RICERCA

Quindicinale della FUCI

Atti dei convegni padovani



da
Maritain
oltre
Maritain

•

Università
e
mondo
del
lavoro

1982

Nuova serie di Azione Fucina - Sped. in abb. post. (gruppo II - 70%)
Anno XXXVIII - N. 21-24 / 1 novembre - 31 dicembre 1982

Frontiera in cammino

Attorno al Congresso di Padova al quale ci stiamo avvicinando, la FUCI sta da alcuni mesi svolgendo una riflessione che parte da alcuni interrogativi fondamentali. Il primo interrogativo si pone a livello di vita della comunità cristiana. I mutamenti storico-sociali e culturali, che mettono in luce le contraddizioni di una società umana che cerca la sua collocazione al di fuori di schemi sacrali ed ideologici inadeguati, ma che tuttavia non si risolve se non nel frammento, nella dissoluzione delle utopie, e quindi nella direzione di un riassetto fondato sulla razionalità tecnocratico-decisionistica, pongono la comunità cristiana di fronte ad una realtà con la quale i ponti tradizionali di comunicazione sono sempre meno significativi.

In altre parole la provocazione posta da una società secolarizzata impone la ricerca di un nuovo tipo di religiosità. La comunicazione e la testimonianza del messaggio non può più passare attraverso l'imposizione di una presenza di un corpo sociale costituito sulla base dell'appartenenza confessionale. D'altra parte l'evidenza della « rivoluzionarietà » dell'annuncio passa necessariamente attraverso mediazione storiche continuamente discutibili e superabili. In questo senso, perché il messaggio resti significativo per la storia individuale e collettiva, la direzione di ricerca è quella di un rinnovato stile di vita della comunità cristiana, che diviene presenza religiosa nella storia. Religiosa,, per intendersi, nel senso dato da quella che è stata la scelta religiosa degli anni sessanta, non paragonabile ad altre presenze sociali, di apertura. Il ribaltamento dei tradizionali criteri di comunicazione tra la Chiesa e la società, e quindi di tutti gli assunti dogmatici e precostituiti, ha dunque il riferimento in due punti cardine. Il primo è costituito dalla religiosità della presenza della comunità cristiana (non della sua sacralità). Il secondo è relativo al primo, in quanto ne è una sua condizione: il nuovo stile di religiosità della comunità cristiana matura nell'ambito di una esperienza di fede in cui la coscienza compie la sintesi tra la vitalità di questa *fede e il dialogo con* questa *storia.*

E' possibile affermare la centralità della coscienza solo se relazionata alla vita della comunità ecclesiale. D'altra parte un radicamento gratuito della comunità nella storia è possibile solo se all'interno della comunità stessa si pone al centro della vita personale la coscienza, che è coscienza di uomini di fede.

Se questa a grandi linee è la riflessione sulla quale tutta la Chiesa si sta muovendo dal Concilio a oggi, il secondo interrogativo si pone a livello degli strumenti con i quali si può lavorare nell'attuale quadro socio-culturale. E naturalmente questo interrogativo si presenta in modo del tutto laico, non orientato da uno specifico contenuto cristiano, anche se, senza dubbio vissuto dalla comunità cristiana con una peculiare attenzione di fede.

Il tema di fondo del Congresso di Milano è stato quello della crisi della ragione, *inteso come crisi dei tentativi di comprensione globale della vicenda umana da parte delle ideologie e delle culture, e come crisi della mediazione storica di queste attraverso i soggetti culturali collettivi come il « mondo cattolico », i partiti di massa, e tutti i luoghi che creavano senso di appartenenza. A questo modello di razionalità sembrano sostituirsi una razionalità del frammento, del soggettivo, pericolosamente capace di rovesciarsi in pura razionalità di massa, anonima e spersonalizzante. Una tendenza che attraversa e taglia orizzontalmente tutte le culture tradizionali, coinvolgendo dunque anche la comunità ecclesiale, fortemente esposta alla tentazione di assumere passivamente questa nuova razionalità in diverse forme.*

La FUCI a questo proposito si è posta in posizione di comprensione della crisi, di dialogo con essa: soprattutto si tratta di assumere la radicalità della crisi come la realtà con la quale si ha a che fare. Ma rispetto a quella stagione, c'è sempre un salto qualitativo da compiere, per tutti, sul piano culturale, nella direzione di una più matura comprensione della portata e del significato della crisi.

Non vogliamo infatti, come credenti e come giovani, lasciarci travolgere dalla crisi, tanto meno dalla « cultura della crisi », una cultura che in area cattolica si traduce poi, nel semplicistico schematismo ideologico che vuole la storia presente incapace di esprimere valori ed energie di positivo rinnovamento, e i cristiani soggetto storico immune della crisi. Ma per questo occorre essere capaci di tradurre la parola « crisi » non solo con la parola « fine », ma anche con la parola « inizio »; essere capaci di vedere dietro ciò che muore ciò che sta nascendo, per essere capaci di « capire il nuovo e guidare il cambiamento », secondo l'efficace slogan dell'ultimo congresso della CISL.

La ricerca dei luoghi di speranza non si presenta però come una istanza moralistica, ma vuole fondarsi su una razionalità spiegabile e condivisibile. Il terreno dell'etica, dei valori, è il terreno in cui le speranze umane si fanno prassi. Ed è nella ricerca di questi luoghi comuni, « universali etici », che si possono usare nuovi punti di riferimento per non restare schiacciati, o per lo meno subalterni alla crisi

---

Ed ecco allora il terzo interrogativo, che si pone più specificatamente a livello della FUCI. E cioè ci si chiede in quale direzione debba camminare questa rete di gruppi universitari che sono luogo di « frontiera » tra la comunità locale e l'università. La linea più evidente è quella di dar vita a gruppi in cui lo stile di fondo sia quello del con-

fronto, dell'apertura e del dialogo con le culture, e quella del radicamento e della condivisione di tutte le realtà umane.

Uno stile di confronto intelligente, ma aperto; di collaborazione, ma non di sudditanza acritica alle evoluzioni della cultura e della razionalità dominanti.

La sfida da questo punto di vista è grossa: si tratta di avere l'umiltà di essere soggetti della storia al pari degli altri uomini, ma non per questo di dissolvere la fecondità che deriva dalla propria fede. Anzi, è proprio questa dinamicità che consente alla fede di essere interlocutore reale, significativo, della ricerca umana.

E' infatti all'interno di questo rapporto tra soggetti che emergono quei valori riconoscibili, che costituiscono la praticabilità delle speranze umane.

Un impegno in questa direzione non è solo metodologico, privo di contenuti. E' la ricerca di uno stile pratico di vita: se si parla di cultura della speranza, si parla in primo luogo di uomini che sperano, e che traducono questa speranza in strumenti razionali, in segni di testimonianza comprensibili, in ricerche praticabili.

Ed inoltre è nel rapporto tra l'impostazione di fondo di uno stile di impegno e le provocazioni che emergono continuamente dal radicamento nella realtà, che si esprime la ricchezza di una soggettività feconda per la storia.

Anna Mantovani e Giorgio Tonini

Il nostro saluto a Mons. Tagliaferri e a Mons. Chiarinelli

La Fuci saluta S.E. Mons. *Fiorino Tagliaferri*, nuovo Assistente Generale dell'Azione Cattolica Italiana, e lo accoglie con fede, vedendo in lui l'apostolo inviato ad annunciare la Parola e a riunire i laici che la vogliono testimoniare in unione ai Vescovi.

Fedeli al proprio patrimonio ideale, i fucini gli assicurano collaborazione e impegno di tradurre sulle strade della ricerca e della coscienza quelle linee che discendono dall'insegnamento del Magistero e che a lui sono affidate con primaria responsabilità.

Con profonda esultanza ci stringiamo attorno a Mons. *Lorenzo Chiarinelli*, già nostro vice-assistente centrale, elevato alla dignità episcopale nei giorni scorsi.

A lui, ora Vescovo di Sora, Aquino e Pontecorvo, non solo l'assicurazione della nostra preghiera, ma anche una costante solidarietà fucina per i nuovi impegni pastorali che gli sono stati affidati.

D. Lorenzo, uomo di fede e di cultura, lo sentiamo sempre in mezzo alla nostra famiglia e gli diciamo: « don Lorenzo, sei tutti noi! ».



Sommario

Da Maritain oltre Maritain: il futuro di una tradizione culturale

pag. 5 - **Per una ragione critica della tradizione** - di Antonio Pavan

pag. 9 - **E dagli « opposti tomismi » emerse il dialogo col moderno** - di Maria Cristina Giuntella

pag. 12 - **Maritain, il Concilio e la teologia del post-Concilio** - di don Agostino Bonivento

pag. 17 - **I cristiani e la « società politica »** - di Enrico Berti

Università e mondo del lavoro per la società degli anni '80

pag. 19 - **La riflessione sul lavoro oggi** - di Gianni Geraci

pag. 21 - **Il dibattito sull'Università** - di Roberto Grison

pag. 24 - **Quale futuro per il lavoro** - di Michele Giacomantonio

pag. 27 - **Alla ricerca di un rapporto nuovo** - di Giorgio Tonini

pag. 29 - **Sapere critico e formazione al lavoro** - di Marco Toniolli

pag. 31 - **Indice 1982** per autori

Da Maritain oltre Maritain:

il futuro di una tradizione culturale

Padova 15-16 maggio '82

Una più matura riflessione sul senso del momento presente, visto nei suoi aspetti più tipicamente storico-politici, come pure in quelli più marcatamente culturali, sembra esigere un salto qualitativo, nella riflessione della comunità ecclesiale e dei laici cristiani, rispetto alla stagione della polemica tra cultura della presenza e cultura della mediazione.

La Fuci, che si avvia a tenere il suo 46° congresso nazionale a Padova nel dicembre prossimo, ha aperto una riflessione in questo senso, con un seminario di studio che ha preso lo spunto dalla ricorrenza del centenario della nascita di Jacques Maritain, un nome che è anche una chiave per comprendere il nostro passato, le sue ricchezze e le sue contraddizioni.

La riflessione condotta in questo seminario ha preso le mosse da un richiamo al congresso di Milano del dicembre '80 che si era aperto con la rilevazione di una crisi radicale della nostra civiltà, una crisi che si esprimeva a livello politico nella sconfitta del disegno moroteo sulla democrazia italiana, nell'incertezza sugli sviluppi della linea conciliare-montiniana dentro la comunità ecclesiale, e che sembrava affondare le radici in una più profonda crisi di tutto un modello di razionalità. Per questo motivo, il tema di fondo del congresso di Milano è stato quello della *crisi della ragione*, inteso come crisi dei tentativi di comprensione globale della vicenda umana da parte delle ideologie e delle culture, e come crisi della mediazione storica di queste attraverso i soggetti culturali collettivi come il « mondo cattolico », i partiti di massa, e tutti i luoghi che creavano senso di appartenenza.

A questo modello di razionalità sembrano sostituirsi una razionalità del frammento, del soggettivo, pericolosamente capace di rovesciarsi in pura razionalità di massa, anonima e spersonalizzante. Una tendenza che attraversa e taglia orizzontalmente tutte le culture tradizionali, coinvolgendo dunque anche la comunità ecclesiale, fortemente esposta alla tentazione di assumere passivamente questa nuova razionalità nelle forme dell'intimismo e dell'integrismo.

A queste tentazioni e a questo processo di imbarbarimento culturale, la Fuci propose come alternativa una nuova cultura della mediazione, fondata sul primato e la coltivazione della *coscienza* personale attraverso un itinerario di *ricerca* a tutti i livelli dell'esperienza umana: l'antidoto tradizionale contro tutte le tentazioni totalitarie. Intorno a questa proposta si apriva, alimentata anche dall'urgenza di alcune scadenze storico-politiche — il referendum sull'aborto, il « rinnovamento » della Dc — la polemica tra cultura della presenza e cultura della mediazione.

Rispetto a quella stagione, c'è un salto qualitativo da compiere, per tutti, sul piano culturale, nella direzione di una più matura comprensione della portata e del significato della crisi.

Per questo il tema del prossimo congresso nazionale della Fuci vorrebbe essere centrato sull'espressione *cultura della speranza*: oltre la *crisi della ragione* sembra necessario cercare una cultura che ci consenta di individuare e di percorrere gli spazi di speranza, ossia di positivo superamento della crisi stessa.

Non vogliamo infatti, come credenti e come giovani, lasciarci travolgere dalla crisi, tanto meno dalla « cultura della crisi », una cultura che in area cattolica si traduce poi nel semplicistico schematismo ideologico che vuole la storia presente incapace di esprimere valori ed energie di positivo rinnovamento, e i cristiani soggetto storico immune dalla crisi Ma per questo occorre esser capaci di tradurre la parola « crisi » non solo con la parola « fine », ma anche con la parola « inizio »; esser capaci cioè di vedere dietro ciò che muore ciò che sta nascendo, per esser capaci di « capire il nuovo e guidare il cambiamento », secondo l'efficace slogan dell'ultimo congresso della Cisl.

Ma abbiamo gli strumenti culturali per compiere una tale operazione? La nostra tradizione culturale può ancora fornirci categorie e strumenti di comprensione del nuovo, al fine di intessere con esso un dialogo fecondo sul piano dell'evangelizzazione come su quello della promozione umana?

E' questo l'interrogativo di fondo che ci siamo posti al recente seminario di Padova, significativamente dedicato ad una riflessione sul tema: *Da Maritain, oltre Maritain. Il futuro di una tradizione culturale.* Non si è inteso fare un esame filologico dell'opera maritainiana: si è piuttosto preso Maritain a simbolo di una tradizione culturale, che ha avuto nella Fuci uno dei luoghi privoilegiati di elaborazione, e che deve oggi essere criticamente riletta alla luce delle nuove esigenze poste dal mutare dei tempi.

Cosa resti oggi di valido e di utilizzabile della cultura che ha avuto in Maritain, Montini e Moro punti di riferimento principali, è stato dunque il fondamentale interrogativo che ci siamo rivolti. La risposta è stata quella per cui del maritainismo sembra oggi sopravvivere, in una prospettiva di grande fecondità, una spiritualità, un metodo di approccio ai problemi, e la premoderna di organizzarsi: tutta la retorica e la nostalgia romantica per il modello polacco, che vede appunto la Chiesa appiattita nel ruolo di custode dei valori della nazione mi sembra espressiva in questo senso.

Alla secolarizzazione e alla cultura radicale occorre dare invece soluzioni di tipo diverso, che accettino questi fenomeni per quello che sono, cioè delle sfide positive, dei veri segni dei tempi La risposta può essere allora quella di una matura

e consapevole *scelta religiosa* della comunità ecclesiale.

Oltre il modello dell'occupazione del politico, e oltre il modello della supplenza al livello del civile, occorre camminare verso un modello di Chiesa povera, ma per questo capace di cultura, cioè capace di incontrare e di parlare alla cultura e alla coscienza dell'uomo di oggi, valorizzando il suo desiderio di libertà e di responsabilità con l'offerta d iun annuncio di fede autenticamente religioso e dunque anti-ideologico.

A questa prospettiva, che vede la liquidiazione del modello di Chiesa come soggetto storico, si lega anche la risposta alla sfida che pone l'evoluzione dei sistemi politici e della forma della democrazia. Proprio l'emergere di una cultura post-materialistica e post-ideologica, centrata sulla soggettivita, ha messo in crisi la mediazione sacrale-collettiva dei partiti ideologici di massa.

Questa evoluzione culturale ha travolto l'ultimo disegno politico democratico che è stato la linea della solidarietà nazionale per la « terza fase », ideata da Aldo Moro. Prima che ad opera del terrorismo e dei voti incrociati degli opposti integrismi, il disegno moroteo è stato travolto dalla crisi di identità dei soggetti stessi che dovevano sorreggere questo tentativo, cioè i partiti di massa. La crisi del disegno moroteo ha lasciato la democrazia italiana priva di anima ed esposta alle tentazioni craxiane di « demitizzare » la politica, facendone uno scontro di forze antagoniste protese alla mera occupazione del potere. E ha lasciato i cattolici smarriti, contesi dalle opposte tentazioni della diaspora al ribasso e dei rigurgiti — un po' patetici — di neo-integrismo.

Anche qui, le prospettive maritainiane forse non ci aiutano più: non ci aiuta più la prospettiva di una « nuova cristainità » proposta in *Umanesimo integrale*, ma non ci convince più, in un contesto di nuova crisi, strutturale e culturale della democrazia occidentale, la tesi della democrazia *naturaliter christiana*, tipica del Maritain « politico » degli anni del dopoguerra.

Lo stesso modello dell'unità politica dei cattolici sembra essere andato in frantumi in un contesto culturale che non tollera più soggetti collettivi. Sembra invece aprirsi un'era che pone a tutti, credenti e no, scelte *laiche*, post-ideologiche, anche se tutt'altro che culturalmente ed eticamente neutre.

La sfida del futuro è infatti quella della scelta tra ipotesi di soluzione della crisi di tipo autoritario-decisionistico, basate su una drastica riduzione della complessità, e ipotesi di tipo neo-democratico, basate su una valorizzazione della complessità e del consenso.

Ciò richiede una grande capacità di pensare il futuro in termini nuovi, uscendo da schemi e categorie culturali che rischiano di essere di ostacolo ad una reale intelligenza del nuovo che emerge.

Solo una comunità ecclesiale che formi laici maturi, culturalmente consapevoli, è dunque in grado di annunciare il Vangelo all'uomo di oggi, secondo il modello dell'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, e di contribuire realmente all'autentico progresso umano, sulla linea tracciata dalla *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II.

Giorgio Tonini

Antonio Pavan

Per una ragione critica della tradizione

« Non perdete troppo tempo a fare le traduzioni perché dovete confrontarvi non con i libri ma con le cose ». Sono parole che Jacques Maritain amava ripetere, ed è in questo spirito che vogliamo riscoprire le sedi del pensiero di Jacques Maritain attraverso un tentativo di lettura del suo magistero venuto ad inaugurare un'intera stagione intellettuale importante.

Procederò per flash, per suggestioni al fine di arrivare con questa metodologia, che appare la più corretta e affidabile possibile, allo scandaglio dei testi.

Innanzitutto, dovendo tracciare uno schizzo della figura di Maritain, non si può eludere il fatto di un uomo che ha filosofato per 60 anni; un periodo di vita che ha visto accelerazioni della cultura, della civiltà che probabilmente nessun'altra età ha vissuto. Un filosofo attento non può stare arroccato ai discorsi, tanto più un filosofo che possiede una vocazione ed un impianto teoretico di tipo realistico. Il vero magistero proviene dall'incollare l'orecchio alla terra, amava ripetere Maritain. Chi è attento a questa età culturale non può non essere e non mettersi in cammino accanto ad essa, che è altra cosa dal lasciarsi travolgere dalle situazioni.

Altro aspetto da valutare, legato alla specifica vocazione intellettuale di Maritain è quello della politicità, cioè l'aver scelto e l'essersi sentito portato a filosofare nel tempo. Si deve vedere una dimensione « politica » in tutta l'attività di pensiero del nostro autore (solo che si dia a politica il senso reale di presenza alla polis e alla comunità umana che si muove storicamente). Egli ha sempre ribadito la sua scelta di filosofare « nella » città dell'uomo, pienamente inserito e compresente ai dibattiti dell'uomo, ricevendo e rispondendo alle provocazioni reali secondo le situazioni.

Terzo elemento di ulteriore identificazione: Maritain non è solo il « pensatore nella città » ma vive la sua « professione » con una determinazione specifica di « filosofo cristiano ». Quale il vero significato? Rispondiamo dicendo che una tale elezione comporta il dovere di esercitare l'intelligenza nella fede in forma esplicita, dichiarata, reale. La filosofia non è riflessione centrata o che parte dalle essenze; essa si dirama dalla terra dell'uomo e viene ad assumere uno stato esistenziale concreto di cui una delle componenti vitali è la fede. Una filosofia sufficientemente critica di sé, conosce oltre che i suoi enunciati le condizioni del suo esercizio. La filosofia cristiana è quella che riconosce di esercitarsi dentro un'anima che la sostiene senza che si venga meno all'esercizio rigoroso dell'intelligenza. Quindi la figura del pensatore cristiano riunita in Maritain si esprime nell'esercizio dell'intelligenza nella fede con consapevolezza della condizione reale comune.

Ma intelligenza nella fede corri-

da Maritain oltre Maritain

sponde fedelmente ad una intelligenza manifestata nella Chiesa proprio perché la fede è una dimensione della nostra realtà che si vive in una comunione credente, allo stesso tempo luogo di proclamazione.

L'ecclesiologia che vediamo teorizzata nel percorso maritainiano si presenta già nel 1918 come superamento dell'idea di Chiesa come « società perfetta », assumendo invece sempre più le sembianze della Chiesa come « mistero », così da influenzare una stagione importante della riflessione ecclesiologica negli anni '30 fino a segnare profondamente poi le definizioni conciliari che recuperarono le tesi maritainiane per proseguire oltre.

Filosofo del mondo

Riunendo questi tre elementi che ricostruiscono la figura di Maritain, si ricaverebbe la natura più alta della sua identità di pensatore, definendolo quale « filosofo del mondo ». Si intende con questa affermazione descrivere un pensatore organico, completo che si fondava, sul piano intellettuale sulle conclusioni tomiste, e sul piano pratico sull'insegnamento sociale della Chiesa; ed è curioso che per l'uno e l'altro aspetto Maritain dica sempre: « quello che io ho veduto in fin dei conti non è mio ». Questo per sottolineare una continuità della tradizione culturale più grande di ciascuno di noi, che sovrasta ogni sforzo; un grande progetto entro il quale ci situiamo e in cui ciascuno porta il suo piccolo contributo.

Egli è organico ad un piano preciso di storia e di cultura della comunità credente storicamente determinata; uno dei portati più interessanti dell'opera di Maritain è appunto il senso della storia, la filosofia della storia comune perché riconosciuta anche dalla Chiesa. In questa prospettiva è preoccupato di eseguire una lettura da dentro la Chiesa in comunione con la comunità credente dei segni dei tempi, identificando il travaglio culturale e la coscienza dei cristiani verso l'esterno, rendendo dialogabile la loro posizione.

Si è così parlato di Maritain come il campione delle mediazioni; ma oggi molto spesso discutiamo di una cultura della mediazione più che praticare mediazioni reali, concrete. Se non ci sono prodotti reali di mediazione, se non c'è il filosofo cristiano che elabora all'altezza dei tempi una filosofia cristiana e la rende visualizzabile anche alle altre culture diversamente ispirate; se non c'è l'artista che nell'ambito della produzione artistica riesca a produrre risultati « divini » di una soggettività calata in Cristo, ogni tentativo di mediazione resta intriso di astrattezza.

Maritain è stato una presenza così importante proprio perché si è reso creatore di una cultura degna di essere presa sul serio, in grado di dialogare con gli altri mondi.

Il movimento cattolico

Come esercitare l'intelligenza? Sul piano politico compare la tesi centrale relativa alle formazioni sociali circa la loro intrinseca capacità di *exister avec le peuple*, di esistere con il popolo. Non per essere manipolati, né per manipolarlo, ma avere la capacità di quello sguardo di lettura dei bisogni reali, veri e giungere a quel senso comune pre-riflessivo organico di valori che esistono nel popolo e che aspirano ad un riconoscimento.

Dal punto di vista teorico invece interessante è vedere come Maritain stabilisce un rapporto tra il senso comune, cioè tra le percezioni pre-riflessive, spontanee dell'intelligenza con la filosofia elaborata, criticamente sistemata. Tra questi due poli egli vede uno sviluppo ma non una rottura sostanziale.

Se è vero che Maritain in questo modo si manifesta come filosofo di movimento, possiamo spiegarci il suo diverso ruolo di intellettuale andando a riscoprire nel suo pensiero quei sedimenti che segnarono vigorosamente tutte le tappe della cultura religiosa, politica, sociale di quel periodo cattolico a lui contemporaneo. Maritain accompagna il movimento cattolico in tutta la sua evoluzione, dal primo '900 almeno fino agli anni '60, ed addirittura nell'immediato dopo-concilio, aiutandoci a ricostruire anche la nostra storia immediatamente trascorsa.

Pur difendendo l'ipotesi di una continuità in Maritain, distinguiamo quattro fasi evolutive.

1) *Maritain pensatore di cristianità in senso tradizionalista;* è il primo Maritain, quello che arriva fino alla Action Française. E' il Maritain della battaglia antimodernista che discute con Bergson e critica il « progresso necessario ».

2) *Maritain pensatore della Nuova Cristianità:* una fase preparata negli anni precedenti il 1930 con la presa di posizione del *Primato dello spirituale* contro il *politique d'abord* di Maurras fino ad arrivare alla stesura di *Religione e Cultura* e di *Umanesimo integrale.* Ci si accorge come questi passaggi sono possibili attraverso un ascolto rigoroso della storia: la distinzione per esempio tra il valore dell'esperienza di fede in rapporto alle sue materializzazioni previste nel pensiero reazionario; il valore morale della politica in una visione pubblicistica del potere. Sono sintomi della sua attenzione ai tempi. In Maritain è netta la percezione per esempio che la minaccia dei fascismi si avvalga anche dell'antimodernismo cattolico ed è per questo che esplicita risulta in lui la scelta democratica. Prima di guardare alla sua figura in chiave politica, stupisce il suo atteggiamento proprio perché incarna radicalmente quello che è il vero compito del cristiano nella storia e di riflesso anche quello della Chiesa.

3) *Maritain pensatore della Nuova Democrazia* al cui centro troviamo il grande libro *L'uomo e lo Stato.* Siamo negli anni '50 e decisivo per lui diventa il passaggio da una prospettiva « intraeuropea » al contatto con il mondo americano e l'ascolto con un altro tipo di esperienze soprattutto politiche. Più tardi confesserà in uno scritto: « Qui ho scoperto che la democrazia può essere una cosa seria ». Ciò significa che questa forma di organizzazione civile poteva realmente tradurre sul piano politico il disegno di una nuova cristianità.

4) *Maritain e l'influsso post-conciliare:* in questa fase troviamo la caduta dell'ipotesi del modello di nuova cristianità, l'improvvisa perdita di interesse alla politica militante della partecipazione partitica (non alla dimensione politica) mentre si fa emergente ed appassionante il tema esplicito di una società moderna, l'ideale di una soggettività diversa legata all'interpretazione del concilio, dove l'attenzione costante è posta non tanto alle trasformazioni dei macrosistemi subordinati ai determinismi politici; i giochi si fanno a livello della mutazione dei valori, sulla base cioè degli spostamenti antropologici in atto. Afferma con

vigore che lo stesso Concilio o sarà recepito su queste proposte e profondità a partire dalle quali avremo una nuova politica, un nuovo modo di stare o altrimenti questa possibilità resta priva di conseguenze positive.

Con questa tesi Maritain non voleva ridurre l'impatto del Concilio, anzi intendeva porlo al punto suo più radicale, cioè quello della trasformazione del tessuto umano: quello che lui chiamava « il suo fuoco nuovo ». Ed è a questo livello che si risolvono i giochi dell'uomo.

Se ripercorriamo queste quattro fasi mettendole in parallelo a quelli che sono stati i più recenti tentativi di capire l'evoluzione del magistero cattolico, notiamo di quest'ultimo un interessante riferimento nell'opera dell'autore francese. Nell'età contemporanea abbiamo avuto quattro momenti fondamentali.

A) Periodo di Leone XIII che inaugura la tradizione teocentrica dei « diritti di Dio » in chiave antimoderna; ma dopo questa fase la prospettica si storicizza e con lo stesso Leone XIII che propone una unità in quanto cattolici attorno alla Chiesa. E' il momento dell'ecclesiocentrismo come proposta di cristianità di cui il tomismo avrebbe dovuto essere un organo intellettuale protagonista. Conteneva un'indicazione strategicamente precisa: per ricostruire un cristianità bisogna lanciarsi nel sociale prima ancora che nel politico. B) Pio XI: riuniamoci come credenti in Cristo. E siamo passati al cristocentrismo dell'età degli anni '30. C) Poi abbiamo Pio XII che propone una riunione intorno all'uomo. D) Il Concilio e i papi del Concilio che riprendono l'antropocentrismo di Pio XII in una nuova prospettiva. Quando infatti si parla di « uomo » in Pio XII abbiamo una categoria già definita metafisicamente, dalla quale deduttivamente ricaviamo un modello tipicizzato di società. Pur nella giustezza dell'indicazione che privilegia l'uomo quale base della nuova cattolicità, mancando una valenza fenomenologica, prevale un ontologia o metafisica della persona che opprime la molteplicità delle articolazioni del mondo reale imponendo degli schemi. Il riferimento all'uomo non può essere la premessa di una conclusione di un definito modello di società; piuttosto è un criterio critico, costruttivo, immanente alla prassi reale che compone la società. Bisogna dare una fondazione all'uomo ma nello stesso tempo porsi in ascolto dell'uomo, prospettiva questa che sarà raggiunta solo col Concilio.

Se guardiamo a queste quattro fasi nella duplice prospettiva finale sopra suggerita, potremmo trovare un esatto corrispettivo nelle pagine degli scritti di Maritain.

L'ascolto agli eventi, l'attenzione alle cose e la lettura delle situazioni è dominante in Maritain, e questo atteggiamento di fondo è forse da ricordare più importante degli stessi risultati teorici del suo magistero culturale.

Le tensioni irrisolte

In tutta la sua attività culturale emergono comunque alcune tendenze, alcune « tensioni irrisolte » (esempio, Cristianità organica e Cristianità in diaspora; idea di progetto ed ideale storico concreto; tema dell'essere e del tempo;) che devono essere analizzate. Scegliamo per far questo due linee di interpretazione.

La prima è una linea di valutazione di tipo dualistico: lo scontro tra una cultura dell'immediato (detta anche cultura della presenza) e una cultura della mediazione. Ciò che è immediatamente sensibile ed evidente e che deve essere valutato per quello che appare e per quello che è, fatalmente si scontra con ciò che non è così e che non appare secondo quella connotazione. Probabilmente una cultura della mediazione suggerisce di andare alle radici e vedere se tra ciò che appare e il problema emergente non ci sia una possibilità di recupero di sensi, di fondamenti e di tendenzialità che non è così contrapponibile invece quando si assumano le cose nel loro essere finale. Occorre dunque rivangare e riscoprire le posizioni dell'una e dell'altra posizione per accorgersi che un giudizio equilibrato non si misura nella contrapposizione estrinseca e finale ma valuta una ricomprensione principale e porta ad un dialogo diverso e costruttivo gli esponenti delle due fazioni contrapposte. Un'ipotesi potrebbe essere questa nell'interpretazione di Maritain: cioè dire che la tensione di Maritain è irrisolta, quindi Maritain è un punto di equilibrio instabile della nostra odierna cultura.

Questa tensione è una preoccupazione interna al pensiero di Maritain o è un tratto spirituale? Il suo pensiero non fa altro che richiamare ad una proposta di razionalità centrata sulla filosofia dell'essere che salva due poli fondamentali: l'estremo della sapienza e dell'unità con l'estremo della molteplicità, del diverso, del differente non accolte come semplici extraposizioni rispetto all'essere e all'unità, ma come occasioni e manifestazioni reali di infinitezza.

Il futuro di una tradizione culturale

Il molteplice non è la saga della pura dispersione, è la poesia formante dell'essere stesso. Deve manifestarsi attraverso rivoli, canali, figure inesauribili. Egli ricompone questi due poli attraverso l'analisi tomista dell'essere reale e dell'essere capace di una coscienza. Sembra che nel tomismo tradizionale il gioco sia retto dal rapporto tra soggetto ed oggetto, considerati quasi astrattamente.

Maritain intuisce per istinto naturale la presenza di un terzo «quid» nel rapporto tra soggetto ed oggetto, tra le cose e la nostra conoscenza: *è la storicità, la cultura.*

La storia come cammino aperto

Il problema nuovo della tradizione intellettuale della filosofia dell'essere è quello di riconciliarsi con la dimensione storica. Per rappresentare meglio la nuova situazione, si potrebbe pensare a due movimenti contemporanei: il movimento di « rotazione » ed il movimento di « rivoluzione ». La tradizione filosofica si è mossa in senso unilineare, come se ci fosse un solo movimento; l'età moderna ha scoperto il secondo movimento che mentre si gira su se stessi sempre ci si muove in avanti. Questo comporta spostamenti, cambiamenti, rinnovamenti che incidono anche sul nostro rapporto con le cose e tra le persone. Il tomismo di Maritain da questa riconsiderazione delle cose esce con due caratteristiche fondamentali che esprimono al meglio il modello di razionalità voluto.

1) E' un tomismo che al di là della dispersione e interdisciplinarietà di vedute, ritrova il filo dell'unità e della continuità tra le differenti dimensioni dell'essere e dei suoi gradi. Ritrovando l'intesa dei piani, riesce a riunire il senso dell'*identità* di ogni tipica esperienza e la sua *differenza* (esempio, la politica è politica e non è religione; la religione è religione e non è economia; l'economia è economia e non è filosofia;

da Maritain oltre Maritain

l'essere sensibile è ancora essere sensibile ma non essere spirituale; l'essere intellettuale mantiene la sua propria identità da non confondere con l'essere della grazia). Dispersione forse? Si direbbe di no, anzi riconoscimento dell'identità e della legittimità di tutti questi differenti aspetti con la rispettiva differenza.

A queso punto alla razionalità filosofica spetta il compito di fondare queste diverse figure dell'essere e di definire i vari principi che regolano l'essere nelle sue differenti espressioni. Ma mentre si espande una razionalità fondativa, questo stesso sforzo può produrre effetti critici nel senso che può diventare la ragione critica di una falsa unità di orizzonti. Nel momento in cui si pone questo riconoscimento e si assegnano le ragioni proprie ad ogni singola esperienza, si diventa anche critici quando le varie figure e dimensioni si pretendono orizzonte totale della esperienza oppure quando ciascuno si chiude ad ogni esperienza ritorcendosi su di sé e non comunica con gli altri. Questo è il tomismo ridotto all'osso capace di molteplici tensioni.

2) L'altro aspetto tipico di Maritain è il tomismo che ritrova il senso residuato, storico del lavorìo della ragione, assumendone il significato in tutta la sua serietà. Non siamo mai in presa diretta con le cose ma sempre mediati dalla cultura nella quale viviamo e dalla quale veniamo mutando direzioni d'attenzione, capacità, attitudini all'ascolto, anche inottusimenti dell'intelligenza. Ma non possiamo pensarci giusnaturalisticamente separati, in presa diretta con le cose. Il lavoro intellettuale va fatto dentro le cose, dentro la storia, dentro gli uomini.

Questa visione recupera non solo il concetto di tradizione ma fonda *una ragione critica della tradizione.* Perché se è vero che proveniamo da una tradizione, ciò significa che apparteniamo ad un progetto complessivo, ad una linea di tendenza che noi dobbiamo assumere in tutte le sue connotazioni, comprendendo anche quelle cadute. Dobbiamo assumerle nel loro valore reale, proletticco, capace di cultura: prendere al volo quelle indicazioni precise che ci mettono in grado di capire le cose.

Maritain non vuole che i due concetti siano sacrificati l'uno all'altro: se mettiamo l'enfasi sul primo, la continuità e la differenza, diremmo che la metafisica schiaccia la storia; se mettiamo l'enfasi sul secondo, è la storia che relativizza tutto. Bisogna allora ricomporre in un disegno di razionalità che mentre orienta sulla verità, rafforzando la direzione ontologica dell'intelligenza, trova i fondamenti di fronte al percorso storico temporale di questa orientazione. In altre parole, mentre l'intelligenza ritrova il percorso della domanda dell'assoluto, riscopre anche il senso rinnovato della ripetizione che questa domanda ha trovato nella storia, in situazioni, contesti ed episodi reali.

Ridomandare il fondamento e rendere ragione delle cose che ci coinvolgono: questo è il messaggio. *La storia debitamente letta diventa la principale via d'accesso alla natura dell'uomo.*

Se noi vogliamo sapere che cosa è l'uomo dobbiamo vedere la precomprensione che abbiamo dell'uomo quando lo chiamiamo essere razionale, non possiamo fidarci più che data solamente questa figura possiamo dedurre tutte le giustificazioni e definizioni possibili, ma attraverso la storia andiamo a vedere cosa significhi essere animale ragionevole. Ascoltiamo la storia perché è lì che l'uomo si nutre.

In Maritain perciò è netto il rifiuto di separare natura e cultura, natura e libertà, ontologia e storicità. Di conseguenza la storia, che racchiude in se l'anelito all'assoluto, non può essere manipolata né dalle ideologie né dalle utopie ma si configura come un cammino aperto,



inesausto verso il vertice escatologico (mentre l'uomo punta all'assoluto teologico). Nel pensiero di Maritain continua ad operare questa duplice riserva: la riserva *teologica* del movimento della razionalità verso il suo fondamento al fine di rendere più manipolabili le cose, configurando lo sforzo intellettuale come un continuo proseguimento, un' incessante corsa e mai come cattura di una preda. L'altra, la riserva *escatologica* che ordina perentoriamente alle ideologie, alle utopie e alle presunte avanguardie di tenere giù le mani dalla storia.

Non tornare indietro

Nel progetto maritainiano e nella tradizione culturale a cui ci richiamiamo, è molto più importante riscoprire la sapienza dell'orientamento tipica dell'autore francese; questa linea di tendenza che da Maritain e da tutta una tradizione intellettuale è stata trasmessa, ha prodotto dei risultati, dei punti di arrivo irrinunciabili. E se dopo molti anni siamo ancora qui a parlare di Maritain, possiamo trarre le seguenti indicazioni: per prima cosa siamo posseduti da un certo spaesamento, viviamo nell'incertezza e non riusciamo a far compiere passi in avanti alla ricerca intellettuale; quindi ritorniamo a guardare ai maestri del passato per diventare discepoli attivi del loro magistero e compiere dei passi che vanno oltre. E questo fatto denuncia il bisogno attuale di produrre una cultura capace di capire i fenomeni che ci circondano.

Un secondo motivo nasce dalla preoccupazione che non è così scontato che questi traguardi siano così irreversibili. Non è pacifico che questo punto sia acquisito e rischiamo di arenarci su forme contrapposte, dualistiche, di mancata mediazione. Significa una caduta della capacità di attenzione e di amore. In effetti amiamo di meno e cerchiamo di più la nostra sicurezza. Sono tempi questi dove stiamo insieme più per sentirci forti ed ottenere un rinforzo reciproco, piuttosto di affermare valori che non abbiamo in tasca ma verso i quali siamo in cammino.

Riaffermare oggi Maritain significa dire anche che indietro a Maritain non si torna.

Vi sono altri quattro elementi che ci devono fare attenti discepoli di Maritain.

1) Occorre approfondire la natura del tomismo. In luogo della definizione tradizionale è forse meglio

definire questo maestoso apparato filosofico come la filosofia dell'essere, sapienza dell'essere, bisogno di essere rigorosamente critici, ben sapendo che quando ci riferiamo alla ideologia dell'essere richiamiamo tutta una tradizione intellettuale e non l'opera di un sol uomo. Nasce allora l'immagine di una filosofia vivente che non si consegna né a Maritain né a S. Tommaso ma a qualcosa di più grande rappresentato da un disegno di razionalità fondato nella verità.

2) Questo disegno di razionalità deve fare i conti oggi con le scienze umane e con i differenti approcci di analisi. Gli anni '30 hanno conosciuto una forte tensione sul piano dei principi e meno hanno praticato l'analisi alle cose. Il discorso delle scienze umane è aperto e sopratutto un tema, quello del paradosso delle scienze umane che richiama la morte dell'uomo: le scienze umane senza l'uomo.

3) Occorre effettuare uno spostamento nel pensiero di Maritain dal progetto di nuova cristianità ad una resa più feconda del suo concetto di ideale storico concreto che sta in ascolto di ciò che matura nella storia, che studia le linee di tendenza valutabili e misurabili nella realtà.

4) Ci troviamo a vivere in un contesto denso di mutamenti essenziali: l'età moderna ha coniugato la razionalità ai bisogni pratici e quello che è determinante nella nostra condizione di cultura è la volontà di status, di permanenza, di organizzazione che questo sistema sa esprimere mediante una razionalità moderna, formale, strumentale che si differenzia anche rispetto alla razionalità positivistica del secolo scorso. E' una tesi che sposa la complessità reale e la crisi usata per un dibattito culturale che mira alla decomposizione e alla distruzione di ogni status organizzato: la razionalità strumentale si rovescia in cultura della crisi, in nichilismo; anche questa è una sfida a trovare nuove reali mediazioni.

Il futuro di una tradizione culturale

In fin dei conti, oggi come ieri, noi abbiamo bisogno di una visione storica per poter situare la nostra posizione e quella degli altri; di una filosofia per capire il divenire; di ideali storici concreti, chiari forti e generosi per poter sperare. E allora « continuare Maritain » può ancora avere un senso.

Antonio Pavan

Maria Cristina Giuntella

E dagli "opposti tomismi" emerse il dialogo col moderno

In un articolo del 1965 — E. Balducci, I limiti di una grande lezione, in « Testimonianze », n. 71 (gennaio-febbraio), pp. 67-70 — è scritto: « A rileggere Jacques Maritain, dopo aver ascoltato la grande lezione del Vaticano II, ci prende una emozione del tutto nuova. Prima del Concilio, sulle pagine del coraggioso tomista le nostre ansie prendevano ordine e si nutrivano di luce razionale. Era ovvio che a molti una lettura così convincente apparisse pericolosa. In quelle pagine trovava giustificazione il nostro bisogno di restituire alla Chiesa le giuste distanze dal mondo temporale e al mondo temporale il pieno usufrutto della sua autonomia razionale. La distinzione dei due ordini, portata in avanti con strumenti concettuali di così autentica fabbricazione, ci consentiva il superamento del mito di un immobile « mondo cristiano » e ci stimolava a più liberi movimenti spirituali, a contatti culturali meno prevenuti. Malmenati in ogni modo dalla cultura razionalistica — così aperta, per la sua legge intima, al moto della storia — cominciamo con Maritain a comprendere meglio come l'immutabilità della Chiesa non portasse con sé l'immutabilità della storia.

Lo spirito cattolico era, più o meno, volto con troppa riverenza all'epoca dei suoi massimi trionfi culturali: tutto quello che era avvenuto dopo, gli forniva più tribolazione che gioia, più tentazioni che possibilità di rinnovamento. Più di ogni altro Maritain ha contribuito a rompere quell'incantesimo e lo ha fatto proprio per mezzo dell'eredità filosofica medioevale.

Maritain ci ha guidato tra le opposte tendenze della cultura moderna con la capacità di ridurle a sintesi. Il suo realismo tomista ci ha condotti al di là dell'antinomia tra spirito e struttura, e noi ne abbiamo tratto e ne traiamo ancora vantaggio nel nostro dialogo con la cultura moderna.

Ripensando ad una sua famosa opera (« Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau », Ed. Morcelliana, 1964, con una introduzione di Giovan Battista Montini, del 1928), pur essendo vivacemente polemica, quale rispetto dimostra per i « tre padri della modernità », quale acutezza e nobiltà di movimento nel suo atto di accusa! Se i cattolici avessero sempre mantenuto una simile competenza e dignità culturale nelle loro polemiche contro il mondo moderno!

Maritain resta un nostro maestro; ma di fronte al Vaticano II anch'egli è un discepolo. E non solo perché di fronte all'insegnamento solenne della Chiesa nessuno è maestro, ma perché, col Vaticano II, il continente culturale, in cui Maritain si muove, acquista chiari confini di relatività. I canoni con cui egli confronta la Chiesa col mondo moderno sono desunti da una particolare tradizione filosofica e teologica. Oggi la Chiesa si accinge a confrontarsi col mondo moderno non a partire da categorie tomistiche, ma riafferrandosi direttamente alle misure bibliche ».

Si tratta di un contributo importante alla comprensione della lezione di Maritain appresa dalla FUCI e dagli altri movimenti di Azione Cattolica. L'insegnamento impartito dal filosofo francese ha inciso profondamente sulla formazione teoretica-politica degli intellettuali cattolici italiani, a tal punto che il ruolo e lo spessore maritainiano ha acquisito una posizione simile ad un « luogo comune », giustificativa di una tradizione culturale cattolica che non sempre però è stata chiarita e puntualizzata. Si è molto parlato, anche recentemente, di un « progetto anni '30 » o di un « pro-

da Maritain oltre Maritain

getto maritainiano-montiniano ».

Crediamo allora che per valutare il significato del messaggio lanciato da Maritain alle avanguiardie culturali di ogni tempo e più precisamente alle schiere di militanti cattolici italiani, occorra calibrare il tiro e prendere di mira tutto il panorama dei movimenti intellettuali nazionali.

La FUCI e il « rischio della laicità »

Fu un articolo di Mons. Bonomelli, vescovo di Cremona, a rompere la cortina di silenzio e di indifferenza adottata dalla intellighentia cattolica nei confronti della emergente produzione filosofica francese. In conformità alle sollecitazioni che giungevano d'oltralpe, egli invitava i gruppi fucini ad una rinnovata presenza culturale, caratterizzata da una forte e determinante spinta verso il dialogo con ogni espressione di cultura e di scienza. Se da una parte venivano indicati quali erano stati i limiti di una visione scientista, modernista opposta all'assoluto come fine ultimo, d'altra parte analizzava anche i fattori che provocarono tante insicurezze e incapacità di porsi a confronto con le nuove spinte culturali.

I problemi che in quegli anni interessavano gli universitari cattolici erano quelli interni circa la domanda sull'identità della cultura moderna in rapporto alle tesi della scienza sperimentale e sull'equilibrio tra Cristianesimo e tradizione. In particolare è il movimento fucino che si fà promotore ed interprete di una nuova sensibilità, di uno stile d'ascolto attento ai molteplici aspetti e criteri che permettono di individuare un rinnovamento nella cultura cattolica. Entra a far parte pienamente della vita e dei problemi della Chiesa italiana manifestando sempre una notevole apertura al nuovo equilibrata da un rigido senso critico.

Ecco che i fucini si accostano allora alla scienza senza timore e con molto rispetto per la verità delle scoperte scientifiche raggiunte anche dai non credenti. Né indietreggiano quando si confrontano con la cultura laica, ribadendo la loro fedeltà alla tradizione del Magistero della Chiesa. n questo senso appare significativo il riferimento da parte della FUCI alle nuove tendenze apologetiche che vedono una teologia tesa a tradurre la definizione del dogma di fede nel linguaggio della cultura contemporanea.

Nasce quindi una presa di coscienza della laicità come dimensione del cristiano ed in particolare dell'intellettuale cattolico e di conseguenza della laicità della cultura soprattutto per quanto concerne l'accesso dei laici ad uno studio culturale di tipo anche religioso. Ma la strada intrapresa dalla federazione attraverso la casa editrice « Studium » era definita allora rischiosa ed audace. Una strada che non risparmiò critiche ed accuse di anti-modernismo e lungo la quale si accentuarono le tensioni e le difficoltà, finché non si giunse ad una rottura all'interno del mondo cattolico italiano.

Le polemiche e le vicende religiose e politiche intorno ai cattolici italiani dei primi anni del secolo, le reazioni suscitate dal dibattito sull'antimoderbismo che svonvolsero in parte la FUCI, bloccarono una riflessione libera e stimolante rendendo difficile e dubbioso nei decenni successivi un cammino che la FUCI aveva provato a tracciare fin dall'inizio.

Le discussioni estremamente vivaci intorno alla cultura cattolica sorte durante il Congresso nazionale fucino del 1909, provocarono un intervento inibitorio di Padre A. Gemelli che riproponeva il tomismo come unica risposta agli interrogativi culturali dei fucini. Un tomismo inteso in maniera difensiva e distruttiva, che non doveva portarsi più al confronto con la cultura universitaria ma alla conquista del mondo universitario.

Tutto questo ha delle serie ripercussioni nella vita culturale della FUCI. Il messaggio di Gemelli intende ricostruire steccati e barriere di idee, lasciando d'altra parte irrisolti i problemi più scottanti: confronto tra fede e scienza; Cristianesimo e cultura; pensiero cristiano e pensiero moderno; autonomia dei laici e laicità della cultura; tradizione e libertà moderna. Il forte richiamo al tomismo come momento totalizzante ed unificante della struttura cristiana non provoca però un interesse per lo studio serio delle opere di S. Tommaso; in verità le riflessioni filosofiche in quel particolare momento subiscono una tregua e gli approcci più significativi sono vaghi e scarsi. Anche il livello culturale di una federazione partita così di slancio ne risente e finisce per scadere.

Il tomismo sembra costituire una barriera ideologica dietro la quale porsi in attesa, quasi come punto di riferimento unico e sicuro per ogni tipo di mediazione storica del dato rivelato; ripreso « ad litteram » da Gemelli al Congresso di Roma, segna una battuta d'arresto al dialogo con la cultura contemporanea. Un dialogo non certamente privo di rischi ma senz'altro vivo e stimolante. Chiudendo la FUCI nei rigidi schemi di questo tipo di interpretazione tomista, le vicende degli intellettuali cattolici assumono una linea difensivistica nei confronti della cultura accademica italiana, riportandola dietro uno steccato dopo una breve sortita in campo aperto.

In un orizzonte culturale piuttosto chiuso, reso ancor più impermeabile dalle vicende storiche antecedenti la 1ª Guerra Mondiale (liberalismo, nazionalismo), accadono però dei fatti nuovi, anche se in circostanze abbastanza singolari.

La « Revue des Gens »

Così, attraverso i canali della propaganda cattolica francese di guerra, comincia a circolare in qualche circolo d'intellettuali cattolici italiani, una rivista, la « Revue des Gens » che faceva capo ad un gruppo di domenicani francesi e diretta dal filosofo e teologo Antonin-Dalmace Sertillanges, uno dei rappresentanti più autorevoli della rinascita tomista. Circolano anche i libri della collana fondata dalla rivista e si stabilisce un contatto molto fecondo con la cultura cattolica francese.

Sertillanges rappresenta un tomismo più aperto, più accogliente verso il pensiero moderno. Ma la rivista, oltre a propagandare il pensiero di Sertillanges, fa conoscere agli studente cattolici quel clima particolare caratterizzato dalla cosiddetta reminescenza cattolica francese degli inizi di questo secolo: è la stagione delle grandi conversioni o dei ritorni: Maritain, Peguy, Claudel. E' il momento delle grandi amicizie che si realizzano attorno alle figure di Bloy e Maritain.

Attraverso la « Revue des gens » penetra in Italia una nuova corrente spirituale ispirata alla meditazio-

ne domenicana e alla mistica benedettina: un clima quasi « eroico » di una comunità di neofiti.

Il racconto di queste conversioni, di quella particolare vita di cenacolo inaugurata nella Francia di inizio secolo provoca scalpore, così che molte biografie riguardanti alcuni di quelli intellettuali cattolici francesi vengono tradotte in italiano. Emerge da questi scritti una immagine ed una esperienza di Chiesa diversa da quella mediata in Italia dalle organizzazioni cattoliche. Si caratterizzava per un forte senso di unità, per una spiritualità ricca di liturgie, di preghiere comuni. Particolarmente significativo e degno di nota è il ruolo esercitato da Padre Clerissac, domenicano, che risultò essere il capo spirituale di Maritain e del suo gruppo. Si deve in parte a lui la spinta verso una spiritualità fortemente vocazionale e pienamente laica. Convive con una liturgia particolarmente copiosa, distante però da quel cerimonialismo cattolico, tradizionale, barocco e viene a costituire già da allora un antidoto alla ritualità ufficiale fascista che trovava nelle solennità religiose un sommo modello.

Intenso è il carattere comunitario, percepito e costruito attorno ai soli valori essenziali di una liturgia e di una spiritualità tinta di sacro. Questo è il clima che introduce Maritain in Italia. D'altra parte è attraverso lo studio di Sertillanges che si scopre il tomismo di Maritain. Infatti questo risulta essere un passaggio fondamentale per la comprensione del pensiero del filosofo parigino, realizzata dal mondo fucino in maniera seria e rigorosa.

Sono analizzati i libri di Sertillanges, in particolare lo scritto principale su S. Tommaso d'Aquino, Essay de la culture thomiste; inoltre la lettura si spinge ai primi testi elaborati da Maritain di cui resta fondamentale l'opera « Eléments de phìlosophie, Introduction générale à la phìlosophie » del 1922 e tradotta nel 1933 dalla SEI.

Merita una segnalazione il fatto che Sertillanges, oltre a mediare il pensiero di Maritain, apre la strada alla recezione di un importante concetto: l'operatore culturale deve sentire il suo impegno con forte responsabilità proprio perché in esso si esprime e realizza la sua vocazione intellettuale; la cultura diventa il luogo privilegiato di interazione del Logos nella storia mentre la dimensione spirituale anima la cultura e la ricerca e si nutre di valori umani genuini.

Significativi sono anche una serie di scritti che compaiono sulla « Revue des gens », dedicati a tutti gli aspetti della vita cristiana; composti da Sertillanges, affrontano con spiccata attenzione ciò che oggi chiameremmo il tessuto umano nel suo assieme. Sviluppano i temi cari alla nuova spiritualità francese, laica, disposta verso una rinnovata immagine di Chiesa, luogo di incarnazione di Cristo nella storia. Una nuova ipotesi culturale proviene da queste righe: il superamento dell'atteggiamento difensivistico nei confronti con il mondo e con la cultura.

Maritain in Italia

Ma dopo questa fase di schermaglie a distanza, Maritain compare definitivamente in Italia in un suo articolo « Il tomismo e la civiltà », pubblicato sulla Rivista di filosofia neoscolastica, 1929, in cui invita i cattolici in una sorte di pessimismo e di arretramento culturale e religioso. Queste parole trovano un'eco diretta in un successivo articolo di Montini su Azione fucina, nel quale riprende vigorosamente i fucini, sollecitandoli a superare le vecchie barriere secolari nel nome di una « necessità » reclamata dalla natura salvatrice e redentiva della verità, ad espandersi fuori dalle proprie concrete retrovie.

Molto diverso invece il tono di un articolo di Gemelli sul compito culturale dei cattolici, pubblicato su Vita e Pensiero nel 1930, nel quale affermava sostanzialmente che la cultura doveva « restare » tomista. Così che il compito della cultura cattolica negli ambienti fucini e non di quel periodo, si va sempre più differenziando e prende decisamente le distanze dai propositi di restaurazione dello stato Cattolico, realizzatisi con la conclusione dei patti lateranensi. Il nuovo corso puntava invece su una rigorosa preparazione culturale che aveva come riferimento costante, attraverso Montini, la filosofia cattolica francese di Maritain.

La lettura di Montini dell'opera di Maritain impostata in chiave « autonoma », contrariamente ad una decifrazione tradizionale, permette, mediante una elaborazione teorico-concettuale, di pervenire a dei risultati importanti: uno fra tutti la percezione di una nuova sensibilità al dialogo con il mondo moderno. Seguono a ruota il recupero di una

il futuro di una tradizione culturale

tensione morale nella cultura e il riaggancio del tema dei valori.

Un'altra tesi di Montini, cioè l'idea che la libertà della Chiesa è garantita dalla libera fede cristiana, consente di approfondire la riflessione ecclesiologica secondo una linea unitaria di interpretazione che vede la Chiesa legata all'uomo perché unita a Cristo, suo fondatore e liberatore dell'umanità.

Il Maritain di « Primauté du spirituel » e di « Humanisme intégral » viene conosciuto e letto in Italia prima della traduzione di Studium del 1946, venendo ad alimentare un dibattito che proprio in quegli anni si faceva vivace nei discorsi tra fucini, permettendo loro di cogliere nel momento decisivo la distinzione tra il primato dello spirituale e del temporale. Anche le nuove leve fucine si scontrano con un tomismo: molto diverso, aperto al pensiero moderno che cerca un punto di concordia piuttosto che di frattura. Si tratta di un'apertura alla storia che viene assorbita quale modello culturale da adottare costantemente. L'ispirazione al modello medievale analogico in questo senso è fortissima. Si comprende come la storia vada intesa quale un processo in continuo svolgimento e dall'andatura proiettata al futuro, all'oltre. In questa storia il cristiano deve svolgere il ruolo decisivo di segnalazione dei vari meccanismi di variazione del procedere storico.

Maritain mette in guardia coloro che soffrono della tentazione di rimanere legati a frammenti di storia del passato ed arenarsi per non aver saputo cogliere i moti di cambiamento. E Maritain sapeva che solamente accettando interamente ed attivamente questi significati, poteva diventare possibile fondare l'idea di una nuova cristianità. Una nuova cristianità espressa da un'unica Chiesa e da un'unica storia che « diventava » di salvezza.

Se la valenza di Maritain si può valutare in religiosa e/o politica, sostanzialmente il suo pensiero può venir catturato in una dimensione « ecclesiale », così come non fu solo Maritain ad influenzare una sta-

da Maritain oltre Maritain

gione culturale cattolica di cui oggi siamo i discendenti.

La stessa Chiesa si è mossa con sorprendente spirito di iniziativa giungendo al suo massimo traguardo con la riflessione conciliare.

Ma si legge in un numero di Azione fucina da un articolo di Congart come in un mondo moderno ormai laicizzato, gran parte delle attività umane non abbiano ancora ricevuto l'animazione della Chiesa e l'incarnazione del Verbo. Si dimostra come il soprannaturale debba passare attraverso l'incarnazione e prendere corpo nell'umano e nella storia.

L'azione di Maritain va dunque valutata nel contesto di quel grande confronto con la cultura cattolica francese che accetta questa sfida con la storia, con il mondo degli uomini e delle cose. Maritain è importante perché media un'apertura verso il mondo ed attraverso i canoni della filosofia tomista porta i cristiani di questa generazione ad assumersi la responsabilità di essere solidali con la propria storia.

Maria Cristina Giuntella

don Agostino Bonivento

Maritain, il Concilio e la teologia del post-Concilio

1. *Il pensiero maritainiano e il concilio.*

Sarebbe erroneo attribuire a Maritain un tale influsso sulle idee confluite nel Vaticano II, fin quasi a vedere in lui una specie di dottore comune del nostro tempo dal quale il Concilio avrebbe attinto a larghe mani. In realtà, preoccupazione del Concilio è stata quella di non sentirsi tributario di alcun pensatore specifico e tanto meno di alcuna scuola, ma di acquisire idee e sensibilità per formulare quelle riflessioni che nella rinnovata coscienza ecclesiologica avrebbero trovato il loro naturale alveo.

La lunga marcia del Concilio, infatti, parte dalla teologia romantica, dalla riflessione di non pochi pensatori di razza (Mölher, Newman, Scheeben, Perrone, Passaglia), dai movimenti liturgici ed ecumenici e si è arricchita degli approfondimenti che in questo secolo hanno compiuto numerosi teologi e pensatori i cui nomi ci sono fin troppo noti: Romano Guardini, con le sue note conferenze di Monaco, in cui annunciava la vocazione ecclesiologica del nostro secolo; Y. Congar, con i suoi « Jalons », Ch. Journet e M. Blondel, H. De Lubac e Rahner, ecc.

Cionondimeno l'abbondante seminagione compiuta dall'Autore di « Antimoderne » (1922), di « Trois reformateurs: Luther, Descartes, Rousseau » (1925) e di « Humanisme intégral » (1936), fa di Maritain un singolare protagonista dell'evoluzione del pensiero cattolico sia per i temi a lui cari, accolti nello spirito del Concilio, sia per quanto attiene il rapporto tra riflessione maritainiana e indicazioni conciliari in tema di laicato e società secolare.

Ma questo non semplicemente perché quello che Maritain delinea in « Humanisme integral » come « ideale storico concreto », di una nuova cristianità (e che contrappone a un archetipo di « utopia ») trovi riscontro in specifici documenti conciliari, ma perché a monte dell'ideale di questa nuova cristianità — da grande tomista — Maritain ha saputo leggere e liberare S. Tommaso dalle incrostazioni della manualistica e ricavare dal celebrato equilibrio dell'Aquinate tutte quelle premesse che consentono di riconoscere a Maritain la legittimità di una profezia e di un lungo insegnamento, ampiamente rintracciabile nel Concilio.

Applicando alla sua filosofia il principio della unità-distinzione, Maritain anticipa il modello conciliare del « sic et non », cioè dell'« et-et » contro l'« aut-aut » e si apre la strada al rapporto natura-soprannatura, ragione-fede, libertà-grazia, proiettando sullo sfondo di una filosofia dell'essere il dinamismo e la complessità dell'esistente e quindi stabilendo i valori delle relazioni alla base di un umanesimo trascendente.

Nel disegnare i termini di una nuova cristianità Maritain afferma: « parliamo dunque di un regime temporale e di una età di civiltà la cui forma animatrice sarebbe cristiana e che risponderebbe al clima storico dei tempi nei quali entriamo » (1). E facendo ricorso al principio di « analogia che domina tutta la metafisica tomistica e secondo il quale le idee più alte si realizzano nell'esistenza in modo essenzialmente diverso, pur conservando intatte le formalità loro proprie » (2), concepisce la città terrena in ragione di tre caratteri tipici: comunitario-personalistico-pluralistico.

E' evidente la consonanza tra questi caratteri e lo sfondo globale della teologia conciliare nel suo richiamo al tema della « Koinonia », ai valori della persona per una antropologia dell'uomo redento che trova il suo luogo di nascita e di crescita nella comunità cristiana; consonanza con il tema di un pluralismo i cui segni sono di particolare evidenza, ancorché letti in una prospettiva comunionale e progressiva dell'unità del genere umano, nella « Nostra Aetate » e nella « Dignitatis Humanae ».

I caratteri maritainiani di una società non più « sacrale », e più marcatamente vicini al progetto di cristianità del filosofo francese sono particolarmente ravvisabili nella « Gaudium et Spes », nella « Apostolicam Actuositatem » e nella citata « Dignitatis Humanae ». A ragione egli poteva esultare ne « Il contadino della Garonna » ricordando che il Vaticano II aveva sottolineato la giusta idea della libertà, della persona umana, della libertà religiosa, del valore, della bontà e della dignità propria del mondo, della missione temporale del cristiano, del pieno statuto cristiano ecclesiale dei laici, invitando tutti i credenti a prendere coscienza della « nuova età » che era cominciata per la Chiesa (3).

2. *La visione del mondo.*

Maritain e il Concilio osservano il cristianesimo secondo la categoria dell'umanesimo integrale, escludendo pertanto dall'orizzonte sia un'interpretazione del Cristianesimo come « soprannaturalismo » ed « escatologismo » sia ogni riduzione « naturalistica e secolarista ». E' questa una risposta agli umanesimi atei di varia estrazione non solo teoricamente ma anche in sede di esperienza storica. « Essa (categoria) infatti costituisce non solo un modo di intendere il Cristianesimo a livello teoretico-cuturale, ma anche un modo di realizzarlo a livelli di esperienza cristiana nel mondo; in questi due suoi aspetti questa interpretazione del Cristianesimo può costituire la base valida per il dialogo credenti-non credenti e per ogni eventuale collaborazione o conseguenza in ordine alla « retta edificazione di questo mondo » (GS 21). (4).

A monte di questa categoria sta il modo di concepire l'ordine cosmico. Nella GS, oltre ad una significativa visione religiosa del mondo considerato in relazione al Regno, è presente una sua considerazione oggettivata, nelle leggi che lo governano, nella sua essenza e nel suo finalismo: ciò che Maritain chiamerebbe « verità ontosofica » sul mondo e del mondo.

Il mondo considerato in se stesso è buono — egli afferma — ed ha un suo finalismo positivo anche sotto il profilo naturale. Mondo e storia si muovono per esercitare la signoria dell'uomo sulla natura, per sviluppare il perfezionamento dell'essere umano in tutte le manifestazioni che concorrono ad ampliarne le conoscenze, il progresso e ad esprimerne l'universo interiore. Ne consegue che esiste una autonomia relativa del mondo e delle realtà che in esso sussistono e che il mondo ha un suo finalismo, il quale, non essendo l'ultimo, ha tuttavia una reale e autonoma consistenza in via subordinata.

E' il rapporto tomista fra Causa prima e causa seconda. « Come il riferimento alla Causa prima non abolisce la realtà delle cause seconde, così il riferimento irrinunciabile al fine ultimo assoluto (Dio) non annulla la ragione di fine dei fini infravalenti, delle realtà mondane ».

Indubbiamente « il laicismo moderno si è elevato contro la confisca della verità interna delle cause seconde da parte della Causa prima», secondo la felice espressione di Congar, e Maritain avrà certamente tenuto presente l'esigenza tipicamente moderna di ricostituire nella loro verità le cause seconde » (5).

La G.S. ricorda la bontà e le leggi che sono proprie al mondo e mentre ricorda che « il mondo si presenta oggi potente e a un tempo debole » e che dall'uomo dipende « orientare bene le forze da lui stesso suscitate e che possono schiacciarlo o servirgli » (GS 9), pone in tutto il cap. III il discorso sul progresso umano e sulla legittima autonomia della realtà terrena: « Se per autonomia della realtà terrena intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di un'esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creatura che le cose tutte ricercano la propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine » (GS 36)

E l'AA, a sua volta, parla di « realtà temporali » che hanno un valore proprio riposto in esse da Dio (7).

Nel suo progetto di nuova cristianità Maritain tracciava una immagine positiva delle realtà mondane in se stesse, ma aggiungendo al quadro il principio teologico del « gratia perficit naturam » ne esaltava la sopraelevazione, circoscritta logicamente al loro ordine proprio. Il Concilio dal canto suo rileva che « il Cristo cui è stato dato ogni potere in cielo e in terra, tuttora opera nel cuore degli uomini... ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra » (GS 38).

3. *Il personalismo comunitario.*

Il triplice ordine su cui si fonda l'ideale di cristianità di Maritain (comunitario, personalistico, pluralistico) poggia su questa visione del mondo e su una antropologia chiaramente anticipatrice del Concilio. In lui è presente una vera metafisica personalistica che lo differenzia dalla fenomenologia personalistica di Mounier ed è regola e critica delle varie ipotesi politiche.

In tal modo l'uomo e la sua significatività sono all'origine di una politica che è espressione della « filosofia morale adeguatamente presa ».

il futuro di una tradizione culturale

Giustamente scrive A. Pavan « la presupposizione metafisica maritainiana comporta che il fine dell'uomo diventi principio regolativo e quindi giudizio di ogni prassi politica e che quindi il fatto subisca questa misura critica per istituirsi nel suo significato, non genericamente come fatto umano, ma già specificatamente come fatto politico, perché ogni fatto che sia contro l'uomo è già di per sé cattivo non solo come fatto morale, ma già anche come fatto politico » (6).

Sul rapporto tra metafisica e persona, a conferma della visione maritaniana A. Rigobello aggiunge: « La metafisica non si giustifica nelle persone, ma è la metafisica a giustificare le persone e le sue varie operazioni. In questo senso più ampio, il personalismo più che costituire una dottrina metafisica autonoma, è soprattutto una prospettiva morale ad ampio rilievo eticopolitico » (7).

Il personalismo comunitario di Maritain non va ovviamente confuso, nonostante le molte attinenze, con il personalismo mounieriano e di « Esprit », che approda a conseguenze diverse dal primo. E' nota l'insofferenza di E. Mounier per la democrazia parlamentare (8).

Ponendo la persona al centro del suo pensiero, Maritain si rifà alla filosofia dell'essere e dentro questa metafisica la persona trova il riconoscimento di se stessa.

Il personalismo comunitario trova singolari coincidenze fra il Concilio e Maritain e costituisce per l'uno e per l'altro il fondamento etico che mira ad essere giudizio della prassi.

Si mettano a fronte le seguenti chiare espressioni per confermare quanto detto.

Maritain scrive: « La società politica è destinata essenzialmente, in ragione dello stesso fine terreno che la specifica, allo sviluppo di condizioni d'ambiente che portano in tal modo la moltitudine a un grado di vita materiale, intellettuale e morale conveniente al bene e alla pace del tutto, che ogni persona vi si trovi aiutata positivamente nella conqui-

da Maritain oltre Maritain

sta progressiva della propria completa vita di persona e della propria libertà spirituale ». (9).

E il Concilio: « Dall'indole sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti. Infatti, principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana, come quella che di sua natura ha sommamente bisogno di socialità » (GS 25).

Una comunità umana degna di questo nome non può, dunque, che essere personalistica ed esprimere la vocazione di ogni persona a costituire, a promuovere la comunità, a vivere comunitariamente. La comunità non è, infatti, il nuovo mito che affossa la persona, ma la esalta in tutte le sue ricchezze, rivelando la verità di una comunità delle persone, cioè degli uomini, pienamente aperti alla loro vocazione naturale e soprannaturale secondo i canoni di un « umanesimo integrale ».

La doppia direzione del pensiero maritainiano, verso la nuova cristianità e verso il politico, finisce per incidere fortemente sulla realtà sociale, sia essa religiosa che civile, e si invera in un processo di liberazione dell'uomo in nome del « realismo » tomista: liberazione spirituale (Religione e cultura, 1930) e quindi puntuale analisi del temporale, e liberazione dal materialismo e dal tecnicismo, espressioni di un mondo senz'anima. In questo processo di liberazione spetta alle persone una funzione critica, specie come giudizio dell'ideologia politica e conseguentemente anche i cristiani hanno diritto ad un progetto di società e a porre la verifica storica di stampo democratico della loro vocazione personalistica-comunitaria.

Fra il personalismo metafisico di Maritain e quello che si registra nella GS non c'è solo generica confluenza, ma ambedue si compongono di orizzonte biblico e di antropologia metafisica. Nel caso di Maritain il suo personalismo accoglie la rivelazione e si apre al soprannaturale attraverso il dialogo tra fede e ragione. Nel quadro conciliare l'immagine dell'uomo desunta dalla Genesi 1,27 e 1,31 è integrata da una antropologia personalistica che emerge nell'analisi dei costitutivi dell'uomo, nella sua intrinseca dignità, nell'eccellenza della libertà con le relative riflessioni e movenze intorno l'intelligenza, la verità, la sapienza e la coscienza morale. In questa descrizione che fa dell'uomo, il Concilio sembra chiaramente accogliere i termini del personalismo maritainiano e creare le premesse per una filosofia politica ispirata a questa visione.

4. *Pluralismo e piani di azione.*

Sul pluralismo, che è la terza caratteristica per l'ideale storico di una nuova cristianità, Maritain afferma che tale ideale comporta « una concezione **profana** cristiana e non sacrale cristiana del temporale » (10). L'accento è posto sul « profana » e quindi in una prospettiva che riserva autonomia al temporale, ne sottolinea i caratteri di secolarità e spazia dalla struttura pluralistica della città al pluralismo economico e giuridico, per giungere a quella « unità minimale » che contrapposta a quella « massimale » (sacrale) del medioevo porta alla tolleranza civile. « La città pluralistica moltiplica le libertà; la misura di queste non è uniforme, e varia secondo il principio di proporzionalità. Questa soluzione d'altra parte riconduce l'unità della comunità temporale a ciò che essa è essenzialmente e per natura: una semplice unità di amicizia » (11). Ma la concezione cristiana che alla fine dovrà integrare e prevalere in questa unità di amicizia, sarà legata all'energia spirituale dei suoi portatori.

I punti nodali del carattere pluralistico in sostanza sono dati dalla « struttura pluralistica della comunità politica », dall'esercizio della « libertà di coscienza della persona rispetto al potere civile, in forza dell'esistenza in essa di un principio trascendente », infine dall'« obbligo di cercare la verità e assoluto rispetto della stessa » (12).

Ciò significa avere alle spalle una filosofia che considera l'uomo come essere trascendente in particolare nei confronti dello stato, un ossequio totale per la verità e una concezione davvero pluralistica della società. Queste linee avranno ulteriori sviluppi in successive opere di Maritain, come « I diritti dell'uomo e della legge naturale », « Per una politica più umana ». « Raison et raison », « L'uomo e lo Stato ».

Sul pluralismo in quanto tale la GS non ha lunghe e specifiche trattazioni, se si eccettuano i nn. 75 (« I Cristiani... devono ammettere la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali e rispettare i cittadini che anche in gruppo, difendono in maniera onesta il loro punto di vista ») e 76 dove l'aggettivo « pluralistica » introduce, a mio modesto parere, l'acquisizione più chiara del pensiero maritainiano sull'impegno secondo piani distinti del credente: « E' di grande importanza, soprattutto in una società pluralistica, che si abbia una giusta visione dei rapporti tra la comunità politica e la chiesa e che si faccia una chiara distinzione tra azioni che i fedeli, individualmente o in gruppo, compiono in proprio nome, come cittadini, guidati dalla coscienza cristiana, e le azioni che essi compiono in nome della chiesa in comunione con i loro pastori.

« La chiesa che, in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico, è insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente delle persone ».

E' all'interno di una visione pluralistica che il Concilio, dunque, fa proprio il pensiero di Maritain sulla distinzione tra il piano di azione del credente in quanto cristiano e quello in cui agisce da cristiano, fra i quali egli ne colloca un terzo, inerente le cosiddette materie miste.

Dentro questa visione pluralistica Maritain distingue e precisa la natura degli interventi della Chiesa e dei credenti nel temporale, e s'incontra con le maturazioni post-conciliari in tema di laicato quali, ad esempio, sono andate emergendo nella visione di V. Bachelet.

Ma per quanto concerne l'ideale storico-politico Maritain sembra optare per un « opera pratica comune » in cui convergano varie forze in ordine ad una trasmissione verso la nuova cristianità, cioè miranti ad uno Stato profano con un « minimum » cristiano che conduca ad una società né borghese né totalitaria, e rispettosa dalla dignità delle persone umane. Questo progetto minimale alternativo « accoglie come dato quell'eterogeneità di valori senza un denominatore comune credibile, che fu una responsabile scoperta dei vertici del pensiero liberal-democratico, ad esempio di Max Weber. Ma tale visione maritainiana supera quella di Max Weber — o del Kantismo de-

potenziato — con la forza del realismo cristiano di estrazione tomista; induce a non privilegiare la ragione soltanto, ma ragione e prassi, fede e storia » (13).

L'applicazione più conseguente dei concetti di pluralismo nell'evoluzione dell'insegnamento magisteriale si è avuta in modo particolare nell'insegnamento degli ultimi pontefici, fra i quali non va dimenticata la celebre distinzione di Giovanni XXIII fra le « teorie filosofiche » e i « movimenti aventi per oggetto le condizioni concrete e mutevoli della vita ». (Pacem in terris, 159), che sembra rimandare ad analoga distinzione presente in « Christianisme e Democratie ».

Fin qui, a grandi linee, il pensiero di Maritain e il suo rapporto con le maturazioni conciliari. Forse gli sta bene la definizione che egli diede di se stesso nella prefazione al suo « Carnet de Notes » (14): « una sorta di indovino che incolla il suo orecchio alla terra per ascoltare il rumore delle fonti nascoste e delle germinazioni invisibili ».

5. *Sul progetto di nuova cristianità.*

Ci rimangono, a questo punto alcuni interrogativi, tendenti più che altro a problematicizzare questa specie di rivisitazione di Maritain perché indubbiamente, se è ricco il pensiero del filosofo francese del realismo tomista, purificato e arricchito di non poche intuizioni personali, il quadro che ci viene offerto dalla teologia oggi è tale da obbligare a riflessioni forse — o senza forse — non previste. Tenterò di condensare alcune suggestioni:

1) Innanzitutto l'interrogativo circa il progetto di nuova Cristianità.

L'ideale di Maritain, ispirato da una visione medievalista anche se di segno opposto all'integrismo, prevedeva la fattibilità al di fuori dell'utopia (Fénelon e Tommaso Moro, furono gli esempi addotti) di questo progetto, alternativo alla crisi dei sistemi sui quali in sede filosofico-storica egli diresse la sua critica.

Ma l'attuale assetto mondano sembra riportare lo stesso progetto maritainiano nella sfera dell'utopia, pur con la potenzialità che l'utopia è in grado di contenere e di esprimere.

La semantica maritainiana di cristianità, non è certo ingenua o sociologica. Però va detto che un progetto di cristianità in quanto tale si presenta sempre, pur nella logica della unità-distinzione, come un progetto vincente al quale la stessa componente pluralistica è subordinata. Oggi ci chiediamo se nella logica delle cose l'idea di « Cristianità », circoscritta al disegno di rifondazione di una sorta di nuova epoca cristiana, che in fondo risente della visione medievalista, è in realtà un'ipotesi realistica; e se la la Chiesa stessa, nello sviluppo delle culture che nella crisi del nostro tempo sono il segno anche di una profonda secolarizzazione, coltiva in effetti un'ipotesi, seppur remota, di Cristianità. E quindi ci viene la domanda se in realtà la transizione non sia il quadro normale nel quale la Chiesa emergerà sempre più secondo la teologia che si richiama alla categoria di « sacramentum mundi »; tale, pertanto, senza cadere in un fatalismo teologico o declassando lo sforzo cristiano profano, da rendere il Cristianesimo sempre meno Cristianità e sempre più segno storicizzato del progetto escatologico. Forse è solo questione di termini, che non muta la sostanza dell'ipotesi maritainiana, dato lo spessore del suo pluralismo. D'altra parte nel « Payson de la Garonne » Maritain non fa più uso del termine « nuova cristianità », pur non modificando la sostanza del suo pensiero. Tuttavia, se la preoccupazione specifica di Maritain era in fondo di collocare la Chiesa dentro i processi storici pur trascendendoli tutti, l'interrogativo sul modo di presenza che traduca il mistero della Chiesa nella storia, rimane.

L'ultimo Maritain, sfuggendo alla suggestione residuata di temporalismo, si fa più attento al problema della modalità ecclesiale di stare nella storia. Ed allora, è chiaro, che rifarsi a Maritain non è più strettamente problema di « nuova cristianità », ma di qualcosa di più profondo e attuale.

6. *I nuovi equilibri nella prassi politica.*

2) Il progetto di Cristianità sembra riservare in fondo solo ai cristiani il quadro esatto della prassi politica, da giudicare e da progettare. Certo per quella visione di « umanesimo integrale » di cui sono portatori. Ma la prassi politica, proprio proprio perché non è solo progetto, ma analisi del contingente, non può essere riserva di caccia dei soli credenti o riservare a costoro un uso strumentale degli stessi non credenti. Il problema, in effetti, non è risolto con l'esame storico maritainiano degli umanesimi laici e con la

il futuro di una tradizione culturale

manifesta loro insufficienza a rispondere alle esigenze di nuova società che salgono dalla storia. La mentalità contemporanea e soprattutto le stesse prospettive ecumeniche guardano ad un approccio reale e sincronico alle verità storiche, per un cammino, lungo ovviamente, verso la verità assoluta. Questo per intrinseca forza del vero e del bene e per quella sorta di « potenzialità obbedienzale » che la storia contiene nei confronti dela verità assoluta. Nella prassi politica, dunque, laddove la storicità vissuta dà concretezza al progetto, lo spazio dei non cristiani è oggi sentito in modo eguaglitario rispetto di cristiani e la teologia del progresso umano viene a sottolineare uno sforzo comune che stringe gli uni agli altri. E quindi non distinzione nella logica della prassi, ma complementarietà.

Come, d'altra parte, in chiave di complementarietà va letto l'impegno dei laici e dei chierici nei confronti della costruzione di un nuovo status cristiano del mondo. L'impressione che a volte dà il pensiero maritainiano, è invece di un'eccessiva separazione di ambiti e di impegni, anche se una certa correzione di quest'ottica può venire dall'introduzione, in appendice a « Umanesimo integrale », del terzo piano di attività, posto in una logica intermedia fra gli altri due.

Ma la sottolineatura che fa la teologia attualmente nei confronti del Battesimo e del sacerdozio comune, è destinata a segnare di rapporti ben più profondi che non per il passato il ruolo dei laici e chierici verso il mondo. Ciò espone, indubbiamente, a nuovi rischi, ma la linea teologica, anche al di là delle varie teologie della liberazione, sembra avere imboccato una visione ecclesiologica che, se comporta una fondamentale distinzione fra chierici e laici, non ne fa però una separazione e, secondo lo statuto battesimale, li radica in un unico progetto cristiano di salvezza.

7. *La scelta antropologica e i nuovi interrogativi.*

3) La teologia attuale è segnata

da Maritain oltre Maritain

in modo particolare dalla svolta antropologica, sviluppatasi durante il Concilio e negli anni immediatamente seguenti. Di essa uno degli esponenti massimi è stato lo stesso K. Rahner che, assieme ad altri teologi di grande levatura, ha sollevato il problema delle rinnovate sensibilità antropologiche nella teologia e nelle sue applicazioni.

Si tratta di un fatto molto complesso e per nulla omogeneo, ma tutti sanno che il Concilio ha dato grande peso all'uomo e ai suoi problemi, tenendo in forte considerazione quelle che sono chiamate le scienze umane e ciò che esse descrivono intorno all'approfondimento di conoscenza e al progresso dell'uomo. Ciò ha prodotto — sia durante il Concilio che immediatamente dopo — delle forti ripercussioni sulla riflessione teologica, resasi più attenta all'uomo non solo sul versante dell'antropologia teologica (De Romine in Christo), ma anche in quella che un tempo veniva chiamata antropologia naturale e che ha subito un radicale rinnovamento nella sua attenzione all'uomo determinando fra l'altro un'ottica diversa (« svolta », appunto) dell'intero discorso teologico. « E' nata una teologia post-conciliare, la quale, mentre da una parte col Concilio riafferma il carattere assoluto della fede con cui la Chiesa aderisce all'assoluto della Parola di Dio (il mistero), dall'altra riconosce pure il carattere relativo dell'espressione e del linguaggio della fede, legati necessariamente ad una data cultura (processo di acculturazione della fede) » (15). E' ovvio che questo processo determina una serie di interessi e di atteggiamenti mentali nell'accostamento delle fonti della fede. Si fa più acuto il bisogno ermeneutico e l'analisi della dicibilità della fede e della recezione del messaggio; « emerge l'esigenza di un dialogo continuo con la storia, la psicologia, la sociologia, la linguistica e in genere con tutte le scienze umane; si afferma la necessità di un ripensamento e di una riformulazione delle verità cristiane, perché queste abbiano senso per l'uomo contemporaneo che vive in dimensioni culturali radicalmente diverse da quelle del passato ». (16).

Il tema dunque è sintetizzabile nell'espressione di fedeltà a Dio e fedeltà all'uomo fino a recuperare la semplice veicolazione del messaggio per essere interpretazione della vita umana alla luce di questo messaggio e quindi in possesso di una « dimensione politica di liberazione integrale dell'uomo in un orizzonte di speranza escatologica ». (17).

La svolta teologica, non tende di per sé a diventare antropocentrismo, ma evidenzia ovviamente una lettura dell'uomo più accentuata nello sviluppo dei processi storici fino a dare a volte l'impressione di un fondamentalismo antropologico.

La filosofia maritainiana, è noto, è essenzialmente teista, sia perché apre l'uomo costantemente al soprannaturale sia perché vede nell' idea di nuova cristianità un modello per stabilire in modo vivibile per il credente la sua inserzione nel mondo.

Ma rimane da domandarsi se la visione rassicurante, ispirata dal tomismo e soprattutto dalla forza « sanante ed elevante » della grazia, può esaurire l'intenso, e a volte caotico, problematicismo introdotto dalla svolta. Basti pensare alla rotazione che Ludwig Wittgenstein ha fatto — o ha inteso fare — sul modo di filosofare, escludendo dalla filosofia la facoltà di legiferare sulle conoscenze, riconvertendo a una nuova cifra il modo stesso di fare filosofia rendendola attività chiarificatrice del linguaggio. Con questo e con altri nuovi problemi il sapere teologico oggi tende a misurarsi per essere in grado di dare risposta sul piano antropologico alla traduzione culturale del messaggio.

L'oltre Maritain si colloca come superamento di Maritain o come indagine intorno al suo pensiero su realtà modificate e sulla base di presupposti metodologici diversi?

Il discorso potrà farsi complesso, ma alcune indicazioni sembrano non scostarsi dalle premesse maritainiane, ancorché bisognose di nuovi sviluppi.

Il Cristianesimo visto come umanesimo plenario (e pertanto non riducibile a una religione dell'uomo, che Maritain mai avrebbe accettato) richiama alcuni temi: quello dello sviluppo e della liberazione « integrale » dell'uomo, quello della libertà, quello del rispetto delle autonomie laicali in quanto fondate sull'uomo: il Dio della rivelazione si volge all'uomo, impegna l'uomo per l'uomo, perché si realizzi pienamente e sia liberato totalmente. Quello dell'impegno escatologico verso il « già » attraverso il « non ancora ». Quello della speranza basata sulle intrinseche possibilità dell'uomo che s'incrociano con l'azione di Dio che è il futuro dell'uomo.

Tutti temi che hanno radici in Maritain ma che oggi la svolta antropologica, o comunque, la ricerca teologica pone all'attenzione per una umanità più umana e, quindi, più in grado di definirsi cristiana.

8. *La spirtiualità nel temporale.*

La conclusione di queste note su Maritain, al quale mi sono accostato con umiltà e nella coscienza di ciò che egli ha significato nella tradizione fucina attraverso l'opera dell'Assistente degli anni '30 G.B. Montini, non può prescindere da ciò che ha significato il pensiero di Maritain in tema di spiritualità. « A partire dal " Primato dello spirituale ", la carità intellettuale impone a Jacques Maritain di aprire all'influenza cristiana i campi della filosofia politica, della filosofia sociale, della filosofia della cultura » (18).

Ma la dimensione spirituale sarà sempre a monte di questa influenza e assumerà le caratteristiche della preghiera, della carità, della contemplazione.

« Il grande bisogno del nostro tempo per quanto riguarda la vita spirituale — affermerà — è di portare la contemplazione sulle strade » (19).

Il pensiero di J. Maritain in tema di spiritualità viene oggi messo fortemente a confronto con la cultura. Egli pensa che il temporale ha zone di valori « non spirituali » che hanno portata infra-valente (nascono e muoiono nel tempo presente). I veri « valori spirituali », invece, si aprono al trascendente secondo la linea escatologica, e sempre nella logica della sopraelevazione della natura « nel suo proprio ordine ». « Una cultura a ispirazione cristiana è una cultura evangelicamente sopraelevata ma entro il proprio ordine culturale » (20).

In ciò T. Goffi vede « lo schema di una distonia » e segnala la visione contrapposta di K. Barth e J. Maritain da una parte e P. Tillich dall'altra. Nei primi si affermerebbe un ineliminabile dualismo tra beni culturali e beni spirituali evangelici; nel secondo essi costituiscono una stessa realtà già nel presente.

« La spiritualità acculturata, — nota sempre T. Goffi — considera tutti i valori culturali situati in un contatto più vivo col mistero di Cristo e con la storia della salvezza » (OT 16). Senza precisare come tali valori debbano essere trasformati, ricorda che essi debbono soggiacere a un perenne rinnovamento pasquale caritativo; è necessario rinnovarli in senso evangelico senza mai riuscire a renderli del tutto evangelici » (21)

Mi sembra piuttosto eccessiva tale divaricazione supposta in Maritain fra beni spirituali evangelici e beni culturali, proprio per la visione finalistica che avvolge complessivamente il pensiero di Maritain, pur considerando i temi culturali « nell'ordine loro proprio ». Mi pare, a conferma di ciò, opportuno ricordare l'ammonizione di Maritain:

« Ci sono, per la comunità cristiana, in un'epoca come la nostra, due pericoli inversi: il pericolo di cercare la santità solo nel deserto, per la santità: il pericolo di rinchiudere unicamente nel chiostro della vita interiore e delle virtù private l'eroismo che la santità deve dispensare al mondo, e il pericolo di concepire questo eroismo, quando si riversa sulla vita sociale e si applica a trasformarla, a guisa dei suoi avversari materialisti e su un tipo tutto esteriore, ciò che è pervertirlo e dissiparlo. L'eroismo cristiano non ha le stesse sorgenti degli altri: procede dal cuore di un Dio flagellato e volto in derisione crocefisso fuori dalle porte della città. E' tempo per esso di por mano, di nuovo come già nei secoli medievali, alle cose della città terrena, ma sapendo bene che la sua forza e la sua grandezza sono d'altrove e di un altro ordine (« Du regime temporel »...). Così un rinnovamento sociale vitalmente cristiano sarà opera di santità o non sarà: dico d'una santità volta verso il temporale, il secolare, il profano. Se una nuova cristianità sorge nella storia, sarà l'opera di una tale santità » 22).

L'intento di Maritain era quello di pensare i cristiani segni efficaci di un regno di cui — come dice S. Agostino — « Cristo è sempre il più giovane ».

Il loro ruolo è quindi quello che, richiamando la lettera a Diogneto, il Concilio ha di essi dato: « Ciò che l'anima è nel corpo, questo siano nel mondo i cristiani » (LG 38).

don Agostino Bonivento

(1) J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, Torino, p. 171.

(2) *Ibidem*, p. 175.

(3) J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 10-13.

(4) D. Bonifazi, in *Il pensiero politico di J. Maritain*, Massimo, Milano 1974, p. 135.



il futuro di una tradizione culturale

(5) V. Possenti, *Mondo, persona e libertà religiosa nel Vat. II: Maritain e il Concilio*, in « Rassegne di Teologia », 1979, (5), p. 368.

(6) A. Pavan, *Il personalismo comunitario*, in « Il pensiero politico di J. Maritain », op. cit.

(7) A. Rigobello, *Personalismo*, in « Dizionario Teologico Interdisciplinare », Marietti, Torino 1977, vol. III, p. 711.

(8) *Ibidem.*

(9) J. Maritain, *Umanesimo integrale*, op. cit., p. 173.

(10) *Ibidem*, p. 198.

(11) *Ibidem*, p. 205-206.

(12) V. Possenti, art. cit., p. 377.

(13) A. Ardigò, *L'unità minimale « profano-cristiana » nello stato e il pluralismo in Maritain*, in « J. Maritain e la società contemporanea », Massimo, Milano 1978, p. 258.

(14) Paris, *Desclée de Brouwer*, 1965.

(15) G. Groppo, *Teologia e catechesi*, in « Diz. Teol. Inter. », op. cit., vol. I, p. 104.

(16) *Ibidem.*

(17) *Ibidem.*

(18) O. Lacombe, *L'itinerario spirituale di Jacques Maritain*, in « J. Maritain e la società contemporanea», op. cit., p. 31.

(19) J. et R. Maritain, *Liturgie et contemplation*, Paris DDB 1959, coll. « Présence chrétienne », p. 76.

(20) T. Goffi, *Spiritualità: fisionomia, compiti*, Las, Roma 1981, p. 66.

(21) *Ibidem.*

(22) Cfr. *Contemplazione e spiritualità*, AVE, Roma 1978.

Enrico Berti

I cristiani e la "società politica"

Poiché questo è soltanto un intervento, mi riferirò anzitutto alle relazioni, per fare qualche osservazione su di esse. Non ho potuto ascoltare la relazione di Pavan, ma, conoscendo l'autore, suppongo che egli abbia « storicizzato » Maritain, cioè lo abbia collocato nel suo tempo. Questa è, in effetti, un'operazione indispensabile per poter comprendere ciò che vi può essere di valido nel pensiero di un filosofo. Maritain, a rigore, non è più un nostro contemporaneo, perciò è necessario individuare nella sua opera che cosa c'è di ancora valido e che cosa invece di caduco, irrimediabilmente legato al suo tempo e non più riproponibile oggi. Affinché, tuttavia, la « storicizzazione » risulti completa, è necessario tener conto anche delle diverse fasi dello sviluppo del suo pensiero. Da ciò risulterà, ad esempio, che il Maritain più noto in Italia e soprattutto quello che ha maggiormente influenzato i cattolici italiani è, come è apparso chiaro dalla relazione di Cristina Giuntella, il Maritain degli anni trenta e quaranta.

C'è tuttavia una fase ulteriore del pensiero di Maritain, riguardante soprattutto il problema politico, della quale in genere non si tiene abbastanza conto, ma che invece presenta, a mio

da Maritain oltre Maritain

avviso, aspetti di validità forse superiori alla fase precedente. Si tratta della fase coincidente col secondo periodo americano, quello trascorso da Maritain negli Stati Uniti dopo che egli era stato ambasciatore presso il Vaticano, cioè dal 1948 in poi, quando lavorò a Chicago, tenendovi alcune conferenze che furono poi raccolte nel libro **L'uomo e lo Stato** (Chicago 1951). In questa fase si attenuta progressivamente, a mio avviso, l'ideale della « nuova cristianità », che aveva dominato **Umanesimo integrale.** Questa espressione, infatti, in **L'uomo e lo Stato** ricorre soltanto una volta e del tutto **en passant.** L'esperienza americana è un'esperienza di pluralismo e laicità, vissuta in una società estremamente complessa e articolata, dove dal punto di vista religioso non c'è la sola Chiesa cattolica, ma ci sono molte chiese, anzi molte religioni, e dove quindi non ha più senso parlare di « società cristiana » e di « nuova cristianità ».

A proposito della relazione di don Agostino Bonivento, vorrei mettere in guardia contro il pericolo — in cui egli certamente non è incorso, ma in cui altri potrebbero incorrere — di sopravvalutare, dal punto di vista filosofico, tutto ciò che è venuto dopo il Concilio e quindi dopo Maritain. Per quanto riguarda anzitutto la « svolta antropologica », troppo severamente criticata dal padre Cornelio Fabro, è giusto sottolinearne il significato positivo, così come è giusto apprezzare il contributo che alla conoscenza dell'uomo viene dato dalle « scienze umane » (psicologia, sociologia, ecc.). Non bisogna tuttavia dimenticare che tali scienze non hanno ancora raggiunto uno statuto epistemologico indiscutibile e perciò non tutto ciò che esse affermano possiede uguale valore. I richiami, poi, alla filosofia contemporanea, per esempio a Wittgenstein, oggi tanto di moda, sono indubbiamente validi, ma anche qui non si può dimenticare la relativa povertà di una filosofia che si riduce quasi interamente ad analisi del linguaggio ed in confronto alla quale un tomismo come quello di Maritain resta infinitamente più ricco di temi, di proposte, di idee. Quanto infine all'accusa mossa da Tillich a Maritain, in campo cattolico, ed a Barth, in campo protestante, di accentuare troppo la separazione fra natura e soprannatura, tra fede e ragione, non bisogna dimenticare che è proprio questa distinzione quella che consente di evitare l'integralismo e di garantire, sia in filosofia che in teologia, il pluralismo.

Ma vengo ora al tema sul quale avrei dovuto parlare nella tavola rotonda, cioè « il futuro di una tradizione culturale ». La tradizione che si richiama a Maritain, a mio avviso, ha ancora un futuro, purché però venga, ancora una volta, storicizzata ed essenzializzata. Per fare questo, è però necessario accennare, sia pure sommariamente, ad una diagnosi delle principali linee di tendenza della società e della cultura contemporanea. Alcune di tali tendenze, rilevabili, mi sembra, in modo unanime, sono le seguenti: 1) Il processo di secolarizzazione si accentua sempre di più, malgrado alcuni episodi di apparente reviviscenza religiosa, come la rivoluzione komeinista in Iran, il fenomeno Solidarnosc in Polonia e la ripresa di manifestazioni religiose di massa in Italia. Per convincersene, basta tener presente l'esito dei recenti referendum ed avere un minimo di informazione in fatto di sociologia della religione. 2) Continua anche la progressiva separazione fra istituzioni e società civile, ovvero fra pubblico e privato, con la crescente difficoltà delle persone a riconoscersi nelle istituzioni e la diffusione di fenomeni come il volontariato, i quali non sono altro che una risposta alla incapacità di coinvolgimento da parte delle istituzioni. 3) Lo Stato moderno è ormai avviato verso il suo declino, che è legato al declino dell'intera razionalità e cultura moderna, messa in crisi dalla cultura dell'età post-moderna e contemporanea. Di questa crisi sono sintomi preoccupanti certi sussulti di irrazionalismo come la nuova moda di Nietzsche, il successo del « pensiero negativo », la diffusione di un certo Heidegger e il cosiddetto riflusso nel privato. Crisi della razionalità moderna non significa tuttavia crisi della razionalità **tout court,** bensì necessità di una razionalità nuova, ossia di un pensiero laico, pluralistico, non sacrale, ma capace di fondare i valori, i fini, e quindi non limitato alla strumentalità della razionalità scientifica.

Di fronte a queste linee di tendenza la tradizione culturale rappresentata da Maritain può ancora essere utile, perché si presenta come la più attrezzata per fronteggiarle. In Maritain infatti il tomismo significa essenzialmente valorizzazione della ragione, una ragione non circoscritta ed angusta come quella delle scienze particolari, di cui peraltro egli riconosce il valore, bensì estesa anche al « mondo della vita », dei problemi di senso, dei valori, del comportamento umano, delle scelte, dei fini insomma. Questo è del resto, a mio avviso, il nucleo perenne, cioè classico, del tomismo in generale. Sottolineare il valore della ragione per Maritain significa sottolineare il valore della laicità, della cultura come autentica mediazione tra fede e storia, ma anche del pluralismo, della democrazia.

Ciò risulta in particolare da **L'uomo e lo Stato,** libro da cui emerge un pensatore abbastanza diverso, a mio avviso, dall'autore di **Umanesimo integrale** e soprattutto più vivo, più attuale. Al posto dell'ideale di una « nuova cristianità » in questo libro emerge l'ideale di una società politica pienamente democratica, di cui è importante soprattutto il concetto stesso di « società politica ». Questa non va confusa, infatti, con la « società civile », che è la società dei privati, degli individui protesi solo verso il proprio interesse particolare, né con lo Stato, che nell'età moderna è stato concepito come una sostanza, una persona esso stesso, un fine in sé, cioè un assoluto. La società politica è la società delle persone che collaborano alla realizzazione di un fine comune, il bene di tutti, non solo nello Stato, ma in tutti gli organismi partecipativi della società, per cui tutto l'ambito della società diviene politico.

Un'idea simile consente di superare il dualismo tra Stato e società civile, cioè la separazione tra le persone e le istituzioni, caratteristica dell'età moderna, e consente di superare la stessa realtà storica dello Stato nazionale moderno, tendendo verso organizzazioni politiche sovranazionali, quali saranno le società politiche del futuro. Nell'ambito di questa « società politica » i cristiani possono naturalmente portare un grande contributo, non nel senso di trasformarla in una società cristiana, cioè in una nuova cristianità, bensì nel senso di introdurvi e di far diventare valori comuni, accettati da tutti, alcuni valori che essi attingono dalla propria tradizione e dalla propria fede. Un esempio di tali valori, portato dallo stesso Maritain, è appunto la democrazia, che egli, come è noto, considerava **naturaliter christiana** e che ora è diventata patrimonio di tutti. In questo modo si può far fronte al processo di continua secolarizzazione senza perdere ciò che per un cristiano è essenziale. Ma questo è solo un esempio, al quale dovrebbero esserne aggiunti molti altri.

Enrico Berti

Padova, 14 marzo '82

Università e mondo del lavoro per la società degli anni '80

Il tema del lavoro è stato durante quest'anno al centro della nostra attenzione. Pur avendo chiara coscienza dei limiti della riflessione condotta, la riteniamo ugualmente utile, in quanto la nostra condizione di studenti ci privilegia nel permetterci di scegliere « a priori », in una certa misura, i temi che dovremo svolgere e di soddisfare così interessi ed esigenze; conseguentemente però ci pone ineludibili problemi di responsabilità cui siamo chiamati a dare una risposta.

Nell'attuale sistema sociale la scelta di un lavoro riveste una particolare importanza nella vita di una persona, e la condiziona pesantemente E' quindi naturale che in essa convergano istanze di appagamento e realizzazione e che si manifesti l'urgenza di dare un significato ed una speranza all'attività di ogni uomo. Inoltre, ad una dimensione personale si affiancano problemi di responsabilità sociale del lavoro, inteso come elemento funzionale di un tessuto sociale e forza capace di costruire e modificare le strutture. In questo senso la scelta di un'attività e del modo di compierla diventa scelta della propria posizione e del proprio ruolo all'interno della società.

Il desiderio di autonomia in una questione così delicata e determinata si scontra, però, con i condizionamenti di una struttura che sembra lasciare ristrettissimi e inessenziali spazi di libertà, in una realtà economica legata a giochi e interessi che sfuggono dalla propria portata.

Il problema grosso che si pone è quali risposte dare a questa situazione. A noi pare che una possibile risposta sia di tipo culturale: si tratta di trovare un significato nuovo al lavoro, pur non dimenticando i problemi contingenti, ma senza lasciarsi soffocare da essi ai danni di uno sforzo creativo che può essere fatto solo nella ricerca comune e nel confronto.

Il taglio di concretezza e coinvolgimento personale che il nostro discorso assume alla luce di queste motivazioni, ha indirizzato la scelta di metodi e contenuti. Il nostro riflettere quindi non si è fermato alle sole trattazioni tecniche ed alle analisi filologiche, ma abbiamo cercato, con libertà, ma anche con estrema umiltà, di dar vita a dei momenti in cui potessero confluire stimoli ed esperienze varie e significative, in costante riferimento alla realtà in cui viviamo. Questo ha fatto sì che i contenuti emersi siano frutto di una maturazione personale e di gruppo.

Con il convegno regionale abbiamo infine voluto dare particolare risalto all'interesse primo di queste riflessioni: coinvolgere e legare la realtà universitaria all'odierno dibattito sul lavoro.

Lo stile è stato quello della ricerca e del confronto, ed in quest'ottica ci è sembrato essenziale proporne i risultati a quanti si trovano accomunati a noi dal desiderio di riflettere sul proprio agire.

Ringraziamo per il loro prezioso contributo di conoscenze ed esperienza gli esperti: A. Dezzan, P. Doni, G. Fenos, V. Marangon, F. Marchetti, G. Pozzo, P. Scapin, G. B. Zilio.

Gianni Geraci

La riflessione sul lavoro oggi

Più che cercare di dare un'immagine di quella che è stata la riflessione sulle ragioni del lavoro (che è stata abbastanza ricca nell'ultimo anno, basti pensare all'uscita dell'enciclica « Laborem Exercens »), ho pensato importante dare un'immagine dei tentativi di mediare queste ragioni profonde con proposte concrete. Quindi mi sono rifatto ad atti di congressi e relazioni che hanno cercato di tradurre in proposte concrete l'idea di un lavoro umanizzante e umano, di un lavoro che fosse servizio della società in cui l'uomo potesse trovare le ragioni di impegno.

I miei punti di riferimento sono stati soprattutto tre congressi: quello delle ACLI (precisamente la relazione di Rosati « La proposta delle ACLI: un movimento della società civile per la riforma della politica), il congresso del MEIC nella sua interezza (« Professionalità e lavoro. Quale senso? Quale progetto? »), il congresso della CISL (particolarmente la relazione di Carniti: « Capire il nuovo e guidare il cambiamento »). Per quanto riguarda il mondo giovanile, ho considerato il convegno dell'Università Cattolica: « Giovani e lavoro. Dati empirici e prospettive culturali »; per quanto concerne invece le evoluzioni che ci sono state nell'area del rifiuto del lavoro, mi sono servito degli atti di un convegno tenutosi a Napoli lo scorso anno: « Intervento dello Stato nella riproduzione del sistema capitalistico. Spesa pubblica e meccanismi di legittimazione: analisi anni Settanta, prospettive anni Ottanta ». Per considerare alcune concretizzazioni, ho anche letto e raffrontato le piattaforme dei rinnovi contrattuali che si stanno discutendo ora. Un ultimo

Università e mondo del lavoro

riferimento, che però non può essere preciso perché gli atti non sono ancora pubblicati, è quello relativo al convegno di Gioventù Aclista: « Giovani e lavoro », tenutosi a Padova il mese scorso. In tutti questi luoghi è stato sempre sottolineato il problema della crisi del lavoro: in alcuni se ne è parlato per dire che esiste, in altri per dire che in realtà non c'è. Nell'area della sinistra, del Movimento e dell'Autonomia, Toni Negri, ad esempio, propone il discorso della crisi del posto di lavoro e non del lavoro; chiede all'operaio, quindi, di uscire dalla fabbrica in quanto essa è il luogo della crisi, dove l'operaio sociale diventa operaio massa. In altri settori della sinistra movimentista si ha coscienza della crisi dell'impegno del lavoro, del tempo ad esso rivolto: da questo punto di vista è molto indicativa la vertenza che c'è stata sul censimento del novembre scorso e principalmente a Bologna (« pagateci di più perché con poche ore lavorative possiamo mantenerci per un periodo abbastanza lungo, di modo che il tempo dedicato ad esse possa essere un tempo saltuario, non globalizzante nella nostra vita »).

D'altra parte questa crisi del lavoro viene messa in evidenza anche come atteggiamento pratico: faccio riferimento al convegno di Vita e Pensiero di due anni fa (in particolare le relazioni di Calvi e Dell'Aringa) in cui veniva messo in evidenza come il valore lavoro abbia una adesione decrescente col decrescere dell'età: si nota infatti una tendenza, soprattutto a livello giovanile, a non legarsi ad una occupazione fissa Quali le ragioni di questo atteggiamento? Ne vedo individuate diverse. Innanzitutto il lavoro non è più considerato uno strumento di trasformazione della società (Pierre Carniti, congresso CISL).

Esso non è più movimento di aggregazione e questo si evidenzia nel modo in cui la forma lavoro giovanile viene coinvolta nella struttura del sistema produttivo: essa è prevalentemente impiegata in aziende piccole dove il sindacato non è presente e dove il lavoro non è momento d'incontro con altri, di coinvolgimento in una realtà sociale più vasta.

Inoltre il cambiamento del sistema produttivo ha portato alla formazione sia di attività che pur essendo specialistiche non richiedono un lungo periodo di formazione, sia di attività che di questa preparazione non hanno nemmeno bisogno: ciò è causa di un minore attaccamento al ruolo che la persona occupa in un determinato luogo di lavoro.

C'è anche una crisi delle ragioni del lavoro che coinvolge un aspetto molto importante: la professionalità, ovvero la capacità di compiere un lavoro collegata alle motivazioni che inducono a compierlo.

Infine vi è una proposta, da parte della cultura corrente, che vede il lavoro in chiave negativa (osservazione di Assunto Quadrio al convegno della Cattolica).

Accanto alla denuncia della crisi del lavoro c'è anche un'affermazione dell'importanza di esso, non solo teorica ma anche pratica.

Innanzi tutto c'è una grande vitalità intorno al tema del lavoro e ne sono un segno tutti i convegni di cui ho parlato. D'altra parte ciò è anche spiegabile con il fatto che il lavoro è alla base della convivenza civile in Italia: Lazzati nella introduzione del convegno di Vita e Pensiero « Giovani e lavoro », ricorda che la Repubblica Italiana è fondata sul lavoro e s'era fatta fatica a far passare questo in Costituente. Ma della validità di esso vi è anche un riconoscimento a livello pratico. C'è una richiesta, soprattutto da parte dei giovani, di professionalità, ovvero di qualcosa che è strettamente collegato all'impegno in un settore particolare ed in un particolare ambiente, quasi in contraddizione con la tendenza che prima si osservava ad una maggiore mobilità del mondo giovanile del lavoro. Ma ancora più importante è un'altro aspetto: la richiesta di lavoro come momento di aggregazione. Un esempio è dato dalla posizione del Movimento quando, pur denunciando il lavoro così come è impostato in fabbrica, rifiuta le proposte di cassa integrazione totale (un caso è quello dell'Alfa di Milano) perché l'operaio non perda la relazione con il posto di lavoro, proponendo la mobilità dei cassaintegrati.

Tutto quel fervere di convegni, quindi, che c'è stato durante quest'anno è stato un tentativo di rispondere a quegli aspetti del lavoro che sono stati riconosciuti in crisi. Le risposte che si sono cercate non riguardano le ragioni ultime del lavoro, ma piuttosto dei punti di riferimento etici, concreti, nella situazione attuale, per dare ad esso delle motivazioni. Naturalmente questi punti di riferimento creano ulteriori problemi e non possono essere presentati senza tener conto delle contraddizioni cui vengono incontro.

La prima risposta, che emerge soprattutto dalla piattaforma contrattuale della FLM ma che si nota anche in un documento che il PCI ha elaborato ultimamente sul mercato del lavoro, è la richiesta di una maggiore flessibilità del lavoro. C'è ad ogni livello la tendenza a non farsi inquadrare completamente in esso, a far sì che la vita non venga a dipendere totalmente dall'orario di lavoro.

Nel contempo c'è anche un cambiamento del sistema produttivo, che fa sì che l'intensità di lavoro nel processo di produzione in confronto all'intensità di capitale sia decrescente. Si richiede inoltre una utilizzazione migliore degli impianti, in modo che possano funzionare per più tempo e che si possa arrivare ad una riduzione dell'orario lavorativo. E' lo slogan che L'FLM ha sempre proposto da due o tre anni: « Lavorare meno per lavorare tutti ». Questo fatto pone però dei problemi notevoli: innanzitutto per il sindacato che perde il luogo essenziale di aggregazione dei lavoratori, ma anche per le difficoltà legate ad una diversa gestione degli orari di lavoro (grosse critiche a ciò vengono fatte soprattutto da parte industriale).

Il secondo aspetto, che emerge soprattutto dal convegno del MEIC, è la richiesta di un recupero della professionalità. Il lavoro è in crisi perché non se ne trovano le ragioni e quindi non si ha professionalità, cioè sintesi tra l'abilità nel compiere un lavoro e le motivazioni che inducono a compierlo. Anche questa esigenza comporta però dei problemi. Innanzitutto occorre che da parte del lavoratore, inserito in un determinato processo produttivo, ci sia la conoscenza e la capacità di controllare le modalità attraverso cui avviene la produzione, perché deve render conto a se stesso delle ragioni per cui lavora. In secondo luogo occorre che il lavoratore possa controllare anche gli indirizzi che la struttura produttiva in cui è inserito persegue (cioè

la politica dell'azienda). Ma ancor di più è necessario che il lavoratore possa controllare la destinazione della merce da lui prodotta. A questo proposito si possono tenere presenti alcuni temi che hanno caratterizzato il dibattito sindacale dei mesi scorsi (per esempio: l'obiezione di coscienza per quel che riguarda la produzione di armi verificatasi in Lombardia). Soprattutto quest'ultima esigenza investe meccanismi che trascendono la struttura aziendale: è indispensabile che nella società civile ma in particolar modo a livello politico si indirizzi l'economia verso un tipo di lavoro non asservito a fattori disumanizzanti.

Occorre tenere presente che il lavoro per essere utile, quindi per motivare la persona, deve tendere al superamento delle discrepanze tra paesi sviluppati e sottosviluppati, deve tener conto del problema della pace, legato all'obiezione di coscienza per quel che riguarda la produzione di armi, ecc..

Inoltre il lavoro è asservito alla realizzazione di bisogni fittizi, indotti attraverso la pubblicità, i mass media e determinate proposte culturali. Si pone dunque l'interrogativo se e in che modo il lavoratore stesso possa controllare un sistema politico, tenuto conto delle complicazioni che derivano dalle interconnessioni tra sistemi politici diversi e del fatto che lo stesso sistema produttivo diventa sempre più veloce rendendo impossibile la sua gestione da parte del singolo.

C'è infine un'ultima proposta che viene da larghi strati (congresso delle ACLI, della CISL, relazione alla tavola rotonda del congresso di Vita e Pensiero di mons. Renato Corti, enciclica Laborem exercens): è la riscoperta del valore della solidarietà e quindi del lavoro come momento in cui si serve questo valore. Nell'enciclica viene messa in evidenza la solidarietà come valore al servizio della società civile, aspetto strettamente collegato con il problema delle motivazioni del lavoro.

Però perché quest'ultimo sia al servizio della società civile occorre che sia produttivo, ovvero che produca in sovrappiù. Su questo aspetto c'è stato un grosso confronto tra industria e sindacati circa il problema se il costo del lavoro, sia aumentato più degli incrementi di produttività o meno. E' necessario però che tutti, in quanto partecipanti alla società civile, possano contribuire al lavoro inteso come servizio. A questo proposito la piattaforma della FLM parla del lavoro degli handicappati.

Naturalmente c'è anche il problema più generale della disoccupazione: siamo in un periodo di recessione, la percentuale dei disoccupati aumenta ed è anche difficile misurarla. Questo fatto è in contraddizione con la considerazione del lavoro come momento in cui si attua la solidarietà fra gli uomini di una determinata società.

Tutte le proposte di cui abbiamo parlato sono realizzabili solo all'interno di un sistema produttivo che, anche a costo di imporre una redistribuzione delle ricchezze, tenda a garantire lavoro per tutti. Questa è un'esigenza che emerge un po' da tutte le parti (tranne nelle aree di rifiuto del lavoro), anche se sulle modalità della sua attuazione vi sono dibattiti, discrepanze, discordie accese. D'altra parte è importante sottolineare la necessità di garantire lavoro per tutti ed è essenziale che lo studio circa le possibilità di tale garanzia venga condotto con serietà e al di là degli schieramenti di comodo, dei tentativi di ideologizzare per creare aggregazione.

Si deve dare lavoro a tutti: come mezzo di sostentamento per ciascuno; come momento in cui la persona si realizza tramite un'acquisizione di professionalità, indirizzata al servizio di motivazioni non disumanizzanti; infine come strumento per la costruzione della città dell'uomo, per la difesa e la diffusione del benessere e soprattutto per cercare di far sì che gli elementi di disordine nella società civile non prevalgano.

Gianni Geraci

per la società degli '80

Roberto Grison

Il dibattito sull'Università

Tutte le voci presenti nel dibattito che, se vogliamo, assente a livello di mass-media, acquista un suo spessore allorché si vada a cercare tra riviste specializzate, convergono su una constatazione di fondo: l'Università italiana è in crisi profonda « Si è passati — dice Lucio Lombardo Radice — da una Università di élite ad una (relativamente) di massa: conservando a) la vecchia « filosofia » — per cui l'Università viene modellata sulla base della figura dello studente a tempo pieno, figura ora minoritaria — e le vecchie strutture; b) lasciando che le cose andassero avanti in modo spontaneo, senza creare nessun meccanismo di pianificazione, di incentivazione e disincentivazione. Di più, anche le forze popolari di opposizione sono rimaste prigioniere della concezione classica, addirittura rinascimentale!, dell'Università (...) e hanno seguito un'Università chimerica, che può essere frequentata da un numero x di studenti (con x grande a piacere), e che ai suoi y laureati (con y del pari grandi a piacere, anche se inferiore ad x), può garantire un impiego sociale "confacente" al titolo » (1). E si potrebbero moltiplicare le analisi della crisi, spesso demonologiche, manichee: il colpevole è un soggetto preciso, il '68, il governo, oppure come sostiene Gianfranco Morra in un recente articolo comparso su Studi Cattolici, tutto quel processo che, innescatosi alla fine del Medioevo, ha portato al trionfo della specializzazione, dell'ideologismo, della perdita di unità del sapere e della persona. Ma se al momento di constatare la crisi si trova una certa concordia (non però nei motivi che la spiegano, come si è visto), quando si tratta di fare proposte che aiutino ad uscire da essa, la concordia va perduta. Per alcuni la salvezza sta nel numero chiuso o nella perdita del valore legale della laurea, per altri nella definizione di nuovi contenuti dello studio, per altri ancora nella riproposizione di un modello gerarchico di sapere. Le opinioni e i pareri sono molti. Comunque cercherò, per quanto mi è possibile, di essere organico ed esaustivo.

Università e mondo del lavoro

I punti centrali del dibattito mi sembrano essere due: 1) l'esigenza di una maggiore funzionalità della Università nei confronti del progresso sociale, economico e culturale del Paese e il rapporto di tale nuova esigenza con il problema della autonomia dell'Università e della sua funzione critica all'interno della società; 2) la riqualificazione degli studi sia rispetto alla ricerca scientifica pura, sia rispetto all'acquisizione di competenze professionali.

Inizio coll'affrontare il primo di questi due punti.

E' una novità di tutti i progetti di riforma dell'Università provenienti dagli uffici dei partiti e dal governo, confluiti pòi nel testo legislativo, l'inserimento di una terza funzione dell'Università accanto alle due tradizionali (promozione della ricerca scientifica e preparazione alle professioni di grado superiore): *l'Università deve concorrere allo sviluppo economico, sociale e culturale del Paese.* « In tale richiesta del concorso allo sviluppo economico, sociale e culturale del Paese, ad iniziare dal territorio, consiste (...) l'innovazione più notevole dell'idea di Università rispetto alla tradizione. I principi della sua riorganizzazione, espressi nei vari articoli delle proposte di legge (in fatto di funzioni del dipartimento, gestione degli organi di governo, doveri dei docenti, ecc.) hanno in quella la loro coerenza » (2). Nel progetto operativo volto a soddisfare tale esigenza di raccordo tra Università e territorio, si collocano problemi quali quello dell'*assorbimento di tutte le forme dell'istruzione post-secondaria*, di quella zona intermedia di insegnamento composta da studi molto vari e attualmente in mano a privati: con tale assorbimento, del resto, si seguirebbe una tendenza già in atto di fusione tra studi universitari tradizionali e altre forme di istruzionet post-secondaria (cosa che accade in alcuni paesi esteri: Gran Bretagna, Svezia, Unione Sovietica, Stati Uniti, Germania Occidentale). Per l'Italia tale forma di integrazione dovrebbe avvenire a livello di assorbimento da parte dell'Università di corsi post-secondari, sul modello della Germania federale, più che su quello della formazione di un struttura parallela all'Università. Val la pena attardarsi su questo aspetto specifico del rapporto possibile tra Università e società, perché non da tutti viene facilmente accettato; per alcuni tale assorbimento è senz'altro negativo e rischia di creare università di serie B frustranti per docenti e studenti, oppure di dequalificare globalmente la ricerca. Pericolo questo che si ripresenta anche quando si passa a parlare di *educazione permanente*, altra modalità di attuazione di tale nuova idea di Università. Secondo il progetto « Educazione », del piano europeo 2000, promosso dalla Fondation Européenne de la Culture, deve venir pensato un modello di educazione permanente tale per cui « in ogni momento della vita ogni individuo possa intraprendere studi di livello più elevato di quelli di cui è in possesso, e di riconversione professionale, di carattere complementare, di riciclaggio e di sviluppo generale e culturale » (3). Tale modello di articolazione degli studi universitari, in vista dell'educazione permanente « è particolarmente necessario per le donne che, se vogliono avere figli tra i 20 e i 30 anni, mal si adattano ad un sistema di educazione troppo rigido » (4). Oltre a questi due aspetti, l'assorbimento di tutte le forme di istruzione post-secondaria e l'educazione permanente, « la Università può collaborare con enti locali e regione su piani e in modi differenti: nella programmazione regionale (la quale deve collegare sviluppo universitario e sviluppo economico e socio-culturale della regione); con commesse di ricerca anche applicativa a beneficio del territorio; nella strategia occupazionale per l'incentivazione o la disincentivazione ai vari indirizzi di studio in rapporto alla situazione del mercato del lavoro; in campi svariati concernenti l'assistenza sanitaria e sociale, la difesa dell'ambiente, la promozione di nuove iniziative culturali » (5). L'Università può, in definitiva, « trasferire il progresso del vasto mondo, o almeno alcuni aspetti di esso, nel più ristretto orizzonte che ad essa è affidato perché essa lo apra ai prodotti di tutto il pensiero umano, tanto scientifico che morale e sociale e politico » (6).

Quest'Università fortemente legata al territorio deve saper mantenersi in bilico tra due pericoli. Il primo di essi è che vada perduta l'autonomia della ricerca, condizione a cui l'Università non può rnunciare; da molti viene accusato il '68 per aver condotto una spietata battaglia — complice l'incapacità delle forze politiche — contro l'Università, per non esser capace di stare al passo del progresso. Ma così va persa di vista la funzione prima dell'Università: far progredire il sapere scientifico.

Ma accanto a questo pericolo ve n'è pure un'altro: l'integrazione dell'Università nella società, con conseguente perdita di tutte le capacità critiche ed innovative. Questa posizione è portata avanti soprattutto da Habermas, uno dei maggiori critici dell'Università funzionalista e ligia alle richieste dello Stato e degli ambienti economici, l'Università priva di responsabilità nei confronti dei prodotti del sapere e del loro utilizzo pratico.

Altro nodo centrale del dibattito è quello relativo alla dequalificazione degli studi. Sentiamo la sconsolata analisi che Gianfranco Morra fa della situazione universitaria: « Ricercatori, ve ne sono pochi (naturalmente molti e forse troppi sono coloro che avranno questo titolo, solo come giustificazione di un posto di lavoro, che automaticamente li porterà ai gradi superiori della carriera). La ricerca, per la quale si stanziano in Italia non pochi fondi è ormai a livello di paese sottosviluppato (...). La competenza professionale dei laureati si rivela così carente che le industrie non guardano più al voto di laurea, quando assumono un dottore, ma obbligano a corsi di formazione e selezione, durante i quali non di rado gli operatori tecnici imparano più che negli anni del corso universitario. La presenza di errori di ortografia e di sintassi nelle domande di supplenza dei laureati in lettere è ormai cosa tanto normale che non stupisce più (...) » (7). Quale, per Morra, la via d'uscita da tale situazione? « La crisi dell'Università è anche crisi delle istituzioni; ma è soprattutto, crisi morale e religiosa. La crisi vera non riguarda gli organici e l'edilizia, le mense e i gabinetti: riguarda il modello educativo, che è caduto insieme con quella antropologia che lo reggeva, da quando l'umanesimo cristiano (in senso antropologico concreto, non letterario astratto) è stato emarginato dalle antropologie del mondo moderno: pragmatismo e marxismo, radicalismo e scientismo. Portare l'Università fuori dalla crisi

sarà possibile solo recuperando la antropologia integrale che, assume e coordina tutte le forme del sapere in una unità distinta e gerarchica, in modo che la tecnologia sia frenata e guidata verso fini umani da una scienza capace di aprirsi al sapere formativo della filosofia, al mistero di salvezza della religione. La crisi dell'Università non si risolve nell'Università, ma nella società e nei valori che animano l'agire degli uomini » (8). E' questa a parer mio una posizione estremamente pericolosa, non perché falsa ma perché unilaterale. La salvezza dell'Università viene infatti ipotizzata in un recupero di contenuti forti, nel riproporre una convergenza tra le varie discipline in direzione di una riflessione filosofica unitaria condotta all'interno dell'antropologia integrale cristiana. Anche Leonardo Urbani individua in una ridefinizione dei contenuti e non in un mutamento delle strutture, la condizione, su cui puntare per un recupero di valore dell'istituzione universitaria: « Nel voler affrontare i problemi (i guai!) dell'Università, in Italia c'è stato qualche tentativo: ci si è mossi per ritoccare le strutture. Ma che il problema non sia solo questo oramai è affiorato diffusamente. A distanza di anni dai momenti più caldi della contestazione, è interessante notare come la disarticolata denuncia di piazza di allora, nelle sue aberrazioni ma anche nel suo confuso servire le ragioni di cambiamento, non aveva, nel fondo, molto insistito sull'aspetto strutturale.

Il punto è, invece, quello di ritrovare una vitalità di motivazioni e di contenuti nella vita interna dell'Università che, ricollegandosi ai valori della sua tradizione, sappia cogliere, aiutare a risolvere e a sintetizzare le esigenze della nostra farraginosa città. Si evita così l'equivoco di fondo che fa coincidere il problema dell'Università con la riforma delle sue strutture. Non è il vestito da elaborare, ma ciò che sta al suo interno: il corpo. L'Università è problema di contenuti » (9).

Per altri autori presenti nel dibattito, la via per una possibile uscita dalla crisi passa attraverso la soluzione di alcuni aspetti più strutturali del problema, quali il ripristino del numero chiuso e l'abolizione del valore legale del titolo di studio. Per Adriano Bausola il numero chiuso è impronibile per vari motivi: « Non si può rifiutare, a chiunque lo chieda, di utilizzare le strutture universitarie per acquisire la cultura superiore; uno Stato democratico deve garantire a tutti coloro che vi aspirano le conoscenze desiderate, deve soddisfare il bisogno di cultura dei cittadini. Sul piano pratico, si aggiunge, i criteri di selezione per l'ammissione alla Università non danno garanzia di oggettività e di imparzialità (rispetto ai valori oggettivi in teoria assunti come criterianti), tenuto conto delle molteplici sollecitazioni devianti cui gli esaminatori sarebbero sottoposti (quante racomandazioni, quante discriminazioni politiche...) e tenuto conto della disparità di condizioni sociali degli aspiranti, che si riflette spesso anche sul loro livello di preparazione. Sempre sul piano pratico, non è possibile, almeno in economie non rigidamente pianificate, prevedere con sufficiente esattezza quale sarà il fabbisogno di laureati, diversi anni dopo il momento in cui si fissa il numero degli studenti iscrivibili in un dato anno » (10). Più costruttiva può essere la via dell'abolizione del valore legale del titolo di studio, purché tale mossa sia inserita in un più globale processo di deburocratizzazione del paese: « La verità è che l'abolizione del valore legale della laurea è utile solo se viene realizzata in una società snodata, pluralistica sul serio, che valorizzi le iniziative di base, che non sia statalistica e burocratica. (...) Università senza suggelli finali legali dei loro "prodotti" presuppongono una società in cui le istituzioni, le imprese siano mosse il più possibile, (se non tutte, almeno il maggior numero) da autentici interessi loro propri, di "corpo" o di "impresa" che siano, a pescare i migliori, tra i laureati delle Università, attingendo anzitutto alle Università migliori » (11).

Comunque attorno a questo problema le prese di posizione si moltiplicano ed è inutile cercare le sfumature che le differenziano l'una dall'altra.

Il bisogno del confronto con il mondo del lavoro rimane uno dei capisaldi su cui si deve basare la riqualificazione degli studi universitari; ed attorno a questa esigenza si è creata una vasta area di consenso che conferma come questa via di uscita sia una delle soluzioni più realistiche. Dice Giorgio Alulli: « bisogna considerare il nodo studio-lavoro come centrale della problematica universitaria, al di là della sua attuale estensione reale. Bisogna

per la società degli anni '80

cambiare l'ottica con cui si è visto il rapporto studio-lavoro e lo studente lavoratore. Non è solo un problema di diritto allo studio, di corsi serali, di provvidenze di ogni tipo. E' la necessità di articolare diversamente gli studi universitari, di renderli più elastici, di ristrutturarli in una prospettiva di educazione permanente, di permettere una permeabilità fra le materie di studio e l'attività di lavoro. Si deve tener conto che all'Università arrivano nuovi ceti sociali, con un atteggiamento diverso nei confronti della cultura accademica, con interessi rivolti più all'esterno che all'interno dell'Università (e l'assenteismo che si registra alle elezioni universitarie ne è un ulteriore inquietante sintomo), propensi in mi-



Università e mondo del lavoro

sura rilevante verso il lavoro. Sono problemi rilevanti, sui quali non si può far altro, per il momento, che avviare un'attenta riflessione; e non potrebbe essere altrimenti, dal momento che essi coinvolgono da una parte la struttura del mercato del lavoro, che nella sua rigidità spinge avanti nella carriera scolastica studenti ben altrimenti motivati; dall'altra il sistema della didattica universitaria e della organizzazione degli studi superiori in genere, organizzati secondo un sistema di rigidità sequenziale anziché su una modalità più flessibile, e il rapporto tra studi superiori e mondo del lavoro, finora quasi completamente inesistente » (12). In ogni caso una uscita della crisi non potrà aversi tramite modelli di soluzione globale ma, piuttosto, dovrà partire dalla constatazione della complessità della crisi e, pertanto, del bisogno di una risposta differenziata ed attenta alle singole realtà universitarie.

Roberto Grison

NOTE

(1) *Riforma della scuola*, n. 3, marzo 1977, pag. 9.

(2) Bertin, G.M., *Scuola e città*, n. 12, 1978.

(3) *Idem*, pag. 380.

(4) Coppola - Pignatelli P., *Universitas*, n. 1, pag. 55-56.

(5) Bertin, *op. cit.*, pag. 379.

(6) Laporta Raffaele, *Scuola e città*, n. 3, 1979, pag. 113.

(7) *Studi cattolici*, n. 250, dicembre 1981, pag. 767.

(8) *Idem*, pag. 768.

(9) Urbani Leonardo, *Studium*, n. 2, 1981, pag. 148.

(10) Bausola Adriano, *Vita e pensiero*, n. 11, 1979, pag. 16.

(11) *Idem*, pp. 17-18.

(12) Alulli Giorgio, *Scuola e città*, n. 7, 1976, pag. 300.

Michele Giacomantonio

Quale futuro per il lavoro

Crisi del lavoro e problema dello sviluppo

E' da condividere l'impostazione di questo vostro seminario che ha voluto mettere in relazione il tema del lavoro con il problema più generale dello sviluppo della società. Se è vero infatti che il lavoro è in crisi e sempre più preoccupate si fanno le riflessioni sul suo futuro sia per l'aspetto quantitativo che qualitativo, è anche vero che è impossibile pensare ai rimedi se l'attenzione non si allarga ai problemi politici di fondo che riguardano il sistema sociale e che investono il problema di « quale sviluppo » per il futuro che abbiamo di fronte. Così se è vero che sul lavoro vengono ad incidere tutta una serie di processi economici e tecnici, il destino della sua quantità e della sua qualità rimane ancora una volta essenzialmente politico, cioè legato al modello di società che intendiamo costruire, al tipo di sviluppo che vogliamo organizzare.

Un'altra premessa. Senza voler trascurare problemi specifici della società italiana e della crisi che questa sta attraversando, i problemi più rilevanti che investono il lavoro e lo sviluppo si qualificano come problemi generali delle società industriali avanzate, per molti aspetti comuni sia ad oriente che ad occidente. Questo chiama in causa le forti interdipendenze che collegano oggi i vari paesi, anche al di là delle « cortine ». Ma se è vero che sempre meno oggi si può discutere dello sviluppo limitando l'attenzione ai problemi nazionali, non altrettanto vero è che non ci sia più spazio per progetti nazionali e per l'iniziativa di forze sociali e culturali la cui incidenza si esprime entro i confini di un paese. Anche per un paese come il nostro che ha una economia fortemente esposta agli influssi esterni non è senza significato se i processi innovativi profondi che qualificano questa fase come un vero e proprio cambio d'epoca, sono abbandonati alle logiche spontanee degli interessi dei vari gruppi di potere economici, sociali e politici, oppure vengano ricondotti ad un progetto comune, capace di selezionare e di compiere delle scelte che abbiano a cuore gli interessi più generali.

La questione delle interdipendenze sovranazionali

Vorrei anche se brevemente e schematicamente fare cenno a due problemi fra loro connessi. Il primo riguarda il profondo processo di riconversione e ristrutturazione che sta investendo il mercato internazionale. Esso avviene in un contesto di crisi di sviluppo o come anche si dice di « sviluppo zero ». La fase fortemente espansiva degli anni '50-'60 sembra inesorabilmente conclusa. L'illusione di uno sviluppo continuo ad alti tassi, capace di estendere progressivamente il benessere ad aree sempre più ampie, è ormai dietro le nostre spalle. Ogni paese — a cominciare da quelli più forti che dovrebbero fare da traino — sembrano oggi più attenti a curare le proprie difficoltà interne ed a gestire in modo più selettivo e conflittuale l'influenza sulle varie aree di mercato internazionale. In un tale contesto un paese come il nostro si trova alle prese con questioni in gran parte inedite. Soprattutto si trova chiamato ad un obiettivo di riconversione e riqualificazione della propria produzione se non vuole che il posto conquistato nel mercato mondiale sia insidiato da paesi emergenti capaci oggi di sviluppare una più forte concorrenzialità sui prodotti a tecnologia matura grazie al minor costo del lavoro e/o delle materie prime.

Questo vuol dire concentrare gran parte delle risorse nelle produzioni innovative ad alta tecnologia, ristrutturare gran parte dell'assetto produttivo, ma anche cercare di limitare la propria dipendenza dall' estero incidendo con progetti adeguati su quelle voci che maggiormente pesano sul passivo della nostra bilancia dei pagamenti (esempio: agricoltura, fonti energetiche, ecc.). Una fase delicata che pretende che si affermi all'interno una politica di programmazione ed un nuovo consenso se non si vuole che questi obiettivi vengano vanificati dall'intrecciarsi di tensioni sociali e spinte corporative-settoriali.

La « rivoluzione informatica » e l'occupazione

Il secondo problema chiama in causa in maniera più diretta l'innovazione tecnologica ed in particolare la cosiddetta « rivoluzione informatica » intesa nel senso più ampio. Proprio i giochi per ridurre i vincoli e le dipendenze e allo stesso tempo per determinare nuove egemonie sui mercati internazionali, esaltano il ruolo di un settore strategico come quello delle informazioni e dei collegamenti per le informazioni. Inoltre questa tecnologia presenta una capacità illimitata di applicazione intersettoriale consentendo di migliorare prodotti e servizi ma soprattutto di accrescerne la concorrenzialità riducendone i costi ed in particolare i costi di lavoro. Alla Renault — secondo le previsioni del Consiglio economico e sociale francese — ci saranno, nel 1990, il 18% di posti soppressi come effetto dei risultati di produttività consentiti dalla robotica mentre solo il 6% di essi verranno ricostruiti a monte e a valle dei processi robottizzati. Alla Candy di Brugherio, altro esempio, il volume complessivo dei pezzi giornalieri era realizzato nel 1979 da 176 addetti. Questi sono scesi a 137 nel 1982 e si prevede che a ristrutturazione completata non saranno più di 100. Per produrre una calcolatrice meccanica erano necessari all'Olivetti negli anni '60, 9 ore di lavoro; alla fine degli anni '70 era sufficiente, per una equivalente calcolatrice elettronica, solo mezz'ora di lavoro. Un ultimo esempio: nel 1985 dovrebbe entrare in funzione in Giappone il primo impinto industriale in cui la produzione è completamente automatizzata.

Le ragioni di questo processo non è difficile individuarle se si pensa che il *leasing* di un robot costa meno dello stipendio mensile di un lavoratore specializzato mentre assicura la lavorazione per un tempo decisamente maggiore, senza rivendicazioni sindacali, senza assenteismi. E non si pensi che si tratta di problemi remoti per la nostra economia. Se ci troviamo in forte ritardo sul terreno dei prodotti innovativi, invece in Italia i processi di innovazione tecnologica nella organizzazione della produzione e del lavoro sono più diffusi di quanto si creda e non circoscritti solo alle grandi aziende. Così se fino al 1980 la nostra industria era parsa differenziarsi dai problemi occupazionali che riguardavano le industrie di altri paesi europei come la Germania, la Francia ed il Regno Unito, nel biennio 1981-'82 si è avviata una netta inversione di tendenza con una diminuzione di 300 mila addetti che potrebbe essere raddoppiata se solo si fa riferimento a quella forma di disoccupazione mascherata che è ormai diventata la cassa integrazione guadagni. Ed il processo è tutt'altro che esaurito tanto che vi è chi stima — per effetto dell'innovazione tecnologica — la riduzione di un milione di occupati nell'arco di tre-quattro anni.

Nuove tecnologie e qualità del lavoro

Il problema non presenta però solo aspetti quantitativi. Numerosi sono gli interrogativi che riguardano la qualità di un lavoro largamente informatizzato; i contenuti di autonomia, di autodeterminazione, di professionalità che esso sarà in grado di offrire. Si tratta di una materia controversa in cui a fianco di posizioni apocalittiche se ne collocano altre decisamente ottimistiche. Certamente il lavoro tende a subire profonde e radicali trasformazioni in una azienda sempre più caratterizzata da processi informatici. Qui infatti il lavoro vivo richiesto sarà sempre meno legato alla trasformazione e manipolazione del prodotto e sempre di più ad una attività di controllo delle informazioni e delle procedure, cioò elaborazioni e diagnosi che spesso coinvolgono più operatori. Le tradizionali categorie del lavoro operaio e del lavoro impiegatizio tendono così ad evolversi e ad assomigliarsi sempre più.

Gli esperti dicono che in generale l'elettronificazione può contribuire a migliorare la condizione dal punto di vista dei disagi fisici anche se spesso questo viene sostituito da un livello molto elevato di disagio psichico. Quanto ai contenuti in termini di professionalità ed autonomia, i risultati finora registrabili non possono indurre all'ottimismo. Di fronte alla definizione di alcune figure limitate di tecnici ad alta professionalità e responsabilità vi sta una larga maggioranza di figure dai contenuti professionali molto poveri, inquadrate in una organizzazione del lavoro molto rigida.

Si può così dire che l'informatica tende a ridurre ed appiattire i contenuti qualitativi del lavoro? Si può dire cioè che si va aprendo una forbice pericolosa fra quanto offre il sistema produttivo ed una domanda

per la società degli anni '80

sempre più radicata di qualità e senso della vita? Hanno quindi ragione quanti sostengono che non è possibile pensare di umanizzare il lavoro fino a renderlo capace di fare esprimere ad ogni lavoratore quelle doti di creatività e responsabilità connaturali alla persona umana e che quindi realizzazione e senso debbano essere cercati ormai fuori dal momento produttivo?

Una nuova professionalità?

Non bisogna dimenticare che l'informatica è una tecnica e che — come nota Carl Schmitt — « il significato finale si riconosce soltanto quando appare chiaro quale tipo di politica è abbastanza forte da impadronirsi della tecnica ». Così il fatto che essa venga oggi utilizzata per accrescere il controllo sulla manodopera e la rigidità dell'organizzazione del lavoro accentuandone la taylorizzazione, non è ineluttabile. Questo avviene perché i progettisti obbediscono a precise scelte di valore degli imprenditori e delle direzioni aziendali realizzando così un modello che qualcuno definisce della « deresponsabilizzazione degli operatori ».

Vi possono essere altri modelli? Teoricamente sì, ed anzi essi sembrerebbero proprio favoriti da questa nuova tecnologia che permette un maggior grado di flessibilità organizzativa dei processi produttivi. Per esempio, un modello alternativo che comincia ad essere discusso nel sindacato ed anche a delinearsi nella contrattazione sull'orgnizzazione del lavoro è quello di « una organizzazione della produzione basata su gruppi di lavoro interprofessionali — comprendenti funzioni operaie ed impiegatizie — che riuniscano le informazioni, le competenze e gli strumenti di intervento necessari al controllo della parte di ciclo ad essi affidata; gruppi fra i quali siano assicurati gli opportuni collegamenti, così da configurare un funzionamento complessivo del ciclo basato sull'autonomia e non sulla centralizzazione del controllo » *(M. Rollier)*.

Può esservi così lo spazio per l'emergere di una nuova professio-

Università e mondo del lavoro

nalità che non sta solo e forse nemmeno tanto (come la vecchia professionalità) nel retaggio individuale di nozioni e di esperienze, ma, oltre che nell'adattabilità a tecniche e processi in continua evoluzione, soprattutto nella capacità di lavorare in gruppo e di esprimere un potere di controllo basato su un potere tecnico. Un potere tecnico che deriva dal sapere mettere in comune competenze e specialismi riuscendo così a mantenere viva una capacità critica del lavoro che si svolge, una capacità creativa e non solo esecutiva.

Ma perché questa non rimanga una utopia confortante nel breve periodo ma pericolosamente frustrante a medio e lungo termine, occorre — a mio avviso — che si sviluppino due condizioni di base.

Progetto operaio e concezione dell'azienda

La prima riguarda il movimento operaio ed il sindacato in particolare. E' necessario che i lavoratori e le loro organizzazioni colgano le opportunità che l'evoluzione tecnologica offre — superando ogni atteggiamento difensivo di fronte alle innovazioni — anzi inserendosi nei processi con una propria strategia, con un proprio progetto. E un progetto che abbia presente il problema dell'umanizzazione del lavoro e sia allo stesso tempo in grado di competere con quello delle direzioni aziendali, ha bisogno che il sindacato sviluppi in modo più pieno e puntuale tutta una strategia di rapporti e collaborazioni con momenti di studio e di ricerca, a cominciare dalle università. Bisogna sviluppare, molto più di quanto sia avvenuto fin'ora, una ricerca sull'organizzazione della produzione e del lavoro che parta dal punto di vista dei lavoratori e dal bisogno di qualità, creatività, professionalità, responsabilità nel lavoro. Bisogna appropriarsi di un terreno che finora è stato pressoché esclusivamente appannaggio della committenza imprenditoriale.

La seconda condizione è strettamente collegata alla precedente. Bisogna pervenire ad una nuova concezione dell'azienda che sposti in avanti i modelli che hanno caratterizzato finora — sia dal punto di vista operaio che degli imprenditori — le relazioni industriali nel nostro paese. Bisogna venire fuori tanto dalla logica privatistica (per cui per l'imprenditore l'azienda è una « cosa sua » ed ogni tentativo di controllo della politica aziendale è visto come iniziativa eversiva) che da quella alternativistica (per cui l'obiettivo dei lavoratori sarebbe quello di appropriarsi dei mezzi di produzione ed ogni strategia viene concepita come tattica in relazione a questo fine). Si cominci invece a considerare l'azienda come un micro-sistema politico oltre che economico, in cui soggetti diversi interloquiscono in ordine ad obiettivi, strategie, organizzazione partendo da diversi punti di vista. Solo così forse sarà possibile trovare una conciliazione fra le esigenze della produttività e quelle dell'umanizzazione.

L'obiettivo del lavoro per tutti

Ma l'esigenza di un progetto non può rimanere circoscritta alla microdimensione. Ho già messo in risalto come queste tecnologie innovative siano — nel complesso e nel medio e breve periodo — fortemente *labour-saving*, cioè riducono il lavoro vivo dei lavoratori e lo sostituiscono con quello delle macchine. Già oggi per l'effetto congiunto della crisi della nostra economia, della crisi dello sviluppo e del processo di redifinizione dei mercati internazionali, dell'innovazione dei sistemi produttivi ed organizzativi, contiamo in Italia più di due milioni di disoccupati a cui dovrebbero essere aggiunti gran parte di quelli in cassa integrazione guadagni. Quanto abbiamo detto ci porta a pensare queste cifre in forte e rapida crescita. Non è cervellotico immaginare che andiamo verso una società in cui il lavoro tende a divenire un bene scarso mentre rischia di ampliarsi a dismisura l'area dell'assistenzialismo. Anche questo non è un processo ineluttabile. *Se l'innovazione non riduce la produzione di ricchezza ma anzi l'accresce perché non tradurre questa in una grande occasione per tutta la società?* Se per produrre la stessa o maggiore ricchezza occorre minore lavoro, è possibile mantenere in piedi il vecchio sistema capitalistico di distribuzione del lavoro? Oggi non è più vero che esso sia il più razionale dal punto di vista della efficienza economica. Questo sistema infatti pretende che lo Stato si faccia sempre più carico di funzioni assistenziali sottraendo risorse al sistema produttivo e congiuntamente ampliando le occasioni di spreco con riflessi gravi anche sul piano culturale ed etico (si pensi ai guasti dell'assistenzialismo sui giovani o sui lavoratori adulti ma non ancora anziani).

Se occorre minor lavoro per produrre la stessa ricchezza o una ricchezza maggiore perché questa non dovrebbe essere l'occasione per affrontare la soddisfazione di nuovi bisogni qualitativi (ma non necessariamente improduttivi) che sempre sono stati trascurati perché, in passato, le leggi dure dell'economia non permettevano di prenderli in considerazione?

Due strade possibili da progettare

Le strade da percorrere potrebbero essere diverse. Ci limitiamo ad indicarne due. La prima è quella che si discute da qualche anno e passa attraverso una riduzione generalizzata dell'orario di lavoro. Le critiche che si rivolgono a questa prospettiva sono soprattutto due. Vi è il problema che il tempo libero si traduca in doppio lavoro incidendo così nuovamente sull'occupazione; vi è il problema di un aumento del costo di lavoro per unità di prodotto che inciderebbe sulla concorrenzialità delle nostre produzioni se gli altri paesi sviluppati non dovessero seguire il nostro sulla via della riduzione dell'orario. Ma sono obiezioni veramente definitive? Fin dal 1978 le ACLI hanno proposto di ridurre l'orario di lavoro ma contestualmente di socializzare il tempo che si libera. Si formerebbe così un « monte-ore » che ciascuno sarebbe chiamato ad impiegare in attività sociali del proprio quartiere o del proprio paese, sotto il controllo ed il coordinamento del comune o delle strutture del decentramento amministrativo. Oltre ad eliminare la preoccupazione che si allarghi lo spazio per il doppio lavoro, questa scelta darebbe l'occasione anche per riqualificare i servizi sviluppandone le possibilità di gestione sociale e di partecipazione. Si potrebbe dar vita ad un « welfare » più partecipato ed autogestito capace di decongestionare la spesa pubblica riducendo le risorse che vengono sottratte al sistema produttivo. Forse così si scoprirebbe che alla luce di una produttività più allargata, non limitata al computo aziendale, la con-

correnzialità dei nostri prodotti finirebbe col non risentirne.

Ma se questa via appare troppo laboriosa e comunque non attuabile nei tempi brevi posti dal problema occupazionale, ve ne potrebbe essere un'altra, da gestirsi in alternativa o anche congiuntamente. Quella di dedicare gran parte delle risorse che vanno all'assistenza diretta o indiretta in grandi progetti per blocchi di domande fuori mercato.

Le potenzialità del lavoro associato

Si pensi, per fare due esempi, alla difesa del suolo e alla valorizzazione dei beni culturali. Grandi opere che potrebbero avere ripercussioni positive sull'agricoltura, il turismo, lo sviluppo di tante aree interne, la ricostruzione di mercati locali, il riequilibrio territoriale. Un terreno su cui potrebbe operare quel lavoro associato (cooperazione soprattutto) che sembra incontrare un nuovo favore presso le giovani generazioni per i maggiori elementi di autodeterminazione e di autogestione che permette di realizzare.

Proprio questo lavoro associato che tenta di sperimentare forme di autogestione pretende qualche considerazione. A lungo esso è stato collegato al tema delle terre incolte e comunque all'azienda contadina, oppure al lavoro artigianale e comunque a produzioni a tecnologie mature; negli ultimi anni si è sperimentato anche il terreno dei servizi sociali. Cioè per la gran parte a lavorazioni o tradizionali o marginali. Ma anche qui da una parte le occasioni che potranno essere offerte per un nuovo terreno di sviluppo e dall'altra la possibilità di accesso alle nuove tecnologie potrebbero consentire un salto di qualità che finora non è stato possibile. Un salto di qualità che permetterebbe di passare dall'esperienza delle cooperative ad un sistema di cooperative che si qualifichino come un vero e proprio terzo settore produttivo a fianco a quello privato ed a quello pubblico. Un settore collegato a monte ed a valle con strutture di promozione tecniche - finanziarie - commerciali. Inoltre proprio le tecnologie informatiche con la capacità di collegare in tempi reali attività produttive di piccole dimensioni distribuite sul territorio, potrebbero offrire alla cooperazione la capacità di affrontare anche la lavorazione di prodotti più evoluti.

Tutti i ragionamenti fin qui fatti credo che mettano ampiamente in risalto quanto sostenevo all'inizio: non è possibile affrontare il tema della crisi del lavoro senza metterlo in relazione al tema dello sviluppo e della sua qualità. Questo non significa spostare in alto il problema, al di fuori della nostra portata e della nostra incidenza. Anzi gran parte delle indicazioni delineate pretendono un forte impegno a livello di base, una iniziativa diretta della gente. Con un certo paradosso si potrebbe commentare che quanto più si internazionalizza l'economia e si sviluppano le interdipendenze sovranazionali, tanto più la capacità di riprendere in mano il proprio futuro da parte degli uomini passa, oltre che per una politica di programmazione, per una capacità di impegno diretto che invoca una distribuzione diffusa di poteri e di responsabilità.

per la società degli anni '80

Per una nuova cultura del lavoro

Ed è qui che viene chiamata in causa l'esigenza di una cultura nuova dello sviluppo e del lavoro. Una esigenza che ci interpella tutti: forze politiche, culturali, sociali impegnate nelle istituzioni, nella realtà sociale, nelle fabbriche, nelle scuole.

Per rimanere nel campo del lavoro bisogna comprendere come le culture che tendono a svilupparsi sono sempre collegate, in modo diretto o indiretto a delle antropologie. E noi oggi ci troviamo di fronte ad un'ampia gamma di culture del lavoro perché diverse sono le antropologie. In modo schemantico potremmo dire che esse oscillano fra due poli opposti. Da una parte vi è una cultura funzionalista che porta a concepire il lavoro come dipendente dalle esigenze del sistema. Dietro ci sta una antropologia che considera l'uomo adattabile ad un determinato ambiente, portatore di bisogni che vanno limitati e compressi quando confliggono con i li-

(continua a pag. 31)

Giorgio Tonini

Alla ricerca di un rapporto nuovo

Trovo molto interessante la relazione di Michele Giacomantonio. E' stata un'ulteriore prova della consonanza — a livelli diversi evidentemente — tra la nostra ricerca e quella delle ACLI.

Io vorrei evidenziare un paio di punti riguardo al rapporto tra questa visione complessiva tracciata da Giacomantonio e il problema dell'università, cercando di vedere come questa può inserirsi nel discorso fatto fino ad ora.

Mi sembra che il nocciolo di fondo della relazione di Giacomantonio fosse la tesi per cui la crisi della società industriale, e la crisi del « welfare state », è una crisi che richiede risposte complesse, e una capacità di leggere dentro le cose, di inventare soluzioni nuove, di guardare al di là delle apparenze. Ora io credo che questo discorso possa perfettamente adattarsi anche a una riflessione sull'università, nel senso che anche la crisi dell'università per come noi la vediamo, per il modo in cui cerchiamo di comprenderla, richiede in questo momento risposte complesse, proprio nel momento in cui invece si ha la tentazione delle risposte semplici, delle risposte facili, ma proprio per questo delle risposte false.

Da parecchio tempo nella Fuci si va riflettendo su quali sono le domande che la società italiana rivolge all'università. Sostanzialmente possiamo dire che si tratta di quattro domande. Innanzi tutto si chiede all'università di essere sede primaria della ricerca, glielo si chiede in maniera contraddittoria perché poi magari si tagliano i fondi: resta comunque il fatto che tutti dicono che l'università deve essere sede primaria della ricerca. Nello stesso tempo si chiede all' università di essere luogo di formazione di professionisti qualifica-

Università e mondo del lavoro

ti, di un ceto professionale adeguato ai mutamenti della società di operatori ad alto livello professionale. In terzo luogo si chiede ancora nonostante tutto all'università di essere luogo di integrazione sociale, di essere strumento per portare al livello della cultura e anche della cultura superiore strati sempre più larghi della società. Ed infine si chiede all'università di essere coscienza critica della società stessa, cioè non si vuole un'università semplicemente passiva, che si limiti a ricevere committenze da parte della società, da parte delle stratificazioni sociali della società italiana, e dai centri di potere presenti in essa, ma si vuole anche che l'università elabori in proprio, che elabori prospettive di soluzione ai problemi della società stessa.

E' evidente che non è facile comporre insieme tutte queste cose, non è facile mettere insieme la ricerca con l'integrazione sociale e quindi il modello della università qualificata sul piano della ricerca con il modello di massa. Non è facile mettere insieme la formazione di professionisti qualificati con una immagine di una università coscienza critica nei confronti del Paese. Non è facile mettere insieme cose che in qualche modo vanno su strade diverse. E allora è evidente che, in modo analogo a ciò che succede nel mondo del lavoro, anche nell'ambiente universitario si fanno strada le tentazioni malthusiane e le tentazioni di drastica riduzione della complessità. Qualche cosa di questo genere sta accadendo proprio in questi mesi sia con l'attuazione dei decreti 382 di « miniriforma » dell'università sia anche in molte regioni con la regionalizzazione delle leggi sul diritto allo studio. Cioè in qualche modo, non in maniera esplicita ma sotterraneamente, sta avanzando la linea per cui tutto sommato i problemi dell'università si possono risolvere riducendo l'incidenza quantitativa dell'università stessa. Se noi tagliamo i rami secchi e riusciamo a ridurre l'aspetto quantitativo dell'università, bene o male la macchina si rimetterà in moto. In alcuni comuni, è chiaro, in alcune città ridurre drasticamente il numero dei fuori sede sembra in qualche modo non dico la formula magica per risolvere i problemi, ma insomma l'unica cosa che si possa fare e che già sarebbe molto.

In realtà questo tipo di tentazione malthusiana rischia appunto di essere la solita risposta miope di fronte ai problemi: non si va alla radice delle cose, non si cerca di coglierne tutti gli aspetti, di metterli insieme, come appunto ci ha mostrato prima anche Giacomantonio riguardo al problema del mondo del lavoro, ma si va avanti con risposte semplici secondo una cultura veramente arretrata.

In realtà poi, dietro questa cultura, c'è qualcosa di diverso del quale noi non ci accorgiamo. L'università italiana sta vivendo ormai già da diversi anni un processo di trasformazione, per cui si viene a creare un divario estremamente accentuato tra situazioni di forte qualificazione, situazioni di punta, istituti pilota, centri universitari che sono all'avanguardia in Italia e a volte anche in Europa, accanto ai grandi carrozzoni dequalificati. Per cui c'è in realtà il rischio, sia da parte di coloro che vogliono la linea dura, malthusiana sull'università, sia da parte di coloro, soprattutto alcune fasce di studenti, ma non solo studenti, anche forze politiche, forze culturali, che vogliono invece la difesa a tutti i costi del mito dell' università di massa, che non ci si renda conto che in realtà sta accadendo qualcosa di molto più semplice e cioè sta accadendo che nelle situazioni privilegiate, nelle piccole sedi specialmente come è ovvio del nord, si riesce a fare un lavoro universitario di punta, di avanguardia, pilota per pochissimi privilegiati, al di fuori tante volte di reale controllo politico, al di fuori di una programmazione seria, quindi nel modo molte volte più subalterno possibile anche alle logiche di mercato, mentre nel resto, cioè nelle grandi sedi universitarie, tanto più nei carrozzoni del sud, si tengono in piedi strutture che sanno veramente di stato assistenziale nel senso negativo. Abbiamo fatto un convegno proprio tre settimane fa a Salerno sui problemi dell'università nel mezzogiorno, e Franco Casavola, nella sua relazione sull'università nel mezzogiorno ha mostrato come intorno al nodo dell'università nel sud si aggregano tutti i problemi, tutte le contraddizioni della questione meridionale. Ecco quindi che anche qui in qualche modo c'è una sfida tecnologica a cui bisogna dare risposta e a cui bisogna dare risposta con una cultura adeguata.

Prima Giacomantonio parlava della necessità di un salto culturale da parte del movimento operaio; il movimento operaio si è trovato ad esprimere una grande vitalità, una grande forza in una stagione della nostra storia, adesso o riesce a fare un salto qualitativo sul piano culturale, o rischia veramente di essere subalterno, di essere sconfitto in questa stagione di trasformazioni economiche, tecnologiche, sociali, culturali. Altrettanto si può dire per gli studenti. Mi sembra cioè che, sia pur in maniera diversa, gli studenti vivano una sfida analoga, quella di trovare un loro possibile ruolo dentro l'università e dentro la società. In fondo possiamo dire che il 1977 è stato il momento in cui simbolicamente si è creato un nuovo divorzio tra studenti e operai dopo la fase dell'inizio degli anni '70, in cui si parlava invece di studenti e operai uniti nella lotta.

Il 1977 segna il momento del divorzio tra studenti e operai; un divorzio che però vede in fondo sconfitti entrambi o per lo meno vede iniziare per tutti e due una stagione di sconfitte, una stagione di rischio di subalternità. Questo è evidente per il movimento operaio ma è tanto più macroscopicamente evidente per i movimenti studenteschi e per la posizione degli studenti dentro l'università.

Se tutto questo è vero allora forse è possibile parlare oggi di un nuovo rapporto studenti-operai proprio sulla linea che proponeva Giacomantonio, di una cultura adatta alla società postindustriale. Lo slogan molto indovinato dell'ultimo congresso della CISL è stato « capire il modo e guidare il cambiamento », cioè passare dall'intellettualismo astratto, che diventa poi utopia impotente perché alla fine non riesce a tener conto dei dati reali, ad una cultura adatta ai mutamenti della società postindustriale che ha una sua traduzione per il movimento operaio e ha una sua traduzione studentesca.

Quali sono allora i nodi attorno ai quali è necessario porre attenzione come studenti e aprire un dibattito?

Innanzi tutto è scandaloso che questa miniriforma universitaria, che sono i decreti 382, che potenzialmente potrebbe anche incidere in profondità sul modo di intendere l'università, si realizzi nel silenzio più assoluto, è scandaloso che il dibattito sulla riforma dell'università e sull'istituzione dei dipartimenti sia un dibattito circoscritto alle aule dei professori per di più soltanto ordinari. E non si tratta della difesa del solito mito corporativo per cui anche gli studenti devono avere il loro pezzettino, il loro spazietto, devono essere consultati, populisticamente e paternalisticamente, ma della denuncia del fatto che un problema delicato come la ridefinizione del volto della università italiana viene affrontato a prescindere da ogni dibattito pubblico e da ogni confronto democratico nella società italiana.

Non esiste insomma un'opinione pubblica intorno ai problemi della università, e questo credo sia un fatto estremamente grave perché al di là della buona volontà supposta di ciascuno, è evidente che i rischi che anche qui la riforma universitaria si traduca in un nuovo assestamento degli equilibri di potere interni all'università, sono rischi estremamente forti. Mentre invece intorno a questo problema sarebbe essenziale riuscire ad aprire un dibattito e a elaborare delle proposte, una cultura dentro e fuori dell'università intorno al problema di un'università per una società così diversa com'è la società postindustriale, una società centrata sull'industria delle telecomunicazioni, sull'informatica e così via.

E' evidente che tante cose cambiano anche per l'università. Anche l'università, come oggi si diceva, non può più essere pensata in funzione soltanto dello studente a tempo pieno ma in gran parte un'università del tempo libero: solo il 15% degli iscritti all'università sono studenti a tempo pieno, studenti che frequentano; per gli altri l'università è uno dei tanti aspetti della loro vita, della loro esistenza umana; per di più di quel 15% una buona fetta sono fuori sede, cioè persone che hanno tutta una serie di problemi particolari, di tipo essenzialmente sociale. Le università periferiche sono semplicemente luogo dove i professori alle prime armi si addentrano un pochino in attesa poi di essere trasferiti nelle università.

Si tratta solo di un esempio molto piccolo di come un'assenza di dibattito serio intorno alle questioni universitarie rischi veramente di portare le soluzioni anche politiche dell'università al di fuori di un minimo di consapevolezza sulla realtà dei problemi di oggi. Ecco allora, mi sembra che la nuova cultura che Giacomantonio proponeva per il movimento operaio sia veramente una sfida anche per gli studenti, una sfida anche per la realtà universitaria: la sfida a costruire una cultura della solidarietà nella consapevolezza però della centralità della conflittualità nella nostra società. Se l'interlocutore che abbiamo di fronte è la cosiddetta cultura radicale io credo che l'errore peggiore sarebbe quello di demonizzarla arrocandoci nella difesa di posizioni culturali tradizionali senza cogliere invece anche le potenzialità positive di questo tipo di cultura di massa che noi abbiamo di fronte. Il problema invece è come costruire dentro questo tipo di cultura esperienze che rendano effettivamente migliore la qualità della vita e credo che in questo l'università sia uno dei luoghi in qualche modo privilegiato, dove in questo momento si gioca il futuro.

Giorgio Tonini

per la società degli anni '80

Marco Toniolli

Sapere critico e formazione al lavoro

Cultura, formazione professionale e lavoro costituiscono il trinomio fondamentale della convivenza sociale.

Il lavoro, a tutti i livelli di manifestazione operativa, rappresenta non tanto e solo una necessità della vita umana, ma esso è l'essenza della vita stessa. Il destino dell'uomo nella sua esistenza terrena è quello della continuità della creazione divina. Questa proiezione storica, quando non correttamente riconosciuta in una visione escatologica cristiana, trova nella sopravvivenza intesa dinamicamente come aspettativa a livelli crescenti di benessere economico, il suo limite di aggregazione al bene comune. Da ciò consegue, inevitabilmente, una concezione distorta dell'uomo, che da un lato privilegia la collettività intesa come assorbimento dell'individuo nello Stato, o dall'altro lato esalta l'individuo e la sua libertà riducendo lo Stato ad una mera sommatoria algebrica. L'estremismo, sottostante alla diversa valenza dell'individuo nella società, ha dato per scontata quella conflittualità di interessi, che ha proposto da sempre la questione sociale in termini di ripartizione contrastata della ricchezza materiale prodotta. In tale contesto, l'uomo viene considerato semplicemente come un input o ingrediente del processo di produzione, cioè come una merce della quale si disputa, con accentuazioni diverse, ma pur sempre in termini conflittuali, il prezzo o salario.

Ad accreditare il lavoratore come merce del mercato, condussero quei principi economici che nell'enfasi posta all'utilitarismo, hanno messo da parte ogni morale e quindi ogni prospettiva religiosa.

Nell'Enciclica « Rerum Novarum » di Papa Leone XIII, il problema dell'uomo operaio è piuttosto un problema di vita e di lavoro, cioè di esistenza collettiva di vita e lavoro, che un problema economico in senso stretto; ancor oggi siamo ben lontani dall'aver appreso sino in fondo l'insegnamento di Papa Leone XIII. Non abbiamo, infatti, ancora ben compreso i termini essenziali della questione sociale.

Il sindacato, ad esempio, per gli studiosi del movimento operaio, nasce come mediatore delle risposte della classe operaia alla sfida del capitalismo, e mentre ai marxisti non interessa tanto ciò che esso è, ma soprattutto la sua missione storica di strumento nella lotta di classe, per i non marxisti il suo ruolo

Università e mondo del lavoro

è visto a livello della teoria economica dello scambio, assai più che a quello della relazione tra sovrastrutture (Stato) e rapporti sociali di produzione (economia).

E' interessante osservare, come dopo la pubblicazione della Teoria Generale di Keynes, emerge ad opera di autori come Hicks, Zeuthen e successivamente di Von Neuman e Morgenstern, una letteratura più attenta sul ruolo del sindacato come centro di formazione del prezzo della merce lavoro, in un mercato in condizioni di monopolio bilaterale. Mentre da un lato, tali condizioni opererebbero per una piena cooperazione tra i due contraenti, dall'altro prevarrebbe un comportamento conflittuale portato alle estreme conseguenze. Tali approcci al problema continuano a suscitare la curiosità degli economisti con soluzioni le più disparate e prevalentemente accademiche.

Riguardo al problema dell'uomo nella società, se da un lato consideriamo una lapidaria, ma incisiva espressione marxista e cioè che; « l'uomo è ciò che mangia e la questione sociale una questione di stomaco », e da un altro lato invece, accreditiamo l'umanità valorizzando la persona umana come principio, soggetto e fine di ogni istituzione sociale, allora avremo ben chiare le diverse linee di approccio alla soluzione del problema dell'uomo nella società e due riferimenti per la valutazione delle proposte che storicamente si sono avanzate e affermate operativamente e che ancor oggi comunque sono sempre in discussione.

Nella cultura attuale il problema si limta ancora su un piano meramente speculativo, e a sterili petizioni di principio, lasciando al momento formativo un'ampia discrezionalità soggettiva e una coscienza che privilegia l'individualità accentuando la carenza di coesione e la debolezza di una coscienza in termini di solidarietà umana.

Le discipline cosidette umanistiche, e tra queste in particolare quelle economiche, impegnate sul piano della ricerca di una razionalità oggettiva, eludono, talvolta per esplicita affermazione, ogni riferimento al problema morale e rifuggono da ogni giudizio di valore proprio in rapporto all'oggetto da esse studiato Tale approccio è però viziato all'origine, in quanto non è possibile trattare in astratto l'oggetto delle proprie indagini, cioè l'uomo, senza rendersi conto che ciò comporta già di per sé una scelta di valore, in contraddizione spesso con le proposizioni normative che tali discipline affermano in termini deontologici.

In tale contesto, di troppo scarsa considerazione o imprecisa definizione del ruolo dell'individuo nella società, qualsiasi sia la convinzione ideologica o politica corrente, la scuola ad ogni livello, si colloca in una posizione ambigua come finalità, rischiando di essere strumentalizzata dal « re e dai suoi paladini » o diversamente di stravolgere il suo ruolo istituzionale attraverso la eccessiva discrezionalità (o arbitrarietà) dei suoi operatori.

La cultura, l'insegnamento, la formazione dei giovani deve essere a favore dell'umanità, ma di quale umanità? Quella dei contrasti, dell'affermazione dei « migliori », quella divisa in classi o quella della solidarietà, dell'uguaglianza e della partecipazione dialettica alla costruzione del bene comune.

Se è pur vero che oggi le strutture sono carenti e gli indirizzi ed i programmi scolastici obsoleti, in rapporto alle esigenze, dobbiamo evitare, nelle proposte riformiste, quell'astrazione del ruolo dell'individuo nella società che vogliamo migliorare, perché altrimenti ancora una volta saremo in debito verso la generazione, della cui istruzione ci preoccupiamo al fine di affidarle un domani la gestione della società della quale oggi noi samo responsabili.

Se la società è un fluire dinamico di generazioni, con la loro connotazione di aspettative in continua trasformazione, in relazione alla evoluzione e al progresso della produzione materiale di beni, è necessario che la cultura, per rispondere alle esigenze reali e soprattutto morali della vita e per offrire quindi una soluzione certa ai problemi della vita in comune, progredisca non tanto secondo schemi o modelli prefigurati, ma piuttosto evolva da una continua partecipazione tra docenti e allievi, con molta umiltà e massima prudenza. La cultura non è un qualcosa di provvisorio o il tentativo di giustificare ex post il divenire reale, essa non deve lasciarsi superare dagli eventi, ma bensì prevedere, con l'esperienza del passato, il futuro secondo una precisa visione dell'umanità che costituisce l'unica costante in grado di unificare il processo culturale.

In questi ultimi decenni, in ogni settore, il progresso tecnologico ha notevolmente inciso sui rapporti sociali, non solo a livello della organizzazione del processo di produzione della ricchezza e della sua distribuzione, ma anche a livello delle decisioni e quindi della gestione nelle diverse istituzioni. Tale rivoluzione delle problematiche e degli approcci risolutori, ha accentuato la frattura già esistente tra la cultura sottostante alle trasformazioni in atto e quella impartita, ai diversi livelli, nella scuola.

Tale scollamento avvertito dagli allievi spesso prima ancora che dai docenti, ha prodotto un disagio notevole, soprattutto in certi indirizzi scolastici, dove la frattura tra gli insegnanti e la realtà è più marcata e dove la critica passiva da un lato e l'incapacità di aggiornamento dall'altro lato, compromettono seriamente l'essenza, e quindi la stessa fecondità, dell'insegnamento.

Ancora una volta sono in gioco i valori fondamentali dell'uomo e sono in crisi i rapporti sociali per carenza di relazione tra le etichette ed i contenuti, tra la scienza ed i problemi da risolvere, tra cultura codificata ed esigenze di razionalizzazione della realtà corrente.

In un mondo in continua e profonda trasformazione, il dominio della emergenza può affermarsi solo attraverso una maggiore partecipazione a tutti i livelli, alla dialettica, al confronto e alla verifica delle idee, da parte di tutti, affinché, tra passato e presente, alla frattura figlia dell'ignoranza, si imponga quella cosciente evoluzione che sa trarre dalla storia l'insegnamento per affrontare, con maggior coscienza responsabile, il futuro, assicurando alla collettività un avvenire di maggior giustizia, libertà e concreta solidarietà.

In proposito è grave e assurdo da parte della Scuola la attuale « produzione in serie » di giovani disoccupati, che oggi in termini macroscopici ripropone la questione sociale in modo ancora più drammatico e con conseguenze che ci preoccupano proprio per quei risultati, talvolta terrificanti, dei quali siamo i primi responsabili.

Marco Toniolli

(segue da pag. 27)

miti del sistema. All'opposto vi è una cultura radicale, che arriva fino ai limiti del rifiuto del lavoro, fondata su una antropologia che esalta la soddisfazione di tutti i bisogni al di fuori di ogni progetto.

Ma se questi sono due poli estremi non rappresentano invece tutta la realtà che cerca di esprimersi e di manifestarsi. Per evitare di cadere in un moralismo pessimista quanto sterile bisogna comprendere che cos'è questa esplosione di nuovi bisogni qualitativi che si traduce nella manifestazione di una nuova soggettività. Indubbiamente le condizioni materiali offerte dalle società moderne svluppate hanno fatto prendere coscienza delle potenzialità della persona oltre i confini tradizionali delle classi privilegiate. I bisogni di qualità e di senso della vita sono divenuti bisogni di massa. I bisogni della salute, della valorizzazione del proprio corpo, del proprio tempo, di conoscenze, di acquisizione di nuovi saperi sono indubbiamente aspetti positivi che non possono essere negati con giudizi reazionari come « la gente oggi non sa più stare al suo posto », « la gente oggi si è abituata a stare troppo bene ». Il problema non è negare tutto questo ma di ricondurre questa espansione di bisogni e di desideri lungo una linea progettuale — progetto di uomo e progetto di società — che sappia veramente esprimere un orizzonte ricco di elementi qualitativi. Una cultura del lavoro che si radichi su una antropologia che noi credenti possiamo esprimere con i versetti del Genesi che Giovanni Paolo II richiama nella *Laborem Exercens:* un uomo fatto ad immagine di Dio e chiamato a dominare la terra. Un uomo — direi traducendo — dalle potenzialità illimitate che non deve esaurirle in una rincorsa individualistica o corporativa ma deve proiettarle su un progetto di società e di sviluppo.

E dentro questa antropologia un lavoro che riacquisti il posto che gli spetta come mezzo di valorizzazione soggettiva ricco di creatività e responsabilità, e che tuttavia non pretenda mai di riempire tutta la soggettività della persona, perché questa ha diritto ad una espressione più ricca. Ha diritto ad esempio a sperimentare la gioia, l'amore e il riposo. Sia il riposo del gioco, dello sport, del turismo, dello spettacolo, sia quello della meditazione e della riflessione (L.E. n. 25).

Una cultura del lavoro capace di acquisire e vivere attitudini che fino a ieri venivano considerate marginali e che finiscono col delineare una nuova prospettiva di professionalità. Intendo riferirmi a quei caratteri di progettualità, socialità ed autogestione che abbiamo visti essere sempre più indispensabili sia nella nuova organizzazione delle fabbriche che per valorizzare risorse finora emarginate dallo sviluppo.

Michele Giacomantonio

INDICE 1982

A

Albertini Mario
— *Il sacerdote in Fuci e la formazione spirituale, 13-16*
Anonimo Fucino
— *Il malaffare, 11-12*
Ardigò Achille
— *Cristiani vecchi e nuovi - intervista a cura di Lorenzo Rigoni, 2*
— *Democrazia e crisi di governabilità, 19-20*
Armillei Giorgio
— *Fascino discreto del decentramento, 2*
— *Una battaglia culturale per il meridione, 8*
— *L'identità maturata, 18*
— *Dipartimenti e vecchi merletti, 19-20*
Artista Francesca
— *« Educare alla pace », 17*
Atti dell'Assemblea Federale 1982, *3-6*
Atti del Convegno Assistenti 1982, *13-16*
Atti dei Convegni padovani, *primavera 1982, 21-24*

B

Bartolomei Teresa
— *L'Uni-park, 1*
— *I piedi (!) del tavolo, 2*
— *Frattanto. Le onde, i petali e il colibrì, 8*
Berti Enrico
— *I cristiani e la « società politica », 21-24*
Bettazzi Luigi
— *Morire in Salvador, 2*
Bobbio Alberto
— *Cultura e servizio all'uomo, 9*
— *Il papà Aldo, 13-16*
Bonivento Agostino
— *Fiducia nella famiglia, 3-6*
— *Nel deserto segnato di violenza, 10*
— *Maritain, il Concilio e la teologia del post-Concilio, 21-24*
Boschini Paolo
— *Il cielo non scende più a perpendicolo sulla terra, 19-20*
Bucci Pietro
— *Il dipartimento può funzionare. Basta non farne un mito - intervista a cura della redazione, 18*

C

Caselle Michele
— *Il gioco, la scienza e l'armonia, 10*
Ceccanti Stefano
— *La fede che ama la terra, 2*
— *Lettere di Merloni ed Eloisa, 9*
— *Abbandonare le città assediate per radicarsi nella storia, 10*
— *Una speranza per la politica, 13-16*
— *Buio a Mezzogiorno, 17*
Ciliberti Ezio
— *Il Sud: una questione meridionale o una questione italiana?, 8*
Civiltà Cattolica
— *La mediazione culturale nell'epoca della secolarizzazione, 3-6*
Cittadini Gian Michele
— *A Roma, l'università e la Fuci si interrogano sulla riforma, 18*
Colli Vignarelli Ettore
— *Liturgia e spiritualità, 13-16*

D

Dabezies Pablo, Dereymaeker Jan, Mac Donald Kevin, Osei-Tutu Anthony
— *In America Latina come in Sudafrica, 1*

F

Fuci di Modena
— *Questioni e prospettive del diritto allo studio nel quadro del nuovo assetto giuridico, 10*
Fuci di Termini Imerese
— *L'isola c'è, ma non ci sta, 17*
Fuci di Torino
— *Quale teologia per la crisi? Tavola rotonda con G. Ruggeri, U. Perone, E. Roggero, 13-16*