

RICERCA

Quindicinale della FUCI

Nuova Serie di Azione Fucina - Sped. in abb. post.

gruppo II - 70% - Anno XXXVIII - N. 2 - 15 gennaio 1982

Strada cercando

Vogliamo anche noi avviare una riflessione sulla « polemica » tra il PCI e il PCUS, nella convinzione che si tratta di una delle vicende che meglio riassumono il senso dell'attuale momento storico.

Intorno a questa vicenda sembrano infatti raccogliersi e disporsi quasi a raggiera alcuni dei nodi culturali e politici che maggiormente stringono il nostro tempo. Merito indiscutibile del PCI è stato quello di aprire una fase di riflessione — peraltro imposta dalle cose stesse — al suo interno come all'esterno, su questi nodi, che riguardano veramente tutti quanti abbiano a cuore le sorti della pace, della democrazia, dell'umanità stessa.

Innanzitutto la rilevazione dell'anacronismo — e del pernicioso anacronismo — della divisione del mondo in blocchi contrapposti; una divisione che sembra aver perso ogni credibilità ideale e culturale, che sembra sollevarsi sulla pura inerzia della forza, e che sembra alla radice dei grandi squilibri socio-economici, delle continue minacce alla pace, e delle sistematiche violazioni della dignità e dei diritti degli uomini e dei popoli.

La ricerca di una terza via, dentro la crisi degli Imperi, è dunque la ricerca di tutte le forze vive del nostro paese, dell'occidente, dell'umanità in genere. La ricerca di una terza via a partire dalla crisi ormai irrevocabile del « socialismo reale », un'esperienza che ha avuto anche grandi meriti nella storia dell'umanità, ma che sembra ora accasciarsi sotto il peso delle sue contraddizioni economiche, politiche e soprattutto culturali. E la ricerca di una terza via a partire anche dalla crisi dell'occidente, che sembra aver consumato gran parte delle risorse intellettuali e morali che lo avevano portato a risorgere dopo l'ultimo conflitto mondiale, e che vede oggi entrare in crisi il suo stesso assetto economico-sociale fondato sul compromesso keynesiano del *welfare state*.

La ricerca di una terza via diviene dunque una strada obbligata. E' la crisi stessa, economica, politica, culturale, che pone dinanzi a tutti la sfida di capire e governare il nuovo per aprire nuovi spazi di libertà, giustizia e pace alla storia di oggi.

Ma rispondere a questa sfida non deve significare, come infastamente si fece negli anni trenta, rifugiarsi nel limbo rassicurante della modellistica, rinchiudersi ciascuno nella astrattezza di una propria terza via ideologica, per assistere impotenti al nuovo che emerge. Rispondere a questa sfida deve invece significare prendere il largo, prendere coscienza cioè, che molti dei tradizionali, tranquillizzanti punti di riferimento ideologici sono definitivamente tramontati e che si apre per tutti una fase di ricerca di nuove soluzioni e di nuovi equilibri. La terza via che si deve scegliere è dunque la via di una cultura della mediazione, come capacità di lettura e di governo del nostro tempo, nell'aderenza ai problemi e nell'ascolto delle forze vive che l'attuale momento storico esprime.

E' del resto questa la via sulla quale il papa, con la sua lettera enciclica *Laborem exercens*, impegna i cristiani, e chiama anche tutti gli uomini di buona volontà. Una via, una cultura, ben diverse da quelle che sembrano invece oggi maggiormente diffuse.

Una cultura ben diversa da quella che esprimono i difensori d'ufficio dell'occidente, sempre più a corto di argomenti diversi dalla retorica e dal cinismo di potenza. Ma una cultura ben diversa anche da quella di chi, come Franco Rodano, ha identificato la speranza dell'umanità con un'esperienza storica particolare, col risultato di rinchiudersi in una posizione che si rivela di ostacolo al rinnovamento e alla crescita non solo dell'area cattolica, ma anche di quella comunista. E, infine, una cultura ben diversa da quella di chi, dinanzi alla sfida urgente del nostro tempo non riesce a far altro che rinchiudersi nel ghetto, consolante ma impotente, delle facili riaffermazioni di identità cristiane infeconde perché non giocate dentro la concreta vicenda degli uomini del nostro tempo.

Giorgio Tonini

« Doña Sarita pose tutta la sua formazione culturale, la sua sensibilità, al servizio di una causa tanto importante in questo momento: la vera liberazione del nostro popolo.

Io credo che i suoi fratelli, questa sera, debbano non solamente pregare per il riposo eterno della nostra cara defunta, ma soprattutto raccogliere questo messaggio che oggi ogni cristiano deve vivere con onestà. Molti, e questo ci sorprende, pensano che il cristianesimo non debba porsi su questo terreno, mentre è tutto il contrario. Avete appena finito di ascoltare nell'Evangeli di Cristo che è necessario amare non soltanto noi stessi, che uno non deve cercare di non esporsi a quei pericoli della vita che la storia esige da noi, che chi vuole tenersi lontano dal pericolo, perderà la sua vita. Viceversa, chi si impegna per amore di Cristo al servizio del prossimo, vivrà come il chicco di grano che muore, ma solo apparentemente muore. Se non morisse rimarrebbe solo. Se c'è un raccolto è solo perché muore, lasciandosi immolare in questa terra, disfacendosi e solo disfacendosi produce raccolto » (dall'omelia pronunciata da mons. Romero il 24 marzo 1980, poco prima di essere ucciso).

Morire in Salvador

La figura di Mons. Romero ci si presenta in una luce « pasquale ».

Se la Pasqua è il mistero di una morte che diventa risurrezione, se è il grano di frumento che cadendo in terra e morendo allora porta frutto, davvero la morte di Mons. Romero, che umanamente sembra la fine di un ideale, in realtà si rivela l'inizio e la carica per qualcosa di nuovo e di grande.

La sua è stata la morte del nonviolento, ucciso proprio perché tale. Aveva sempre desiderato e lavorato per una soluzione pacifica, per un accordo tra le parti che potesse fine agli eccidi e ai massacri, aveva condannato tutte le violenze, quelle della repressione e quelle della guerriglia, anche se riconosceva che non si possono mettere sullo stesso piano la violenza di chi vuol difende-



re a tutti i costi il proprio privilegio e quella di chi esasperato dall'oppressione, rivendica un minimo di giustizia e di dignità.

E' significativo l'itinerario di questa « passione e morte ». Era considerato un Vescovo « moderato », tanto che, alla morte del vecchio Arcivescovo, il dittatore in carica, l'omonimo generale Romero, aveva insistito perché fosse lui a divenire arcivescovo della capitale, preferendolo all'ausiliare mons. Rivera y Damas, considerato troppo avanzato.

Dopo il golpe contro il dittatore, mons. Romero aveva appoggiato la nuova Giunta; anzi, mentre in un primo tempo aveva invitato un gruppo di movimenti europei — tra cui Pax Christi — a recarsi in visita ai Vescovi Centroamericani, per sostegno e per incoraggiamento, ora li pregava di aspettare l'evolversi di una situazione che offriva speranze nuove. Ma le uccisioni arbitrarie e i massacri continuavano, e mons. Romero s'era « convertito », come diceva lui, decidendo di mettersi dalla parte della povera gente, di diventare voce di chi non ne aveva. E condannava apertamente tutte le violenze, ed esplicitamente ricordò ai soldati che non era lecito sparare sulla gente inerme. Il giorno dopo veniva ucciso.

La sua fede, la sua certezza di un domani di pace per la sua nazione, la sua condivisione delle sofferenze della parte più umile ed emarginata della sua gente sono ora una ricchezza per il Salvador e per il mondo. La serenità con cui tanta gente di quella nazione affronta rischi, persecuzioni, massacri, certa che niente andrà perduto, ma tutto si trasformerà in vita e prosperità per il Salvador di domani, diventa così rivelazione di una profonda convinzione « pasquale », per cui la morte non è vista come il massimo dei mali, ma come un passaggio verso una risurrezione, verso una vita nuova, sul piano individuale e su quello collettivo. Sarebbe lungo richiamare testimonianze (alcune sono riportate nel mio recente volume « Ateo a diciotto anni? »). Ma credo che in un mondo travolto dagli egoismi, dalle violenze e dalle oppressioni, Mons. Romero — martire cristiano perché martire di ideali cristiani come la nonviolenza, la dignità dell'uomo, la difesa del povero — costituisca motivo di riflessione, di incitamento, di speranza.

+ Luigi Bettazzi

Fascino discreto del decentramento

Della parola decentramento abbiamo un po' tutti subito per anni il fascino discreto ma penetrante.

Forse trascinati dai rivolgimenti sociali e dalle trasformazioni degli anni '70 abbiamo imparato ad applicare il concetto di decentramento a tutti i settori della vita organizzata della società, tralasciando di considerare le specificità di ciascuno e quindi, in altri termini, i costi ed i benefici di una estensione delle forme organizzative decentrate.

Per questo, parlare di decentramento dell'Università non può significare soltanto dare la propria adesione ad un movimento di idee e di proposte tutto costruito sui concetti di diffusione della cultura, dei centri di produzione culturale, dei modi di accesso ad essi.

Dobbiamo cercare di capire qual è la strada per la quale la proposta di decentramento dell'Università acquista un suo valore politico e culturale nel quadro del cammino di riforma e di ridefinizione del ruolo dell'Università italiana.

E' qui infatti la novità, o se vogliamo la necessità di una più seria riflessione sul problema, del discorso sul decentramento: non sempre parlarne a proposito di Università è un fatto culturalmente avanzato.

I problemi posti oggi in questo ambito sono in parte gli stessi che si posero tanti operatori politici e culturali dei decenni passati a proposito della istituzione di nuovi Atenei.

Programmazione (! !)

Qual è il rapporto ottimale popolazione studentesca — sedi universitarie, qual è il ruolo dell'Università nello sviluppo di una regione, erano domande che in qualche modo costituivano oggetto della riflessione politica già dei riformatori liberali del periodo post-unitario.

Il problema si poneva soprattutto per il Meridione, che, all'epoca, « beneficiava » soltanto della sede di Napoli; ed il nodo rimase irrisolto, almeno dal punto di vista della sua corretta impostazione culturale, per moltissimo tempo, e possiamo dirlo aperto ancora oggi.

E' evidente come l'Università ed i politici che al suo sviluppo erano interessati si trovavano, e si trovano tuttora anche in tema di decentramento, in una condizione in qualche modo rovesciata rispetto a quella che aveva visto sorgere le Università storicamente più prestigiose.

Benché il giudizio necessiti di un approfondimento critico qui non permessoci possiamo, a grandi linee, dire che queste ultime sorgevano dalle esigenze culturali di comunità estremamente vive e dinamiche che coronavano questa loro intraprendenza con una apertura alla ricerca culturale, fatte salve ovviamente le differenze ed i profili assolutamente incomparabili.

I Minghetti, i Casati come, fino ai nostri giorni, i Bosco, i Malfatti, etc. si trovarono a

dover pensare la nascita di nuove Università come momento trascinatorio dello sviluppo sociale e culturale delle zone e delle regioni interessate.

Ai nostri fini possiamo anche, ma solo per un momento, tralasciare il dato nuovo costituito dall'affermarsi anche in Italia di un modello post-industriale completo per dire che da un secolo la riflessione sullo sviluppo dell'istruzione post-secondaria ha costretto al ripensamento profondo del ruolo dell'Università.

L'istituzione di nuovi atenei, il decentramento di quelli già esistenti, la diffusione sul territorio delle funzioni didattiche, di ricerca, di aggiornamento professionale non possono prescindere da una valutazione dello sviluppo della collettività più o meno locale, degli obiettivi che a questo sviluppo si vogliono dare, in altri termini dalla *programmazione*, altra parola « magica » che resta uno dei nodi irrisolti del nostro sistema politico.

Nuovi Atenei, vecchia Università

La storia italiana ha invece visto spesso prevalere interessi elettoralistici e clientelari; le degenerazioni del sistema amministrativo italiano hanno inevitabilmente colpito anche l'organizzazione degli studi post-secondari. Abbiamo così visto sorgere sedi universitarie a contatto di altre già esistenti, abbiamo assistito a scontri tra gruppi politici per la individuazione di una sede anziché di un'altra allo stesso modo che per la costruzione di un aeroporto o di una autostrada.

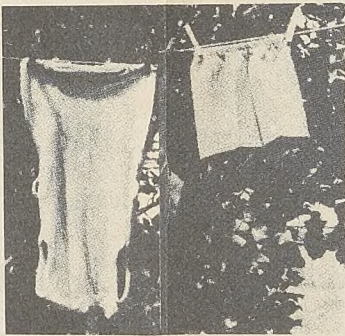
La nuova Università era vista come un'occasione per dare prestigio ad una città, in qualche caso per permettere la formazione di un ceto politico locale sul quale si voleva continuare a mantenere l'egemonia, ed in fondo anche per dar luogo a quei piccoli vantaggi che una economia « sommersa » può trarre dalla residenza degli studenti.

Tutto questo ventaglio di problemi venne di nuovo affrontato agli inizi degli anni '60 per la nascita dell'Università della Calabria che potremmo ritenere un caso emblematico di come anche una lucida analisi programmatica possa scontrarsi con volontà politiche distorte.

Si era all'inizio degli anni del « boom »; si trattava di orientare la crescita economica del paese ad un riequilibrio dello sviluppo tra nord e sud ed in questa direzione un ruolo decisivo poteva essere svolto dall'Università.

Fu avanzata la proposta di una nuova Università in Calabria: in sede parlamentare vennero presentati disegni di legge costruiti proprio secondo la linea tradizionale, fuori da un'ottica di globalità. Giustamente un gruppo di intellettuali sollevò la propria protesta ed in uno studio redatto appositamente affermò: « la logica dello sviluppo economico meridionale impone di conservare al Sud le sue giovani energie intellettuali, per susci-

tarvi, attraverso gli istituti universitari, quegli interessi culturali più coltivati ed approfonditi che soli possono rappresentare la base solida di una fisionomia locale. E' necessario però agire organicamente. Le iniziative di nuove Università nel Sud, ed anche in regioni del Nord, nascono spesso da un sottofondo elettoralistico politico che vede i vari deputati, più o meno influenti, agitarsi alla bisogna, il che può provocare un fenomeno di crescita di nuove Università secondo criteri particolaristici e personalistici. Bisogna invece che lo Stato non si perda nello sbriciolamento dei fondi, come spesso è accaduto, soddisfacendo le richieste casualmente, ma abbia una visione complessiva di tutto il Sud, inquadrata nello sforzo di sviluppo economico e cioè che promuova e favorisca lo sviluppo di nuove Università specializzate e caratterizzate dallo sviluppo organico di una regione e che prov-



veda con la piena consapevolezza di quanto si richiede perché un istituto di alta cultura e per la formazione professionale funzioni seriamente ».

Non si voleva quindi, e non si deve volere neppure oggi, l'istituzione di nuovi atenei che fossero o un blasone per le regioni, o semplici luoghi di esami per giovani destinati al sottoproletariato intellettuale, o comodi campi di manovra per le varie scuole accademiche, o angoli tranquilli per professori arrivati fortunatamente in ruolo e non più sostenuti da appoggi efficaci. Occorre quindi porre un punto fermo: se l'Università deve « concorrere allo sviluppo culturale, sociale ed economico del paese, preparare alle professioni, promuovere ed attuare attività di educazione ricorrente e permanente, non è importante per il luogo ove ha sede: è importante per i modi con cui collega gli sviluppi della scienza internazionale e mondiale ai bisogni del territorio, per il modo con cui riesce ad aprire quest'ultimo ai « prodotti » di tutti il pensiero umano.

Quando parliamo di territorio dovremmo anche cercare un suo dimensionamento: lo sviluppo delle strutture collettive della società ci porta ad identificare nella regione l'ambito territoriale primario.

Si tratterà allora di vedere quali funzioni dell'Università siano utilmente decentrabili nel territorio regionale, considerato che tra breve tutte le regioni godranno di almeno una sede di ateneo (per ora restano scoperte la Basilicata, il Molise e la Val d'Aosta).

Tutto ciò non vuol dire subordinare l'Università, la ricerca, la cultura alle esigenze della crescita economica e produttiva; non vuol dire fare dell'Università l'ufficio studi di qualche nuova Cassa per il Mezzogiorno: a noi sembra un tentativo serio per pensare l'Università dentro la società, con un suo ruolo critico inso-

stituibile, ma capace di divenire soggetto attivo della crescita della collettività, anche a servizio delle esigenze di quest'ultima.

Se tentiamo di definire lungo quali strade può incamminarsi il decentramento non possiamo non rimanere nel generico e perché il problema ha una sua rilevanza specialistica che qui non ci è consentito approfondire e perché necessita di un confronto concreto con la realtà nella quale si vuole intervenire.

Nuove tecnologie

In ogni caso, comunque, il decentramento dovrebbe realizzarsi tenendo conto di alcune priorità. In primo luogo quella di assicurare comunque un « prodotto » di valore scientifico dignitoso; occorre cioè che si creino le condizioni materiali perché la funzione decentrata non scada a livelli incapacità dell'area di utenza qualitativi insostenibili per l'interessata di fornire un sostegno adeguato in termini di strutture, di servizi, di studenti e in termini di « osmosi culturale ».

In secondo luogo il decentramento colpisce direttamente il disegno dei rapporti università-mondo del lavoro che si è fino ad oggi costruito.

Ecco allora che anche in recenti studi il settore della formazione professionale ha costituito l'oggetto della riflessione per alcune indicazioni operative.

La creazione di un certo numero di centri periferici interdipartimentali collegati alle esigenze formative connesse alle attività di tirocinio e alla riflessione critica su di esse trova nel settore sanitario e nel settore scolastico due validi banchi di prova.

Le esigenze di tirocinio dei futuri medici possono benissimo essere soddisfatte in modo non centralistico attraverso la diffusione sul territorio della relativa funzione universitaria, come già indicano alcune convenzioni tra le Regioni (in quanto enti responsabili del settore sanitario) e le Università; come pure la formazione professionale (e non più solo culturale) degli insegnanti non può prodursi fuori della reale struttura scolastica operante che è l'unica sede possibile di un tirocinio.

Basta soltanto pensare alla associazione (esemplificativa) di queste due attività per avere tracciato, in linea di massima, un quadro di ciò che dovrebbe essere un centro dipartimentale periferico.

All'Università competerebbe la supervisione del tirocinio, l'orientamento della riflessione critica su di esso; all'Ente locale la fornitura delle strutture, del personale ausiliario.

E' evidente che tutto ciò implica una revisione della formula di utilizzazione degli strumenti didattici che oggi il mondo accademico pratica: l'introduzione di tecnologie audiovisive nell'insegnamento,

ad es., è essenziale ai fini del decentramento.

Ma queste tecnologie soffrono in Italia di una sorta di ostracismo più o meno dichiarato di larga parte del mondo dei docenti legato alla conservazione dei metodi espositivo-verbali tradizionali. Si tratta anche in questo caso di non assumere un atteggiamento demonizzatore verso l'introduzione di queste tecniche, quasi fossero la materializzazione del mostro tecnocratico. Il discorso inoltre investe evidentemente anche la gestione dei metodi didattici e l'aggiornamento degli stessi. Se è vero che questa enorme possibilità fornitaci dalla tecnologia è densa di rischi e va quindi sfruttata con cautela e senza abbandonarsi a facili « tecnicismi » è altrettanto vero che i « docenti universitari accettano con molta difficoltà l'idea che esistano sistemi diversi e migliori della lezione per insegnare e per apprendere e che quindi per applicare una nuova didattica universitaria è necessario che essi siano aiutati dai teorici dell'apprendimento e specialisti della comunicazione ».

E' questo un cambiamento di mentalità difficile da realizzare, anche perché continua incontrastata a dominare l'idea che insegnamento e apprendimento siano attività in notevole misura separate e che anzi al docente spetta esclusivamente la prima e che non si tratti invece di due complessi di attività interagenti in un sistema unico, formalmente organizzato per raggiungere una determinata serie di obiettivi istruttivi.

Teaching-Learning

Accedendo a questa seconda idea, va considerato in modo globale il processo teaching-learning. Nello specifico una didattica universitaria si regge su tre fasi fondamentali: trasmissione di nozioni; discussione problematica dei contenuti; attività di esercitazione personale e/o di gruppo, spontanea e/o organizzata. I nuovi mezzi della comunicazione audiovisiva possono espletare i compiti della prima fase, sollevando il docente da questa attività in larga misura di routine, e servire come strumenti nella terza fase. Conseguentemente si definirebbero con più razionalità i compiti del docente (seconda fase) e controllo dell'intero processo e dei ricercatori (terza fase).

Possiamo anche ritenerle prospettive avveniristiche: è un fatto però che stanno sul tavolo dei problemi dell'Università oggi.

Ecco perché parlare di decentramento è ridefinire l'Università; ecco perché ripensare la didattica è pensare al posto che essa può avere nel processo di decentramento; ecco perché le « prediche » sul decentramento sono lontane mille miglia dai problemi reali.

Giorgio Armillel

C'era una volta il diritto allo studio. Almeno c'era l'idea.

Poi il carrozzone ha travolto tutto. Il diritto allo studio, già nella mani di un sistema per nulla funzionale, è cascato in quella inerte e inesperta delle molteplici competenze regionali.

E così la follia del libero mercato ha trovato le porte spalancate per esprimere le sue fantastiche bizzie.

E adesso capita di scorgere tra i variopinti annunci affissi nelle bacheche dell'Università, un messaggio proveniente dal limite della disperazione: « studente cerca camera ammobiliata, anche in comune, massimo 300.000 mensili ».

Ogni commento è superfluo.

Cristiani vecchi e nuovi

Pubblichiamo qui di seguito il testo di un'intervista rilasciata da Achille Ardigò a Lorenzo Rigoni de «Il Guado», trimestrale di cultura politica a cura di giovani cattolici democratici vicentini, ai quali rivolgiamo i nostri auguri per il loro intelligente e prezioso lavoro.

Professore, un suo giudizio sul mondo cattolico oggi.

Il mondo cattolico organizzato istituzionale soffre della crisi che ha colpito la Chiesa etico-sacrale-istituzionale, che continua anche se c'è una riqualificazione di forte spiritualità.

A che cosa si deve il protrarsi di questa crisi?

Secondo me la crisi continua perché l'assalto della mondanizzazione all'uomo singolo prosegue molto fortemente e perché non ci sono più speranze storiche apparenti alle quali collegare l'animazione cristiana.

Perché non si è proseguito sulla strada della riagggregazione?

Ritengo che quella strada avesse dei grossi limiti. Era una strada che riproponeva una specie di ipotesi di civiltà cristiana.

Si spieghi meglio.

Cioè qualunque gruppo cattolico pre-politico si muovesse, veniva conteggiato e messo in circolo, ma l'eterogeneità e la differenza di livelli e di percezione della storia del mondo era così grande che non si poteva che confrontarsi e basta. Il pericolo per la strada era ritornare al precorile.

Comunque questa ipotesi non è completamente caduta...

Infatti Comunione e Liberazione probabilmente tenta per conto suo un processo di formazione di una nuova civiltà cristiana sul modello polacco. Solo che in Polonia c'è ancora un popolo cristiano. Questa Polonia pre-industriale, che però aspira al modello occidentale, presenta ancora una realtà di popolo integrato entro certi limiti.

Una realtà, dunque, completamente diversa da quella italiana...

Certo. Il modello polacco è ancora un modello sacrale, in cui la Chiesa è colonna ordinatrice del rapporto dell'uomo con la natura. Questo tipo di religione, che ha tanti meriti storici, presenta uno stadio arretrato di vivere la fede.



Perché?

Perché Cristo è desacralizzatore, perché quello che chiede Dio è un rapporto di dono da parte sua e insieme di libera risposta da parte del singolo uomo. Questo rapporto è sempre stato viziato dalla sacralizzazione, cioè dal tentativo dell'uomo di usare la religione per consolidare le proprie sicurezze.

Quale rischio, dunque, per il mondo cattolico?

C'è il rischio di perdere il grande insegnamento di Papa Giovanni e di Paolo VI e di avere questa dimensione sacrale di civiltà come connotato che in qualche modo finirebbe per essere di tipo tonioliario, cioè una Chiesa che, contro il mondo moderno, rifonda una civiltà umana, mentre il nocciolo dell'insegnamento conciliare è il problema dell'avvento del Regno e tutta l'umanità deve essere portata dai cristiani all'incontro volontario con Cristo.

Come fotografa l'attuale situazione italiana?

Stiamo assistendo ad una specie di paradosso: da una parte c'è la frattura tra la gente comune e lo Stato in termini di fiducia, dall'altra c'è un coinvolgimento maggiore, ma è un coinvolgimento che è uno dei fattori della crisi economica e della inflazione galoppante, perché mentre da un lato il sistema mercantile sollecita nuovi consumi e spinge la gente ad avere, dall'altro il cittadino avanza continue rivendicazioni nei confronti dello Stato e chiede sempre più per dare sempre meno.

Ha parlato di crisi economica, quali le sue caratteristiche?

Una delle caratteristiche della crisi economica è la caduta della produttività media, la demotivazione al lavoro, la perdita dell'etica del lavoro e anche di quel tipo di consenso politico dato da gente in buona fede che credeva ogni autorità legittima senza doverne chiedere la prova.

Come uscire da questa impasse?

Mai come oggi vale ciò che

disse J. Kennedy: «Finora vi siete posti il problema di cosa ci può dare il governo, lo Stato, da questo momento dovete chiedervi che cosa possiamo fare noi per lo Stato». Questo cambiamento non si ottiene se non attraverso una modificazione qualitativa: è lì il dramma nel quale ci troviamo oggi. Se non c'è questo passaggio continua l'inflazione oppure si abbandona la democrazia.

E allora?

La strada possibile, secondo me, per uscire da questa situazione è quella di favorire tale passaggio attraverso il rafforzamento dei settori che collegano i mondi vitali e la dimensione sociale (volontariato, cooperative, mutualità...).

Ci faccia un esempio.

Prendiamo gli anziani. E' statisticamente provato che quanto più cresce la popolazione anziana, tanto più aumentano le spese dello «Stato assistenziale» per singolo individuo. Questa spesa crescente per gli anziani può essere gestita in modo diverso: dall'ospedale o dal ricovero, come oggi in Italia, oppure stimolando l'iniziativa e lo sforzo dell'anziano fuori dal ricovero o dall'ospedale.

Questa operazione darebbe una migliore qualità di vita all'anziano...

Non solo, ma costerebbe molto meno, perché il posto in una casa-albergo con l'appoggio di un ospedale, di ambulatori e di assistenti domiciliari costa molto di meno che un giorno di ospedalizzazione.

Sarà seguita, secondo lei, questa strada?

Questa via non sarà seguita perché dentro le strutture della spesa pubblica l'ospedale conta di più di queste forme alternative che nascono dal sociale come iniziative volontarie. Però è possibile rompere questa catena. E' possibile ridurre la burocratizzazione del Welfare State compensando in altro modo, molto meno pesante e molto più creativo di autonomia, certe popolazioni che sono assistite. Questo è un aspetto del problema generale.

Quale il contributo dei cattolici a questo riguardo?

Secondo me il mondo cattolico ha oggi una situazione di potenziale affermazione, perché ha sempre privilegiato il volontariato rispetto al puro salariato nell'assistenza.

A cura di Lorenzo Rigoni



Un libro di Karl Rahner

La fede che ama la terra

«La fede che ama la terra — senso cristiano della vita quotidiana»: è il titolo di una serie di meditazioni di Karl Rahner, redatte negli ultimi 15 anni, ripubblicate ora dalle Edizioni Paoline. Rahner, già definito da Jurgen Moltmann «l'architetto della nuova teologia cattolica», ripercorre l'anno liturgico insistendo sulle varie solennità-chiave non con l'alta erudizione teologica del suo corso *fondamentale sulla fede*, ma con lo stile semplice e lineare del cristiano posto di fronte alle sue quotidiane preoccupazioni e necessità.

«Nella vita si rischia molto con se stessi e solo a tal prezzo si può ottenere Dio. Bisogna imparare questa mistica del quotidiano. Solo allora l'adempimento della legge si trasformerà da un rispetto delle prescrizioni e del governo supremo del mondo nella ricerca dello spirito del mondo, nella ricerca dello spirito dei Figli di Dio nella libertà. Questa mistica del quotidiano è il contrario di quella «fedeltà al dovere» dei pedanti, che preferirebbe continuare nell'eternità l'esistenza di un piccolo impiegato del buon Dio». E' solo in questa tenace fedeltà al quotidiano, alla storia dell'uomo che ci è dato di incontrare Cristo: «Il cristianesimo è tanto umano, tanto storico da essere troppo umano per troppe persone, le quali ritengono che la vera religione debba essere inumana, ossia incorporea e fuori della storia. Ma il Verbo si è fatto carne. Nel quindicesimo anno dell'impero di Tiberio Cesare la parola del Signore fu rivolta a Giovanni e così tuttora». Compito del cristiano è quindi saper riconoscere nel provvisorio i segni dell'Eterno: «Dio verrà: ma verrà solo per coloro che amano nella pazienza il suo precursore ed il provvi-

sorio. La carne è il cardine della salvezza. L'al di là con tutta la miseria del peccato e della morte non sta dall'altra parte, è sceso e dimora nell'intima realtà della nostra carne». Ma che rapporto c'è tra la Mediazione di Cristo e la nostra esperienza storica? Così risponde Rahner «La mediazione di Gesù non è una barriera tra noi e Dio e non è neanche un fattore che ha agito da intermediario una volta tanto per essere poi praticamente eliminato. Noi avremo sempre a che fare con il Dio che si è fatto uomo. Non c'è nell'eternità una teologia che non sia pure antropologia».

Questa tesi si estende anche al culto dei Santi, troppo spesso superficialmente criticato come «politeismo mascherato» e che invece Rahner rivaluta integralmente. «Il culto dei Santi è la manifestazione autentica, viva che essi non sono assorbiti da Dio, ma confermati da lui, che quando ci si avvicina a lui non si è sommersi, ma anzi solo allora si consegue la propria pienezza ed autonomia. Tale culto non è perciò un politeismo camuffato, ma è l'espressione della maturità del rapporto cristiano con Dio: poiché questa maturità sa che la creatura non sparisce nell'abisso di Dio, ma solo allora è veramente viva e valida».

La mediazione di Cristo dimostra che «deve valere la pena di essere uomo, se Dio non si è accontentato di se stesso, ma ha voluto anche essere uno di noi», con la sua venuta «accade necessariamente che la promessa ed il possesso sono veri entrambi, che la strada e la meta sono contemporaneamente presenti» dato che «Gesù Cristo è uno scopritore nella ricerca, un arrivato nella marcia senza fine». Non c'è ricerca senza

verità, sembra dirci Rahner, come pure non c'è verità senza ricerca, per cui il dialogo diventa l'unico atteggiamento possibile di chi sa che «i confini del regno di Dio non coincidono senz'altro con i confini tra le confessioni o tra i cattolici praticanti e non praticanti. Il libro della vita non coincide senz'altro con la statistica delle confessioni, la matricola parrocchiale e gli elenchi dei membri delle associazioni cattoliche. L'«ecclesiàlità» da sola non è ancora un autentico cristianesimo: siamo un po' tutti dei cristiani pagani. Dobbiamo andare in cerca dei pagani cristiani, ossia di coloro che sono vicini a Dio senza saperlo».

Solo riscoprendo il senso della ricerca, il coraggio del futuro, dell'inedito si è fedeli alla parola, alla legge esigente dell'incarnazione e allora, se «i cristiani negli ultimi secoli sono diventati i fautori dei principi conservatori, cosa niente affatto ovvia, tentando di difendersi sulle posizioni più consolidate», occorre superare questa tentazione, riaffermare la speranza che «arriva il futuro. Gli sciocchi pensano che esso arrivi per cercare il passato come un maniaco suicida» e ripetere audacemente che «l'eredità del passato si difende solo conquistando nuovo avvenire».

Oltre le fughe su false alture spiritualistiche e oltre il ripiegamento integristico e conservatore sul già fatto, emerge qui la proposta di un'identità in ricerca, di una fede che ama la terra, che nel legame inscindibile con la storia di tutti riscopre l'eterno Mistero del suo fondatore.

Stefano Ceccanti

(Karl Rahner — *La fede che ama la terra, senso cristiano della vita quotidiana* — Ed. Paoline).

I piedi (!) del tavolo

L'Ombra si allunga, obliqua, sul fondo, rinfrangendovi lo spazio che il nostro sguardo nasconde, ma che ci aspetta e si annuncia nella « premonizione silente »; non vediamo infatti la statua da cui questa si proietta sul quadro: è posta fuori di esso e lo spalanca. La tela indica direttamente, così, la continuazione dello spazio rappresentato oltre se stessa, oltre il ristretto angolo di visuale: "lì" fuori stanno la statua e la fonte luminosa che ne delinea l'ombra, e lì finisce l'arcata dell'edificio, iniziando la successiva, all'infinito, perché "qui" fuori, intorno al quadro, c'è una città che "preme" per entrare, ambiente che vuol essere visto, deve "avvenire" (Il Trovatore, 1917).

Così l'Ombra di Leonida (della serie di litografie per i Calligrammes di Apollinaire, 1930) che si erge dietro la roccia, annunciata dal terrificante moto dei « piedi » del tavolo. Questo infatti è la venuta dell'Ombra: l'oggetto si riappropria della propria autonomia e verità, disattesa dall'uomo (magari vendicandosene sarcastico come in questo e in tutti i Calligrammes, dove soli e lune celesti son ridotti a motorini d'accendimento per ridicoli astri casalinghi che su mensole e in caminetti si pavoneggiano pacchiani): l'Antropomorfo fa sua l'umanità di cui è stato rivestito e snaturato, ne scatena la convenzionalità strumentale in realtà; le gambe del tavolo camminano sadiche e allegre. E così, silente, fa il suo ingresso la statua di cavaliere, di cui dietro l'angolo del palazzo spuntano il muso e il dito, statua animata preceduta dall'ombra che rende deserta la città con il suo oscuro, minaccioso presagio (La Torre Rossa, 1913).

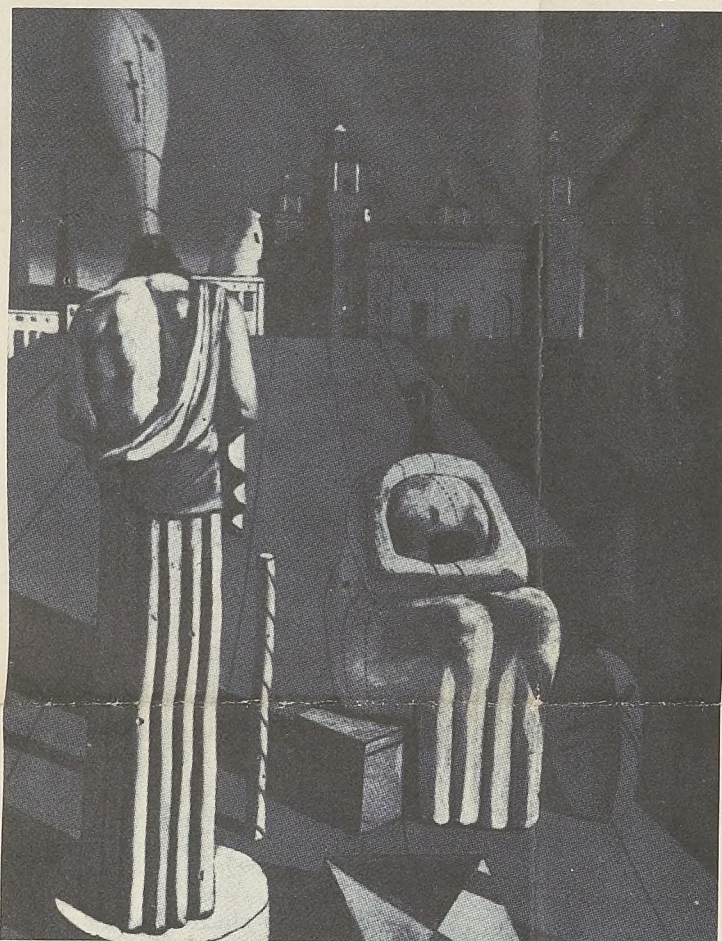
Abbandonata, la città, dall'uomo (o piuttosto da lui mai raggiunta) e da ogni vivente: non un filo d'erba rompe la compattezza totale del selciato di questo **paesaggio morto**, di totale silenzio (« vite silenti » chiamerà poi De Chirico le proprie nature morte), perché « avvenuto », richiamato alla vita. Nell'arte: è quando l'angustia della tela si sfonda, rilevando allo sguardo l'angustia dell'occhio che dal proprio visibile, con il proprio « particolare » esclude questo spazio profondo che giace oltre la disposizione superficiale del mondo e lo pone — « interminabili spazi, al di là da » un piccolo ostacolo —, allora esso, che preme per entrare, irrompe liberato, scardinando ogni fittizia cornice. Nel **Ritratto « premonitore » di Apollinaire**, 1914, la testa marmorea fa perno sulla dinamica sintetica degli spazi in opposizione: il vicino della natura morta è consecutivo al lontano del paesaggio (archi di galleria) e il concreto della loro visibilità si spalanca nell'astratto della loro interpretazione geometrica (masse che in oblique divergono e s'appoggiano su un vuoto verde da cui si fa avanti, ancora una volta, l'Ombra scura di un uomo, il

poeta). E sarà poi lo svolgimento di innumerevoli quadri questo scambio identificante-opponente delle prospettive spaziali: il dentro/fuori, ad esempio, delle poltrone all'aperto, dei gruppi di tempio-cascata-roccia fronduta in boudoir. Ma su questa liberazione grava l'altra, determinante: il paio di occhiali sul busto classico non è il derisorio sberleffo dadaista, né l'anarchismo libertario surrealista. Grava, sull'accostamento, una « premonizione » (non biografica): come gli spazi i tempi si accostano, saltando le barriere della forzosa, fittizia, distensioni-distinzione. Quello che sembra artificio è, in realtà, il disincantamento: non svuotamento della storia, ma suo invero sostanziale nella contemporaneità assoluta dell'antico. L'uomo dimentica, infatti, disattende come gli oggetti — lo spazio —, anche le epoche — il tempo —. Entrambi li sacrifica al proprio « particolare », all'affermazione soggettivistica di sé.

Liberare l'oggetto

E cos'altro è la modernità delle avanguardie se non l'ul-

pretativa della stessa consacrata e universalmente conclamata fase metafisica. Breve prodigiosa stagione spentasi nel fallimento di un'intera vita d'artista? Breton non ebbe dubbi nel definire « degenerare » la nuova pittura, esponendola alla berlina accanto ai primi, amati quadri; ma forse in quell'apparente smentita del proprio lavoro precedente De Chirico si stava comprendendo e coerentemente sviluppando molto più lucidamente di quanto avesse potuto tutti i suoi ex compagni di strada. Perché sin dal primo momento egli era andato in direzione opposta al processo innovativo delle avanguardie, di cui pur aveva condiviso atteggiamenti, consapevolezze e categorie culturali e pittoriche: un classico contro il loro romanticismo, un antirivoluzionario. L'eversione disincantante dello spazio e del tempo della rappresentazione tradizionale non avviene infatti, nelle opere metafisiche, in funzione del soggetto (comunque la si voglia realizzare: in chiave onirica, socioculturale, addirittura astrattamente logica), ma all'opposto proprio in funzione della liberazione dell'oggetto:



tima, più radicale e incondizionata espressione di questa affermazione? Qui sta la radice della polemica, dallo scontro aperto al distaccato rifiuto, che ha portato De Chirico, inizialmente mentore del nuovo, compagno di strada e maestro dei surrealisti, ad essere violento avversario di questi e della modernità in generale, promotore di un'apparentemente accademica, talvolta plateale sino al ridicolo, restaurazione. In un'operazione di cui, però, restano ancora da indagare, al di là delle valutazioni sul merito, discutibile, dei risultati, le reali componenti; tanto più perché da essa non si può prescindere nella considerazione inter-

di spazio e tempo dal predominio manipolante della soggettività umana che si instaura attraverso le coordinate della strumentalità tecnico-scientifica e di quella quotidiana dell'uso, come nell'alterazione emotiva introspettiva della coscienza e dell'inconscio del singolo.

Nell'elaborazione artistica il sogno, la sospensione dei parametri e delle strategie conoscitive-volontaristiche dell'io, non deve, come volevano i surrealisti, mirare al sondaggio archeologico (nèkyia) delle sue preistoriche potenzialità, all'immersione della voce mai udita del serpente edenico di cui si porta, incancellabile, l'orma; in esso giganteggia il metronomo,

immodificabile-immota commentabilità delle disuguaglianze, in cui si produce, non vincolata dalle soggettive irruzioni, l'armonia (Le rêve de Tobie, 1917).

La metafisica del nuovo mondo

« Uno » gli spazi, « uno » i tempi, al di là delle pluralità percettive - esperienziali - sperimentali in cui si risolvono nella molteplicità fruitiva dei singoli, ma « uno » i tempi e gli spazi (è forse questo il nodo sostanziale della pittura di De Chirico), anche « al di là delle, in quanto le » divergenti — complementari prospettive in cui essi si danno-rifiutano agli uomini. Perché questo classicismo che punta all'eliminazione della parzialità radicale della soggettività per la liberazione dell'oggetto (Tempi-Spazi) assoluto, non è fermo alla metafisica cosmologico-ontologica del passato: De Chirico assume come sostanza di una nuova metafisica (è questa la chiave della sua « paradossalità », vicinanza e opposizione, rispetto alle culture d'avanguardia) l'articolazione del mondo in una pluralità contraddittoria e complementare che la scienza e il pensiero contemporanei andavano definendo, ponendola non come prodotto di un'allargata ed emancipata interazione conoscitivo-pratica del soggetto con la realtà circostante e con se stesso (dall'esteriorità dell'universo all'interiorità più recondita dell'individuo), ma in quanto emergere del mondo al di là dell'io, « verità » del reale. Metafisica « sui generis », che non si costituisce su piano ontologico, né d'ipotesi parentesizzata entro una connessione logico-sperimentale, ma nella regione paradossale (che sta fuori-dentro l'effettuale dell'intuizione artistica e non sulla base di un principio d'intelligibilità razionale, non sull'identità né sulla sintesi dialettica, ma sulla contraddizione, sull'ambiguazione insolubile dei termini, perché l'Uno si pone come l'Equivoco, la legge della generazione dei molti che esso è (in una determinazione che non ha nulla a che fare con la dissoluzione panteistica nella materia). In ultima istanza, così, quella particolarizzazione che era stata rifiutata come violenza del soggetto, si rivela suo patimento: « avvenuto » come immobilità a sé stante, il Divinare si dimostra destino da cui l'uomo, che se ne credeva l'artefice, viene giocato in un ruolo senza svolgimento e che non gli appartiene (a-dramatico): non ha identità psicologica — occhi e bocca che piangano, vedano, parlino —, né forza negli arti per sostenerli, il Manichino; volto cieco in cui si esaurisce — proprio perché privo di ogni espressione — l'inveramento metafisico della storia: che in essa nulla succede di nuovo, che null'altro è il suo diseguale svolgimento se non l'infinito riprodursi dell'identica equivocità del tempi-spazi assoluto.

E all'artista che (a prezzo della propria significazione psicologica individuale, nel sacrificio della propria soggettività — così, perlomeno, secondo l'assunto teorico —) ha fatto avvenire quest'identità ambigua, il moltiplicantesi in uno, non resta, poi, che riaffermarla, ricontemprarla, ritrovarla nella

diacronia apparente, riappropriarla alla storia. La contaminazione spaziale (dentro-fuori, lontano-vicino, concreto-astratto) si deve svolgere in una (artisticamente forse impraticabile) contaminazione temporale. E' l'ossessione di tutto il lavoro di De Chirico che segue alla conclusione — apparente — della prima stagione pittorica; l'ossessione di svolgere compiutamente, fino alle estreme conseguenze, la verità metafisica enucleata dalla propria arte. Accostare i tempi, dimestrarne la contemporaneità equivoca e scandalosa perché contraddittoria: De Chirico tenta di farlo operando ogni sorta di contaminazione, da quella, più immediata, dei temi (il volgersi a figure antiche, soprattutto del mito; gli accostamenti concettuali più arditi e « assurdi », come quello del Bontempelli vestito modernamente che vien indicato dalla florida mano della Musa quirinovestita; **Frontespizio di « Siepe a Nord Ovest »**, 1922). A quella, così contestata, degli stili (è la massa di calchi formali, studi, suggestioni e imitazioni da pittori di ogni tempo, realizzati con sfrontata, illimitata disponibilità: Boecklin accanto a Rubens, Chardin, Raffaello e Picasso). Fino al pastiche elaborato sulla base di associazioni meramente sensorio-pittoriche e istanze tecniche (l'indulgenza a un funambolico virtuosismo, l'investimento della tela di una vitalità coloristica lussureggiante — è il barocchismo di tanto De Chirico — che in certi casi diventa elemento di scardinamento stilistico, come nei confronti del « monumentale » picassiano — nelle **Donne romane**, 1926 —). Il processo contaminatorio non trova limiti e finisce per allargarsi dal piano della produzione a quello del produttore: della sua opera (De Chirico che imita De Chirico nella continua ripresa di singole fasi della propria pittura e nella loro giustaposizione in laboriosi, intricati excursus sincronici); della sua stessa persona (lui, contemporaneo, che si ritrae in abbigliamento secentesco e in mille altre mentite, sempre rinnovate spoglie), che nella proteica trasformazione diviene il simbolo, l'ideale dell'artista che la propria identità individuale perde (per riaffermarla come l'Inimitabile!), nel dare espressione assoluta alla pluridimensionalità dell'Arte una.

L'ambivalente sensazione, di monotonia e prodigiosa — eccessiva — fecondità inventiva ed esecutiva che suscita questa produzione vastissima trova qui la sua radice: il problema è e resta uno solo, affrontato attraverso mille tentativi, strade ed ipotesi continuamente rinnovate perché ogni volta, parzialmente — se non totalmente — sconfitte. Far saltare i confini tra epoche artistiche, dimostrare la riducibilità ad unum dei tempi culturali proprio attraverso il mantenimento della loro individualità peculiarità: è la strategia di un « classicismo storicista » che per altri cammini, da altre sponde, sembra però oggi generalizzarsi e più o meno esplicitamente, più o meno consapevolmente, sottindere a nuovi atteggiamenti culturali ed estetici. C'è forse da temere il prossimo recupero di un De Chirico « modernista »?

Teresa Bartolomei

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 15 marzo 1982

RICERCA

Direttore: Giorgio Tonini. Responsabile: Giuseppino Monni. Condirettore: Michele Nicoletti. Redaz.: Giorgio Armillei, Teresa Bartolomei, Alberto Bobbio, Salvatore Scicolone, Beppe Tognon, Mauro Vignini. Direzione e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, Tel. 655.621. c.c.o.

n. 35038009 intestato a: « Ricerca », Federazione Universitaria Cattolica Italiana. Spedizione abbonamento postale Gruppo II 70%. Litotipogr. « Nova AGEF », 00183 Roma. Telefono 65.65.262. La rivista viene inviata normalmente agli iscritti della Federazione Universitaria Cattolica Italiana. Con-

dizioni di abbonamento esterne annuo L. 12.000, sostenitore L. 15.000, un numero L. 200, arretrato L. 500. Aut. del Tribunale di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.