma si è visto come tale strada sia concretamente impraticabile per noi e ingiusta in termini generali. Perciò ci sembra più serio mettere la nostra azione, cioè quello che da sempre facciamo, al servizio di questi

problemi. Essenzialmente attraverso due strumenti che sono poi quelli tradizionali della nostra attività: uno è il giornale. Ricerca che da quest'anno dovrebbe diventare quindicinale, e quindi un bollettino agile di diffusione all'interno dell'università. Il nostro impegno dovrebbe infatti essere quello di mettere questo giornale al servizio di tutto quanto per il terremoto viene realizzato all'interno dell'università. Altra iniziativa è quella che vorremmo prendere tra un po' di tempo, quando all'emergenza succederà il periodo della ricostruzione di questa terra colpita, del Mezzogiorno, che è poi il vero problema che sta dietro i discorsi di questi giorni. Si tratta della promozione di un incontro in una delle città colpite dal terremoto, forse Salerno, per riflettere sul ruolo che le università meridionali possono giocare nella rinascita del Sud.

Ci sembra, in conclusione che questa sia la duplice strada da percorrere: l'incondizionata disponibilità dei singoli alle iniziative di aiuto già in atto, ovviamente privilegiando la Caritas, e la messa a frutto, a livello associativo, di tutti i nostri strumenti e le nostre esperienze (il giornale, il coinvolgimento partecipativo all'interno dell'università, di studenti, docenti, strutture ad iniziative comune e qualificate). Comunque ne ripareremo e ne rifletteremo in questi giorni, tenendo anche conto del fatto che nel corso del dibattito in assemblea i due fucini che ci hanno raggiunto dalle zone terremotate intervengono anche su questo, illustrandoci i problemi, necessità cui far fronte, prospettive di lavoro.

Ma penso che adesso la parola debba passare a monsignor Costanzo che è venuto tra noi e che presiederà i nostri lavori. Prima, soltanto, è doveroso un ringraziamento a quanti altri hanno voluto essere presenti al nostro Congresso e in particolare a monsignor Manziana e al rettore dell'Università Cattolica, professor Lazzati, che ha voluto partecipare a questa prima parte dei nostri lavori a testimonianza di questo comune impegno di ricerca che da tanti anni ci unisce, in qualche modo accomunando la FUCI e l'Università Cattolica. E ringraziamo anche Maria Dutto e l'assistente dell'Azione Cattolica di Milano che ci hanno messo a disposizione con tantissima generosità, e anche con un po' di tremore, la loro sede.



Una fede in ricerca dentro questa storia

Questo 45° Congresso Nazionale della Fuci si tiene a distanza di tre anni dal 44° che tenemmo a Napoli nel dicembre 1977.

Non è possibile non cominciare questo nostro incontro cercando di ritrovare il significato di questo triennio appena trascorso, un triennio di svolta radicale sul piano storico-politico, sul piano ecclesiale, sul piano culturale; a distanza di tre anni possiamo dire che la maggior parte dei punti di riferimento sono mutati e ci è richiesto di nuovo un grosso sforzo di intelligenza per meglio comprendere e meglio servire il nostro tempo.

Nel 1977 si andava già profilando quella svolta che nel 1978 e nel 1979 si sarebbe definitivamente prodotta, sul piano storico-politico innanzitutto, ma anche su quello ecclesiale e su quello culturale.

Ricostruire la cultura della solidarietà

E' innanzitutto mutato, vorticosamente, il quadro politico. Il disegno di Moro, la solidarietà nazionale, ossia l'incontro storico tra le forze popolari del paese per ricostruire il tessuto connettivo morale e sociale, prima ancora che politico, garantendo insieme all'Italia una via nazionale allo sviluppo post-industriale, sembra ormai schiacciato, mentre emerge, con forti probabilità di successo una nuova prepotente egemonia tendente di fatto ad emarginare tutti i soggetti storici che in qualche modo potevano opporsi al disegno di ristrutturazione rigida del sistema capitalistico.

La fine degli anni '70 rappresenta in questo senso la frantumazione, sotto i colpi delle BR, ma anche sotto quelli delle spregiudicate manovre di potere, del sogno di unità e di riconciliazione in una

nuova fase costituente per affermare invece la rigida e rassegnata omologazione nella subcultura post-consumistica e tecnocratica.

Dinanzi alla crisi cioè, sembra vincere chi sceglie la via più facile e larga, quella della normalizzazione, rispetto a chi indicava come unica via di salvezza quella stretta e tortuosa della ricostruzione consapevole di una cultura della solidarietà.

Resta tuttavia da vedere se questa via larga è ugualmente in grado di farci uscire — e di farci uscire bene — dal tunnel. Noi non lo crediamo.

Se è vero che la crisi che viviamo è innanzi tutto crisi della mediazione, è affrontando e non eludendo questo nodo che si lavora per uscirne.

Il problema è insomma quello di trovare nuovi canali, quelli attuali sembrano ostruiti, tra la società civile e la società politica, fra la soggettività e il sistema: si tratta, in sintesi, di superare la crisi di governabilità del sistema. E questo non ci sembra possibile né con misure di drastica normalizzazione né enfatizzando d'altra parte la sfera del privato, del civile, del piccolo, da contrapporsi artificiosamente al pubblico, al politico, al grande.

Una rigida separazione tra soggettività da un lato e governabilità dall'altro significa rassegnarsi ad una società oligarchica in cui il potere sfugge sempre più dal controllo dei cittadini per concentrarsi in rigide tecnostutture, che prevedano magari anche qualche spazio « ecologico » per movimenti romantici e contestatori, tollerati come svago folkloristico e come valvola di sfogo pur necessaria in un sistema « sano ».

Ma appunto non è così che si esce dalla crisi: è certo comunque che non si tratta di soluzioni di auten-

tico progresso. La strada è invece quella di una difficile costruzione di nuove mediazioni tra la soggettività e il sistema, che tengano conto della differenza dei due termini in questione e non pretendano di ridurre o asservire l'uno all'altro. E per far ciò è necessario agire contemporaneamente su due fronti: rivitalizzando cioè la società civile, il mondo della vita quotidiana della gente, attraverso la promozione e l'organizzazione di piccole ma capillari e diffuse esperienze di incontro gratuito, e insieme storicamente consapevole, tra la gente che vive gli stessi problemi, e parallelamente la costruzione di ipotesi politiche capaci di dar voce e slancio a queste esperienze, capaci di offrire spazi vari di impegno, di costruzione, di elaborazione a tutte le forze vive della nostra società. Non sappiamo se questa ipotesi può ancora essere attuale. Questo buio inizio degli anni ottanta sembrerebbe escluderlo. Ma è in questa direzione che vogliamo lavorare, convinti che sia l'unica strada per dare al nostro paese un futuro di speranza.

Il modello maritainiano

Una svolta altrettanto netta ci pare essersi verificata sul versante ecclesiale, soprattutto italiano. Proprio nel corso di questo ultimo triennio, sembra essersi chiusa dinanzi a noi un'epoca storica caratterizzata da una « forma » determinata di presenza dei cattolici nella vita del nostro paese, una forma che si caratterizzava per il rifiuto della cristianizzazione dall'esterno della società e per lo sforzo di animazione delle realtà temporali dall'interno, di animazione cristiana della democrazia attraverso la mediazione di laici impegnati in tutti i settori della vita civile, tesi a far progredire tutta la società attorno

a valori umani condivisibili, capaci di informare e di condizionare le strutture.

Giovanni Battista Montini è stato senza dubbio il più lucido interprete (e forse il simbolo) di questo modello di mediazione maritainiana, realizzatosi storicamente nei modi di presenza dei cattolici nel nostro paese verificatisi dagli anni trenta fino ad oggi, fino cioè alla crisi, riassunta simbolicamente nelle due così ravvicinate scomparse di Aldo Moro e di Paolo VI.

Questo disegno di animazione cristiana dall'interno della società, che realizzava un'efficacia storica della fede e dei valori evangelici non attraverso l'occupazione di spazi mondani da parte della Chiesa, ma attraverso l'orientamento degli obiettivi storici, dall'interno della storia stessa, sembra oggi in crisi, non solo per la mutata situazione ecclesiale, per il nuovo pontificato estraneo a queste esperienze per motivi storici e geopolitici (e questo è certo anche un segno profetico), ma anche per la crisi generale del sistema sociale sopra descritta.

Se il sistema sociale tende ad organizzarsi a prescindere dalla sfera dei valori, dalle idee, dalla coscienza umana, non c'è dubbio che oggi la fede e la cristianità rischino obiettivamente di finire relegate nella marginalità: da un lato a consolare le coscienze frantumate e alienate da una storia sempre meno vivibile, dall'altro ad esercitare funzioni semplicemente e unicamente assistenziali rassegnandosi all'

immodificabilità dei meccanismi storici.

Una marginalizzazione che i cattolici avvertono almeno inconsciamente, ma alla quale non sembrano oggi riuscire a rispondere se non battendo la strada, in genere priva di sbocchi, della sterile riaffermazione di valori ormai espulsi dal tessuto connettivo della società, attraverso una loro reintroduzione per via legislativa.

Dinanzi cioè alla sconfitta — chissà quanto duratura — del modello maritainiano, riemerge insomma la tentazione della scorciatoia, che disdegna con fastidio il momento della mediazione e il valore della laicità, la tentazione cioè della « cristianizzazione » dall'esterno della società, metà ultima e ideale di un cammino che comincia con la richiesta di spazi di potere, o almeno di autonomia, per i cristiani in quanto tali.

Ebbene, questo tipo di religiosità, questa strana sintesi tra una visione privatistico-consolatoria e una visione aggressivo-tecnocratica della fede, ci sembra sostanzialmente subalterna alla cultura dell'immediatezza, cioè proprio a quella cultura della crisi, e che vede l'uscita dalla crisi proprio nella marginalizzazione di ogni esperienza non strumentale o mercantile e nella riaffermazione tecnocratica del primato della produzione e dell'efficienza del sistema.

Questa nostra tesi si fonda su una precisa — anche se certo non esauriente né definitiva — analisi culturale.

Dal fallimento della contestazione alla crisi della ragione

Il titolo del nostro Congresso è, com'è noto, « Annuncio di fede e crisi della ragione nell'Università degli anni '80 ». E' un titolo che vuole esprimere una tesi di fondo: la crisi della ragione, cioè la crisi culturale nella quale siamo immersi è un problema serio per l'evangelizzazione. Non siamo cioè d'accordo con quanti considerano la disgregazione umana una premessa positiva per il risveglio della fede. La disgregazione umana, l'imbarbarimento umano al quale assistiamo, ci sembra piuttosto un ostacolo alla comunicazione della speranza nel Regno di Dio. Solo un uomo in ricerca può scoprire tutto il valore dell'annuncio della Liberazione; chi ha

perso o ha dimenticato la voglia di cercare, non può più rallegrarsi perché il Regno è vicino.

E la voglia di cercare sta oggi, soprattutto nella nostra generazione, scomparendo. Questo è il senso che diamo alla espressione « crisi della ragione ». Nella ragione c'è la *memoria*, cioè la capacità di ricordare, quindi di trovare un collegamento positivo col passato verso il futuro; nella ragione c'è la *fantasia*, l'immaginazione, la capacità cioè di pensare il nuovo, il diverso, di trasformare la realtà che ci circonda; e nella ragione c'è la *capacità di porsi delle domande*, di riflettere sul senso della propria esistenza, di cer-

care qualcosa di solido intorno a cui impigliare la propria vita.

La ragione è insomma la dimensione dell'uomo nella quale il passato e il futuro si legano col presente, nella quale i bisogni, i desideri, le speranze, si scontrano e si incontrano coi problemi della realtà, con le difficoltà della storia, coi limiti di cui è costellata l'esperienza individuale e collettiva degli uomini.

Questo legare il diverso, il comporlo in una visione complessiva, che è poi quello che si richiama il senso della vita, è la mediazione, cioè la ricerca di sintesi sempre nuove tra tutte le dimensioni di cui si compone una realtà così meravigliosamente complessa come la vita dell'uomo. Sintesi sempre nuove e mai definitive tra il presente e il passato, tra il passato e il futuro, tra l'attenzione alla storia e il desiderio del nuovo, tra l'immaginazione creativa e la concretezza strumentale, tra il senso del limite e la speranza.

La società post-industriale

La malattia che sembra aver colpito la ragione dell'uomo di oggi è proprio questa improvvisa incapacità di operare questa sintesi, questa mediazione, né a livello individuale, né tanto meno a livello collettivo. E' sempre più difficile per ciascuno trovare il senso della propria vita, ed è sempre più difficile, per tutti noi, trovare una direzione verso cui dirigersi insieme, magari litigando, ma insieme. E sembra esser diventato così difficile trovare, che sempre di più si rinuncia a cercare: questa rinuncia è la crisi della ragione.

L'improvviso progresso economico e tecnologico del dopoguerra ha spazzato via non solo la società contadina patriarcale, ma anche la società industriale tradizionale, imperniata sul conflitto tra borghesia e proletariato, tra classe operaia e detentori dei mezzi di produzione, aprendo una fase di transizione che per ora può essere definita solo in negativo, come società post-industriale, una società cioè nella quale viene meno la centralità dell'industria e del conflitto circa la redistribuzione del reddito prodotto dalla fabbrica. La società in cui viviamo è invece una società multipolare, contraddistinta da un proliferare di centri di potere, da un estremo diversificarsi di modi di produzione della ricchezza, da un

moltiplicarsi degli strati sociali, in breve una società complessa e intricata come una giungla, per usare un esempio ormai ricorrente.

L'esplosione della contestazione giovanile è un prodotto di questa crisi della società industriale e di questa transizione post-industriale. Il divenire marginale del conflitto puramente economico intorno alla fabbrica e l'estendersi invece del conflitto al tema più generale dello sbocco da dare alla transizione, portano infatti alla ribalta nuovi soggetti storici, quali appunto i giovani, soprattutto gli studenti, gli intellettuali, le donne.

Ma il grave limite di questi nuovi movimenti è stato il non poter contare su strumenti culturali adeguati a comprendere il nuovo. Ci si è dunque rifugiati nelle ideologie tradizionali, nate e cresciute tuttavia in un contesto industriale quale era appunto quello che veniva tramontando. Questa incapacità di comprendere e dunque orientare il nuovo ha finito col chiudere i nuovi movimenti nel ghetto paralizzante dell'utopia, dal quale è difficile uscire per una strada che non sia quella della violenza o quella della rassegnazione.

La radice della crisi della ragione, di quella pericolosissima malattia che sembrava aver colpito la capacità dell'uomo contemporaneo di darsi una direzione, sta dunque proprio qui. In questa progressiva divaricazione fra la realtà storica e gli strumenti concettuali di cui dispongono gli uomini per comprenderla e guidarla. Non sorprende dunque che il decennio della contestazione globale si sia concluso con la rassegnazione e con il riflusso.

Ma va detto ben forte che non si tratta di un lieto fine, bensì del risultato di un fallimento, che può preludere ad una nuova epoca di barbarie. Ciò che sembra emergere alla fine del decennio, insieme al rischio della delega in bianco alle grandi tecno-strutture nella gestione della transizione, è una cultura dell'indifferenza, che considera senza senso ogni ricerca del senso, proprio in quanto ha identificato, sia pure a livello inconscio di massa, il senso con l'immediato, con l'immediatamente presente, al di là di ogni discorso sull'uomo, di ogni domanda sul fine, persino di ogni desiderio di cambiamento storico.

E ciò è particolarmente evidente a livello giovanile dove, al di là del-

le apparenze, l'integrazione nella cultura consumistica della indifferenza e dell'immediatezza, appare ancor più facile e completa. Il tanto decantato e frainteso « riflusso » nel privato non è infatti, ci sembra, la riscoperta della dimensione interiore dell'uomo, bensì, tutto all'opposto, la perdita di qualsiasi istanza critica nei riguardi della realtà, dunque proprio l'inacidimento dell'interiorità, in breve « l'uomo a una dimensione ».

Dire che questo contesto socio-culturale sia un terreno promettente sul piano dell'evangelizzazione, suona addirittura grottesco. E le molte recenti inchieste sulla fede tra i giovani cominciano a testimoniare. Come diciamo nelle tesi, l'annuncio di fede risuona molte volte in questo contesto come la vuota ripetizione di una risposta a chi non ha alcuna domanda da porre.

I giovani dentro la crisi

Si tratta di una crisi della ragione particolarmente evidente a livello giovanile. Ci sembra pertanto indispensabile soffermarci per un attimo a considerare le dinamiche emergenti tra le giovani generazioni.

Giustamente chi oggi parla di condizione giovanile si schiera dietro una serie di considerazioni tese a dimostrare l'infinita, spaventosa parcelizzazione e differenziazione interna alla fascia di età che, per convenzione, si chiama giovane. Tuttavia, benché nelle prefazioni e nelle introduzioni ci si profonda in dichiarazioni di incapacità ad una comprensione globale di tale problematica, nel contesto delle diagnosi e delle prognosi si compie il fatale errore di elevare a criteri interpretativi generali i vari spunti o cenni di fenomeni emergenti. Ciò rivela non solo una disonestà di metodo, per lo più inconsapevole, ma una errata comprensione della questione. Infatti mai come oggi si osservano una quantità di comportamenti rilevanti, interessanti, originali e che perciò si guadagnano una particolare attenzione degli osservatori ma non sono affatto rappresentativi del mondo giovanile. Per questo sono spesso in contraddizione tra di loro e disorientano quelle analisi che vogliano farne indicatori qualificati. (Si pensi solo alla enorme discordanza tra l'affermarsi di una radicata e matura volontà pacifista, che si concre-

E, ancora più pericolosamente, sembra a tratti che questa cultura dell'immediatezza riesca ad infiltrarsi all'interno stesso della comunità ecclesiale, impregnando di sé diverse esperienze del cosiddetto nuovo associazionismo, spesso fortemente tentato dall'intimismo o dall'integralismo, due diversi modi, come spieghiamo nelle tesi, di adattare la fede alla cultura deresponsabilizzante dell'immediatezza.

Per questo, abbiamo detto che la tesi di fondo del nostro Congresso è che questa crisi della ragione è un serio problema per l'annuncio di fede. E che dunque la possibilità per la Chiesa italiana di un annuncio di fede credibile, passa attraverso il porre seriamente sul tappeto il problema della cultura e del significato culturale dell'età di transizione in cui ci troviamo a vivere.

tizza in scelte faticose e impegnative come l'obiezione di coscienza, il servizio civile, il volontariato, e l'emergere di un sempre più vasto consenso accordato al valore della violenza come metodo sociopolitico, senza contare poi il suo esprimersi anche nelle forme più o meno larvate negli stadi ecc.).

Simile riflessione suscita il tanto citato fenomeno nominato « risveglio religioso », sul quale nelle tesi diamo anche un giudizio di valore, ma che ci pare rappresentare proprio un esempio di errore interpretativo. Si deve infatti riconoscerlo, se confrontato con precisi dati statistici, un fenomeno riguardante solo una minima parte della popolazione giovanile.

Da ribelli a omologati?

In realtà, è necessario oggi saper cogliere la realtà dai frammenti, ed evitare indebite generalizzazioni, ma piuttosto tendere ad una ricostruzione la più possibile completa, anche se faticosa e pregiudizialmente mai definitiva, del rapporto tra i giovani e la globalità della società italiana. E' proprio a questo livello che si registrano grosse novità, attuate da impercettibili e minuscoli mutamenti del tessuto sociale e giovanile.

E' questa la più interessante delle osservazioni che ci pare poter fare in margine alla validissima re-

lazione tenuta dal prof. Gabriele Calvi in apertura del Convegno organizzato dall'Università Cattolica l'8 e 9 novembre scorsi sul tema: «Società italiana e coscienza giovanile verso gli anni '80», nella quale egli ha presentato i risultati di una sua ricerca sui valori e comportamenti dei giovani. Oltre che ad iniziare una via, quella della puntuale osservazione in ordine ad una ricomposizione del quadro generale della situazione dei giovani, su cui in molti da ora in poi dovremo camminare, egli ha infatti offerto numerosi spunti di riflessione (forse non immediatamente recepiti nel corso del Convegno stesso).

In base ai risultati di questa inchiesta si può forse dire che sta cambiando la qualità del rapporto (sempre dialettico) tra fascia giovanile e globalità della popolazione. Se infatti nel corso degli anni '70 ricorrenti avvenimenti ci avevano fornito un'immagine dei giovani come corpo compatto che si esprimeva attraverso la contrapposizione, si poneva come sfacciata provocazione, contestava apertamente la società costruita e gestita dalle generazioni adulte, il comportamento attuale dei 17-24enni non mostra più alcuna minima carica innovativa o originale.

Si passa così da un ruolo anticipatore di tendenze ad uno di completa omologazione, ad una valenza di indicatore della società non più per contrasto, ma per consonanza. Infatti il 75% dei giovani italiani assume e realizza stati di vita analogici ai valori «borghesi» e «radicali» proposti dalla società «adulta». La crisi di identità stessa che il mondo giovanile sta attraversando, non esprime un carattere di problematicità rispetto ai modelli vigenti; nasce invece proprio dall'essere succubi alla povertà della nostra società, incapace di fornire mezzi di conoscenza di se stessi e di identificazione. Se si sta quindi superando il giovanilismo, cioè l'acritica valutazione di quanto emerge dalla vita dei giovani come modello da proporre a tutti, non è quindi perché lo spazio conquistato dai giovani si sia fatto più solido, sostanziale, e rifiuti sostegni consumistici e di costume, ma proprio perché anche in ambito pubblicitario la figura giovanile non mantiene alcuna originalità.

Il dato schiacciante che indica questa tendenza si ottiene, confrontando i valori percentuali delle risposte offerte per archi di età:

quelli relativi al periodo 15-17 anni sono *sempre* più vicini alla fascia 25-34 anni, addirittura a volte a quella 35-44 anni che non alla generazione immediatamente precedente a loro quella compresa tra i 18 e 24 anni. Diventa allora purtroppo quasi ovvio affermare che si sta procedendo verso una sempre più progressiva omologazione dei giovani alla mentalità, al costume, agli stili di vita degli adulti.

La marginalità morbida

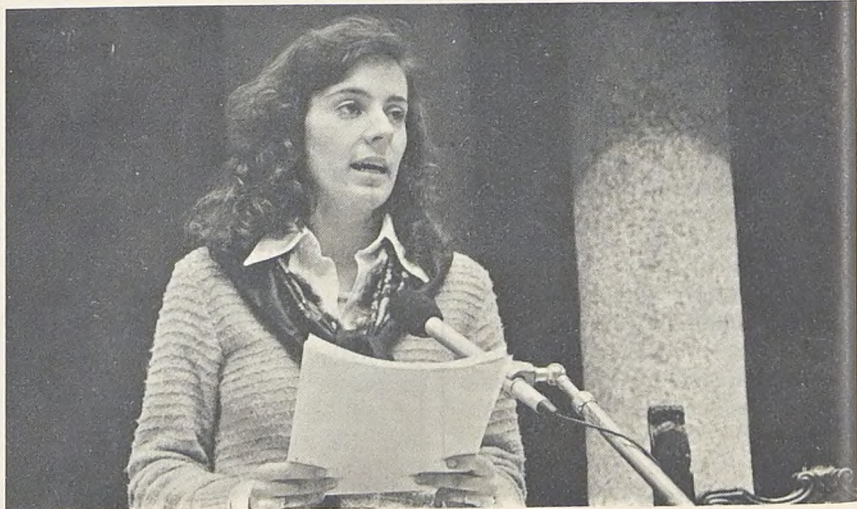
Ci troviamo a vivere una fase pre-sessantottesca della evoluzione giovanile poiché non è propria dei giovani neppure la dimensione più irrazionalmente contestativa bensì la più tacita e pacata acquiescenza.

Due soli esempi. Il rifiuto del lavoro di cui si parla molto a proposito dei giovani riguarda quella immagine del lavoro, solo peso, fatica, avvilito che nella nostra cultura è stato rigettato come uno dei momenti di formazione personale ed è stato sostituito dalla concezione caratterizzata solo dalla ricerca della sistemazione, della stacitività (anche se fragile) dalla mancanza di coinvolgimento e di responsabilità. Se si cerca quindi il posto di lavoro meno impegnativo e più retributivo possibile non è in nome di un forte interesse a migliorare la qualità dell'occupazione, ma invece per rassegnazione allo svuotamento di significato del lavoro operato dall'attuale generazione di adulti.

La seconda osservazione riguarda il valore dato dai giovani alla «cultura». Si è infatti ormai lontani dalla sessantottesca contestazione della manipolazione ideologica del sapere, non si è proseguito

sulla via del rifiuto della strumentalizzazione della cultura da parte della ristretta élite che deteneva il potere politico, bensì si è andati pian piano acquisendo le modalità più tradizionali della riflessione culturale, che ha perso pian piano la sua vitalità esistenziale e la sua intrinseca possibilità di giustificarsi e motivarsi quale modalità essenziale di vita. Si è molto colpiti allora da quell'ambiguo recupero sulla ricerca della verità attraverso il recupero dei confusi sparsi frammenti emergenti, a fatica, da ogni onesto impegno di indagine teorica. Si preferisce all'opposto, nel modo più consueto, sostituire alla ricerca la dichiarazione e alla fatica del pensare lo sforzo della mobilitazione. Ci si allinea cioè su contenuti acquisiti, non necessari di rielaborazione, capaci di conquistare un passivo consenso, e non meritevoli di seria discussione. Quale altra potrebbe essere la spiegazione del ritorno allo studio individuale, acritico, estraneo alle dinamiche di vita, che sta diventando uno dei comuni denominatori più diffusi della situazione studentesca? (E appare tanto più paradossale allorché lo si confronti con la dichiarata consapevolezza della marginalità della acculturazione scolastica rispetto alla formazione personale!).

Da tutto questo e per tutto questo ci pare motivata l'ipotesi di una inversione della direzione, nel rapporto società adulta-giovani, che stanno scivolando ormai dal ruolo di avanguardia tormentata a quello di rassegnato rimorchio. Ma questa stessa osservazione ci conduce a dover ammettere che non si può più parlare dei giovani non solo come corpo staccato dalla società (cosa che non è mai stata vera), ma neppure



pure come individualità precisamente configurata all'interno di essa. Per questo non è neppure possibile affermare che vi sia stato un distacco cosciente da parte dei giovani dal corpo sociale, con un rifiuto del proprio ruolo. Si è trattato di una progressiva estraneazione non causata da una intenzionalità precisa bensì dall'evolversi di una situazione di marginalità, adesso non più da intendersi come brutale esclusione, ma come morbida, elastica, indolorosa, subordinazione.

Uscire dalla « tranquilla disperazione »

Non ci uniamo al coro di soddisfazione che si leva da chi fa la scoperta che questa nuova collocazione dei giovani all'interno della società favorisce, o addirittura è provocata dalla riscoperta dei valori della soggettività. Non siamo d'accordo né con chi decreta che ciò costituisce l'esito più pertinente della infatuazione ideologica sessantottesca né con chi ne ritrova le origini nella stessa vicenda della contestazione. Parrebbe infatti che proprio le istanze più profonde della mobilitazione studentesca fossero unicamente libertarie, individualistiche. Il processo dell'ultimo decennio costituirebbe allora il progressivo svelarsi di tali valori che mascheratesi dietro etichette di massa e di classe, sono poi riemersi inevitabilmente eliminando gli ostacoli costituiti dalla iniziale scorsa ideologica. Ciò comporta una valutazione positiva della tendenza alla privatizzazione, come riscoperta di esigenze umane universali e sopra temporali.

E' invece il caso di dire che l'attuale riemergere dell'anelito a tutto ciò che è personale e individuale si trasforma inevitabilmente in un pericoloso rigurgito della storia se non si rende suscettibile di coniugazione con i valori della socializzazione. E' possibile forse rivisitare l'esperienza sessantottesca ricomprendendola sotto questo punto di vista. Ma si dovrebbe allora dire che essa ha segnato, e in forma macroscopica, forse il primo tentativo (che si incontra per questo aspetto con quello compiuto dai movimenti femministi) di affermare la valenza storica dei valori legati alla persona: creatività, immaginazione, libertà. Bruciati, perché non sostenuti da una realistica capacità di impatto storico, essi non sono tuttavia andati in cenere, radicatisi invece forse per contrasto

e sicuramente con molta sofferenza nella coscienza giovanile durante gli anni della frustrazione dei processi di socializzazione, sono riemersi esprimendosi come « bisogni » nel '77. Come tali infatti non richiedevano alcuna motivazione storica, ma si affermavano come portato insopprimibile della soggettività, senza più poter essere scalfiti da contestazione razionale di cui costitutivamente rifiutavano la validità. Si vede bene allora come sia vasta la divaricazione adesso esistente tra soggettività, razionalità, storia. Ma anche come solo nella direzione di un progressivo loro reciproco riconoscimento si possa rivitalizzare il terreno, a tutt'oggi, nonostante tutto, potenzialmente fertile, della coscienza giovanile.

Questo tentativo sarà possibile solo a due condizioni. Innanzitutto, presa coscienza del divario esistente tra le esigenze immediate ed emotive delle giovani generazioni e le affermazioni di valori che, pur in

esse segretamente racchiuse, non emergono esplicitamente, non si potrà limitarsi, da parte del mondo degli adulti o delle avanguardie giovanili, a declamare la validità. Potrà essere incisiva solo una testimonianza concreta, esperita nella realtà quotidiana, che quei valori sono essenziali all'esistenza, sono indispensabili alla personale maturazione. In conseguenza di questo ci pare altrettanto chiaramente che non sia praticabile la via dell'importazione all'interno del mondo giovanile di progetti altrove pensati, ma che non si possa altro che progredire sperimentando con pazienza a partire da ciò che in qualche confuso modo è già avvertito come valido, è già in parte stato sperimentato spontaneamente ed emerge dal « sentire » dei giovani. E' compito delle nostre generazioni di destarsi dalla « tranquilla disperazione » accettando la sofferenza di riaprire ferite dolorose e tornare a scommettere sulla possibilità di vie nuove.

La Chiesa italiana e la questione giovanile

E' a questi giovani che la Chiesa italiana è oggi chiamata a proporre la sequela di Cristo. E' dunque necessario per tutta la comunità ecclesiale interrogarsi sulla trasparenza del linguaggio usato nell'annuncio di fede ai giovani, sulla sua capacità di essere fino in fondo in grado di mostrare tutta la carica liberante del Vangelo.

Ci sembra che su questo piano, sul piano della pastorale giovanile, la Chiesa italiana del post-Concilio abbia messo in cantiere un grosso e serio lavoro di riflessione che sta già dando i suoi frutti, anche se, d'altro canto, ci sembra che lungo sia il cammino che ancora resta da fare.

Il Catechismo dei giovani

Il Catechismo dei giovani, proposto dalla CEI nel '79 alla sperimentazione della comunità cristiana, rappresenta certamente il risultato più grande del lavoro di questi anni. Il Catechismo dei giovani non è senza dubbio la soluzione di tutti i problemi, ma indica certamente e con chiarezza una direzione, un metodo e una precisa scelta di contenuti nel cammino della pastorale giovanile di questi anni. Secondo la

definizione di Mons. Del Monte, il catechismo dei giovani si pone come una « ricerca del vero mistero di Cristo per una vita nuova ».

Già da questa descrizione sintetica è possibile richiamare il senso di questa precisa scelta teologica, pastorale e culturale della Chiesa italiana.

Innanzitutto, attraverso una precisa diagnosi della problematica culturale giovanile, si arriva alla conclusione che uno dei rischi più gravi che le giovani generazioni corrono, è quello dell'adolescente perenne, quello di rifiutare cioè di confrontarsi apertamente col mondo che li circonda, in breve di rifiutare di diventare adulti.

C'è chi anche nella Chiesa, asseconda questo tipo di tendenza, puntando nell'annuncio di fede soprattutto sulla sfera emotiva del giovane, ottenendo spesso buoni risultati da un punto di vista del successo quantitativo, ma conseguenze disastrose sul piano pedagogico. Al contrario, il catechismo dei giovani non si propone di offrire ai giovani una meditazione esistenziale sui testi in termini « suggestivi »: « ci sarebbe parso un tentativo di seduzione — ha detto una volta don Angelini — mentre ciò di cui egli

ha soprattutto bisogno è solida convinzione, è riflessa ed autonoma decisione, è capacità di personale elaborazione a partire dalla scelta di fede».

Il Catechismo si pone dunque come un invito alla ricerca, proprio per superare quella precarietà umana che è alla radice del malessere giovanile. Una precarietà che può essere superata non evitando i problemi mediante artificiali iniezioni di suggestioni emotive, ma proprio imparando a trovare nella fede un senso e un orientamento che sia capace di convivere con tutte le difficoltà e le ambiguità della vita umana.

Il momento della ricerca è dunque un momento primario, imprescindibile nella catechesi; e lo è tanto più in un momento come l'attuale, dominato da quella che già poc'anzi abbiamo definito la cultura dell'immediatezza, una cultura, una mentalità che considerano senza senso ogni discorso religioso, anche in senso lato. Una cultura, abbiamo detto prima, irriflessa, implicita, mai tematizzata, ma che impregna di sé l'aria che respiriamo.

Il momento della ricerca, che apre il Catechismo dei giovani, è dunque il dialogo attraverso il quale si pongono le condizioni culturali, antropologiche ed esistenziali, che rendono ricco di senso e di sapore il messaggio evangelico. Senza una preliminare riflessione critica sulla propria vita e sul proprio rapporto con essa, è infatti impossibile, tanto più oggi, cogliere la radicale novità del Vangelo. Dal catechismo dei giovani viene dunque una precisa scelta per la centralità del nesso fede-cultura, fede-ragione.

Se l'esperienza di fede non rinnova la ragione dell'uomo non è vera, e per converso non c'è vera esperienza di fede che non passi attraverso il momento della razionalità.

In questo spirito è anche il secondo momento della nuova catechesi: l'incontro con Cristo, con tutto il Cristo. Non un Cristo immaginario e addomesticato, frutto della suggestione esperienzialistica, ma il Cristo vivo e vero, il Cristo della storia, il Cristo della croce, il Cristo della Chiesa, punto di riferimento oggettivo e non frutto soggettivo dell'esperienza di fede.

Un'oggettività di fede che non è certo vista come un dato acquisito in partenza, ma come il frutto dell'appartenenza alla Chiesa nella quale Cristo è presente e operante per

trasformarla in Regno. Di qui il continuo rimando del catechismo alla catechesi come esperienza umana più globale, e di quest'ultima alla comunità, unico termine di riferimento nel cammino verso la verità.

Un cammino che è appunto il terzo essenziale momento del catechismo, la vita nuova, l'incarnazione storica della fede a livello individuale e collettivo. Solo una fede che sa farsi storia, trasformando in radice tutta la vita degli uomini è una fede autenticamente cristiana. E quel che è ancora più importante è che la fede rinnova la storia non sostituendosi integralmente ad essa, bensì vivificandola dall'interno, rispettandone e trasfigurandone tutte le potenzialità. La sfida non è dunque quella di sostituire la fede alla storia, ma di vivere nella storia alla luce della fede, non è quella di sopravvivere come cristiani nonostante la storia, ritagliandosi in essa spazio autonomo, ma di contribuire a che tutta la storia cammini verso il Regno di Dio.

Queste scelte fondamentali ci sembrano alla base della svolta nella catechesi simboleggiata da «non di solo pane» il nuovo catechismo CEI per i giovani.

Confrontarsi sulla pastorale universitaria

Ma il catechismo non è tutta la catechesi, che per rinnovarsi ha bisogno di catechesi e soprattutto di comunità rinnovate; né la catechesi è tutta la pastorale giovanile che resta, in molti altri settori, ancora affidata alla buona volontà e all'improvvisazione dei parroci, degli uffici diocesani, degli assistenti e dei responsabili dei movimenti laicali.

Non si può non sottolineare l'esigenza di un piano pastorale complessivo per i giovani, sullo stile di Evangelizzazione e Sacramenti e Evangelizzazione e promozione umana.

Non crediamo infatti che tutte le mediazioni tra la fede e le culture siano valide; o comunque si avverte in ogni modo l'esigenza di momenti di verifica tra le diverse esperienze e di confronto per ciascuna di esse con i termini reali della problematica giovanile e con il messaggio autentico dell'ecclesiologia conciliare.

Una riflessione di questo tipo è ancora più essenziale per la pastora-

le universitaria, nodo centrale per tutta la pastorale, eppure così ignorata dalla comunità ecclesiale e di fatto delegata ai vari movimenti, così diversi e spesso in contrasto reciproco, presenti in Università.

In questo contesto, anche da alcuni pastori definito di «pluralismo selvaggio», contraddistinto cioè più dalla giusta opposizione quantitativa che dal dialogo e dal confronto serio, assai aleatorie sembrano anche le talvolta adombrate spartizioni di competenze tra le diverse esperienze ecclesiali presenti in università. Senza un confronto serrato con il Concilio da un lato e la reale problematica giovanile e universitaria dell'altro, ogni tentativo non può che risultare approssimativo ed equivoco.

Per un Convegno Ecclesiale sulla pastorale giovanile

Per questo ci sentiamo invece di sollecitare calorosamente tutta la comunità ecclesiale italiana perché venga ripreso l'invito di un recente editoriale della «Civiltà cattolica» per un Convegno ecclesiale sulla pastorale giovanile, da impostarsi sullo stile di Evangelizzazione e promozione umana.

Ci sembra una strada da imboccare al più presto, definendone quanto prima il taglio, gli scopi precisi, gli interlocutori e l'iter preparatorio. Si moltiplicano da varie parti le iniziative di incontro tra diverse esperienze ecclesiali, anche giovanili; si tratta senza dubbio di un sintomo positivo e di un esplicito, chiaro frutto del messaggio di Evangelizzazione e promozione umana. Va anche detto tuttavia che molto raramente in questi incontri viene riproposto l'autentico stile del '76, cioè un incontro che non fosse semplice somma di tante voci diverse, bensì un confronto serrato su una linea, che altro non era poi se non il risultato del parallelo riportarsi all'ecclesiologia conciliare e alla realtà della crisi italiana.

Sembra dunque urgente ripetere quell'esperienza, proprio su un punto così centrale come quello della pastorale giovanile, ponendo come termine di riferimento per tutti la scelta teologica, pastorale, e culturale che sta alla base del catechismo dei giovani, e una analisi puntuale sulle problematiche, i bisogni e i possibili contributi positivi delle giovani generazioni.

Ci siamo prima soffermati a delineare, seppur schematicamente, il

senso e la direzione del cammino recente e contemporaneo delle giovani generazioni, un'analisi da approfondire e sulla quale desidereremmo confrontarci con tutti quanti operano tra i giovani. Un'analisi

che tuttavia sarebbe per noi incompleta se non venisse compiuta parallelamente ad uno sforzo di comprensione della complessa vicenda dell'università italiana e della sua crisi di identità.

L'Università italiana tra crisi e riforma

L'Università italiana riassume oggi in sé tutti gli aspetti della crisi della società: frammentazione, diversificazione delle domande sociali, proliferazione dei centri di potere, emergere del corporativismo, crisi di governabilità. In realtà sembra ormai impossibile parlare dell'università italiana come di un'unica realtà. Cosa hanno a che vedere la facoltà-carrozzone di Roma, con gli istituti pilota di Parma? E come ricondurre in un'unica analisi la situazione di facoltà professionalizzanti come ingegneria o medicina, con quella di realtà come Lettere o magistero? Forse l'unica immagine che può in una certa misura raffigurare la realtà dell'università italiana è quella di un arcipelago, fatto di isole diversissime tra di loro sui diversi piani, del numero degli iscritti, dell'efficienza delle strutture, del rapporto col mondo del lavoro, di quello tra didattica, professionalizzazione e ricerca, della stessa qualità del sapere prodotto o trasmesso.

Questa realtà di disgregazione è insieme causa ed effetto della crisi di identità dell'istituzione universitaria, della difficoltà di ritagliare per essa un ruolo specifico all'interno della società.

L'Università è oggi del resto bombardata da una serie di domande e di attese assai diverse tra di loro. Per molti l'università è ancora uno strumento di elevazione sociale, e l'università non può dunque non aprirsi alla domanda di istruzione superiore di massa; ma all'università è anche richiesta la produzione di operatori culturali altamente professionalizzati per un sistema produttivo sempre più diversificato e sofisticato; mentre da parte di altri si richiede all'università di porsi come una presenza critica nei confronti della realtà sociale.

Questa situazione di estrema complessità, che a tratti assume le caratteristiche di vero e proprio caos, non può non significare il tramonto definitivo di qualsiasi «idea di università» nel senso tradizionale.

Chi, in nome della nostalgia di uno di questi modelli classici, rimpiange il tramonto della riforma con la «R» maiuscola è in realtà fuori dal mondo. Come lo è chi invoca numeri chiusi generalizzati o analoghe drastiche misure. La legislazione sull'Università non potrà in futuro che divenire sempre più articolata e flessibile, sempre meno protesa alla costruzione di un modello rigido, e sempre più diretta a mettere in grado l'Università di dare risposte nel modo migliore a tutte le diverse domande che le vengono poste.

Riaprire il dibattito sull'Università

Perché ciò sia possibile è necessario accettare la logica dell'Università di massa, non come una maledizione, ma come una potenzialità positiva da inserire all'interno di una più complessiva programmazione dello sviluppo sociale. Occorre dunque fornire l'Università di un corpo insegnante e di strutture adeguate.

Ma l'Università di massa non è

un carrozzone solo se è capace di flessibilità e di specializzazione. Di qui la necessità di una scelta precisa per l'autonomia universitaria e per il graduale superamento della struttura feudale della facoltà fondata sulla cattedra, verso l'istituzione di dipartimenti autonomi e diversamente articolati. Si tratta di direzioni obbligatorie, ma non per questo privi di rischi. La programmazione in Italia è quasi un'utopia e università di massa potrebbe continuare a significare per molti aree di parcheggio, con un corpo insegnante per di più dequalificato e pletorico; l'autonomia universitaria potrebbe trasformarsi in ulteriore divaricazione tra realtà privilegiate e realtà sacrificate, proponendo dunque in termini più sottili un principio di selezione basato non certo sul merito, quanto piuttosto sul censo o addirittura sulla collocazione geografica. Quanto al dipartimento nessuno sa ancora come lo si possa concretamente organizzare, e fondato è il timore che si tratti di una nuova etichetta per rilanciare lo stesso prodotto. Si tratta di rischi reali — in molti casi anzi più che di rischi si tratta di constatazioni —. Eppure la via da percorrere resta quella, e la coscienza dei rischi deve tradursi in vigilanza e non in rassegnazione.

Giacché proprio questo è il punto: la recente normativa sull'università indica delle direzioni, quelle del resto sulle quali si era raccolto un vasto consenso, stabilisce un quadro normativo, fornisce alcuni strumenti (non tutti), innesca insomma un meccanismo che va tut-



tavia guidato e concretamente e quotidianamente gestito da chi in Università ci sta tutti i giorni.

Per questo è necessario innanzi tutto non allentare la vigilanza, cioè non smettere di riflettere, discutere, confrontarsi sull'università. Ed è parallelamente necessario promuovere una coscientizzazione di massa sui processi che fermentano in Università, tra gli studenti che rischiano altrimenti di subire il cambiamento anziché contribuire a orientarlo e a governarlo.

I gruppi FUCI: aperti al dialogo e alla ricerca

I gruppi della FUCI sono costituiti da persone che aderiscono ad una scelta di fondo. La scelta, ispirata da spontaneità e operata con chiarezza razionale, di accettare la fatica dello studio come momento costitutivo e modalità determinante per la propria crescita.

Le dinamiche interne ai gruppi sono molto vaste a questo proposito e producono, coniugandosi con sensibilità ed esperienze precedenti differenziate, diversi atteggiamenti, più o meno intensi, più o meno convinti. Ma la tensione di fondo è comunque sempre quella di riuscire a modellare in sintesi continuamente nuove il rapporto tra il proprio esistere, il più intimo, il più personale e lo studio che si fa in università, fino a ricomporre la scissione da secoli presente nella nostra cultura. Proprio l'analisi che abbiamo condotto su alcuni aspetti della condizione giovanile e sulla situazione dell'università ci inducono a fare di questa realtà di partenza, acquisita e assimilata dopo varie esperienze e diversi tentativi di realizzazione, il vero « nuovo » da proporre nel nostro ambiente per superare la sereno-disperata rassegnazione ed estraneazione degli studenti dalla struttura universitaria.

Aprire nuove strade di comunicazione

Se il problema centrale, come ci sembra, è quello di confermare nel concreto i valori che oggi sappiamo solo invocare, di cui appena balbettiamo la definizione, ma che intuiamo essere la via nuova da imboccare, allora non possiamo non proporci di sperimentare su noi stessi e comunicare agli altri la loro vivibilità.

E qui si ripropone il problema delle culture giovanili, che sembrano impenetrabili a qualunque proposta di attenzione e di impegno storico.

Per questo la FUCI si ripropone di lavorare all'organizzazione diffusa e coordinata di piccoli ma attivi e significativi gruppi di studio e di intervento dentro gli atenei, in cui si cerca di coniugare insieme i contenuti dello studio con le problematiche universitarie locali e generali.

Affermiamo, e già lo sperimentiamo, che l'atteggiamento che più realizza la nostra condizione di universitari, di giovani, di uomini del nostro tempo, è la ricerca. Quella ricerca vitale, indagine razionale a tutto aperta, che assume il dato emozionale, esperienziale, come proprio, non estraneo. Quella ricerca radicale, per così dire, che investe ogni aspetto dell'esistenza, in totale apertura al nuovo, senza radicarsi possessivamente al già acquisito.

Sarà su questo allora che fonderemo la vita concreta, quotidiana, dei gruppi. E' importante che siano dei piccoli gruppi agili, organizzati intorno ad un nucleo, un minimo compatto ed efficiente, ma libero da oppressive strutture, capace di non farsi frenare dalle questioni organizzative, sapendo servirsi come strumenti, avviando dei ritmi vivaci di lavoro.

L'atteggiamento di aperta ricerca culturale, fatta di serietà, di rigore, di libertà dai presupposti di partenza, si tradurrà conseguentemente in una singolare esperienza di rapporti umani. Il gruppo infatti sarà aperto a partecipanti occasionali, a contatti informali, non forzerà prematuramente i partecipanti ad impegni definitivi. Questo comporta uno sforzo per un'organizzazione molto duttile però efficace, incisiva. Non è da rimpiangere una struttura compatta, perché non ci interessa contarci, ma si è sicuri di servire anche chi si incontra incidentalmente. Vogliamo infatti riscoprire quel legame umano, da sempre nostra caratteristica che sotto il nome di « amicizia fucina » nasconde uno straordinario rispetto per la persona, una disposizione al dialogo, una accoglienza che può di-

venire confidenza e affetto, ma può anche restare silenziosa condivisione. In questo ambito si riusciranno forse a costruire nuove possibilità di comunicazione accettando e subendo il frazionamento dei linguaggi, ma iniziando una ricomposizione dell'esigenze, anzi stimolando ad una decisa analisi delle domande più profonde. Sulla base di queste, tentando di razionalizzarle, di metterle a confronto con l'impenetrabilità delle strutture che ci accolgono, di cui si riconosce la complessità ma non come ostacolo insormontabile, si riusciranno ad elaborare risposte, proposte di concretezza, comportamenti per suscitare un confronto continuo di modelli di vita, inventarne di nuovi, condividerli con ogni altra persona che sia possibile raggiungere.

Per questo si dovrà vivere in Università, freddo, implacabile ambiente di vita, dove nonostante tutto siamo, e vogliamo comprendere il significato dell'esperienza che vi si svolge. Si cercherà il tormentato equilibrio tra l'assumere completa partecipazione, inserirsi nell'impasto quotidiano, e il mantenere una lucida capacità di discernere e criticare l'organizzazione, l'istituzione. Si lavora quindi discutendo, studiando, sulla situazione universitaria, sui problemi della riforma, sulle condizioni del proprio ateneo, della propria facoltà. Non occorrerà una anticipata preparazione di gruppo, si lavorerà insieme a chiunque riuscirà a coinvolgere, senza voler monopolizzare la discussione né tantomeno le conclusioni. Occorre utilizzare i più vari strumenti, ma ci pare particolarmente utile leggere, diffondere, discutere, R.I. CERCA, mezzo anche per contattarsi, interpellarsi, iniziare un dibattito comune.

E' questo, ci pare, il modo di essere presenti all'interno dell'università, mettendosi in prima persona, a lavorare e offrendo la propria presenza, senza voler affermare degli incontestabili principi, ma cercando insieme a tutti, spiragli di verità. E' questo il vero servizio di promozione umana, richiesto dall'università, e i gruppi FUCI in questo si impegnano cercando di rendersi strumenti dell'Evangelizzazione. Esprimendo, facendo esprimere ogni profondo anelito di liberazione, che la comunità ecclesiale tutta saprà disporre all'azione dello Spirito, perché siano trasformati in germi di salvezza.

Annuncio di fede e crisi della ragione nell'università degli anni '80

Introduzione

0.1 Il 45° Congresso Nazionale della Fuci viene a porsi a conclusione di un decennio di ripensamento e riattualizzazione della nostra esperienza, alla luce dei mutamenti prodottisi nella comunità ecclesiale con il Concilio Ecumenico Vaticano II, e in università con la contestazione studentesca e la liberalizzazione degli accessi.

0.2 In questo decennio sono state operate, da parte della Federazione, in perenne ascolto della comunità ecclesiale da un lato e della condizione universitaria dall'altro, alcune scelte fondamentali che si pongono come i pilastri della nuova Fuci.

0.3 Innanzitutto la scelta per l'evangelizzazione, ossia la scelta di una rigorosa collocazione ecclesiale, nella povertà, precarietà e radicalità evangelica che contraddistinguono la Chiesa che annuncia profeticamente il Regno di Dio.

0.4 Ma una scelta per l'evangelizzazione storicamente consapevole, cioè capace di farsi promozione umana: di qui la scelta per la quotidiana condivisione critica della condizione universitaria, dell'ambiente cioè da noi scelto come terreno da amare, da servire e fecondare con il seme della Parola di

Dio.

0.5 Di queste fondamentali scelte la Fuci del 1980 vuole trarre tutte le conseguenze, delineando uno stile di presenza e di servizio in università che caratterizzi tutti i gruppi e li contraddistingua anche rispetto alle altre realtà ecclesiali pure presenti in università. Ma perché questo tentativo non sia astratto e astorico, occorre di nuovo confrontarsi con la più vasta realtà della Chiesa italiana da un lato e della società civile dall'altro, due realtà nelle quali, in modi diversi ma ugualmente profondi, la Fuci si sente radicata.

Alcuni aspetti della presente situazione ecclesiale

1.1 La Chiesa pellegrina nell'Italia di oggi si trova ad annunciare il Vangelo in un contesto storico-culturale contraddistinto da un complesso intrecciarsi di secolarizzazione e di risveglio religioso.

1.2 E' ormai un luogo comune parlare del processo di secolarizzazione che ha accompagnato la rivoluzione industriale dell'Italia del secondo dopoguerra. Sembra tuttavia necessario un maggiore discernimento valutando l'eventuale eclissi della coscienza religiosa rispetto a ben precisi riferimenti cronologici e in base a determinati valori da assumere come caratterizzanti una coscienza religiosa.

1.3 Ciò porta ad avere una consapevolezza più esatta della complessità del processo di secolarizzazione in atto. Se ci si limita infat-

ti a registrare il calo quantitativo — sia pur vistoso — delle cifre della frequenza ai sacramenti, si può dedurre semplicemente la constatazione del declino della cristianità costituita, rischiando o di confondere questa con la Chiesa — è il caso del pessimismo degli integralisti — o di abbandonarsi a facili entusiasmi, quasi che il superamento delle forme religiose tradizionali coincida automaticamente con una nuova primavera della Chiesa — ed è il caso di certo utopismo ingenuo di molti movimenti di rinnovamento ecclesiale, specie giovanile.

La cultura dell'immediatezza

1.4 Ciò che maggiormente preoccupa nel processo di secolarizzazione in atto non è infatti tanto il ca-

lo quantitativo, quanto piuttosto il radicale mutamento qualitativo, a livello culturale-antropologico, che sembra verificarsi nel nostro Paese. Assistiamo infatti non solo alla caduta della frequenza ai sacramenti, ma al progressivo prevalere di una cultura dell'indifferenza, non solo nei confronti del messaggio evangelico, ma nei confronti di qualsiasi domanda sul senso della vita umana. Si tratta insomma del prevalere di una cultura dell'immediato, che emargina come privo di senso ogni discorso sull'uomo, ogni domanda di significato, persino ogni desiderio di cambiamento storico. (Usiamo il termine « cultura », come è ovvio, nel senso antropologico dell'insieme dei modi di vita della gente e dei valori impliciti cui essi si ispirano). Per questo sembra og-

gi più che mai profeticamente vera l'affermazione di Paolo VI nella sua grande esortazione apostolica « Evangelii Nuntiandi », per cui « la rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca » (n. 20).

1.5 Per questi motivi sembra aver senso l'affermazione per cui ci troviamo in un'epoca post-cristiana. Non tanto perché il cristianesimo, anche in Occidente, sembra perdere la sua caratteristica di « religione di tutti », ma più profondamente perché sembrano venir meno gli effetti culturali-antropologici dell'ingresso del cristianesimo nella civiltà, primo tra tutti l'idea della trascendenza che si fa storia, venendo così a perdersi non solo l'idea dell'ulteriorità di Dio rispetto alla storia, ma anche quella dell'uomo rispetto alle strutture materiali e quella stessa della speranza circa il futuro rispetto alla realtà presente. Per questo, l'annuncio di fede sembra oggi non avere significato per gli uomini che incontriamo, proprio perché sembra venir meno, appiattita e sterilizzata dalla cultura della razionalità strumentale e della radicale indifferenza e immediatezza, l'umanità stessa dell'uomo, cioè quel « Dio ignoto » mediante il quale l'apostolo Paolo poté intensificare il dialogo della conversione con gli uomini di Atene.

1.6 Si comprende da ciò il motivo dell'assai maggiore difficoltà dell'evangelizzazione nelle società post-cristiane rispetto alle tradizioni nati terre di missione. Se in queste ultime il Vangelo riesce a mostrarsi come la lieta novella a lungo attesa, nelle società secolarizzate l'annuncio della Chiesa suona come la ripetizione di una risposta a chi sembra non aver più alcuna domanda. Ed appare dunque anche chiara la necessità di un diverso linguaggio, di diversi modi di annunciare la medesima parola: in un contesto post-cristiano come il nostro, tanto più radicalmente decisiva diviene la testimonianza di vita, nel senso di un'evidente fecondità storica del Vangelo, della sua capacità, cioè, di produrre uomini nuovi e diversi, veri segni di contraddizione rispetto alla società in cui sono immersi.

Il « risveglio religioso »

1.7 E' proprio su questo punto che il fenomeno del risveglio religioso, riscontrabile parallelamente alla progressiva secolarizzazione, sembra ancora contraddistinto da

pesanti ambiguità. Se infatti esso indica un positivo emergere di nuova sensibilità spirituale e una tensione di apertura alla trascendenza, viene però a prodursi in concomitanza con la caduta verticale di qualsiasi istanza critica nei confronti della realtà storica, rischiando così di ridurre la fede religiosa ad una sorta di *compenso psicologico*, assolutamente marginale, rispetto ad un meccanismo sociale fattosi ormai incomprensibile e dunque accettato passivamente. La religione diviene insomma un *bene di consumo tra gli altri*, del tutto compatibile all'interno della logica della società radicale tipica del capitalismo avanzato: l'individuo si sente schiacciato dalla complessità delle macrostrutture tipiche delle nostre società, ritrova in forme religiose « addomesticate », non la spinta a convertire se stesso per costruire una storia nuova, ma la possibilità di sopravvivere all'interno di una realtà storica che sembra ormai fuori dalla portata della sua intelligenza e quindi ancor più della sua fantasia innovatrice.

Intimismo e integrismo

1.8 Questo falso adattamento della fede alla cultura radicale dell'indifferenza e del rifiuto della mediazione, sembra oggi verificarsi attraverso due vie fondamentali.

La via più comune, quella *intimistico-irenistica*, è quella che, partendo dalla pretesa di individuare le radici dell'alienazione solo al livello del microsistema dei rapporti interpersonali, e rifuggendo dunque da qualsiasi consapevolezza non moralistica delle dimensioni più vaste dei conflitti socio-economico-politici, finisce per ridurre la fede cristiana alla costruzione di piccole oasi tranquille del tutto indifferenti rispetto alle responsabilità storiche.

— La seconda via, spesso intrecciata con la prima, è quella *integristico-neotemporalista*, che vede la soluzione della crisi in un ritrovamento da parte dei credenti della loro presunta identità e coscienza di popolo, quasi di « minoranza etnica »: l'esperienza religiosa diviene senza alcuna mediazione, elemento unificante di un popolo autonomo e autarchico rispetto al resto della collettività, incoraggiando dunque, in modo del tutto funzionale alla società amministrata, il disinteresse qualunquistico per la società politica e una fortemente ambigua ritirata nella sfera della società civi-

le: la « riconquista » della società finisce insomma col rovesciarsi in subalternità rispetto alle logiche in essa dominanti.

Per una Chiesa conciliare

1.9 Entrambe queste vie appaiono del tutto subalterne e prigioniere della logica radicale, e si pongono dunque come il segno più evidente del rischio di una rigida ghettizzazione della fede religiosa e di una sua emarginazione come elemento in fondo accessorio dell'esperienza umana, incapace di vivificare la storia. In questo contesto sembra si possano dedurre alcune conseguenze interessanti. Innanzi tutto il valore mistificante di qualsiasi confronto meramente quantitativo tra le diverse esperienze ecclesiali, dato che anche le realtà più « aggreganti » sono sempre radicalmente minoritarie. In secondo luogo, il carattere fuorviante della semplicistica « riaggregazione » di tutto quanto di genericamente religioso emerge o sopravvive.

Si sono infatti di recente moltiplicate le iniziative di incontro tra le diverse esperienze ecclesiali per promuovere un dialogo all'interno della comunità cristiana, sul modello del Convegno su *Evangelizzazione e Promozione umana*. Si tratta di un fermento assai ricco di potenzialità positive e del quale non si può disconoscere il serio intento di promuovere una più significativa presenza del laicato all'interno della comunità ecclesiale e un più consapevole contributo dei cristiani al rinnovamento morale e civile della società italiana. Ci sembra vada detto, tuttavia, che molto raramente in questi incontri si è realmente rispettato lo stile indicato nel '76. Allora infatti non ci si limitò a registrare la pluralità di voci, bensì si tentò di comporla dinamicamente sulla base di un confronto serrato con l'ecclesiologia conciliare da un lato e con il senso della crisi economica, sociale, politica e culturale della società italiana dall'altro, un confronto questo che sembra invece pressoché assente in gran parte delle iniziative recenti, che finiscono così col ridursi a irenistiche concelebrazioni liturgiche, a convegni lottizzati, o a frettolose ricompattazioni elettorali.

Un ruolo assai positivo di stimolo e di orientamento del dialogo all'interno della comunità ecclesiale, potrà invece giocare una rinnovata *Consulta dell'apostolato dei laici* (nei suoi vari livelli, diocesano, re-

gionale, nazionale) luogo di aperto e fraterno dialogo all'interno della comunità ecclesiale, per cercare insieme, nella comunione con i pastori, le strade più idonee per collaborare oggi, in questa situazione storica, con il Signore alla costruzione del suo Regno. In questo contesto ci sembra dunque che la scelta per l'evangelizzazione non possa puntare alla semplicistica *aggregazione* di tutto quanto di « genericamente » religioso emerge o sopravvive: ciò significherebbe infatti restare all'interno di un'interpretazione puramente quantitativa della secolarizzazione, precludendosi l'intelligenza della reale qualità, che è essenzialmente culturale, del fenomeno. Ben necessario appare invece un *aperto e fraterno dialogo* all'interno della comunità ecclesiale per cercare insieme, sotto la guida dei pastori, le strade più idonee per collaborare oggi con il Signore alla costruzione del suo Regno.

Strumento ottimale a questo proposito è certamente la Consulta dei laici (nei suoi vari livelli diocesano, regionale, nazionale) luogo di incontro e di confronto costruttivo di gruppi, movimenti e associazioni ecclesiali, in collaborazione per la progettazione di nuove ecumeniche vie pastorali.

1.10 *L'insegnamento del Concilio Ecumenico Vaticano II* resta a questo proposito la traccia fondamentale da seguire, il progetto primario da realizzare. La Costituzione dogmatica « *Lumen Gentium* », che non a caso Giovanni Paolo II continuamente richiama all'attenzione della Chiesa, definisce la comunità ecclesiale come un mistero incarnatosi in un popolo, il popolo di Dio, che è segno e strumento della comunione tra Dio e l'uomo e degli uomini tra loro.

1.11 La Chiesa pellegrina in Italia ha cercato una maggiore comprensione di se stessa, popolo che

incarna un mistero, focalizzando la sua riflessione sulla centralità teologica e insieme pastorale delle Chiese particolari, le Diocesi.

Nel raccogliersi comunitario attorno all'Apostolo per l'annuncio della parola la celebrazione dei sacramenti e la testimonianza della carità si riscopre che la comunità ecclesiale pienamente e misteriosamente realizza e compie la salvezza di Dio per gli uomini.

In forza di questo compito non è data come individualità distinta dall'esistenza concreta, ma invece come forma di vita nuova radicalmente inserita dentro la vita dell'uomo reale, compromesso con ogni avvenimento quotidiano, impastato delle fervide aspirazioni e delle umilianti rassegnazioni degli uomini.

Esiste perciò una reciproca priorità di concretizzazione quotidiana e di consapevolezza del mistero che realizza la complessa dinamica della comunità ecclesiale, entro la quale parrocchia e gruppi sono radicalmente aperti alla compartecipazione oppure inesorabilmente finiscono col denunciarsi come alternativi ostacolando la crescita della Chiesa stessa.

Testimoni nella storia

1.12 Nella comunità che testimonia il mistero di Cristo incarnato in una comunione di servizio continuo e disinteressato alla società degli uomini, viene lasciato lo spazio all'azione evangelizzatrice dello Spirito; e ciò perché la Chiesa non si costituisce di per sé, ma è opera dello Spirito che la rende docile alla Parola, fondandola nella coscienza, vivace, progrediente adesione ad essa.

E' chiaro allora che l'evangelizzazione non può più essere intesa come una attività della Chiesa, sia pure la missione fondamentale (detta dalla consapevolezza della pres-

socché completa secolarizzazione emersa anche nei paesi di lunga tradizione cristiana), ma come il suo essere stesso; radice, fondamento, continua attualizzazione della sua verità profonda.

In tale consapevolezza si sperimenta la radicale coesistenzialità di Parola, Sacramento, Testimonianza; non esperienze separabili, ma concreta vita del discepolo di Cristo che si esprime sostanzialmente nella continua comunicazione della salvezza.

1.13 E se la salvezza non è che la coerente, instancabile esplicazione della indiscindibilità dell'annuncio di fede dalla liberazione dell'uomo, allora diventa essenziale indicare come via per il servizio della Chiesa al mondo la *formazione di testimoni coerenti* capaci di amare ed animare dall'interno questa storia.

Essere testimoni significa formulare con la propria vita un annuncio convincente della novità evangelica; dimostrare la consapevolezza della responsabilità del proprio presente (rifiutando il fatalismo, anche se sotto le forme di un provvidenzialismo fideistico); costruire una esperienza di fede resa credibile dal coraggio di fare i conti con l'esperienza del limite e del dolore, forte proprio e solo della consapevolezza della Resurrezione.

1.14 Risolvere nell'ambito della testimonianza il compito dell'evangelizzazione significa scegliere lo spazio etico quale luogo privilegiato del servizio di promozione umana.

Significa realizzare proposte di comportamento coerenti con le necessità della attuale situazione esistenziale umana che nella loro condivisibilità piena divengano luogo di maturazione comune, di valorizzazione e promozione dei valori pienamente umani, in ordine ad un processo di promozione integrale.

L'Università nella crisi di transizione

2.1 Con l'avvento degli anni '80 quella sensazione di una *svolta storica* in atto, che già da qualche anno era entrata nella coscienza occidentale in seguito all'aggravarsi della crisi, sembra diventare consapevolezza generale. In particolare ciò che si avverte nel mondo giovanile ed universitario è la fine di un periodo storico cominciato con il '68 che, con la sua vivacità civile e ideale pur contraddittoria, rappre-

sentava l'espressione culturale e politica dello sviluppo economico e della crescita sociale della società europea ed italiana in particolare. Ciò che oggi appare al centro della crisi è il *primato del politico* inteso sia nella sua dimensione statuale-amministrativa incarnata dallo Stato assistenziale, governato dalla mediazione assoluta dei partiti, sia nella sua dimensione culturale ed esistenziale, incarnata dalla ideolo-

gizzazione del dibattito culturale e dalla « militanza totale » come « forma » unica della storicità della soggettività.

2.2 L'epicentro della crisi così individuato viene meccanicamente trasformato in « causa » della crisi, ed emerge in tal modo una generalizzata cultura del *rifiuto della mediazione politica*. A livello sociale ed economico si auspica un ritorno alle leggi naturali del mercato;

a livello politico denunciando la partitocrazia si finisce per rifiutare il sistema democratico dei partiti; a livello culturale si insegue un'illusoria e mistificante neutralità della cultura e della scienza; a livello esistenziale la volontà di soddisfare immediatamente i propri bisogni cancella ogni responsabilità storica.

L'orizzonte della coscienza civile che negli anni scorsi sembrava farsi sempre più universale e mondiale, appare oggi ripiegarsi malinconicamente e affannosamente nella rivendicazione del proprio particolare: dal corporativismo sociale che difende il proprio privilegio, al riflusso nel privato che difende la propria interiorità, svuotata e « privata » di ogni contenuto, tutti questi atteggiamenti indicano il rifiuto di una progettualità globale come via d'uscita dalla crisi: contro la società politica emerge ambigua l'enfasi del ritorno alla società civile come se essa costituisse un'isola felice non intaccata dalla crisi in grado di produrre da sé una governabilità del sistema fuori e contro la mediazione politica.

2.3 L'università di massa italiana resta una delle ultime creazioni del compromesso tra capitalismo e democrazia rappresentativa che caratterizza l'assetto sociale oggi in crisi. L'università dello Stato assistenziale nasce infatti sulla base della duplice spinta del mercato e del mondo studentesco. Da un lato il mercato mostra i primi segni di difficoltà ad accogliere l'offerta sempre maggiore di forza lavoro e sembra richiedere la creazione di « aree » in cui poter far parcheggiare le nuove leve in attesa di tempi migliori; dall'altro il movimento di contestazione investe con forza e radicalità il modello di università liberale d'élite, funzionale alla formazione della classe dirigente del paese, attraverso la produzione di cultura subalterna all'ideologia della classe dominante.

L'università di massa nasce così come risposta a spinte contrastanti finendo per non essere più funzionale a nessuno: né ad un mercato impreparato ad assorbire il numero sempre maggiore di laureati che finiscono per gonfiare gli apparati burocratici dello Stato, né al movimento studentesco che perseguitava un progetto ideologico d'università teso a farne un luogo privilegiato della trasformazione rivoluzionaria.

Anche nell'università il primato del politico nella sua duplice dimensione entra in una crisi di razionalità produttiva da un lato e di legittimazione e consenso dall'altro.

2.4 Come a livello più generale di fronte alla crisi del politico emerge il rifiuto della mediazione politica, così anche di fronte alla crisi dell'università forti sono le tentazioni di tornare ad un modello precedente di stretta funzionalità al mercato e d'asetticità della cultura e gli stessi studenti ossessionati dalla e nella marginalità sembrano incapaci e impotenti a reagire a disegni di ristrutturazione.

Ma l'uscita da questa crisi non può essere rappresentata da una soluzione « normalizzatrice » che risponda alle esigenze delle sfere della produzione e del controllo sociale. E questo non solo perché questo disegno finirebbe necessariamente per asservire la ricerca, la produzione e la trasmissione di cultura alle leggi economiche e ai disegni politici, ma anche e soprattutto perché esso non risponde alla domanda di cultura critica e di una qualità diversa della propria competenza professionale che permane nel mondo studentesco.

2.5 Certo la trasformazione dell'università passa attraverso la consapevolezza della caduta di un soggetto storico-messianico, quale quello studentesco, capace di imprimere di per sé un mutamento radicale nelle strutture, ma ciò che si

vuole sottolineare è che non è ipotizzabile, proprio in termini di governabilità, un tipo di cambiamento o di organizzazione dell'università a prescindere dai bisogni, dalle domande e dalla qualità stessa dei bisogni espressi da quanti vivono in essa. Questa domanda non è oggi omogenea: la diversificazione delle figure di studente (a tempo pieno, studenti-lavoratori, lavoratori-studenti), investe l'università di una pluralità di domande che un modello monolitico, centralizzato e fortemente strutturato non può soddisfare, e certo il recente decreto sul riordinamento della docenza universitaria non dimostra alcuna consapevolezza della complessità della realtà universitaria di oggi.

2.6 L'istituzione universitaria si trova così al centro di contrastanti esigenze che le vengono poste dal mondo del lavoro e dal mondo studentesco: la strada da percorrere sembra dunque essere quella non di un compromesso subito sotto la pressione di istanze contrapposte, ma di una reale mediazione culturale e politica capace di comporre assieme autonomia della cultura e servizio alla società, coscienza critica e funzionalità produttiva.

Questo tipo di mediazione può nascere non da un disegno omnicomprensivo di università, ma da un'autentica autonomia delle università che, nel quadro d'una legislazione organica, preveda la gestione partecipata degli atenei da parte delle comunità locali al fine di realizzare sul territorio e col territorio istituzioni universitarie capaci di rispondere alle domande di professionalità (non in modo astratto, ma concretamente finalizzato), di cultura critica, d'educazione permanente, di diritto allo studio, di integrazione e non di marginalizzazione nel tessuto sociale, ecc.

2.7 L'impiego di trasformazione dell'università deve dunque nascere dalla consapevolezza delle esigenze di produttività del sistema e di criticità e autonomia della cultura, e su queste esigenze deve modellarsi. Le strutture stesse dell'università non solo devono diventare progressivamente più capaci d'autonomia e flessibilità, ma devono prevedere (anche a livello amministrativo e finanziario) spazi di ricerca e di trasmissione culturale non strumentale, né sottomessa alla logica della produzione. D'altra parte un compito urgente si pone a chi opera dentro l'università: come è necessario trasformare le strutture in modo che permettano spazi d'auto-



nomia alle coscienze, così è necessario ricostruire negli studenti la consapevolezza storica dei meccanismi strutturali e delle logiche interne alla complessità della realtà sociale e istituzionale. Occorre evitare che si allarghi la frattura tra funzionalità produttiva e soggettività, tra studio e coscienza civile che finisce per legittimare ogni realtà esistente in nome di una sua presunta « necessità oggettiva intrinseca » e per rendere inincidente la

possibilità di cambiamento da parte dell'uomo. Si deve valorizzare e promuovere ogni istanza di criticità, di gratuità personale, di creatività cercando di renderle feconde a livello professionale e civile senza per questo strumentalizzarle. Insomma è necessario mettere sotto giudizio la « neutralità » della scienza, della formazione, della professione mostrando la capacità e la possibilità trasformatrice di nuove modalità esistenziali di studiare, di

lavorare, di partecipare: dopo la fine della politica come istanza assoluta in grado di creare l'uomo nuovo è necessario riscoprire « la politica » del vivere diversamente la propria esistenza storica. In questa prospettiva è urgente realizzare dentro l'università luoghi aperti e pluralisti di sintesi vitale tra bisogni soggettivi e competenze storiche per formare coscienze responsabili del proprio tempo e strutture adeguate alle esigenze attuali.

La proposta della FUCI

3.1 Alla luce delle analisi precedenti, sembra dunque possibile per la FUCI definire, con maggiore concretezza e consapevolezza, il senso che ha, nella presente situazione storica, la scelta per l'evangelizzazione in università. Le riflessioni condotte sulla Chiesa nel post-Concilio in Italia, e quelle sull'università nella crisi di transizione, sembrano infatti convergere nell'indicazione di *alcune piste fondamentali per il nostro lavoro*.

3.2 Esigenza primaria della Chiesa italiana, sembra essere oggi quella di *un recupero di capacità comunicativa con una società sempre più secolarizzata e indifferente* all'annuncio di fede. E ciò appare possibile solo promuovendo e coltivando nella comunità ecclesiale, esperienze associative laicali capaci di porsi, dentro gli ambienti di cui si compone la nostra società come strumento di ricomposizione di questa frattura culturale tra il Vangelo e la vita, la mentalità, il costume degli uomini del nostro tempo. Il nostro impegno di evangelizzazione in università sembra debba dunque oggi significare lavorare alla *costruzione di luoghi* ove questo dialogo fra *formazione di laici adulti e culturalmente consapevoli*, capaci di continuare, anche dopo la parentesi universitaria, ad assolvere a questo prezioso servizio per la comunità ecclesiale.

3.3 Da parte dell'università italiana, e del più complesso insieme della società civile, sembra d'altronde pervenirci un'indicazione di impegno convergente con la prima. Di fronte alla crisi culturale che travaglia la civiltà occidentale, e l'università che vi è pienamente inserita, e dinanzi all'inadeguatezza sia della risposta « normalizzatrice », sia della fuga nel privato appare necessaria la *rivitalizzazione del tessuto primario della nostra socie-*

tà attraverso la moltiplicazione di luoghi in cui si sperimenti la possibilità di *coniugare la domanda di soggettività e la consapevolezza della complessità del sistema sociale*. Insomma, anche un'attenta analisi del senso della crisi contemporanea sembra spingerci ad impegnarci nella promozione, in università, di luoghi di confronto, di ricerca culturale e di riflessione sulla politicità delle professioni, premessa indispensabile perché la società possa valersi di operatori culturali competenti, ma anche capaci di servizio e di consapevolezza storica.

Un itinerario di ricerca

3.4 Si profila dunque per la FUCI un itinerario di servizio estremamente complesso, ma che sembra d'altronde l'unico realmente adeguato alle esigenze del momento presente. Non sembra infatti proponibile, né teologicamente né storicamente, alcuna ipotesi di ritirata nell'ambito forse rassicurante, ma estremamente ambiguo, dell'*intimismo*: non è certo così che si contribuisce a riavvicinare l'uomo contemporaneo al Vangelo, né è così che si contribuisce al superamento positivo della crisi di governabilità del sistema sociale. Ma non sembra neppure proponibile un'ipotesi di immediata — e quindi *integrata* — traduzione politica dell'esperienza fucina, puntando a qualificarci per una precisa proposta storica anziché per l'offerta di un itinerario di ricerca: non è infatti imprigionando il Vangelo in affermazioni storiche relative che si contribuisce a presentarlo all'uomo di oggi in tutta la sua radicale novità; né così facendo, si favorisce il superamento delle scorciatoie e degli alibi ideologici, premessa indispensabile perché la nostra società sappia esprimere lo sforzo di fantasia crea-

tiva che appare necessario per superare la crisi.

3.5 Diversa è dunque la scelta che ci viene richiesta. Mentre si assiste al crollo dei progetti ideologici globalizzanti, sembra con essi venir meno anche il senso della ricerca, il senso del cercare di comprendere, per giudarla consapevolmente, la situazione in cui si è immersi. Dinanzi a questa situazione di disgregazione umana — che comporta anche per la comunità ecclesiale le conseguenze negative che abbiamo analizzato — è necessario *restituire senso alla ricerca e all'intelligenza dei problemi*. E proprio questo dev'essere il motivo caratterizzante la nostra presenza in università: un obiettivo tutt'altro che minimale o formale, proprio in quanto si pone in netto contrasto rispetto alla cultura dell'indifferenza e della immediatezza che appare come la chiara premessa della « società amministrata », della società che ha rimesso ogni domanda sul senso e ogni nostalgia di diverso. Mentre assai meno in contrasto con questa cultura appaiono, non solo la fuga intimistica, ma anche la scorciatoia integristica fondata su proposte ideologiche che possono avere come risultato la costituzione di un polo di attrazione e di coagulo di coscienze adulte e mature, capaci di confrontarsi intelligentemente col mutare dei problemi.

3.6 Tutta la proposta formativa della FUCI vuol dunque essere *la proposta di un itinerario di ricerca*. Un itinerario di formazione unitario, ma articolato in momenti diversi. Nelle ultime Assemblee Federali abbiamo approfondito il momento della ricerca continua, a livello sia personale che comunitario, di un'esperienza di fede sempre più autentica (educazione alla fede), consapevole (lavoro teologico), ecclesiale (radicamento nella

Chiesa locale). Vogliamo qui in Congresso approfondire invece il senso della nostra proposta di ricerca in università, che insieme ai momenti precedenti viene appunto a completare l'itinerario formativo di cui i gruppi FUCI si fanno promotori.

3.7 Sarà dunque necessario innanzi tutto chiarire il senso di questa proposta di ricerca, affinché venga pienamente intesa e dunque correttamente impostata da tutti noi.

E' innanzi tutto necessario chiarire come il lavoro culturale in università, alla luce di quanto detto finora, non sia da affiancare all'evangelizzazione, bensì *parte integrante e centrale della nostra testimonianza comunitaria nell'ambiente universitario*. E questo sia perché la promozione umana è sempre già in se stessa costruzione del Regno, sia soprattutto perché in università è attraverso il lavoro culturale — nel suo significato più ampio — che si contribuisce a ricomporre la frattura tra il Vangelo e la cultura degli uomini.

Ma tutto ciò è ovviamente possibile solo se questo itinerario di ricerca è impostato correttamente e cioè rispettando il suo carattere di ricerca, che non è la proposizione di contenuti cristiani definitivi, ma la testimonianza che la fede in un Dio incarnatosi e dunque sempre vivificamente presente nella storia dell'uomo, è capace di rinnovare anche la ragione umana costringendola a mai appagarsi, e ad assumere invece con letizia la fatica di una ricerca continua.

La mediazione culturale

3.8 Ci sembra che proprio questo sia il *senso della mediazione culturale*: non la traduzione, addomesticata, dei contenuti della fede nel linguaggio secolarizzato dell'uomo di oggi, bensì tutt'al contrario la presa di coscienza della radicale storicità dell'esperienza umana, una storicità tuttavia che attraverso la fede continuamente viene trascesa e messa in crisi. Per questo la proposta di un itinerario di ricerca — e non la proposta di contenuti già definiti — non è un espediente tattico, ma l'unico modo per essere autenticamente testimoni di una salvezza che annunciata nella sua pienezza sulla croce, si costruisce nella storia anche attraverso — e questo è il più grande mistero — il contributo della nostra povertà umana.

3.9 Abbiamo detto che già la proposta in sé è qualificante. Ma non può certo ridursi a un appello moralistico. Lo sforzo dei gruppi Fuci in università dev'essere dunque quello di *stimolare quanti incontriamo a riflettere sul risvolto storico-culturale del disagio umano che tutti avvertono*. Una stimolazione che passa ovviamente anche attraverso la proposta di ipotesi di interpretazione che sia i gruppi che la Federazione avanzano, ponendole tuttavia non come tesi definitive, bensì come strumenti da confrontare nella ricerca comune.

Queste proposte dovranno andare, nel prossimo futuro, lungo — ci sembra — *tre direzioni*: la ricerca sulle radici storico-culturali della crisi che viviamo; la ricerca sui modi della crisi universitaria e in genere di tutto il sistema formativo della nostra società; la ricerca di un nuovo modo di vivere la professionalità come servizio storicamente consapevole.

Radicalarsi quotidianamente dentro l'università

3.10 Ciò implica, ovviamente, la necessità per tutti i gruppi Fuci di *un profondo radicamento dentro la vita quotidiana delle rispettive situazioni universitarie*. E questo radicamento non va inteso come un «secondo» momento rispetto al momento della formazione interna: se i due aspetti della vita fucina non crescono insieme ne risultano entrambi snaturati. Per questo neanche le esperienze più giovani e fragili dovranno rimandare ad un secondo momento il confronto con l'università — si tratterà semmai di studiare, volta per volta, forme di presenza e di servizio proporzionate alla consistenza dei gruppi. Il radicamento in università è dunque momento imprescindibile.

Dev'essere tuttavia anche *un radicamento coerente alla finalità missionaria della Fuci*. La quotidiana condivisione dell'esperienza universitaria si incarna dunque per noi non nella costituzione o nell'adesione a schieramenti politico-culturali, (che pure rispettiamo nel loro ambito), ma in una proposta di ricerca culturale e antropologica che per essere credibile presuppone necessariamente una certa distanza critica (nel senso positivo del termine) rispetto all'ambiente in cui ci poniamo.

3.11 Il gruppo di facoltà (o di di-

partimento, o di ateneo) resta a questo proposito lo strumento ottimale. E' necessario tuttavia che venga inteso di nuovo come momento di ricerca, e dunque che non sia una proposta estranea alla realtà studentesca, ma sappia emergere dalla problematica quotidiana delle facoltà. Ciò significa che non è possibile pensare ad un unico modello di gruppo di facoltà, ma bisogna che la proposta di ricerca della Fuci sia realmente rispondente alla situazione universitaria locale nella quale il gruppo fucino dev'essere radicato. Ciò significa che tanti possono essere i modi di attuazione concreta del gruppo di facoltà; che non va dunque rigidamente inteso, come in passato a volte si è fatto, come una struttura seminario, bensì come l'insieme di tutte le possibili forme, anche le più povere, di animazione culturale e di promozione di una coscienza storica e critica tra gli universitari. Ciò che conta è che comunque queste iniziative non siano gruppi di autocoscienza, né luoghi di aggregazione di parte, ma stimoli a riflettere per tutti, occasione di ricerca, aperte e pluralistiche, in cui sia possibile ricostruire un tessuto comunicativo sul piano esistenziale (la riflessione sul proprio stare in università), culturale (il senso e i contenuti dello studio), civile (il rapporto tra università e territorio, tra studio e lavoro, tra coscienza e politica, ecc.).

3.12 Questa scelta comporta un *ridisegnamento di molti aspetti della vita fucina*, sia a livello di gruppo (ove è necessario porre al centro di tutta l'esperienza la quotidiana presenza critica nell'ambiente universitario), sia a livello regionale (ove è necessario promuovere una più stretta collaborazione intorno ai gruppi di sede universitaria), sia a livello di federazione (con una più razionale sussidiazione — e in questo senso vuole andare la ristrutturazione della stampa associativa).

Anche i gruppi non di sede hanno un importante ruolo da svolgere sia animando culturalmente la realtà locale in cui sono immersi, sia partecipando attivamente alle attività dei gruppi delle sedi universitarie frequentate.

3.13 E' questa l'unica linea lungo la quale la FUCI ritiene di poter offrire il suo contributo alle presenti necessità della Chiesa e a quelle dell'università e della società civile italiana.

Illuminare le vie della ragione

Giuseppe Lazzati



Non son voluto mancare al vostro congresso perché desidero con la mia presenza testimoniare che l'Università Cattolica guarda con grande fiducia alla Fuci e vuole vederla crescere ed operare anche al proprio interno così che sempre più viva e rispondente alla situazione effettiva divenga la qualifica di «Cattolica» che essa porta a chiare lettere ma che è appunto — per noi come anche per voi — un'intenzione, una meta sempre rinnovata piuttosto che un'acquisizione definitiva. La Fuci può molto cooperare, con la sua attività, a tale impegno ed è quindi questo il primo motivo per cui sono qui: portarvi il nostro saluto pieno di fiducia.

E voglio poi sottolineare il mio compiacimento per il tema scelto, un tema sul quale l'Università Cattolica insiste da tempo e soprattutto, per quanto riguarda questi ultimi anni, da quando ha affrontato specificamente la questione della cultura, in quel corso di aggiornamento che tenemmo a Loreto nel '75 e in cui si svolse una riflessione sui rapporti tra cristianesimo e sapere dell'uomo. In quest'ambito può essere agevolmente inserita, come attenzione a un aspetto particolare, la discussione del vostro congresso sulla crisi della ragione e le sue implicazioni per l'evangelizzazione nel settore specifico dell'università. Ritengo che giustamente voi proponiate questo tema come attuale e fondamentale per degli universitari perché l'annuncio di fede è annuncio di salvezza dell'uomo, tutt'intero, anche, perciò, e anzi primariamente, nella sua ragione. La buona novella del vangelo è realmente esaltazione del valore della ragione che deve lavorare perché il dono della fede, di cui si porta la responsabilità, è tale che se ne ignora tutta la profondità e le ricchezze e si deve promuoverle, attraverso l'impegno personale di carità e di sapienza, tutta la portata

salvifica. Solo attraverso tale fatica l'universitario, studente che sia o professore, può arrivare a riconoscere che la sua è una fede sensata.

Quella crisi della ragione di cui oggi si manifestano così violentemente e diffusamente i segni, ha il suo motivo ultimo nel fatto che da sola la ragione non riesce a mantenersi nella pienezza delle proprie facoltà e a poco a poco decade se dall'alto non l'illumina la luce della rivelazione. E' un'esperienza storica, che nel mondo antico era stata sentita come un'esigenza inspiegabile. Diceva Platone: «Se certe verità non viene qualcuno a rivelarle dall'alto non le troveremo mai». Certe verità, le più importanti, la verità che salva in senso ultimo: che non è alla portata dell'uomo naturale, ma dono di Grazia. L'esperienza moderna però non fa che confermare che laddove quella luce si spegne, perché la si rifiuta, a poco a poco la ragione si avvolge su se stessa degenerando, e mentre esalta le proprie capacità cade in quell'irrazionalismo che distingue il nostro tempo, finisce per perdere anche le «piccole» verità.

Ecco allora la grande, l'insostituibile, vorrei dire, funzione dell'Università Cattolica dentro il mondo della cultura nel quale si trova ad operare quale protagonista di uno dei suoi più importanti settori, una delle poche sedi in cui si elabora autenticamente il pensiero e la ricerca. Ebbene, è in questa sede che bisogna essere presenti come cristiani quali che siano le effettive possibilità di tale presenza. Poche, difficili, bisogna onestamente riconoscere, ostacolate da difficoltà di tutti i tipi, non ultima, vorrei rilevare, la mancanza di una scienza teologica organizzata in quelli che sono gli istituti propri del lavoro accademico: le facoltà. Non ce ne sono nell'università statale e non ce ne sono neppure alla Cattolica. La scienza teologica non si elabora là dove lo sono quelle cosiddette

«profane», ma se il sapere razionale sulla fede è escluso dal dialogo corrente tra le diverse discipline ben difficilmente la fede stessa avrà spazio nel dialogo culturale generale. E' così che si fa inevitabile la marginalizzazione del pensiero cattolico perché il mondo cosiddetto laico, (ma qui è a quello laicista che mi riferisco) rifiuta pregiudizialmente di conoscere la ricchezza di contenuto di una fede su cui lavora inesauribilmente la ragione per esplorarne tutti i nascosti misteri; non accoglie e non comprende il contributo che questa fatica del pensiero può arrecare alla costruzione del più generale sapere umano. Contributo di contenuti e di principi, ma soprattutto illuminazione sulla questione di fondo della cultura: lasciandone aperta, anzi promuovendone, tutta l'illimitata capacità di sviluppo ma tutta riportandola al criterio veritativo di quel senso ultimo della realtà che permette di giudicare, scegliere, capire. Questo senza perdere però quel senso delle distinzioni, cosa ben diversa dalle separazioni, che solo può permetterci di essere presenti ad ogni esperienza e ad ogni livello dell'attività umana con un ruolo costruttivo, con la capacità di dialogare con chiunque, mai sentendosi in condizioni d'inferiorità e sempre invece aperti ad accettare e cogliere quello che di vero può venire da qualunque parte e ad offrire ciò che di vero si può portare in ogni situazione.

Per tutto questo mi sembra davvero che il vostro Congresso affronti un tema d'importanza fondamentale per la vita nostra, per la presenza dei cattolici nel nostro paese, per lo sviluppo della cultura. Di cuore, dunque, vi auguro che ciascuno di voi ne tragga idee e stimolo per un impegno di lavoro efficace, per una presenza sempre più concreta negli ambienti in cui ci troviamo ad operare. Grazie.

La rosa e il Vangelo

mons. Mariano Magrassi

L'evangelizzazione è una scelta della Chiesa che voi intendete fare vostra; è una scelta dell'intera Chiesa cattolica che l'ha sottolineata con il Sinodo del 1975 in cui ha parlato dell'evangelizzazione nel mondo contemporaneo (dottrina che è stata condensata nell'"Evangelii Nuntiandi") e nel Sinodo del 1977 che ha affrontato il problema della catechesi nel nostro tempo, con particolare riguardo ai fanciulli e ai giovani (dottrina che è stata poi condensata nella "Catechesi Tradendae"). Al numero 14 del primo di questi documenti troviamo l'affermazione seguente: «L'evangelizzazione è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. La Chiesa esiste per evangelizzare». Non si potrebbe esprimerlo in termini più forti. La "Catechesi Tradendae" dice a sua volta al numero 15 che la catechesi che è sviluppo dell'evangelizzazione «è compito assolutamente primordiale della missione della Chiesa per cui vale la pena di dedicargli le migliori risorse».

La Chiesa italiana, soprattutto nel secondo quinquennio dal 1973 al 1977, ha fatto in sintonia con tutta la Chiesa questa scelta condensando la sua riflessione nel tema «Evangelizzazione, Sacramenti e Promozione Umana». Potrei aggiungere che non è tanto la Chiesa che ha fatto questa scelta, ma la Chiesa che ha ratificato la scelta di Cristo, il quale ha mandato i suoi apostoli con queste parole: «Andate e fate discepoli in tutte le nazioni battezzandole» (e il battesimo, quasi di riflesso, diviene sigillo divino della fede suscitata dall'evangelizzazione).

Entrando nel tema, dopo aver sottolineato la validità di tale scelta, divido la mia relazione in tre par-

ti. Prima di tutto cercherò di rispondere alla domanda «Che cos'è l'evangelizzazione?», poi tratterò dei documenti della CEI in rapporto al

primato dell'evangelizzazione, infine toccherò un problema che ci riguarda più da vicino: «Evangelizzazione, cultura e università».

Che cos'è l'evangelizzazione

In questa parte metterò in luce alcuni elementi chiave elaborati nella riflessione della Chiesa in questi ultimi dieci anni.

1) Non è una dottrina da propagandare, ma è l'annuncio di una persona: Cristo Gesù. La bella notizia che è risuonata nel mondo: Gesù, morto, risuscitato dal Padre, che vive nei secoli, che è la Parola definitiva del Padre, che è l'unico Salvatore, che è il senso ultimo del senso della storia e della nostra vita, come dice la "Redemptor Hominis". Si annuncia qualcuno, non qualcosa. E si è invitati così a superare una "pastorale delle cose" che ha caratterizzato l'azione della Chiesa per alcuni decenni prima del Concilio, per essere messi a confronto con qualcuno.

2) Qual è lo scopo che si pone l'evangelizzazione? Ne vedo soprattutto due. Il primo: spingere a un rinnovamento radicale. Il vangelo è una novità, il Regno è un mondo nuovo, è un nuovo stato di cose, perciò chi accoglie il Vangelo è spinto a vivere in modo nuovo. Il vangelo vuole arrivare al cuore degli uomini per rinnovarlo e cambiarlo, vuole fare uomini nuovi, sapendo che questa è la strada per avere una nuova società. Non c'è società rinnovata se non con uomini nuovi.

L'altro grande scopo è quello di far sbocciare la fede come adesione viva a Cristo.

Il termine neotestamentario che indica la fede esprime proprio questa "adesione": credere è aderire a qualcuno. Un rapporto vivo con Cri-

sto, dunque, come dice stupendamente la Catechesi Tradendae al n. 20: «Credere è dire di sì a Cristo»; così la Madonna ha creduto, con il suo "fiat", con la sua resa incondizionata all'iniziativa di Dio, abbandonandosi alla sua Parola. E attraverso la Parola si tratta di accettare la persona di Cristo in modo globale con tutte le sue urgenze. Questa è la fede suscitata dall'evangelizzazione. E accettando Cristo ci si impegna poi a fare della vita una sequela di Cristo, a pensare come lui, ad agire come lui, ad aspettarci tutto da lui.

Il soggetto dell'annuncio

3) Mi pongo una terza domanda: da dove nasce l'annuncio? Qual è la sua scaturigine? Chi ne è il soggetto? La prima cosa che vorrei sottolineare è questa: l'annuncio deve nascere da una scoperta personale, è una bella notizia: prima di comunicarla agli altri devo trovare che è bella per me, deve suscitare in me sorpresa, stupore, deve riempirmi il cuore di gioia, deve scuotermi dall'abitudine come ogni notizia veramente bella e importante. Poi diventa una cosa che mi urge dentro ed è troppo bella perché io possa tenerla per me, sento il bisogno di gridarla. Nasce di qui il "calore" dell'annuncio. Penso alla Maddalena il mattino di Pasqua quando si è sentita chiamare per nome: "Maria" e che subito corre ad annunciarlo agli Apostoli. Immaginate questa donna con il cuore in gola che arriva là e non trova le paro-

le perché l'emozione è tale che le rompe anche la voce. Questo è l'annuncio, un annuncio che allora trova la sua forza d'urto, non una fredda moneta, una dottrina che si passa da una mano all'altra. Allora la Parola corre davvero, la si vede scaturire da questa scoperta, che è, va sottolineato, personale.

E qui devo mettere in rilievo, in rapporto alla domanda che ho posto, un altro elemento: l'annuncio è al tempo stesso un fatto ecclesiale, non è un fatto di individui isolati, coinvolge la Chiesa come comunità di salvezza. Il Signore conosce bene il cuore dell'uomo, non ha creduto opportuno affidare il suo Vangelo a individui isolati, sa che ognuno di noi è troppo piccolo davanti alla grandezza dell'annuncio che ci ha dato e perciò l'ha lasciato in consegna ad una comunità. C'è in questo, oltre al resto, una profonda legge psicologica che potremmo formulare così: una verità vissuta insieme, in comunità, ha un fascino più grande; chiunque appartiene a un gruppo lo sa per esperienza. Questa verità è dunque affidata alla Chiesa che, va aggiunto subito, siamo noi e che perciò è una Chiesa tutta missionaria. L'opera dell'annuncio evangelizzatore è opera del popolo di Dio e di ciascuno dei suoi membri. Ma ognuno lo fa per mandato del Signore e lo fa in nome della Chiesa e in comunione con essa e non in posizioni individualistiche. Se poi mi chiedete quale Chiesa, la risposta non si fa attendere: di Chiesa ce n'è una sola, quella fondata da Cristo, che è universale ma si incarna e si rende presente nelle Chiese particolari. D'altra parte, poiché viene dalla Chiesa quest'annuncio introduce anche nella Chiesa come comunità viva; quella Chiesa in cui ascolti il Vangelo che salva, che ti fa entrare sempre più in questa verità, dove ci sono offerti spazi per un itinerario di fede e doni di Grazia — i sacramenti —, che sono pure segni di evangelizzazione. Insomma, Chiesa è quella comunità viva che risuona della Parola che è Cristo, Parola che s'incarna nel sacramento, gesto personale del Salvatore che si comunica al credente per trasformare tutta l'esistenza che si fa così sequela di Cristo.

L'impatto con la cultura

4) Mi pongo allora una quarta domanda: l'annuncio parte da lui, dalla Chiesa, ma dove vuole arriva-

re, qual è il suo impatto? Duplice a questo proposito è la risposta: vuole andare al cuore dell'uomo e alla radice della cultura umana. Il primo raggiunto mediante un'adesione interiore: è il cuore che crede, quello che nel senso evangelico non è la fede dei sentimenti ma il centro intimo della persona dove tutte le altre facoltà vengono raccolte e mutate. Qui la Parola penetra, qui rinnova e sconvolge l'uomo. Ma solo se quel che è toccato non è semplicemente la radice individuale dei sentimenti ma è la coscienza più profonda e condivisa con il proprio tempo. E' il paradosso della Parola che discende nel profondo dell'interiorità del singolo per trovare lui, ma non solo: per raggiungerci le radici delle culture umane. E con cultura voglio qui intendere — secondo un'accezione ormai comune anche nei documenti ecclesiali — ciò che abbraccia la totalità della vita di un popolo, del complesso di valori che lo animano e di disvalori che lo debilitano, elementi che, condivisi, creano una coscienza collettiva. Tornerò un po' più avanti su questo, basti qui aver definito con chiarezza la necessità e l'immediatezza di quest'impatto dell'evangelizzazione sulla cultura.

Far parlare la vita

5) Vengo così alla quinta domanda che mi sembra l'ultima: con quali mezzi si esplica l'evangelizzazione. Non si tratta qui, badate, del senso banale delle vie, dei canali di comunicazione, ma delle sue attività fondamentali. E anche qui la risposta è duplice: la testimonianza e l'annuncio. E' dalla prima, in quanto forma essenziale di preevangelizzazione, che bisogna partire. Ma cos'è la testimonianza? Possono ben valere le parole di Agostino: "Se non me lo chiedi lo so, se me lo chiedi non lo so più". Tentiamo di descriverlo innanzitutto per approcci. E' la vita che grida, come ci viene suggerito da un frammento di Gandhi che parla del vangelo della rosa: "La rosa ha un suo vangelo perché non ha un linguaggio ma un profumo e se gli si passa accanto anche non vedendola se ne avverte la presenza", e continua rivolgendosi ai cristiani: «Il vostro vangelo è più bello di quello della rosa perché è alla vita del credente che affida la propria parola e il proprio profumo». Ecco che cos'è la testimonianza: far parlare la vita. Il vangelo bisogna gridarlo con la nostra

quotidiana esistenza, proclamarlo silenziosamente nei nostri gesti. C'è un altro esempio che può rappresentarci con immediatezza la testimonianza ed è il propagarsi della luce, questa che silenziosamente si irradia e si diffonde. Così è un'esistenza veramente cristiana che in modo semplice e spontaneo illumina quel che la circonda, fa della fede un segno significativo così che colui che ci vede è costretto a interrogarsi sul perché, sulla radice di questo comportamento così «singolare» rispetto alla logica del mondo. Perché vive a quel modo, che cosa lo ispira?

Dare le ragioni della propria speranza

Ma neppure questo basta. Deve aggiungersi l'annuncio esplicito, perché per credere l'uomo deve essere illuminato dalla Parola. E' un po' quello che accade nella storia della salvezza: da una parte ci sono i fatti che la Bibbia racconta e dall'altra c'è la Parola profetica che è portata a illuminare gli eventi svelando il senso profondo della mera vigilia e dei miracoli divini. Sono le due linee strutturali della Bibbia che si riproducono nell'annuncio cristiano. Da una parte i gesti di salvezza del credente e poi l'annuncio esplicito che illumina e interpreta questi fatti in quello che, secondo la stupenda espressione di Pietro, è: «Dare le ragioni della propria speranza». E mi pare che oggi sia giunto il momento di rendere quest'annuncio sempre più coraggioso: annunciare Cristo con «parresia» che è libertà e forza senza timore, come Pietro al mattino di Pentecoste. Non avendo paura di usare tutti i mezzi che abbiamo a disposizione per incontrarci con gli altri: produzione letteraria, mass media, insegnamento, contatti personali..., perché, potremmo dire con una battuta, se visse oggi Paolo sarebbe giornalista.

Ecco, quando l'evangelizzazione procede realmente secondo queste due grandi linee di forza allora ha la tendenza a ripercuotersi all'infinito perché chi è stato evangelizzato a sua volta evangelizza. E' una capacità di espansione che vediamo realizzata tanto sul piano storico attraverso la tradizione della Chiesa (ognuno annuncia quello che ha ricevuto nella linea ininterrotta che dagli apostoli giunge fino a noi), che sul piano geografico attraverso

la diffusione presso nuovi popoli. Una pagina biblica che esprime meravigliosamente questo fatto è il primo capitolo del vangelo di Giovanni, nella seconda parte, là dove si descrive il primo incontro di Gesù con Andrea e lo stesso Giovanni che subito lo seguono, stanno con lui per l'intera sera e poi — io li

immagino quasi storditi e sconvolti —, lasciandolo, la prima cosa che Andrea fa è di correre da Pietro e di condurlo da Gesù dicendogli di aver trovato il Messia. Il giorno dopo Gesù chiama Filippo, Filippo va da Marco... Ecco il dinamismo dell'evangelizzazione: chi è evangelizzato a sua volta evangelizza.

Evangelizzazione e Sacramenti: la Chiesa italiana negli anni '70

In questa seconda sezione del nostro discorso esamineremo i documenti in cui la Chiesa italiana ha raccolto i risultati della riflessione e dell'impegno che nel corso del quinquennio '73-77 essa ha dedicato all'evangelizzazione, intesa però nel senso globale che comprende anche i sacramenti e, in qualche modo, la testimonianza. A questo proposito vorrei sottolineare questi tre aspetti: 1) il riferimento essenziale allo spirito del concilio; 2) la presa di coscienza della svolta culturale di grandi dimensioni; 3) l'assunzione della prospettiva dello stato di missione.

Lo Spirito del Concilio

Iniziamo dal primo punto, l'ispirazione al concilio che caratterizza il tono e i contenuti oltreché l'impegno, della Chiesa italiana. Voi conoscete molto bene l'impalcatura dei documenti conciliari, ricordate come siano essenzialmente tre quelli che delineano il volto della Chiesa in generale: la *Lumen Gentium*, sul mistero della Chiesa; subito dopo la *Dei Verbum*, sul mistero della Chiesa che si costruisce con la Parola e con i sacramenti; la *Gaudium et Spes* infine, su questa Chiesa costruita dalla Parola e dai sacramenti che va verso il mondo, verso i popoli per portare il messaggio di Cristo e salvarlo. Una Chiesa che dunque appare, in base a questa impalcatura, proiettata verso la terra ma sul fondamento del mistero di Grazia della Parola e del Corpo e Sangue di Cristo; una Chiesa quindi che nel rivolgersi al mondo guarda soprattutto in alto, in quanto si rivolge agli uomini ma per portarli alla salvezza che è Cristo stesso, suo sposo. Mi pare per questo che tutti i documenti della Chiesa conciliare, ma in particolare questi tre, si riassumano in due numeri della *Sacrosanctum Con-*

cilium, il 9 e il 10, che si dovrebbero però leggere in ordine rovesciato, iniziando dal 10 in cui si trova la famosa affermazione che la liturgia è culmine e fonte di tutta la vita della Chiesa e da questo passando al 9 in cui si afferma che però la liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa perché bisogna che prima l'uomo sia chiamato alla fede attraverso l'annuncio e il cuore si converta. In questi due capitoli c'è, secondo me, il senso e lo schema di tutti i documenti della Chiesa conciliare e postconciliare. Il compianto mons. Bartoletti diceva che «la bella liturgia è il vero aspetto qualificante dell'azione ecclesiale». E, in questo periodo che stiamo esaminando, sono stati citati spesso, nell'assemblea della Cei, specialmente il n. 26 della *Dei Verbum* che suona così: «La Parola di Dio compie la sua corsa e sia glorificata, (2, Tess. 3, 1) e il tesoro della rivelazione affidato alla Chiesa riempita sempre più il cuore degli uomini». E la stessa attenzione sarà poi prestata a un passo dell' *Evangelii Nuntiandi* — n. 47 —, che è perfettamente in linea con quest'affermazione e in cui è detto, all'incirca, che l'evangelizzazione della Chiesa raggiunge tutta la sua ricchezza quando realizza il legame più intimo e meglio ancora una intercomunicazione ininterrotta tra la Parola e il sacramento perché essa deve portare ogni credente a vivere i sacramenti come sacramenti della fede.

Abbiamo così ricostruito, ovviamente in termini sommari, le linee portanti dei documenti della Chiesa. In una recente riunione che la commissione liturgica della Cei, da me presieduta, ha organizzato per riunire a confronto tutti i direttori degli uffici liturgici nazionali, sono echeggiate due grandi istanze, due grandi problemi. Innanzitutto un'attenzione e un impegno intensi in

direzione della formazione perché si approfondiscano la consapevolezza, la conoscenza e l'esperienza dei valori interiori. In secondo luogo la necessità di mettere costantemente in osmosi catechesi e liturgia e quindi uffici catechistici e uffici liturgici; questo vuol dire che malgrado tutti i documenti della Chiesa questa stretta connessione tra catechesi e liturgia non si è ancora realizzata.

Minore attenzione è stata prestata da parte della Chiesa italiana agli altri documenti conciliari, per esempio per quello sulla evangelizzazione e la missionarietà l' *Ad Gentes*, che pure, dice Padre Congar, è il filo conduttore di tutto il concilio, quello che ne ha portato a maturazione tutta la dottrina. Una sottolineatura anche più forte del valore di questo testo sarebbe forse stata opportuna per sviluppare l'intera, concreta portata dell'espressione conciliare di una Chiesa in stato di missione. E' una carenza da rilevare, che va aggiunta a un'altra, e cioè il dissenso sul tema della testimonianza che è scaduto a volte in una polemica improduttiva. Ricorderete che il contrasto si caricò di un estraneo significato politico giungendo a un'antitesi netta sui termini di ortoprassi e ortodossia. Fu per questo che allora la Chiesa italiana, quasi per correggere questa tendenza, ha un poco allentati i legami che si erano stabiliti tra liturgia e testimonianza in ambito conciliare. E' un fatto che emerge chiarissimo dall'uso che del termine testimonianza si fa nei recenti documenti della Chiesa: negli indici la voce relativa presenta tre-quattro differenze e si rimanda a passaggi nel testo in cui la parola è piuttosto ricavabile tendenzialmente che esplicitamente inserita. Nella raccolta degli atti di Puebla, invece, la stessa voce occupa quattro pagine di indice; è la prova evidente che a questo riguardo si presenta una delle lacune più gravi della riflessione della Chiesa italiana che va perciò integrata con i documenti di Puebla; perché, come ho detto, la testimonianza è uno degli elementi cardine dell'evangelizzazione.

In seguito però è venuto il convegno ecclesiale del '75 che ha sviluppato e arricchito l'elaborazione su questo punto. Ma non in modo sufficientemente incisivo proprio per restare disarticolato rispetto al tenore dei documenti ecclesiali, ritenendo «in negativo» della lacu-



na appena rilevata. Si tratta di una diversità di accenti che ha giocato in senso più generale sulla mancanza di un'adeguata ricezione del convegno che è rimasto senza conseguenze rilevanti in molte diocesi. Sappiamo come a Roma fu sottolineata la presenza dei cristiani in tutti gli ambienti in cui l'uomo vive, soffre, spera; una presenza, naturalmente, che abbia tutta la forza lievitante e originale del vangelo in una linea di totale condivisione per promuovere l'uomo, cioè farlo andare avanti con uno stile di servizio e non di potere. Con il vangelo di Cristo al servizio dell'uomo. E' quello che il papa attuale in un discorso del 12-2-1979 esprime luminosamente così: «Evangelizzare vuol dire far presente Cristo nella vita dell'uomo e nello stesso tempo nella vita della società»; ricordate anche quello che Giovanni Paolo II aveva detto nel suo primo discorso: «Permettete ai vostri cuori che il Cristo vi entri», che significa fare tutto il possibile perché l'uomo ritrovi se stesso in Cristo.

Prendere coscienza della crisi culturale

Passiamo così al secondo punto da svolgere in questa sezione e cioè alla presa di coscienza da parte della Chiesa italiana di un grande rivolgimento nel contesto sociale. E' un elemento estremamente positivo perché la Chiesa, pur subendo i contraccolpi della crisi di crescita culturale, economica e di costume del nostro paese non si è chiusa in se stessa, ma ha guardato, interrogandosi, a qual era il mondo cui ora doveva recare i doni di Dio e ha preso coscienza del nuovo contesto in cui si svolge la sua missione prendendo atto per la prima volta di quello che negli anni '60 era emerso già dalla discussione sulla crisi del sacro ma che non aveva trovato consenzienti i cattolici suscitando anzi anche numerose reazioni. Invece con i documenti pubblicati sull'Osservatore Romano nel '73-'77, si è riconosciuta esplicitamente la portata di una svolta culturale talmente radicale da esi-

gere un rinnovamento di tutta la pastorale, operante nel contesto non più di un regime di cristianità, ma in quello di una società in gran parte desacralizzata. Si guardi innanzitutto al fatto che ogni recente documento della Chiesa si apre con una lettura delle situazioni. I sociologi che l'hanno esaminata hanno sostenuto che alla base queste analisi mancano di una prospettiva scientifica seria e questo ha impedito un'analisi circostanziata dei fatti, individuati più con intuito dell'esperienza che con un metodo rigoroso. E ammettiamo pure che questo sia vero, ma a me pare che resti un dato estremamente rilevante l'aver fatto queste analisi perché mette la Chiesa italiana nell'atteggiamento corretto di comprensione e sottolineatura del legame tra evangelizzazione e contesto culturale; presenta l'immagine di una comunità di credenti coinvolta nelle prove del proprio tempo, che aspetta e coglie l'invito della storia. Se il quotidiano nella sua effettualità è visto come il contesto dell'

evangelizzazione allora abbiamo una Chiesa che vuole camminare insieme agli uomini, uomini storicamente situati; una Chiesa che si misura seriamente con i fatti e la lettura della situazione non è allora un cedimento alla moda imperante, come qualcuno ha contestato, e non è neppure una prefazione accessoria rispetto alla trattazione vera e propria che resterebbe essenzialmente immutata se il capitolo di apertura fosse tolto. E' vero che non è molto forte e conseguente il nesso che nei documenti viene stabilito tra questa lettura dei fatti, la collocazione « temporale » e concreta del proprio discorso, e il successivo svolgimento dei principi, ma questo va al di là delle intenzioni perché lo scopo autentico era di dimostrare che l'evangelizzazione deve parlare all'uomo di oggi: non ci si accontenta di sottolineare che cosa la Chiesa deve annunciare, perché è certo importante stabilire il contenuto del nostro discorso, ma non meno fondamentale è, e soprattutto in relazione all'efficacia dell'appello, stabilire e sapere « a chi » quest'annuncio è destinato. Da una parte il « che cosa », cioè la verità di sempre trasmessa dalla Chiesa, dall'altra parte « a chi », in un interrogativo la cui risposta è evidente ma non certo facile: a quest'uomo di oggi che vive nel contesto attuale con tutti i suoi delicati e rivoluzionari, in un certo senso, problemi. Per questo l'annuncio deve allora assumere in se stesso, nel « proprio interesse », la situazione dell'uomo nella sua interezza, senza paure, senza reticenze. Se è vero quanto ha detto il papa nella *Redemptor Hominis* che l'uomo è la prima ed essenziale via della Chiesa nel compimento della sua missione (ed è questa, un poco, la frase chiave dell'enciclica), è chiaro che allora l'evangelizzazione per la Chiesa deve passare di lì. L'uomo storico è il passaggio obbligato dell'evangelizzazione.

Una Chiesa missionaria

Così, quando si è accorta dell'ampiezza e della globalità del processo di trasformazione in corso la Chiesa italiana ha fatto un « esame di coscienza », si è chiesta cosa fosse necessario fare. Sono infatti saltate tutte le certezze di quell'unica, monolitica stabilità culturale che prima erano ispirate dalla Chiesa; ma così è morta la cristianità non il cristianesimo, e con quella

la fede « ereditaria » di cui restano alcuni brandelli soprattutto nel Sud; ma brandelli, appunto, perché in generale non c'è più riferimento da parte della società a principi normativi comunemente ammessi. E' chiaro che tutto questo rende molto più difficile il dialogo tra la Chiesa e l'ambiente in cui opera perché la Chiesa non può rinunciare ai valori radicati nel vangelo e deve liberarli e dissociarli nella propria coscienza e in quella dei propri interlocutori dagli elementi culturali, sociali, di costume, che storicamente gli si sono saldati perché la fine di questi non sia equivocamente interpretata come la fine stessa degli eterni valori evangelici. E' perciò necessaria una profonda modifica nel metodo pastorale della Chiesa, e forse anche modifiche nelle sue strutture. Quali debbano essere tali riforme e fino a che punto debbano spingersi, i documenti sinora espressi dalla Chiesa però non lo dicono ed è perciò compito aperto della pastorale attuale dare una risposta adeguata a questa domanda. Io spero che ciò sia compiuto nel corso di questo decennio '80 in cui la Chiesa italiana ha scelto come tema di riflessione « Comunità e Comunione », iniziando da quest'anno con l'affrontare l'argomento della famiglia, in particolare relazione con il sacramento dell'Eucarestia. Speriamo dunque insieme che in ordine a quell'interrogativo il seguito della riflessione della Chiesa possa dare risposte più precise.

Ascoltare la Parola

Intanto, in ordine all'evangelizzazione rimangono a mio avviso anche altre due grandi cose da approfondire: innanzitutto il capire che la Chiesa non è solo ministra della Parola come dicevano i Padri, ma è anche creatura vivente di essa, ne nasce, scaturisce dalla sua

luce. La Chiesa si costruisce proprio attraverso l'annuncio; sta sotto la Parola, se ne lascia giudicare e se ne fa convertire. La sola Chiesa che costantemente si rinnova è quella che sente che la Parola divina parla innanzitutto a lei stessa. E' quando abbiamo definitivamente compreso che i primi interpellati dall'annuncio siamo noi, allora possiamo comunicarlo agli altri, sia come singoli che come comunità.

L'impegno dei laici

Secondo elemento da approfondire ulteriormente è quello della promozione del laicato come soggetto di evangelizzazione e di azione pastorale. Nonostante tutte le considerazioni conciliari e tutti i documenti abbiamo ancora una Chiesa troppo clericale e questo non sempre perché da parte dei pastori non vengano offerti spazi di azione ai laici, ma anche perché non c'è spesso chi si renda capace e disponibile ad impiegarli. I laici dovrebbero essere coinvolti con un impegno di retto nella responsabilità della Chiesa, comprese l'evangelizzazione e la liturgia. Naturalmente non stravolgendo i ruoli propri a ciascuno nella comunità, non eliminando la diversità dei carismi ma proprio esaltandola. E', in certa misura, il metodo e lo stile del convegno ecclesiale del '75 che non dovremmo facilmente dimenticare.

Una Chiesa in cui vescovi, sacerdoti e laici si trovano insieme in preghiera e in ascolto di missione. Dovremo per questo superare quella distinzione ancora in gran parte presente nella nostra mentalità, tra due sfere della realtà: da una parte quella ecclesiale che riguarda i preti, dall'altra quella secolare che interessa i laici; come se ci fossero due mondi, concreti nella loro presunta distinguibilità.

Evangelizzazione e Università

Vengo così alla terza sezione del mio discorso: la vostra azione di missione e di annuncio in università. Abbiamo visto quale sia la svolta storica e culturale della società italiana (e non solo) con cui la Chiesa è chiamata oggi a misurarsi. L'Evangelii Nuntiandi al n. 20 annota « La frattura tra vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di al-

tre... Occorre dunque fare un generoso sforzo in direzione dell'evangelizzazione della cultura ».

Mi pare che in queste parole sia racchiuso tutto il senso del vostro compito nell'università, tutta la bellezza e al tempo stesso tutta la difficoltà della vostra missione. Si tratta di superare una frattura storica tra vangelo e università che rappresenta un capitolo nevralgico

in quella più generale tra vangelo e cultura. E' proprio vostro compito aiutare la Chiesa a superare questo dramma. Eusebio di Cesarea, uno dei Padri, ha rappresentato in una stupenda immagine, quella del seme, il corretto rapporto tra vangelo e cultura. Quando il seme entra nel terreno il germe si sviluppa secondo due elementi: anzitutto secondo la propria identità (un granello di frumento darà sempre frumento e mai granturco) ma in secondo luogo in base alle risorse del terreno. Così la fede entrando nella cultura germina, nel senso che la cultura vi esprime la fede in forme originali, secondo il genio proprio. Non si tratta di accomodamenti, di un letto di Procuste, che il vangelo non accetta, e neanche di sincretismo, di misture, ma piuttosto di una fede che si incarna nelle forme culturali e di una cultura che, fecondata dalla fede, la riesprime, peculiarmente, guardandosi dal rischio di essere catturata, non perdendo la propria originalità così che quella che si realizza non sia una inculturazione selvaggia. Questo è il compito principale di chi vuole superare la rottura tra vangelo e cultura: da una parte cogliere nella cultura, in quelle culture che incontriamo concretamente, quello che i Padri chiamavano «i semi del Verbo», cioè valori aperti al vangelo. Recentemente Padre Congar in una conferenza a Roma ha affermato: «A una religione senza mondo di ieri, corrisponde oggi un mondo senza religione» e poi, per dimostrarlo, prende il «Dictionnaire de Theologie Catholique» e notava alcune grandi voci di valori umani radicati nel vangelo che erano totalmente assenti.

Far lievitare i valori autenticamente umani

Quindi cogliere questi valori che sono insiti nelle varie culture, e poi, in un'altra linea, cogliere tutta la gamma dei valori umani che sono contenuti nel vangelo; tanti, anzi tutti i valori umani. Vorrei esprimere questo con una formula: «Operare una promozione umanistica di sapore cristiano», dove nel termine sapore voglio riportare il valore delle immagini del sale, del fermento, che sono nel vangelo «Promozione umanistica di sapore cristiano». Proviamo ad indicare in modo telegrafico alcune valenze implicite nel messaggio cristiano per tentare, come diceva Paolo VI, nell'

Ecclesiam suam, di «metterle in circolazione nell'umano discorso».

Innanzitutto la natura relazionale dell'uomo, che come persona si realizza soltanto nel rapporto con gli altri. E' carattere naturale, di socialità terrena, che sappiamo, come cristiani, essere un'impronta di Dio, perché le persone sono costituite dalla relazione — con Lui — come dice classicamente la teologia. E' un valore, questo, delle conseguenze interumane del nostro rapporto con Dio, che si trova espresso nel grande comandamento di Gesù dell'amore per i fratelli, e che Gabriel Marcel richiamava con la frase «Etre avec!», «Essere con», come l'unica via perché l'uomo acceda all'essere vero, non al semplice «Esserci», ma all'essere, alla pienezza dell'esistenza. Si tratta di un valore fondamentale che nel vangelo non è solo implicito, ma espressamente, fortemente indicato.

Un altro valore: l'apertura all'infinito dell'essere umano, quello che Agostino indicava con le parole: «Fecisti me, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te». E lo esprimeva come preghiera, ma lo aveva scoperto prima come filosofo. E ancora il valore della personalità del singolo, e mi pare che sia propria una delle tendenze del rinnovamento giovanile oggi quella di superare un sociologismo che schiaccia e disconosce lo spazio legittimo di dignità e di diritti della personalità del singolo rispetto all'oggettività della struttura, la ricerca dei valori autenticamente soggettivi. E inoltre una valorizzazione effettiva del terrestre che verrà assunto nel celeste e non distrutto. Oppure, ancora, il senso della storia, che è tipicamente biblico; della storia non come cronaca ma come concatenamento di avvenimenti orientati verso un fine, un «telos». Questo è proprio della Bibbia e solo di essa: da qui l'ha mutuato il mondo moderno. Oppure il valore della speranza, tipico del messaggio evangelico, che a questo mondo che rischia sempre più di perderla, è garantita e confermata dalla Parola di Dio.

«Imparare a soffrire l'uomo»

Ma per rendere effettivo e vitale tutto questo occorre avere quella concezione aperta e dialogica della cultura cui accennava concludendo il prof. Lazzati.

Una cultura, cioè, pronta ad accogliere le categorie portanti di altri campi di pensiero, riconosciute va-

lide intrinsecamente alla luce della fede, giudicate e verificate, evitando così di assolutizzarle. L'atteggiamento, insomma, di chi non vuole solo donare, ma di chi è pronto anche a ricevere. Noi siamo in condizioni molto felici per farlo come credenti, perché possiamo fondarci una cultura senza decurtazioni; in questo, se siamo veri credenti, non siamo condizionati dalle ideologie, cioè da una realtà che sempre coarta che rende perciò astratti i valori culturali. E poi abbiamo una sicura chiave di approccio, mutuata ai valori divini e umani del vangelo, non presa dall'ultimo libro di moda. E poi, come cristiani, come discepoli di un Dio che si fa uomo siamo spinti alla condivisione: dobbiamo avere una coscienza sofferta dell'attesa del nostro tempo, delle attese dei giovani, dobbiamo farci carico delle urgenze più profonde della storia. «Imparare a soffrire l'uomo» secondo una frase di Nietzsche che dobbiamo imparare a fare nostra, con la certezza che c'è una divina risposta a tutta questa attesa e noi, come credenti, l'abbiamo. Perché sappiamo che Cristo è il sì di Dio a tutte le sue promesse e insieme è la risposta divina a tutti i nostri problemi. E ancora, nostro compito come credenti è mostrare, far vedere la filigrana della nostra cultura, mostrare ai fratelli una umanità veramente riuscita che possa essere affascinante; questo è aspetto essenziale della testimonianza. E' uno dei messaggi più belli da portare nell'università, è un messaggio che ascoltano tutti e l'ascoltano sempre. E poi accanto alla testimonianza personale c'è quella del gruppo, la vostra di Fuci, e quella che i vari gruppi realizzano entrando in comunione (mi pare che sia giunto il momento di fare entrare in comunione tutti i gruppi che nella fede si richiamano alla matrice cristiana. Certo nel rispetto della fisionomia specifica che ognuno deve conservare, ma puntando a una maggiore unità per realizzare una presenza più incisiva nel mondo universitario).

Così per vostro tramite il mistero di Cristo «tocca» la realtà della scuola, l'apre alla Parola, non solo ponendo la possibilità di una sua crescita evangelica, ma anche quella della promozione di una vera cultura perché questo tocco evangelico offre ai valori del sapere umano una fecondità insondabile, una capacità di espansione e di dilatazione quasi senza limite.

Quando sarà meno arduo piantar memorie e dire domani

Ugo Perone

Il termine e il concetto di crisi sono ricorrenti nel nostro tempo, e, se ben si guarda, in ogni tempo. Proprio l'ampiezza d'uso e l'estensione di significato che questo termine contiene invitano a qualche precisazione, che sia di aiuto a comprendere in quale accezione esso può legittimamente essere usato.

Negli anni cinquanta è stata proposta una definizione di crisi, come « dissoluzione della conclusione e problema del nuovo principio » (L. Pareyson, *Esistenza e persona*, 32), che evidenzia nel contempo il carattere di frattura con l'ordine costituitosi e l'attesa di un nuovo futuro e di un diverso rapporto con il passato che pure è germinalmente contenuto nel concetto di crisi.

Non si può negare che una definizione siffatta si attagli alla condizione di chi, non senza disagio, nei tardi anni sessanta, si è risvegliato a nuove prospettive, ha dovuto faticosamente fare i conti con il proprio passato, ma ha avuto in questo travaglio la speranza di un nuovo ordine e di un nuovo principio.

Questa accezione di crisi, che è crisi del presente, ma non frantumazione della propria relazione con il passato (con cui si mantiene quantomeno un rapporto polemico) né disperazione del futuro, sarebbe falsificante se applicata alla condizione odierna.

Tale condizione, che pure può essere designata con il termine crisi, è contrassegnata infatti da tratti ben più radicali. Ciò che oggi pare essere in crisi è non solo il rapporto con il presente, ma anche quello con il passato e con il futuro. Al passato si imputa non solo di aver prodotto il presente, ma anche di aver ingenerato le speranze di un diverso ordine, speranze poi ridotte a illusione (v. il processo al '68); al futuro, dopo che gli si era attribuito il compito di rappre-

sentare il motore trainante della storia (dalla teologia della speranza all'utopia di Bloch), si è rinunciato a chiedere alcunché, paghi che esso non sia peggio di un già precario presente.

Oggi il fattore « crisi » è diventato una realtà con la quale ci troviamo a dover fare i conti tutti i giorni. Nella esperienza quotidiana esso ci viene incontro anzitutto nella forma di una progressiva restrizione delle nostre possibilità economiche, nell'esperienza di una instabilità che getta luci incerte sul futuro e che erode quotidianamente le sicurezze economiche che si potevano ricavare da un sistema costruito sull'accumulazione e sul risparmio. Al consumismo degli anni precedenti segue una fase di penuria — non dei beni, ma dei mezzi economici —, che non ha però per effetto un arresto o una riduzione del fenomeno consumistico, ma al contrario, proprio a causa della perdurante inflazione, genera una ulteriore accelerazione del consumo. Alla impossibilità di garantirsi il futuro attraverso il presente sottratta un incremento di pretese nei confronti dell'oggi. Come in ogni tempo di crisi tutto si consuma nell'attimo, nulla soddisfa, e un senso di disperazione si impadronisce dei più.

I tratti economico-sociali della crisi

L'aspetto economico della crisi è d'altronde quello più evidente anche ad un livello macroeconomico. Le nazioni più deboli della relativamente ristretta cerchia dei paesi dell'area industrializzata ne hanno avvertito più immediatamente e con maggiore profondità i contraccolpi. Ma se è vero, come sembra vero, che l'attuale crisi economica non è solo originata da problemi energetici e non ha soltanto carattere con-

giunturale, dobbiamo ritenere che le sue conseguenze si debbano durvolmente far sentire in tutti i paesi dell'area occidentale, e, almeno parzialmente, in questi.

Il significato di questa crisi economica è però anche più vasto; ha connotazioni culturali e sociali. E le conseguenze che vi sono implicate trascendono di gran lunga lo standard di vita, per intervenire direttamente in un insieme di valori.

Da questo punto di vista mi sembra che due siano i fattori di maggiore portata. E' venuta meno, in primo luogo, la fiducia nello sviluppo illimitato delle risorse. Una ideologia diffusa, che abbracciava, da un punto di vista politico, uno spettro ampio di posizioni — dal conservatorismo non reazionario al progressismo — ci aveva cullato nella presunzione che il futuro tecnico avrebbe in un modo o nell'altro provveduto a riparare i guasti inferti al presente e a colmare le carenze che qua e là si andavano avvertendo.

Le speranze del decimo libro del *Tableau* di Condorcet e che lì avevano la dignità di un'utopia, sia pura di un'utopia dimidiata e petulante come quella dell'illuminismo, si erano così tramutate in un triviale luogo comune. E l'unico nemico che ancora poteva sembrare opporsi all'uomo era la morte. Ma contro di essa i medici, i nuovi sacerdoti, come Gramsci osserva, potevano parere alle soglie del possesso di armi nuove, che ne limitassero l'ineluttabile successo o quantomeno ne attutissero la brutalità dell'incontro.

Ma la crisi ha coinvolto anche le speranze di una trasformazione-rivoluzione, così come esse si erano diffuse, al di fuori di un rigoroso limite di classe, a partire dal '68.

Sempre più i tratti della rivoluzione hanno assunto caratteri mitici, la fede in essa da costruttivo

impulso politico si è trasformata in moralismo solipsistico; e il privato (come rifugio o come nuova speranza?) le si è sostituito. La rivoluzione non fatta, né fattibile nei tempi di una generazione, è stata congedata. Come Merlau-Ponty aveva intuito, muovendo da un disagio personale, è risultato impossibile giocare un'esistenza intera per un evento che non si sarebbe potuto vedere, e in cui nemmeno i figli avrebbero avuto la ventura di vivere. E una rivoluzione senza futuro, e senza speranza, si rivolta contro se stessa verso quell'abisso minaccioso di morte che è il terrorismo.

L'emergere del nihilismo

Ma alla crisi fattuale dell'economia e della società fa riscontro, almeno per quanto possiamo giudicare prendendo a modello la situazione italiana, il ricorrere del tema della crisi tra le espressioni culturali oggi più diffuse. Non è probabilmente un caso che proprio in questo anno si sia celebrato un congresso sul nihilismo a Trieste. Né la sede — Trieste, questa città oggi ritornata di moda proprio per la sua atmosfera decadente da *finis Austriae*, da luogo estremo di un impero già morto e sempre morente, dove Svevo e Joyce si abbandonarono a una voluttà di morte — né il tema, il nihilismo, discusso come l'esito estremo della nostra civiltà, ma insieme vezzeggiato da chi, come oggi Vattimo, ne va portando in giro per l'Italia un'apologia, appaiono casuali. Essi sono piuttosto il punto di emergenza di una più ampia prospettiva che, iniziata per lo più con una determinata rilettura di Nietzsche e di Heidegger, è sfociata poi nel senso insensato dello strutturalismo — fattosi banditore di una struttura organizzata logicamente, ma destituita di ogni senso e di ogni centro — ed oggi trova espressione in una serie di prese di posizione culturali, anche in ambito italiano, che, pur divergenti tra loro quanto ad impostazione, tutte concludono nella evidenziazione dello sradicamento, dell'insensatezza, del nulla che presiede all'essere della nostra civiltà. E vi concludono assai spesso, come vedremo, senza nemmeno levare una protesta contro questa condizione di rovina.

In fondo non lo fa neppure quel raffinato studioso di un impero sgretolato su se stesso, come l'impero asburgico, che è Massimo

Cacciari, il quale, quantomeno per la sua adesione al marxismo, dovrebbe essere indirizzato a un diverso atteggiamento. Egli si limita a registrare questa condizione, che icasticamente potrei sintetizzare richiamando un tema a lui caro e che ha trovato espressione nella teologia ebraica, con la domanda: «e se il Messia fosse la morte?» — dove, come è evidente, la risposta inclina al sì. O al più invita a prenderne atto, secondo un appena rinnovato stoicismo, e a utilizzarla — come pensiero negativo — contro le troppe orge di una dialettica promettente a ogni passo una rivoluzione che mai si realizzava. Ma non diverso è il greco Severino, oggi riscoperto dopo che da vent'anni ripete le medesime cose e improvvisamente divenuto quasi filosofo ufficiale di una certa sinistra.

L'ontologia del declino

Anche per lui non restano che rovine. Da dopo Parmenide nella nostra tradizione si è assistito ad uno scambio tra l'essere e il nulla. Il nulla ha preso il luogo dell'essere, dal momento che all'impossibilità che il non essere sia, già proclamata da Parmenide, si è sostituita una concezione dell'essere come producibile; da allora le cose — e con esse l'essere — in quanto prodotto di Dio o dell'uomo attraverso la tecne, sono divenute un niente, che si vuol far essere, produrre. Ma con ciò si è caduti nell'alienazione più radicale, quella per cui le cose della terra, sottoposte alla produzione, sono ridotte a non essere, a nulla, e poi risuscitate da quelle istituzioni di nihilismo che sono il cri-

stianesimo, che attraverso Dio proclama la creazione dal nulla, e la tecnica moderna, che fa degli oggetti dei meri prodotti. Ma ancora non diverso, per quanto diversamente motivato, è l'esito di Vattimo, se egli finisce, come in *Le avventure della differenza*, per farsi banditore di una ontologia del declino e di un nihilismo compiuto, ciò che — e cito testualmente — «non è un fatto da deprecare, rimpiangendo la pienezza dell'autenticità, né da salutare come la liberazione da ogni nostalgia», ma piuttosto, in una sorta di rinnovato naturalismo, da accettare come si accetta l'invecchiamento e il declino. E la critica troverebbe, proprio in questo essere senza fondamenti e principi, una sua oscillante, giocosa, vorrei dire, casuale possibilità d'essere, radicale proprio perché sradicata da tutto.

Ma infine queste cose, che qui richiamo non per una presa di posizione meramente morale — e perciò stesso sterile e probabilmente ingiustificata — contro di esse, ma come sintomo di quella radicalità del concetto di crisi che ho sopra indicato non dovrebbero suonare neppure in ambienti cattolici troppo strane, perché vi si è stati lungamente preparati da chi, come Fabro o Del Noce, ha letto l'intera storia del pensiero occidentale sotto il segno di un razionalismo, iniziatosi con Cartesio e giunto a compimento nel marxismo, i cui tratti essenziali sono riconoscibili nell'ateismo, ovvero in quella forma, che da un punto di vista cristiano, costituisce l'equivalente di un'asserzione di nihilismo, poiché è la negazione dell'essere sommo.

Un'ipotesi di interpretazione della crisi attuale

L'esposizione, superficiale ancorché lunga, che ho fatto finora intendeva mettere in evidenza la radicalità della crisi attuale, e in certo senso, perciò, anche la sua novità. Essa, diciamo, non è crisi nel senso tradizionale, come ribellione a un determinato presente e pretesa di un nuovo futuro, ma piuttosto in essa viene in evidenza una capacità progettuale, che finisce per tradursi in una mera presa di coscienza e infine in una ratifica della crisi medesima.

Ma poiché non si tratta di opporre a questo dato di fatto una semplice e astratta enunciazione di valori (che si ridurrebbe a un'inevitabile volontarismo), occorre tentare un'interpretazione globale di questo fenomeno, per vedere, poi, se sia possibile, almeno nei limiti consentiti a delle elaborazioni concettuali, avviare a una trasformazione della condizione attuale.

In via di ipotesi mi sembra di poter indicare in due fattori gli elementi salienti della situazione in cui ci troviamo. In primo luogo,

una sconnessione tra passato presente e futuro.

Oggi è entrata in crisi non solo la continuità tra i tempi (essa, in quanto mera continuità, è posta in discussione in ogni epoca di crisi, quand'anche positivamente feconda), ma la stessa connessione tra di essi, quella connessione su cui si fonda la possibilità stessa di una storia. In prima approssimazione si potrebbe dire che assistiamo al tramonto dello storicismo (che soprattutto in Italia ha largamente nutrito tanto il pensiero laico — Croce — quanto quello cattolico e marxista — i postgentiliani). Lo storicismo si reggeva precisamente sulla presupposizione di un'unità della storia, che oggi sembra non essere più dato esperire.

Designare questa situazione come crisi dello storicismo potrebbe tuttavia essere ancora riduttivo, poiché lo scardinamento tra le tre dimensioni temporali sembra essere andato ancora più in profondo. A conferma basta domandarsi: a chi, oggi, seriamente, sembra che il tempo presente sia o possa essere un tempo da difendere o sulla cui base progettare; ma chi, oggi, può senza esitazioni appellarsi al passato, che non sia un passato quietisticamente idealizzato o mitizzato, senza avere contemporaneamente la sensazione che esso è tramontato, che noi stessi l'abbiamo distrutto e rifiutato fino a cancellarne la memoria; e chi anche, dopo troppe speranze intrizzate di fronte alla realtà ha animo per ripetere parole o progetti o utopie o speranze, senza affrettarsi a precisarle, puntualizzarle, infine a smentirle nella loro prorompente e originaria volontà di tutt'altro e di una novità senza condizioni?

Meglio ancora, chi osa oggi, seriamente, una riprogettazione globale, che facendo leva su un tempo (o il passato o il presente o il futuro) pensi a un itinerario di storia che ci dica da dove veniamo e dove andiamo?

E' stato osservato con piena ragione (in un libretto prezioso, G. A., *Infanzia e storia*) che caratteristica dell'uomo contemporaneo è quella della espropriazione delle proprie esperienze. L'insopportabilità della vita quotidiana sarebbe così connessa all'impossibilità di tradurla in esperienza, in quanto ciascuno è sottoposto a una vorticiosa serie di esperienze che fa, ma che non ha. Tutto gli accade, senza che nulla possa tradursi in un

patrimonio da tenere in serbo per il futuro e a cui fare ricorso, e il reduce della guerra, come già diceva Benjamin, torna a casa, avendo vissuto le vicende più terribili e più varie, ma senza avere una qualsivoglia esperienza che non sia il dimenticare. O, senza ricorrere a questa situazione estrema, l'unica esperienza che sembra data nella nostra condizione è quella della voglia di nuove esperienze, in una rincorsa progressiva che è congiuntamente acquisizione e cancellazione, ma mai assunzione: una infinita lotta contro l'infinita molteplicità, il cui esito è sconfitta; una infinita lotta per fare delle esperienze che si riuniscano in storia, il cui esito è, come per perle sorrette da un filo inesistente, una dispersione casuale e insensata.

Uno spazio, l'unico, sembra ancora essere riservato, disperatamente, come luogo di questa esperienza impossibile. Ce lo ricorda con un'immagine M. Cacciari, parlando dei bottoni di Lou, ricordo dell'infanzia, del raccolto misterioso del bambino, che chiude i propri tesori improduttivi nella cassetta delle meraviglie.

Il bottone è qui l'opposto della moneta, ciò che è scambiabile e produttivo. E' in altre parole il privato, ma come un resto di scarto, e perciò sottratto al consumo cui

questa società tutto sembra sottoporre. Ma è un privato marginale, come accade in quest'ultima testarda resistenza che si attesta oggi prevalentemente appunto intorno al tema della privatezza a cui si è sottratta però la possibilità di divenire esperienza e di costruire storia. Al massimo si concede che il privato esista, e per lo più lo si rinchiusa nella sfera di una privatezza senza soggetto, di una residualità fattuale che, in quanto non traducibile né in storia né in esperienza, non appartiene in verità a nessuno.

Ma alla sconnessione diacronica passato presente futuro, corrisponde la sconnessione sincronica senso/significato. L'attuale condizione di crisi mi sembra descritta correttamente se riportata anche a questa radicale lacerazione che percorre la nostra esistenza. L'interrogativo sul senso si è fatto oggi ineludibile. Esso, come ben si intende, non è solo interrogativo privatistico circa l'individuo: un senso che sia relativo all'individuo, risposta alla personale domanda circa il senso della vita. E' certo anche questo, ma in primo luogo è domanda più radicale: se un senso è; o ancora, quale senso è in grado di configurarsi come tale facendo valere per sé la capacità di dare ordini e direzione all'esistenza individuale e



alla storia, e di tradursi in concettualizzazione. E inoltre, quale rapporto sussiste tra questo senso, per natura sua totalizzante e non esauribile in alcuna scelta concreta per sé presa, e le scelte concrete, storiche e specifiche (che io proporrei di chiamare significati) che da esso, nella responsabilità individuale e storica di ciascuno, si vogliono far discendere? Così visto, l'interrogativo che oggi si propone da più parti sembra evidenziare non tanto una assoluta mancanza di senso (o almeno di proposte di esso) ma di mediazione tra questo e dei significati concreti. Universale e parti-

colare scissi e non mediati e assistiamo all'enunciazione di proposte globali di senso dell'esistenza che per la loro incapacità a tradursi in scelte storicamente significative, restano vacue e moralistiche enunciazioni di principio, o d'altro lato a testimonianze ammirevoli di fedeltà a specifiche scelte di esistenza (che abbiamo chiamato significati, perché racchiudenti in sé un proprio valor d'essere) che stentano a diventare illuminanti per il senso intero di una vita e ancor più a coordinarsi con un progetto più ampio, ad altri partecipabile e con altri condivisibile.

po tecnologico, dal momento che la scienza, entro le condizioni oggi date, non può generare altri esiti. Se questi non si ritengono accettabili, occorre modificare tali condizioni date, ossia le condizioni di ordine politico — e dunque l'orientamento della società — e le condizioni di ordine culturale — e perciò il rinnovato bisogno di una riflessione filosofica.

Ciò implica, per ciascuna tradizione culturale, e anche per chi si ritiene cristiano, un serio rifare i conti con la propria storia e con la propria tradizione, ma accettando di leggerle anzitutto con gli occhi degli altri. E' partendo da questo atteggiamento, che non è quello dell'apologetico *ab hoste consilium*, ma quello della consapevolezza ermeneutica secondo cui l'interpretazione scaturisce sempre dall'alterità e dall'estraneità per mettere capo infine all'unità, che è necessario oggi muoversi in vista di una riprogettazione indirizzata al futuro.

Questa riprogettazione non ha di mira un massimo, ma un minimo. Essa non ambisce al sistema e all'esautività, ma all'essenzialità dei primi fondamenti. In ciò non è implicita alcuna rinuncia, ma semmai la fermezza che su quei fondamenti e per quei fondamenti occorre resistere e lottare.

« Resistenza e resa »

La lingua ci ha abituati troppo spesso a considerare la resistenza come un atteggiamento passivo e storicamente ancorato ad un passato da non perdere; la storia viceversa ci ha insegnato che la resistenza è stata combattuta con gli occhi volti al futuro, anche se con la memoria vigile di quanto a nessun prezzo doveva andare perduto. Così anche il felicissimo titolo apposto alla lettera dal carcere di Bonhoeffer non indica una resistenza passiva, che capitola infine in resa, ma al contrario allude a due movimenti progressivi e cospiranti: la resistenza dell'uomo, a cui non è sottratto il dovere di continuare a combattere per il futuro, e la resa escatologica, l'unica che gli è degna, in cui l'uomo riceve, restituita sotto forma di regno della salvezza, la sua resistenza.

Un atteggiamento siffatto, mentre riconosce il merito di tentativi di ripensamento culturali come quelli operati in Italia e in ambiente cristiano da filosofi come Melchiorre o Mancini, obbliga tuttavia ad andare più a fondo e più corag-

Riconoscere, almeno in linea di ipotesi, la legittimità di questa proposta di lettura, significa delineare quanto meno il punto di partenza da cui deve muovere responsabilmente oggi una riflessione.

In uno dei frammenti di Nietzsche, pubblicati postumi, si scrive che nel momento in cui vengono smascherati i cosiddetti valori eterni e viene riconosciuto che tutto si riduce a nient'altro che a lotta di forze, proprio i deboli che da questa scoperta dovrebbero trar vigore, finiscono per esserne schiacciati. Infatti o escono dalla loro soggezione con una lotta vittoriosa, oppure in una sorta di nevrosi si comportano in modo tale da costringere i potenti a sterminarli.

Fuor di metafora, mi sembra che per molti aspetti la condizione odierna possa avere affinità con la situazione preconizzata da Nietzsche. L'oggi, che scaturisce dalle macerie del '68, ne ha desunto non senza vantaggio lo smascheramento di valori e la competizione di istituzioni ritenute immutabili. Ma proprio perché a questa acquisizione di coscienza non è succeduta una rivoluzione vittoriosa, l'impotenza fattasi cosciente, e smascherata nella sua semplice e nuda condizione fattuale di soggezione a un dominio più forte, rischia di trasformarsi in nevrosi, e con essa in una volontà di autodistruzione (da cui lo stesso terrorismo non mi sembra affatto esente).

A questa acquisizione di coscienza, per così dire impotente, dovrebbe corrispondere un supplemento corrispondente e adeguato di capacità di guardare con lucidità al nostro passato e al nostro futuro.

Ne possiamo trovare un modello

in un breve e densissimo saggio bonhoefferiano, intitolato *Dieci anni dopo*, la cui struttura vorrei assumere come programmatica. In esso Bonhoeffer affronta spietatamente l'analisi di dieci anni di nazismo, delle sue rovine e delle responsabilità che ciascuno, anch'egli che è in carcere come cospiratore, ha verso di esso. Il nazismo ha introdotto nella cultura borghese, di cui Bonhoeffer non esita a riconoscersi figlio, una crisi di vaste proporzioni. Essa è stata rinviata alle proprie debolezze, ma con ciò è stata rimandata anche alle proprie responsabilità: l'hitlerismo ne è forse un figlio illegittimo, ma ne resta comunque a pieno diritto un erede. *Dieci anni dopo* non è una critica all'hitlerismo, se non in quanto è anzitutto un'autocritica.

Non è forse la stessa cosa che dobbiamo fare noi, non tanto maledicendo la perdita di valori che ci circonda, quanto leggendone l'origine in noi stessi, nelle nostre più intime e sacre convinzioni, quelle stesse che in qualche misura, hanno reso possibile ciò che è stato possibile? E tanto più noi, in quanto cattolici, e in quanto cattolici in Italia? L'atteggiamento, come si vede, mi pare possa essere analogo, solo che urge immediatamente proiettarlo verso il futuro, verso quei *Dieci anni prima*, che ne possono costituire, come già pensava Merleau-Ponty, l'umana pietra di paragone.

E questo guardare innanzi, tra dieci anni, mi sembra venir confermato da quegli scienziati, che come faceva recentemente Car Friedrich von Weizsäcker su « Die Zeit » (10-10-1980), osservavano che è inutile lamentare i guasti dello svilup-

giosamente avanti nella direzione intrapresa.

La riflessione deve scandirsi, a mio modo di vedere, in tre momenti: accettazione del presente,

come radicamento in esso; giudizio del passato, come possibilità di un recupero della tradizione; fondazione di una inedita modalità di pensare al futuro.

Accettazione del presente come radicamento in esso

Per meglio illustrare quanto intendendo come accettazione del presente, desidero ricorrere a due esempi.

Il primo ci viene offerto da Schiller, un autore che come molti intellettuali tedeschi ha vissuto il travaglio della rivoluzione francese, inizialmente con speranza e attesa, e successivamente, spaventato dal Terrore, ma più in generale dalla rivoluzione stessa nel suo realizzarsi, se ne è distaccato, progettando persino una difesa di Lui-gi XVI.

Tutt'altro che un rivoluzionario, dunque, come gli stessi suoi scritti testimoniano. Eppure, più ancora che le sferzanti analisi del presente che egli ci ha lasciato nelle *Lettere*, produttivo per noi appare il suo atteggiamento proprio nei confronti di quel presente che così poco gli piaceva. Egli ha colto, come il *Saggio sull'ingenuo e il sentimentale* attesta, che (e qui per brevità semplifico alquanto il problema) non era ormai più possibile essere ingenui, ossia antichi, ma che ogni produzione artistica e ogni progettazione storica doveva muovere dalla consapevolezza della specificità della condizione moderna, che egli chiama sentimentale.

Piaccia o no, questa condizione è preliminare, e muovendo di lì si può forse sperare, come egli dice con immagine bellissima, che « il sole di Omero sorrida anche a noi ». Accettare il presente significa allora riconoscere che ad esso non si può sfuggire, che di esso si deve fare la condizione per un ripensamento, e ancora che non ci si può sottrarre al riconoscimento della sua specificità e del carattere di frattura con il passato che esso contiene.

Un'indicazione analoga ci proviene da Bonhoeffer, con in più, per dei cristiani, lo stimolo a una revisione del proprio atteggiamento teologico. In uno scritto a tutta prima sconcertante, Bonhoeffer affronta l'analisi dell'illuminismo (*Funzione formativa dell'etica*, in *Etica*). Sul piano storico, a ciò condotto anche

dalla sua posizione personale politicamente conservatrice, egli esprime un giudizio violentemente negativo nei confronti dell'illuminismo e della rivoluzione francese. Ma proprio nel medesimo saggio ha il coraggio cristiano, teologicamente motivato, di affermare che « per onestà intellettuale » « non possiamo tornare ai tempi anteriori a Lessing ». Da queste pagine e con questa consapevolezza è iniziato quel discorso della secolarizzazione che, banalizzato o tradito, è divenuto il *best seller* della morte di Dio.

Oggi prendere posizione di fronte al presente significa, sul piano della riflessione di fede, riconoscere, l'irreversibilità del fenomeno storico della secolarizzazione e delle conseguenze teologiche che ne derivano, e più in generale, sul piano culturale, rapportarsi al moderno, non come a un frutto diabolico e perverso, né come a mera novità accidentale da ricattare secondo gli schemi tradizionali, ma come alla condizione ineludibile del pensare e al banco di prova di esso.

Tutta una lunga tradizione, di cui ho citato nomi prestigiosi come Del Noce o Fabro, ma che è ben più vasta e che ha massicce rappresentanze anche tra organizzazioni ecclesiali, non ha saputo risolvere il

proprio rapporto con il moderno altrimenti che in termini di anatema e di negazione. E paradossalmente si è esposta, proprio mentre invocava la purezza del cristianesimo rispetto alle contaminazioni moderne, ad una mondanizzazione anche più pericolosa e radicale: infatti nel tentativo di preservare il cristianesimo dall'ideologia, si finisce, come appunto nei movimenti ecclesiali sopra ricordati, di dedurre questa direttamente da quello.

Ma anche un'altra più diffusa e sottile posizione racchiude in sé un non risolto rapporto con il presente e con la storia. E' quella che al nuovo si rapporta in un atteggiamento che riesce, alla fine dopo lunghe peripezie intellettuali, a fargli dire ciò che da sempre è stato detto, senza mai aver il coraggio di prendere atto degli elementi di rottura della tradizione, ma ruminando lentamente tutto dopo averlo ridotto a poltiglia (magari con qualche decennio di ritardo).

E vale la pena osservare che essa è di casa non solo in ambiente cattolico, ma anche marxista che essa è all'opera laddove il presente e la sua novità vengono sistematicamente ricondotti al passato e al suo mero sviluppo. Con un richiamo efficace, che mi piace ricordare, G. Ferretti su « Ricerca » ricordava il canto della Chiesa nel giorno dell'Epifania: « Perché temi, Erode, il Signore che viene? Non toglie i regni umani chi dà il regno dei cieli ».

Questa espressione densa e forte, persino sconvolgente, dovrebbe aiutarci a vincere la paura e, tra le altre, anche la paura del presente.

Giudizio del passato

Secondo il modello che ho cercato di suggerire, un giudizio del passato deve cominciare da un giudizio sulla propria compromissione con esso. Per dei credenti ciò mi sembra dover significare anzitutto due cose. a) La prima delle concezioni ideali rispetto a cui è necessario formulare un giudizio è quella concernente l'accettata alleanza del cristianesimo con l'ateismo: nel senso che il cristianesimo ha cercato di ritagliarsi all'interno di una società laica uno spazio proprio da custodire e attraverso cui incidere a sua volta sull'intero sociale. Per questa via esso è stato portato a sottolineare prevalentemente i valo-

ri morali rispetto alla fede, con la conseguenza di mediarli sovente dal mondo circostante, e di rimanere pertanto non più che una riforma interna rispetto alla logica del profitto, del successo. I valori morali hanno rischiato di smarrire il loro fondamento di fede, e di trasformarsi in mero *ethos*, in costume, entro dunque i confini già tracciati dalla società. O viceversa quando si è voluto per reazione sottolineare l'alterità del cristianesimo si è stati condotti ad una affermazione della alterità in termini così radicali, da divenire al limite insignificanti. (Il positivismo della rivelazione di Barth).

Scindere i legami con l'ateismo non significa però disconoscere un portato storico, che anche ad una rilettura teologica, mi sembra corretto: il portato della secolarizzazione. Il riconoscimento della non sacralità del mondo, della sua laicità, del suo stesso ateismo (nel senso in cui ne parla Bonhoeffer) mi sembra di mantenere. Solo che non bisogna venire a patti con questo, accettando che sia esso a determinare lo spazio (e in definitiva il contenuto esplicitabile) del cristianesimo. Al contrario esso va inteso come la condizione fattuale cui oggi l'annuncio cristiano non può sfuggire. A partire di qui il riconoscimento della laicità del mondo può essere premessa (e forse garanzia) per un annuncio più autentico, perché meno riduttivo, meno nella logica del mondo, del vangelo.

L'esaltazione dell'individuale

b) L'accettata frantumazione della vita con la corrispondente esasperata valorizzazione dell'intimo, dell'individuale. E' evidente nella società borghese la tensione non risolta, né risolubile in essa, tra totalità e particolarità. La storia del mondo si rivela sempre più come la storia di una totalità, le cui leggi si configurano come inattuabili, ferree, necessarie; una totalità che per funzionare obbliga ciascuno al massimo della specializzazione, parcellizzando il lavoro, frammentando gli spazi della scelta. All'individuo vengono offerti in copia sempre maggiore (è questa il frangere della democrazia), frammenti di libertà, singoli gesti come possibilità di esercitare la libera scelta. All'individuo viene lasciata la libertà nella sfera del privato, dell'individuale. Ma il tutto, proprio attraverso questa strada, gli è sottratto e procede, almeno all'apparenza, secondo una legge che a tutti sfugge. Il cristianesimo si è compromesso con questa logica accettando, entro questo schema, la privatizzazione del fatto religioso, enfatizzando gli elementi propri dell'intimo e dell'individuale.

E' necessario scindere i legami con questa visione del mondo, ove la parte prevale sul tutto, ma solo per essere poi ancora più rigidamente sottoposta ad esso, anche se naturalmente scindere i legami con questa visione non significa peraltro smarrire la consapevolezza del valore della persona nella sua singolarità irriducibile.

I cenni che ho qui fatto sottolineano dei punti di compromissione della cultura cristiana con la cultura e la società borghese. Essi non sono tuttavia che un esempio, per quanto a mio parere non casuale né irrilevante, di quell'atteggiamento che occorre esercitare nei confronti del passato. Esso è la condizione per una accettazione del presente che non sia acquiescenza e per un recupero delle vitalità del passato che non sia assunzione in blocco di tutto quanto è andato sedimentandosi. La condizione per un rapporto vitale e creativo con il passato è il coraggio di esprimere un giudizio su di esso. La non identità è condizione del recupero.

Questo, culturalmente parlando, è precisamente l'antitesi di quanto è stato espresso da Franz Joseph Strauss, con eccezionale sottigliezza e solo apparente paradossalità. Egli ha detto che il conservatore è colui che marcia alla testa del progresso, individuando un tratto specifico e innegabile della conser-

vazione, comunque essa si mascheri: essa abbisogna di un'armonia con il presente al fine di mantenerlo entro i lacci delle condizioni del passato. Ma questo conservatorismo non è posizione soltanto politica — cosa che qui non interessa in primo luogo discutere — ma atteggiamento culturale, comune anche a correnti che si dicono progressiste. Esso si rifiuta a un reale radicamento nel presente e a questo si converte, in specie nelle versioni per così dire tecnologiche, al fine soltanto di mantenere il passato, o meglio al fine di irrigidirlo, privandolo di quei segni e di quelle memorie che ne fanno anche un mazzino del futuro.

Ma il prezzo che un atteggiamento siffatto reca con sé è oggi sotto gli occhi di tutti: un'estraneità al presente che nessun sforzo di tenere a freno lo sviluppo puramente meccanico della storia è in grado di impedire e che neppure può essere recuperato da immotivate speranze del domani.

La memoria come luogo di articolazione del senso

Ci avviamo così a un'ultima delinea- zione di quella prospettiva di comprensione della storia che, a fronte dell'attuale situazione, era mio intento abbozzare.

Abbiamo detto che solo accettazione del presente e giudizio del passato rendono possibile un reale radicamento storico, se con esso si intende una prospettiva capace di articolare un effettivo senso storico e non solo di giustificare la successione lineare della temporalità.

Ma tale prospettiva — e diviene qui evidente la connessione tra i due punti salienti dell'odierna crisi come prima li esponemmo — suppone la capacità di comprendere in unità la propria posizione nel presente e così sulla scorta di questa tentare un'elaborazione globale che insieme congiunga passato, presente e futuro.

Ciò è precisamente quanto intendiamo quando ricerchiamo un senso. Esso mi pare possa essere definito dunque così: una totalizzazione che rischia, nella responsabilità, l'affermazione di un valore storico di verità e ne rende possibile un'articolazione in significati comprensibili.

Il senso ha perciò a che fare con

la verità, pur senza essere identico ad essa. Non è possibile a noi, filosoficamente parlando, essere nel possesso della verità, ma soltanto rischiarare un'affermazione. Tale è il senso, che responsabilmente — e qui occorrerebbe rimandare al concetto bonhoefferiano di responsabilità — si espone al rischio del fallimento e dell'errore per osare ciò che all'uomo non è dato, ma a cui l'uomo non può sottrarsi: ovvero l'affermazione indicibile ma ineludibile: questo è valore: per esso vale combattere; quest'imperativo è un comando per tutti e non soltanto un'indiscutibile scelta personale. Non a noi è data la certezza circa queste scelte, se non alla fine del tempo, quando ogni senso che si è osato nel mondo avrà una riconciliante ricapitolazione e sarà sottoposto al giudizio finale. Resta che esso deve — è la stessa cogenza della storia che ce lo impone — essere proclamato come frutto non solo di una scelta individuale, ma come qualcosa la cui verità ha carattere ontologico.

Ma il senso ha altresì a che fare con la storia: di essa, come la parola stessa suggerisce, indica la direzione, ricongiungendo in un'uni-

tà progettuale azioni e speranze — ovvero significati — altrimenti inesorabilmente dispersi.

Proprio a causa di questi suoi caratteri il senso non può essere accostato da una ragione metafisica, che pretende di avere immediatamente a che fare con la verità, né da una ragione strumentale, intesa solo a una connessione funzionale dei significati e ignara del loro senso. Per accostarlo è necessaria piuttosto una ragione narrativa, ovvero una ragione totalmente immersa nella storia, disposta ad accettare questa come il proprio ineludibile luogo, ma insieme capace di trascendere tra essa e di affermare valori come valori di verità. Essa può legittimamente essere detta narrativa, proprio perché, come in ogni narrazione, vi è implicita la volontà del tramandare, trascogliendo e congiuntamente affidando il passato al futuro, mentre si fa perno sulla realtà dell'oggi.

Memoria e storicità

Abbiamo osservato che il tempo di oggi è senza esperienza, potremmo precisare che ciò avviene perché esso è senza memoria. Questa, come capacità di conservare una storicità, per così dire qualitativa, capace della ritrascrizione e del mutamento, ossia una storicità che non coincide con la mera temporalità, è oggi marginalizzata. Forse solo il gioco e il rito ne conservano, pur irrigidite, una traccia: l'uno e l'altro infatti si caratterizza non per la capacità di evocare il passato come significativo per il presente e produttore di futuro. Evidente nel rito, questo è non meno vero per il gioco, dove l'oggetto diviene strumento di divertimento proprio grazie a uno slittamento temporale capace di riattualizzarlo da un immoto passato o da un diverso uso, o anticiparlo dal futuro e inventivamente farlo creazione del nuovo.

La memoria è la conservazione di questo tipo di storicità, ma è, congiuntamente, costituzione di un valore ontologico, che nell'affermazione — ti ricordi? — è implicita l'attribuzione di una dignità di valore a ciò che si pretende strappare dal passato.

Non a caso la funzione narrativa appare trascendentalmente connessa ad ogni operare umano: dalle prime narrazioni storiche, al romanzo, all'annuncio religioso all'attività educativa, ecc. In ciascuna di

queste e sarebbe troppo lungo analizzare la cosa nel dettaglio — è all'opera lo sforzo umano di dar senso al presente illuminandolo in un'unità non ripetitiva con l'eredità del passato e con l'attesa del futuro.

Ma una ragione intesa come memoria ha anche la capacità di comprendere entro di sé, meglio di quanto non sia attraverso lo schema razionalistico classico, ciò che appartiene alla sfera della sensibilità e del sentimento. Muti e insignificanti, se inarticolati, anche i sentimenti hanno diritto di trovar spazio in un'elaborazione culturale. E lo possono se si avverte che il materiale sul quale la memoria costruisce il proprio progetto e osa un'affermazione di senso non è soltanto un materiale logico, ma è anche denso di quella quantità di dolore e di gioia, di attesa personale e collettiva, di angoscia di morte e di annullamento che ciascuno e ogni popolo reca in sé. La memoria è anche memoria di tutto questo: come memoria di ciò che mai più deve essere, come memoria di ciò a cui continuamente si ritorna per trovarvi forza, come memoria di quell'inesprimibile che pure deve trovare espressione e spazio in una storia e in una società che vogliano dirsi umane. La memoria conserva tutto ciò e lo articola in una totalizzazione che si fa progetto di interpretazione della storia.

La felicità possibile

In essa è garantito lo spazio per un'unità di teoria e prassi, che la funzione che ci è affidata non è solo quella di conservare memorie o di proiettarle in avanti come anticipazione di futuro, ma anche di produrre, in gesti e segni concreti, atti che possano divenire memoria.

Forse, nonostante quanto ne pensa Hegel, la storia è chiamata ad essere non storia di dolore, ma di felicità, e in essa i giorni di Adamo nel paradiso terrestre sono più importanti, come modello cui ritornare, di quel giorno in cui l'armonia originaria si è rotta e, secondo la tradizione moderna di pensiero, l'uomo ha cominciato ad essere davvero tale, nascendo alla storia attraverso il peccato.

Come Schiller osserva, tutti i popoli che hanno una storia posseggono un'età dell'oro, un tempo felice, cui attingere e cui ritornare.

E ciò semplicemente perché senza quel tempo, effettivo o proietta-

to all'indietro che sia a partire da realtà del presente, neppure ci sarebbe storia come possibilità di produrre nuovo futuro.

Teologia «dalla» prassi

L'invito che da queste considerazioni deriva mi pare, per concludere, muovere in una direzione duplice. Per un verso ci obbliga a un rinnovamento della prospettiva culturale che si traduca anche nel ripassare la storia a contro pelo, come già diceva Brecht; giudicando e condannando all'oblio, ma anche salvando e affidando...; per un altro ci spinge a un agire storico, che è condizione perché si pongano le premesse per un rinnovamento culturale. Come dice un teologo sudamericano (Assmann) definendo la propria teologia (ma per noi l'invito potrebbe valere in un'accezione più ampia): teologia *dalla* prassi di liberazione. Verso ciò è ora che ci si muova anche con gesti concreti.

Solo così mi pare potersi dare risposta alla crisi che stiamo attraversando. La fedeltà al tempo che ci è stato dato — e che non abbiamo scelto — ci obbliga a partire da esso accettandone senza residui l'urgenza, i drammi e le attese nascoste, ci obbliga a confrontarci con le espressioni culturali di questa crisi, come a interlocutori seri e inaggirabili per quanto non condivisi, ci obbliga a non sottrarci ai problemi e alle sfide che lo svolgersi obiettivo del tempo reca con sé. Ma il pensiero, come già Schiller osservava, non entra disarmato nella storia, né ad essa si assoggetta. Fedeltà al proprio tempo è anche guardare nella memoria oltre di esso, in quella radice che è il nostro passato e in quel prolungamento che sorregge la quotidianità del vivere che è il nostro futuro.

Dentro la crisi, ma oltre la crisi.

E una memoria in questo senso, è stato quel dolorosissimo evento con il cui ricordo voglio qui terminare, quando nell'assassinio ci è stato strappato Vittorio Bachelet: vittima della crisi, nella sua più disperata e insensata espressione, ma vittima innocente, che con quell'innocenza e con il perdono espresso dai suoi figli, ha lasciato una memoria in nome della quale possiamo imparare a vivere e a guardare anche al di là della crisi.

Anche quando, e il tempo verrà se avremo la forza di costruirlo, sarà meno arduo piantar memorie e dire domani.

Padre Enrico di Rovasenda
Assistente del MEIC

Una fede che pensa

Vi porto il saluto non solo mio personale di antico fucino, ma anche il saluto del Meic, Movimento Ecclesiale d'Impegno Culturale, e voglio esprimerlo con il ricordo del Congresso fucino del 1933 a Cagliari in cui è sorto il movimento dei Laureati Cattolici che oggi si chiama Movimento Ecclesiale d'Impegno Culturale.

Vorrei dirvi quanta collaborazione esista tra la Fuci e il Meic, ci muoviamo in un'atmosfera culturale che è comune, in una collaborazione comune e attiva per quanto riguarda la presenza nel mondo cattolico e in particolare nell'Azione Cattolica Italiana a cui entrambi apparteniamo come movimento.

Non vorrei fare qui delle narrazioni, ma se mi è permesso dire una parola d'ammirazione per il profondo apparato culturale che ci è stato offerto dalle relazioni che abbiamo ascoltato, vorrei spendere soltanto una parola in nome dell'evidenza.

La ragione umana arriva a mio avviso, e non soltanto a mio avviso, a delle evidenze che appaiono come certezze e sono soltanto queste evidenze che permettono di giudicare la realtà, il passato, il presente, il futuro. Senza questa evidenza vedrei solo degli abissi che si aprono tra la ragione e la fede, vedrei solo il distacco assoluto, mentre invece penso che proprio nella evidenza della ragione umana affondino le certezze della fede e le certezze della Rivelazione.

Sotto questo aspetto mi permetto di sottolineare in aggiunta o in dissenso, in nome di quella «fede che pensa» in cui tutti quanti ci troviamo d'accordo: perché la fede pensi, è necessario che la ragione raggiunga certe evidenze che si accostano alle certezze assolute della fede.

Domenico Rosati, Presidente delle ACLI

Due storie, un cammino

Sono qui accogliendo l'invito della Presidenza, a rappresentare un'organizzazione così diversa dalla FUCI per composizione sociale, per cultura, per storia, e che pure alla FUCI è vicina e ad essa in particolare da un elemento, almeno uno, di sostanziale affinità: mi riferisco all'origine che è dovuta, per tutte e due, a Giovanni Battista Montini che volle e amò la FUCI e le ACLI, per le quali pure egualmente ha sofferto. Va visto in questo più che una concordanza storica, credo che sia piuttosto una comune discriminante culturale ed ecclesiale; l'impegno di realizzare una presenza di credenti nei differenti ambienti, non tanto per colonizzare o per conquistare quanto per animare. In questo io trovo, pur nelle differenze, un itinerario comune che noi abbiamo compiuto affrontandone anche le difficoltà e che, mi pare di poter dire, soprattutto negli ultimi tempi abbiamo ritrovato in forme di collaborazione tra la nostra Gioventù Aclistica e la FUCI. Possibilità di contatto, convergenza, collaborazione che hanno acquistato anche rilievo pubblico riguardo a temi come la pace, la lotta agli armamenti, la difesa dei diritti umani e che desidero qui sottolineare.

Non è solo per questo, però che io sono venuto, ma anche perché sono non semplicemente incuriosito, ma fortemente interessato da questo problema della ragione che voi avete proposto (io vorrei tranquillizzare, a questo proposito, padre Rovasenda) che mi pare veramente di attualità, in un mondo che sembra averla smarrita; e intendo qui il piano filosofico ma anche quello, magari un poco banale, della ragionevolezza che non è la norma, in questo senso, dell'opportunismo spicciolo: «sii ragionevole, cioè non infischiatene troppo», ma al contrario significa: occupati dei problemi usando tutti i doni che Dio ti ha dato, di cui la ragione è veramente il più grande (tanto è vero che, mi sembra, Egli si è riposato solo, proprio, dopo aver creato l'uomo ragionevole). Io credo davvero un punto importante: rimettere la ragione al giusto posto, il che non vuol dire affatto gettar via la fede e considerarsi autosuffi-

cienti, ma riprendere quel che ci appare indispensabile quando, abbandonando alcuni idoli o lasciandoli in disparte, ci siamo rimessi a riflettere sulla crisi del nostro tempo, questa crisi dello sviluppo di cui ha parlato anche il relatore, ed abbiamo individuato le coordinate di una nuova cultura dello sviluppo. E' incalcolabile la portata delle devastazioni che si sono prodotte nella cultura del nostro tempo, ma io credo che vadano raccolti tutti gli indizi di segno opposto; almeno uno in modo più rilevante, una delle intuizioni che ci sono state indicate dal relatore, quella di vivere il tempo che ci è stato dato, di viverlo tutto senza fughe, né all'indietro né in avanti, il che non vuol dire restare fermi, ma sapere dove si mettono i piedi.

Allora il concetto di ricerca, il concetto di discernimento, il concetto di mediazione culturale, di cui sentiremo parlare tra un momento, sono i temi che valgono a farci vicini, perché impegnati in differenti campi ma occupandosi della stessa materia, che è l'uomo del nostro tempo, comune passione pur nella diversità di esigenze, finalità, leggi, specificità delle nostre esperienze. Io mi occuperò più della Fiat, voi vi occuperete più delle idee, ma le idee non sono astratte, sono le idee degli uomini che vivono, pensano, operano e muoiono. Tutti insieme in questo momento dobbiamo anche trovare la capacità di occuparci nel modo giusto dei nostri fratelli che sono stati colpiti dal terremoto (e anche a questo proposito mi sembra che il tema del congresso venga confermato perché anche lì, in qualche modo, la ragione sta scomparendo).

Gli stimoli sarebbero tanti, ma volevo solo dirvi che, indipendentemente dalla diversità dei nostri impegni, la sintonia è profonda e credo che, come abbiamo cominciato a ricostruire alcuni elementi, uno dopo l'altro, riusciremo ad aggiungere ancora per realizzare quest'aspirazione di una vita sulla terra che sia la vita degli uomini ragionevoli e giusti che nell'integrità della propria esperienza orizzontale si aprono e si rendono fertile luogo di annuncio per la verità che ci è stata donata.

Il cammino della coscienza

Francesco Totaro

La mediazione culturale è in certo senso come il fare della prosa: ognuno la esercita pur a sua insaputa ognuno da essa viene coinvolto anche quando non lo sa.

In quanto nessuno di noi è un soggetto di pensiero e d'azione in formato assoluto, o in quanto nessuno ha una potenza assoluta e nel pensiero e nell'operare sulla realtà, ha da fare i conti con un insieme di relazioni e dipendenze, di rapporti e di riferimenti che in una certa misura cadono sotto il nostro controllo e, per altro verso, sfuggono alla nostra capacità di controllo e persino di conoscenza.

Non v'è chi neghi la mediazione culturale così intesa, cioè come insieme di condizionamenti appartenenti al nostro essere situati in una cultura determinata, con altri soggetti a loro volta in parte condizionanti (in quanto esercitano un condizionamento attivo) e in parte condizionati (in quanto subiscono un condizionamento passivo).

Non vogliamo essere corrivi e superficiali. Sappiamo bene che esistono posizioni filosofiche che negano potersi parlare in modo rigoroso di soggetto e, soprattutto, di *soggetti*, di condizionamenti e interferenze tra soggetti, persino di uno scambio dei soggetti con la natura a cui pure la mediazione culturale deve costantemente il suo volto. Ma poiché tutte queste negazioni vengono espresse per lo più in un linguaggio e si affidano alla non casuale circostanza che lo stesso linguaggio sia comprensibile dai destinatari delle negazioni, cioè da altri interlocutori o soggetti, ci sentiamo di poter ribadire la nostra affermazione iniziale che la mediazione culturale, a prescindere dai suoi livelli di complessità, è una realtà quotidiana e universalmente diffusa.

Il problema allora non investe tanto il darsi della mediazione culturale, ma piuttosto può essere formulato in questi termini: di quale

mediazione culturale si tratta? E ancora: perché questa determinata mediazione culturale? Ed è possibile produrne altre e diverse? E a quali condizioni?

Ma neanche in questo caso non dobbiamo correre troppo. Penso che non si possa rimuovere a cuor leggero l'obiezione o la perplessità di chi, pur concedendo che si diano soggetti e relazioni tra soggetti e che si dia quindi una mediazione culturale, riduce quest'ultima a un processo che si svolge al di fuori della intenzionalità e della progettualità del soggetto.

Il soggetto sarebbe tutt'al più un luogo o un momento di presa d'atto di un processo che si compie senza di lui.

Insomma, il soggetto sarebbe sempre mediato e mai mediante, sempre giocato e mai protagonista del gioco: il soggetto come puro sintomo o insieme di sintomi la cui logica va interpretata in base a meccanismi che hanno nel soggetto l'ultima propaggine.

Ebbene, che dire di questo azzerramento del soggetto, presente in alcune tendenze attuali della cultura giovanile come il punto di partenza di una lettura della realtà operata al tempo stesso in chiave di massima razionalità oggettiva (la razionalità tecnocratica) e di massima irrazionalità soggettiva (la morte del soggetto oppure la sua esplosione assurdamente gratuita)? E' vero che il soggetto e la coscienza in cui il soggetto si raccoglie sono cifre vuote, simulacri da sempre espropriati di senso a beneficio di un ordine implacabile quanto insensato?

Ci sembra che proprio negli atteggiamenti della soggettività *paradossale* — quella che abbiamo descritto — si debba rintracciare un nucleo saldo e irriducibile della coscienza. Ogni denuncia della posteriorità del soggetto e della dipendenza sulla coscienza fa già entrare in gioco una inespropriabile atti-

vità critica e viene a manifestare l'apertura a una fondatività radicale che non si risolva contro la coscienza e nemmeno si rovesci su di essa.

E' a partire da questa prospettiva, da questa chiarezza intenzionale, cioè da questo nucleo di senso progettato ma insieme già vissuto, che la coscienza può trovare le energie iniziali per liberarsi dalla propria riduzione a sintomo e spezzare la catena delle determinazioni. Fossi pure nel vortice più oscuro delle determinazioni, la mia coscienza delle determinazioni non si lascia ridurre a un anello della catena; è piuttosto lo sguardo gettato sulla catena in una irriducibile distanza. Qui, nell'esperienza più propria e inespugnabile della coscienza, in questo guardare a distanza l'ordine delle determinazioni, si apre già lo spazio della mediazione, almeno in negativo e come esigenza o apertura intenzionale: come rifiuto di essere fondato dalle determinazioni e come invocazione di una fondatività più piena e adeguata al desiderio della coscienza.

Ci siamo chiesti: di quale mediazione culturale si tratta?

Ora abbiamo una prima, per quanto elementare, indicazione. Di una mediazione che, senza esaurirsi — è bene dirlo subito a scanso di equivoci — nella sfera della coscienza, faccia perno sulla coscienza in quanto capace di porsi davanti a ciò che è dato senza esaurirsi in esso, in quanto cioè capacità di trascendimento del dato.

L'esplorazione radicale della coscienza, o — se volete — la fenomenologia della coscienza come coscienza del dato e del superamento del dato, consentono perciò di attribuire alla stessa coscienza un nucleo originale e irriducibile di sesso e al concetto di mediazione culturale una prima irrinunciabile caratterizzazione.

Dobbiamo porre qui i limiti del nostro dire o possiamo dire anche

di altro, cioè di qualcosa di ulteriore al primo rilievo fenomenologico? Pongo la domanda non per ornamento retorico, ma perché è bene che ci si renda conto che inoltrarsi al di là del rilievo fenomenologico di base implica il dar credito a un tipo di sapere per lo più in discredito nell'attuale panorama culturale ed epistemologico. Si tratta del sapere ontologico-metafisico, di cui avrei l'obbligo di fare la calibratura il più possibile precisa e la cui validità affido invece — in modo indiretto — a quel poco di rigore che riuscirete a trovare nel seguito del mio discorso.

Sul sentiero dell'ontologia

Se vogliamo spingere la coscienza sul sentiero dell'ontologia (e dare così al concetto di mediazione uno spettro più ampio e profondo di significati), dovremo scandagliarne più adeguatamente gli atteggiamenti intenzionali.

La coscienza — ogni coscienza — è coscienza dell'essere (è coscienza di ciò che è vero, di ciò che è bene, di ciò che è bello). L'essere a cui la coscienza si rivolge non è semplicemente questo o quell'essere particolare, ma è l'essere pensato nella sua pienezza e quindi in tutta la ricchezza delle sue espressioni. Perciò la coscienza è coscienza di ciò che è reale e di ciò che è possibile, appunto perché non si acquieta in nessuna dimensione già data.

Diciamo allora che la coscienza si pone in relazione all'essere in modo universale e non in modo particolare; inoltre non si esaurisce in questo o in quel contenuto dell'essere, ma tende a una completezza di contenuti che ne soddisfi l'esigenza di pienezza.

Poiché ogni coscienza è tensione all'essere universale, essa è inevitabilmente coscienza di un assoluto, cioè è coscienza che non si lascia chiudere nella parte e si rifiuta ad ogni condizionamento che mortifichi irreparabilmente l'ampiezza del suo orizzonte.

Se è vero che ogni coscienza è rapporto al tutto e all'assoluto, ne deriva che la relazione tra le diverse coscienze è inevitabilmente una relazione tra punti di vista sull'assoluto.

Le coscienze s'incontrano tra di loro sempre lungo l'asse del rapporto all'assoluto. La dimensione quotidiana può anche occultare questa componente profonda dell'agire. E' però sufficiente pensare alla diffi-

coltà che spesso s'incontra nel decidere insieme qualcosa per avere subito l'idea della irriducibilità e della incoercibilità del punto di vista di ciascuno, del suo essere una proiezione verso il tutto, del suo essere un'istanza di totalità che non si lascia piegare facilmente a prospettive differenti.

Se le cose stanno così, se ogni coscienza è un irriducibile punto di vista sull'assoluto, e visto che diversi assoluti non possono coesistere, l'unica conseguenza da trarre non è forse che le coscienze sono destinate a uno stato di guerra permanente l'una contro l'altra? Se ciascuna coscienza vuole esprimere l'assoluto non dovrà necessariamente distruggere la pretesa all'assoluto che è contemporaneamente nelle altre coscienze? E se non arriverà proprio a distruggere l'assoluto che è negli altri, non dovrà almeno subordinarlo al proprio assoluto istituendo così il proprio dominio sugli altri? Ecco: l'esito dello stato di guerra tra le coscienze sarebbe o l'annientamento delle coscienze diverse dalla propria oppure il dominio su di esse.

Ma se le cose non stessero proprio così o non stessero *soltanto* così, se cioè il rapporto all'assoluto delle singole coscienze non si risolvesse in una assottigliamento della singola coscienza, le conclusioni da trarre sarebbero profondamente diverse.

Mi spiego meglio ponendomi una domanda: c'è un rapporto delle coscienze all'assoluto il quale non si risolva nella prevaricazione della coscienza sulle altre coscienze? A quali condizioni ciò è possibile? E' possibile a condizione che il rapporto all'assoluto, alla totalità, alla pienezza dell'essere (del vero, del buono, del bello) non diventi una pretesa di possesso.

Se con l'essere io vivo un rapporto di possesso, di appropriazione esclusiva, allora sulla mia strada non vedrò altro che strumenti per la mia appropriazione dell'essere. Gli altri uomini, la natura, gli stessi oggetti non avranno altro valore che non sia il mio valore. Io sono l'essere a cui tutto è dovuto o, meglio, si potrebbe dire: l'essere sono soltanto io. L'essere diventa allora un mio predicato esclusivo e tutto ciò che con me non si identifica è *non essere* (non ha verità, non ha bontà, non ha bellezza in sé), è il regno del mio avere e della mia appropriazione. Se invece, il mio rapporto all'essere e alla sua infinita

ricchezza scopre e riconosce già in me, che pure cerco l'essere con tutte le mie forze, un limite e una distanza non ancora colmata rispetto al vero, al bene e al bello, ecco che mi rivolgerò alle coscienze diverse dalla mia come a quei punti di vista sull'essere che possono aiutarmi a superare il mio limite e a colmare la mia distanza. Se io non sono l'essere, se cioè l'essere è colto nella mia prospettiva ma non si riduce alla mia prospettiva, allora l'essere (il vero, il bene e il bello) mi sarà dato nella *compartecipazione* con le altre coscienze. Io non dovrò rinunciare al mio punto di vista sull'assoluto, ma dovrò rinunciare a porre la mia prospettiva come assoluta. Mi porrò allora rispetto all'assoluto non più nell'appropriazione, bensì nella *relazione*.

E nell'atteggiamento di relazione all'assoluto troverò le ragioni profonde anche dell'atteggiamento di relazione, e non di prevaricazione, alle altre coscienze.

Sulla base di questa seconda esplorazione che ci ha portati sul terreno ontologico possono stagliarsi nuove e più articolate caratteristiche della mediazione. La mediazione si arricchisce e si approfondisce collocandosi nella zona di una duplice tensione dialettica: quella della parte con il tutto o del relativo con l'assoluto della parte con le altre parti.

Si è visto come questa tensione dialettica possa condurre a due esiti divergenti: l'appropriazione o la relazione e quindi la *comunione partecipativa*.

A partire da tali possibilità fondamentali della coscienza rispetto all'essere e rispetto alle altre coscienze, proveremo a definire le *disposizioni storiche radicali* (disposizioni storiche che risultano strettamente connesse agli atteggiamenti ontologici fondamentali). Si tratta della disposizione storica all'*ideologia* e della disposizione storica al *valore*.

L'agire ideologico

Riandiamo ancora all'atteggiamento ontologico di appropriazione dell'essere. Ora, l'atteggiamento di appropriazione dell'essere, il rendere cioè assoluto il proprio particolare punto di vista sull'assoluto, è nella sua stessa natura un atto *unilaterale*. Ciò che è altro da me è funzione del mio io, ma io non lo sono per nessuno. Io mi identifico unilateralmente con me stesso. Gli al-

tri sono orientati a me mentre io non sono orientato agli altri.

La coscienza tesa all'appropriazione dell'essere, che riduce l'essere al suo avere, non è dotata del senso della *simmetria*. Le altre coscienze sono per lei quello che lei non è per altre coscienze. Un fraintendimento di fondo falsa il rapporto tra la coscienza appropriatrice e le altre coscienze: tale rapporto è basato infatti sul *non essere*, sulla privazione di verità, di bontà e di bellezza al quale la prima costringe le seconde. Questa è appunto la radice dell'ideologia: la mancanza di un riconoscimento tra le coscienze il quale si basa su un essere comune di cui ugualmente, seppure da punti di vista diversi, le coscienze vengono a partecipare. Per essere se stessa la coscienza appropriatrice ha bisogno che le altre coscienze non siano o che non siano con la medesima dignità di vero, di bene e di bello. Insomma, il riconoscimento tra la coscienza appropriatrice e le altre coscienze è un riconoscimento ineguale; esso manca di vera *reciprocità*.

Ciò però non basta. La coscienza appropriatrice guarda alle altre coscienze come a coscienze subordinate e strumentali, ma poiché anche la coscienza subordinata è pur sempre una coscienza che chiede rispetto per sé, c'è bisogno che essa venga *persuasa* alla subordinazione. Il rapporto di subordinazione — è vero — deve essere subito, ma deve essere anche accettato.

L'agire ideologico è appunto quell'agire che tende a rendere accettabile e persino desiderabile la subordinazione. Grazie all'ideologia, l'esercizio del dominio perde il suo volto terribile e distruttivo e si trasforma in dominio che si prende cura, che gratifica e tutela, che protegge e garantisce.

L'ideologia consente allora di far apparire sotto la luce dell'interesse universale, valido e utile per tutti, quello che è in realtà l'interesse di un *dominio* di natura particolare.

Tramite l'ideologia l'interesse particolare riesce insomma a farsi accettare come universale. L'ideologia è, in definitiva, la lunga catena delle *mediazioni negative* grazie alle quali la coscienza dominante rende accettabile il proprio dominio sulle altre coscienze. Al fondo resta appunto la realtà di un essere ineguale e inconfondibile, la mancanza di una relazione autentica.

Ma come togliersi di dosso il gioco dell'appropriazione, del dominio

e dell'ideologia? E' possibile aprire una prospettiva, che consenta alle coscienze una relazione tra di loro non illusoria e non prevaricatrice?

L'agire rispetto al valore

Come già prima s'è detto, il fondamento della relazione non squilibra tra le coscienze è la stessa relazione autentica all'essere. Riconoscere agli altri la stessa dignità che io mi attribuisco è possibile nella misura in cui l'essere non è mio *possesso*. E' questa la ragione radicale di un riconoscimento delle altre coscienze che sia reciproco e paritario, non ispirato alla prevaricazione ma alla comune valorizzazione dell'essere. Qui scaturisce il « valore » o, se si preferisce, « l'utopia ».

Ebbene, il *valore* si lascia definire proprio in questi termini: come lo stato di relazione reciproca e

paritaria in cui l'essere degli uni non occulti e prevarichi l'essere degli altri ma ne manifesti e realizzi il comune porsi nella ricchezza dell'essere (del vero, del buono e del bello).

Questo è l'orizzonte affascinante e difficile delle *mediazioni positive*.

Abbiamo cercato di tracciare le linee portanti di una *cultura della mediazione* che deve tradursi anche, sul piano dell'impegno storico, in attiva *mediazione culturale*.

Ne abbiamo individuato le coordinate principali, sebbene non pretendiamo affatto che il campo del discorso sulla mediazione sia stato da noi coperto adeguatamente.

Ciò che ora non può essere eluso è un confronto, per quanto rapido e sommario, con quella che, sinteticamente, si lascia designare come *cultura dell'immediatezza*.

Cultura dell'immediatezza e sapere specialistico

La cultura dell'immediatezza si presenta come imperniata prevalentemente sulla funzione del quotidiano (termine che trovo più significativo che non « privato »). Il quotidiano inteso innanzitutto come il mondo del *vissuto* contro il *pensato* o *semplicemente progettato*; inoltre come il mondo dei soggetti in *formato piccolo* contro i soggetti *organizzati e amministrati*; infine come il mondo del tempo « libero », cioè non *disciplinato* dai ritmi di lavoro, dalla logica della prestazione. Non posso qui entrare nell'analisi puntuale della cultura della immediatezza e del quotidiano. Dirò semplicemente che per un verso la cultura dell'immediatezza appare come il rifiuto ingenuo o velleitario delle mediazioni storiche esistenti, alle quali si dà tanto più spazio e vigore quanto più ci si illude di affogarle in una negazione apparente. Per altro verso la cultura dell'immediatezza evidenzia comunque la crisi di rispondenza ai *bisogni dal basso intervenuti* nelle mediazioni tradizionali a livello economico-sociale e a livello socio-politico e, in positivo, rivendica una sfera di significati e gesti antropologici che intendono sottrarsi al gioco di mediazioni divenute sempre più improprie e riproduttive solo di se stesse. Così, in positivo, nella cultura della immediatezza quotidiana sembrano potersi realizzare o riciclare le utopie

antropologiche della stagione sessantottesca con ambizioni ridotte e linguaggio trasformato: *l'essere finiti a se stessi*, contro *l'essere mezzi per*, affidato all'ambito del vivere e del viversi (si pensi anche all'importanza del ritorno alla festa); l'essere protagonisti in prima persona di ciò che si fa (anche quando il protagonismo è affidato al solo movimento fisico come nella moda del ballo e nei nuovi riti del rock, del punk ecc.); il riconoscersi con gli altri in un rapporto di parità in cui — almeno nelle intenzioni — non contano i ruoli ma le libere affinità. E' un mondo di emergenze microantropologiche che si viene costituendo in rivalsa — specie nei giovani — ai modelli sociologici ufficiali, che hanno perso la loro provvisoria fluidità e ritrovato l'antica rigidità.

Sicuramente in presenza di fenomeni tanto complessi e spesso privi di un comun denominatore, non bisogna abbandonarsi a una lettura catastrofica. Si tratta innanzitutto di incalzare da vicino lo spostamento dei luoghi dai quali sorge il *senso* che i soggetti attribuiscono al loro vivere in relazione e di accertare così le *nuove fonti* di valore. Inoltre bisogna fare in modo che le nuove espressioni di valore non si risolvano in una logica appiattita sul consumo gestito dall'esterno, una logica che ripropone subordinazio-

ne e sottomissione, quando non addirittura ignoranza e barbarie.

Occorre insomma impegnarsi affinché le autentiche espressioni di valore che emergono nella cultura dell'immediatezza non siano condannate alla marginalità e all'insignificanza, perché siano il punto di leva per mediazioni più avanzate e ricche di contenuto.

Se la rivendicazione dell'immediato come nucleo di un nuovo conferimento di senso al vivere e all'amare, al lottare e al creare non decolla, l'immediato — nonostante l'apparenza dell'assoluta indipendenza e gratuità — diviene un episodio secondario delle mediazioni storiche, istituzionali, politiche ed economiche già date. Esso perde la sostanza del rinnovamento e viene usato per ammodernare la facciata del vecchio. E' lasciato vivere come spazio separato, luogo di intemperanze o ingenuità, prima o poi destinate a rientrare nel codice delle cose « serie », cioè quelle di sempre.

In questi anni non abbiamo visto la moda, in particolare la moda per i giovani, aggiornarsi proprio sulle spoglie del fallimento della cultura giovanile, cioè di una cultura che chiedeva novità e ha ricevuto per lo più l'apparenza superficiale del nuovo, prima che parecchi o molti si abbandonassero alla rinuncia e all'autocommiserazione?

Bisogna adoperarsi perché i valori emergenti al di fuori dell'ordine delle mediazioni già date abbiano riconoscimento e rappresentanza. Bisogna fare in modo che, rifiutando il rischio del ghetto e della separazione o la lusinga dell'integrazione diventino anche interlocutori validi ed efficaci dei valori tradizionali, scoprendo e verificando le ragioni della rottura e della continuità, la capacità di effettivo e giusto superamento oppure i limiti del velleitarismo o, più semplicemente, dell'inesperienza.

Ma non ci sarebbe scandalo peggiore di cui accusarsi che quello di far credere ai giovani che il loro destino è solo uno sciocco o furbesco oscillare tra i valori ingenuamente vissuti della prima ora e le leggi di bronzo che regolano con spietatezza e cinismo l'ingresso nella maturità.

Cercare sintesi possibili

A partire dai valori emergenti nella sfera delle immediatezze bisogna costruire, nell'intreccio con ciò che precede e nel confronto con la tra-

dizione, nuove mediazioni culturali. Bisogna insomma spezzare l'apparenza della separazione tra l'immediatezza e la mediazione, cioè la falsa ideologia dell'immediatezza; per coglierne invece il nesso e porsi quindi nella corretta disposizione costruttiva all'impegno storico.

Volendo precisare il carattere non astratto della mediazione culturale, non potevamo sottrarci al confronto con la cultura dell'immediatezza.

Altrettanto non possiamo non affrontare, anche in questo caso rapidamente, il problema rappresentato dal carattere sempre più specialistico e sempre meno comunicante del sapere o — come si dice — dei saperi. Cioè, se i diversi ambiti del sapere tendono a chiudersi nel loro specialismo, com'è possibile almeno una sintesi tendenziale del sapere, un tendere alla verità al di là dei veri o delle certezze particolari? O più modestamente: com'è possibile una finalizzazione in un certo qual modo comune ai differenti generi di sapere, alle diverse discipline e competenze? E su scala ancora più ridotta ma più vicina al nostro mestiere di universitari: i progetti di dipartimento, nati in una stagione nella quale la fusione tra i saperi facilmente raggiungibile attraverso l'egemonia della politica, potranno davvero marciare? E marciare seriamente? Oppure si risolveranno in un cambiar nome all'esistente? E il rapporto tra studio, ricerca e didattica?

Non si andrà verso una realizzazione del dipartimento tutta finaliz-

zata al dottorato di ricerca, come unico ed esclusivo momento di un lavoro scientifico degno di questo nome? E i compiti di socializzazione del sapere?

Su queste tutte cose, da cui dipende il futuro prossimo della nostra struttura universitaria, bisognerebbe intervenire con apporti teorici e pratici della massima urgenza, mentre invece si va generalizzando la tendenza all'indifferenza e alla latitanza oppure si gioca il tutto per tutto sui prezzi delle mense.

Ebbene, mi sembra che gli specialismi debbano essere mediati innanzitutto in direzione degli stessi interessi globali della persona, intesa come forma complessiva del conoscere e dell'agire. Inoltre mi sembra che debbano essere mediati in modo immanente ed intrinseco, con l'attenzione a quanto di generale e di universale finiscono sempre con l'affermare, ponendosi più o meno consapevolmente e più o meno correttamente come « concezione del mondo ». Infine (ma non pretendo di essere completo) gli specialismi vanno mediati in direzione della prassi; della prassi istituzionale, legata ai luoghi di organizzazione stabile del sapere, e della prassi diffusa capillarmente nel sociale e nel politico, in forme canalizzate o meno.

E, certamente, gli specialismi vanno mediati anche in direzione della fede. Più puntualmente: in direzione della fede vissuta da soggetti appartenenti al popolo di Dio che è la Chiesa.

Tra fede e cultura

Ebbene, già il parlare in termini di mediazione tra sapere o ricerca scientifica e fede sembra sostanzialmente scorretto a chi sostiene che l'essere intellettuale, cioè soggetto di ricerca scientifica, non va separato dall'essere cristiano.

La critica alla quale mi riferisco si biforca — a essere precisi — in una critica del neutralismo e in una critica dell'incarnazionismo, ritenute faccie speculari della separazione di cui si diceva sopra, che farebbe poi tutt'uno con l'« estraneità dell'intellettuale dalla vita organica della comunità ecclesiale » (1).

Ora noi non ci sentiamo né particolarmente « neutralisti » né parti-

colarmente « incarnazionisti » ma, al di là delle etichette usate come bersaglio polemico e che poco in fondo ci riguardano, ci interessano piuttosto le argomentazioni fatte giocare a favore di tesi tipiche della cultura di un certo associazionismo cattolico. Una delle principali è sicuramente quella secondo cui « l'essere cristiano entra già nella ricerca scientifica ». Ebbene: cosa vuol dire questo « entrare »? nel soggetto che ricerca o nell'oggetto della ricerca? come deduzione o come ispirazione, come scelta degli argomenti e attenzione ai temi o come delimitazione a valle? In attesa di ricevere chiarimenti, che almeno per noi sono necessari, ci permettiamo una prima domanda: forse che il ricercare, quando il ricercare sia comunque orientato al ve-

(1) F. Botturi, *Quelle intercedenti tra la fede e la vita*, « Il Sabato », 1-7 novembre 1980.

ro, non è già «naturalmente cristiano», come insegna una tradizione che risale ai Padri della Chiesa?

E non stiamo qui a scomodare S. Tommaso: ma forse che per lui l'uomo orientato senza remore alla ricerca della verità non è già incamminato verso l'incontro con la fede? In realtà bisognerebbe spiegarci se la luce superiore della fede, che deve dare il suo apporto al lavoro culturale, è una superpotente arma segreta oppure una condizione di apertura che oltre lo «scio cui credi», non comporta precostituite ricchezze di sapere ma piuttosto l'umiltà di non dare niente per scontato o definitivo, poiché *l'ultimo* e il *definitivo* non sono nostro possesso, tantomeno sono criterio per discriminare ed escludere. Se la luce superiore della fede non è un sovrappiù di *potenza* ma il disporsi a una pienezza che ci chiama e sfida le nostre certezze consolidate come quelle di chiunque, allora il lavoro culturale fatto alla luce della fede non è il lavoro culturale pre-determinato e reso volontaristicamente sua «funzione». La ricerca culturale, a monte, non può soffrire alcuna predeterminazione.

La ricerca è sempre libera (non neutrale cioè asettica; ma un concetto di neutralità come asetticità non è sostenuto da nessuno, forse nemmeno dai positivisti più incalliti) e soltanto a queste condizioni intrinseche può svilupparsi.

Mi sembra però che si debba dire di più: solo a patto che la ricerca sia libera e non aprioristicamente funzionalizzata, tradursi effettivamente in *funzione*. Paradossalmente, può essere più funzionale alla fede e alla sua verità una ricerca che non se lo proponga come scopo dichiarato e diretto piuttosto che una ricerca la quale offra l'ossequio della volontà come garanzia sufficiente di giusta utilizzazione o finalizzazione alla fede.

E allora, la luce superiore della fede che entra nel lavoro culturale deve esprimersi nella capacità, sicuramente «superiore», di discernere il vero dovunque e da chiunque sia elaborato e scoperto, di coniugarlo quindi con il bene, specificamente inteso come *bene di salvezza*, cioè con quello che è il nucleo fondamentale dell'annuncio cristiano.

Certo non è solo questione di ricerca culturale e scientifica, è anche questione di tradizione e di magistero, intesi a loro volta come fonte di insegnamento e come stimolo

alla ricerca.

Ma il presupposto è che non si scambi ciò che è il requisito di base di ogni fecondo intreccio tra fede e ricerca, cioè la libertà e la *validità intrinseca* del lavoro culturale, con un presunto impedimento o, come si potrebbe dire con un termine più forte, con un sostanziale «tradimento» della fede. Evitando questa confusione si avrebbe anche il vantaggio (o il merito) di non applicare una spiacevole lettura del «sospetto» verso chi del popolo di Dio si sente parte, pur non avendo l'ambizione di interpretarne l'organicità una volta per tutte; infatti l'unico a poterlo fare è Colui che *misteriosamente* ha assunto il popolo di Dio come il suo stesso corpo.

E tutto ciò non ha niente a che fare con la chiusura della fede nel privato; anzi la fede in questo modo, deposta l'attitudine di ostilità o di timore verso la ricerca e d'altra parte non pretendo di dedurla o di risolverla contenutisticamente nel proprio ambito, non introduce spazi separati (in questo senso «privati») a fianco del lavoro culturale cosiddetto pubblico; investe piuttosto la ricerca culturale di *domande, attese e, perché no, critiche* che pubblicamente si *possono tradurre* — in completa autonomia e attraverso filtri che vanno scoperti all'interno del lavoro culturale con i suoi linguaggi propri e specifici — in *questioni* per la stessa ricerca culturale.

Semplici e intellettuali

Diverso è il discorso da svolgere a proposito della mediazione in quanto la si vorrebbe viziata da «incarnazionismo». Spero infatti che la critica di incarnazionismo non si spinga fino ad investire la stessa persona di Gesù Cristo, che in fondo è il primo responsabile dell'atteggiamento incarnazionista. Se non ci si vuole spingere sino a tanto e si accetta invece il carattere pur sempre *situato* in un tempo e in uno spazio della Parola di Dio (è questo anche il mistero dell'incarnazione, di cui per esempio Hegel si scandalizzava non potendolo riportare allo schema dell'universalità assoluta), allora non vedo perché, in analogia e a sequela dell'Incarnazione del Cristo, non debba darsi l'incarnazione di ogni credente, *semplice o intellettuale* che egli sia. Nessuno, nemmeno la Chiesa nel suo essere popolo di Dio può ritenersi la proiezione adeguata e pienamente efficace della persona del

Cristo e della realtà finale del regno di Dio.

Qui si apre lo spazio della mediazione storico-culturale nell'ottica della fede; mediazione che è condizione permanente di ogni cristiano e non appannaggio esclusivo dell'intellettuale. Spesso la mediazione del «semplice» sarà più pregnante e decisiva di quella dell'intellettuale e l'intellettuale dovrà lasciarsi richiamare all'esperienza dei semplici per non confondere il proprio ristretto punto di vista con il punto di vista dell'intera comunità ecclesiale.

C'è dunque un problema di intreccio e di compenetrazione tra «semplici» e «intellettuali», nella convinzione comune che Cristo non è possesso di nessuno. Ciò che conta però è che, solo se si ammette lo spazio della mediazione e dell'incarnazione specifica di *ogni* credente, è possibile evitare sia il pessimismo assoluto quanto al modo *originale* con cui ciascuno è chiamato a vivere la fede sia l'arroganza involontaria di chi non riconosce altre originalità al di fuori della propria.

In definitiva, sarebbe bene che nessuno degli intellettuali facenti parte del popolo di Dio in cammino si accaparrasse aprioristicamente il consenso dei semplici. Un simile accaparramento sarebbe molto grave: la più sottile ma anche la più prevaricatrice delle mediazioni. Cerchiamo piuttosto di riconoscere il *limite* e la *parzialità* di tutti i punti di vista e i modi di essere nella Chiesa e insieme cerchiamo, semplici e intellettuali, il *superamento* del limite e della parzialità nell'orientarci alla pienezza che ci è stata annunciata da Cristo. Perché, in fondo, questa mi sembra la vera e difficile semplicità: *la disposizione a superare la propria parzialità*, a lasciarsi investire da qualcosa che è *altro* e di *più*. E questo genere di semplicità deve essere e degli intellettuali e dei semplici. A meno che non si intenda per semplicità la fede lasciata nell'ignoranza, quindi nel pregiudizio e nell'ostilità verso gli altri: sarebbe la forma peggiore di separatezza. Ma non voglio attribuire a nessuno una tale persuasione.

In sostanza, se l'essere intellettuale è il compito che scaturisce dalla stessa *fides quaerens intellectum*, allora il popolo di Dio deve essere investito solidamente della prospettiva e del carico della *intellettualità*. Una intellettualità come *funzione* rischiarante la fede e, con la fede, le opere.

Solo la fede oltre la crisi

Francesco Botturi

Due brevissime premesse. Innanzitutto vorrei rendere lode all'intervento di Totaro che ha posto il problema dialogicamente con argomenti, segnando la fine degli interventi polemici (vedi l'ultimo numero di *Ricerca* o le tesi stesse del Congresso) in cui Comunione e Liberazione viene sbrigativamente liquidata con alcune frasi ad effetto, così come continuamente si sente riprendere l'accusa di integralismo, di immediatismo sottoculturale, ecc.

Teniamo dunque ben presente l'invito di Mons. Magrassi ad aprire veramente, una volta per tutte, il confronto tra le presenze cristiane nel nostro paese, soprattutto a livello giovanile. Devo dire che anche gli accenni di ieri del prof. Perone di cui stimo così tanto l'opera scientifica, erano un po' deludenti: sono un po' troppo facili le equazioni tra CL, Del Noce, l'integralismo...

La seconda osservazione è questa: occorre prendere atto di una diversa posizione che rivendica, così come riconosce nell'altra, una propria legittimità e dignità di cultura e di impostazione cristiana. Comunione e Liberazione ha un'altra impostazione, ha un'altra formulazione del problema del rapporto tra la fede e la vita, che non è un'alternativa radicale, ma probabilmente un accento diverso.

Il mio intervento vuole eliminare dunque ogni accento polemico, per chiarire le motivazioni di una posizione che ha una sua ben precisa dignità culturale e teologica.

Una teologia antiquata

E' chiaro che non è in discussione, come diceva giustamente Totaro, se esista o non esista una « mediazione culturale ». Esiste, è un fatto assolutamente chiaro: se avessimo una pura intuitività del vero non ci sarebbe problema di media-

zione, ma siccome l'uomo non procede per pure evidenze, ma deve arrivare argomentando alle cose a partire da poche evidenze elementari, è chiaro che la mediazione culturale esiste.

Ma il problema è diverso, ed è quale tipo di rapporto esiste tra l'avvenimento cristiano e la storia, tra la grazia e la natura, tra la fede e la ragione. Ora, noi non riteniamo opportuno chiamare « mediazione » il rapporto tra i termini storia e cristianesimo, fede e ragione, grazia e natura, se per mediazione s'intende un processo sintetico, attraverso il quale si mette insieme ciò che non è insieme. E' una falsa rappresentazione il pensare che ci sia quasi da una parte l'avvenimento cristiano fuori dalla storia che bisogna mediare dentro la storia, oppure che ci sia la fede disancorata dalla ragione che quindi bisogna mediare, ad un certo punto, nella ragione. Questo, in molta teologia cosiddetta della Incarnazione, è stato lo schema mentale che ha profondamente intriso di sé molta mentalità cristiana, anche odierna. In questo tipo di posizione, non ovviamente in assoluto nella teologia dell'Incarnazione (il che sarebbe ridicolo), c'è una rappresentazione fasulla, molto carente e pericolosa per i suoi effetti. E' una rappresentazione anche un po' ridicola del fatto cristiano nella storia, perché forse esiste una cristianesimo fuori dalla storia, esiste una fede che non sia già dentro l'uomo? Non c'è, è una posizione astratta. Tanto più che, propriamente parlando, l'Incarnazione è il fatto di Cristo, è il Verbo eterno, preesistente, che si fa uomo; cosa che, come dice il testo biblico, è avvenuta una volta per tutte. Noi ne partecipiamo. Certamente possiamo dire che anche noi dobbiamo incarnare la fede (come modo di dire), ma, propriamente parlando, noi non dobbiamo incarnare la fede,



perché noi dobbiamo partecipare di quella Incarnazione, essendo già da noi nella carne. Non esiste la Chiesa fuori dal mondo, non esiste la fede fuori dall'avvenimento della ragione. E' già coordinata all'origine, all'interno: questo è il punto!

D'altra parte è comprensibile come questi problemi siano complessi e difficili, perché è tutta una tradizione teologica che pesa sulle nostre spalle. Questa rappresentazione di una grazia che deve mediarsi nella natura è il prodotto di una teologia post-conciliare, del Concilio di Trento, però, controriformista. Conosciamo bene questi dibattiti e perciò non dobbiamo stupirci per il fatto che abbiamo questi problemi; nello stesso tempo dobbiamo renderci conto che la riflessione teologica ha fatto dei passi e il mantenere questi termini, richiamati in campo dalla parola « mediazione », in realtà è rifarsi ad una teologia molto vecchia. La « *Redemptor hominis* » è un grande esempio di una concezione teologica diversa, molto più forte ed unitaria, quando dice che nel Redentore è iscritto il problema dell'uomo.

Partecipazione ontologica

Non mi pare che ci sia un problema di mediazione tra Cristo e l'uomo. C'è un problema di presenza, di partecipazione. Una partecipazione ontologica non è una mediazione. Quindi il rapporto fede-ragione radicalmente è un rapporto come di manifestazione, di espressione, di presentificazione, attraverso la ragione di ciò che afferma la fede o, nella storia, di ciò che è la grazia. Capisco che l'esempio può essere eccessivo, però la « Lettera a Diogneto » ci dà qualche elemento, quando parla dei cristiani che sono nella storia come l'anima nel corpo. E' quasi il rapporto, dico quasi, tra anima e corpo. C'è mediazio-

ne tra anima e corpo? No, sono distinti. E' un presentificarsi dello spirito dell'uomo nel corpo che diventa il suo segno. E tutta la morale cos'è se non fa diventare il corpo segno dello spirito, o spiritualizzare il corpo in questo senso? Così è un po' il rapporto della fede con la ragione e del cristianesimo col mondo.

Ci sono delle conseguenze pratiche importanti per far capire questo discorso: se si pone l'accento su questa benedetta mediazione in quel senso (se s'intende diversamente non c'è nessuna difficoltà), è come se si dovesse sempre ricucire il rapporto tra la fede e la ragione. Il nesso, che non è posto all'origine, significa che l'annuncio della fede non è già un giudizio sull'uomo, ma bisogna come riuscire a trovare il passaggio tra la fede e il suo annuncio e la cultura, per esempio. Ora, questa è una critica che io faccio, benevola ma sincera, anche a chi partecipa a questo Congresso: mons. Magrassi è venuto qui a farci un bellissimo discorso sull'evangelizzazione, poi si è fatto un discorso sulla cultura e sull'università. Qual è il passaggio? Chi l'ha visto? Bisogna quasi cucirlo. Non si riesce a capire che il discorso sull'evangelizzazione è già un primo passo culturale, in fondo, è già una posizione umana che poi certamente si medierà (se vogliamo usare questo termine, non fa difficoltà) in ulteriori manifestazioni sempre più rischiose e sempre più cariche di responsabilità personali, non certo garantite dalla fede. Ma il nesso è all'origine o è altrimenti difficilissimo ricucirlo.

L'esperienza della fede

D'altra parte la posizione che pone all'origine quest'unità, pur nella distinzione radicale di grazia e natura, di fede e ragione, non elimina affatto l'aspetto della ricerca, perché una manifestazione implica tutta la ricerca dei mezzi e degli strumenti e delle vie di questa manifestazione. Prendiamo il modello dell'anima-corpo: che il corpo diventi secondo i valori dello Spirito, è tutta una ricerca di vita, tutta un'ascesa da fare. Non è deduttivismo, non è che noi siamo etici perché abbiamo lo Spirito, non è che siamo coerenti con la fede, sappiamo trovare le sue manifestazioni culturali, perché abbiamo la fede e basta. C'è tutta una ricerca: quindi accusare

questa posizione di deduttivismo è veramente un inganno. Così, non si può parlare della fede come di qualcosa che rispetto alla ricerca, come diceva Totaro ieri, predetermina in modo aprioristico la stessa ricerca scientifica, culturale, qualcosa che funzionalizza a tutti i costi, a priori, la ricerca umana, razionale alla fede. Lui ha poi invocato l'argomento che il ricercare il vero è di per sé cristiano; verissimo, ogni acquisto di verità è cosa cristiana, ma questo non toglie che la fede offra dei criteri fondamentali di valore e in questo senso orienti in qualche modo la ragione, ed in senso duplice e profondo, come è sintetizzato in quella frase della «Redemptor hominis» (che è poi del Concilio) «Cristo rivela l'uomo all'uomo».

Ossia la fede rivela alla ragione un destino della vita umana che è al di là delle capacità della ragione, eppure coglie il desiderio pro-

Inoltre, e questo è l'aspetto che più direttamente ci interessa, la fede aiuta la ragione ad essere pienamente se stessa, proprio perché la fede nel suo contenuto, se non è ridotta ad una fede fiduciale, protestante, ma è compresa nel suo contenuto dogmatico, dottrinale di rivelazione, contiene una serie di affermazioni sul mondo e sull'uomo che sono anche dei valori naturali e che la fede esalta e mostra come sicuramente veri.

D'altra parte non è in fondo la logica anche del discorso di Perone, se non vuole restare sulle nubi? Lui ha detto che siamo tutti figli dell'età moderna, siamo tutti figli del nichilismo terribile di oggi, però noi affermiamo questi valori, abbiamo fiducia nella ragione. Giusto. Ma che cosa si dà questa capacità di recuperare la ragione in un contesto di assoluta disgregazione, tratteggiata così a tinte fosche, se non proprio l'esperienza della fede

Hanno inviato il loro saluto al Congresso

card. Anastasio Ballestrero
card. Michele Pellegrino
card. Corrado Ursi
card. Giovanni Benelli
card. Giuseppe Siri
card. Opilio Rossi
card. Antonio Poma
mons. Lorenzo Vivaldo
mons. Lorenzo Bellomi
mons. Mario Milano
mons. Agostino Ferrari Toniolo
mons. Giuseppe Bonfiglioli
don Camillo Pezzuoli
don Lorenzo Chiarinelli
don Giuseppe Viola
Livio Crepaldi, Sett. Adulti di A.C.
Dino Boffo
Rosemary Goldie
Angela Gotelli
Vittore Branca
Marco Ivaldo
Bruno Vota, Maestri di A.C.
Gianni Eligio Tognolo, FIUDAC
Mimmo Amalfitano

Angelo Buonocore
Giuseppe Guzzetti
Claudio Gentili, Gioventù Aclista
sen. Carlo Buzzi, AIMC
on. Arcangelo Lobianco, Coldiretti
on. Carlo Casini
on. Piergiorgio Bressani
on. Arnaldo Forlani
on. Franco Salvi
sen. Rosa Russo Jervolino
sen. Franca Falcucci
on. Luigi Gui
sen. Ludovico Montini
on. Guido Bodrato
on. Emilio Colombo
on. Vittorino Colombo
on. Benigno Zaccagnini
on. Flaminio Piccoli
on. Marco Boato
on. Luciano Radi
on. Maria Eletta Martini
on. Giulio Andreotti
on. Francesco Cossiga
on. Sandro Pertini

fondo dell'uomo; quindi la fede in qualche modo spalanca alla ragione la porta al di là di se stessa, proprio cogliendone il desiderio profondo trasnaturale, dicono i tomisti.

che appunto recupera, esalta, sostiene, orienta, alimenta la ragione? Allora, questo non è deduttivismo, né integralismo, è sana unità della vita umana nella fede.

Riscoprire il valore del mondo

Francesco Totaro

Cerco di dare risposta ad alcuni dei problemi più vistosi emersi negli interventi. Dico subito che sarò necessariamente frammentario e quindi molti problemi rimarranno aperti. Del resto, l'utilità del discorso che si è fatto in questi giorni mi sembra proprio quello di aver aperto orizzonti di ricerca. Mi riferisco innanzitutto all'amico Botturi che è intervenuto molto puntualmente sulla relazione con dei pronunciamenti assai precisi. Essi, però, in parte esulano o non coprono l'area dei problemi che avevo già posto quando avevo chiesto cosa vuol dire che l'essere cristiano entra già nella ricerca scientifica. Dove, come, al livello del soggetto che ricerca o dell'oggetto della ricerca, come dedizione o come ispirazione, come scelta degli argomenti, come attenzione ai temi o come limitazione a valle? Ecco, si tratta di una gamma di problemi seri e reali, ossia che non hanno già la risposta pronta. Evidentemente in questa direzione bisogna lavorare con uno sforzo che è ancora inadeguato allo spessore e alla ampiezza dei problemi.

Ma vengo invece alla selezione che di questi problemi ha fatto Botturi nel suo intervento. Botturi si è concentrato sul rapporto tra fede e vita, sul rapporto tra grazia e natura, sul rapporto tra ragione e fede, per dire che questo rapporto non dev'essere interpretato in termini di ponte tra ciò che è separato. La storia non è separata dal cristianesimo, la ragione non è separata dalla fede, la natura non è separata dalla grazia. Ora, sul fatto che non ci sia separazione penso che si sia d'accordo e che il problema nasca invece sul come intendere il rapporto, stante che appunto debba essere esclusa la separazione. Ecco, allora io partirei ponendo due domande: il cristianesimo è la storia, coincide con la storia? La fede è la ragione, coincide con la ragione? Mi sembra che a queste due domande non si possa rispondere affermativamente, perché il cristianesimo, o meglio il Regno di Dio, sicuramente integrerà la storia, ma non sappiamo quando e non sappiamo come e non sappiamo a che titolo la storia sarà integrata nel

Regno di Dio. E quindi, fra cristianesimo e storia c'è una zona di rapporto misterioso che non può essere visto in termini di identità assoluta. Ugualmente tra la fede e la ragione penso che non ci possa essere una sintesi, dal momento che sappiamo che la fede è destinata a venir meno e che la ragione è destinata a diventare visione di Dio. La fede ci caratterizza proprio nel momento della transizione verso una meta nella quale la fede verrà meno, perché di essa non ci sarà più bisogno. Ecco allora se non c'è identità tra cristianesimo e storia, tra fede e ragione, mi pare che proprio qui emerga il problema ed il compito della mediazione. Questo non vuol dire essere fuori dal mondo, avere da un lato l'anima e dall'altro il corpo; vuol dire che già il mondo deve essere vissuto ed interpretato come significativo per la fede, il mondo in quanto tale. Cioè si tratta di essere laici, vale a dire di credere nel valore del mondo.

Usare la ragione per uscire dalla crisi

Ancora il problema può essere ripreso con un'altra domanda. La ragione è solo la ragione di ciò che afferma la fede? No, mi pare che la ragione è anche innanzitutto se stessa. Il che non vuol dire che abbia dei poteri assoluti; la ragione va presa con i suoi limiti, però nella sua dignità intrinseca. Inoltre Botturi diceva che si fa fatica a vedere nell'impostazione del discorso di questi giorni il passaggio dalla evangelizzazione alla cultura. E affermava: o il nesso tra evangelizzazione e cultura è all'origine, oppure non si riesce a porlo. Che il nesso sia all'origine mi pare del tutto accettabile, ma è all'origine in modo intenzionale, non lo è invece in modo contenutistico. Di qui ancora una volta il compito e la necessità della mediazione. Inoltre Botturi diceva che la fede offre criteri fondamentali di valore per orientare la ragione. Cioè presenta il destino della vita umana ed aiuta la ragione ad essere se stessa. Ecco: che la fede presenti all'uomo il destino

della vita umana mi pare che sia un lato del tutto accettabile del discorso di Botturi, in quanto è la fede che indica alla vita umana (e quindi alla ragione, in quanto parte intrinseca della vita umana) una meta di ulteriorità a cui la ragione ed il vivere umano devono orientarsi.

Ed è anche vero che la fede aiuta la ragione ad essere se stessa, ma aiuta la ragione ad essere se stessa, in quanto è appunto se stessa, in quanto sia se stessa e debba essere se stessa. Cioè la fede aiuta la ragione ad assumere i suoi contenuti dal punto di vista morale, liberando la ragione dai vari condizionamenti che di fatto le impediscono di riuscire ad attivare i propri contenuti. E qual è allora la conseguenza? La conseguenza di questa impostazione è che dalla crisi della ragione non si può pensare di uscire in modo unilaterale con la fede. La fede, cioè, non è l'arma segreta per uscire dalla crisi della ragione. E c'è di più. La fede non può parlare ad un uomo privo di senso, cioè ad un uomo non unificato culturalmente, ad un uomo che permanga nell'equivoco della ragione e del vivere, dell'esistenza. Ecco allora che se è vero che la fede può invitare la ragione ad uscire dalla sua crisi, è la ragione che deve rendere intrinseca questa istanza in modo autonomo e specifico per uscire con le proprie forze dalla crisi. Se questo non avviene, mi sembra che si oscura anche il senso della fede quanto alla sua percezione da parte dell'uomo. Io condivido quella affermazione espressa nelle tesi che è stata criticata, la quale dice che se entra in crisi la politica, entra in crisi la fede. Certo, entra in crisi la possibilità di percepire la fede da parte di un uomo che dia senso alla sua esistenza, che sia cioè unificato a livello della cultura. Ecco che allora viverci unitariamente nella fede e nella ragione, nella fede e nella storia, significa prenderle entrambe come decisive e fondamentali, accettando la pratica e la fatica della mediazione, che non è dualismo e separazione, ma piuttosto fedeltà ad un compito di unità, cioè ad un compito di unificazione. Ed è qui che si apre lo spazio specifico di ricerca, che non va vista come occupazione intellettualistica, mi sembra, ma come pratica di unificazione appunto, vale a dire come risposta ad un bisogno concreto e vitale.

48° CONGRESSO
MILANO 6 DICEMBRE 1980



TAVOLA ROTONDA
"la Ragione & i Mercanti"
cultura e università nella crisi delle società europee

Achille ARDIGÒ sociologo dell'università a Bologna
Paul THIBAUD direttore della rivista "Esprit"
Johannes AGNOLI politologo dell'università di Torino
Kasimierz WÓJCIK redattore della rivista "Utopia"

Tra neo-mercantilismo e università della "terza età"

Achille Ardigò

Vorrei restringere la tematica del mio intervento a sostenere, a presentare un'ipotesi, che è abbastanza ovvia, per altro, e cioè che l'università con certi ritardi, con certe anticipazioni, con certe, cioè, asincronie, riflette non solo le condizioni complessive di una società, ma anche riflette di modifiche di assetti particolari di ogni sistema sociale al quale si riferisce.

Esistono però ritardi o anticipazioni, cioè asincronie, per cui in un certo senso non è certo se noi ci troviamo oggi in una fase di ritardo dell'università nei confronti di spinte emergenti in modificazioni di un dato sistema sociale o se, come può sembrare a qualcuno, ci siamo verso queste già incamminati in anticipo, ma solo in alcune università e non altre. Un altro punto, come corollario, è il seguente: la nostra più recente esperienza di docenti universitari è propria di un periodo di crisi che, a mio avviso, è fondamentalmente crisi di deficit di potere, di autorità come potere legittimo, di potere come capacità di ottenere ubbidienza in ogni caso, anche contro voglia, a certi orientamenti.

La nostra esperienza più immediata è quindi di un'università in piena crisi, molto spesso con l'assenza di un'autorità legittimata e con la moltiplicazione di gruppi di veto; cioè di gruppi parziali che posseggono un potere, ma fondamentalmente solo un potere di veto. Io vorrei, per prima cosa, che non generalizzassimo su questa esperienza esistenziale perché il periodo dal quale stiamo uscendo è un periodo abbastanza circoscritto. Quindi è evidente che nel discorso del rapporto fra università e sistemi sociali vi sono delle variazioni possibili: università che anticipa, università che ritarda; questa università che anticipa e quella che ritarda, ma nel complesso c'è una corrispondenza non così semplice come posso qui descriverla.

E quindi la tensione nostra (specialmente vostra) è rivolta all'uscita dalla crisi che in qualche modo potrebbe essere uno dei punti fermi per l'università degli anni '80. Uscita dalla crisi significa anche uscita da una cultura dell'abbondanza e quindi con variabili che sono, anche dal punto di vista esistenziale, diverse da quelle del periodo di crisi dal '68 al '78. Vorrei argomentare questa fondamentale tendenza e dire che questo periodo di crisi è un periodo assai limitato e quindi metterei in guardia dal fondare su quello tutta la nostra concezione dell'università, ma inviterei a pensare a quelle che sono state le grandi tappe dell'evoluzione del rapporto fra università e sistema sociale.

L'università moderna

Le università alla loro origine erano parte della vita religiosa perché il sottosistema sottoculturale e religioso era fondante la legittimazione e l'integrazione di ogni popolo e di ogni sistema sociale. La maggioranza dei laureati dell'università prendevano allora gli ordini religiosi; ciò è stato vero anche nella riforma protestante, tanto è vero che persino negli Stati Uniti, che sono il paese che per primo secondo gli studiosi ha rotto con l'Europa tradizionale, fino ai primi del 18° secolo la maggior parte dei laureati di quelle università divenivano pastori protestanti.

Da noi, nell'Europa, la secolarizzazione delle università e la loro deculturizzazione è forse venuta addirittura prima che non nella nuova cultura del nuovo mondo, sia per gli effetti del Rinascimento, sia per la comparsa della Nazione. L'università, in un certo senso ha saputo resistere al primo tratto di secolarizzazione in certi casi, in altri invece accelerandolo e anticipandolo. Quando si ha la tappa successiva

cioè il passaggio dalla Nazione alla comparsa del mercato e della borghesia, io credo che si possa dire che in molte università la ragione è andata contro i mercanti mentre quella borghese e mercantile non ha avuto molte università a suo seguito. Ecco perché abbiamo una tradizione aristocratica, di valori aristocratici, di ceto e non di classe che permangono nelle università, in molte università con l'ideale dell'uomo coltivato, dell'uomo di qualità e non dello specialista.

Sappiamo che la modernizzazione delle università dopo la loro deculturizzazione, avviene in Europa a partire dalla data simbolica della creazione della università di Berlino, nei primi anni dell'800 e che è legata alla nuova funzione emergente delle università, alla nuova burocrazia, alla burocrazia nazionale e allo sviluppo delle nuove professioni per una società civile che si espandeva continuamente. C'è quindi un periodo in cui il mercato, il mercante — se volete — cerca di potenziare l'università insieme con l'uomo di stato e sono queste le due ragioni forti che pongono la dinamica della modernizzazione delle università europee. Non so, perché non ho potuto fare accertamenti — anche perché non sono storico — se ci sia stato nell'Europa qualcosa di analogo a quel fenomeno che si è manifestato e si continua a manifestare nel nuovo mondo, in America, e cioè quello dell'avvento di uomini d'affari direttamente alla guida delle università; un fenomeno che è, tipicamente, per certi aspetti, esempio di un'integrazione subalterna della ragione ai mercanti e che ha trovato addirittura nel 1918 una denuncia molto vigorosa anche se in termini di un ideale pre-mercantile da parte di quel grosso personaggio della cultura sociale americana che è stato T. Febrin con il suo libro del 1918 «Sul metodo superiore in Ameri-

ca» che è una denuncia del «business» che penetrava le università.

Io non so se questo fenomeno sia così largo, così caratterizzante un'epoca come è avvenuto in molte università del nuovo mondo anche per l'assenza di una struttura coattiva e normativa di carattere nazionale unificante. So per certo che il processo di espansione dello Stato assistenziale, dello Stato che comincia ad operare all'interno della stessa società civile e a calibrare gli interventi di correzione delle contraddizioni e delle crisi periodiche del mercato, si accompagna, anche se qui con eccessi o con carenze di produzione, ad un allargamento dell'università in funzione del nuovo tipo di fabbisogno con largo accesso ad essa di ceti medi e qualche punta di classe operaia o di classe contadina. Quel che è certo è che in Paesi con lo sviluppo industriale e con la modernizzazione bloccata, la disoccupazione intellettuale, cioè di laureati, e il loro esodo all'estero compare per molto tempo; per esempio in Italia si parla già di disoccupazione di laureati fino dalla fine del '700, appunto perché vi è un rapporto che viene ad essere per eccesso o per difetto, secondo gli squilibri tra il fabbisogno richiesto e la possibilità di risolvimento con uno sviluppo italiano bloccato.

C'è da dire che un altro aspetto importante è l'ingresso dell'università in una logica che è anche di nuove professioni, e questo potrebbe essere un aspetto che ne caratterizzerà probabilmente il futuro mediante l'introduzione di nuove professioni e nuove scuole professionali che rompono con una struttura, curricula e articolazioni di facoltà che sono, per così dire, abbastanza antichi. Soltanto con l'uscita dalla grande crisi economica del '29-'33 e dalla II guerra mondiale compare con forza un ideale di università che assume aspetti diversi da quello della università per lo Stato nazionale e da quello dell'università per lo sviluppo dei mercati e delle professioni connesse ai mercati.

Il modello tecnologico

Infatti all'indomani della II guerra mondiale, e soprattutto con lo sviluppo e con la ripresa economica, si ha una comparsa di un nuovo ideale di università che non è più l'università per lo stato nazionale o l'università soltanto per il mercato, ma è l'università come parte inte-

grale della organizzazione di una società tecnologica; e come sempre avviene, le aree di strutturazione istituzionale più avanzate sono quelle che meno subiscono le crisi: a studiare bene i fatti, anche il decennio di crisi della società e dell'università dal '68 al '78 ha toccato meno le università più profondamente tecnologizzate che non le altre che corrispondevano a modelli precedenti. In questo tipo di nuovo ideale dell'università che corrisponde alla società tecnologica, il ruolo della ricerca acquista, per la prima volta direi, una dimensione relevantissima e non a caso però le tematiche di ricerca sono sempre meno fondamentali e sempre più ricerche applicate. Nei casi migliori per questo tipo di modello che va crescendo potremo dire di assistere ad uno scambio sia di modelli organizzativi, sia di uomini, sia di contratti di ricerca tra società private di ricerca scientifico-tecnologica applicative con commesse statali e con commesse private e dipartimenti di ricerca universitaria. C'è tutta una parte delle facoltà e dei laboratori degli istituti più tecnologicamente avanzati in cui l'essere funzionalissimi al nuovo modello, alle nuove esigenze di sviluppo tecnologico che partono dagli anni '60 in poi, ha reso difficile distinguere nell'università il privato dal pubblico e ha soprattutto fatto emergere il tema della ricerca come ricerca quasi esclusivamente scientifico-tecnologica applicata.

Si può poi configurare un secondo grosso elemento di esplosione delle università che non corrisponde all'ideale della società tecnologica, ma che è poi l'altro versante del modello di sistema sociale che noi chiamiamo di neo-capitalismo con stato interventista; e cioè lo sviluppo dell'università in funzione dell'enorme sviluppo di risorse pubbliche per il Welfare State. Basti pensare alle facoltà che si connettono con l'edilizia pubblica e privata: non c'è dubbio che anche se in questo campo vi sia — anche se mai in modo pienamente, per così dire, programmaticamente adeguato, o per eccesso o difetto — una grossa connessione oltre che tra la dinamica tecnologica e l'università come ricerca scientifica applicata, tra le dinamiche del sistema sociale, nella fattispecie Stato del benessere, e lo sviluppo di certe facoltà, di certe università e dei fondi per queste.

Io credo che vi sia uno spartiac-

que prima dei prodromi della crisi di questo modello che può essere collocato verso la fine degli anni '50 quando fu lanciata la filosofia — chiamiamola così — (che per l'Italia fu la filosofia del Censis e dello Svimez) secondo cui il principale ostacolo alle possibilità di sviluppo economico veniva dalla mancanza di laureati o di diplomati in certe specializzazioni, che il collo di bottiglia dello sviluppo erano le strutture della scuola superiore e dell'università. Questo tipo di filosofia che accompagna il periodo più rilevante di tutta la storia recente in fatto di sviluppo economico ha potuto anche consentire una espansione, sia pure parziale, di Stati sociali, anche di amministrazioni popolari nell'ambito di una prospettiva di espansione delle occupazioni terziarie largamente di tipo pubblico.

C'è però a questo punto un inizio di squilibrio e credo che questo sia un aspetto che vada considerato: le università europee sono state oggetto di un fenomeno di esodo dai paesi del Terzo Mondo dei molti laureati che sono rimasti in Europa e che quindi hanno privato i loro paesi di origine di un apporto così prezioso e viceversa l'Europa ha visto in quegli anni un esodo di cervelli dalle università europee alle università americane che praticamente si è concluso con la crisi del dollaro e del petrodollaro alla fine degli anni '60.

La rottura del '68

Che cos'è la rottura del '68? Essa rappresenta l'inizio di un decennio di crisi dei sistemi sociali usciti attraverso il modello keynesiano dalla crisi '29-'33 e da quella del secondo dopoguerra. Questo periodo di crisi è fondamentalmente riscopribile in due termini precisi: da una parte il manifesto fallimento della filosofia portante dello sviluppo universitario, del boom universitario negli anni '50 e '60: si è avvertito in conseguenza della crisi economica americana del '69 e successive, che non era vero che il collo di bottiglia più grave dello sviluppo erano l'insufficienza di laureati usciti dall'università verso i ruoli di specialisti; non era affatto vero. D'altra parte quella crisi nasce anche come deficit di potere che caratterizza i centri di gestione del sistema nel suo complesso con la concorrente comparsa di un contro-potere di tutti, che è però soltanto di veto in un processo che si realizza nel periodo dal '60 al '78.



In quel periodo però, ed è il secondo aspetto, nell'università compare anche una seconda emergenza: non c'è soltanto la liquidazione di una concezione di sistemi sociali e del rapporto fra università e sistemi sociali, c'è anche la comparsa di un tentativo che io vorrei descrivere come *la chiusura delle università ai rapporti funzionali con i sistemi sociali corrispondenti per il tentativo di creazione di mondi vitali quotidiani, di effervescenze vitali quotidiane dentro l'università come nucleo formativo di un nuovo modo di vivere*. In altri termini cioè, al termine di un periodo che è stato il periodo, per l'Occidente, di uno sviluppo economico, tecnologico, universitario senza precedenti, si ha il tentativo di rispondere non solo alla crisi del sistema, ma anche al vuoto della tradizione che si era tutta consumata attraverso il tentativo di creare nuovi mondi vitali di tipo elettivo, non più tradizionale, col quale resistere alla crisi del sistema e alla difficoltà di potervi contrapporre un'alternativa istituzionale e generale.

Io credo che questo periodo '68-78, è certamente un periodo che merita di essere studiato anche perché è quello in cui cambia pure l'orientamento da parte di centri decisionali nei confronti delle università, specialmente di quelle non tecnologicamente più avanzate. Devo dire che il permissivismo, l'apertura, la liberazione degli accessi, la possibilità di compiere sperimentazioni in tutti i modi, tranne che in alcune facoltà o istituti universitari di massimo sviluppo tecnologico, è stato il segno anche di un cambiamento di linea da parte dei centri decisionali nei confronti dell'università come della scuola, che viene ad essere non tanto il « parcheggio » quanto la ricerca, nella crisi dei rapporti di consenso reale che si veniva già manifestando, la ricerca di laboratori di formazione, di nuo-

ve aggregazioni che i sistemi sociali con le loro dinamiche aggregative non erano più in grado di poter garantire.

Io penso che questo tipo di ipotesi che alcuni vertici dei centri decisionali hanno fatto nel periodo di crisi per deficit di autorità e di potere, sia nei sistemi sociali occidentali, sia nell'università, quest'ipotesi continua; io sono convinto e anticipo quindi uno degli eventi possibili conclusivi, che una delle progettazioni che potrebbe essere considerata in qualche modo per il futuro è un uso dell'università come « università della terza età » o un uso dell'università come elemento di integrazione socio-culturale sui generis, per quella parte della popolazione anche giovane ma anche adulta che voglia condurre la vita in termini di tempo di lavoro parziale, perché se c'è un aspetto che merita di essere sottolineato è il fatto che anche per difficoltà strutturali, la disoccupazione che è ormai massiccia e che costituisce uno degli aspetti oggettivi della crisi europea, può essere culturalmente ridotta dall'accettazione di un certo modo di concepire la vita che sta emergendo tra una parte delle popolazioni non ancora occupate e cioè una concezione della vita più libera che in fondo coglie il lavoro come successione di periodi di lavoro di tempo pieno e di tempo parziale o addirittura un'intera esistenza vissuta in termini di lavoro a tempo parziale.

Non c'è dubbio che l'università possa essere come una struttura integrativa socio-culturale, per una parte di popolazione che accetti di vivere queste dimensioni della vita fondata sul ricorso al lavoro in termini di impiego continuato, a tempo parziale, per cui si stanno apprestando anche le strutture pensionistiche e altre strutture assicurative per garantire la possibilità

di questa formula di definitiva occupazione part-time. Non c'è dubbio che questo modello di cambiamento verso un'« Università della terza età » che è sempre più diffusa e verso un'« Università per chi pensa a periodi lunghi di lavoro a tempo parziale », questo modello, dicevo, può essere uno degli sbocchi di continuità delle invenzioni fallite o meno che in qualche modo il decennio '68-78 ha potuto produrre.

Vi è però un altro aspetto, che mi sembra importante del decennio di crisi, da sottolineare: è possibile scoprire una corrispondenza tra il deficit di autorità nei sistemi sociali e il deficit di autorità nelle università. La crisi di governabilità è fondamentalmente una incapacità di produzione di autorità o di potere efficace e non c'è dubbio che anche l'università, in misura largamente superiore a quello che è avvenuto nelle aziende o che è avvenuto nei sistemi politici, ha verificato questo fenomeno di crisi come crescenti deficit di potere.

Il tentativo neo-corporativo

Secondo aspetto che è comune alle università nel decennio '68-78 con le società e i sistemi sociali industrialmente avanzati d'Europa: il decennio in questione, con maggiore o minore enfasi a seconda dei diversi paesi, è stato un periodo di comparsa di deviazione dei corpi separati degli Stati, che hanno cominciato a muoversi, a sviluppare comunicazioni fuori dei compiti funzionali al tutto sistemico. Ebbene, è possibile scoprire che una analoga crisi dovuta alla comparsa di deviazioni dei corpi separati si è verificata nelle università. Una parte di queste deviazioni sono legate ai collegamenti diretti, per esempio, fra pezzi dell'università e pezzi del sistema politico regionale o locale, con collegamenti che cortocircuitavano con il resto; in altri casi la deviazione dei corpi separati è stata in collegamento diretto con industrie, con centri commerciali ecc.; in altri casi con collegamenti addirittura a nuclei di guerriglia che evidentemente sono un aspetto che non si può considerare corpo separato dallo Stato ma che in qualche misura si presentano come corpi separati di alternativa allo Stato anche se in misura che accentua solamente la crisi.

Un terzo elemento che, a mio avviso, accomuna la crisi del decennio dei sistemi sociali, in diversa misu-

ra, con la crisi del decennio nelle università è l'aumento dei gruppi di veto, ad esempio, la comparsa di una pluralità di gruppi di categoria, (dal personale precario al personale che sta per diventare barone, dal personale non docente, ecc.) con la divisione dei sindacati, con la comparsa di situazioni non sindacali. Ad un certo punto i consigli di amministrazione dell'università, almeno in Italia, sono stati costretti anche da una tendenza legislativa, in questo modo abbastanza comprensibile perché analoga a quella nazionale, ad essere recettori dei diversi gruppi di veto che si andavano formando. Gruppi cioè capaci di incidere sul processo decisionale ma largamente solo per vietare le delibere che non piacevano a questo o quel gruppo più o meno corporativo. Il tipo di tentativo di governabilità neo-corporativa centralizzata, che si è verificato nelle società europee con maggiore o minore efficacia in questo periodo, ha trovato analogie nei processi di agiustamento neo-corporativo dei processi decisionali in questa o in quella università.

Contro lo squilibrio internazionale

Come uscire dalla crisi. A mio avviso, anche il recente decreto per la docenza universitaria, che pure costituisce un contributo per l'uscita dalla crisi dell'università, abbastanza interessante e ricco di potenzialità, è pieno di questi segni di crisi, pieno di deficit di autorità, pieno delle permissività consentite ai vari gruppi di veto. Però dalla crisi certamente si uscirà, e vorrei qui, a questo proposito, richiamare un'osservazione di Michele Nicoletti che compare al n. 7 di « Ricerca ». « L'Università di oggi sembra quasi aver creato le condizioni della propria « non-pensabilità »: esiste, ma non si lascia pensare, definire significativamente, collocare dentro la società, progettare per il futuro. Non esiste un'idea, un ruolo, un senso coerente per l'istituzione universitaria ». Ebbene, si esprime qui in forma sintetica, quel complesso di fattori analitici di crisi che ho cercato di rispecchiare come analogici alla crisi corrispondente nel sistema sociale maggiore.

Quali le vie di uscita? C'è una prima importante via d'uscita che riporta d'attualità il problema del rapporto fra la ragione e i mercanti. Voi sapete che il mercato è un tipo di comunicazione che non ri-

chiede una grande potestà regolamentare; il mercato è, per sua definizione, anarchico, anche quando è oligopolistico, ed è in grado di scatenare le virtualità che esistono, se esistono. Ed è quindi comprensibile che dopo i tantissimi fallimenti di un sistema di Stato interventista con il capitalismo maturo, è comprensibile che si voglia uscire da un sistema sociale fondato prevalentemente su comunicazioni persuasive manipolatorie, regolamentative ma con scarsa corrispondenza in termini di formazione discorsiva della volontà, è comprensibile che si voglia uscire scatenando le energie che siano disponibili con un minimo di regolamentazione; in fondo la ricomparsa di prospettive neo-liberiste, neo-mercantili ha una spiegazione abbastanza forte. Persino nel famoso contributo, famoso per noi italiani, di alcuni giovani di cultura marxista « Afferrare Proteo », si scopre che in sostanza ci può essere una via di uscita da questa crisi di deficit di potere anche attraverso lo scatenamento di quelle virtualità che finora sono rimaste a livello di economia sommersa e si sa che l'università non arriva all'economia sommersa. Un'ipotesi di evoluzione di almeno alcune parti dell'università in funzione di uno spazio di anarchia economica piena di virtualità, ricca di sviluppo e di creatività imprenditoriale è per ciò stesso uno spazio importante da tenere presente, con in più questo elemento: che il nuovo mercato non sarà il mercato dell'anarchico perché nel contempo compare la dinamica tecnologica dell'informatica e nuovi poteri nella comunicazione intervengono a modificare anche l'assetto del mercato.

Quindi non c'è dubbio che un'università dell'informatica è funzionale al mercato, ma porta e veicola con sé anche conseguenze molto pesanti in termini di nuova struttura di potere. Voglio concludere dicendo che in un certo senso il problema che si può porre, se vogliamo essere ottimisti, è « quale università per la società post-industriale? », se non ci vogliamo fermare alla possibile ipotesi di uno sviluppo di una parte dell'università in direzione informatica neo-mercantile e di un'altra parte dell'università in direzione dell'università del lavoro a tempo parziale e l'università della terza età.

Perché il possibile è anche questo, che si tenda a sviluppare delle

virtualità in queste due direzioni che sono opposte ma anche in qualche modo possono coesistere e coimplicarsi. Se vogliamo tentare di ipotizzare una università che non si riduca e che sia un qualcosa d'altro rispetto alla funzionalità verso il neo-mercantilismo o un'università della terza età che pure certamente diventerà una componente importante dell'università, essa dovrà porsi il problema di quali sono i problemi cruciali della società post-industriale. Ebbene io credo che i problemi cruciali della società post-industriale sono fondamentalmente due: *un problema di redistribuzione dei rapporti squilibrati di cultura, di economia, di ricchezza, e di potere tra i paesi del mondo* e quindi il superamento di squilibri per evitare una deflagrazione mondiale. Non c'è dubbio perciò che tutti gli sforzi che si cominciano a fare nelle università per stabilire rapporti con il Terzo Mondo e per avviare dinamiche che corrispondano ad un vigoroso riequilibrio dei rapporti tra paesi troppo sviluppati industrialmente e paesi in crescente divario tecnologico e di miseria, sono sforzi costruttivi e innovativi.

Senso della vita e cultura

L'altro tipo di ipotesi è in fondo quello della *ripresa, in termini nuovi e non solo dentro l'università, dell'intuizione del '68*. Nella parte costruttiva del '68 c'era un'ipotesi giusta: che i sistemi sociali vanno alla deriva perché la tradizione è consumata e non c'è più nulla che consenta una ripresa di Lebenswelt, una ripresa di mondi vitali quotidiani. E' perciò necessario accettare il pluralismo delle virtualità che oggi tenderanno, e sempre più, a rendere in qualche modo, da una parte più specializzata e dall'altra più flessibile, l'università. Si pensa che di qui alla fine del 2000 sorgeranno 200 nuove professioni, ma quello che conta è che in un certo modo, se c'è spazio per un'università che non sia quella della specializzazione informatica, tecnologica, a servizio delle dinamiche di mercato di tipo nuovo, o se c'è un'alternativa alla sola università della terza età, certamente questa possibilità è collegata con il riassetto dei rapporti internazionali e con la ritrovata capacità di produrre il senso della vita in forme che in un certo modo devono pur sempre fondarsi ed esprimersi attraverso la cultura.

"Riforma e Controriforma"

Johannes Agnoli

Ringrazio quest'invito della FUCI, ringrazio con un certo qual stupore, un certo qual imbarazzo, non tanto come rappresentante di quella che in Italia viene chiamata la cultura marxista, quanto come un eretico di questa cultura marxista, perché secondo la mia esperienza il marxista dogmatico è un interlocutore più vicino al cattolicesimo del marxista eretico. Forse però nell'ambito della FUCI sono in giro certe eresie che potrebbero anche facilitare un dialogo. Un certo imbarazzo l'ho provato anche quando mi fu comunicato da Roma il tema: «La ragione e i mercanti», però questo imbarazzo è già stato eliminato: si tratta della crisi della razionalità del mercato, del rapporto fra ragione ed economia di mercato, quell'economia di mercato che in Italia, e da Ardigò, si continua a chiamare capitalismo. Voi sapete bene che nell'ambito scientifico tedesco la parola capitalismo è un po' tabuizzata; se uno studente vuol fare un lavoro di laurea da un professore diciamo borghese, deve scrivere economia di mercato e non capitalismo altrimenti il lavoro non passa. Per iniziare la discussione cercherò di fare una pre-analisi, così come la intendo io.

Crisi della riproduzione

Sta succedendo nelle università tedesche qualcosa che non corrisponde certo alle prospettive di Ardigò.

Tutti quei plurimi intrecci, complicatissimi intrecci, di correnti, di prospettive, di progetti, di idee, di clientele, forse anche di scandali che caratterizzano la D.C. italiana, venivano sempre rappresentati come simbolo della non governabilità del paese; a me pare piuttosto che si avvicinino molto a quella formazione di complessità di potere di cui parla Luhmann, una for-

mazione di complessità che serve appunto a neutralizzare certi conflitti sociali: Luhmann parla di creare complessità artificiose e artificiali appunto per contenere la conflittualità sociale. Non per niente la D.C. detiene il potere da qualche decennio, per quanto ne so io, e, appunto per la sua complessità interna, ha la possibilità di rappresentare spostamenti interni sempre come una innovazione: cade Cossiga, resta Cossiga, cade Cossiga, viene Forlani... l'Italia è il sistema politico più stabile di tutta l'Europa occidentale.

Secondo, non si tratta di una crisi della ragione come tale perché una ragione come tale non c'è; si potrebbe piuttosto parlare della crisi dell'uso illuministico della ragione, nel senso che un uso illuministico potrebbe presupporre l'introduzione di valori razionali che a quanto pare nel contesto dell'evoluzione della società moderna sono già falliti. Ciò che piuttosto entra in crisi a mio parere, è qualcosa di diverso, per lo meno riguardo alla Germania: ciò che qui è entrata in crisi è la logica, la razionalità della riproduzione sociale, della continuità sociale. Della riproduzione, dunque, non di una società qualunque, ma di questa specifica società tardo-capitalistica, neo-capitalistica, ma direi non solo della società capitalistica (vedi la Polonia) ma di ogni società che, anche sotto la spinta dello sviluppo tecnologico, punta essenzialmente all'accumulazione e si finalizza nell'accumulazione. Quindi piuttosto che una crisi di governabilità, parlerei piuttosto di una crisi di riproducibilità: l'incapacità del sistema di continuare se stesso, di continuare ad esistere; l'incapacità quindi di rispondere alle esigenze di masse che diventano sempre meno adatte ad essere integrate in un sistema globale sociale economico, l'incapacità di rispondere a nuove esi-



TAVOLA ROTONDA

"la Ragione & i Mercanti"

cultura e università nella crisi delle società europee

Achille ARDIGÒ sociologo dell'università di Bologna
Paul THIBAUD direttore della rivista "Topoi"
Johannes AGNOLI politologo dell'università di Berlino
Kosimierz WOLCICH redattore della rivista "Dziennik"

genze che forse in Italia non si vedono ancora ma che si vedono molto chiaramente in Germania Occidentale. E la crisi di questa logica interna della società borghese-capitalistica viene acuitizzata dal fatto che manca in essa ogni possibilità concreta di una alternativa accettabile. Cerchiamo quindi di individuare le cause di questa crisi che, a mio avviso, non si può attribuire solo al potere politico; qui non parliamo del primato della politica ma del primato della riproduzione sociale per la e nella politica.

L'emergere dello Stato forte

Mi riferirò qui a due cause fra le molteplici, che non scelgo a caso e che però non sono certamente le uniche cause di cui si dovrebbe parlare. E non mi occuperò della crisi economica come tale, ma piuttosto degli elementi specifici che rompono potenzialmente il carattere ciclico della crisi economica del capitale; quando dico carattere ciclico intendo dire che la crisi, dal punto di vista puramente economico, economicista, questa crisi del capitale e della riproduzione del capitale non è distruttivo ma di rigenerazione se non si introduce appunto un elemento di disturbo e di distribuzione che interrompe il ciclo economico stesso.

Nella crisi economica ciclica basta l'intervento dello Stato nell'economia: un intervento dello Stato nella società, nella riproduzione sociale e nella cultura, non sarebbe necessario. La cosa è diversa se nella società mercantile, cioè la società che trova la sua ragion d'essere nella produzione di valori di scambio, se in questa società che ha un modo di produzione e di riproduzione con una finalità specifica, irrompe un movimento sociale di massa, o anche un movimento intellettuale.

che ne sconvolge e ne capovolge la finalità stessa. Si parla in Germania della scienza alternativa, dell'uso alternativo della tecnica, dell'uso alternativo della scienza: e pur senza trovare una soluzione concreta e anche corretta si pensa sempre al capovolgimento e alla distruzione della finalità del modo di produzione, della finalità accumulativa.

Si parla quindi di esigenza di « uso » di fronte all'esigenza dei valori di « scambio », si parla sempre di una « qualità umana », che non viene più realizzata dalla società nella quale viviamo (pensiamo all'architettura che ha perso la qualità umana del vivere e dell'abitare umano) e si parla anche di esigenze di tipo ambientale che non si riferiscono solo alla difesa della natura ma che hanno un carattere molto più complesso e anche molto più incisivo perché con esigenze di tipo ambientale si intende anche e soprattutto l'esigenza di cambiare il modo di produzione che si riproduce solo sgominando la natura, sfruttando la natura, distruggendo la natura. Questo irrompere di un movimento alternativo si verifica però, e questo è importante, in un momento nel quale c'è anche la crisi ciclica-economica, acutizzando quindi i problemi.

Ne risulta una crisi che non è affatto semplicemente economica ma anche di carattere sociale, così che viene la tentazione di ripescare la teoria dello Stato forte.

Quanto diceva Ardigò sulla perdita di potere mi ha un po' sconcertato perché questa perdita di potere potrebbe essere accompagnata dal tentativo di rafforzare il potere, di ricostruire un potere capace sì, di governare, di organizzare, di formalizzare la riproduzione sociale, però a costo di quella che noi chiamiamo genericamente « libertà », a costo di quella che noi chiamiamo situazione oppure qualità umana. Secondo me non è un caso che di fronte alla possibilità di un movimento alternativo di disturbare i cicli economici, di disturbare la riproduzione sociale delle nostre società, non mi pare un caso che riaffiori la figura piuttosto problematica di Karl Schmidt.

Karl Schmidt appare oggi come autore e come figura autorevole nella discussione perfino del PCI in una valorizzazione che appare ben strana per chi, venendo dalla Germania, lo conosce come il rappresentante storicamente più importante della teoria del diritto nazista.

Riappare quindi lo stato forte che è in grado istituzionalmente, non certo per vie terroristiche, di contenere queste esigenze economiche, di neutralizzare queste spinte e di ricomporle nelle esigenze dello scambio, facendole, per così dire, uno strumento di accumulazione.

La stabilizzazione generale

In realtà proprio questo è il problema cui si trova di fronte lo stato, la società, il capitale tedesco. Come è possibile ricondurre il movimento alternativo (questo è il termine tecnico tedesco per designare l'area vasta e problematica di tali fenomeni in una strategia istituzionale nella quale il movimento alternativo stesso si presenta, si ricompone, per così dire, come elemento di stabilizzazione economica e anche di efficacia economica per la riproduzione sociale stessa?

Si tratta di una crisi evidentemente sociale che si collega a questa crescita, perlomeno potenziale, di una conflittualità anche più diffusa della vecchia conflittualità classica strutturale tra forza lavoro e capitale, senza che per questo la vecchia conflittualità abbia perso la sua propria centralità.

C'è sempre una centralità della classe e della questione operaia dovuta al fatto che, come ben si sa, le nostre società non possono riprodursi se non c'è chi lavora, se non c'è chi effettivamente produce; come ben si sa è proprio l'Italia il paese classico dello sciopero; come ben si sa, per una società moderna non presenta nessun problema chiudere i teatri; chiudere le università; chiudere la cultura; e, scusate, io direi chiudere le chiese per un anno; ma se si chiude la produzione per un anno, le nostre società muoiono. Quindi questa centralità resta, solo che la conflittualità è diventata molto più diffusa, molto più ampia, coinvolge l'intera società, coinvolge anche altri centri sociali e produce anche i famosi nuovi soggetti sociali di fronte ai quali la necessità di ricomposizione diventa ancor più cruenta. Una necessità di ricomposizione che comporta, tra l'altro, anche una pianificazione politica dei processi sociali che ha come scopo essenziale e istituzionale di eliminare il più possibile quegli elementi di disturbo di cui parlavo poco fa: il disturbo della non produzione. Questo è quello che io chiamo un processo di stabilizzazione generale, che è un qualcosa di diver-

so dell'aumento dei compiti sociali dello stato, di cui sempre si parla, dell'aumento delle capacità e delle necessità d'intervento statale dell'economia, di cui ha parlato anche Ardigò.

Il processo di stabilizzazione significa in fondo il fatto che lo Stato moderno si trova nella necessità, dovuta appunto ad esigenze di produzione, di ricomporre ogni processo sociale in regole e formalizzazioni che, essendo di carattere giuridico, assumono anche un carattere statale, perché, come ben si sa, il diritto è il dominio dello Stato.

Questa tendenza alla stabilizzazione, si rivolge in prima linea contro un movimento che non solo rifiuta il potere sociale, non solo rifiuta certi aspetti della società, ma che, potenzialmente perlomeno, investe tutta la società e vuole la famosa società nuova. E' qui che il rifiuto della politica, di cui si parla in questo documento che mi hanno mandato a Berlino, il rifiuto della mediazione politica, ha un significato ben diverso da quello di cui sempre si discute, come rifiuto (leggo il documento) che « a livello politico denunciando la partitocrazia finisce per rifiutare il sistema democratico dei partiti »; no, è un rifiuto della mediazione politica perché questa mediazione politica viene riconosciuta come mediazione di interessi di accumulazione, come mediazione di potere, come mediazione quindi di dominio e non come mediazione di esigenze popolari, di esigenze di massa, non parliamo poi di volontà popolari. E' per questo che, io direi, non si tratta di un rifiuto immediato, ma è un rifiuto del tutto riflesso e mediato che riconosce la trasformazione avvenuta nello Stato moderno che quindi non critica la partitocrazia, non si scaglia contro un sistema partitico senza nessun carattere specifico, ma che riconosce nella forma Stato quella possibilità di deviazione umana che distrugge appunto la qualità umana.

Verso il consenso totale

Forse questo processo non è tanto visibile in Italia; non si è ancora concretizzato qui nel modo in cui si è concretizzato nella Germania federale che sta stabilendo un sistema molto concreto e molto pesante del consenso totale che è noto in Italia sotto il nome un po' strano del « Berufsverbot ». Ma io intravedo anche nella situazione po-

litico-sociale italiana una tendenza anche in questa direzione se per ora il consenso totale come strategia istituzionale che tenta di contenere una possibile esplosione sociale non si è affermato. Si prenda ad esempio la formula ben nota, dei partiti dell'arco costituzionale. Una formula che ha un significato molto più profondo di quello che si crede perché l'unità dei partiti dell'arco costituzionale, a livello istituzionale, significa e comporta l'esclusione del dissenso fondamentale dalla partecipazione legittima alla politica, e anche a certi processi decisionali. Quando si riduce l'articolazione politica di una popolazione, se permettete dico delle masse, quando si riduce l'articolazione delle masse a un sistema ben preciso e non cambiabile di partiti o di organizzazioni politiche, quando si accetta il dissenso sociale, solo nel contesto di questa formazione partitica ecco che abbiamo già fatto il primo passo verso quella trasformazione dello Stato al cui termine noi abbiamo una pluralità partitica sì, nella quale però la pluralità si manifesta come espressione ideologica di una essenziale unità di partito.

Partiti di Stato quindi, sia all'opposizione che al governo; e quando dico partiti di Stato dico qualcosa che forse in Italia è ancora al di là da diventare realtà.

Quando si dice partiti di Stato in Germania si intende qualcosa di molto forte perché, come ben si sa, la costituzione tedesca, la legge fondamentale di Bonn, ha assunto il partito come organo costituzionale; nella Germania Occidentale quindi il partito è un organo di Stato e non più un organo di mediazione tra società e Stato. Quindi, se questo è un sistema di consenso totale, noi dobbiamo riportarlo al tentativo di uscire dalla crisi, al tentativo di cui parlava Ardigo.

Valori fondamentali e controriforma

Come uscire dalla crisi? Direi che la Germania ne sta uscendo; non che ne sia già uscita, perché non dobbiamo dimenticare che questo sistema del consenso totale è molto fragile; è un sistema che ha rapporti internazionali, un sistema quindi che può reggere solo sulla propria contraddizione, che può funzionare come organizzazione di consenso totale solo nel caso in cui il consenso totale sia già diventato realtà.



La Germania cerca di uscire dalla crisi sociale, dalla crisi della riproduzione della società, con una strategia istituzionale di contenimento che forse è pure necessaria.

Non vorrei cadere nell'utopia: può darsi che senza questa strategia istituzionale il futuro si potrebbe presentare come un futuro caotico di crisi economico-sociale permanente. Sul piano politico, non vorrei dilungarmi sul significato di questa strategia istituzionale perché qui non parliamo certo del sistema politico tedesco, ma è necessario riflettere sul fatto che le leggi sul «Berufsverbot» sono qualcosa di molto più grave del fatto che qualche comunista o qualche radicale non può diventare postino, non può diventare ferroviere o che so io, non può diventare comunque maestro elementare. A livello politico il significato intimo del «Berufsverbot» è piuttosto il carattere preventivo di questa misura; un carattere preventivo che effettivamente ha in-

ciso profondamente nella gioventù studentesca comportando l'apparire di uno studente di tipo nuovo, cioè di tipo vecchio, uno studente del tipo tedesco dell'era Adenauer che nella sua maggioranza si interessò solo di sbocchi professionali, e si interessò solo quindi della propria integrazione funzionale nel sistema sociale già esistente. E' questo il significato profondo del «Berufsverbot», una misura di censura preventiva per impedire la formazione, e soprattutto l'articolazione al livello di massa, di quello che ho chiamato il dissenso fondamentale.

Si può ritenere che a livello culturale sia probabilmente destinato a fallire in Germania il tentativo di ricostruire con questo punto di partenza una società nuova, che non è la società nuova del movimento alternativo, ma una società rinnovata con un nuovo sistema di valori, perché quando i partiti tedeschi ritengono necessario un rin-

novamento e di avviare di nuovo la discussione sui «valori fondamentali» ciò succede non certo nel diffuso carattere di opinione pubblica, ma succede con la formazione di commissioni permanenti. Ogni partito tedesco ha una propria commissione sui valori fondamentali, che cerca di ricostruire quindi le vecchie tavole morali, a livello familiare ecc.; sono misure e valori che cercano di contenere appunto quella società che viene chiamata «società permissiva».

A livello universitario si cerca di uscire dalla crisi dell'università, che è stata appunto la crisi del '68 con l'università di massa, l'università aperta, l'università degli spazi liberi, attraverso una specie di «Controriforma» (adesso non vorrei di fronte ad un pubblico cattolico essere frainteso: noi la chiamiamo «Controriforma» dato che il '68 ha comportato la riforma universitaria). Una «Controriforma» che in fondo cerca di rendere di nuovo funzionale l'università nei confronti di processi accumulazione.

E' il tentativo di ricostruire i valori fondamentali, un tentativo fallimentare non solo perché puramente ideologico, (anche se sulla ricostruzione dei valori fondamentali nel corso degli ultimi 3-4 anni in Germania sono stati scritti migliaia di libri, di articoli, articletti, saggi ecc.), ma soprattutto perché in questo tentativo vedo l'errore di voler uscire dalla crisi rimettendo in voga i valori vecchi, perché si ripropone, praticamente, un punto di partenza che è già fallito, un passato che ha condotto al presente; perché si tenta di restaurare delle tavole di valori a cui si può riferire la crisi stessa, a cui si può riferire il fatto che il futuro si presenta già in sé e per sé fallito. E' la vecchia questione se sono i valori che non reggono la società o se la società è diventata malvagia; il valore che non va o l'uomo che non vale. Ecco, a mio avviso il tentativo di ripristinare i vecchi valori non significa che l'incapacità di vedere non che l'uomo è diventato malvagio, ma che questi valori non sono più in grado di reggere la riproduzione della nostra società.

E il mercato si riprende

Vengo così al secondo punto, molto brevemente, e cercherò di chiarire cosa significa «controriforma universitaria», come emblema della ripresa del primato dell'economia

di mercato, del primato del capitalismo su quella «ragione» di emancipazione sociale che era espressa dal '68. Il '68 ha comportato a livello istituzionale, nella struttura della società tedesca dei cambiamenti molto profondi, che vanno sotto il nome di «democratizzazione»; forse si dovrebbe piuttosto parlare di un tentativo di introdurre meccaniche istituzioni parlamentari nell'università, più che istituzioni democratiche, ma bisognerebbe allora anche discutere su che cos'è democrazia e che cos'è parlamentarismo.

L'istituzione più specifica di questa democratizzazione, che è la costituzione della cosiddetta «parità quadrupla», comporta effettivamente una specie di anticipazione di quella che dovrebbe essere stata, nella visione del movimento studentesco, una società democratica. «Parità quadrupla» significava infatti l'integrazione nei centri decisionali dell'università di coloro che non fanno parte della Repubblica degli scienziati e dei dotti. Si tratta, o si è trattato, di stabilire ad ogni livello decisionale di dipartimento una compartecipazione di tutti i membri dell'università: docenti, assistenti, studenti, impiegati e lavoratori. Certamente una rivoluzione culturale, possiamo dire; una rivoluzione culturale che ha avuto anche degli sbocchi abbastanza interessanti: università con presidenti che non avevano mai fatto né il ginnasio, né il liceo, né l'università, che non avevano la laurea ecc., comunque presidenti che erano semplici assistenti.

Questa università era riuscita però a raggiungere un carattere di emancipazione, a formare degli spazi liberi, nei quali era possibile che si sviluppasse senz'altro anche una tendenza non solo di disturbo democratico ma anche una tendenza di tipo rivoluzionario nelle istituzioni stesse. La perdita di potere dei «baroni» comportava una conquista di potere da parte dei movimenti politici universitari che si ponevano come fine qualcosa che era ben diverso da ciò che era la società borghese tedesca. Questo coinvolgeva anche i gruppi studenteschi cristiani, cioè evangelici e cattolici; era il periodo nel quale anche i gruppi cattolici tedeschi organizzati sviluppavano dei programmi politici terzomondisti, programmi politici di avvicinamento, per esempio, agli immigrati anche italiani in Germania; ed è infatti su questo periodo che la conferenza episcopale tedesca ha tentato di sciogliere il mo-

vimento cattolico studentesco. L'importante per la società, una società che non ha mai accettato quest'università, una società che ha cercato di ghettizzare questa università, l'importante era la «disfunzionalità» dello spazio libero chiamato università, perché da un lato abbiamo avuto la costituzione di un'università di massa e il superamento di un'università di élite, che veniva considerata troppo chiusa di fronte alla società industriale in avanzata; dall'altro lato la riforma comportò la costituzione di un'università effettivamente chiusa in se stessa anche dal punto di vista politico, chiusa in se stessa non perché non avesse voluto raggiungere la società ma perché la società, a sua volta, si era chiusa di fronte a questi spazi liberi, a questa disfunzionalità emancipatoria dell'università stessa. Quindi uscire dalla crisi dell'università significava il tentativo di ricostruire la funzionalità economico-tecnica.

La fine dell'autonomia e il controllo dello studio

Questa ricostruzione della funzionalità economico-tecnica dell'università, non è altro che una parte, nemmeno la più importante, del processo di stabilizzazione di cui parlavo prima. Devo dire che questa ricostruzione non ha un carattere puramente politico ma ha anche un carattere costituzionale. Voi sapete che per la Germania lo stato di diritto significa uno stato legale; non è quindi un partito politico che ha riproposto la ricostruzione dell'università funzionale, ma è stata la corte costituzionale che ha dichiarato anticostituzionale la riforma universitaria, partendo dall'argomentazione alquanto strana ma abbastanza convincente, a quanto pare, che una università con spazi liberi, con possibilità decisionali affidate a gente che non ha la qualificazione professionale, incide negativamente, circoscrivendola, e limitandola sulla libertà della scienza perché — così ha argomentato la corte costituzionale tedesca — se in questioni di ricerca e di insegnamento non è più il vecchio ordinario, il professore, il barone che decide ma ci sono anche gli studenti, gli impiegati e gli assistenti, allora la libertà della ricerca scientifica dell'ordinario viene limitata e quindi la riforma dello spazio libero è anti-costituzionale. Lo spazio libero della ricerca significa spazio libero del qualificato e non spazio

libero di tutti per entrare nel processo di ricerca. Quindi, il primo passo è stato lo smantellamento dell'autonomia universitaria.

Questo lo devo dire perché, in un certo qual senso, la Germania Occidentale rappresenta il futuro dell'Europa, un futuro che ha un tasso di inflazione minimo, un futuro che ha una possibilità economica di contenere, di assorbire anche la disoccupazione, un futuro forse di tipo culturale. Lo dico perché nel documento della FUCI si indica, come possibilità di uscita dalla crisi la conquista o la riconquista di un'autonomia universitaria. La Germania è uscita dalla crisi del '68 abolendo l'autonomia universitaria; questo è un processo di Stato e di legislazione: lo Stato si è sempre più intromesso nell'ordine interno dell'università e cerca sempre più di invadere questa università, di conquistare sempre più terreno nell'ambito dell'università. La proibizione di quella che si potrebbe chiamare «democrazia decisionale dell'università riformata» è solo appunto il lato emblematico di questa ripresa di potere da parte dello Stato. Ardigò ha parlato della vecchia università di Humboldt: quella è morta; certo l'università del '68 non era quella di Humboldt perché l'università del '68 voleva ampliare l'unità tra ricerca e insegnamento, farla diventare una caratteristica sociale, una qualità sociale. L'università di Humboldt è morta con quella del '68 perché adesso si va verso un'università di Stato. E appunto perciò risulta, a livello di studio, quella che viene chiamata in Germania la «scolarizzazione dello studio»: che distrugge completamente quella famosa libertà accademica di cui si parla dal tempo di Humboldt a questa parte.

«Scolarizzazione dello studio» significa introduzione di termini fissi di studio: introduzione di tempi determinati e anche di contenuti fissi preventivi. Ciò si riferisce soprattutto alle cosiddette scienze umane, politologia, sociologia, psicologia. Il contenuto dello studio viene determinato dallo Stato pur non incidendo direttamente sulla libertà del docente di tenere le lezioni che vuole (questa libertà resta intatta in Germania, è una delle vacche sacre della tradizione tedesca): la via istituzionale è molto più arguta, molto più astuta e anche molto più semplice: i contenuti non sono quelli dell'insegnamento ma dell'es-

me finale; fissando il contenuto dell'esame finale lo Stato riesce a incidere ovviamente anche sul contenuto dello studio stesso. Non parliamo poi della chiusura di tutto quel tipo di scienze di carattere emancipatorio che si erano sviluppate in Germania.

Un'Università doppia

Il lato più interessante per la ricostruzione della finalità è però lo sdoppiamento dell'università. L'università di massa non si può più abolire, quindi, come risolvere il problema di un'università di massa che dà a tutti la chance di diventare qualche cosa e che dovrebbe essere contemporaneamente funzionale ad una società che però ha pochi posti di potere, perché, come ben sapete, l'ironia dell'uguaglianza consiste nel fatto che ognuno ha il diritto e la possibilità di diventare un manager, però i posti del manager sono limitati. La strategia istituzionale per risolvere questo problema è semplicissima: in Germania, con la controriforma si sta sdoppiando l'università, introducendo due tipi diversi di studio e due tipi diversi di studenti: la scolarizzazione di cui parlavo si riferisce all'università di massa, e nell'ambito di massa si stabilisce istituzionalmente l'università di ricerca riservata a élites, sia a livello di professori che a livello di studenti.

Ecco uno sdoppiamento che risolve il problema: la società moderna ha bisogno di una massa di qualificati, senza dubbio, ed ecco che l'università compie questa sua funzione specifica; però la società moderna ha anche bisogno di gruppi di potere di élite scientifica, di élite tecnica, ed ecco che nell'università, nell'ambito della stessa istituzione, introducendo la differenziazione tra insegnamento e ricerca a provocare nella massa degli studenti quella selezione specifica che conduce alla formazione di tipo manageriale.

Con ciò ho finito; e ribadendo ancora una volta che non si tratta di un'uscita dalla crisi che cerca uno sbocco innovatore, ma si tratta di un'uscita dalla crisi che cerca di ricucire un sistema scosso dal '68, di ricomporlo però ad un sistema storico molto più ampio, molto più avanzato, anche molto più alto. Non so se questa sia la vera uscita dalla crisi, ma una cosa mi sembra certa: questa è la restaurazione vera e propria della ragione di mercato.



TAVOLA ROTONDA

"la Ragione & i Mercanti"

cultura e università nella crisi della società europea

Adhille ARDIGÒ presidente dell'università di Bologna
Paul THIBAUD direttore della rivista "Esprit"
Johannes AGINOU politologo dell'università di Torino
Kosmierz WICKIOWSKI relatore della rivista "Utopia"

Vorrei trattare l'argomento a partire dall'esempio francese e dividendo la mia esposizione in tre parti: la prima — parodiando Montesquieu — si potrebbe chiamare «riflessioni sulle ragioni della grandezza e della decadenza dell'università francese», e sarà uno schema storico; la seconda concerne lo stato attuale del funzionamento dell'università francese, sarà più descrittiva e tenterà di esporre quali siano i valori che vi sono oggi investiti; la terza parte riguarda qualche riflessione sulla necessità di una nuova idea di università, cercando di individuare quel che può rinascere dopo la decadenza.

Il punto di partenza attuale è evidentemente negativo: i termini più ricorrenti nel parlare in Francia dell'università sono «silenzio», «dequalificazione», «degradazione»; per la prima volta da quando esiste l'istituto universitario viene citato solo per essere indicato al pubblico disprezzo. Lo stesso ministro dell'Educazione Nazionale non si fa problema di mostrare la propria sfiducia negli insegnanti, arrivando a sopprimere di persona — è capitato durante le ultime vacanze — un certo numero di insegnamenti (ivi compreso, ed è stato tanto clamoroso da costringerlo a tornare indietro, il diploma di studi superiori di Levi-Strauss!); questo per dire come in questo momento, in Francia, in materia di misure anti-universitarie è possibile permettersi quasi tutto.

Per comprendere come si sia potuti arrivare a questa situazione credo che si debba far riferimento alla tradizione, tutta francese, di considerare l'università come una seconda chiesa, in concorrenza o meglio in rapporto di successione rispetto alla Chiesa cattolica. In Francia la lotta tra Chiesa e università è stata una costante storica; il motivo di questa lotta è stato innanzitutto la volontà della Chiesa di impedire

Splendore e decadenza dell'università

Paul Thibaud

all'università di rendersi autonoma e costituirsi come autorità morale. E' per questo anche che l'università francese, nella difesa della laicità e della ragione, si è venuta legando ad un doppio contenuto ideologico: da una parte alla « religione nazionale », il contenuto di messianismo nato con la Rivoluzione Francese, ossia la convinzione che con i fatti del 1789 fosse stato attribuito al popolo francese un messaggio da portare a tutto il mondo, una sorta di missione religiosa laicizzata; dall'altra — secondo elemento ideologico assunto — è venuta legandosi allo scientismo positivista, con la sua fede nell'onnipotenza della scienza. E' quindi dall'incontro di queste ragioni, filosofiche e storico-nazionalistiche, che si è sviluppata l'influenza dell'università sulla società francese e la sua autorità morale, tanto forte da sfidare quella della stessa Chiesa e finire con l'imporsi. Il motivo per cui la cultura cattolica ha manifestato in Francia la sua presenza soprattutto in forme di cultura « polemica », è appunto questo sentirsi minacciata e resa subalterna dalla dominante cultura laica: da qui allora la marginalità e il carattere « oppositivo » della cultura cattolica francese. Un cambiamento si è però avuto dopo la seconda guerra mondiale, quando il tema della ristrutturazione del sistema scolastico nazionale costituì un'occasione di riavvicinamento tra queste due culture, che persero quindi i caratteri polemicamente contraddittori per incontrarsi sul piano di questo compito di ricostruzione e allo stesso tempo modernizzazione rappresentato dalla riforma del sistema scolastico. La scuola « razionalizzata », una laicità non più polemica ma intesa come apertura furono appunto alcuni dei contenuti di questa « riconciliazione ».

Per capire come da questa situazione di incontro produttivo delle

tendenze contrastanti della cultura francese si sia giunti all'attuale condizione è necessario introdurre delle considerazioni anche di carattere strutturale, e non solamente culturale. Una prima critica è di ordine economico: dal dopoguerra ad oggi l'università è passata da poche decine di migliaia a 800.000 iscritti, questa rapidissima espansione costituisce uno dei motivi della presente situazione di disfunzione e uno degli elementi preferiti dalla critica tecnocratica che insiste sul concetto dell'« università in ritardo ». Un'altra critica insiste invece sul fatto che questa università di massa è in realtà un'università di massa borghese (e piccolo borghese), in quanto la popolazione operaia pur rappresentando il trenta per cento del paese è presente all'università solo nella misura del dieci per cento. L'apertura dell'università non provoca una diversificazione sociale, la popolazione universitaria resta prevalentemente borghese (e su questo punto non credo ci siano differenze tra la Francia e l'Italia); al punto che in un paese come l'Inghilterra, in cui l'accesso all'università è praticato per selezione, la percentuale di figli di operai che la frequenta è molto superiore rispetto alla Francia, rappresentando circa il 25%. Questo comporta, da noi, un modellarsi dell'istituto universitario attorno all'idea di cultura classico-letteraria; anche una delle grandi riforme educative compiute negli anni passati — l'unificazione dell'insegnamento scolastico attraverso la sintesi progressiva del sistema primario, per i figli d'operai, e del sistema secondario, per gli studenti di ceto borghese — ha mostrato questo squilibrio, perché più che un'unificazione paritetica si è trattato dell'imporsi di una cultura secondaria, classico-letteraria, con il contemporaneo ridursi delle possibilità di espressioni

ne autonoma per la cultura tecnico-operaia.

Alla fine degli anni sessanta è soprattutto la critica marxista a prendere di mira questa natura borghese dell'università; il libro-manifesto della critica sessantottesca all'università è stato in Francia un testo di Pierre Bourdieu, sociologo dell'educazione, dal titolo « Gli Ereditieri », la cui tesi era appunto quella del carattere intrinsecamente borghese della selezione universitaria. E' sempre in questo clima di attacco violento alla cultura laico-borghese sostenente il sistema educativo che si sviluppa anche la tesi di Louis Althusser su « gli apparati ideologici di Stato ».

Lo sciopero della fine

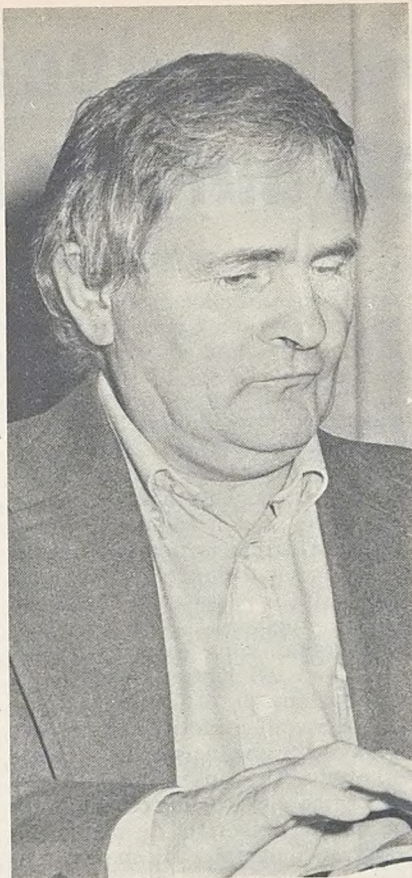
Questa eretna dell'università nella sua stagione critica culmina evidentemente nel 1968 con l'esplosione di quella che è stata chiamata « la cattiva coscienza rivoluzionaria », e che andò al di là della classica critica sociale rivolta all'università per farsi critica soprattutto culturale. Gli strali non s'appuntarono soltanto sulla sua natura borghese ma sui suoi stessi criteri di legittimazione, ovvero sul suo ruolo di produzione e trasmissione di cultura e di scienza. Il '68 segna per la Francia l'ingresso nella « modernità », come tempo della messa in crisi di tutti i valori e le tradizioni collettive, di tutti i criteri di riconoscimento culturale e personale, come perdita del criterio di scientificità, in quanto diviene insostenibile la fede scienziata nella neutralità della conoscenza scientifica rispetto ai rapporti sociali.

Si aggiunga a questo un elemento materiale ma assolutamente fondamentale: la fine dell'espansione dell'università conseguente al ribaltamento del corso demografico del paese. Dopo che per venti anni l'università francese si era svi-

luppata a velocità impressionante e con un meccanismo di autoriproduzione — per cui si proponeva essa stessa, con la professione dell'insegnamento, come sbocco futuro per le proprie leve —, improvvisamente questo meccanismo si frantumava a causa del « rallentamento » demografico, e questo proprio a « ricambio » generazionale avvenuto — quando cioè lo svecchiamento della classe degli insegnanti è già massicciamente avvenuto, e quindi non lascia sperare nella creazione di molti nuovi posti di lavoro per futuri giovani insegnanti —. Ci si trova così con una enorme massa di giovani senza sbocchi professionali, essendo già stato compiuto il rinnovamento dei « quadri ».

Sotto la pressione di questi due ordini di fattori culturali e strutturali, si viene delineando l'attuale situazione di « depressione » dell'università francese, questa « stagione dell'umiliazione »; vi si aggiungano poi le profonde divisioni nate allora all'interno del corpo docente e tuttora molto vive, e inoltre il fallimento, per eccessiva complicazione e pesantezza burocratica, di un tentativo legislativo di democratizzazione dei processi decisionali nell'università. Quest'ultimo, una legge di qualche anno fa, ha istituito degli organi collegiali dal funzionamento farraginoso, finendo per realizzare uno scopo opposto a quello originale, favorendo quel clima di sfiducia e scoraggiamento già in costante affermazione. Un episodio clamoroso e significativo di questo clima lo si è avuto nella primavera del 1976, con un lungo, massacrante sciopero, chiamato allusivamente « sciopero della fine », proprio a sottolineare il carattere quasi masochistico di autodistruzione dell'università.

Una seconda parte del mio discorso vuole essere, lo si è detto, di descrizione del presente. Anche qui, come già per l'exkursus storico appena delineato, devo cominciare con un'osservazione negativa: la fine del movimento studentesco. A partire almeno dall'anno 1976 non si può dire che esista in Francia un movimento degli studenti, né a carattere politico né a carattere sindacale, quando invece nel passato il ruolo di questo come gruppo di pressione era stato fondamentale, soprattutto dall'immediato dopoguerra dalla fine degli anni '60, e in particolare dal '54 al '62, gli anni della guerra di Algeria, quando si vide la trasformazione del movi-



mento da sindacale a politico. Al motivo tipico del movimento « sindacale » degli studenti, il nodo dei problemi connessi con l'apertura e l'estensione dell'università, negli anni '50-'60 — un periodo che racchiude diverse forti sollecitazioni per gli studenti, la guerra d'Algeria appunto ma anche il Vietnam, più tardi, ed in genere tutta l'esplosione del terzomondismo — si affiancano temi tipicamente politici: l'urgenza della lotta anti-imperialista e della legittimazione di un ruolo protagonista in essa delle masse studentesche.

L'università self-service

La svolta rispetto alla coscienza rivoluzionaria di quegli anni, la si è avuta in Francia attorno al '74-'75, grazie anche alla comparsa di opere come « L'arcipelago Gulag » di Solgenitsijn, che ha costituito un avvenimento culturale assolutamente fondamentale, tanto da suscitare nella cultura francese un ampio ripensamento sulla categoria di « totalitarismo », che pure aveva dominato il pensiero politico dei giovani francesi attraverso i suoi miti: HoChiMin, Castro... Declino quindi delle basi politiche del movimento

studentesco, ma declino anche delle sue basi sindacali, nella misura in cui si è avuta una « caduta dell'effetto certificante » degli studi, ossia, in termini più poveri, una dequalificazione dei diplomi, e questa ha provocato il venir meno della ragione stessa d'essere d'un movimento sindacale studentesco, la sua perdita completa di identità. Infatti l'interesse sindacale si era costituito attorno alla rivendicazione del « diploma per tutti », ma mutandosi questo in carta straccia è evidentemente venuta a mancare la motivazione all'aggregarsi in corpo rivendicativo. Mancando la posta in gioco, avendo perso di valore il fine, anche la spinta ad associarsi ha dovuto inevitabilmente segnare il passo.

Non si dimentichi, per meglio comprendere questo processo di perdita di identità sindacale degli studenti, che il sistema educativo superiore è in Francia diviso tra università, affette appunto da questa condizione di crisi degli sbocchi e quindi sostanzialmente « invalide » ai fini della formazione professionale, e le « grandes écoles », che raggruppano discipline prevalentemente tecniche e comunque di preparazione alla gestione manageriale, a cui si accede per concorso e che allo stato attuale continuano a garantire ai propri (pochi) studenti un immediato futuro professionale. Questa divisione gioca evidentemente a favore di uno svuotamento di valore dell'università propriamente detta, e questa, marginalizzata, non riveste più un ruolo centrale nell'interesse e nell'impegno degli studenti. In queste condizioni appare chiaro il nesso che collega il venir meno dell'« enjeu », della posta, e la crisi del movimento « sindacale » degli studenti.

Un altro fattore di questa crisi del movimento degli studenti francesi è il processo di esplosione della strategia collettiva in tante strategie individuali, seguito alla liberalizzazione dei piani di studio. Finché il periodo universitario si definiva per curricula di studi uguali per tutti erano anche molto maggiori le possibilità di ritrovarsi in un interesse comune di cambiamento; ma quando, con l'introduzione delle cosiddette « unità di valore » con le quali si stabilisce il principio dell'assoluta libertà di « iter » educativo, si è aperta la possibilità di un'infinita differenziazione dei piani di studio personali, viene a mutare anche la consapevolezza, la mentalità, che si associano alla frui-

zione del periodo di formazione universitaria. L'università cessa di essere l'insieme di tante storie parallele, con molti tratti in comune, per divenire piuttosto un complicato intreccio di strategie individuali misurate da interessi scopi tempi che non trovano più modo di comunicare tra loro per confrontarsi, mescolarsi, condizionarsi, sulla base di alcuni criteri comuni di fondo. Inoltre il differenziarsi delle figure di studente — per cui c'è chi è studente « part-time » perché nel frattempo cerca di cominciare un qualche lavoro oppure chi, già lavorando, torna all'università per riprendere studi interrotti o mai affrontati — contribuisce a questa dispersione dell'ambiente studentesco. L'università cambia: non l'istituzione omogenea dei giovani, ma un *self-service* a cui ognuno attinge secondo i propri bisogni per organizzare la propria individuale strategia di ingresso nella vita. Ciascuno deve pensare a dirigere se stesso, non c'è più spazio per delle preoccupazioni pedagogiche: sono richieste agli studenti, per essere attivi, una competenza ed una capacità culturale molto superiori rispetto al passato, ed è anche questa una selezione che favorisce la trasformazione dell'università in senso borghese. La dispersione favorisce inevitabilmente gli « ereditari », quanti possiedono già le « chances » di una capacità di autodirezione in conseguenza di una più solida formazione di base e quanti, ma è la stessa categoria, possono ignorare la divaricazione in atto tra studi e possibilità professionali, in quanto avranno comunque un inserimento sociale positivo.

Sapere e potere

In fin dei conti questa vicenda sta a dimostrare che il rapporto tra sapere e società è divenuto fortemente problematico: e questo in più sensi, in quanto per un verso diventa sempre più indiretto il rapporto cultura-professione, e in quanto è divenuta incerta persino l'utilità economica generale per l'insieme della collettività di una tale massa di diplomati, di un livello così « alto » ed esteso di cultura generale. Ma anche, per altro verso, per una sempre più diffusa e capillare rimessa in discussione dell'autorità e funzione del sapere, e valga come esempio la critica della scienza sviluppata a partire dai problemi dell'energia e dell'utilizzazione del nucleare come denuncia dell'alleanza

tra sapere scientifico e potere industriale e grandi burocrazie statali. Sintomatica, in questo senso, è l'eco che nell'opinione pubblica francese hanno le tesi di Ivan Illich, polemiche contro la professionalizzazione del sapere e critiche dell'attuale rapporto tra sapere e società.

In quest'ultima parte voglio sottolineare la necessità di una nuova idea di università, costruita a partire dal rispetto di questa comprensione dialettica e problematica del nesso sapere-società che la situazione stessa ci induce ad assumere. Nei binomi ricerca-diffusione, sapere-applicazione, formazione-azione si può dire, schematizzando, che la visione tradizionale, la stessa che è stata alla base della concezione classica di università, ha messo l'accento sulla serie dei primi termini, presupponendo un sapere esterno alla società — quindi immune dalla « relatività » sociale — che in virtù della propria estraneità impone la propria autorità sul sociale. Entrata in crisi questa visione, la stessa legittimità dell'istituto universitario si è trovata nella condizione di dover ridefinire completamente la propria identità. E una nuova idea di università non si può riorganizzare che all'interno di una concezione dialettica, di « andata e ritorno », tra le due serie di termini che compongono i binomi.

Garante della democrazia

L'importanza fondamentale dell'università, intesa qui nel senso stretto come opposta alla « grandes écoles » tecno-manageriali, il ruolo che le deve essere restituito, consiste nel porsi come garanzia del *carattere pubblico del sapere*. La tendenza del sapere, della scienza, a rinchiudersi in piccole istituzioni efficienti ai margini dell'università, con un piccolo numero di studenti scelti (come nel caso della Francia le « Ecoles des hautes études ») è esattamente quanto si deve evitare se non si vuole inaugurare un'epoca tecnocratica in cui venga consolidata una rappresentazione magico-misterica del sapere, come forza occulta separata e lontana dalle possibilità dei più, a cui ci si deve soltanto sottomettere, senza più alcun rapporto con la pratica comune di ogni uomo.

Questa difesa dell'università come luogo in cui il sapere si mostra come fatto inequivocabilmente pubblico presuppone l'immagine di un'università che non sia né tagliata fuo-

ri dalla società né sottomessa interamente ai suoi bisogni, che non sia né interamente « ludica », inutile luogo di parcheggio o istituzione del tempo libero a cui si opporrebbero l'utilità e la funzionalità delle « grandes écoles », né d'altronde un'appendice della società strettamente finalizzata in senso utilitaristico alla professionalizzazione dei giovani.

Un luogo di sapere aperto

Se vuole avere un senso, l'università deve disporsi come luogo di incontro del sociale e del sapere, in cui il sociale si inventi mediante l'illuminazione critica del sapere. Nel deserto dell'università francese si possono riconoscere come luoghi di un tale incontro ormai soltanto alcune iniziative di studenti, chiamate « seminari », raggruppati attorno ad un docente e provocati dalla sua problematica a riflettere sull'orientamento della propria esistenza, non in ragione di un'autorità formale o meccanica quanto piuttosto di quella morale di una testimonianza. L'università ha bisogno di « uomini pubblici » che non si preoccupino delle lotte intestine delle università, ma esprimano nel quadro del sapere delle preoccupazioni politiche e culturali che dinamizzino e raggruppino differenti discipline. Un'esempio di « sapere aperto » è stato per noi l'università di Vincennes, simbolo del '68 e del corso successivo; la sua morte non va attribuita all'ostilità del potere politico, va messa in conto anche la sua demagogia interna e soprattutto il fatto di non essere riuscita ad applicare i propri criteri di « sapere aperto » in un contesto altrettanto « aperto ». L'esperienza fallì per l'incapacità a trasferire i propri punti di forza al di fuori di una struttura elitaria, e quindi selezionante; per aver mosso guerra alla specializzazione del sapere facendo ricorso più alla demagogia o alla « chiacchiera » che ad una fondata verifica della possibilità effettiva di un sapere critico e aperto fuori dei tradizionali apparati di burocrazia selettiva. Il problema, eluso da tutte le esperienze condotte sinora, consiste nel dover coniugare impegno sociale e rigore intellettuale, senza abbracciare immediatamente il primo polo contentandosi d'una sistemazione demagogica del problema della correttezza del sapere.

Dalla risposta a questa questione dipende la creazione di una nuova idea di università, che vedo oggi sempre più indispensabile.

L'università italiana tra riforma e partecipazione

Giuseppe Avallone

L'approvazione della legge n. 382, decreto di applicazione della legge sul riordino della docenza universitaria, ha rimesso in moto il meccanismo della riforma istituzionale dell'ordinamento universitario, intervenendo sul versante di problemi che aveva paralizzato negli ultimi anni la discussione sulla riforma: la scelta di priorità sulle questioni del personale è parsa a molti inadeguata; ma è indubbio che almeno psicologicamente qualcosa si è sbloccato. E' un processo che continuerà? E in che modo? Quali altre priorità si sceglieranno per aggredire i molti nodi ancora insoluti? E' difficile dare una risposta immediata: la legge appena approvata è tutta da «gestire», richiede molte specifiche operative e quindi capacità di intervento e di organizzazione; si presta a nuovi arroccamenti e conflittualità; ma soprattutto molte questioni sono ancora da iscriverle all'ordine del giorno.

L'aggravarsi della crisi del Paese e la recente preoccupante manifestazione di ritardi sul piano politico ed organizzativo, ma anche su quello della «attrezzatura» scientifica e culturale per far fronte ai problemi dello sviluppo o a quello dei guasti di uno sviluppo distorto rinviava a più decisive «sfide» culturali.

Lo scenario presenta problemi gravi e complessi:

— la crisi generalizzata dei sistemi formali di istruzione nei Paesi a capitalismo maturo, crisi che ha connotato l'istruzione formale di caratteri di marginalità rispetto ad altre strategie di intervento sociale;

— l'inflazione dei titoli di studio e la non corrispondenza tra istruzione e modalità di inserimento sociale; sul piano oggettivo si manifesta la frattura tra offerta e domanda sul versante qualitativo prima ancora che su quello quantitativo; sul piano soggettivo vengono deluse le attese individuali di mobilità sociale;

— la crisi di governabilità delle istituzioni e delle organizzazioni complesse in una società complessa.

Rispetto a queste condizioni di scenario l'Università è alla ricerca di un equilibrio tra funzioni tradizionali e nuovi ruoli, tra dimensione di massa ed esigenze di qualificazione, tra pesantezza istituzionale e istanze di autonomia e di partecipazione.

In primo luogo occorre trovare un nuovo equilibrio dinamico tra funzioni di formazione, di ricerca e di servizio.

Una strada da percorrere è quella della rottura dell'attuale impianto monolitico dell'istituzione. Si parla ormai da tempo di esigenze di diversificazione e di differenziazione ma si stenta a precisare il progetto ed a proporre sperimentazioni: l'università di fatto già ora non è un sistema indifferenziato, come formalmente si propone di essere. Bisogna affrontare sul piano degli ordinamenti i problemi della durata degli studi e dei vari gradi di specializzazione curricolare, dei livelli di titoli di studio, del rapporto tra istituzioni pubbliche e private con i conseguenti meccanismi di concorrenzialità anche con altri agenti di formazione.

Bisogna affrontare anche le ipotesi di decentramento amministrativo ed organizzativo e gli ambiti di autonomia che possono acquistare le singole istituzioni. Tutti problemi ed esigenze che forse non possono trovare risposta corretta e compatibile in una superistituzione, ma in una pluralità di istituzioni, in un sistema di istruzione superiore in una rottura appunto del monolitismo.

Lo studioso americano Burton Clark dopo aver a lungo analizzato i vizi di burocratizzazione e le rigidità dell'università italiana poneva tre obiettivi per un rinnovamento del sistema di istruzione superiore: di essere qualificato e di massa; di svolgere un ruolo di ser-

vizio; di produrre cultura innovativa.

Mi propongo di ripercorrere in questo intervento in breve i dati del problema; di soffermarmi su due aspetti specifici: a) la differenziazione e l'università come servizio; b) l'università da sperimentare e le prospettive aperte dalla legge; c) di concludere con un rapido riferimento ai connotati della condizione giovanile e studentesca.

I fenomeni quantitativi

L'università italiana aveva nel 1979-80 739.078 studenti iscritti (— 2,4% rispetto all'anno precedente) raggiungendo 254.791 studenti fuori corso si raggiunge una quota complessiva di oltre 1 milioni di studenti. La popolazione universitaria è cresciuta negli ultimi dieci anni dell'80%; il corso di laurea che ha avuto la crescita maggiore è quello di medicina che tuttavia attualmente è in brusco calo, mentre un trend di aumento lineare si è avuto nel periodo più recente per la facoltà di economia e commercio.

Osservando la serie storica dell'andamento delle iscrizioni si può notare che dopo l'incremento di iscrizioni avutosi intorno al 1969-70 si è avuta una prima fase di calo della domanda intorno al 1974 e che attualmente il numero degli iscritti tende a stabilizzarsi al di sotto del milione.

Se pure con qualche oscillazione si ha una tendenza al ristagno delle nuove iscrizioni; gli incrementi degli immatricolati negli ultimi dieci anni sono stati i seguenti:

1969-70	22,6%
1970-71	10,9%
1971-72	10,4%
1972-73	— 0,6%
1973-74	0,2%
1974-75	8,2%
1975-76	4,9%
1976-77	— 0,1%
1977-78	— 3,0%
1978-79	6,4%

1979-80 — 5,4%
1980-81 (dati non definitivi) 2,9%

Tra gli iscritti in complesso il 40% circa è di sesso femminile; le donne sono presenti soprattutto nei corsi di laurea di indirizzo umanistico: raggiungono, per esempio, la percentuale del 74% del totale degli iscritti nelle materie letterarie.

Le sedi universitarie con il maggior numero di studenti iscritti sono: Roma (96.948 iscritti in corso nel 1979-80 pari al 12,8% del totale nazionale degli iscritti), Napoli (75.119 iscritti pari al 9,8% del totale), Milano (42.961 iscritti, 5,6% del totale), Bologna (40.644 iscritti, 5,3% del totale); solo queste quattro sedi universitarie raccolgono quindi il 34% del totale degli studenti italiani. Attualmente in Italia esistono 43 città sedi di istituti universitari.

Quali sono le variabili che hanno influito su questa tendenza alla stabilizzazione nelle dinamiche di iscrizione?

Le principali sono riconducibili alla modificazione della figura sociale degli studenti universitari ed alle mutate condizioni di accesso al mercato del lavoro.

Si parla comunemente, riferendosi allo sviluppo dell'università italiana, di università di massa. In realtà nonostante il massiccio aumento gli studenti universitari costituiscono meno del 20% della popolazione giovanile in età; inoltre il rapporto di 178 studenti per 10.000 abitanti (1976) è inferiore a quello che si riscontra complessivamente nei sistemi di istruzione superiore di altri paesi europei.

Riguardo alla composizione sociale degli studenti i dati sono i seguenti: i figli di operai e contadini costituivano nel 1973-74 il 22,1% del totale degli studenti, con un aumento del 2,6% al 1967-68 e dell'8% rispetto al 1960; la quota proveniente da ceti medi o superiori era del 50,9%, rimanendo sostanzialmente invariata rispetto al 1967-68.

Molto più accentuato il processo di mobilità rispetto all'istruzione: il 10% degli iscritti al 1° anno nel 1973-74 aveva il padre primo di qualsiasi titolo di studio, il 28% provvisto di licenza elementare, il 25% di licenza media; solo il 20% aveva il padre diplomato ed il 17% laureato.

Altri elementi concorrono a definire le mutate caratteristiche della figura sociale di studente universitario; tra questi:

— la scarsa partecipazione alla vita universitaria: oltre il 50% degli studenti risiede in un comune di-

verso da quello della sede universitaria; la frequenza alle lezioni universitarie è molto bassa (la partecipazione continua riguarda solo il 30% degli studenti); per lo più l'università viene frequentata in occasione degli esami, non essendovi obblighi di presenza per la maggior parte dei corsi;

— la condizione frequente di studente-lavoratore: si può calcolare che oltre il 40% degli studenti universitari non sono a tempo pieno; durante il periodo degli studi svolgono cioè attività di lavoro continuativa o più spesso rientrano nelle fasce di occupazione «marginale», svolgono cioè attività di lavoro saltuario, senza contratto di lavoro stabile e senza precisa caratterizzazione professionale.

Più in generale gli studenti propendono a fare convivere il momento dello studio con quello del lavoro: da un'indagine del CENSIS è risultato che il 45% degli studenti preferirebbe poter studiare e lavorare contemporaneamente; oltre il 15% si dichiara disponibile ad abbandonare subito gli studi in cambio di alternative concrete di lavoro.

L'abbandono degli studi universitari è quindi un fenomeno molto frequente: si può stimare che solo un terzo degli studenti completa il corso di studi che ha iniziato.

La domanda di istruzione superiore si modifica tuttavia soprattutto in conseguenza della crescente difficoltà dei laureati di trovare un inserimento professionale qualificato: c'è stato un effetto di feed-back della disoccupazione intellettuale sulla crescita della domanda, che si è dimostrata elastica rispetto al fabbisogno di laureati.

La disoccupazione dei laureati è andata crescendo uniformemente negli ultimi dieci anni e risulta concentrata sulle persone in cerca di prima occupazione e sui giovani (i giovani al di sotto dei 30 anni costituiscono oltre il 90% delle persone in cerca di primo impiego).

I laureati in cerca di prima occupazione erano, secondo l'ultima rivelazione ISTAT del 1979, 54mila rispetto ai 43mila del 1976 e ai 58mila del 1978. La disoccupazione dei giovani con istruzione a livello superiore (diploma, laurea) è quasi doppia di quella dei giovani con istruzione a livello inferiore. Il tasso di disoccupazione dei laureati è inferiore a quello dei diplomati (26,7% contro 28,3%).

Nell'ultimo anno non sono più aumentate le persone in cerca di 1°

occupazione, ma all'interno di questo comparto è cresciuta l'incidenza della disoccupazione intellettuale.

L'inserimento professionale dei laureati avviene prevalentemente nel settore terziario (87,1%) e solo per il 12,9% nell'industria (dati 1979): i laureati costituiscono solo l'1% degli occupati nell'industria.

Va segnalata inoltre:

— la tendenza dei laureati a svolgere attività lavorative saltuarie ed occasionali, per lo più in condizioni professionali non corrispondenti al grado di qualificazione;

— la difficoltà aggiuntiva delle femmine laureate rispetto ai maschi nella ricerca di un'occupazione.

Come ultimo riferimento quantitativo val la pena di ricordare quanto costa questa università: nel 1979 la spesa complessiva sostenuta dallo Stato per l'università è stata di 1.079 miliardi con un aumento del 32,8% rispetto all'anno precedente. Tale spesa ha inciso per l'11,0% sul totale della spesa per l'istruzione. Uno studente universitario costa in media circa un milione di lire in un anno; in sette anni (1970-77) il costo è aumentato di oltre il 100%.

Linee per un'evoluzione da un sistema indifferenziato ad un sistema di istruzione superiore articolato

E' noto che in quasi tutti i Paesi esiste una pluralità di canali di formazione post-secondaria: in alcuni casi si tratta di un pluralismo di istituzioni e sedi formative, con maggiore o minore autonomia e con diverse modalità di collegamento con l'università; in altri di articolazione di livelli di uscita, intermedie tra diploma e laurea, entro uno stesso canale; volendo operare una distinzione di larga massima si può parlare di istituzioni tendenzialmente riferite all'università, con maggiori contenuti di formazione generale, e di istituzioni con «orientamento al mercato del lavoro», tese alla formazione di profili professionali definiti.

In Italia le possibilità di proseguire gli studi dopo il conseguimento del diploma sono quasi esclusivamente concentrate sull'università, che peraltro conduce ad un unico titolo di studio la laurea; in realtà esistono in Italia alcune possibilità alternative: presso le università sono istituite circa 50 scuole parauniversitarie di durata biennale e, in qualche caso, triennale che forniscono diplomi abilitanti all'esercizio di alcune professioni (la gran

parte di tali scuole sono nel campo cosiddetto paramedico, ma sono coperti anche altri settori; esiste una vasta gamma di opportunità di formazione professionale breve post-diploma, in corsi istituiti a livello regionale o per iniziativa aziendale o privata. Tuttavia tali opportunità non sono tali da costituire un sistema di istruzione superiore concorrenziale con l'università: il potere di attrazione dei corsi brevi è insufficiente (mediamente raccolgono intorno al 3,0% dell'intera popolazione universitaria, e la gran parte di frequentanti si concentra nei diplomi di educazione fisica e di vigilanza), il raccordo con il mercato del lavoro è aleatorio, la diffusione sul territorio nazionale e l'informazione sulla modalità di accesso sono scarse. Per alcuni di tali diplomi si parla così della necessità di trasformarli in corsi di laurea; per le iniziative regionali o private manca ogni possibilità di riferimento a un quadro organico.

Nel dibattito sulla diversificazione si è andati per il momento poco più in là della prospettazione di esigenze quali:

- quelle relative alla necessità di decongestionare l'istituzione universitaria che non è in grado di soddisfare in modo qualitativamente accettabile all'attuale pressione della domanda di iscrizioni;

- quelle derivanti dalla considerazione dei fenomeni di dispersione molto rilevanti tra gli studenti universitari;

- quelle connesse alla possibilità di programmare gli sbocchi professionali in rapporto ai fabbisogni specifici di professionalità;

- quelle che rinviano all'opportunità di introdurre elementi di innovazione e di sperimentare nuove forme di insegnamento (alternanza, educazione a distanza);

- quelle infine di raccordo con la formazione professionale regionale e con i bisogni delle collettività locali.

In chiave propositiva si è parlato di un'articolazione per livelli dell'attuale istruzione universitaria, diploma, laurea e dottorato di ricerca; quest'ultimo livello è stato introdotto nella legge di riordino della docenza, con modalità di perfezionamento scientifico post-lauream ed avvio alla carriera di ricercatore.

Tale articolazione si configurerebbe più come modifica dell'attuale organizzazione didattica dell'università che come effettiva diversificazione dei canali di istruzione superiore; tenderebbe essenzialmente

a rispondere a quei fabbisogni di qualificazione intermedia tra diploma e laurea, a cui spesso si fa riferimento nel dibattito sulla disoccupazione giovanile qualificata. In realtà occorre avvertire che da un'analisi dell'offerta di lavoro dei diplomati si evince un inserimento nel mercato del lavoro a 3-4 anni dal diploma, per lo più con interruzione degli studi universitari e dopo un periodo di training sul lavoro in collocazione marginale: sembrerebbe di fatto quindi prevalere una formazione sul lavoro orientata in modo piuttosto « selvaggio », molto dipendente dalla capacità di iniziativa personale e dal reperimento autonomo di opportunità di formazione realmente spendibili sul mercato del lavoro. D'altra parte sul versante della domanda i fabbisogni sono più evidenti nel settore dei servizi (sanitari, sociali e culturali) ma risulta ancora carente la predisposizione di strutture e la definizione dei criteri organizzativi per l'inserimento di nuove figure professionali; nell'industria la domanda di quadri a qualificazione intermedia è meno delineata riguardo a profili e mansioni specifici.

Le ipotesi di introduzione di cicli brevi di istruzione post-secondaria sono state spesso collegate al problema della programmazione degli accessi e di conseguenza, alle garanzie di sbocco professionale post-diploma; mentre in alcuni Paesi il ciclo breve incorpora elementi di formazione generale e si presta quindi ad essere considerato una modalità di accesso più agevole all'istruzione superiore rispetto alla tradizionale selezione rigida operata per l'accesso universitario, in Italia si configurerebbe come canale a numero chiuso e univocamente destinato a fini professionali specifici.

Università e mercato del lavoro

Una conseguenza sulle principali tendenze a livello internazionale delle esperienze di istruzione superiore di ciclo breve porta ad evidenziare come elementi principali:

- la tendenza ad accentuare le caratteristiche di sistema dell'istruzione superiore, evitando l'eccessiva dispersione di strutture ed istituzioni, armonizzando funzioni e finalità entro un quadro di riferimento unico, pur senza sottrarre autonomia alle sedi periferiche per quanto riguarda la gestione amministrativa;

- la progressiva introduzione di elementi di formazione generale anche nei corsi a carattere terminale: questo per lasciare comunque aperta una possibilità di istruzione ulteriore nelle università, ma anche in considerazione della rapida variabilità dei fabbisogni professionali e della conseguente necessità di non giungere ad una formazione di « mestiere » eccessivamente specialistico;

- l'ampliamento delle opportunità di accesso e la minore rigidità nei requisiti richiesti: ci si muove in direzione di strutture modulari, con ampia flessibilità e con possibilità di ingresso ed uscita legati più all'accertamento di qualificazione reale che al possesso di titoli di studio;

- l'estensione dei programmi di educazione ricorrente, per adulti o lavoratori; tali corsi hanno spesso finalità di promozione sociale e culturale oltre che di specifica riqualificazione professionale; le formule previste sono assai varie sia sotto il profilo della modularizzazione del tempo di studio sia sotto quello del rapporto tra istituzioni accademiche ed industria;

- l'attenzione esplicita ai fabbisogni delle collettività in ordine alla ricerca applicata, ai servizi ed alla produzione di quadri tecnici qualificati; la partecipazione alla gestione ed all'organizzazione dei corsi di comitati locali misti, rappresentativi di forze sociali e produttive diviene spesso un indicatore decisivo di funzionalità o meno di un'istituzione e condiziona la sua stessa capacità di acquisire prestigio ed alla lunga di sopravvivere.

Riflettendo sul caso italiano viene da chiedersi se istituzioni di questo tipo una volta introdotte potrebbero diventare concorrenziali dell'università; in gran parte occorrerebbe dirottare la domanda sociale che oggi si indirizza all'università su corsi brevi; la variabile decisiva sembra essere quella dello sbocco professionale garantito, essendo quello dell'inserimento professionale il nodo di maggior crisi per i nostri laureati. Ma è possibile realisticamente, nelle attuali condizioni sociali del Paese, programmare accessi e sbocchi per un ciclo breve di formazione professionale superiore?

Nel caso americano l'affermazione dei *community* o *junior colleges* (istituzioni di ciclo breve; con durata biennale; molto legati, dal punto di vista organizzativo alla comunità locale, con grande varietà di

offerta formativa) è da imputare in gran parte alla forte selezione che viene operata per l'accesso alle università ed ai collegi più prestigiosi. Un'istituzione molto criticabile dal punto di vista dei contenuti culturali, poco efficace per le possibilità di inserimento professionale, il cui radicamento nel contesto locale degenera talvolta in orgoglio campanilistico, ha avuto successo soprattutto in funzione di riequilibrio sociale; ha garantito di fatto la soddisfazione delle aspirazioni di studio universitario di ceti sociali che tradizionalmente sono esclusi da più alti livelli di istruzione; rispondono anche in parte alla funzione di scoraggiare dal proseguimento degli studi quella parte di popolazione studentesca priva di particolari requisiti di merito o di tradizione culturale familiare (quella che è stata definita la «cooling out function», il ridimensionamento delle aspirazioni).

In che misura alle esigenze di diversificazione del sistema universitario italiano si può rispondere ridimensionando aspettative ed aspirazioni? Probabilmente in modo solo marginale: la manovra fondamentale per rendere più o meno efficace un'istituzione scolastica superiore, e quindi per accrescere il suo potere di attrazione, è sul versante del raccordo con il mercato del lavoro.

Bisognerà pensare quindi a privilegiare le finalità di professionalizzazione specifica; tenendo conto tuttavia del processo di evoluzione del mercato del lavoro, che richiede quadri con agevole capacità di riconversione e di controllo del processo produttivo nel suo complesso, e quindi dell'opportunità di organizzare la formazione per fasce di professionalità omogenea, piuttosto che per articolazione su singole mansioni. A questo proposito non sembra opportuno procedere a limitazioni dell'accesso, che introdurrebbero vincoli di rigidità eccessiva, aumentando per altro verso le aspettative di sbocco professionale garantito ed univoco; nelle attuali condizioni economiche una programmazione così rigida rischierebbe di non funzionare. Questo non significa lasciare tutto al libero gioco di mercato. I fabbisogni settoriali vanno in qualche modo programmati, ma lasciando margini di flessibilità e di mobilità.

In definitiva l'articolazione della struttura o, se si vuole, l'evoluzione verso un pluralismo di istitu-

zioni non può prescindere da un quadro di governo unitario del sistema: si tratta di trovare ancora un equilibrio tra autonomia delle singole sedi ed esigenze di programmazione omogenea delle scelte sull'istruzione superiore.

La nuova legge e le ipotesi di sperimentazione

In una ricerca recente sui docenti dell'università italiana (P. GLIOLI, *Baroni e burocrati*, Il Mulino, 1979) le condizioni per la tenuta del sistema tradizionale erano attribuite: alla centralizzazione dell'apparato burocratico di governo; all'assenza di reale concorrenzialità interna; alla concentrazione del potere in pochi snodi decisionali; alle dimensioni ristrette della comunità accademica. E' difficile giudicare quanto l'evoluzione più recente della struttura e la nuova legge sulla docenza possano contribuire al venir meno di queste condizioni. Le ultime due sono state, almeno formalmente, messe in crisi dal processo di democratizzazione e dal riordino dei ruoli dei docenti.

La legge recente, come già detto, lascia molte alternative da sciogliere, ma indubbiamente apre delle prospettive interessanti:

— l'aumento del personale è vincolato ad un piano di sviluppo quadriennale dell'università elaborato dal Ministero P.I. con il parere del consiglio universitario: si introduce quindi un elemento di programmazione che può diventare una sede utile per la discussione e la verifica dell'andamento della situazione universitaria. La legge prevede 15.000 posti di ordinario (attualmente sono in servizio circa 10.000, si tratta quindi di mettere a concorso 5.000 posti in dieci anni), 15.000 posti di associato e 16.000 ricercatori (di cui solo 4.000 da assumere per concorsi liberi, mentre la gran parte provverrà dal precariato, contrattisti ed assegnisti, che ha costituito il punto di più difficile soluzione del problema del personale in questi anni). E' istituito inoltre il dottorato di ricerca;

— la funzione docente è articolata anche in base alle modalità di impegno effettivo; si può optare per il tempo pieno (incompatibilità con attività professionali esterne) o per il tempo definito, con diversi obblighi di presenza, ma anche con diversi trattamenti economici e possibilità di assumere cariche direttive nelle strutture universitarie;

— viene introdotta la figura del professore a contratto per specifici corsi di insegnamento; è uno strumento concreto per utilizzare competenze qualificate in modo temporaneo, ma talvolta sufficiente per innescare autonomi processi di crescita culturale in un ambito disciplinare (si pensi alla possibilità di ricorrere a docenti di università estere);

— si prevede la possibilità di stipulare convenzioni tra università ed enti pubblici per lo svolgimento di attività didattiche; qui l'interesse per apporti professionali concreti che possono provenire dal mondo del lavoro è evidente;

— per la ricerca si prevede un raccordo tra università ed enti pubblici, CNR in primo luogo ed è istituita un'anagrafe nazionale per tutte le ricerche finanziate da enti pubblici.

Le maggiori attese riguardano tuttavia la possibilità di avviare la sperimentazione dipartimentale: il quadro offerto dalla legge è ancora molto vago e soprattutto non è chiarita la fase di passaggio dall'attuale assetto, alla sperimentazione e ad un'eventuale nuova organizzazione della didattica. Per evitare sovrapposizioni di funzioni, sovraccarico procedurale e nuove conflittualità, bisognerà muoversi su progetti ben definiti, graduali, ma concreti, tali da inserirsi in modo dinamico nel processo di trasformazione della struttura.

Perché un tale processo c'è e si diffonde: ma avviene più attraverso una ristrutturazione spontanea che per una capacità di intervento programmatico. I comportamenti più attivi sono sul versante della domanda: in alcuni casi si realizzano significative sinergie, in piccoli gruppi ed aree vitali si concentrano produzione culturale ed innovazione scientifica e didattica; la massa inerziale fatta di certificazione, di didattica approssimativa, di assenteismi fisici e mentali, è più dura da scuotere.

Evidentemente questa tendenza, se pur dinamica e positiva, non va incoraggiata fino al punto di sancire una disarticolazione del sistema: occorre ritrovare un momento di riorganizzazione funzionale che incorpori queste esigenze di flessibilità e di diversificazione.

Una dimensione di attenzione particolare, anche per il nuovo assetto dipartimentale, è quella del rapporto con il contesto locale per la scelta di priorità e di specializzazione delle singole istituzioni. Un

gruppo di lavoro dell'OCSE (Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico) nel sottolineare l'utilità di un interscambio tra università e collettività locali individuava come potenzialità a questo riguardo:

- la possibilità di regolare a livello di ciascuna istituzione l'equilibrio tra le varie funzioni di formazione, di ricerca e di servizio;

- l'utilizzazione ottimale delle risorse delle singole istituzioni e del contesto locale (risorse umane, attrezzature ed infrastrutture);

- il legame più diretto attivabile tra università, realtà economico-produttiva e mercato del lavoro, con particolare riferimento alle possibilità di realizzare un sistema di alternanza tra studio e lavoro;

- il contributo alla ricerca di identità culturale della realtà regionale, oltre che nell'apporto concreto alle politiche di sviluppo regionale;

- l'apertura dell'università alle più significative rappresentanze socio-economiche della collettività locale;

- il tendenziale adeguamento della didattica e della ricerca ai bisogni espressi dall'utenza.

Queste piste di lavoro concreto — su cui attivare l'iniziativa di tutte le componenti universitarie — possono dare alla sperimentazione un contenuto effettivamente verificabile e quindi produrre significativi processi moltiplicativi.

A confronto con la nuova soggettività studentesca

Le potenzialità di ripresa dell'università si misurano soprattutto a confronto con la qualità della condizione studentesca e con l'emergere di una nuova soggettività. I dati oggettivi della condizione studentesca portano come si è visto a sottolineare:

- una concezione poco critica dell'istituzione universitaria ed il frequente ripiegamento su scelte di opportunità più che su scelte fondate su reali motivazioni culturali;

- la domanda di semplice socializzazione o di momento di aggregazione politica rivolta all'università piuttosto che di qualità dei contenuti e delle metodologie didattiche;

- il rifiuto dell'attuale organizzazione della didattica che prevede l'impegno a tempo pieno degli studenti; tra gli studenti « reali » coloro che si dedicano allo studio come attività principale sono una minoranza.

In realtà la definizione della realtà studentesca è più complessa proprio perché si affollano intrecci e contraddizioni; la centralità del rapporto tra studio e lavoro, la dialettica tra prassi ed aspirazioni, le istanze di cultura e razionalità nuove, miste a comportamenti adattivi e neoconsumistici, connotano in maniera talvolta indecifrabile condizione giovanile e condizione studentesca.

Alcune componenti hanno caratteri strutturali e in gran parte decisivi: il lavoro precario come passaggio obbligato nell'incrocio tra domanda ed offerta di lavoro condiziona in modo indiscutibile comportamenti e soggettività giovanile. Il processo di ridefinizione del lavoro e della professionalità è fenomeno altro e più complesso del rifiuto del lavoro. All'interno c'è una ricerca di lavoro nuovo, da « inventare », con modalità aggregative e partecipative diverse (part-time, cooperative, lavoro autonomo), con spezzoni di nuova progettualità. Un lavoro per i giovani non più mito né gabbia, ma pur sempre valore centrale anche se in un più equilibrato rapporto con altri tempi ed i luoghi del sociale e del collettivo e con altri itinerari di maturazione personale.

E' una dimensione, come si vede, ancora molto lontana dall'essere assunta consapevolmente.

E' riduttivo attribuire ai giovani una refrattarietà a nuove ipotesi culturali; è vero però che molti giovani:

- sono disillusi di fronte alla ritualità della proposta culturale dei sistemi di istruzione formale; e questa è una crisi di consenso;

- sono carenti di capacità di rapportarsi alla dimensione istituzionale; e questo induce una crisi di partecipazione;

- subiscono processi di demotivazione e di smarrimento di obiettivi; e questo provoca una crisi di senso.

Esistono tuttavia spezzoni di progettualità culturale che vanno valorizzati: il rifiuto di valori acquisitivi (successo, carriera) che emerge da molte ricerche è sintomatico sia di residui di radicalismo politico sia di tensione verso più complessi percorsi di crescita personale, prefigurazione di diversa qualità della vita e di intreccio demistificato tra soggettivo-individuale e sociale.

Per non disperdere questa potenzialità i fabbisogni sono di nuova strumentazione culturale, di promozione di sedi e luoghi di aggrega-

zione, di moltiplicazione di stimoli ed occasioni di confronto.

Ma come criterio di rinnovamento bisogna assumere anche le sfide culturali che sono presentate dall'evoluzione degli scenari di riferimento:

- in primo luogo la dimensione della complessità dello sviluppo sociale e le incognite-potenzialità che esso presenta: si pensi al contributo di scienza, di cultura e di strategia politica che occorre per affrontare alcuni temi sul tappeto (energia, organizzazione della città, risorse del territorio, trasformazione delle istituzioni, etc.);

- il conseguente aggiornamento dei linguaggi e degli strumenti di comprensione e decodificazione delle moderne tecnologie: basta il riferimento all'informatizzazione crescente delle società avanzate;

- le prospettive della partecipazione sociale come meccanismo di regolazione tra offerta e domanda di servizi e come possibilità di attenuare la divaricazione tra società civile e società politica;

- la crescente importanza assunta dalle necessità di governo delle organizzazioni complesse e la conseguente rilevanza di un approccio sistemico ai problemi.

Non si può pensare tuttavia ad uno sforzo di capacità progettuale astratto, tutto riferito ai temi di grande respiro. La diffusione di una cultura anticipatoria, di nuove modalità di apprendimento più mirate ai problemi di fondo della convivenza sociale si ottiene anche a partire da piccole strategie concrete.

Sullo specifico studentesco indico in conclusione solo alcune piste di lavoro:

- l'orientamento e l'informazione sui curricula reali percorribili all'interno dell'università e sulle opportunità di integrazione extrauniversitaria;

- una rivisitazione della tematica del diritto allo studio, passando da un approccio tradizionalmente difensivo ad una concezione estensiva e più sostanziale;

- l'estensione del principio della valutazione dei risultati: punti di partenza e punti di arrivo nei processi formativi; analisi dei criteri effettivi di certificazione, come premessa ad una riflessione sul valore legale dei titoli di studio;

- il collegamento con le rappresentanze sociali dell'utenza e della domanda di lavoro a partire da tematiche specifiche di interesse del contesto locale di riferimento per l'università.

La presenza della FUCI in università

L'Assemblea Federale che si è tenuta in coda al Congresso di Milano, ha esaminato e discusso un documento sulla presenza della FUCI in Università. Dopo un ampio dibattito, ha demandato al Consiglio Centrale la stesura definitiva che qui pubblichiamo.

1.1 L'università italiana si trova oggi ad essere oggetto di una serie assai diversificata di domande: dalla ricerca scientifica alla trasmissione di massa del sapere, dalla formazione professionale al ruolo di coscienza critica della società. La sfida di fronte alla quale l'università italiana, se vuole restare strumento al servizio di una società democratica, si trova, è quella di riuscire a sintetizzare in un tutto armonico questa complessità di domande.

Si tratta evidentemente di una via difficile e che richiede insieme fantasia progettuale e consenso democratico. E ciò tanto più se si tiene presente che ben più forti sono le spinte ad una rigida ristrutturazione funzionalistica del sistema universitario, che puntano oggi non ad una riforma globale, bensì al formarsi, all'interno di una realtà irreversibile di massa, di aree diversificate, funzionali ciascuna ad un diverso tipo di domanda, col conseguente determinarsi di una netta scissione tra isole estremamente qualificate e potenti, nel mare delle grosse facoltà-carrozzone, dequalificate e marginali. Sembrano così venir relegati in un ghetto, non solo la realtà dell'università assistenziale, ma anche, e questo è il grave pericolo, quegli spazi di cultura critica e di ricerca autonoma che non sono immediatamente utilizzabili dal mercato. In questa prospettiva l'università, luogo privilegiato di sintesi dialettica tra ricerca culturale e formazione professionale, sembra sancire la frattura tra mondo della produzione economica e mondo della razionalità e dei valori soggettivi che a livello più generale è un tratto caratteristico della nostra epoca.

1.2 In questa realtà viene a collocarsi il recente decreto sul riordinamento della docenza universitaria che, se da un lato può segnare la rinuncia ad un disegno di riforma globale e quindi la consegna rassegnata dell'università alla ristrutturazione in atto, dall'altro apre però spazi di sperimentazione che, se gestiti opportunamente, possono introdurre elementi di ricomposizione di quella frattura sopra denunciata. Ci si riferisce in particolare al principio dell'autonomia degli atenei già sancito dalla Costituzione, all'istituzione del dottorato di ricerca e alla sperimentazione organizzativa e didattica da realizzarsi attraverso i dipartimenti.

1.3 E' con questa situazione universitaria in trasformazione e con questa innovazione legislativa, che il mondo studentesco deve oggi confrontarsi, se non

vuole rassegnarsi a subire il cambiamento senza correre a guidarlo. Appare dunque urgente una ripresa di interesse tra gli studenti per le tematiche che concernono il futuro dell'università. Ciò non sarà tuttavia possibile, nel contesto degli anni '80, con le stesse categorie e con le stesse forme degli anni precedenti. Più che a illusori movimenti di massa, sembra si debba invece lavorare alla costruzione, alla diffusione e al collegamento di gruppi, piccoli ma aperti all'esterno, di sensibilizzazione e coscientizzazione, capaci di coinvolgere fasce sempre più larghe di studenti.

Diversa forma di partecipazione studentesca, altrettanto necessaria, è quella specificatamente « politica », che si esprime in università nella ricerca di consenso per il raggiungimento di obiettivi particolari, e nel concorso, attraverso il momento elettorale, al governo dell'università. Questa seconda forma di partecipazione, appare oggi attraversare una grave crisi, proprio perché sembra essersi inaridito il primo momento, quello della formazione e della promozione di una coscienza del ruolo degli studenti nell'attuale fase di transizione dell'università.

2.1 Alla luce di queste riflessioni, è possibile individuare una strategia di presenza della FUCI in università, che oltre che teologicamente corretta, sia anche storicamente consapevole. Sarà dunque ovvio che il rispetto della nostra natura di gruppi ecclesiali, ma anche l'analisi dei reali bisogni dell'università e degli universitari, ci porteranno a scegliere il primo versante come spazio da privilegiare per la nostra presenza.

Lo stile di questa presenza, secondo l'elaborazione congressuale, è centrato sulla maturazione di una criticità attenta e storicamente fondata, in un atteggiamento di ricerca di ipotesi di nuova rispondenza nella struttura dell'istruzione tra il sapere e la professionalità da una parte e la soggettività personale dall'altra. Per questo si ribadisce l'urgenza di un radicamento nel mondo dell'università che si può esprimere in diversi modi, tutti però caratterizzati da un'attenzione non marginale ai processi storici, culturali ed esistenziali in atto nell'università.

2.2 In questo senso, la proposta che la federazione avanza a tutti i gruppi è una riflessione sui mutamenti in atto all'interno dell'università in relazione ai nuovi spazi creati dai decreti delegati di riforma. Una riflessione tesa a cogliere il significato

storico-culturale della crisi di identità dell'università e del ruolo della cultura e della ragione.

Secondo lo stile del Congresso, si tratta di partire dalla problematica universitaria collegata con i decreti di riforma per affrontare i nodi della crisi nella sua accezione più ampia, sino a comprendere dunque non solo i temi della governabilità del sistema, ma anche quelli della disgregazione umana di senso.

Questo tipo di prospettiva offre il vantaggio di una chiara laicità, di una sufficiente ampiezza tematica, ma anche di un possibile coordinamento del lavoro di tutti i gruppi e dunque della possibile sus- sistemazione tramite RICERCA.

2.3 E' inoltre attraverso la condivisione critica della condizione universitaria, e attraverso questo tipo di ricerca comune, che può essere costruita una corretta continuità tra l'esperienza dei gruppi di sede e quella dei gruppi non di sede. Per questi ultimi, la centralità della presenza nell'ambiente universitario si esplica nella costante attenzione alla problematica universitaria locale, nell'animazione culturale del territorio, e nella collaborazione con i gruppi di sede universitaria per la costruzione di presenze all'interno degli atenei cui si fa riferimento.

2.4 La coscientizzazione degli studenti nei confronti dell'impegno storico, l'analisi della realtà universitaria nei suoi aspetti strutturali e culturali, la promozione di momenti di confronto e di dibattito pubblico su queste tematiche, la denuncia di situazioni che ostacolano il diritto allo studio e alla libera ricerca culturale, sono forme di partecipazione autentica e di concreta assunzione di responsabilità

storica che la FUCI si impegna a promuovere nei modi che i diversi gruppi sapranno autonomamente individuare.

L'impegno della FUCI non pretende invece di porsi come presupposto di una diretta azione politica, volendo restare al livello di una stimolazione culturale aperta alla libera responsabilità dei singoli, che non possono rivendicare la linea della FUCI a giustificazione delle proprie autonome scelte personali.

2.5 E' su questo stile di laicità e non su proposte di aggregazione storico-politica, che la FUCI vuole confrontarsi e collaborare con tutti i movimenti giovanili presenti in università, in particolare con quelli ecclesiali. Con questi ultimi in una tensione continua di unità e comunione con le chiese locali nella loro pienezza, nella consapevolezza che esse sono i primi soggetti dell'evangelizzazione, e nel tentativo di responsabilizzarle nei confronti dei problemi della pastorale universitaria.

La scelta per l'evangelizzazione, che per la FUCI resta momento primario, trova oggi questa complessa concretizzazione: una concretizzazione coerente con le scelte culturali e teologiche riaffermate in Congresso con la sottolineatura dell'esigenza di una mediazione culturale della fede, di un annuncio di fede cioè radicato nella vicenda storica concreta degli uomini che incontriamo, e capace di un progressivo superamento di quella cultura dell'immediatezza impermeabile alla fede, attraverso un lavoro di stimolazione di una nuova sensibilità e criticità storiche e culturali.

Rassegna stampa

Quotidiani:

AVVENIRE: 5/12/80, 6/12, 7/12, 9/12, 14/12

IL POPOLO: 27/11/80, 6/12, 7/12, 9/12

L'UNITA': 6/12/80, 8/12, 15/12

CORRIERE DELLA SERA: 5/12/80, 8/12

IL GIORNO: 5/12, 6/12, 7/12, 8/12, 9/12

IL MANIFESTO: 9/12/80

IL GIORNALE NUOVO: 5/12/80, 6/12, 7/12

LA STAMPA: 9/12

PAESE SERA: 6/12/80, 7/12, 8/12

IL MESSAGGERO: 6/12/80, 7/12, 9/12

IL TEMPO: 5/12/80, 6/12, 7/12, 8/12, 9/12

IL MATTINO: 8/12/80

LA REPUBBLICA: 6/12/80, 7/12, 9/12

IL SECOLO XIX: 6/12/80

L'ORDINE: 6/12/80

L'OSSERVATORE ROMANO: 11/12/80

ADISTA: 15-16-17/12/80

ASCA - ANSA - SIS

GR1 - GR2 - TG1

Settimanali diocesani:

LA LIBERTA' (Reggio Emilia)

LUCE (Varese)

LA VOCE ALESSANDRINA (Alessandria)

RESENONE (Lecco)

DIALOGO (Taranto)

L'ORTOBENE (Nuoro)

VITA TRENTINA (Trento)

IL MOMENTO (Pordenone)

VITA NUOVA (Trieste)

Altri:

APPUNTI 1/81

IL REGNO ATTUALITA' 2/81

IL REGNO DOCUMENTI 3/81

ROCCA 1/1/81

SETTIMANA 4/1/81

COSCIENZA 11-12/80

Il nuovo Consiglio Centrale

A conclusione dei lavori del Congresso l'Assemblea Federale ha eletto il nuovo Consiglio Centrale della FUCI per l'anno 1981. Sono risultati eletti:

Michele Caselle

Anna Mantovani

Annalisa Mele

Salvatore Passari

Salvatore Sica

Mauro Vignini

Salutando gli amici del Consiglio Centrale precedente e ringraziandoli per il servizio reso alla Federazione, rivolgiamo un grazie particolare a Pietro Giordano, Segretario del Consiglio Centrale, e a Maria Rita Rendù, Segretaria Nazionale, per il lavoro insostituibile svolto in Presidenza Nazionale. Certi di ritrovarci insieme più avanti, impegnati in battaglie comuni, con la stessa passione.

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 20 giugno 1981

RICERCA

L.2.000

Direttore: Giorgio Tonini. Responsabile: Giuseppe Monni. Condirettore: Michele Nicoletti. Redaz.: Teresa Bartolomei, Marino Cattella, Pietro Giordano, Gianluca Salvatori, Salvatore Scicolone. Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, Tel. 655.621. c.c.p. n. 35038009 intestato a: «Ricerca», Fuci. Spedizione abbonamento postale Gruppo II 70%. Litotipogr. «Nuova AGEF»

00183 Roma. Telefono 65.65.262. La rivista viene inviata normalmente agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento: esterne: annuo L. 11.000, estero L. 15.000; un numero L. 1.000, arretrato L. 1.500. Autorizz. del Trib. di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.