RICERCA

Mensile della FUCI - Luglio 1985
Anno I - N. 1

F.U.C.I.
Federazione
Universitária
Cattolica
Italiana

XLVII CONGRESSO NAZIONALE

FIRENZE, 5-9 gennaio 1985

LA RICERCA DI IDENTITA'
NELLA SOCIETA' COMPLESSA

Per informazioni:
Segreteria Nazionale F.U.C.I.
Via della Conciliazione, 1
00193 ROMA
Tel. 06/6561948

1/5

ATTI DEL 47° CONGRESSO

Nuova serie di Azione Fucina - Sped. in abb. post. (gruppo III - 70%)

SOMMARIO

Presentazione di Maria Rita Rendeù p. 3

Il messaggio del Papa p. 4

Il messaggio di Pertini p. 5

Relazione introduttiva della Presidenza Nazionale della FUCI p. 6

Messaggi al Congresso p. 15

SECOLARIZZAZIONE

Memoria e secolarizzazione - Ugo Perone p. 16

Secolarizzazione e sistema politico - Gianfranco Pasquino p. 24

Secolarizzazione e formazione dell'identità - Chiara Saraceno p. 31

UNIVERSITA'

L'università tra scelte ed indecisioni p. 35

Diaconia, dialogo, utopia: per una ridefinizione dello spazio universitario - Giovanni Ferretti p. 39

L'università tra offerte di competenze tecniche ed elaborazione di nuovi approcci conoscitivi - Roberto Moscati p. 44

TAVOLA ROTONDA: IDENTITA' E MUTAMENTO CULTURALE

Franco Casavola p. 49

Marco Ivaldo p. 51

Massimo Cacciari p. 52

CHIESA

In cammino verso Loreto p. 56

I Cristiani nel labirinto della modernità - Maurilio Guasco p. 58

La memoria cristiana nella ricerca teologica - Severino Dianich p. 63

Il laico cristiano tra essenzialità e complessità - Alberto Monticone p. 68

Società complessa, Riconciliazione, Eticità - Carlo Maria Martini p. 73

TAVOLA ROTONDA: I CATTOLICI ITALIANI E LE TRASFORMAZIONI DELLA CULTURA POLITICA

Introduzione p. 78

Giuseppe Lazzati p. 81

Francesco Traniello p. 83

Umberto Curi p. 85

Federico Stame p. 88

LE OMELIE DEL CONGRESSO

6 gennaio - Mons. Fiorino Tagliaferri p. 90

7 gennaio - Card. Anastasio Ballestrero p. 91

8 gennaio - Mons. Silvano Piovanelli p. 91

Il saluto della JEC-MIEC - Jan Claes p. 93

Saluti affettuosi p. 94

La composizione della nuova Presidenza Nazionale è a pag. 57.

Nel presentare gli Atti del 47° Congresso della Fuci, si vuole qui considerare un attributo sostantivato che spesso affligge le nostre orecchie: nuovo.

L'ansia di rinnovamento ci perseguita, una cosa o è nuova o non è; in politica, nel lavoro, nella Chiesa, ci ripetono che occorrono nuove tecniche: bisogna rinnovarsi per non perdere posizioni, in una spirale di novità della quale non ci è dato di vedere la fine né, men che mai, il fine.

Accendiamo la radio e non c'è verso di salvarsi dall'ultimo nuovo disco, a malapena celiamo la soave malinconia che ci prende nel sentire un brano passato quando ce lo bollano inevitabilmente come revival, estetico revival.

O sei nuovo, o sei revival: non c'è scampo.

L'enfasi del nuovo, di ciò che non ci ricordiamo, che non ci ha ancora annoiato, affaticato, del nuovo che ci appaga del momentaneo, a ben guardare sa tanto di vecchio.

L'aggressività, l'insulsaggine, la meschinità, l'insignificanza umana e culturale di tanti new look, di quelli della « nuova destra » per esempio, fanno amaramente riflettere chi ha ancora la sensibilità e la voglia di respirare con la storia.

Le nuove improvvise identità sono sempre identiche a se stesse. Basta sfogliare qualche vecchio almanacco illustrato, per esempio, per scoprire che di facce arroganti, tozze o affilate che siano, dalle vaghe promesse di nuovi destini, non c'è davvero penuria.

Speriamo che il grande almanacco della storia sia ancora sfogliato per non cadere nello scontato vecchiume del « nuovo ».

Si sbandiera il nuovo, ma si decide lo stantìo.

Il nuovo sa spesso di ricetta molto nota, sa di rimando al nulla, all'improvviso guizzo semplificatore che recide repentinamente i legami troppo intricati con questa storia così « dannatamente » complessa.

L'esaltazione acritica di ciò che « inaspettatamente » (?) sembra risolutorio ed efficiente, è in fondo tipica di quella concezione del tempo come insieme di punti istantanei e isolati tra di loro, non già come fluire articolato tra passato-presente-futuro, come storia da vivere e da raccontare.

Seguire il ritmo di questa storia, essere al passo con i tempi non vuole dire seguire la velocità all'insegna del naturalismo più ideologico, ma essere in sintonia, in armonia con il tempo, sostituendo al fanatismo del nuovo, l'ansia, la passione, il fascino, le fratture, la disperazione, il tenue senso, ancora la caduta, la ricerca ancora di senso, la speranza della modernità.

Pensare e costruire il moderno è ancorare nella memoria il fluire del tempo, e cercare davvero insieme: insieme tra generazioni, tra idee, tra ipotesi, tra percorsi culturali, politici, di giustizia. E' cercare insieme l'orizzonte comune non illudendosi di averne già uno in una mai esistita età dell'oro, saltando a piè pari il tempo, connotando di nuova vivacità quello che in fondo è il mero gestire l'esistente.

Di fronte all'estetico rincorrere la stasi dell'identico si riaffaccia allora il profondo desiderio di armonia del passo del moderno.

Armonia che non vuole attutire né ricomporre con facili mediazioni la differenza dei ritmi dei percorsi personali e collettivi, ma vuole semplicemente che essi possano sentirsi: ogni identità saprà allora che essa in realtà non è, ma diviene e per divenire realmente non può prescindere dal divenire di ciò che è altro: questo è lo scoglio dell'etica di giustizia intersoggettiva e politico-sociale su cui ogni onda, impulso, movimento del moderno deve rifrangersi e da cui deve riprendere il suo iter.

Costituirsi responsabili, insieme a chiunque seriamente lo voglia essere, di ciò che accade; non potere accettare l'esistente, quindi pensarne il mutamento, quando sminuisce o lede la dignità di un uomo, di un popolo, pensare questa nostra democrazia non ancora realizzata, pensare in occidente un assetto internazionale in cui non impazzi, a spese del sogno di giustizia di popoli indifesi, « l'edonismo reaganiano »: tutto questo ed altro ancora è la scommessa dell'identità della modernità.

C'è chi paventa la perdita dell'identità in questo perdersi nel desiderio vissuto della responsabilità storica; noi crediamo che si possa perdere forse la propria immagine, chiusa nello specchio che si interpone fra noi e il mondo, ma in nome di un'immagine che sa essere, eliminata la sciocca autoconclusività dello specchio, volto rivolto ad altro volto in quella dinamica di pazienza e passione che il teologo Jüngel acutamente sintetizza in un pensiero che qui vogliamo riportare:

« La pazienza è il lungo respiro della passione. Ogni grande passione ha bisogno della pazienza e ne deve essere degna. E la vera pazienza è l'esatto contrario della resa senza passione o della rassegnazione, vera pazienza è sempre passione spiritualmente approfondita ».

Maria Rita Rendeù

Il Messaggio del Papa

A Sua Eccellenza Reverendissima
Mons. Fiorino Tagliaferri
Assistente Ecclesiastico Generale
Azione Cattolica Italiana
ROMA

Eccellenza,

in occasione del 47° Congresso Nazionale, che la Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI) terrà a Firenze dal 5 al 9 gennaio p.v., il Sommo Pontefice desidera farSi presente con il Suo saluto affettuoso e il Suo pensiero beneaugurante, che è, insieme, incoraggiamento nell'impegno di testimoniare con sempre più illuminata e coerente convinzione la fede cristiana nel mondo universitario e nella società.

Il tema prescelto per il Congresso, « Memoria e mutamento. La ricerca di identità nella società complessa », è tale da richiamare l'attenzione e l'interesse di un mondo, come quello universitario, e cattolico in ispecie, particolarmente sensibile alle problematiche, teoriche ed esistenziali, del nostro tempo.

La società moderna, che giustamente è definita « complessa », richiede una ancor maggiore chiarificazione e presa di coscienza circa l'identità di chi si dichiara e vuole agire da cristiano.

Tale « identità » è strettamente e logicamente legata alla « memoria » di tutto ciò che Gesù Cristo, il Verbo Incarnato, ha rivelato e operato, ed a tutto ciò che la Chiesa, da Lui voluta e fondata, ha insegnato col suo Magistero autentico e perenne. Oggi è necessario in modo particolare illuminare l'intelligenza del giovane universitario, in modo che sappia veramente rendersi conto dei motivi profondi della sua fede e della sua speranza, accogliendo e vivendo con coraggio e con serenità il messaggio cristiano. La Verità salvifica, che rischiara sulla trascendenza e sul destino dell'uomo, viene da Dio attraverso Cristo e la Chiesa, ed è necessario perciò ricercare, riscoprire, al bisogno, e far proprio l'intero patrimonio dell'insegnamento cattolico, con tutte le sue espressioni dottrinali, culturali, sociali, giuridiche, ed ascetiche.

In pari tempo, è necessario tenere presenti i mutamenti avvenuti e che sono tuttora in sviluppo nella società odierna, caratterizzata dalla molteplicità delle ideologie e, conseguentemente delle prassi, e nella quale, insieme ad un fenomeno tanto esteso e caratterizzante, quale è la « secolarizzazione », si riscontra ovunque un'ansia religiosa e morale, talvolta drammatica, come attestano anche molteplici espressioni della cultura e dell'arte.

In tale situazione di « mutamento », il cristiano, deve mantenersi pienamente fedele alla sua « identità », radicata nella « memoria » e affermata nelle nuove situazioni, e saperla proporre, senza ostentazione ma senza cedimenti o debolezze, adoperandosi di agire con sensibilità, con prudenza, con comprensione, con sincero amore ai fratelli, seguendo l'itinerario del « dialogo », illuminato dalla fede e alimentato dall'ansia della carità.

I membri della grande famiglia del mondo accademico, e in particolare il giovane universitario, che vive nell'ambiente della cultura e che si prepara alla professione e alla responsabilità nella società complessa di oggi, debbono essere convinti che — come disse il Santo Padre ai cattolici tedeschi — il « Vangelo non sempre piace agli uomini, e non può sempre piacere loro... Talvolta può sembrare a chi ascolta una lettura severa; e chi lo diffonde e lo comunica può diventare segno di contraddizione, poiché questa lieta novella, questa parola di Dio, nasconde in sé una grande tensione interna. In essa si concentra il contrasto fra ciò che deriva da Dio e ciò che deriva dal mondo... Nel cuore del Vangelo è impressa la croce... » (Fulda, 18 novembre 1980).

Ben consapevole che la pastorale universitaria è parte integrante e non delegabile dell'intera pastorale delle Chiese locali, Sua Santità conifda che la FUCI, i suoi Dirigenti, i suoi Assistenti, intensificheranno i loro sforzi per servire Dio e l'uomo là dove si formano le menti e i cuori con gli strumenti del sapere. Infatti, la missione dell'aderente alla FUCI non può non comportare una presenza visibile sempre più incisiva nel mondo universitario, un annuncio coraggioso del Vangelo, mediante so-

prattutto una coerente testimonianza, un costante collegamento con la comunità ecclesiale ed una fraterna comunione con gli altri gruppi cattolici, che lavorano nel medesimo o in vicini ambienti. Soltanto una forte coscienza della propria identità e degli essenziali collegamenti ecclesiali può rendere idonei ad annunziare agli uomini del nostro tempo il mistero di Cristo Redentore e anche ad iscrivere nella città terrena i grandi e vivificanti princìpi della legge di Dio, grazie ad un necessario ed unitario impegno nella vita sociale e politica.

Per questo ripensando ai tanti nomi dei loro predecessori che hanno ben meritato della Patria e della Chiesa, il Santo Padre esprime la Sua fiducia alle nuove generazioni di « fucini » e invoca su di essi, sui loro Dirigenti, sui relatori e suoi partecipanti al Congresso, pegno di celesti favori la Sua particolarmente affettuosa Benedizione Apostolica.

Profitto della circostanza per confermarmi con sensi di distinto ossequio

dell'Eccellenza Vostra Rev.ma Dev.mo
Card. Agostino Casaroli

A Sua Santità
Giovanni Paolo Secondo
Città del Vaticano

F.U.C.I. Nazionale riunita Congresso Firenze grata messaggio ricco paterna bontà et illuminate indicazioni riafferma propositi annuncio cristiano in università attraverso strumenti formazione culturale et conferma fedeltà proprie radici ecclesiali in comunione pastori per crescita coscienza testimonianza cristiana nella società complessa stop rinnovando sentimenti filiale amore Vicario di Cristo chiede benedizione apostolica assicurando ascolto impegno servizio nella linea delle sue tradizioni rivolte promozione gioventù universitaria et in applicazione augusti orientamenti Sommo Pontefice.

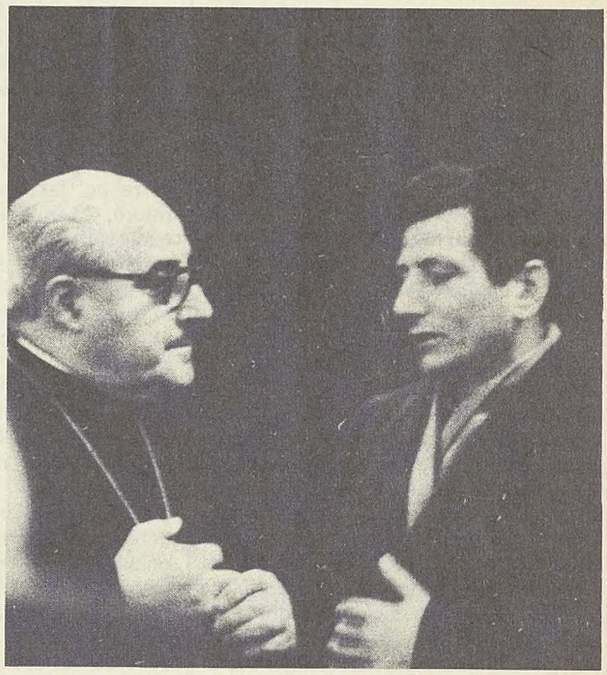
Don Agostino Bonivento
Assistente Centrale

Il Messaggio di Pertini

Il quarantesettimo congresso nazionale della FUCI mi offre la gradita opportunità di rinnovare la mia simpatia e il mio saluto più cordiale agli universitari cattolici, intenti a riflettere sull'avvenire della nostra società con novità di metodo ma con immutata fedeltà alle nobili matrici ideali e al prezioso patrimonio di umana testimonianza di cui il movimento è portatore.

Penso, in particolare, ad Aldo Moro e a Vittorio Bachelet, grandi e non dimenticati esempi di rigore morale e civile impegno; penso alle generazioni di intellettuali fucini che con onore rendono il loro servizio alla democrazia nella vita pubblica, nella cultura, nelle professioni.

E' più che naturale, vitale, che giovani cui spetterà domani un ruolo di responsabilità ed impulso non si arrestino al dato del presente, ma cerchino di dipanare, con onestà d'animo e schiettezza di intelletto, le complesse linee di sviluppo di una società pluralistica, evoluta, ricca di potenzialità positive non meno che di contraddizioni e di incognite.



L'analisi che il congresso di Firenze si accinge ad affrontare è, dunque, indispensabile premessa ad una rinnovata e più incisiva presenza dei giovani universitari cattolici nel processo di solidale costruzione di una realtà più matura, più giusta, più pronta a sostenere le sfide del futuro.

E' in questa prospettiva che rivolgo ai delegati e a tutti i fucini un augurio affettuoso di buon lavoro.

Sandro Pertini

Relazione introduttiva della Presidenza Nazionale

Pensavamo di cominciare questo 47° Congresso nazionale con la memoria delle origini, ricordando come proprio a Fiesole, non lontano di qui, quasi novant'anni fa iniziò la storia della Fuci, quella storia che ci stiamo impegnando a proseguire. Credevamo che la lunga, faticosa, ma costante uscita dalla crisi che ha segnato il nostro cammino recente potesse trovare qui un momento di riflessione, ritentando un collegamento con quel che ci ha preceduto, per immaginare come poter andare avanti. Speravamo soprattutto, per una volta, di non dover aprire un congresso nazionale riandando con il pensiero alle vittime di quella violenza omicida e brutale che ha segnato i nostri anni più recenti. Un pensiero che in alcuni casi siamo stati dolorosamente obbligati a rivolgere a persone che ci erano particolarmente vicine e care, colpite a motivo della responsabilità che si erano dimostrate capaci di assumere verso la storia degli uomini e perché in grado, come non molti altri, di capire, esprimere e lavorare per le scelte, le tensioni, le possibilità di crescita che nel paese, con grande fatica e non senza contraddizioni, si stanno elaborando.

Quanto è avvenuto all'antivigilia di Natale ha fatto violentemente irruzione nei nostri pensieri e sentimenti, creando tensione tra la scelta di questo luogo e il momento in cui il nostro incontro si svolge. Anche S. Benedetto Val di Sambro non è lontana di qui, e quel che vi è accaduto appartiene appena a ieri: eppure — dopo la rabbia, l'orrore e la commozione che immediatamente tutti abbiamo avvertito — è un fatto che già riguarda la nostra memoria. Perché non si dimentichi, è già necessario farne memoria, scegliere di andare a fondo nella comprensione. Ritorna allora quello che già sapevamo, cioè che è infantile pensare di far storia a partire da se stessi, e che è illusione grave ritenere che la propria identità (personale, di gruppo, di movimento, di partito, di Chiesa) non sia messa in discussione dagli avvenimenti della storia altrui.

Questo Congresso, come ogni altro della nostra lunga vicenda, non può essere una celebrazione delle nostre origini; né può dedicarsi ad una riflessione meditata, ma disincarnata, attorno al nostro futuro. Lo impedisce, in particolare, una inattesa geometria da cui del tutto imprevedibilmente — ma non senza significato — siamo stati presi. Un triangolo che connette i tre luoghi a cui in questo momento corre il nostro pensiero.

In primo luogo Fiesole, in cui si radica la conoscenza e la coscienza di appartenenere ad una tradizione, da cui ricostruiamo il senso di un passato pieno di significati e di speranze che ancora conservano per noi un valore motivante, e che sono una delle ragioni per cui siamo qui, ad interrogarci sul presente. Un secondo vertice del triangolo è quella galleria sull'Appennino, in cui qualcuno vorrebbe farci riconoscere il nostro futuro, in quanto in quel buio e in quel sangue si è voluto orrendamente simboleggiare (o piuttosto minacciare) l'immagine di un paese condannato a non uscire dal tunnel della crisi. Il terzo vertice è qui, in questa città. Il suo è un significato molto particolare perché rappresenta, al tempo stesso, la distanza che dopo il brusco impatto dei sentimenti necessariamente ci è richiesta nel giudicare gli avvenimenti, specie quelli più tragici e che più intimamente ci coinvolgono, e l'altra distanza, quella che a ognuno è imposta rispetto alla propria identità particolare (ideologica, religiosa, culturale) e alle categorie cui è abituato, in quanto la violenza assurda le svuota e le rende insufficienti di fronte a sfide di proporzioni non commensurabili alle dimensioni, alle possibilità, alle responsabilità di un solo gruppo, settore, movimento o cultura della società italiana.

Questa « triangolazione » non può certo essere portata a motivo della scelta di Firenze, in quanto era già avvenuta quando sull'Appennino è stata seminata morte: eppure non è un mero espediente retorico per introdurre il Congresso. Quello che rappresenta, forse, è l'indocilità del tempo a farsi conoscere e programmare in base ad attese ben definite; è la necessità — in questo momento particolare — di saper giudicare, anche criticamente, i propri più tradizionali ed acquisiti « punti di osservazione », verificandoli alla luce di quanto imprevedibilmente (e molto spesso indesideratamente) il momento ci pone di fronte. E' un'immagine che ci serve perché, in altre parole, guardare alla nostra tradizione, e non solo alla nostra, come Firenze guarda alla collina di Fiesole, vuol dire aver colto la radicalità con cui fatti come la strage sul rapido 904 ci domandano nuove mediazioni e nuovi percorsi, capaci di dar senso all'esperienza storica vissuta oggi, muovendo da una ricerca compiuta insieme ai tanti che come noi ne sono stati interrogati, e accettando al tempo stesso di relativizzare i punti di partenza di ciascuno. Non per negarli, ma piuttosto perché se ne riconosca la parzialità e l'oggettivo indebolimento, in un tempo in cui i principali riferimenti culturali sono mutati.

Consideriamo quindi Firenze come il luogo in cui lo sguardo si decanta dell'emozione più immediata per l'avvenimento che ci ha colpito e dove, tuttavia, non è destinato a riacquistare subito limpidezza di giudizio e di interpretazione. Sempre meno sono quanti ritengono di possedere un'opinione sul mondo salda e definitiva (anche se quei pochi, forse per il fatto di sentirsi minoranza, non esitano a farsi sentire). Per conto nostro, preferiamo considerare il rapporto con le nostre radici come il risultato di un lavoro di ricomprensione e di rilettura che va sempre rinnovato, senza mai stancarsi di renderlo aderente ai mutamenti del tempo in cui viviamo, senza mai darlo per scontato.

E a proposito di questi mutamenti, che sono tema centrale di tutto il Congresso, quanto è avvenuto in Val di Sambro si presta ad una riflessione: la rituale ripetizione, puntuale fino ai minimi dettagli, di una scena già vista, vorrebbe indicare che nulla è cambiato in tutti questi anni e, ancor più brutalmente, che nessun mu-

tamento è possibile nel nostro paese. Quel che di più macabro appare in questa dolorosa vicenda è proprio questa distorsione, che vorrebbe la storia bloccata, anzi ripiegata su di sé, identica a distanza di anni.

Ma la storia non si lascia modellare da una simbologia delirante: la strage di undici anni fa e quella di questi giorni coincidono nell'immagine per differire totalmente nella sostanza e nell'aberrante disegno « politico ». Sull'Italicus la bomba fu messa per accelerare una crisi di cui si era appena agli inizi, affrettando la decomposizione degli equilibri che avevano sostenuto la fase di industrializzazione del nostro paese, per sostituirli con dei nuovi che sarebbero nati sotto l'ipoteca della minaccia alle istituzioni, nell'illusione di poter così ricreare, con una terapia d'urto, il bisogno di ordine sociale e la gerarchia di valori consumati degli anni '60. Con l'attentato di pochi mesi fa, invece, si è colpito un paese che tenta, non senza contraddizioni, di imboccare l'uscita dal tunnel della crisi, cercando anche fisicamente di inchiodarlo mentre è in movimento.

L'ossessiva e ripetitiva simbologia degli attentati ai treni, indica la folle intenzione di fermare un'Italia che si muove ed è, al tempo stesso, il segno della disperata impotenza di tale strategia. Ad un bilancio, anche parziale, della storia di questi anni si rivela infatti subito la profondità del mutamento in atto. E' innanzitutto di questo che vogliamo parlare, proprio perché non possiamo prescinderne nel porci il problema di quale identità sia oggi possibile in una società complessa.

Noi riteniamo, moralmente e storicamente, che la società italiana, e non solo questa, possa e debba cambiare: di più, noi crediamo che stia già cambiando sotto i nostri occhi. Per non subire il mutamento, anziché governarlo, pensiamo allora che sia necessario accrescere la comune capacità di lettura degli avvenimenti; ed in questa direzione intendiamo offrire il nostro contributo.

Un'ultima considerazione ancora, prima di entrare nell'articolazione del tema dato al Congresso. Si tratta più che altro di un'avvertenza, volta a far presente che il tentativo di lettura che presentiamo, se osservato bene, contiene tra le righe un implicito riferimento generazionale.

Le ricostruzioni dei percorsi storici o culturali non possono mai essere del tutto spassionante; retroagisce sempre una sorta di « rumore di fondo » che ne denuncia inequivocabilmente la provenienza. Tanto vale quindi « giocare a carte scoperte ». Si va esaurendo un ciclo generazionale: quello di chi ha integralmente vissuto, a scuola prima e poi in università, la fase storica che ha coinciso con l'incubazione, l'affermazione e il declino dell'ondata terroristica. Sono stati gli anni di più intense crisi; e non è retorico dire che chi vi è capitato in mezzo è dovuto crescere in fretta, maturando sotto la spinta continua di avvenimenti e sfide incalzanti, che non hanno concesso molto spazio al naturale ritmo di evoluzione della coscienza e dell'identità individuale. Alcuni, non si sa come, ci sono riusciti; altri hano dovuto appoggiarsi a modelli e sostegni di diversa natura, per garantirsi un minimo di stabilità.

E' una generazione che sta gradualmente finendo gli studi, per porsi il problema della vita lavorativa e dell'inserimento nella società « adulta ». Sono persone a cui spesso viene richiesto un senso della responsabilità, della misura, una pacatezza interiore, una maturità, una pratica di autocontrollo che è raro trovare nelle penultime o terzultime generazioni. Si enfatizza così il loro ruolo in una società che sta riprendendo a poco a poco fiducia nel proprio futuro, dimenticando a quali condizioni e a che prezzo sono riuscite ad orientarsi nella complessità dei nostri tempi.

I problemi che si pongono a chi cronologicamente segue questa generazione, a chi cioè è appena entrato o sta entrando ora in università, non saranno molto diversi. Benché si possa prevedere, e soprattutto si speri, che alcune delle prove più scioccanti vengano loro risparmiate, la fase storica in cui viviamo — di transizione ancora lenta — li porrà di fronte alla medesima condizione da altri già sperimentata: quella di chi, con pochi strumenti efficaci e punti di riferimento assai tenui, deve orientarsi all'interno della complessità, per riuscire a conquistare almeno i presupposti di un'identità.

Le esperienze, le riflessioni, le preoccupazioni accumulate in questi anni difficili non devono dunque andare disperse. Ci si deve chiedere come sia possibile far memoria — e quindi trasmettere, comunicare — non le singole soluzioni e i singoli contenuti che si sono venuti elaborando, ma le coordinate, alcuni « massimi », da trarre dalla vicenda che ora pare stia per concludersi.

A tal proposito si intende allora la particolare attenzione portata al tema del mutamento, e il motivo per cui è questo il primo termine sul quale intendiamo soffermarci, per tentare di organizzare le idee.

Per la stessa ricerca di identità, che del tema di questo nostro lavoro è punto focale, la questione del mutamento, di come si presenti, di come vada interpretato e di quali siano gli atteggiamenti da adottare in sua presenza, è cruciale. Come già nelle Tesi è ripetutamente sottolineato, la categoria di crisi ha perduto buona parte della sua forza esplicativa, ed è forse solo quella di mutamento che può sostituirla, recependone la globalità ma tentando di recuperare, al tempo stesso, la capacità di cogliere la dialettica di vecchio e nuovo, di speranza e delusione, che continuamente anima lo sviluppo storico, senza arrestarsi al momento della contemplazione di scenari che scompaiono.

Si può dire, in questo senso, che il dopo-crisi sia già cominciato; a condizione tuttavia di non appiattire subito questa « nuova » categoria, utilizzandola indifferentemente per oggetti e livelli del discorso che richiederebbero invece una distinzione.

E' necessario quindi considerare tre diversi aspetti del confronto con il mutamento: quello culturale, quello sociale e quello politico. Impiegando delle espressioni più generali, con l'aiuto quindi di una certa vaghezza necessaria per segnare dei confini su di un terreno sismico assai poco assestato, potremmo suddividere gli argomenti che seguono in tre capitoli: mutamento e conoscenza, mutamento e « istinto », mutamento e volontà.

Mutamento e conoscenza

Il nodo da sciogliere, che condiziona probabilmente lo scioglimento di tutti gli altri nonostante siano infiniti, è un chiarimento sul piano conoscitivo. Il dissesto che affligge più o meno tutte le sfere della condizione umana concreta è appunto di tipo conoscitivo. L'uomo attuale è nella condizione di chiedersi angosciosamente chi è e qual è la sua collocazione, come se si trattasse di una domanda nuova.

La realtà, sia fisica che umana, è cresciuta smisuratamente sotto gli occhi velati dell'uomo. L'esplosione della complessità e della ricchezza del reale è da chiamarsi proprio esplosione perché si è manifestata all'improvviso con il vertiginoso aumento della disponibilità di energia e di informazione. In realtà, il fenomeno ha avuto una incubazione lenta e continua, che non è stata però avvistata per tempo dalle forme classiche di razionalità e di sapere ereditate

dalle epoche precedenti. Solo ora i veli cominciano a lacerarsi e cadere, lasciando l'uomo dinanzi al compito di vivere in una situazione di enorme complessità, che il magistero della tradizione e le interpretazioni costituite non bastano assolutamente ad orientare.

L'esperienza concreta dell'uomo di oggi, in termini culturali, è scissa: viviamo in un regime di divorzio pratico fra un'inflazione informativa da una parte e la mancanza di una reale capacità di connessione dialettica e comprensione dall'altra. Siamo sottoposti ad un diluvio di informazioni tra le quali non sappiamo quali scegliere come razionali e dotate di senso. Siamo in presenza, senza quasi accorgercene, di una rivoluzione invisibile che pone come nuovo principio primo della condizione umana l'informazione, con il risultato di determinare un sostanziale mutamento nel rapporto tra conoscenza e realtà.

Questa situazione riflette la tendenza del corpo sociale a differenziarsi e segmentarsi; vale a dire, l'emergere di sensibilità plurali che non avvertono più, spontaneamente, l'esigenza di dialogare direttamente tra di loro, ma che devono essere messe in comunicazione mediatamente, riflessivamente. L'individuale, il disordine, la differenza, la contraddizione, sono i tratti salienti di questo scenario. Nessuno di essi è in sé una maledizione, perché non porta a paradossi irresolubili, ma prefigura una dinamica, la ricerca di nuove morfologie, nuovi paradigmi. Ciascuno riveste un valore conoscitivo, proponendosi come anticamera e nuovo organo della verità. Una verità di cui, certo, si ha un'idea non statica, che va al cuore tanto delle cose che dell'uomo perché ne sa assumere la gamma continua di mutevoli valori relazionali e sa valersi costruttivamente delle molte differenze presenti nella realtà.

Questo mutamento profondo nel rapporto tra conoscenza e realtà comporta, naturalmente, molteplici conseguenze riguardo al problema dell'identità. La più rilevante, a questo punto del discorso, sta nel riconoscere che la complessità non implica affatto la negazione dell'identità, benché agisca su di questa scrollandola energicamente, fino a privarla di alcuni dei punti di appoggio fino a ieri ritenuti tra i più saldi.

Bisogna però distinguere tra una versione banale dell'idea di complessità, che la destina ad essere un nuovo collante, buono per risolvere ogni tipo di problemi, ed un uso di essa che le riconosce, correttamente, il carattere di sfida posta alla società contemporanea. Cambia molto se all'espressione « società complessa » si attribuisce un significato o l'altro; tra l'uno e l'altro passa infatti la stessa differenza che distingue la descrizione di uno stato di fatto dall'impegno che la comprensione di una realtà sconosciuta richiede.

Mentre il sapere classico, soprattutto la scienza, ha a lungo coltivato l'oblio delle perturbazioni, temendo la complessità, oggi il nostro punto di vista, anche scientifico, va modificandosi. Quando la materia è in equilibrio, infatti, ci racconta poco di sé, mentre ha molto da dirci quando è sollecitata da perturbazioni. La complessità è allora il tentativo di tradurre in un sapere tutta la conoscenza che viene prodotta nelle situazioni di non-equilibrio, seguendo la strada della ricerca di un « sapere della instabilità », ovvero una scienza delle perturbazioni.

Del resto, la forza vitale della cultura occidentale, sia pure oggi sposssata e come svuotata dalle avventure intellettuali vissute in questo secolo, ha sempre tratto origine dalla sua eterna insoddisfazione, dalla sua inquietudine, dalla sua imperfezione.

La ricerca di un'identità, personale e collettiva, non deve quindi lasciarsi contagiare dal panico di chi considera somma sventura la perdita di un centro riconoscibile e l'esplosione della complessità. « Chi vuole salvare la propria vita la perderà e chi perde la sua vita la salverà »: ovvero, alla radice di ogni violenza troviamo la difesa ad oltranza di una nozione sacrale di identità, e il cristianesimo è stato, sin dalle origini, un primo passo per la desacralizzazione dell'identità come mito. Nell'atteggiamento culturale di un laico cristiano, non deve mai mancare la consapevolezza che chi si rende pienamente disponibile verso l'altro, chi fa sua la totale e gratuita dedizione all'altro che è della sequela di Cristo, non può distinguere il momento del ricevere da quello del dare. Nessuno è depositario di una verità o di una identità perfetta. E come nell'ottica di Dio, biblicamente, il tempo è infinità, mentre nella nostra percezione appare limitato e finito, analogamente anche questa fase di frammentazione e di complessa ricerca di identità potrebbe voler esprimere un disegno che ci sovrasta, acquistando pieno significato solo in ordine ad uno scenario d'insieme che a noi sfugge.

Mutamento ed istinto

Spostandoci ad un altro livello del discorso, non più quello conoscitivo, della vita riflessa, ma quello piuttosto della vita quotidiana, sospesa tra atteggiamenti razionali ed irrazionali, tra etica e istinto, osserviamo come sia proprio sul piano sociale che si concentrano tanto le maggiori disfunzioni che le maggiori novità del processo di mutamento. E' il livello, allo stesso tempo, più vitale e più disordinato, più creativo e più selvaggio.

La società italiana degli ultimi dieci, quindici anni è stata definita una grande « spugna »: ha assorbito la crisi sviluppando una molteplicità di comportamenti individuali o microsociali, che hano rimodellato il sistema economico, la struttura sociale, le relazioni interpersonali in base ad una logica che, anziché basarsi su di una scala di valori di identità collettive, ha finito per essere una autocertificazione dei bisogni, dei meriti, dei diritti dei singoli. Come abbiamo già detto, la tendenza del corpo sociale a differenziarsi e segmentarsi ha prodotto una situazione in cui si afferma tutto e il suo contrario; in cui né le forme tradizionali di razionalità e di sapere, né tantomeno l'inflazione di informazioni, riescono ad orientare le scelte individuali e collettive. Una situazione in cui è divenuta evidente nei fatti, prima ancora che nelle teorie, quella trasformazione del rapporto tra conoscenza e realtà, sulla quale ci siamo soffermati nel precedente capitolo.

A partire dal basso, si è fatta strada un'immagine del mondo come labirinto. Non però il labirinto classico, quello retto da una regola razionale, fornito di un'entrata e di un'uscita, immagine di un cosmo in cui vivere è difficile, ma che non manca tuttavia di un ordine e di un centro. Un labirinto, piuttosto, costituito da una rete infinita di connessioni, senza distinzioni tra dentro e fuori, generato da un Creatore che non ne ha voluto pensare e stabilire in anticipo la struttura.

La logica di autonomia, di personalizzazione, il diffondersi della tendenza a cercare il senso al proprio interno, all'interno del proprio microcosmo amicale, familiare, lavorativo, culturale, ha creato così un processo che ha travolto tutte le forme del « pubblico », tutte le istituzioni (partiti, burocrazie, sindacati, ecc.). Anticipando le conclusioni di buona parte del pensiero contemporaneo, i comportamenti sociali si sono spontanea-

mente proposti di convivere con e nel labirinto, elaborando dal basso forme pratiche di razionalità e di sapere che permettono di muoversi nel labirinto, senza rimuoverne l'immagine, e tuttavia senza abdicare alla necessità di disegnarvi percorsi praticabili.

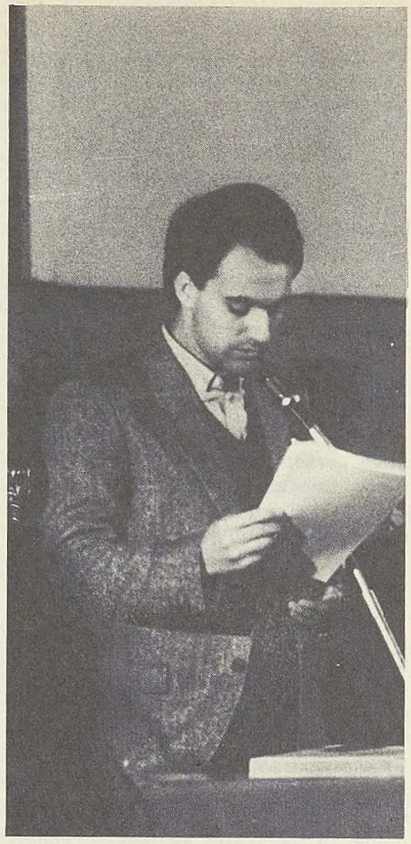
Di questa generazione spontanea di novità ed energie rivolte a superare la crisi, non bisogna tuttavia nascondere l'altra faccia. Nella frammentazione esiste un sotterraneo ricostituirsi dei rapporti di forza; si osserva il diffondersi di fenomeni inquietanti, collegati alla grande criminalità organizzata, di cui molto lentamente sta solo ora comparendo la trama; si afferma una certa spregiudicatezza nel cavalcare la fase di ristrutturazione industriale, di cui si misurano le conseguenze in termini di disoccupazione e, a volte, di irrigidimento delle relazioni con le altre componenti sociali; una pericolosa logica corporativa si insinua a cavallo di fenomeni socio-economici e politici, creando robusti gruppi di pressione, pronti a mostrare i muscoli non appena vengono toccati gli interessi cui sono sensibili, magari di natura fiscale.

E' forse qui che si può inserire un puntuale richiamo all'attuale congiuntura internazionale in cui, sia pure tra segnali di varia natura, le tendenze conservatrici dell'Est come dell'Ovest tendono a risposte di rinnovata aggressività.

Che questo sia un approdo conseguente da parte di regimi che già al loro interno non concedono sufficienti spazi di autodeterminazione, è abbastanza ovvio, ma appare inaccettabile che su questo terreno cada anche larga parte delle opinioni pubbliche e dei Governi dell'Occidente.

Che alle spinte di frammentazione del sistema internazionale, tipiche degli anni '70, si intenda rispondere in termini di uscita unilaterale dalla crisi con un miscuglio di darwinismo sociale interno ed internazionale e di un uso spericolato del nazionalismo e del fattore militare, è fatto che minaccia seriamente la credibilità delle democrazie.

E' proprio su questo che un'Europa coraggiosa, senza per questo essere velleitaria, può dare preziosi segnali di controtendenza verso l'uscita complessa ed equilibrata dalla crisi del sistema internazionale, minacciata dall'equivalenza tra sicurezza e sicurezza militare, la quale colpisce ingiustamente il Sud del mondo e tutti quegli aspetti positivi di differenziazione e pluralizzazione del sistema internazionale che riteniamo vadano



invece promossi.

Non enfatizzare la frammentazione è dunque una questione etica, oltre che storica. Accanto al riconoscimento dei fenomeni in atto, vanno anche poste le premesse perché questi vengano stimolati ad una crescita di prospettive e di responsabilità in ordine allo sviluppo globale della società. Nel sostenere, tuttavia, che le soluzioni alla crisi ispirate ad una strategia fondata sulla frammentazione non possono essere sostenute fino in fondo, non intendiamo né negare il ruolo rilevante che questa forse sta giocando nel reimpostare i termini del problema, portando alle estreme conseguenze la crisi delle impostazioni e delle mediazioni classiche, e neppure, naturalmente, vogliamo insinuare che una soluzione più efficace potrebbe essere quella del ritorno nostalgico alle forme tradizionali. E' vano pensare ad un puro e semplice recupero della legge e dell'ordine attraverso il nudo concetto di autorità; di nuovi monoteismi, culturali o politici, non se ne danno e anche chi ha recentemente tentato la strada di un ritorno, sia pure solo nelle immagini, a forme di decisionalità « forte », non sembra aver ottenuto risultati esaltanti.

Molto più corretta ci sembra invece essere la strada che progetta la ricostituzione di un senso della responsabilità collettiva e la formazione di un nuovo consenso democratico attorno ai valori e alle direzioni da privilegiare nel corso sociale, percorrendo un'evoluzione di lungo periodo, dal passo lento e profondo, che faccia forza sulla rianimazione di una cultura collettiva — nel senso, naturalmente, in cui questa espressione si può utilizzare dopo il tramonto di tutte le culture organicistiche — al fine di riconoscere gli elementi di valore, personali e collettivi, che hanno resistito o che si sono sviluppati nella travagliata temperie dell'ultimo decennio, per tentare così di elaborare e dare ordine a quel crescente politeismo di comportamenti ed interessi di cui abbiamo già parlato nelle Tesi, sottolineandone l'ambivalenza.

Sarebbe scorretto infatti liquidare con un globale giudizio negativo tutti i processi elencati precedentemente. Ci trovano quindi particolarmente d'accordo quelle considerazioni dell'ultimo rapporto Censis in cui si riconosce nel frammentarsi della società italiana « una ambiguità primordiale rispetto alla quale la nostra cultura collettiva, specie quella politica, non riesce a sfuggire al dilemma "stupido": o cadere nel gorgo, per incoscienza e/o per vertiigne di misteriosa attrazione; o contrastarne la capacità eruttiva, in termini di repressione ad oltranza, con grande nobiltà morale ». E dove si dice inoltre che « una più profonda moralità civile vorrebbe che si sfuggisse a questo dilemma e si avesse il coraggio di giudicare duramente (anche reprimendo, ove occorra) i processi reali in corso; ma di avere anche la forza di portarli alla luce del sole, fuori dell'oscurità in cui rischiano di prosperare ulteriormente, per imporre loro progressiva eticità ».

L'impegno a portare alla luce del sole la rivoluzione invisibile e talvolta inquietante, che sta avvenendo sotto la superficie della società, appartiene ad un lavoro di ricerca, di chiarificazione, di costante confronto, che si preoccupa prioritariamente di ricostituire canali di comunicazione e di integrazione, adeguati al mutamento. Ma, citando ancora lo stesso Rapporto, « occorre dire che la società italiana manca di alcune condizioni per moltiplicare le sedi in cui verificare e cambiare i processi reali e ri-accoglierli nella trama della sua evoluzione civile. Manca anzitutto di una cultura della legittimazione come filtraggio e riciclaggio di energie « sporche ». La legittimazione è per essa una benedizione o un'illumina-

zione dall'alto; solo il re può posare la spada sulla spalla, solo l'autorità suprema ed alta (civile o morale che sia) è titolare della legittimazione. Una società di massa è una società senza re, per questo la società (ma forse ancor più la classe dirigente) non ama sentir parlare di filtraggio delle proprie ambivalenze primordiali. Essa preferisce il perdono e l'amnistia, cioè formule tipiche del re e della chiesa, del dono dall'alto della rilegittimazione ».

E' un discorso che si può verificare su problemi anche molto attuali, come quello dei terroristi pentiti o dissociati. Caso esemplare in cui la tendenza a porre la questione in termini di perdono o amnistia si mostra nei fatti; nel dibattito sui pentiti si constata quanto sia facile dimenticare che il nodo essenziale del problema non è quello di distinguere tra brigatisti buoni, a cui perdonare, e brigatisti cattivi, da far morire in carcere. Il nodo sta piuttosto nel riconoscere che un periodo confuso della nostra storia va chiuso, e perché ciò avvenga è sì necessario tentare un bilancio, purché finalizzato a recuperare quelle energie follemente disperse e volto a saturare ferite ancora aperte nel nostro stesso corpo.

Se la democrazia è forte e sicura ha senso parlare di « riconciliazione »; altrimenti, restando irrisolto il problema di nuove forme di comunicazione e di rilegittimazione sociale, si corre il rischio di imboccare un vicolo cieco, creando nuovi motivi di frattura, più che di pacificazione.

Al termine di questo capitolo sul mutamento sociale, la seconda conseguenza che va accennata a proposito del tema dell'identità è quindi la seguente. Accanto all'elemento « complessità », ogni ricerca di identità richiede oggi che sia posta la questione della « legittimazione ». Una questione che riguardava da vicino il problema dei canali pubblico-istituzionali in cui l'identità può essere ricercata, verificata, comunicata, e in cui la sua faticosa e continua ricerca si incontra con i più generali problemi della convivenza civile e del suo sviluppo. Una questione, in altre parole, che rimanda direttamente alla politica: il tema del prossimo passaggio del nostro discorso.

Mutamento e volontà

Se di politica si parla solo a questo punto, è perché crediamo che negli ultimi anni sia avvenuto un rovesciamento nella logica secondo cui la cultura e l'azione politica sarebbero le guide della trasformazione, precedendo quindi il mutamento sociale. Come abbiamo considerato nelle precedenti argomentazioni, la dimensione socio-economica ha dimostrato una irruente vitalità, rispetto alla quale alla politica non è restato che tentare un intervento a posteriori, nel tentativo di regolamentare e canalizzare le trasformazioni che vengono dal basso.

Neppure ciò tuttavia le riesce, tanto è vero che constatiamo quotidianamente la progressiva divaricazione tra la sponda dell'« istinto » sociale, come l'abbiamo definita, e quella politico-istituzionale. In seguito a questo crescente distacco rispetto ai processi in corso, la politica si riduce in un limbo sovrastrutturale, da cui non riescono a sottrarla neppure i periodici tentativi di riportarla al centro dell'attenzione, affidati ad una sua spregiudicata versione spettacolare.

Si ha l'impressione che gli italiani alla politica non pensino quasi più, così come sembra sfuggire al senso comune la stessa nozione di interesse generale o di dimensione civile. Non è corretto parlare di disimpegno, generalizzando; il disimpegno nei confronti della politica è specifico, intenzionale: non vale infatti per altre dimensioni della vita sociale. E' significativa, in questo senso, la teorizzazione che le ideologie neoconservatrici, un po' ovunque nel mondo, stanno facendo a proposito della inutilità della politica.

Di fronte a questo processo, c'è chi ritiene che vada assecondato e chi invece esprime delle perplessità. Gli argomenti con cui questi ultimi giudicano affrettata la scelta di chi ritiene di spendersi esclusivamente nella promozione del « sottosuolo » sociale, ruotano essenzialmente attorno all'idea che il totale abbandono della dimensione politica costituisce, alla lunga, una minaccia per la stessa società civile, per quanto vitale e vulcanica essa sia.

Siamo ai limiti di una fase definita dalla crisi della politica: oltre non c'è che l'abbandono definitivo o il tentativo di un profondo ripensamento critico. La prima strada non può illudersi di eliminare lo spazio della politica, ma può solo cercare di ignorarlo. La crescita del non-politico non azzera infatti il ruolo della politica, ma finisce col renderla ancora più necessaria. La politica non si sopprime fino a quando esisterà il problema di provvedere al bene comune, un problema di cui gli attori emergenti dalla spontaneità sociale non sembrano in grado di farsi pienamente carico.

L'altra strada, quella verso una fase rifondativa e ricostruttiva dell'agire politico, resta allora, forse, l'unica veramente percorribile. Senza tuttavia dimenticare, nel percorrerla, il peso che su di essa grava della diffidenza accumulata verso parole d'ordine che suonano vecchie, verso temi che non interessanto più la gente, verso un esercizio della politica che per anni ha sostituito l'esposizione ragionata di programmi e di risultati, con un' esagerata rissosità, chiusa nel cerchio delle preoccupazioni rivolte alla autoconservazione delle stesse forze politiche.

Attorno all'esigenza di questa fase rifondativa potrebbe crearsi una larga convergenza morale e culturale, qualora non apparisse unicamente un esercizio di alchimia politologica, ma tentasse di esprimere un'idea, un senso, capaci di riallacciarsi in maniera meditata ad un giudizio sulla società italiana, sulla sua crisi, sul modo di difendere e sviluppare la democrazia.

Tre sono, a nostro avviso, i problemi più rilevanti con cui dovrebbe confrontarsi lo sforzo di ripensare una politica capace di individuare interessi collettivi, di ricreare consenso democratico , di misurarsi su di un programma riformista.

Il primo concerne l'assunzione della modernizzazione, visto che la politica non ne è più promotrice autonoma. « Modernizzazione », naturalmente, va letto alla luce di quanto sin qui esposto, ovvero come un concetto ambivalente, quindi non neutrale, che ha bisogno di essere interpretato con l'aiuto di un nuovo, attento discrimine tra domande di trasformazione e tendenze all'appiattimento e alla conservazione. « Governare » questo processo, non significa infatti ridursi a legalizzare tutto ciò che spontaneamente emerge dalla realtà; deve significare anche (o soprattutto) l'emergere di una capacità mediativa, adatta tanto a selezionare che ad educare la spontaneità con cui i fenomeni socio-economici si trasformano.

Un secondo problema è costituito dalle conseguenze sullo statuto della politica della fine del primato della politica stessa. In altre parole, la coscienza che nella società ci sono questioni non risolubili per via politica, va accolta come fatto positivo per la stessa politica, in quanto ne viene riconosciuta la dimensione specifica, che necessita di essere trattata con strumenti specifici. Occorre recuperare un certo senso dell'artificialità del politico di contro al sociale, che è invece un sistema di rappresentazioni assolutamente immediato e naturale. Quando si parla di politica co-

me « mediazione », allora, non è ovviamente l'esercizio del compromesso ciò che si intende significare, quanto, invece, proprio il fatto che la politica va distinta dalla morale e dalle emozioni. Il considerarla un che di artificiale, logico, scientifico, non solo non è di ostacolo, ma costituisce la premessa stessa per ricercare con quella delle connessioni e dei contatti, che offrano dei motivi di reciproca influenza e stimolazione. La sfida per la politica oggi, potrebbe consistere nella capacità di intendersi come inesausta, faticosissima funzione di filtro e di dibattito, volta ad incanalare e selezionare la parte migliore dell' esperienza sociale. L'azione politica è forse l'insieme delle regole adottate a garantire un paziente lavoro sulle giunture, sulle connessioni, sulle zone di confine e di contrapposizione. E la concorrenza tra i partiti dovrebbe quindi essere portata attorno alla qualità delle mediazioni proposte e alla « quantità » di realtà che riescono ad interpretare e rappresentare.

La questione successiva, in cui quanto detto naturalmente sfocia, è allora la seguente: da dove può venire alla politica l'energia per questo ripensamento radicale? Quali valori possono motivare la ripoliticizzazione della società? Come si vede, non si tratta di un problema nuovo. Può darsi, però, che solo se lo si pone a questo punto del discorso è possibile tentare di trovargli delle risposte in forma né ingenua né moralistica.

In particolare, è proprio attorno al nodo del rapporto tra etica e politica, tra valori ed intereessi, che si riafferma per noi il dovere e la responsabilità nei confronti della tradizione del movimento cattolico italiano. Il patrimonio che questa esprime è certamente composto di elementi differenti e diversamente significativi; ma alcune delle tensioni di fondo restano comuni e costituiscono parte del tessuto di motivazioni che sostiene il nostro impegno.

Lo stesso sforzo di coniugare etica ed impegno storico, di cui sono state testimoni due figure intimamente legate al luogo in cui ora siamo, Giorgio La Pira e don Lorenzo Milani, è ancora oggi in grado di mobilitare risorse etiche ed energie storiche. E' nel luogo e faticoso processo con cui i cattolici hanno accolto l'affermazione della democrazia moderna che affondano le radici del nostro lavoro, volto a creare i presupposti perché la democrazia sia messa in grado di governare il mutamento. Sarebbe davvero grave se proprio oggi i laici cristiani cancellassero d'un colpo l'insieme di riflessioni e di emozioni che hanno portato quelle ed altre figure a battersi per la democrazia, non senza incomprensioni e resistenze all'interno della stessa comunità ecclesiale.

Il futuro della democrazia, dunque, va visto come il problema essenziale di questa rifondazione della politica. Le questioni cui abbiamo accennato, danno il senso del cammino da percorrere perché il problema sia affrontato in modo adeguato alla situazione reale in cui viviamo. Una situazione che mostra quanto la democrazia sia fragile, benché — certo — più solida oggi di quarant'anni fa, e quanto sia costantemente minacciata. Troppe sono le spinte centrifughe: non solo quelle che le provengono dal crescente disimpegno politico, come abbiamo già visto, ma soprattutto quelle che derivano dalla spessa trama di contro-poteri, poteri occulti, autorità parallele, che si è stabiilta all'ombra della democrazia reale, approfittando delle sue crisi di crescita (o molto più spesso favorendole).

Oggi conosciamo, soprattutto grazie al lavoro della commissione Anselmi, il peso del potere invisibile sulle sorti della repubblica (o almeno di quello relativo alle attività della P2). Nel frattempo, già qualche altro oscuro sottoinsieme di interessi potrebbe averne preso il posto; non mancano certo gli elementi, nonostante i giudizi chiari e coraggiosi espressi a tempo debito da quasi tutte le forze poltiche, per ipotizzare che il pericolo rappresentato da tali poteri non sia stato ancora debellato.

Nasce allora spontanea l'esigenza di veder rafforzata sempre più la visibilità del potere democratico, di vederla considerata uno dei prnicipali obiettivi della democrazia, di esigerla come oggetto di un esplicito impegno politico. Perché solo una democrazia che cerca la trasparenza può aspirare a dirsi compiuta.

Bobbio cita, nel suo libro « Il futuro della democrazia », il vescovo di Vico, Michele Natale, giustiziato il 20 agosto 1799: « Vi è niente di segreto nel governo democratico? Tutte le opinioni dei governanti devono essere note al popolo sovrano, eccetto qualche misura di sicurezza pubblica, che gli si deve far conoscere, quando il pericolo è cessato ». E' dunque davvero possibile che, ancora oggi, una delle nostre principali preoccupazioni continui ad essere quella di garantirci da forze ed apparati che dall' interno dei poteri democratici, e tuttavia ad essi estranei, si frappongono a queste esigenze di chiarezza?

L'unica spiegazione (ma, sia ben chiaro, non può in nessun modo essere assunta come giustificazione) potrebbe, anche qui, essere quella della paura, cieca e ottusa, nei confronti del mutamento. Questo ci rimanda però ad un ulteriore passaggio del nostro discorso.

La paura di fronte al mutamento

Emmanuel Mounier parlava, in un libro scritto nel 1949, pochi anni dopo la conclusione della guerra, della « piccola paura del XX secolo ». Dietro il titolo si scorge la grande preoccupazione di Mounier per l'avvento di una stagione di dominio della tecnica che, nelle sue previsioni, avrebbe provocato gravi squilibri nella vita dell'uomo. Sarà forse perché è passato del tempo, o sarà perché una volta realizzatosi effettivamente quel temuto dominio, altri ancora se ne sono aggiunti, ininterrottamente, in quest'ultimo scorcio di secolo sembra che non si possa fare a meno di parlare dell'affermarsi di una « grande paura ». Anche la paura cresce, dunque; ma sotto quali forme?

Sotto la forma di una grande paura del futuro, innanzitutto immaginato come luogo dell'estinzione violenta del genere umano, devastato da guerre e conflitti, sotto la costante minaccia nucleare, il futuro non è più desiderato da un gran numero di uomini e donne. Il pensiero moderno aveva sostituito all'idea di redenzione e di al di là quella di futuro; la storia era stata accelerata nella sua direzione; l'onnipotenza del Progresso sembrava destinare l'umanità verso un futuro sempre migliore. E ora, la tensione al futuro si è rovesciata in frustrazione, in svuotamento dei progetti, in declino della speranza.

Ma forse, ancora più ossessiva e penetrante, è la paura verso il presente. Proprio perché azzerato nella proiezione verso il domani, il presente era già stato sottratto alla coscienza collettiva. Oggi, a maggior ragione, la crescita della complessità e la mancanza di un magistero al servizio dell'uomo reale, aumentano a dismisura il senso di smarrimento di impotenza nei confronti della realtà. E anche laddove si riuscisse, sia pure per un breve momento, a mettere tra parentesi questa condizione strutturale di paura, c'è chi è pronto a ricrearne immediatamente le condizioni, ad alimentarne il fuoco. Quanto è stato detto in questi giorni, nel decifrare la logica sottesa alla strage di Natale, a proposito dell'attentato « per eccellenza », quello cioè il cui fine esclusivo consiste nel seminare il pa-

nico, la diffidenza, il terrore, ovunque nel paese, è significativo proprio in quanto coglie la predisposizione alla paura del nostro tempo. Una predisposizione che molto spesso non ha neppure bisogno di un innesco così brutale per diventare realtà concreta.

Le conseguenze si vedono appunto in alcuni atteggiamenti ricorrenti, che sono ormai penetrati nelle ossa della nostra cultura, del nostro istinto, della nostra volontà. Le si potrebbero riassumere in tre punti, che abbiamo, sotto forme diverse, ritrovato in ognuno dei passi del discorso fin qui superati.

Il primo è il ritardo gravissimo (a livello di cultura e di politica, appunto, ma anche di società) nel percepire in anticipo l'incubazione dei processi di mutamento. Un ritardo conoscitivo, che si è ben presto riflesso in un ritardo normativo e progettuale, ponendo una pesante ipoteca sull'intero sviluppo storico di questi anni.

Il secondo consiste in quella distorsione ottica del problema dell' identità, che ha portato al consolidamento preventivo e non critico delle situazioni personali e collettive. In molti casi la paura del nuovo ha congelato la ricerca, sostituendola con il fin troppo noto meccanismo dell'affermazione di sé come contrapposizione, volontà di potenza, pretesa egemonica. E chi di questo ha soprattutto sofferto, è stata la formazione di identità solide ed equilibrate, capaci di reggere il confronto con la complessità della nostra storia.

Il terzo atteggiamento è quello che riguarda, invece, la nefasta inversione gerarchica tra il compito dell'autorità e il dovere della testimonianza. In non pochi casi, quest'inversione ha giocato, insieme con gli altri due elementi elencati, come fattore di contraddizione del dibattito, di interruzone della tensione creativa rivolta a sperimentare sempre nuove forme di servizio e di comunicazione, riconducendo sempre al già noto e codificato ogni sforzo originale di intelligenza dei fatti.

Se è in questi atteggiamenti che si traducono gli effetti del disagio di fronte al mutamento, se sembra che la paura sia la crifra dominante di questi ultimi anni del secolo, quasi fossimo di fronte ad un silenzioso millenarismo che si va facendo strada, l'interrogativo che ci poniamo è allora come sia possibile evitare lo scatenarsi distruttivo di questi sentimenti repressi, e favorire invece la crescita anche interiore di energie profonde che consentano di individuare, anche nelle trasformazione più impetuose, un equilibrio di base per l' identità degli uomini del nostro tempo.

Il discorso è qui ad un giro di boa. Ricapitolando quanto fin qui detto sulla centralità del mutamento nell'attuale società, il nostro interrogare ed interrogarci vuol farsi ora più specifico e diretto, ponendo il problema in ordine alla vita e all'identità della Chiesa. Le questioni sulle quali ci sembra che occorra misurarsi possono ridursi a due. La prima, per domandarci da credenti come la Chiesa debba vivere il mutamento e come lo viva di fatto; la seconda, per domandarci quale sia l'atteggiamento della Chiesa di fronte al fenomeno della paura, e se non ne sia essa stessa condizionata.

Per quanto già detto, si capisce come le due questioni siano l'una il retro dell'altra e vengano qui distinte per faciiltare l'articolazione dei problemi.

In primo luogo, se si prendono le mosse da una considerazione ancora generale, va riconosciuto come la Chiesa non sia un'astrazione atemporale. Il mondo è divenuto il suo terreno. Se prima molte delle sue preoccupazioni erano rivolte a se medesima, si può dire invece che ora essa sia innanzitutto per il mondo, in quanto vi riconosce il luogo della sua unità evangelica e della presenza salvifica dello Spirito. La Chiesa dunque non può astrarsi dalla storia e dalla geografia, perché queste sono le coordinate entro cui vive il popolo di Dio; perciò stesso il mutamento la riguarda da vicino.

Se ciò non bastasse, si aggiunga che il mutamento sociale non è un mero fenomeno estraneo alle coscienze, anche credenti, bensì « agisce come un vero e proprio sovvertimento interno, rosicchiando il sistema delle rappresentazione tradizionali, fino ad arrivare alle strutture mentali che ne costituiscono l'ossatura », come afferma E. Poulat in un suo recente libro.

Nel suo cammino verso il Regno, la Chiesa del Concilio ha sempre avuto presente la propria indole storica, ossia la propria provvisorietà. Proprio questa, anzi, è stata la leva del suo tentativo di corrispondere agli avvenimenti della realtà, ponendosi in questione e discutendo la propria immagine di fronte al mondo, secondo lo spirito descritto nel n. 6 della Unitatis Redintegratio (il decreto conciliare sull'ecumenismo). « La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo ad una perenne riforma poiché essa, in quanto istituzione umana e terrena, ne ha continuo bisogno ».

La provvisorietà della Chiesa, il suo essere pellegrina nella storia degli uomini, esige da essa che sia « qui » ed « ora »; sempre e di nuovo presenza salvifica per un tempo, un ambiente, una cultura determinati. Esige anche una grande capacità di adattamento agli elementi « tempo » e « spazio », che con i loro limiti sono decisivi perché ogni uomo possa incontrarsi con Dio. La Chiesa dunque si qualifica come mediatrice del mistero; realtà in cui gli aspetti secolari e gli aspetti della fede non possono mai essere separati, proprio come nella vita personale di ognuno.

Le Chiese storiche, particolari, locali, che tutti abbiamo sotto gli occhi, sembrano dar segni di aver interiorizzato questa coscienza della propria provvisorietà; sembra che, ora più di vent'anni fa, questo sia un sedimento comune sul quale proliferano scelte trá loro anche molto diverse, eppure legate da un'unica tensione all'ascolto della storia.

I molti tentativi di ripensare il cristianesimo dentro la società secolarizzata sembrano, in molti casi, aver metabolizzato la riflessione che Karl Rahner faceva nel suo « Corso fondamentale sulla fede »: « L'uomo è continuamente tentato di costruire tutta la propria esistenza partendo da un valore determinato, intramondano, sperimentabile e forse addirittura creabile, e di integrare in esso tutto il resto. Che tale valore sia la Verità, la forza divina l'amore, l'arte o qualcos'altro ancora qui non ha importanza. Invece il cristiano ha il diritto e il dovere — dal momento che il punto unitario assoluto della sua esistenza sta al di là dello spazio della sua realtà direttamente afferrabile e proprio così esso è la realtà più intima della sua esistenza — di affidarsi tranquillamente e pieno di fiducia al pluralismo della propria esistenza ».

Per non perdere la possibilità di parlare all'uomo contemporaneo, la Chiesa ha capito di dover accettare positivamente la fatica del radicale pluralismo che con la secolarizzazione è succeduta alla « età del centro ». Ed ha imparato anche di dover essere compagna all'uomo, condividendone fino in fondo anche i dubbi e le crisi.

Questa coscienza che la Chiesa si è venuta lentamente formando di sé, nel cammino post-conciliare, non è certo ancora definitivamente stabile e non manca di oscillazioni. Ma nell'insieme si può dire che esista e che stia camminando con ponderata pazienza.

La realtà storica con cui tenta il dialogo, però, è segnata da un ben più impetuoso mutamento, come abbiamo visto. E benché si desideri che anche il processo di evoluzione della società acquisti un'andatura più lenta e profonda, più capace di meditare prospettive, vediamo quanto il nostro desiderio sia del tutto ininfluente.

Sinché quindi esisterà una tale differenza nel ritmo dei passi dell'una e dell'altra, è comprensibile come la lucida assunzione del pluralismo non si accompagni sempre a quella « disposizione di fiducia » indicata da Rahner. A volte, vediamo infatti la tendenza ad ovviare alla sfasatura del ritmo della Chiesa imponendole un dinamismo quasi frenetico, tendente al pragmatismo; altre volte, l'impressione che la distanza cresca, invece che diminuire, produce scoraggiamento ed una certa stanchezza anche in chi aveva vissuto con grande speranza la stagione del rinnovamento conciliare, e mai avrebbe pensato di finire con il ripiegarsi su di sé. Se le Chiese, quindi, danno segni di obbedire allo Spirito, è anche vero però che l'incarnazione di questa fedeltà non manca di tensioni e problemi.

Questo diviene ancora più evidente se si considera l'atteggiamento della comunità ecclesiale nei confronti del diffondersi di quel sentimento di paura, insinuatosi ormai nella coscienza di molti. Forse è vero, infatti, che si ha paura perché si hanno degli scopi; in questo senso, la Chiesa non solo deve comprendere, ma può anche condividere le angoscie e i timori degli uomini del nostro tempo. Ma bisogna distinguere attentamente tra un atteggiamento che « cavalca » queste paure, amplificandole apocalitticamente, allo scopo di penetrare nel cuore dell'uomo nel momento di massima fragilità e di bisogno, e un atteggiamento che, invece, mira a riconciliare l'uomo col suo tempo, sapendo certo che questo produce scompensi e genera dolore, ma fidando anche che sia già stato salvato e quindi sia orientato in direzione del Regno.

La « grande paura del XX secolo » è una prova di maturità per la Chiesa. Non è allora senza significato che la Chiesa italiana proprio ora si stia preparando ad un convegno che ha per tema il rapporto dei cristiani con la comunità degli uomini cui appartengono, luogo dei mille mutamenti e delle mille tensioni, e l'impegno di riconciliazione che essi si sforzano di portare al cuore delle molte differenze che popolano il nostro presente. E' un altro passo lungo la direzione segnata dai piani pastorali degli ultimi vent'anni, di cui quello che soprattutto conta è l'intenzione di accompagnare con fiducia e consapevolezza questo delicato passaggio della nostra storia, non solo civile. Un cammino lento, a volte forse anche troppo, che riesce tuttavia a coniugare insieme alcuni elementi di grande importanza. Ma ne citiamo alcuni:

— l'accoglienza riservata alla storia, alla società, alla comunità umana in quanto luoghi in cui lo Spirito parla alla Chiesa; e, conseguentemente, un'idea dei rapporti dei credenti con quella realtà pienamente cosciente di non riuscire più a garantire un processo di riunificazione nazionale del paese, operato a partire da un esplicito riferimento religioso, ma non per questo ridotta a lasciarsi tentare dal concentrarsi sulle garanzie di sé o sulla accettazione di una nuova pace costantiniana, motivata con il fatto di essere minoranza;

— un'immagine della Chiesa coerentemente sviluppata nel senso della riscoperta di una « ecclesiologia totale », adatta a riconsiderare più seriamente la questione del ruolo dei laici, e del « primato delle Chiese locali », che costituisce la prima e fondamentale via alla comunione ecclesiale;

— la convinzione che la Chiesa debba camminare piuttosto per mezzo del dialogo e del consenso che per mezzo dell'autorità; perché soltanto una Chiesa povera, spogliata, solidale con tutti gli uomini, potrà essere quel segno di riconciliazione e speranza che il mondo oggi aspetta;

— un'idea di teologia come ricerca, più che come immobile rigorizzazione di presunte « certezze »; la teologia infatti vive di questioni, di domande: se anche non tutti amano le iniziative di ricerca, non si può dimenticare che questa è la tradizione di ricerca teologica prevalente, e che lo stesso San Tommaso compose la Summa non di tesi, ma di questioni;

— e infine, riassuntivamente, che viviamo nella Chiesa della speranza e che la speranza è una virtù teologale; dunque non è lecito disperarsi, perché crediamo che il Cristo sia risorto e che il mondo sia stato redento.

Chi si dispera, e chi conseguentemente nutre sentimenti di ripudio e di violento rifiuto nei confronti del mondo, è perché sogna teologie che non riconoscano nessun valore alla storia, coltiva l'opinione che dialogo e pluralismo non siano che cedimenti dell'identità cristiana, ritiene che la storia si riduca a terreno di scontro tra le diverse fedi, di cui solo la propria è « vera » e tutte le altre « false », e perciò stesso si presenta presuntuosamente arrogandosi quella rappresentanza politica dell' identità religiosa, che certo larghi strati degli stessi credenti non condividono.

Stiamo parlando, come si sarà capito, della visione del mondo espressa da quella « maggioranza morale » (moral majority) che negli Stati Uniti ha dato forma alla nuova destra e tra le cui tesi, per uno strano paradosso della storia, c'è anche quella secondo cui le Chiese nei paesi socialisti sono le uniche in cui la fede sembra essere più al sicuro (da cui sorprendentemente si deduce che il socialismo reale svolge meglio di qualsiasi democrazia il ruolo di difensore della fede).

Al contrario, il nostro è un costume di Chiesa che cresce gradualmente in direzione di una sempre maggiore coscienza e rispetto del tempo in cui si vive.

E' la Chiesa della scelta religiosa, non vincolata alle nostalgie di quelle utopie sacrali, di quel centro eterno, visibile ed identificabile, tipico delle società in cui « non vi era nulla di più naturale del soprannaturale ». Una Chiesa il cui modo di essere impone di essere fermento, luogo di incontro delle persone, di essere in dialogo con le realtà che nascono e con le esigenze del mondo contemporaneo. Che non chiede protagonismi e atteggiamenti di riconquista cattolica o di manifestazione cattolica. Che cerca di vivere nella coerenza, accettando la realtà per trasformarla, e che non si adegua passivamente al mutamento perché, in quanto anticipazione del Regno, vi porta il segno della contraddizione.

Un'immagine di Chiesa, insomma, da cui non può che ricavarsi un'idea dell'identità cristiana come identità totalmente umana, cioè — in ultima analisi — l'identità creaturale dei figli di Dio. Qualunque altra identità, legata a fattori storici, economici, antropologici, sociali, da un lato è la condizione stessa dell'esistenza umana, ma dall'altro chiede di essere relativizzata e superata in vista del Regno, proprio perché inaccettabile fonte di divisioni tra fratelli.

Da qui, la necessità di dialogare e di far cultura per andare oltre agli schemi ideologici e alle separazioni artificiose.

Giunti quasi al termine delle nostre riflessioni, non ci possiamo stupire che il tema dell'identità ci ri-

mandi, ancora una volta, al problema della cultura. Così come abbiamo iniziato parlando della necessità di un « chiarimento conoscitivo », a proposito di chi sia e come si collochi l'uomo nella storia del mondo, è necessario anche terminare con tale questione, tenendo ben presente, però, come i confini di essa si siano progressivamente allargati, al punto da porre al centro del nostro problema proprio il nesso tra la formazione delle identità, individuali e collettive, e i processi culturali che stiamo vivendo, un nesso che — per parte nostra — vorremmo risultasse il più significativo possibile.

Ma quale idea di cultura sta alle radici di queste riflessioni? Come dicevamo poco più di un anno fa, all'Assemblea Federale di Roma, noi vorremmo interpretare la « cultura » come « luogo di incontro di tutte le esperienze umane in cerca di autenticità », come luogo in cui « ogni progetto storico aperto al futuro » possa trovare uno spazio per confrontarsi con altri progetti, come luogo in cui possa essere comunicata « ogni speranza che trascenda i limiti delle nostre parziali identità per tendere a quella pace, a quella libertà, a quella promozione dell'uomo che crediamo possibili ».

Il primo obiettivo che si pone chi accetta una simile nozione di cultura, non può che essere quello di rendere gli uomini il più possibile liberi, indipendentemente dalla piccola o grande quota di potere che ciascuno possiede, per propria riconosciuta virtù o come corrispettivo della propria passiva integrazione (economica, culturale, psicologica) ai modelli proposti dal sistema sociale.

Il secondo importante obiettivo, per chiunque abbia a cuore le sorti della nostra democrazia, è quello di promuovere una « cultura politica » che sappia, nell'interesse di tutti, cercare e individuare quegli spiragli che si possono aprire nel muro di stanchezza, di impotenza, di sfiducia, che oggi impedisce al nostro sistema politico di cogliere il cambiamento socale in atto, e di governarlo con la necessaria lungimiranza, per sfruttarne le potenzialità positive e limitare invece gli scompensi e le disuguaglianze cui esso dà origine.

Il terzo obiettivo, fondamentale per quanti, come noi, tentano di incarnare giorno per giorno la propria fede in un mondo secolarizzato e disincantato, è quello di sorreggere la Chiesa nel difficile compito di testimoniare la propria speranza agli uomini del nostro tempo, perché la buona novella che essa è chiamata ad annunciare non vada perduta a causa di una colpevole afasia culturale, a causa di un linguaggio dalle parole antiche e solenni, ma oggi troppo spesso incomprensibili e vuote.

Ci sembra che questi tre obiettivi siano fondamentali, e non soltanto per qualche gruppo di universitari cattolici, ma per tutti, perché tutti risentiamo delle conseguenze dello scarto tra queste istanze e la nostra realtà, perché tutti avvertiamo il disagio che nasce dalla percezione di questa lontananza.

Il recupero di contatto con queste idee-guida di libertà, democrazia, speranza, siamo convinti che debba oggi passare — lo abbiamo detto tante volte e lo ripetiamo ancora — attraverso un serio lavoro culturale, al quale è richiesto di ricercare pazientemente le possibili connessioni tra coscienza etica e coscienza della complessità, e che deve, al tempo stesso, rifiutare ogni volontà di potenza, ogni aspirazione egemonica, ogni richiesta di privilegi.

Proprio questa sfida culturale, questa esigenza di mediazione tra coscienza etica e coscienza della complessità, costituisce il punto decisivo dell'esistenza contemporanea. Coniugare passione e rigore, motivazioni di senso e competenza conoscitiva, è il primo presupposto tanto per la nostra ricerca di identità quanto per i nostri sforzi di governare il mondo che cambia. La libertà in una società complessa dipende oggi dalla misura in cui sappiamo comprendere il linguaggio del vivere collettivo, ai suoi differenti livelli, e dalla misura in cui sappiamo tradurre ed esprimere in questo linguaggio la nostra responsabilità storica.

Le possibilità della cultura, in questo impegnativo compito di educare gli individui ad un vivere collettivo adulto e responsabile, sono modeste, certo, eppure crediamo che non vadano negate o trascurate. E' su queste possibilità, limitate ma forse decisive, che noi, come Fuci, tentiamo di esercitare la nostra parte di responsabilità, nello sforzo di contribuire alla crescita di quella capacità di lettura degli avvenimenti da parte della gente, senza la quale non vi è crescita sociale, politica, morale, senza la quale, in una parola, non c'è crescita di civiltà.

E' uno sforzo, questo, che richiede di essere rinnovato e reinventato ogni giorno, e che va vissuto come una continua battaglia — una battaglia difficile, come tutte le battaglie combattute senza odio — contro i molti sforzi che altri profondono per impedirsi di arrivare al fondo delle cose, accontentandosi di prosperare su quello che si potrebbe chiamare il « rumore di fondo » del nostro tempo.

Ancora, è uno sforzo che richiede un profondo senso della libertà della ricerca. E, in questo, proprio chi ha la serenità interiore di esprimere liberamente proposte discordanti, accettando la contrapposizione dialettica delle une alle altre, è alla fine il più adatto a promuovere una reale e profonda riconciliazione, laddove troppo spesso le lacerazioni provocate dalla presunzione o dalla stupidità finiscono, perversamente, per diventare garanzia di stabilità e di quieto vivere (almeno per quei, non pochi, « professionisti dell'idiozia » che, in un mondo migliore, non saprebbero di cosa occuparsi).

L'impegno a « far cultura », che cerchiamo di assumere in prima persona e di proporre all'interno delle nostre università, ha per noi un fondamento tanto storico quanto etico, al punto da diventare criterio irrinunciabile nella ricerca e nella definizione della nostra dentità. La fatica della ragione chiede di mettere insieme una molteplicità di elementi: la coscienza di sé, la ricerca, il dialogo, la volontà di comunicare e di mettere in comunicazione; è una fatica, come dicevamo più sopra, fatta di passione e rigore, di umiltà e di razionalità. Ma perché questa fatica della ragione diventi realmente il criterio che dà senso allo sforzo di far maturare la propria identità e di accogliere il mutamento, è in qualche modo necessario che essa — davvero — sia una « fatica ».

Per coglierne il significato, per cercarlo dentro di sé e portarlo alla luce, si richiede uno sforzo di essenzializzazione che non è né banale né immediato. Per usare due termini che hanno guidato il cammino della nostra Federazione durante i due anni trascorsi tra il Congresso di Padova e quello che si apre oggi qui a Firenze, sono la « memoria » e la « speranza » che costituiscono i « requisiti » di questa essenzializzazione, di questa liberazione dal superfluo e dall'inutile.

Non si tratta di lanciare nostalgici sguardi all'indietro, né di proporre fughe in avanti a coloro ai quali il presente fa noia o rabbia. In nome del « poco » per cui vale veramente la pena di lottare, e che risulta dall'attività di resistenza e di essenzializzazione, dalla rinuncia alle armature ideologiche e dalla coscienza della frattura con il tempo trascorso, ciò

che chiamiamo « far cultura » raggiunge il suo scopo: quello di aprire un futuro possibile.

Così, al termine di questo nostro discorso, memoria e speranza si trovano unite, quasi intrecciate a formare il filo che si snoda alle nostre spalle e di fronte a noi, segnando il cammino lungo il labirinto della nostra modernità. La nostra memoria e la nostra speranza non ci servono a separare il passato e il futuro, le cose che sono state dalle cose che saranno. Al contrario, è attraverso di esse che passato e futuro si congiungono nel nostro presente, che il tempo cessa di essere soltanto un limite imposto alla coscienza umana, che la nostra vita può accettare la nascita e la morte, assumersi responsabilità, darsi un senso, farsi storia.

La nostra generazione — l'abbiamo detto all'inizio — viene da un periodo travagliato della storia del nostro paese, un periodo di disillusioni, di « speranze tradite ». Abbiamo visto tramontare le speranze che avevano sorretto la generazione dei nostri padri nella difficile ricostruzione del mondo dopo la tragedia e la barbarie. Abbiamo visto gli ideali di pace, di democrazia, di libertà e di benessere per tutti incrinarsi progressivamente fino a spezzarsi, mostrando una realtà troppo spesso fatta di violenza, alienazione, sfruttamento, oppressione, manipolazione, potere fine a se stesso. Abbiamo visto la generazione di coloro che potremmo chiamare i nostri fratelli maggiori tentare di ribellarsi a tutto questo, in nome della speranza in un mondo nuovo, che per essere realizzato sembrava chiedere solo la volontà dell' utopia, senza bisogno di passare per la fatica della ricerca e della progettualità. Ma anche qui — troppo spesso e troppo in fretta — abbiamo visto il fallimento e la caduta, il riflusso consumistico, la fuga nichilistica nei paradisi artificiali, la disperazione del terrorismo.

Eppure, nonostante le troppe speranze smarrite e le tante illusioni cadute, siamo convinti che la nostra non si possa considerare una generazione « tradita ». Una « generazione perduta », crediamo, è quella i cui padri non hanno avuto speranze, non quella i cui padri hanno visto le proprie speranze sconfitte. Chi accetta di fare lo sforzo di mettersi in ascolto della storia non può non ritrovare e riconoscere le voci — forse deboli e disperse, ma vive — attraverso le quali la generazione dei nostri padri ha cercato di trasmettere alla nostra le proprie speranze. Di questo dobbiamo essere coscienti, noi, oggi, se vogliamo poter dare ancora un senso alla parola « speranza ». Ogni speranza, per non morire, ha bisogno di figli. E anche le nostre speranze di oggi, saranno i nostri figli a giudicarle e a ricomprenderle, a condizione che noi si sappia far memoria delle speranze di chi ci ha preceduto, e trasmetterle a nostra volta. Perché di ogni speranza si può e si deve far memoria, e da ogni memoria possono nascere speranze nuove.

MESSAGGI AL CONGRESSO

Ecclesiastici:

card. Agostino Casaroli, card. Pietro Palazzini, card. Antonio Poma, card. Siri, mons. Alberto Ablondi, mons. Giuliano Agresti, don Gianni Baget-Bozzo, mons. Bellomi, mons. Giacomo Biffi, mons. Girolamo Bortignon, p. Benedetto Calati, mons. Harvè Carrier, Comunità Monastica di Camaldoli, Comunità di S. Egidio, mons. Giuseppe Costanzo, don Giuseppe Dal Ferro, Peter-Hans Kolvenbach S.J., don Rinaldo Fabris, mons. Pietro Fiordelli, mons. Filippo Franceschi, mons. Martino Gomiero, p. Giuseppe Leonardi, mons. Carlo Manziana, mons. Tino Mariani, mons. Luigi Maverna, don Giancarlo Milanesi, mons. Luca Moreira Neves, mons. Biagio Notariangelo, p. Bartolomeo Sorge, mons. Eugenio Ravignani, dott. Elio Toaff, don Riccardo Tonelli.

Politici:

Sandro Pertini, Francesco Cossiga, Nilde Iotti, Bettino Craxi, Arnaldo Forlani, Domenico Amalfitano, Gabriella Ceccatelli, Giuseppe Chiarante, Emilio Colombo, Vittorino Colombo, Ciriaco De Mita, Salverino De Vito, Direzione Nazionale di Democrazia Proletaria, Franca Falcucci, Amintore Fanfani, Mario Gozzini, Luigi Gui, Rosa Jervolino Russo, Silvano Labriola, Nicolò Lipari, Bruno Marchetti, Maria Eletta Martini, Giuseppe Matulli, Alessandro Natta, Marco Pannella, Luciano Radi, Carlo Romei, Franco Salvi, Vincenzo Scotti, Giorgio Spitella, Paolo Emilio e Vittoria Taviani, Giuseppe Vacca, Begnino Zaccagnini.

Altri:

Leopoldo Elia, Salvatore Accardo, Mario Agnes, Leonardo Ancona, Sandro Antoniazzi, Pinuccio Bax, Enrico Berti, Gigi Bobba, Dino Boffo, Maria Grazia Brancoli, Mario Brutti, Vincenzo Buonocuore, Carlo Buzzi, Marcello Buzzonetti, Giuseppe Camadini, Raffaele Cananzi, Vincenzo Cappelletti, Giovanni Castellani, Giovanni Conso, Giampaolo D'Andrea, Giancarlo De Carolis, Maria Dutto, Nuccio Fava, Tullio Gregory, Giuseppe Lazzaro, Siro Lombardini, Fausto Montanari, Ottorino Motta, Marista Paronetto Valier, Vittorio Possenti, Paolo Prodi, Romano Prodi, Carlo Rizzoli, Gaspare Rodolico, Sitia Sassudelli, Lucio Toth, famiglia Vian, Sergio Zavoli.

Erano presenti ai lavori:

mons. Alberto Ablondi, mons. Agostino Ferrari Toniolo, mons. Silvano Piovanelli, mons. Lorenzo Vivaldo, mons. Camillo Pezzuoli, mons. Valerio Mannucci, mons. Fiorino Tagliaferri, don Giancarlo Corti, don Aimo Petrocchi, don Carlo Zaccaro, don Giulio Cirignano, Vittorio Agnoletto, Valentino Bompiani, Francesco Bosi, Ivo Butini, Franco Bentivogli, Carlo Casini, Anna e Ines Civran, Paolo Cantelli, Paola Gaiotti, Carlo Giachetti, Giorgio Giovannelli, Angela Gotelli, Mario Gozzini, Anna Grasselli, Renzo Lusetti, Anna Mantovani, Luciano Martini, Fioretta Mazzei, Giovanni Pallanti, Giovanni Rossetti, Piero Tani, Giorgio Tonini, Giancarlo Zoli.

Memoria e secolarizzazione

Ugo Perone

1. Il tempo della memoria

Vi sono indizi molteplici che consentono di parlare, per il tempo che stiamo vivendo, di un tempo della memoria. Il linguaggio, specchio fedele della moda, lo attesta, declinando in variazioni inedite il vocabolario della memoria. Abbiamo così riscoperto la memoria collettiva, discutiamo di memoria storica, rammemoriamo pietosamente il nostro congedi dall'essere, ci inebriamo del demone della memoria, ripercorriamo i labirinti dell'identità smarrita alla ricerca di tracce, riscopriamo i residui della memoria involontaria dell'inconscio, ci costruiamo una trama del precario piegandoci sui deboli resti del passato, afferriamo l'apparenza e ne facciamo l'elogio. In una parola, commemoriamo.

Ma il bisogno stesso di ricorrere a un vocabolario della memoria rivela che ci troviamo in presenza di una realtà minacciata. L'enfasi della memoria corrisponde all'esperienza sempre più diffusa di una storia che non riesce a costituirsi in tradizione e che neppure si riconosce in tradizioni già date, di un uomo sradicato e senza un centro, di un uomo a cui appare irraggiungibile anche quella patria dell'identità che un tempo l'utopia aveva additato come la densa speranza, capace, per tutti, di muovere la storia.

In questo senso il tema della memoria si incontra con quello della secolarizzazione, ovvero con il tema di un mondo affidato alla maggiore età dell'uomo. Un mondo, perciò, esposto più del mondo premoderno, rassicurato dalla confortante continuità della tradizione, ai rischi del fallimento e alla paura. Il titolo di questa relazione non va dunque inteso, come forse desidererebbe una troppa affrettata (e ambigua) restaurazione, in termini di disgiunzione, quasi che la memoria possa essere una forza da opporre alla secolarizzazione, per resistervi e rovesciarne il procedere, ma va letto lasciando alla particella « e » la sua forza (e la sua problematicità) di un nesso di congiunzione. In altre parole, il tempo della memoria è il tempo della secolarizzazione e, per anticipare fin d'ora una tesi che intendo svolgere, se la memoria è una forma di resistenza alla secolarizzazione, lo è solo in quanto essa, nel suo costituirsi, assume la secolarizzazione come un dato irrevocabile e non aggirabile.

Per comprendere il senso di questa proposta, occorre però indagare più a fondo e definire in modo più preciso i concetti di secolarizzazione e di memoria.

2. La maggiore età del mondo

Il tema della secolarizzazione è vittoriosamente diventato patrimonio culturale comune attraverso l'omonima teologia, diffusasi negli anni sessanta. Riprendendo una definizione di Gogarten che risale agli anni '30 e la tematica che Bonhoeffer abbozzò nelle lettere dal carcere del 1944, questa teologia tentò una interpretazione religiosa di un fenomeno storico-culturale, caratteristico della moderna storia occidentale. Tale fenomeno, designato appunto con il termine di secolarizzazione, è contrassegnato da una progressiva riduzione della sfera, per così dire, sacrale a favore di una sempre maggiore estensione della sfera secolare o profana. Iniziatosi come fenomeno politico, indicante il trasferimento di certe responsabilità dalle autorità ecclesiastiche a quelle civili, esso ha assunto ben presto un significato prevalentemente culturale, che indica, come scrisse Cox in *La città secolare*, « la scomparsa di ogni determinazione religiosa dai simboli dell'integrazione culturale ».

La teologia della secolarizzazione intendeva appunto fare i conti con questo fenomeno, rivendicandone il senso cristiano. Questo processo assunto come un vettore indicante l'irreversibile direzione della storia occidentale, poteva essere rivendicato al cristianesimo, una volta che lo si fosse purificato dagli elementi ideologici, che l'avevano accompagnato. La distinzione tra *secolarizzazione* e *secolarismo* adempì precisamente a questo compito. La secolarizzazione, in quanto processo storico di liberazione dalla tutela del controllo religioso, andava salutata, anche da un punto di vista cristiano, come un fenomeno liberatore, capace di purificare l'incontro dell'uomo con Dio. Il secolarismo, invece, in quanto costruzione ideologica che proclama il carattere ultimo, definitivo, intrascendibile dell'orizzonte secolare, assume i tratti di una concezione del mondo chiusa, inevitabilmente destinata a un esito ateo.

La distinzione tra secolarizzazione e secolarismo, almeno come la propone Cox, si regge su una diversa modalità di approccio al multiforme fenomeno della secolarizzazione. Il primo tipo di accostamento è descrittivo, e prende atto della secolarizzazione prodottasi; il secondo è ideologico, e costruisce su questo fatto una nuova concezione del mondo. L'esigenza teologica di rivendicare a Cristo anche il mondo secolarizzato ha tuttavia fatto poi perdere di vista, in concreto, ai teologi della secolarizzazione la distinzione da loro stessi abbozzata, poiché prevalente è divenuta l'esigenza di scoprire contrassegni cristiani della secolarizzazione stessa. Tra questi, fondamentale è il riconoscimento del carattere di liberazione che accompagna questo processo. Ma esso deve, in ultima istanza, essere ricondotto alla sua origine cristiana. E' Cristo, infatti, come Gogarten ha sostenuto, che ha liberato l'uomo dal mondo greco, un cosmo rappresentante un ordine chiuso, alle cui

leggi l'uomo, in stato di minorità, doveva soggiacere. Il mondo greco, pieno di dei, era il mondo di forze misteriose, che sfuggivano all'uomo e che egli divinizzava, per sottrarsi alla paura di una natura che si sottraeva al suo dominio e al suo controllo. Il mondo moderno, nato dal cristianesimo, ha spezzato irreversibilmente quella chiusura, ha proclamato la responsabilità dell'uomo e gli ha restituito il dominio sulla natura. Il mondo sdivinizzato è allora il mondo dell'uomo; ma ad affidarglielo è stato Cristo, inaugurando così una secolarità che ha condotto fino a quella maggiore età dell'uomo, di cui il mondo moderno si fregia come di un'irrinunciabile conquista.

Quest'itinerario teologico ascrive a proprio merito l'aver superato una concezione dualistica della realtà, che divide tra una sfera profana ed una sacra, e di avervi sostituito una liberante concezione del secolare, in cui il mondo non appare più come il teatro di un conflitto tra due forze opposte, ma come la storia di una libertà che, inaugurata da Cristo, viene affidata all'uomo. La storia dell'uomo, in sé tutta profana, è però al tempo stesso una storia tutta religiosa, ché l'uomo deve riconoscere in Cristo l'origine della secolarità stessa.

Il dualismo spaziale tra sacro e profano appare così superato, ma a prezzo di un nuovo dualismo, che ha trovato espressione nella precaria distinzione tra secolarizzazione e secolarismo. Infatti il dualismo di valutazione che era implcito nella distinzione sacro-profano si ripropone nella dualità di secolarizzazione-secolarismo, ed anzi si radicalizza, non appena la secolarizzazione, da mera descrizione dell'accaduto, si trasforma in teologia della secolarizzazione. Da questo momento infatti l'opposizione tra secolarizzazione e secolarismo diviene l'opposizione tra concezione cristiana e concezione atea della storia.

Se ben si osserva, però, questa posizione non è che il capovolgimento di quella che molta parte della filosofia ottocentesca aveva già fatto valere. Là il processo di secolarizzazione si era espresso, pur senza chiamarsi con questo nome, nei termini di un rovesciamento del divino nell'umano. Feuerbach rappresenta esemplarmente questo itinerario, quando, facendo valere rigorosamente il principio di opposizione uomo-Dio (« cioè che è dato a Dio è tolto all'uomo »), giunge alla proclamazione del dovere morale di essere atei per liberare l'umanità dell'uomo. L'umanismo feuerbachiano, che estrae dalla teologia il nucleo nascosto e capovolto di una verità umana, è una forma di secolarizzazione radicale. Essa però legge il proprio esito umanistico in termini atei e gli attribuisce così un segno rovesciato, rispetto a ciò che i teologi della secolarizzazione si propongono.

La ragione di questa simmetrica opposizione è rintracciabile nel diverso modo di intendere il rapporto uomo-Dio. In Feuerbach, come s'è detto, esso viene concepito in termini di reciproca esclusione, nella teologia della secolarizzazione, viceversa, si fa valere un presupposto rovesciato, che vede in Dio piuttosto colui che promuove nell'uomo la sua umanità.

Al di là di questa opposizione, però, non si può non rilevare che in entrambe le concezioni è all'opera uno schema formale analogo: ambedue presuppongono la continuità tra il creato e il creatore, tra la storia e Dio. Per i teologi della secolarizzazione questa continuità sfocia nell'affidarsi di Dio all'uomo, un affidarsi che non ha mancato — e del resto era inevitabile — di tradursi in una forma teologica di ateismo; per Feuerbach, viceversa essa trova espressione nella intronizzazione dell'uomo nel luogo lasciato vuoto da Dio: l'umanismo come verità della fede o, con il vocabolario di Bloch, Cristo come esodo definitivo da Jahvè.

La secolarizzazione dei teologi e il secolarismo degli atei si incontrano così in un tratto comune: entrambi leggono il procedere della storia sulla falsariga di una continuità ed entrambi connotano questo processo secondo una valutazione positiva. Per gli uni, questo positivo è l'uomo che esercita la libertà affidatagli da Dio, per gli altri è l'uomo, liberatosi dalla signoria di Dio. Il re è morto, viva il re si diceva in un tempo in cui la concezione della continuità faceva aggio su ogni avvenimento, anche sulla morte; lo stesso sembrano dire i teologi della secolarizzazione, quando, ora pessimisti ora ottimisti, si avventurano nell'annuncio della morte di Dio, un annuncio che sembra non scuotere la loro fiducia in una continuità di Dio e della storia, oltre la morte di Dio. Allo stesso modo l'annuncio ateo della morte di Dio si trasforma immediatamente in un atto di fede sulla continuità della storia, perché quell'annuncio è congiuntamente la proclamazione di una nascita nuova, quella dell'uomo. In esso però, per quanto rimossa, si può scorgere ancora la traccia della minaccia di un'interruzione assoluta. « Quando Dio compare, la storia finisce », ha scritto ripetutamente Feuerbach, confessando come in un brivido il segreto in cui ha radici il suo umanismo: il bisogno che la continuità della storia sia assicurata e l'uomo, sostituendosi a Dio, ne prolunghi appunto la durata, garantendosi contro ogni irruzione che, in qualunque modo, ne interrompa il corso e ne laceri la continuità.

3. Discontinuità e secolarizzazione

In verità tanto la secolarizzazione così intesa quanto il secolarismo si muovono ancora in una logica che potremmo chiamare « religiosa », in quanto preoccupata, in primo luogo, di affermare la continuità, il legame tra Dio e il mondo, tra soprannaturale e naturale. In questo senso si può dire che né l'una né l'altro hanno maturato fino in fondo la consapevolezza del contenuto specifico della secolarità. Tanto l'una quanto l'altro leggono infatti questo accadimento storico in termini irenici, come un quieto passaggio da Dio all'uomo. In tal modo va però perduta la tensione polemica che l'opposizione delle due sfere — sacra e profana — invece conteneva in sé. La mondanità del mondo non è un'acquisizione pacifica che si compie nella storia, una sorta di esito cui si mette capo per l'invecchiamento e la decadenza di Dio, ma un atto e una conquista dell'uomo, che, aprendo nuovi orizzonti, lacera anche antichi legami.

Rivendicando l'autonomia del mondo, l'uomo lacera quell'orizzonte della storia in cui egli, con immediatezza, poteva avvertire se stesso come inserito entro un progetto di Dio. Certo, anche in quella cultura le tensioni non mancavano, e l'opposizione di sacro e profano è lì per ricordarcelo. Queste tensioni giungevano fino a pensare possibile una ribellione dell'uomo, un suo sottrarsi ai piani di Dio. Ma, come mirabilmente ha mostra-

to Sant'Agostino, dietro a tutti i disordini restava, implacabile e misercordiosa, la mano di Dio. Come appunto Agostino scrive: « Tu però molto segretamente mi guidavi... Tu internamente mi agitavi con i tuoi pungoli, non mi davi tregua fino a che io vedessi con certezza con il mio sguardo interiore ». Neppure nell'offuscamento della colpa veniva meno la presupposizione che Dio con mano potente seguisse l' uomo senza mai abbandonarlo. Ed infatti la colpa aveva un nome religioso, si chiamava peccato; e il peccato è pur sempre indizio di un rapporto, per quanto distorto, con Dio.

Il tempo della secolarizzazione, viceversa, non misura più i progetti dell'uomo nell'orizzonte del progetto di Dio. Non li chiama peccato, né li legge come un'obbedienza: li misura profondamente nella loro autonomia. Con ciò, però, si è introdotta nella storia una cesura radicale. Impadronitosi della storia, l'uomo non può, immediatamente, che leggerla in termini profani. In essa si staglia anzitutto una grande negazione: la storia dell'uomo non è la storia di Dio. E anche l'uomo di fede che vi voglia scorgere le tracce amorose di Dio non può farlo, da un punto di vista culturale — ossia da un punto di vista che voglia tradurre in parole e in concetti l'immediatezza dell'esperienza religiosa — se non al termine di un itinerario, ossia conquistando come un risultato quello che, per l'uomo di un tempo, era invece l'orizzonte naturale, in cui egli si trovava immediatamente posto.

Il tempo della secolarizzazione è così il tempo di na grande cesura. Ed esso porta con sé, inespressa, ma reale, anche una grande tensione. Il progetto dell'uomo che si svincola dal progetto di Dio e intende se stesso solo più in termini secolari è un progetto che contiene nella sua origine una ribellione più radicale, perché più definitiva, di quel progetto che al suo distacco da Dio dava il nome di peccato o di empietà. E' un progetto, la cui origine si costituisce nella forma della separazione, della rottura, del distacco. Essa è un lacerante prendere congedo, che, per la prima volta, ipotizza la possibilità di una storia senza Dio. In esso si delinea il profilo drammatico di un ateismo, che non è ribellione o rinnegamento, ma cesura definitiva: una morte di Dio in ultima istanza indifferente, un congedo lacerante perché tale da dissimulare ogni lacerazione, un oblio senza ritorni e senza rimorsi, perché tale da assorbire in sé la memoria stessa di ciò da cui ci si allontana.

Questo, credo, è il fenomeno della secolarizzazione con cui bisogna fare i conti. Un accadimento che si sottrae alle utilizzazioni ottimistiche e apologetiche, che disvela tratti durissimi e dolorosi, che rifugge dagli esiti di un nichilismo quietistico e consolatorio. Secolarizzazione è il nome teologico per cesura. Se l'età moderna è l'età della secolarizzazione essa è tale, in quanto in essa è divenuta consapevole una cesura radicale, che interrompe la storia come teatro di una continuità tra Dio e l'uomo.

La tensione dolorosa che si sprigiona di qui non mi pare possa essere legittimamente elusa. La strada che torna indietro, la lunga strada per il paese dei bambini, che ci restituisce alla perduta ingenuità, è sbarrata per sempre e non valgono a risuscitarla né il ripercorrimento estetico del tempo perduto, né il sogno struggente, ma impossibile, di una seconda infanzia. E tantomeno hanno efficacia i decreti che autoritativamente intendono interrompere lo svolgersi della storia o dichiarano nullo il già accaduto. Essi sono simili a quei sotterfugi che vogliono sospendere il tempo fermando gli orologi. Ma gli uomini si ritrovano altri e diversi, diventano vecchi e muoiono, anche se le lancette degli orologi sono state fermate e come già le favole sapevano la bellezza sfiorisce, anche se gli specchi vengono velati.

Non resta altro da fare, se non quanto Bonhoeffer suggestivamente suggerisce: « Da tempo amo in maniera particolare il periodo tra Pasqua e l'Ascensione. Anche qui si tratta di una grande tensione. Ma come possono gli uomini far fronte alle tensioni terrene, se non sanno nulla della tensione tra cielo e terra? ». La tensione che il tempo della secolarizzazione dischiude va cioè anzitutto tenuta aperta e accettata nella sua radicalità. Essa, tra l'altro, sarà in grado di farci assumere nella loro integralità e nella loro profondità anche le grandi tensioni terrene.

Proprio a ciò, paradossalmente, sfuggono invece tanto la concezione corrente della secolarizzazione quanto il secolarismo. Come Bonhoeffer ha intuito, l'uno e l'altra restano « religiose », preoccupate cioè in primo luogo di garantire una continuità. La secolarizzazione dei teologi, per sottrarsi alla tensione di una storia contrassegnata dalla cesura, miniaturizza la storia di Dio entro la storia dell'uomo, fino ad essere disposto, infine, a sacrificare quella nell'annuncio finale della morte di Dio. Il secolarismo, che Bonhoeffer chiamò « ateismo senza speranza » o « ateismo religioso », sfugge alla cesura attraverso una accelerazione del processo di secolarizzazione che è in corso. Esso lo spinge subito verso il suo esito finale — l'uomo senza Dio —, anzi lo forza verso il suo contenuto ultimo e definitivo — un uomo che non si poggia su nulla — e fa di ciò una bandiera. Ma il nichilismo che così si proclama è in ultima istanza una esasperazione della frattura del moderno, nata dalla paura di guardare entro di essa. L'orrore per il vuoto che essa spalanca induce a gettarsi in esso, abbracciandolo, piuttosto che vivere quotidianamente faccia a faccia con la sua possibilità.

Il compito che la secolarizzazione rettamente intesa ci impone è invece precisamente quello di non sfuggire alla tensione che essa dischiude. Da un punto di vista filosofico, ciò comporta dire addio alle categorie della continuità e avviarsi verso un pensiero che assuma la cesura, la differenza, la discontinuità come uno scarto che deve essere pensato, rifiutando tanto i tentativi di ritessere una nuova continuità, quanto le scorciatoie che mascherano il solco della frattura. Da un punto di vista cristiano, ciò rimanda all'esigenza di parlare, secondo l'espressione di Bonhoeffer, « non-religiosamente » di Dio. Ove non religiosamente significa abbandonare il presupposto, ormai inattuale, di una immediata relazione tra l'uomo e Dio.

Una volta preso sul serio l'evento della secolarizzazione, ossia la frattura tra Dio e l'uomo, che si è introdotta nella storia, allora — è ancora Bonhoeffer a esprimersi così — « una luce inattesa, stupefacente investe il mondo. Il mondo adulto è senza Dio e, forse proprio per questo, più vicino a Dio che

non il mondo non ancora diventato adulto ». O, se le espressioni di Bonhoeffer sembrano troppo ordite, facendo pensare — ma sarebbe una lettura superficiale e falsante — a una fine della religione e a un ateismo, il compito cristiano che ci si presenta può essere espresso così: pensare la religione come un'interruzione, secondo la felice formulazione di Metz, e non come il sigillo della continuità. L'interruzione che sospende e sconvolge la pura logica del mondo, o, più esattamente e più fortemente, l'interruzione che pensa la cesura radicale, che torna sempre e di nuovo su quell'evento di separazione dell'uomo da Dio per pensare ancora e sempre un rapporto con Dio, ma un rapporto non rinchiuso entro la forma della continuità, non costretto entro l'alternativa o Dio o l'uomo, un rapporto rispettoso della differenza, come di una differenza permanente, ma che non perciò impedisce l'incontro.

Ricorrendo ancora una volta a Bonhoeffer — che qui si è più volte richiamato per indicare che egli non si lascia riassorbire entro quella non adeguata concezione della secolarizzazione che fu propria dei teologi radicali — si può tentare di chiarire quanto si è qui inteso con un'analogia. Del legame con la storia e con il passato si può dire ciò che si dice della comunione interrotta tra due persone: « è falso dire che Dio riempie il vuoto; egli non lo riempie affatto, ma lo tiene espressamente aperto, aiutandoci in tal modo a conservare la nostra antica reciproca comunione, sia pure nel dolore », scrisse Bonhoeffer la vigilia di Natale del 1943, alludendo a come Dio possa essere Colui che aiuta a reggere la tensione prodotta dalla cesura, senza rinnegarla nella forma della continuità ed anzi cogliendovi, sia pure nella modalità del dolore, una resistenza all'interruzione assoluta e all'oblio, un tener fermi alla comunione antica. Qui si affaccia un modo di pensare a Dio non secondo lo schema della continuità, bensì secondo quello della differenza e della cesura. Esso ci fornisce un'indicazione decisiva: la secolarizzazione che non dobbiamo eludere è quella che prende sul serio la cesura e non la maschera con nessuna forma di compensazione.

4. Memoria e cesura

La memoria è la facoltà che tiene aperta la tensione prodotta dalla cesura storica, che inaugura il tempo della secolarizzazione. La memoria presuppone infatti sempre un distacco, una separazione, una frattura: qualcosa che si avverte minacciato e intaccato dal tempo. Ma la memoria è, insieme, una resistenza a questa minaccia, una forza che non si assoggetta al dominio incontrastato del tempo. Già solo queste indicazioni consentono di vedere come la memoria sia sempre, propriamente, una facoltà del finito, una resistenza che si genera all'indomani di una cesura, ma come essa, al tempo stesso, abbia a suo oggetto precisamente quanto la cesura ha interrotto, proprio ciò che essa minaccia di distruzione. Questa memoria si radica allora nella secolarizzazione, anche se si rifiuta di fare di questa la parola definitiva. Ma prima di indagarne più approfonditamente la struttura, conviene, anche qui, distinguerla da altre concezioni che hanno il nome, ma non i caratteri della memoria.

In un suo saggio Benjamin riferisce di racconti popolari, in cui all'imperatore si assegnava, come attributo della sua regalità, una memoria senza limiti. Egli ricordava i suoi sudditi a uno a uno, ne serbava nella memoria l'identità. La memoria dell'imperatore, che tutto ricorda, è la trascrizione popolare di una concezione naturalistica della storia, in cui, propriamente, come nel succedersi delle stagioni, tutto cambia, ma per non mutare realmente mai, tutto diviene, ma per ritornare poi di nuovo sempre uguale. Leibniz ha dato formulazione metafisica a questa posizione, quando ha voluto concepire Dio come la monade somma, contenente in sé la rappresentazione di tutte le altre monadi. Anche qui la monade Dio garantisce, nella memoria della rappresentazione, l'identità di tutte le altre monadi. Anche qui, però, naturalisticamente, nulla può andare propriamente perduto e sotto il rassicurante manto di Dio è garantita la continuità di ogni cosa.

La secolarizzazione ha inferto un colpo mortale a questa concezione, interponendo tra i sudditi e l'imperatore, tra l'uomo e Dio uno scarto che non si lascia colmare. La memoria infinita di Dio non ci è più accessibile; non possiamo più ricorrere ad essa, per assumerla quale garante della continuità della storia. Certo non ci è proibita la speranza e neppure, nella fede, la gioiosa certezza che nella memoria di Dio tutta la storia, in attesa del riscatto finale, sia contenuta e protetta. Tutta la storia: non solo quella vittoriosa, ma anche quella perdente, non solo la grande storia dei potenti, ma quella quotidiana dei semplici, non solo quella che si dispiega nella gloria, ma quella in cui gioia e dolore si alternano senza mai che le une possano ripagare degli altri. E tuttavia questa speranza e questa certezza restano rigorosamente custodite nella fede, esse non possono più, oggi, tradursi in categorie culturali che ne siano immediata espressione. La cesura della secolarizzazione impedisce il ricorso alla memoria di Dio come orizzonte della memoria dell'uomo e obbliga perciò al cammino più lungo e più difficile, che muove dal finito. E questo cammino, se può augurarsi di mettere capo di nuovo a quella memoria, di radicare di nuovo l'identità e la memoria dell'uomo nella fedeltà della memoria di Dio, non può però più *pre-supporlo*, ché l'immediatezza ingenua di una cultura, che ci collocava già entro l'orizzonte di Dio, è appunto irreversibilmente perduta.

Ma il bisogno di questa memoria piena di Dio ha continuato a sopravvivere anche nel tempo della morte di Dio. Benjamin ha riassunto esemplarmente questo itinerario, quando, tracciando un bilancio dei tentativi moderni di affidarsi alla memoria, vi ha scorto il desiderio estremo di garantire alla storia dell'uomo un riscatto e una salvezza. Venuto meno il solare punto di appoggio di una tradizione radicata in Dio e da lui garantita, l'uomo non ha perciò rinunciato a ricercare un'altra memoria, che, come un tempo la memoria di Dio, fosse in grado ora di dare unità e continuità alla sua esistenza.

Con Bergson egli l'ha cercata nelle condensazione puntuale di una coscienza, capace di salvare dalla distruzione il ricordo del tutto, come è appunto nel ricordo del morente, che ripercorre e insieme riscatta l'intero corso della sua esi-

stenza. Con Freud egli ne ha fatto l'organo capace di custodire un intero continente sconosciuto, il mondo dell'inconscio. Con Proust egli le ha riconosciuto la proprietà di riguadagnare l'unità di una storia e di un'esistenza: non più l'unità costruita sugli avvenimenti del giorno, ma quella intessuta dei ricordi della notte; non più l'unità di una orgogliosa memoria colontaria, ma quella di una memoria involontaria che, sotto la storia, fissa un' altra storia, a questa affidando l' unità, altrimenti frantumata, dell' esistenza. E in Benjamin, potremmo aggiungere, questa memoria ardisce un passo ulteriore: tenta di collocarsi esattamente nel punto in cui il giorno si rovescia nella notte e la notte nel giorno, come memoria dell'inserzione dell'uno nell'altro. In altre parole, essa si fa quel luogo in cui vecchio e nuovo, veglia e sonno, continuità e cesura si incontrano; un luogo che nella decadenza e nella rovina sa leggere la salvezza; un luogo di riscatto, perché capace di afferrare, fissandolo per sempre, il mondo, un attimo prima che si precipiti nell'abisso. Una memoria, dunque, apocalittica, che nel giudizio e nella distruzione si dispiega come rivelazione di salvezza.

Tutto ciò rappresenta, come del resto è facile avvertire, un progetto non meno ambizioso di quello affidato un tempo alla concezione della memoria di Dio. Per molti aspetti è anzi possibile scorgervi un'enfasi salvifica ancora più accentuata. Mentre la concezione della memoria di Dio si accontentava di riscattare nel ricordo di Dio solo gli accadimenti della coscienza, solo, per così dire, quegli eventi che si producevano alla luce del giorno, garantendo in tal modo all' uomo un'identità e una storia, la memoria che in Benjamin giunge a compimento, si volge all'involontario e all'inconscio, e vuole farsi memoria anche del dimenticato, riscattando, attraverso di esso, anche ciò che è diurno e cosciente. Il cielo della città dell'uomo, deserto di stelle, risplende di luci artificiali che illuminano anche i recessi più nascosti e sotterranei; privo di luce, si deve fare esso stesso luce, fino a esplodere in un bagliore istantaneo che, nell'atto di consumarsi, produce la sua raggiunta verità. Fuor di metafora, il mondo abbandonato a se stesso e che non riesce a credere in una salvezza che gli viene dal di fuori, non può far altro che produrre da sé questa salvezza, ma, poiché la sa caduca, essa coincide con la sua fine; è insieme compimento e dissoluzione, e solo lì, per un attimo, è verità.

Se la teoria di una memoria assoluta di Dio non aveva conosciuto la secolarizzazione, anche questa memoria dell'uomo sembra volerla eludere. Essa nasce bensì da una storia, che si sa all'indomani di una cesura irreversibile, ma non abbandona la pretesa « religiosa » di ritrovare, anche dopo di essa, una nuova rassicurante continuità. E non potendola più riconoscere in un palese filo di continuità che regge la storia, va a ricercarla nei suoi risvolti nascosti: nell'inconscio, nel sotterraneo, nel marginale, nell'effimero.

Guardato da questo punto di vista, anche il nichilismo, che si presenta come l'offerta culturale più attuale, non sfugge all'accusa di un'insufficiente presa d'atto della secolarizzazione compiutasi. Proprio perché prigioniero di una concezione ancora « religiosa », esso sembra poter fare i conti con la cesura della storia solo celebrandola e non, come invece si dovrebbe, tenendo fermo alla tensione che da essa si apre. Come quell'« ateismo religioso », di cui già parlammo, esso sembra voler sfuggire all'orrore per il vuoto, anticipando nichilisticamente il salto nel nulla. Il suo amore per l'attimo, la celebrazione dell'effimero sono forse l'ultima, estrema forma di consolazione. Essi si vogliono certo intendere come un gioco della libertà, capace di trascorrere senza impacci da un oggetto all'altro, una libertà che si esercita gioiosamente nel passare, come è stato detto, da una maglia all'altra della rete. Ma la rete, lo si sa, e lo sa prima di tutto il nichilismo, è un filo sottile che si intreccia sul nulla, il suo contenuto è inesistente, se si prescinde, come il nichilismo si impone, dal considerarne e dall'assumerne la funzione, che è appunto quella di un'estrema resistenza contro il nulla. La rete, fatta sentiero del giocoliere, anziché ultima protezione per chi osa il salto più ardito, è una semplice illusione consolatoria.

Per questo anche il nichilismo parla di memoria. Ma è l'estrema pietà di chi maschera il carattere lancinante della separazione definitiva con un arrivederci. Il nome della memoria nichilstica è oblio, un confortevole oblio a piccole dosi, che nella sua funzione indefinitamente ritardante trova la giustificazione per chiamarsi ancora memoria. Anche questa memoria, però, non riesce a liberarsi da una concezione del ricordare come possesso attuale o come prolungamento senza limiti e senza perdite del già stato. Anch'esso, per quanto in una forma debole, riproduce una concezione della continuità, che la secolarizzazione dovrebbe aver per sempre dichiarata obsoleta.

Tutte le posizioni che si sono richiamate qui appaiono dunque in ultima istanza viziate da un'insufficiente considerazione del fenomeno della secolarizzazione, che, pure, per gran parte, le ha originate, determinandone in radice il loro stesso modo d'essere. Si scopre qui, allora, la ragione forse più profonda, che ci suggerisce di fare del fatto della secolarizzazione l'ineludibile punto di avvio di ogni responsabile riflessione culturale. Ove ciò non avvenga, infatti, si danno solo due possibilità. O quella della riproposizione di una cultura intatta dalla crisi del moderno e impermeabile ad esso. Ma è una cultura da cui il moderno difficilmente si lascia interpellare e che può ricevere attrattiva solo da quel tanto di affascinante inattualità, che in ultima istanza la contrassegna. Oppure quella di una risposta al moderno, che fa i conti con la secolarizzazione solo per celebrarla o per superarla, ovvero per eluderne il nucleo più significativo.

La cultura laica ha scelto la strada della celebrazione, ma, al termine di questa, il nichilismo l'attende, per attestarne l'impraticabilità. Certa cultura cristiana ne tenta il superamento, ma in una forma che, non avendo sufficiente coscienza della radicalità della cesura della secolarizzazione, ne anticipa troppo presto il compmento. Ossia conosce il superamento solo in una forma che lo rende di nuovo soggetto alla secolarizzazione. Certe premature vittorie nuocciono più di attese prudenti; opponendosi al moderno con le stesse ca-

tegorie di quello, esse sono soggette al medesimo esito nichilistico. Nella convinzione (ingenua o ideologica) di possedere un nucleo sottratto alla secolarizzazione e capace di generare immediatamente una cultura alternativa, esse non avvertono che la forma culturale con cui traducono quel contenuto originario finisce, nella sua baldanzosa sicurezza, per intaccare il nucleo medesimo e per farne un contenuto tra gli altri, e, dunque, un contenuto, come gli altri, soggetto al dissolvimento nichilistico.

5. La struttura della memoria

La memoria è memoria nel tempo della secolarizzazione. Essa assume la lacerazione della continuità tra finito e infinito come una condizione ineludibile, come l'orizzonte entro cui il nostro pensare e il nostro agire hanno luogo. Essa non esalta, né rifiuta questa condizione, ma muove dalla consapevolezza che la storia ha tempi diversi e che questo che ci è toccato in sorte non può essere eluso, né sforzandosi di retroederlo al già trascorso, né accelerandolo fino alla consumazione. Così facendo, essa non gioca con il tempo presente, ma lo assume nella sua precarietà e nella sua serietà. In tal modo la secolarizzazione non viene identificata, come invece taluni fanno, con l'esito necessario e finale della storia, né banalizzata, come altri amano fare, a un mero incidente di percorso, ma assunta come un accadimento storico che poteva non essere o poteva essere altrimenti, ma che, altresì, dal momento in cui ha avuto luogo ci impone una trasformazione del nostro modo di pensare e di agire.

All'essere o, se volete, a Dio non si può dunque più pensare come se questa frattura non fosse accaduta. Ciò che nella storia si compie — se vogliamo credere alla serietà della storia in cui siamo collocati e ci rifiutiamo di considerarla come una semplice prova di accesso a una storia superiore e definitiva — non può più essere cancellato. Esso può forse — è questa la nostra fede e la nostra speranza — essere riscattato e perdonato, ma, appunto, non cancellato, ché il perdono o il riscatto non significano una cancellazione, ma recano in sé, placate e consolate, le tracce del loro oggetto. All'essere o, se volete, a Dio non si può più accedere, prescindendo da quella lacerazione che nella storia ha avuto luogo e che ha preso il nome di secolarizzazione.

La forma di un tale accesso è la memoria. Essa serba le tracce di questa lontananza che si è frapposta, ma insieme essa avverte queste tracce come una lacerazione, come i frammenti di una storia spezzata. Nella lacerazione, dunque, essa conserva anche la memoria di un'unità. Essa avverte il finito come un finito spezzato, perché conosce un originario intatto. Essa, però, sa anche che a questo originario non vi è altra forma di accesso che a partire dalla lacerazione. Sa che questa lacerazione va pensata come un evento in cui l'originario stesso si è lasciato coinvolgere e che dunque il ritorno ad esso è precluso, se non percorrendo la strada aspra e stretta della condizione finita.

La memoria è allora la facoltà di pensare l'essere nella condizione della lontananza. La memoria è memoria dell'assoluto, ma nella condizione di un finito spezzato. Essa è memoria di un bene assoluto che nella storia, per quanto lacerata, si vuole salvare. Del resto, quando si serba qualcosa nella memoria, non è perché gli si ascrive un valore assoluto, consapevoli tuttavia che quel valore è indisgiungibile dalla forma storica in cui si è presentato ed è minacciato nella sua stessa assolutezza da un'usura storica? I gesti di amore che abbiamo incontrato, gli squarci improvvisi di confidenza e di intimità che ci hanno rivelato una persona non sono forse diventati memorie, precisamente in questo senso? Ciò che in esse ricordiamo non è infatti un valore assoluto — una persona, un amore, un'intelligenza di verità — che è però totalmente calato nella condizionatezza storica — quel volto, quel giorno, quella parola — che ce l'ha dischiuso? E la dimensione storica, che è condizione di apertura a quell'assoluto, non è anche, congiuntamente, una minaccia ad esso? La storia, nel suo scorrere indifferente che si fa trascorrere, e la vita, nel suo procedere inarrestabile e impersonale, recano in sé la minacca di un' usura che, g iorno dopo giorno, riduce i margini di quella memoria, consumando, accanto all'inessenziale, l'essenziale. Ché, infatti, scomparso nell'oblio il ricordo di quel volto, di quel giorno, di quella parola, anche la memoria di quel bene assoluto, che in esso leggevamo, è svanita per sempre.

La memoria è resistenza, in nome di quel bene. Essa è scelta di orientare la vita alla sua luce, volontà di progettare il futuro come produzione di gesti che prolunghino la memoria. Per questa ragione anche popoli abbisognano di una memoria per edificare il futuro. E nel concetto di patria, al di là delle deformazioni nazionalistiche, si è cercata una memoria di questo genere: il riconoscimento di un'identità, costruita su accadimenti storici del passato e capace di sorreggere la volontà di futuro di un popolo.

Ma la resistenza della memoria non va scambiata con una mera forza funzionale al procedere della vita. Essa non è da confodere con una naturalistica o storicistica volontà di futuro, che finiscono infine per coincidere. Rispetto a ciò, la memoria è spesso, e fortunatamente, disfunzionale, poiché essa non serve alla vita, ma, per quanto possa apparire paradossale, alla memoria. Non si ricorda per vivere (sebbene talora si faccia anche così, ma la memoria assume allora la forma nostalgica, melanconica e ambigua del ricordo); si ricorda per continuare a ricordare, ossia per salvare la memoria di un assoluto. Di più, spesso si ricorda anche contro gli interessi della vita. Come quando, nel pentimento, non ci si può liberare dalla memoria del dolore inferto o, nella felicità, il bene assoluto e irripetibile del presente prorompe, imperioso, a scompaginare l'organizzazione dell'esistenza.

Proprio questa disfunzionalità rispetto alla vita è però garanzia della possibilità, per la memoria, di non essere mero ripiegamento sul passato, ma d'essere sorgente di costruzione del futuro. La memoria non è un filtro che applichiamo alle esperienze, per poterci distanziare da esse, come invece propongono oggi i nichilisti e ha descritto un tempo, mirabilmente, Kierkegaard. Essa non è cioè quello scarto, che, come in un gioco, interponiamo tra noi e le nostre

azioni, trasformando da subito in ricordo ciò che ci accade, come faceva appunto il Don Giovanni di Kierkegaard, per il quale ogni amore era sempre un amore ricordo, un oggetto di romantica contemplazione nel momento stesso del suo fiorire. Ma un amore ricordo è un amore che ci si rappresenta già subito dal punto di vista della sua fine, e in ultima istanza della morte. E' un amore di cui si anticipa la morte, per abituarsi, giocando, come appunto fanno i nichilisti, alla morte ultima e definitiva. Trasformare la vita in una perenne memoria è, in questo senso, utilizzare il ricordo come anticipazione della morte. E l'anticipazione ripetuta della morte è l'unica, estrema arma che resta a un pensiero debole di fronte alla morte ultima e definitiva.

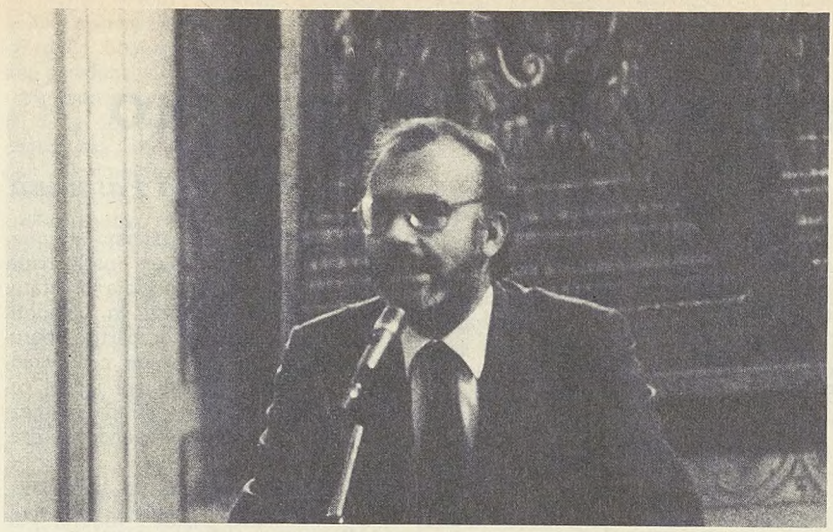
La memoria cui ci vogliamo riferire non è, invece, un gioco della libertà, ma, più seriamente, il vincolo che ci proviene da una responsabilità per qualcosa che ci precede ed è più grande di noi e della vita stessa. Qualcosa che abbiamo incontrato nella forma della vita e della storia, e che da questa forma è indisgiungibile; qualcosa che non è immune dagli esiti della vita e della storia, poiché ha scelto di prendere forma in essi; ma qualcosa, tuttavia, che, per la sua stessa assolutezza, va pensato come un'originarietà, che precede ogni inizio nel tempo. Il nome di questo qualcosa è, per la filosofia, essere, ma un essere assiologicamente connotato, un essere pensato come il bene.

Anche il cristianesimo ci conduce di fronte a una memoria innestata ed affidata al tempo, ma non esaurita in esso. Il Cristo che abbiamo incontrato è un Cristo di cui facciamo memoria. Ciò non è senza conseguenze per la forma della nostra fede. Essa, avendo luogo nella condizione della memoria, è segnata dalla perdita della contemporaneità. Non mi riferisco qui tanto a quella contemporaneità fisica con Gesù, di cui è già stato detto, con ragione, che non costituiva alcun accesso privilegiato al mistero di Cristo, poiché la divintà dell'uomo Gesù resta ugualmente lontana a chi ha conosciuto l'uomo di Nazareth e a chi l'ha incontrato soltanto sulle vie della fede. Mi riferisco qui piuttosto a una contemporaneità, che fu forse la forma della fede di un tempo, la quale consentiva di incontrare Cristo, senza dover prima far esperienza della dolorosa lontananza storica che da Lui ci separa. O meglio, quella lontananza, che pure mano a mano andava crescendo con l'accumularsi degli anni e dei secoli, non si era però fatta ancora lacerazione. Quei secoli non si erano ancora interpretati, come invece oggi accade, come un fallimento della sua promessa di un regno d'amore né come ambizioso tentativo umano di rivendicare un'autonomia, che è separazione della storia dalla sua origine in Dio. Questa smarrita contemporaneità ci fa incontrare Cristo nella condizione della memoria, che è memoria della sua venuta, ma insieme, memoria della frattura storica che da Lui ci separa. Tutto ciò non rende, propriamente, la fede più difficile di un tempo, ché alla fede, comunque, appartiene sempre un salto che è dono della grazia, ma contrassegna il nostro credere secondo una modalità più dolente. Il Cristo cui andiamo incontro è un Cristo sofferente e il cristiano, come scrisse Bonhoeffer, è colui che sta vicino a Dio nel suo dolore. E' il dolore che la storia infligge nell'essere di Dio, di un Dio che, incarnandosi, ha fatto sua la storia del mondo; è il dolore per una storia in cui il male e la sofferenza continuano a fare resistenza a Dio; è il dolore per una storia che Dio ha scelto come sua, ma lasciando che a farla sia l'uomo. E il cristiano partecipa di questo dolore, poiché, mentre appartiene alla storia del mondo, la scorge entro la storia di Dio e sperimenta la lontananza dell'una dall' altra. Ma il dolore è memoria di un'unità più originaria, ed è attesa di una nuova, più complessa, unità, di un tempo finale — che appena si osa sperare — in cui la storia dell'uomo possa riconoscersi, senza tensione e senza amputazioni, nella grande storia di Dio.

6. Osservazioni conclusive

Conviene, concludendo, ricapitolare brevemente il cammino percorso. Il tempo di oggi ci è parso segnato dall'esperienza della secolarizzazione e da un diffuso bisogno di ancorare nella memoria il fluire del tempo. Quest'esperienza e questo bisogno, per altro, contengono valenze e intenzioni diverse, quando non addirittura contraddittorie. Ci è sembrato allora necessario distinguere tra diversi modi di intendere la secolarizzazione e differenti forme di ricorrere alla memoria. Secolarizzazione non è per noi il compimento di un lineare cammino della storia, sia questo da leggersi, in chiave cristiana, come dispiegarsi della libertà rivelata da Cristo agli uomni, sia questo da leggersi, in chiave atea, come sostituirsi dell'uomo a Dio, ma è, piuttosto, la frattura, che con il moderno è intervenuta nella storia. Dopo di essa è divenuto impossibile pensare la storia dell'uomo come una storia immediatamente collocata nell'orizzonte della storia di Dio. La rivendicazione dell'autonomia umana è rivendicazione di una libertà, che introduce una tensione e una lacerazione nella storia. Essa prospetta la variante di una storia tutta ed esclusivamente umana, come il fenomeno dell'ateismo ha mostrato. Ora, ciò non è senza conseguenze per la fede stessa; essa, laddove cerchi di uscire dall'incomunicabilità dell'esperienza irripetibile e si faccia espressione culturale, si trova collocata, come punto di partenza, entro questa condizione di lontananza. L'esito della secolarizzazioe è che la vicinanza non può più essere sentita come una confortante solidarietà originaria, di cui la storia è conferma, ma come una conquista ultima, il culmine di un itinerario. La vicinanza originaria con Dio è ricercata a partire dalla lontananza storica di cui facciamo esperienza.

E la memoria, allora, appartiene essenzialmente a questa condizione secolarizzata. Non è la memoria regolare di una tradizione intatta che preserva indenne il passato, progettando il futuro. Non è neppure la memoria debole, il cui vero nome è oblio, che ricorda solo per consolare della morte e per aiutare a proseguire la vita, rinnegandosi appunto in questo suo mettersi al servizio di altro. Essa è, come dicemmo, la re-



sistenza a quel valore assoluto, a quel bene, a quell'esperienza originaria e fondante, di cui, pur nelle fratture del presente, è rimasta una traccia. Una resistenza, che lotta per tener fermo a quell'assoluto e per rispettare la serietà della storia; un tentativo per cogliere, oltre la frattura, l'unità, in un oltre però che non è un al di là dialettico, ma una trasparenza ultima, che vede insieme la frattura e l'unità, o, meglio ancora, che riconduce la frattura entro l'unità stessa. Per questo dicemmo, e ripetiamo, in riferimento al tempo presente della crisi: dentro la crisi, ma oltre la crisi.

Come si vede, si disegnano di nuovo, a partire di qui, quelle grandi possibilità culturali che hanno a lungo impegnato la riflessione cristiana. Non è impossibile, nonostante la crisi che oggi la contrassegna, tornare a parlare di metafisica o di ontologia. Una volta abbandonata la pretesa di descrivere con essa una struttura di continuità, che abbraccia una volta per tutte l'essere, ritorna possibile riscoprire l'urgenza di una riflessione ontologica. Che la frattura storica prodotta dalla secolarizzazione, se vuole essere presa sul serio e, congiuntamente, ricondotta a qualcosa che ne è il fondamento ultimo, andrà appunto pensata con categorie ontologiche. Diventerà allora necessario pensare, come la filosofia ha fatto più volte, ma ancora solo in forma iniziale, l'essere in relazione a questa frattura della storia e occorrerà allora cercare nell'essere stesso almeno il fondamento di possibilità di questa cesura.

Ma anche il tema della tradizione torna ad essere proponibile, sul fondamento della memoria. E ciò senza sbandamenti progressisti o conservatori, che, del resto, come Benjamin ha già fatto osservare, si equivalgono, poiché le categorie di progresso e di decadenza che vi stanno alla base non sono, in ultima istanza, che il rovescio di una medesima medaglia, ovvero di una concezione continuistica della storia. Non sarà allora una tradizione indifferente, che si identifica infine con il corso stesso della storia, ma una tradizione come responsabilità per il passato: quel passato che riusciamo a salvare quale ammonimento per il futuro, come ricchezza da tenere in serbo e a cui diuturnamente ricorrere, come tesoro di felicità a cui sempre di nuovo attingere, come dolore che chiede di essere consolato. Una tradizione, non al sicuro dai colpi della storia, minacciata, anche, da ogni fallimento futuro, ma, proprio per questo, una tradizione che non si identifica semplicemente con il trascorso, ma con quell'assoluto che nella storia ha preso forma. Ancora, una tradizione che ardisce pensare la trasmissione storica, svincolandosi dallo schema della continuità.

Un'ultima — e questa volta davvero conclusiva — osservazione è opportuno ancora fare. A molti l'itinerario che qui ho tentato di delineare sarà potuto sembrare difficile ed anche tortuoso. Sopratutto di fronte alla freschezza di una fede vissuta nell'immediatezza di un impegno cristiano o la semplicità impegnativa e travolgente della parola evangelica, queste riflessioni, che si sforzano di tener fermo all'essenziale della fede, pensandolo però nell'orizzonte ateo del moderno, saranno parse inutilmente complesse, talora ambigue, forse anche pericolose. A mia giustificazione non posso dire altro, se non invitarvi a riflettere che fede e cultura non sono la medesima cosa, che nella fede vi sono infinitamente più cose (intensivamente) che nella cultura e nella cultura infinitamente più cose (estensivamente) che nella fede. Coniugare fede e cultura non è necessario, e tantomeno ciò è necessario per la salvezza: può essere persino, come i filosofi sovente ci hanno mostrato, pericoloso. Una volta però che si sia imboccata quella strada, essa è soggetta a regole e condizioni ferree, in cui la forza prorompente della fede personalmente vissuta è sospesa, fino a che non sia passata sotto il giogo, talora pesante, imposto dalla riflessione.

Sta a ciascuno scegliere se percorrere questo cammino o no, ma onestà intellettuale vuole che ci si attenga alla scelta fatta. La semplicità della testimonianza sarà allora tanto più grande, quando avrà il coraggio di restare nell'ineffabilità culturale che la contrassegna, e si limiterà ad essere un appello, senza mai volersi credere un argomento. Il difficile servizio del pensiero sarà tanto più autentico, quando ricorderà, con Shakespeare, che « ci sono in cielo e in terra molte più cose che nella tua filosofia », quando cioè, pur insistendo nella impegnativa determinatezza delle condizioni entro cui il pensare è posto, non mancherà di dire che in esse il tutto non è contenuto, ma semmai solo costretto. Un pensiero che così si intende può, forse, oggi ricordare a quanti siano troppo sicuri di sedere sul trono della verità che la secolarizzazione di cui abbiamo parlato ha reso quel trono incommensurabilmente distante (e in ciò si potrebbe leggere un richiamo, rivolto anche ai laici, per una più rigorosa laicità). E a quanti si esauriscono in una concezione sempre più flebile e declinante della verità, quel pensiero potrebbe ricordare che la memoria a cui ci ancoriamo è una memoria forte: ha la forza di una resistenza per l'assoluto e la testarda speranza di un'attesa di compimento.

Ugo Perone

Secolarizzazione

Secolarizzazione e sistema politico

Gianfranco Pasquino

> *... il perseguimento dell'interesse individuale non contribuisce al bene sociale, ma il perseguimento del bene sociale contribuisce alla soddisfazione di quell'interesse (F. Hirsch,* I limiti sociali allo sviluppo, *Bompiani, 1981, p. 183).*

In quale contesto socio-politico si colloca oggi la sfida della secolarizzazione e si presentano le trasformazioni della politica? In che modo secolarizzazione e mutamento politico hanno investito il potere e il suo accentramento, l'autorità, la sua creazione ed il suo esercizio, l'impegno politico e la sua esplicazione? Quali tensioni, infine, si manifestano fra la secolarizzazione e lo stato della democrazia intesa come nuove regole di comportamento collettivo, e quali prospettive di soluzione possono essere individuate per i problemi attuali? Sono questi gli interrogativi di fondo che in qualche modo tutti coloro che riflettono sulla politica debbono formulare, con le sole differenze dovute alle impostazioni disciplinari e alle sensibilità personali. E, certo, le risposte avranno ambiti di oscillazione molto maggiori derivando anche dalle preferenze politiche dei singoli. Ma, correttamente, l'analisi deve precedere la prospettazione di soluzioni.

Burocratizzazione, secolarizzazione, accentramento del potere

Il punto di partenza obbligato di ogni riflessione di questo tipo rimane la prospettiva weberiana che già coglieva i passaggi cruciali delle trasformazioni della politica intorno agli anni venti (1). Quei passaggi si sono in parte prodotti, in parte sono ancora con noi a livello di potenzialità sempre traducibili nella pratica, in parte sono in costante tensione con altri processi (come già Weber aveva sottolineato, la burocratizzazione si afferma in concomitanza con la democratizzazione, ma incontra nella democratizzazione uno dei più possenti contraltari).

E' innegabile che la burocratizzazione ha fatto molta strada da quando Weber ne delineò, lucidamente e con disincantata preoccupazione, l'avvento. Essa ha investito non soltanto gli apparati statali, ma le stesse organizzazioni della società politica (in primis i partiti di massa) e della società civile (in primis i sindacati). Al momento, la burocratizzazione costituisce la vera spina nel fianco della democratizzazione. Non soltanto nella misura in cui i princìpi di una burocrazia funzionante esulano, e spesso contrastano con quelli di istituzioni e organizzazioni basate sui princìpi democratici, ma anche, e forse soprattutto perché nella burocratizzazione degli apparati si annidano i germi dei poteri invisibili. Eppertanto, ricondurre il funzionamento degli apparati burocratici sotto al controllo degli organismi democratici si presenta come uno dei problemi aperti e irrisolti delle democrazie contemporanee. Ma, sulla scia di Weber, la consapevolezza è grande della persistente e irrisolvibile tensione, per ragioni incomprimibili di funzionalità, tra esigenze burocratiche e richieste democratiche.

D'altronde, due sviluppi sembrano mettere ulteriormente in contrasto burocratizzazione e democratizzazione. Da un lato, il crescere numerico delle organizzazioni di rappresentanza degli interessi di pari passo con il processo di modernizzazione delle società, che pongono limiti ad una reale democratizzazione dei processi decisionali introducendo forti rigidità sociali (2). Dall'altro, più che le consistenti difficoltà registrate nell'ampliamento degli ambiti nei quali si voti con procedure democratiche (la democratizzazione reale), lo svuotamento dei poteri delle assemblee rappresentative. Ma già il modello weberiano aveva tentato una risposta alle evidenti complessità: « un parlamento attivo contro una burocrazia di stato, una burocrazia di stato in competizione con burocrazie di partito, burocrazie di partito alle prese con l'emotività delle masse, e quindi i capi carismatici che si fanno strada in mezzo a questi contrasti essendo in grado di dominarli » (3).

Nel momento in cui la burocratizzazione avvolge la società che, grazie alle opportunità organizzative offerte da lunghi periodi di democrazia e alla stessa ideologia democratica, si struttura in gruppi rappresentativi dei più variegati interessi prodotti dai processi di modernizzazione (e i vecchi interessi tardano a morire, mentre i nuovi godono di notevoli facilitazioni organizzative e si insediano presto), si fa visibile ed acuto il problema delle regole decisionali e ancor più dei princìpi che stanno alla base di queste regole. E' il problema della secolarizzazione.

Definita usualmente in riferimento a tre princìpi fondamentali (4) « il principio dell'azione elettiva (o principio dell'autodecisione individuale); il principio della differenziazione e specializzazione progressiva (che investe ruoli, status e istituzioni); il principio della legittimazione (intesa come riconoscimento, o addirittura istituzionalizzazione del mutamento) », la secolarizzazione ha avuto come conseguenza più evidente la crisi dei princìpi etici e ideologici alla base della legittimazione del potere e delle istituzioni, della modalità di formazione e di esercizio dell'autorità attraverso le istituzioni. In larga misura irreversibile, il processo di secolarizzazione ha svelato « di che lagrime grondi e di che sangue » il potere, mettendo in crisi il rapporto fra l'indifferenziato cittadino della tradizione liberal-democratica e le sue autorità, nelle istituzioni di governo e nelle stesse organizzazioni di interesse. La crisi dei partiti di massa e dei sindacati è anche il prodotto della secolarizzazione nelle sue svariate manifestazioni.

Prima dell'emergere di nuove modalità di legittimazione e dell'autorità, però, i processi reali hanno dato luogo a tentativi da parte del potere e dei detentori di potere di emanciparsi dai controlli. La risposta concreta

in molti ambiti nazionali, subnazionali e transnazionali è andata nel senso della concentrazione dei poteri e dell'evasione di essi dalle sedi della rappresentanza per collocarsi nelle sedi della decisione. Anche questo processo era stato previsto da Weber, con riferimento ad esempio alla Führerdemokratie e con l'indicazione del ruolo positivo di rottura delle incrostazioni di potere che la personalità carismatica avrebbe potuto svolgere. Ma non aveva potuto essere pienamente elaborato.

All'interno di una concezione ben diversa, che ha definitivamente abbandonato la problematicità dei processi di burocratizzazione e di democratizzazione e che non intende curarsi della tensione ricorrente fra essi quanto piuttosto risolverla con la spada affilata della decisione, Carl Schmitt offre la sua versione decisionista sintetizzabile nell'affermazione « sovrano è chi decide nello stato d'eccezione ». Di qui, se non la legittimazione sicuramente l'accettazione (e forse l'auspicio) della concentrazione di potere nelle mani del decisore. E nel momento in cui politica è il contrasto insanabile fra l'amico e il nemico, in cui la politica si militarizza e la guerra diventa possibilità concreta di olocausto nucleare, la preoccupazione per lo svanire dei fondamenti etici della legittimazione, per un processo di secolarizzazione che finisce per consegnare la decisione nelle mani di chi ha acquisito il potere in qualsivoglia modo, diventa sovrastante e rinvia alla possibilità di creare nuove regole per la formazione dell'autorità e per il suo esercizio in un ambiente totalmente secolarizzato e nel quale il potere si concentri, si accentri e si distacchi dalle sedi della rappresentanza democratica.

Combattere contro l'accentramento del potere per proporne uno spezzettamento, la frammentazione sarebbe, però, una battaglia di retroguardia. Così come Weber analizzò il processo di burocratizzazione non per opporvisi, considerandolo anzi uno degli sviluppi inevitabili della modernizzazione e della razionalizzazione e cercando invece i necessari contrappesi nella democratizzazione e nelle possibilità di comparsa delle autorità carismatiche (5), di fronte alla concentrazione dei poteri le risposte debbono essere ugualmente articolate e differenziate. Si pone, quindi, il problema di chi è legittimato ad acquisire i nuovi poteri, delle modalità con le quali questi poteri possono essere esercitati e delle modalità con le quali debbono essere controllati, della loro trasparenza e della loro trasformazione. In sintesi, emergono i nuovi compiti della democrazia e le nuove regole all'interno di una società secolarizzata e organizzata.

Regole d'autorità

Quale può essere il fondamento dell'autorità nelle società mobilitate? Sono sufficienti le regole che disciplinano (modalità d'acquisizione e di esercizio dell'autorità nelle istituzioni di governo? Fino a quale ambito va estesa la nostra attenzione e la nostra regolamentazione delle forme d' autorità? due sembrano essere i punti di partenza irrinunciabili di un' analisi contemporanea del principio e della pratica dell'autorità. Da un lato, il venir meno della forma di autorità (Herrschaft) che Max Weber definì tradizionale, basata su un'obbedienza riprodotta da tempo immemorabile. Il processo di secolarizzazione ha spazzato via questa forma d' autorità. Dall'altro, la rivolta contro le autorità costituite secondo i classici criteri legali-formali e il loro disconoscimento che provocano le difficoltà comunemente associate alle crisi di governabilità (che oggi appaiono meno acute, ma permangono sotto specie diversificate) e all'incapacità delle società di darsi fini perseguibili con comunanza d'intenti. Naturalmente, in alcuni casi la via d'uscita può essere trovata nella comparsa dell'autorità carismatica cui, già nella visione weberiana, è attribuito il compito di spezzare la gabbia d'acciaio della burocratizzazione e di liberare la società. Ma, a meno che non si sviluppi secondo le modalità del carisma d'ufficio (della carica), l' autorità carismatica costituisce una soluzione eccezionale ad una crisi altrettanto eccezionale, entrambe non potendo permanere a lungo.

Comunque, né l'analista né l'operatore possono permettersi il lusso di dimenticare che non hanno a disposizione una tabula rasa, ma debbono fare i conti con situazioni in qualche modo strutturate, solo a partire dalle quali possono proporre cambiamenti, adattamenti e trasformazioni. Nel caso in esame, la situazione data è rappresentata dall'esistenza di una democrazia politica e dalle sue regole minime di riproduzione. Nelle parole del più autorevole rappresentante di questa impostazione, Norberto Bobbio, « per regime democratico s'intende primariamente un insieme di regole di procedura per la formazione di decisioni collettive, in cui è prevista e facilitata la partecipazione più ampia possibile degli interessati » (6).

Naturalmente, non solo questa definizione si attaglia al sistema politico nel suo insieme e consente di accomodare flessibilmente l'espansione del corpo elettorale e l'estensione dell'ambito di materie oggetto di decisioni collettive, ma può essere applicata operativamente a tutte le organizzazioni funzionanti all'interno del sistema politico. Non che la teoria politica della democrazia concordi sull'esigenza che tutte le organizzazioni siano parimenti democratiche affinché la democrazia sia viva e vitale e si riproduca senza rischi. Tuttavia, una certa qual congruenza nei princìpi operativi di famiglia, scuola e impresa viene considerata funzionale al mantenimento della stessa democrazia politica (7). Comunque, nessun passo indietro da questa soglia minima di procedure che disciplinano la formazione di decisioni collettive è possibile, se non a scapito della democrazia. Mentre molti passi avanti a partire da essa sono possibili ed anche auspicabili ed essi attengono, nella varietà degli assetti istituzionali, sia alla quantità e alla qualità delle decisioni collettive che possono essere prodotte, sia alle modalità di creazione della leadership (che, pure, rimane leggermente in ombra nella versione di Bobbio, mentre costituisce un cardine delle visioni quasi contemporanee di Weber e Schumpeter, che anche a spese dell'ouput della democrazia, sottolineano la capacità di questo regime di consentire agli elettorati di scegliere fra « squadre » contrapposte di dirigenti politici e di procedere al loro ricambio — le decisioni collettive essendo una conseguenza della scelta di determinati leaders rispetto ad altri). Pertanto, la visione di Bobbio appare, tutto sommato, meno formale e più contenutistica di quelle di Weber e Schumpeter (ma, come vedremo, la democrazia, anche intesa quale pura procedura, si innerva di valori e si sostanzia di contenuti).

Pertanto, la democrazia sembra preoccuparsi della formulazione e dell'osservanza di regole che consentano una produzione di decisioni collettive collegate alle preferenze degli individui piuttosto che una produzione di leadership. Democrazia, o governo del popolo, non è aristocrazia, o governo degli ottimi. Nulla la democrazia dice relativamente all'insediamento nelle cariche decisionali di leaders di grandi qualità, limitandosi a sottolineare che dovrà trattarsi di leaders graditi ad una maggioranza del loro elettorato e costretti ad operare attenendosi al principio maggioritario nel migliore dei casi e all'osservanza di vincoli ancora più stringenti (ad

esempio nelle revisioni costituzionali) in altri casi. La democrazia appare, nelle sue diversificate espressioni, maggiormente interessata al controllo dell'autorità e del suo esercizio che alla sua esaltazione. Addirittura, essa spinge nel senso dell'anonimato dei leaders e della diffusione del loro potere (al fine di garantirne un miglior controllo e di prevenire le possibilità di deviazione).

Nel suo lungo elenco delle promesse non mantenute dalla democrazia (alcune delle quali non potevano essere mantenute) — sovranità degli individui, rappresentanza esclusivamente politica, sconfitta del potere oligarchico, estensione del principio democratico a tutte le sfere, eliminazione del potere invisibile, educazione alla cittadinanza — Bobbio non sfiora mai il problema della natura e della qualità dell'autorità democratica. Nella misura in cui lo fa, il problema è posto in negativo collegato alla possibilità dell'emergere della tecnocrazia. Non un'opportunità positiva, ma un pericolo: « se il protagonista della società industriale è l'esperto non può essere il cittadino qualunque. La democrazia si regge sulla ipotesi che tutti possano decidere di tutto. La tecnocrazia, al contrario, pretende che chiamati a decidere siano i pochi che se ne intendono » (8). Le regole democratiche quasi diventano esse stesse una gabbia d'acciaio nella quale vengono imprigionate le qualità politiche, decisionali dell' autorità.

Ma, se nessun passo indietro deve essere compiuto rispetto alle procedure decisionali, molti passi avanti possono essere fatti sia relativamente al tipo di decisioni che possono essere prodotte democraticamente (che attengono sia allo Stato sociale che ai problemi di pace e guerra) sia relativamente alle sedi nelle quali queste decisioni possono essere prese (che vanno dalle articolazioni autonomistiche dello Stato democratico, che giungono fino ai quartieri, ai luoghi di lavoro) sia infine alle modalità di investitura degli stessi decision-makers, dei decisori e, soprattutto, alla personalizzazione e alla conseguente responsabilizzazione delle autorità.

La teoria politica democratica, nata ed elaborata per ingabbiare il potere, contrapposta alle degenerazioni dei regimi autoritari e totalitari, caratterizzati dalla personalizzazione o addirittura consacrazione del potere, è finora stata riluttante ad incamminarsi concretamente, con ricchezza di argomentazioni ed analisi, lungo questa strada. Ma l'esigenza, soprattutto in talune varianti istituzionali dei re-

gimi democratici, di individuare e costruire assetti entro i quali possa formarsi una ledership dotata di autorevolezza istituzionalmente sanzionata, appare sempre più urgente. Se la democrazia è anche argomentazione discorsiva sulle sue caratteristiche (9), oggetto di questa argomentazione può oggi utilmente essere l'autorità (ed è sintomatico che il discorso parta su una base sicuramente gracile e probabilmente insufficiente di studi validi ed approfonditi).

Non è il caso di rilevare qui per l' ennesima volta come gli assetti istituzionali parlamentari siano fondamentalmente refrattari all'investitura di autorevolezza della leadership politica, soprattutto se plasmati da sistemi multipartitici. Né è il caso di ricordare come già Weber vedesse, a contrappeso del parlamentarismo emergente nella Germania post-guglielmina, l'esigenza di una leadership a forte legittimazione popolare, in grado di conciliare nei limiti del possibile burocratizzazione e democratizzazione (10) o meglio di spingere la necessaria mediazione agli equilibri più elevati fino a « prendere decisioni al di fuori delle compromissioni corporative parlamentari » (11). Vale, però, la pena di riflettere in maniera totalmente disincantata sui due princìpi fondamentali della democrazia pluralista che sembrano costituire un vero dilemma: autonomia e controllo, al fine di individuare le tendenze in atto e di suggerire le linee di trasformazione.

Democrazia è non solo pluralismo di gruppi in competizione, ma loro autonomia dallo Stato e dagli altri gruppi, oltreché capacità di autogoverno. Gli elementi cruciali in una democrazia funzionante sono costituiti non solo dalla proliferazione di questi gruppi, prodotto significativo del processo di modernizzazione, ma dal loro mutare nel corso del tempo grazie, ed in seguito, alla competizione che si instaura fra di essi. Questo non significa in alcun modo che tutti i gruppi siano, né in un ipotetico stato di partenza né nel corso della competizione, in possesso di risorse simili o equilibrate (una fuorviante interpretazione della teoria pluralista). Né significa che il pluralismo contempli la persistenza nel corso del tempo degli stessi gruppi. Al contrario, si ha un pluralismo efficace, foriero di mutamenti che accompagnano e spesso condizionano il processo di modernizzazione, nella misura in cui nuovi gruppi appaiono e vecchi gruppi si trasformano o scompaiono. Pluralismo non è né pluralità né immobile fissazione sociale.

D'altro canto, però l'autonomia dei gruppi non può essere assoluta. Essa stessa deve essere sottoposta a regole e esercitata secondo procedure. Queste regole e queste procedure possono richiedere, e di fatto spesso lo fanno, che esista un controllo sul comportamento degli attori individuali e delle associazioni (ad esempio, una grande corporation). Cosicché, il problema si presenta nei termini del tipo, qualità, estensione del controllo da parte di quali attori. E' il problema che attualmente viene letto essenzialmente attraverso le lenti della *deregulation,* ma che deve essere esteso anche fino a ricomprendere la necessità di forme nuove di controllo sui nuovi (e più devastanti) poteri e sulle loro più recenti e più avanzate forme di concentrazione.

La democrazia non può fare a meno né dell'autonomia degli individui e dei gruppi né del controllo sulle loro attività e sui loro comportamenti (12). Gli equilibri, pur sempre mutevoli, di volta in volta raggiunti fra questi due poli (equilibri che, inevitabilmente, differiscono a seconda dei tempi e dei luoghi) danno origine a forme diverse di regimi democratici, dotati di loro assetti specifici, di loro caratteristiche distintive che toccano, inevitabilmente anche i, talvolta cruciali, rapporti fra la sfera politica e la sfera socio-economica (12) e quella in senso lato culturale.

Se la parola-chiave dell'analisi politologica e sociologica degli anni ottanta è oramai diventata complessità, allora si può correttamente parlare a proposito di questi sviluppi di « esplosione » della complessità. Ma modalità e termini di questa esplosione vanno accuratamente precisati e analizzati, se si vuole fare avanzare la riflessione oltre lo stadio degli slogans (14). Nella fattispecie, già di per sé sistema complesso per la quantità di aspettative che cumula su governanti e sui processi che li collegano, la democrazia si è fatta sistema ancora più complesso alla luce dei più recenti sviluppi, già intra-

visti da Weber, ma negli ultimi tempi divenuti particolarmente dirompenti.

Infatti, l'esplosione della complessità nella sfera politica dei regimi democratici è al tempo stesso richiesta di maggiore autonomia e esigenza di maggiore controllo. Questa esplosione si presenta come richiesta di maggiore autonomia dal versante dei gruppi e dei singoli attori nella misura in cui si intersecano (o si sono già intersecati) due distinti processi. Da un lato, l'espansione dello Stato, nelle più svariate forme che essa ha assunto nei sistemi politici occidentali a governo democratico, ha inevitabilmente influenzato l'organizzazione e la riorganizzazione dei gruppi, la quantità e la qualità delle risorse a loro disposizione e a disposizione degli individui, le loro stesse possibilità di fruizione e di investimento. Alla richiesta di autonomia, che spesso è emancipazione senza lacci e lacciuoli, sfrenata, le risposte sono state molto diverse fra di loro. Tali che se mai è davvero esistito un « consenso socialdemocratico » nel mondo occidentale (15), esso si è infranto sulla scia delle politiche reaganiane e thatcheriane. E difficilmente potrà rifondarsi sulle antiche e venerate basi. Paradossalmente, in entrambi i casi di rottura del consenso socialdemocratico, si può sostenere che è emersa una vera leadership, è stata rafforzata l'autorità si è stagliato netto il profilo dei decision-makers. Contrariamente ad un'opinione diffusa, la politica è tornata al primo posto, emancipandosi essa stessa dall'abbraccio soffocante di un pluralismo divenuto pluralità di gruppi che si distribuivano le risorse esistenti, ma che non erano più in grado di progettare l'accumulazione e la redistribuzione, di accumulare per meglio redistribuire.

Ma il primo posto alla politica e un nuovo ruolo all'autorità possono essere consegnati anche attraverso forme nuove di responsabilizzazione dei gruppi e degli individui, delle leaderships sociali, economiche, culturali. La risposta di Reagan e della Thatcher si colloca, sia sul versante della scelta dei gruppi da favorire sia sul versante dell'esercizio dell'autorità senza reali controlli (si pensi all'accresciuto ruolo dei poteri segreti e della minaccia del ricorso alla guerra o del suo stesso esercizio), nel senso dell'accentuazione non della responsabilizzazione (che pure permane quanto ai processi elettorali formali, dal lato della « democrazia minima »), quanto piuttosto dell'esercizio di un autoritarismo più o meno blando a seconda delle aree problematiche. Soprattutto risulta davvero poco chiaro in quale misura le politiche seguite dai due leaders anglosassoni abbiano di mira l'alleviamento dei quattro difetti classici della democrazia pluralista derivanti proprio dalla presenza di gruppi organizzati che: favoriscono la stabilizzazione delle ingiustizie, deformano la coscienza civica, distorcono l'agenda pubblica, alienano il controllo finale su tale agenda (16).

Il fatto è che una reale competizione fra gruppi, senza reti di sicurezza, competizione che non ha mai caratterizzato nessun mercato economico e che nei sistemi capitalistici vede partire in condizioni di vantaggio le imprese, non può svolgersi senza regole e senza controlli. Le politiche neoliberiste, anche nel complesso impasto reaganiano, hanno operato liberando alcuni gruppi dal controllo interno e dal controllo sociale, senza introdurre le necessarie regole di verificabilità dei comportamenti e gli opportuni criteri di valutazione dei risultati. Anche in Italia tentativi surrettizi di autonomizzazione senza responsabilizzazione e di attenuamento dei controlli senza verificabilità sono stati effettuati, ma con molte titubanze e privi di un reale sostrato strategico-culturale (la cultura di governo essendo ancora saldamente attestata sulle consolidate pratiche clientelari e quindi tutt'altro che orientata all'esercizio dell'autorità o alla creazione dell'autorità e alla sua valorizzazione nei gruppi).

E, comunque, i problemi non sono affatto risolti. Semmai si presentano con maggiore chiarezza che nel passato. Se l'autonomia dei gruppi e degli attori inividuali ha un significato preciso, esso si estrinseca nell'esercizio di autorità con responsabilità, vale a dire disposta ad attribuirsi meriti e biasimi. E se le professionalità hanno un senso esse non possono che consistere nella rivendicazione di questi meriti e degli eventuali biasimi. Se la crescita del livello culturale della società, la sua disponibilità alla mobilitazione e alla partecipazione, la sua inclinazione a prendere il proprio destino nelle sue mani non sono pure affermazioni retoriche, esse si traducono in pratica concreta laddove i cittadini organizzati in gruppi (che possono essere anche i partiti e i sindacati) esercitano il loro controllo sui dirigenti e sulle azioni e lo Stato esercita la sua autorità ponendo o togliendo limiti alle attività dei gruppi e dei dirigenti e verificando i risultati delle attività e dei comportamenti concreti.

A questo punto, e *solo a questo punto*, ma con forza, si presenta la necessità imprescindibile della formulazione dei criteri di valutazione e delle regole di trasformazione dei comportamenti degli individui e dei gruppi. Proprio perché le società contemporanee sono secolarizzate e non possono più essere né organizzate né guidate secondo principi e motivazioni religiose o ideologiche forti e proprio perché l'egoismo non può costituire un modello di integrazione sociale e di perseguimento di fini collettivi, s'impone la formulazione di regole che favoriscano il perseguimento degli obiettivi dei singoli all'interno del sistema e contemporaneamente al conseguimento di obiettivi collettivi, secondo preferenze non prevaricanti. E' la tematica della società giusta che non è mai stata storicamente estranea alla democrazia (né nella visione hobbesiana né in quella rousseauiana) e che oggi si presenta arricchita nella sua problemiticità e articolata nelle sue prospettive analitiche (17).

Regole istituzionali e società giusta

La tematica della società giusta può essere affrontata da numerose prospettive, richiedendo elaborazioni e approfondimenti di carattere filosofico, sociologico, psicologico ed anche economico (per tutto quanto attiene alla problematica della giustizia distributiva). In questa sede, ritaglieremo soltanto un aspetto, centrale al nostro discorso, concernente le istituzioni politico-governative della società giusta. Una società di questo tipo, se vuole disegnare le regole e le procedure che consentano la miglior combinazione fra preferenze individuali e preferenze collettive, deve preoccuparsi non soltanto dell'ampiezza e della qualità del dibattito pubblico intorno alle scelte da compiersi, ma della natura e della qualità delle istituzioni attraverso le quali quelle scelte verranno concretamente tradotte in pratica.

A base delle istituzioni della società giusta può forse essere collocato con profitto uno dei princìpi del neo-contrattualismo (18).

Un atto è sbagliato se il suo compimento in certe circostanze sarebbe vietato da qualsiasi sistema di regole per la regolazione generale del comportamento che nessuno potrebbe ragionevolmente rifiutare come base per un accordo generale, volontario e informato.

Se l'analisi precedente è corretta, allora il dibattito pubblico sulle nuove regole istituzionali deve avere come obiettivi di fondo revisioni tali e

assetti in grado di non essere ragionevolmente rifiutati da nessuno e di portare a una situazione nella quale il nuovo contratto sociale produca una rifondazione dell'autorità, garantisca autonomia e controllo, responsabilità e verificabilità nella trasparenza.

Per quanto durato a lungo e, in fondo, neppure ancora concluso, il dibattito istituzionale si è raramente mosso in queste direzioni. Partendo da un'analisi errata della crisi di governabilità, intesa come paralisi decisionale derivante dagli scarsi poteri dell'Esecutivo, il dibattito non ha saputo cogliere gli elementi di crisi del pluralismo (sotto forma di rigidità sociali e richieste di nuove forme di rappresentanza) e di diversificazione sociale che spingono verso nuovi equilibri fra autonomia e controllo e che richiedono soluzioni istituzionali adeguate. In particolare, per ciò che riguarda l'autorità, priva di un fondamento religioso, oppure ideologico, la sua legittimità non può che essere da un lato di tipo sostanzialmente e rigorosamente procedurale (e quindi attinente al modo di formazione dell'autorità stessa). Ma, nelle nuove condizioni sociali di differenziazione e segmentazione e di personalizzazione anche della politica, le nuove regole istituzionali debbono prospettare soluzioni anch'esse diversificate (19).

L'esercizio dell'autorità va diffuso nelle numerose sedi politiche e reso più trasparente. Quindi i suoi risultati saranno verificabili con maggiore facilità e sicurezza e la capacità delle autorità di conseguire gli obiettivi comuni e di soddisfare le preferenze collettive potrà essere saggiata e sottoposta a sanzioni più immediate. Il problema dell'adeguato collegamento e del coordinamento fra le diverse autorità può essere affrontato utilizzando assetti di carattere essenzialmente monocratico che consentano il massimo di responsabilizzazione dei detentori delle cariche politiche (secondo una tendenza che è già in atto nella società e che si esprime nel l'accentuazione della professionalità e dei meriti individuali). Ma è opportuno che vengano garantiti anche gli spazi di scontro e di differenziazione dialettica, di conflitto produttivo di maggiore aderenza alle preferenze collettive derivanti dal dibattito pubblico e tradotte secondo le regole determinate dall'accordo delineatosi.

Le nuove regole istituzionali, dunque, dovrebbero favorire anzitutto un migliore e più rapido raccordo fra l' espressione delle preferenze collettive, la loro rappresentanza e la traduzione in decisioni concrete. Il circuito che lega queste tre fasi dovrebbe essere semplificato e snellito. La rapidità delle risposte, in società in cui il ritmo di cambiamento è andato accelerando, è un elemento altamente positivo. Poiché le società democratiche si basano costitutivamente sulla possibilità dell'errore e sulla loro capacità di correggere l'errore, è opportuno che le nuove regole istituzionali rendano questi processi estremamente trasparenti e il circuito rappresentanza-decisione visibile nei suoi dettagli. La riduzione dei poteri invisibili ed oligarchici e la compressione del potere (più spesso di veto che propositivo) dei gruppi organizzati rimangono all'ordine del giorno dei regimi democratici. Se la lezione weberiana è ancora valida, la risposta ai pericoli della burocratizzazione deve anche essere cercata senza timori nel carisma. Ma poiché il carisma non può essere creato artificialmente, il passaggio istituzionale è costituito dalla prospettazione degli assetti maggiormente in grado di produrre « carisma d'ufficio ». A puro titolo d' esemplificazione, le repubbliche presidenziali e i collegi elettorali uninominali svolgono questa funzione, al tempo stesso che rendono difficile la burocratizzazione della vita politica (imponendo accelerati ricambi al personale politico). Ciò che più conta è che il « carisma d'ufficio » viene automaticamente accompagnato da una maggiore responsabilizzazione dei suoi detentori e può quindi mettere in moto processi di rappresentanza più efficaci, nella comprensione e nella traduzione delle esigenze vecchie e nuove.

In una situazione come quella italiana, caratterizzata dal garantismo persino esasperato dei rapporti istituzionali, dalla presenza di organizzazioni partitiche e sindacali largamente burocratizzate, dall'irresponsabilità degli Esecutivi e della Pubblica Amministrazione (dovuta sia a scarsa capacità che a scarsa disponibilità a « rispondere » del proprio operato), dalla pratica della mediazione-commistione di interessi, dall'ossessione anti-personalistica in politica, è ovvio che riforme istituzionali e nuove regole improntate ai criteri sopra suggeriti non possono che incontrare l' ostilità delle forze politiche (le quali, talvolta, al loro interno non hanno peraltro rifuggito dall'accentuare il ruolo della leadership carismatica, la necessità della decisione, l'importanza della responsabilità personale, ma che non hanno — ancora? — sentito l'esigenza di procedere in questo senso a livello di ristrutturazione del sistema politico). Eppure, la società giusta si caratterizza anche, e nella misura in cui la politica ha acquisito un posto centrale, forse soprattutto, per le regole che definiscono i rapporti fra la sfera politica e le sfere sociale, culturale, economica e fra gli attori stabili o intermittenti della sfera politica.

Non si tratta solo, come correttamente il problema deve essere impostato, di aprire le porte delle decisioni collettivamente rilevanti al massimo della partecipazione degli interessati, ma di modernizzare e razionalizzare le procedure decisionali. Della rottura carismatica, alla quale forse dovremo affidarci per rompere la gabbia della burocratizzazione, possiamo fidarci nella misura in cui da essa conseguono le nuove regole istituzionali. Queste, se personalizzano efficacemente l'autorità e la rendono più immediatamente responsabile nella trasparenza dei processi decisionali, creano i presupposti per nuovi assetti che non avranno più bisogno di rotture carismatiche, ma di partecipazione informata, frequente e costante. Nessuna rifondazione efficace dell'autorità è possibile, comunque, senza una partecipazione ampia ed incisiva alla ristrutturazione delle regole che ad essa sono preposte e senza un confronto costante fra esigenze e decisioni.

Partecipazione politica e impegno personale

Fondata sul presupposto che il perseguimento da parte di tutti dei propri interessi politici personali avrebbe portato al conseguimento dell'interesse collettivo (in maniera simile a quello che sarebbe stato il processo reale nell'ambito di un'economia di mercato), la democrazia nella sua versione classica ha dovuto accentuare il ruolo della partecipazione politica. Infatti, sia nei processi di espressione diretta delle preferenze individuali sia nei processi di rappresentanza, la partecipazione dei singoli risulta cruciale affinché si tenga conto adeguato delle loro preferenze. L' emergere e il consolidarsi di gruppi intermedi avrebbe però portato ad alcune distorsioni nel processo di rappresentanza che potrebbero inficiare il funzionamento della democrazia nel lungo periodo (20).

In particolare, le preferenze dei singoli verrebbero annacquate o distorte nelle preferenze espresse dai gruppi più potenti di altri, cosicché la democrazia diventerebbe ricettiva solo rispetto a quei gruppi che godano di particolari risorse. Inoltre, questo provocherebbe la caduta della partecipa-

zione politica e quindi ulteriori processi di sovra o sottorappresentanza di alcune preferenze rispetto ad altre: una democrazia spoliticizzata sarebbe inevitabilmente meno vitale di una democrazia nella quale si confrontino apertamente i vari interessi in gioco. Infine, le autorità stesse non godrebbero del prestigio e del potere necessario a produrre decisioni collettive anche sgradite, ma necessarie. « I portoghesi della democrazia », quelli che sperano di goderne i benefici e di gustarne i frutti senza pagarne il prezzo, diventerebbero dunque responsabili per il declino della qualità della democrazia stessa. Il paradosso di Manar di Olson (21) si rivolterebbe contro coloro che ne tentano un'attuazione pratica, con conseguenze negative per tutti i componenti il sistema politico.

E, tuttavia, il compito della rifondazione di un'etica collettiva di impegno e di partecipazione politica in società caratterizzate dalla spinta alla soddisfazione personale degli interessi economici (per quanto anch' essa possa rivelarsi, oltre un certo limite, illusoria) risulta quanto mai difficile. Non può e non deve essere giustificato sulla base della rinuncia spontanea all'egoismo, che può valere per ristretti gruppi di individui e per periodi di tempo limitati, dal momento che, semmai, il problema consiste nell'incanalare in maniera feconda l'egoismo personale verso il perseguimento di beni collettivi. Non può essere basato su una pura testimonianza di valori morali; semmai sarebbe più valida e più mobilitante un' opera di denuncia dei valori calpestati e degli obiettivi negletti. Non può essere rimandato ad una pur necessaria attività di educazione civica che, in democrazia, non è mai soltanto il prodotto del sistema educativo, ma che trova le sue conferme e i suoi ripudi nel sistema delle regole istituzionali e nello stile dei comportamenti collettivi. Né, infine, può essere affidato ad un palingenetico, ed illusorio, mutamento del regime economico (la transizione al socialismo). Operare su questi tasti è sicuramente possibile ed auspicabile; necessario, ma non sufficiente.

La rifondazione di un'etica collettiva, soprattutto ma non solo in Italia e oggi, in una fase che non è di riflusso, ma di sobrio ripensamento dei turbolenti anni settanta, deve partire dalla comprensione e dall'accettazione realistica del fatto che (22):

« ... membri e gruppi diversi della stessa società, allorché divengono più aperti al coinvolgimento negli affari pubblici, si orientino tipicamente verso due esperienze opposte ma ugualmente deludenti: coloro che sono in grado di partecipare attivamente al determinarsi degli eventi possono sperimentare i rischi del superimpegno, mentre coloro che desiderano nulla di più *ma anche nulla di meno* che testimoniare con forza i loro sentimenti ridestati su questo o quel problema possono soffrire del coinvolgimento parziale... Inoltre, è possibile che entrambi i fenomeni siano sperimentati dalla stssa persona in periodi differenti della sua vita; il fatto più interessante è che una persona può rendersi conto che *la partecipazione alla vita pubblica offre solo questa scelta tra il troppo e il troppo poco e che pertanto essa è destinata ad essere deludente, in un modo o nell'altro* ».

Al tempo stesso, la rifondazione di un'etica collettiva non può esimersi dal prendere in considerazione la sempre più stretta interdipendenza dei comportamenti collettivi in tutte le sfere. Comportamenti sregolati nelle sfere sociale ed economica possono avere effetti altrettanto distruttivi quanto i comportamenti (o i non-comportamenti) senza regole nella sfera politica.

Non possono bastare le consapevolezze faticosamente raggiunte. Che nella sfera economica siamo giunti ai limiti di una produzione di beni e di merci che non trova la sua razionalità né nel mercato né nello Stato. Che nella sfera sociale la mentalità acquisitiva ha incontrato i suoi limiti sociali, oltre i quali si avranno non solo rendimenti decrescenti, ma tensioni non più accomodabili all'interno della vecchia etica della promozione sociale individuale. Che « l'aumento di beni materiali sarà accompagnato dalla frustrazione delle crescenti domande di soddisfazioni che dipendono dalla posizione relativa ». E, soprattutto che « l'assenza di un'esplicita giustificazione morale e/o di obblighi morali specificati all'interno del sistema ne indebolisce l'efficienza operativa riguardo al problema, precedentemente trascurato, di assicurare i beni collettivi necessari e norme individuali socialmente funzionanti » (23). Tutte queste consapevolezze rinviano, infatti, al problema della creazione di un'etica collettiva in una società secolarizzata in un sistema economico fondato su princìpi acquisitivi. E pertanto richiedono la formulazione preliminare delle regole da preporre all'etica collettiva.

Queste regole saranno tanto più efficaci quanto più saranno condivise. La partecipazione e l'impegno politico individuale costituiscono lo strumento essenziale per la formulazione di regole che riflettano le esigenze e le preferenze di fondo di una cittadinanza e garantiscano di potere essere concretamente applicate. In qualche misura, il problema non si pone più soltanto nei termini pur suggestivi in cui lo analizzava Albert Hirschman, di soddisfazione e/o delusione individuale e quindi di cicli di coinvolgimento alternativi nella sfera privata e nella sfera pubblica alla ricerca di un'improbabile felicità. Né la partecipazione e l'impegno possono essere teorizzate esclusivamente, come faceva Pericle circa duemilacinquecento anni fa, come quelle attività che elevano le persone. Anche se questa motivazione rimane importante, specialmente se collegata all' esplicazione di tutte le qualità degli individui in una società altrettanto ricca di stimoli e di opportunità quanto attraversata da contraddizioni e foriera di emarginazioni.

Certo, la partecipazione e l'impegno politico possono trovare una giustificazione in se stessi, nel lavoro ben fatto, nella solidarietà, nell'apprendimento, nell'educazione civica, interiorizzata e diffusa. Con ogni probabilità, impegno e partecipazione nella logica hirschmaniana non possono essere confinate a lungo nelle sfere culturale, sociale, o religiosa senza sentire un impulso irrefrenabile a trasferirsi, magari solo temporaneamente, magari solo per provare delusione, nella sfera politica. Quel che è sicuro, invece, è che da un lato la democrazia non può tollerare i *free riders,* coloro che godono dei benefici che essa assicura grazie a chi vive all'interno delle sue regole osservandole e sperimentandole, spostandone gli orizzonti, senza pagare il prezzo delle proprie energie e del proprio tempo, della propria mente e del proprio cuore. Dall'altro, le conseguenze in termini di benefici per i *free riders* della democrazia, lungi dall'essere positive e a basso o nessun prezzo, sono invece negative. In una democrazia a limitata partecipazione solo le esigenze e le preferenze dei gruppi e degli individui che si mobilitano e partecipano verranno prese in considerazione e fatte pesare al momento della formazione delle decisioni collettive. E' probabile inoltre che al crescere del numero dei *free riders* diminuirà la qualità della democrazia. E non basteranno le esplosioni di insoddisfazione collettiva, l' incanalamento delle energie individuali in movimenti, che al massimo potranno fornire un sollievo individuale e collettivo temporaneo, facilmente vanificabile e sicuramente vanifi-

cato se ad essi non seguirà la formazione di nuove regole.

La partecipazione e l'impegno politico non assorbono e non pretendono di esaurire le energie degli individui. Non costituiscono che la precondizione di una società più giusta, ma non ne garantiscono il suo avvento inevitabile. E tuttavia con fatica mantengono aperta la strada a questo esito. Come sta scritto nelle vostre tesi congressuali: « la libertà (ed io aggiungo la giustizia sociale) in una società complessa dipende oggi dalla misura in cui sappiamo comprendere il linguaggio del vivere collettivo, cioè della politica; e ancor più, dipende dalla misura in cui lo sappiamo effettivamente parlare » (24). Conoscere questo linguaggio, volerlo parlare significa porsi nella prospettiva del superamento e della riformulazione delle attuali regole di comportamento collettivo per camminare nella direzione di una società che, nel conflitto apertamente espresso e nel consenso liberamente manifestato, voglia diventare più giusta.

Gianfranco Pasquino

NOTE

(1) D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Londra, George Allen and Unwin Ltd., 1974, ha fornito la fondamentale ricostruzione del pensiero weberiano in argomento.

(2) E' questa la tesi formulata con vigore pari all'approfondimento analitico da M. Olson, *Ascesa e declino delle nazioni. Crescita economica, stagflazione e rigidità sociale*, Bologna, Il Mulino, 1984.

(3) Nella sintesi effettuata da G. E. Rusconi, *Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, Einaudi, 1981, p. 206.

(4) Così secondo G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. XX.

(5) Per un'esauriente ed eccellente analisi di questo fenomeno, cfr. L. Cavalli, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Bologna, Il Mulino, 1981. Per un'esemplificazione del rinnovato interesse dei contemporanei, cfr. A.R. Willner, *The Spellbinders. Charismatic Political Leadership*. New Haven e Londra, Yale University Press, 1984.

(6) N. Bobbio, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Torino, Einaudi, 1984, p. X.

(7) Cfr. in particolare H. Eckstein, *Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

(8) N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, p. 22.

(9) Per una prima riflessione si vedano le considerazioni critiche di G. E. Rusconi, *« Discorso » e decisione. Il tentativo di Habermas di fondare una razionalità politica*, in AA.VV., *Ricerche politiche*, Milano, Il Saggiatore, 1982, pp. 49.82.

(10) M. Weber, *Parlamento e governo e altri scritti politici*, Torino, Einaudi, 1982.

(11) Come suggerisce G. E. Rusconi, *Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione*, p. 205.

(12) Il dilemma identificato e elaborato da R. A. Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy. Autonomy vs. Control*, New Haven e Londra, Yale University Press. 1982.

(13) Che è la tematica alla base del volume di C. Lindblom, *Politica e mercato. I sistemi politico-economici mondiali*, Milano, Etas Libri, 1979.

(14) Mi sono cimentato in questo compito nel volume da me curato *Le società complesse*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 237-273.

(15) E' la tesi di R. Dahrendorf più specificamente formulata nel suo *La libertà che cambia*, Bari, Laterza, 1981, cap. 4.

(16) Sul punto cfr. R. A. Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, p. 40.

(17) In tema, per tutti e a mo' d'introduzione, si veda S. Veca, *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*, Milano, Il Saggiatore, 1982. Il locus classicus naturalmente è J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982 (ed. americana 1971).

(18) Così T. M. Scanlon, *Contrattualismo e utilitarismo*, in A. Sen e B. Williams, *Utilitarismo e oltre*, Milano, Il Saggiatore, 1984, p. 142.

(19) La mia posizione in materia è espressa in *I volti della rappresentanza. Come ridurre la complessità sociale* e sintetizzata in *Riforma elettorale: praticare una « filosofia » politica*, entrambi in « Democrazia e diritto », rispettivamente maggio-giugno e settembre-ottobre 1984,, pp. 101-128 e 25-36.

(20) Sono i pericoli ben individuati e analizzati empiricamente in maniera raffinata da S. Verba, N. H. Nie e J. Kim, *Partecipation and Political Equality*, New York e Londra, Cambridge University Press, 1978 (tr. it. in corso di pubblicazione presso Il Mulino).

(22) A. O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 129-130.

(23) Entrambe le citazioni sono da F. Hirsch, *I limiti sociali allo sviluppo*, Milano, Bompiani, 1981, rispettivamente p. 121 e p. 164.

(24) Tesi del 47° Congresso nazionale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana, pubblicate in « Ricerca », 1° settembre-15 ottobre 1984, p. 18.

BIBLIOGRAFIA

P. Berger, *The Heretical Imperative*, Anchor Press, 1976

P. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind*, Penguin 1977

E. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, in « Psychological Issues », 1, 1959

E. Erikson, *Gandhi's truth on the origins of militan non-violence*, Norton, New York 1969

L. Gallino, *Tecnologia e Società*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto per l'Enciclopedia Italiana, in corso di pubblicazione

C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982

L. Kohlberg, « Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited », in L. Kohlberg e E. Turiel (eds.), *Recent Research in Moral Development*, Holt, Rinehart, New York 1973

D. Levinson, *The Season of a Man's Life*, Bellantine, New York 1978

C. Levi Strauss, *L'identità*, seminario coordinato da Levi Strauss, Sellerio, 1980

A. Melucci, *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Bologna 1982

A. Pizzorno, « Il sistema pluralistico di rappresentanza », in S. Berger (a dura di), *L'organizzazione degli interessi nell'Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna 1983.

Rusconi G. E., « L'identità », in *Scambio, minaccia, decisione*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 249-84

Rositi F., *Tipi di identità, tipi di mezzi*, in « Rassegna italana di sociologia », 1, 1983, pp. 19-40

C. Saraceno, *Identità in transizione*, in « Il Mulino », 277, 1981

C. Saraceno, *Il tempo nella costruzione dei ruoli e identità sessuali*, in « Rassegna italiana di sociologia », 1, 1983, pp. 105-30

C. Saraceno, *Per una analisi della condizione di adulto*, in « Rassegno italiana di sociologia », 4, 1984, pp. 517-76.

L. Sciolla, *Differenziazione simbolica e identità*, in « Rassegna italiana di sociologia », 1, 1983, pp. 41-78

Secolarizzazione

Secolarizzazione e formazione dell'identità

Chiara Saraceno

1. Che significa il termine secolarizzazione riferito all'identità? Considerando sia i processi di formazione che i modelli di identità, significa rottura di modelli di identità univoci, precostituiti e perciò anche con pretese totalizzanti: che si riferiscono sia alla totalità degli individui che alla totalità dell'esperienza.

Secolarizzazione si riferisce certo innanzitutto al processo per cui l'identità religiosa insieme si rompe e deve fare i conti con ambiti di esperienza non gerarchizzabili e ordinabili sotto di sé. Ma esprime bene anche ciò che è avvenuto e avviene rispetto ad altri princìpi di identità che via via — e in modo diverso per diversi gruppi sociali — hanno costituito nuclei forti dell'identità personale: il lavoro, la politica, l'appartenenza sessuale. Anche queste appartenenze ed esperienze si sono o sono state secolarizzate, cioè non costituiscono più princìpi univoci, centri unificanti in modo totalizzante l'esperienza personale, sia perché altri ambiti di esperienza e di produzione di senso sono entrati in competizione con essi, sia perché quelle stesse esperienze si sono per così dire pluralizzate: non si presentano più come univoche (si veda ciò che è avvenuto per l'appartenenza di sesso, specie per le donne).

A questo proposito è illuminante ciò che scrive Berger (*The Heretical Imperative*) a proposito della rottura del cosmo unitario della religione tradizionale: « Ciò che prima era destino ora diventa un insieme di scelte. Il destino si è trasformato in decisione. E questa moltiplicazione di scelte è sperimentata a livello preteoretico da innumerevoli persone comuni, che hanno scarso o nessun interesse per la riflessione sistematica ».

Con la secolarizzazione, cioè, l'identità non è più data, ma diviene oggetto di scelta, l'esito di puntuali atti di decisione. Diviene perciò anche un rischio: non solo perché le scelte sono soggette a vincoli su cui non sempre si ha controllo, ma anche perché la scelta coinvolge la responsabilità personale e non più l'affidamento e/o l'accettazione di un destino dato a priori, di una definzione sociale di sé data a priori.

Accanto alla dimensione di scelta e di assunzione di responsabilità, la rottura di identità univoche e totalizzanti che è l'esito della secolarizzazione apre la possibilità di accedere a, ed elaborare, identità insieme più complesse e più flessibili, più adulte potremmo dire.

Guardiamo infatti al resoconto del processo evolutivo individuale fatto da autori come Erikson e Kohlberg: negli ultimi stadi di tale processo — la generatività di Erikson e l'eticità di Kohlberg — l'identità stabilmente costituita, adulta, per affermarsi e riconoscersi non ha più bisogno, come nelle fasi immediatamente precedenti, di una ideologia nettamente demarcante un « noi », una « nostra società » di contro agli altri, rispetto alla quale misurare fedeltà e coerenza e tramite la quale garantire la propria identità. Al contrario l'identità veramente adulta, matura, è caratterizzata da attenzione e cura per gli altri, da una più ampia inclusività di dimensioni e rapporti, da una più generale identificazione con il « genere umano ». Come è noto, Gandhi è la figura emblematica di questa raggiunta maturità, secondo Erikson. Questo autore in particolare suggerisce che tale maturità è giungibile solo nella media età adulta, come esito di esperienze molteplici e complesse. Anche una giovane studiosa, Carol Gilligan, che critica i resoconti classici del processo evolutivo in quanto troppo appiattiti sulla vicenda maschile, pure indica come, sulla base delle sue ricerche, l'identità femminile adulta sia caratterizzata da una capacità di mantenere e mantenersi entro una pluralità di rapporti e di livelli di esperienza, oltre che da una capacità di amare gli altri come se stessi, il che significa, per le donne, data la lunga storia di educazione all'altruismo e alla dedizione, al vivere per gli altri, da una capacità di amare se stesse quanto si amano gli altri.

Potremmo allora dire che la secolarizzazione è una precondizione insieme storico-sociale ed individuale per divenire pienamente adulti. E i fenomeni che troppo affrettatamente vengono letti come frammentazione e perdita (appunto di identità univoche e certe) possono invece essere appunto letti come accesso a forme di identità più mature, perché meno conservative e rigide, anche se per questo più rischiose. In altri termini, la frammentazione è un rischio, un possibile esito del processo di secolarizzazione, ma non l'unico, e forse neppure il più diffuso. E la pluralizzazione e complessificazione sia delle facce che dei modelli di identità non va confusa con la frammentazione e con la perdita di possibilità di formare, elaborare una identità. Il venir meno di identità univoche non significa che sono allora possibili solo identità deboli e dispersive, e neppure che l'identità diviene una specie di « usa e getta » o di vestito che si sceglie o scambia sul mercato, appunto, delle identità. Significa piuttosto che il centro attorno a cui organizzare la pluralità delle esperienze e degli interessi individuali va scelto e continuamente verificato. Che questo centro viene esso stesso continuamente ridefinito, cambiato, specificato dalla interazione con le altre facce della identità, ed anche che entro il percorso biografico l'identità individuale può costituirsi come storia e memoria dei diversi equilibri che in modo più o meno stabile o provvisorio l'individuo raggiunge o cerca entro quella pluralità. Sulla base di una ricerca in profondità sul corso della vita maschile, ad esempio, Levinson suggerisce che in ogni fase della vita l'individuo abbia una struttura (potremmo dire un nucleo di identità centrale) organizzata attorno a non più di due fuochi, che costituiscono le dimensioni per lui più importanti in quel periodo. Ma questa struttura è appunto legata ad una fase, e viene modificata (cambiano i fuochi) nel tempo. Un individuo ha una identità forte quando riesce a controllare ed elaborare positivamente,

non come perdita, ma come maturazione e crescita, questi passaggi.

2. Condizione per l'accesso alla maturità — alla secolarizzazione dell'identità — è la disponibilità di risorse, simboliche, materiali, culturali (Rositi). Viceversa la scarsità di risorse per l'identità, cioè di ambiti di esperienza e di produzione di senso, dà luogo, certo, a identità più lineari, ma anche più rigide. Si pensi al fatto che le identità consegnate come modelli e come giudizi ai membri dei gruppi socialmente subalterni (le donne, i lavoratori manuali, i contadini ecc.) sono state sempre insieme più semplificate e più infantili (meno adulte) che quelle riferite ai membri delle classi e gruppi dominanti. Ed anche ai gruppi subalterni sono state sempre lasciate meno alternative, meno scelte di percorso e di identificazione — più immediato è stato il rischio di assunzione di identità devianti, mancanti. Paradossalmente i gruppi socialmente più deboli, cioè con minore accesso a risorse per l'identità, sono stati e tuttora in parte sono stretti tra la prescrizione di una identità ritenuta immatura, meno completa in rapporto a quella consentita ai membri dei gruppi dominanti, e il rischio di cadere nella devianza — di non avere cioè una identità socialmente e culturalmente legittimata — nella misura in cui rifiutavano quella prescrizione. L'aumento delle risorse disponibili e la loro diversificazione, insieme ad un più diffuso accesso ad esse da parte di gruppi sociali un tempo tenuti ai margini, se non esclusi, da questo punto di vista perciò significa sia che i modelli di identità dominanti possono appunto farsi più complessi e plurali, sia che gli appartenenti a più gruppi sociali possono oggi avere gli strumenti per elaborare identità complesse, adulte. E viceversa, proprio la ricchezza e diversificazione delle risorse disponibili per l'identità rende più poveri coloro che ne sono esclusi — e più intollerabile, umanamente oltre e prima che politicamente — questa povertà.

Anche da questo punto di vista, perciò, la « pluralizzazione dei mondi vitali », come è stata chiamata, non può essere univocamente letta come impoverimento rispetto ad una situazione in cui gli ambiti di esperienza significativi erano più ridotti e quindi singolarmente più importanti. Non solo, infatti, la pluralizzazione arricchisce di sfaccettature l'identità, ma quegli stessi ambiti e sensi una volta « monopolistici » ora devono misurarsi con altri e quindi « farsi valere ». Il che non è necessariamente e sempre una diminuzione; può essere un dislocamento della importanza ed una specificazione (un perfezionamento) di senso: una verifica cioè, una interrogazione più precisa e responsabile sul senso, dei valori e delle scelte (in campo cristiano mi sembra esemplare la vicenda e la riflessione di Bonhoeffer, all'ombra, ma anche nella azione della « assenza di Dio »).

I fattori che hanno concorso a questa pluralizzazione dei mondi vitali, le risorse che la hanno consentita, ma che in questo processo anche si sono create, sono molteplici. Si tratta di una vicenda che ha origini lontane (almeno nella Riforma), anche se ha subìto una accelerazione nel nostro secolo e se le generazioni più giovani sono le prime, forse, a crescervi come in un contesto ormai quasi ovvio. Accenno qui solo ai fenomeni/risorse più nuovi e forse più rilevanti per capire la situazione attuale.

a) Le trasformazioni demografiche (allungamento della vita, riduzione della fecondità) hanno modificato la risorsa « tempo della vita », come durata ma anche come suo interno scadenzario e perciò in qualche modo hanno scompaginato mete e percorsi una volta più univocamente definiti. Ciò ha conseguenze — si presenta come risorsa — in modo diverso per uomini e donne, data non solo la loro diversa vicenda fisiologica, ma la diversa normatività sociale dei loro percorsi biografici e della loro stessa vicenda fisiologica. E' significativo che i centri di identità tradizionalmente indicati ai due sessi, rispettivamente il lavoro e la famiglia, si trovino ora trasformati e dislocati in modo diverso, se non simmetrico, da questa nuova disponibilità della risorsa tempo della vita, con gli uomini che riducono il tempo del lavoro nelle proprie economie biografiche e simboliche, a favore di più tempo per gli affetti e le relazioni familiari, amicali, ecc., e le donne che riducono il tempo per la famiglia, a favore del tempo per il lavoro, per se stesse, per la socialità.

b) Le trasformazioni nella organizzazione del lavoro hanno anch' esse contribuito ad un ampliamento e diversificazione della risorsa tempo, nella misura in cui il tempo di lavoro si è ridotto nell'arco della giornata, dell'anno, della vita stessa, anche per quei lavori e quei gruppi un tempo, e anche oggi, più rigidamente sottoposti alla necessità e costrizione del tempo di lavoro. Il dibattito attuale sul tempo di lavoro non deriva solo dalla drammatica questione della disoccupazione, e quindi dalla necessità di dividere il tempo di lavoro in modo da redistribuire il lavoro stesso. Nasce anche dalla acquisita consapevolezza di, e desiderio per, tempi più diversificati, meno omogenei, per tempi per vivere che non coincidano solo con i tempi per lavorare. Ciò d'altra parte si riflette anche sul modo in cui si guarda al tempo di lavoro stesso, nella misura in cui, se non lo si vuole più come centrale e totalizzante, lo si vuole anche come tempo significativo, ricco di senso.

c) Le trasformazioni tecnologiche, che sono alla base dei mutamenti nella organizzazione del lavoro, modificano anche le stesse condizioni di identificazione professionale (Gallino), sia rendendone alcune obsolete, sia rendendo possibile l'acquisizione di identità professionali diverse nel corso della vita. A questo livello, tra l'altro, possono anche saltare tradizionali confini tra le età, nella misura in cui l'età non è più necessariamente (al contrario) un requisito e una garanzia di acqusizione e di gerarchizzazione di identità professionali; così come l'esperienza di formazione non identifica più un solo stadio della vita — pre-adulto appunto.

d) L'istruzione stessa è una risorsa di tipo nuovo, non solo nel senso che gruppi sociali e individui un tempo esclusi ora vi hanno accesso, ma perché tramite ciò essi hanno accesso ad un tempo per progettare la propria vita, per sperimentare percorsi ecc. Hanno anche accesso alla risorsa rapporti, identificazione tra coetanei, ecc. Certo la scuola e l'istruzione fanno malamente o per nulla fronte alle aspettative che suscitano e in particolare alla entrata di questi nuovi gruppi e domande, ma questo fallimento e mancata risposta non deve far trascurare che attese sono sorte ed anche che risorse, in modo più o meno non voluto, imprevisto, anche clandestino, si sono create. Ad esempio vi sono ormai molte analisi e riflessioni sull'impatto che ha avuto la scolarità di massa per il formarsi della autocoscienza femminile da cui ne-

gli anni settanta è nato il movimento delle donne.

e) Anche lo sviluppo della società e della cultura dei servizi ha fornito risorse materiali e simboliche per l'elaborazione di identità complesse e differenziate, nella misura in cui ha contribuito a definire diritti di cittadinanza, bisogni legittimi (e viceversa illegittimi), competenze, doveri, ha fornito linguaggi, delimitato spazi e forme di rapporti e così via. Da più parti è stata sottolineata la dimensione controllante, vincolante della cultura e dei modelli di identità proposti dalla società dei servizi, nella misura in cui producono norme specifiche, più o meno esplicite, relativamente ad un numero crescente di dimensioni dell'esperienza (dalla malattia e la identità di malato, fino a quella di « buona madre partecipante in modo adeguato ai vari organi di gestione »). Se questa dimensione non va sottovalutata, tuttavia non va trascurato neppure che entro questo processo controllante-normativo risorse di informazione, di identificazione, di legittimazione vengono date, e rispetto a dimensioni di esperienza, sfaccettature dell'identità prima non tanto lasciate ad una elaborazione « autonoma », quanto spesso negate. Il rifiuto dell'eccessivo controllo e normazione deriva proprio dalla consapevolezza per loro tramite paradossalmente acquisita su di sé, a livello individuale e di gruppo.

3. Fin qui ci siamo mossi nella prospettive della identità individuale. Ma non abbiamo potuto fare a meno di evocare la questione della o meglio delle identità collettive. Se la secolarizzazione ha i suoi effetti più profondi sui processi di formazione della identità individuale, essa tuttavia si presenta innanzitutto come perdita di forza totalizzante e di univocità a livello di identità collettive, che di quella individuale, come ricorda Pizzorno, sono l'orizzonte e il supporto. E' perché nessuna identità collettiva oggi può porsi come unica e neppure come esaustiva della totalità dell'esperienza individuale che questa oggi può esprimersi solo come autocoscienza riflessiva della pluralità e del cambiamento: come *work in progress*, sottoposto a verifiche e a cambiamenti.

La rottura del cosmo unitario e totalizzante, per dirla con Berger, ha dato luogo all'emergere — ed in modo accelerato negli ultimi decenni — di identità collettive diverse, in competizione l'una con l'altra nel definire standard di senso, di valore, di adeguatezza. Ed anche nuovi soggetti — gruppi sociali — hanno rivendicato e rivendicano il diritto e la capacità di definire la propria identità, di non riceverla più come data. Si pensi di nuovo alle donne, ai movimenti giovanili, ai movimenti degli omosessuali, ai movimenti etnici, ma anche a movimenti e gruppi religiosi che rivendicano la capacità e la legittimità di una autenticità religiosa, entro, o anche in parziale contrasto, con quella ricevuta dalle chiese.

Pur con forza diversa, la formazione di queste nuove identità collettive è accomunata dal fatto di essere resa possibile dall'esistenza di risorse nuove, materiali e simboliche (scolarità, accesso ai media e quindi alla possibilità di rappresentarsi in pubblico, forme di riconoscimento istituzionale, ecc.). Contemporaneamente l'emergere di queste identità collettive si pone come risorsa nuova, come nuovo orizzonte per le identità individuali stesse, ripetendo ciò che è avvenuto a suo tempo allorché si costituì il soggetto collettivo classe operaia. Anch'esso, prima di ed oltre ad essere un gruppo di interesse, era ed è un gruppo che rivendica in proprio la definzione dell'identità dei propri membri, in modo antagonistico sia alla definizione datane dalla cultura dominante che alla definizione di soggetto socialmente adeguato — di identità adeguata — insita in quella stessa cultura.

Certo è una delle caratteristiche storiche delle identità collettive, almeno nella fase della loro formazione, di farsi valere e di essere percepite come totalità, almeno nei confronti di coloro che in esse si riconoscono: non più chiese, tuttavia ancora sette. Si pensi a taluni gruppi della nuova sinistra negli anni settanta, anche al movimento delle donne in talune sue fasi, al movimento degli omosessuali, ai movimenti etnici, a taluni gruppi religiosi, sia del dissenso che di tipo fondamentalista. E' come se ad una totalità ci si potesse dapprima contrapporre solo con un' altra totalità, o come se la faccia fino ad allora nascosta dell'identità e dell'esperienza potessero affermarsi solo in quanto a loro volta assolute, o almeno centrali. Da questo punto di vista sembra si possa applicare per analogia anche alle identità collettive ciò che Erikson e Kohlberg suggeriscono per le identità individuali: esse avrebbero cioè bisogno di una fase ideologica « assoluta » e nettamente demarcante il « noi » e « l'altro » per affermarsi. Ma possono divenire adulte solo nella misura in cui accedono alla pluralità: delle esperienze che comprendono e consentono, prima ancora che di quelle con cui competono e interagiscono, modificandole ed essendone modificate. La pluralità infatti delle sfaccettature dell'identità presenti, ma anche in qualche misura evocate/create entro l'identità collettiva, dei diversi livelli di esperienza in essa compresi, è ancora più grande e meno negabile che per l'identità individuali, data la pluralità degli individui, con le loro diverse storie ed attese, che ad essa si riferiscono o cui essa si propone. Essa può apparire univoca solo tatticamente, in certe fasi di conflitto con altre o nei momenti di costituzione o di rifondazione; può anche di volta in volta privilegiare — esprimere più esplicitamente — una particolare sfaccettatura (ma anche avere una faccia per l'esterno ed una per l'interno, come ricorda Rusconi). Ma può rimanere univoca, negare cioè la propria pluralità costitutiva, solo a costo di forti esclusioni, di individui o di pezzi di esperienza. Ed anche la pluralità delle identità possibili, così come il gioco della interazione e continua reciproca modificazione non può essere a lungo negato se non a costi molto alti, in una situazione caratterizzata da una pluralità di soggetti e perciò identità collettive. A questo proposito va anche aggiunto che le identità collettive, nella forma dei gruppi che attorno ad esse, e per elaborarle, si costituiscono, delle loro modalità e contenuti comunicativi ecc., costituiscono esse stesse una risorsa non solo per l'identità individuale, ma per l'emergere di altre identità collettive.

Significativa, ancora una volta, è da questo punto di vista la vicenda del movimento delle donne, passato da una affermazione della « differenza da » ad una consapevolezza, curiosità, rispetto, ricerca della diversità fra le donne stesse. L'affermazione di una unità e di una essenziale identicità tra le donne ha creato un orizzonte entro il quale esse hanno potuto guardarsi e riconoscersi come diverse senza che la diversità significasse immediatamente inimicizia e tradimento. Che il processo non sia stato né indolore né lineare (ed anche

neppure del tutto consapevole) sta ad indicare non tanto un limite di questo come di altri movimenti, ma la drammaticità di un processo di elaborazione della identità che deve continuamente smentire, o meglio superare, ogni equilibrio raggiunto e che continuamente oscilla tra necessità e desiderio di demarcazione e distinzione e necessità e desiderio di apertura dei confini tra bisogni di sicurezza e desideri emancipativi (anche dall' identità « emancipata »).

Ma il movimento delle donne è significativo anche per l'altro fenomeno che sopra ricordavo (il fatto che le identità collettive sono, per così dire risorse, per altre identità). Non solo infatti altri soggetti collettivi ne hanno assunto linguaggio, forme espressive, a volte anche rivendicazioni (gli omosessuali, taluni gruppi giovanili, taluni gruppi ecologici). Esso ha anche ispirato gruppi che al femminismo si oppongono o che il femminismo criticano radicalmente, come taluni movimenti di casalinghe o di « donne femminili », in Italia e in altri paesi. Proprio la nascita di questi gruppi bene esemplifica come la secolarizzazione dell'identità donna, cioè il suo non essere più accettata come ovvia e immutabile, bensì essere oggetto di elaborazione, rivendicazione, negoziazione, abbia reso appunto non più ovvia, ma da scegliere e rivendicare, quella « identità tradizionale » che prima di questo processo veniva accettata o anche solo subìta come inevitabile, al di fuori dell'orizzonte delle scelte.

Nella prospettiva di quanto detto sin qui, anche per quanto attiene alle identità collettive possiamo allora dire che ciò che viene comunemente e affrettatamente letto come perdita o impoverimento di valore può essere invece letto come maturità, cioè come consapevolezza della pluralità delle dimensioni della esperienza ed insieme del fatto che un progetto di totalità, di totale e gerarchica riunificazione non è possibile non solo perché gli esseri umani sono finiti, ma perché sono storici, cioè cambiano continuamente se stessi e ridefiniscono continuamente le proprie mete, per il solo fatto di interagire gli uni con gli altri, ed anche con i propri (individuali e collettivi) successi, oltre che con le proprie sconfitte. In questa prospettiva è la totalità ad apparire come povera, costrittiva, perché non può prevedere e comprendere la storicità.

Una identità, individuale come collettiva, forte perciò non è né totalizzante, né priva di centro di progetto. Piuttosto è una identità organizzata attorno ad un centro che tuttavia si conosce come parziale ed anche modificabile, non a caso, ma come esito di processi relazioni riflettuti. In particolare una identità collettiva è adulta e forte quando coglie dimensioni importanti dell'esperienza individuale, ma non pretende di essere totalizzante, cioè non fa scendere conseguenze dirette ed univoche per tutti i livelli di esperienza, per tutte le scelte.

Un'ultima osservazione, che per me è anche una questione aperta, tutta da indagare.

La generazione oggi nelle età adulte centrali è quella che, sia a livello collettivo che a livello individuale è passata prima attraverso la fase della creazione di forti idem « contro-totalità », esse stesse poi attraverso quella della presa di coscienza della pluralità, della elaborazione di modelli di identità complessi e flessibili. Religione, politica, identità di sesso sono stati i tre nodi principali attorno ai quali sono state elaborate dapprima « contro-totalità », esse stesse poi disarticolate dalla prima esistenza ed azione simbolica. Questo processo ha fatto sì che questa sia stata una vera e propria generazione in senso mannheimiano (si ha generazione, secondo questo autore, quando vi è non solo unità di età, ma anche di forte esperienza culturale). Certo fa parte dell'esperienza di questa generazione e ne segna il processo di elaborazione dell'identità anche il senso di una sconfitta politica e il dramma del terrorismo. Tuttavia sarebbe a mio parere sbagliato leggere l'abbandono dei desideri totalizzanti solo come esito di una sconfitta, come rinuncia (o come riflusso). Esso è anche l'esito di un processo di maturazione, di secolarizzazione appunto. Ciò che è mancato e manca, a mio parere, è una elaborazione culturale in positivo di questo processo, e non solo come danno irreparabile, male inevitabile. Mi sembra al contrario che si oscilli continuamente (e ve ne è traccia anche nelle tesi preparatorie di questo congresso) tra le nostalgie di una totalità perduta (che si sommano a quelle di più antica origine, rappresentate ad esempio dai gruppi neo-integralisti di varia tendenza, con la loro nostalgia di una archetipa comunità simbolicamente ricca e priva di conflitti) e la negazione del valore di rottura e di ricerca, di secolarizzazione appunto (oltre che di utopia, ciò che non va dimenticato) dei grandi movimenti che in questi anni hanno scosso, oltre al panorama politico, anche le coscienze. Gli anni di piombo sembrano aver inghiottito tutto, così da lasciare non già una cultura della maturità, che con gli errori propri e altrui, con le resistenze, le sconfitte i progressi sia capace di confrontarsi, senza demonizzazioni, ma solo una cultura del frammento (quando non della colpevolizzazione).

E' questo appunto che mi dà problema, non solo come interpretazione di una vicenda generazionale, ma come oggetto di trasmissione culturale, di codice trasmesso alle generazioni più giovani. Queste infatti crescono e si affacciano alla età adulta, affrontano il problema dell'identità, in un contesto ormai secolarizzato, ma senza che di esso esista appunto una cultura, una lettura non puramente negativa o impotente, in cui il venir meno di utopie totalizzanti e di centri tutto-unificanti e univoci non venga puramente e immediatamente letto come perdita, frammentazione, impossibilità di elaborare identità individuali e collettive forti, capaci di progettualità e dotate di senso. In una situazione come questa la tentazione di cadere nelle secche della totalità (si vedano i successi numerici di gruppi neo-integralisti religiosi e non, ma anche il rischio di unidimensionalità di gruppi quali i « verdi »), può essere forte. E tuttavia ci sono segni della possibilità di altri precorsi: giovani che provengono da storie culturali e sociali, oltre che individuali, diverse e che hanno anche appartenenze ideologiche diverse mi sembra abbiano oggi più in comune, parlino linguaggi più simili o reciprocamente comunicanti di quanto non avvenisse, ad esempio, per giovani cattolici e comunisti venti o trenta anni fa, che le loro strade ed esperienze si intersechino e abbiano tratti comuni più frequentemente. Gruppi di quartiere, manifestazioni per la pace, per l' ecologia, iniziative varie di volontariato e così via, vedono spesso fianco a fianco storie diverse, ove diverse identità collettive non solo si confrontano, ma anche si modificano reciprocamente.

Chiara Saraceno

L'università tra scelte e indecisioni

0. Introduzione

Nelle riflessioni che da più parti si conducono per cercare di capire e di interpretare la crisi del sistema universitario italiano, ma anche più in generale dei sistemi universitari nelle società occidentali, non sempre si è tenuta nella dovuta considerazione una particolare angolatura interpretativa che se certamente non può costituire la chiave risolutiva del problema, può certamente risultare assai produttiva qualora, come nelle tesi e da un po' di tempo a questa parte andiamo facendo, si consideri e si analizzi l'università dal punto di vista delle sue funzioni e delle sue connessioni col più globale sistema sociale.

Si tratta del ruolo che l'università, sia pure non per sua volontaria scelta e forse neppure per totale e piena progettazione di coloro che si possono essere giovati di quanto accaduto, ha svolto nella ammortizzazione dei conflitti sociali esplosi con particolare violenza al termine degli anni '60.

Il caso italiano, da questo punto di vista, è esemplare e non ha certo bisogno di essere ricordato nei dettagli. Basti semplicemente ricordare come l'abolizione delle limitazioni d'accesso sia stata di per sé sufficiente, nonostante l'aggravarsi della crisi di funzionamento interno, la progressiva chiusura del mercato del lavoro intellettuale e la perdita del potere certificativo dell'apparato di istruzione superiore, a mantenere in vita, anzi a rafforzare, il mito dell'università come canale privilegiato di mobilità sociale.

Ma anche i sistemi che già presentavano precise differenziazioni al loro interno, tipicamente quello statunitense o quello francese, non sono andati esenti dalla crisi successiva all'esplosione vistosa dei conflitti. Anzi, il tentativo di costringerli e risolverli, o quantomeno depotenziarli, all'interno delle sedi universitarie ha aggravato il deficit di legittimazione e di funzionamento, causato anche dal parallelo venir meno dell'abbondanza delle risorse e dalla contrazione del mercato. In queste situazioni si cerca ora di porre rimedi reintroducendo forzosamente diktat di funzionalità al mercato del lavoro e al sistema produttivo, o quantomeno all'establishment culturale ufficiale. E se una tale operazione pare riuscire negli USA, ma solo per il più generale incremento dell'ondata di rifunzionalizzazione conservatrice, non è certo questo il caso della Francia, né tantomeno una possibilità reale, ancorché non significativa, per l' Italia.

Il caso italiano però ha dovuto sopportare anche il peso aggiuntivo di un ritardo caratteristicamente nazionale dovuto all'incuria e alla scelta di non governo della dimensione istituzionale di funzionamento, tipica caratteristica delle varie politiche, o non-politiche, relative all'istruzione superiore che si sono succedute nel corso degli anni.

Si è sistematicamente scelto di impegnare tutte le forze e le risorse disponibili nella conservazione e nel mantenimento dei privilegi connessi allo status quo; esemplare in questo senso l'atteggiamento e le politiche verso tutte le categorie lavorative legate al funzionamento dell'università, che hanno di fatto assorbito la maggior parte delle risorse, provocando tutta una serie di effetti perversi di cui il più vistoso è il vertiginoso innalzamento dell'età media del personale di ricerca e di insegnamento. Ma più grave è stato il ritardo di comprensione del mutamento culturale in atto, che ha di fatto reso obsolete le strutture stesse e le metodologie di funzionamento dell'università, cui assolutamente non ha corrisposto neanche un minimale e tentativo di adeguamento sino alla ormai negletta miniriforma dell'80.

La non scelta di una anche minimale politica coerentemente impostata, l'accavallarsi di posizioni e circolari tampone tra loro contraddittorie e incoerenti, ha di fatto innescato un processo di deregulation all'italiana, i cui effetti si stanno evidenziando ora e soprattutto stanno rendendo assai problematico ogni serio intervento di aggiustamento e di riforma.

1. Cultura, università, politica

Si può tentare una ricostruzione di alcune tappe significative della riflessione sul rapporto tra cultura e politica, sul rapporto tra produzione delle conoscenze e produzione delle decisioni, per valutare come l'università abbia sempre costituito una sorta di zona di passaggio tra l'individuazione dei fini e la predisposizione dei mezzi.

L'università come sistema formalizzato di produzione delle conoscenze non è stata infatti assunta come oggetto autonomo di una indagine che ne definisse obiettivi, funzioni, modalità.

Abbiamo così assistito al dibattito sul ruolo degli intellettuali, sul loro rapporto con l'impegno politico, nel quale l'alternativa tra neutralità ed impegno era l'esito, certamente poco originale per altro, di traduzioni culturali ben consolidate.

Pensiamo, tanto per dare dei riferimenti, al dibattito incrociato nel periodo post-bellico tra Bobbio, Rinascita, Vittorini, Togliatti: il rapporto tra sistema culturale e sistema politico era risolto nel rapporto tra intellettuali e partito. L'università, su cui indubbiamente pesava anche l'esperienza del fascismo, in tutta la sua complessità, in un modo quindi che oggi non ci consentirebbe né un antifascismo di maniera né il gusto postmoderno delle false riabilitazioni, era del tutto laterale all'interno di questo dibattito: se vi entrava lo faceva non con una sua specificità ma in quanto sede, o contenitore, di lavoro intellettuale, una sede tra le altre.

La costituzione di una rete di rapporti tra l'università e gli altri settori della vita collettiva non traspariva come un elemento concreto sul quale interrogarsi o sul quale impegnarsi in una ricerca propositiva.

Ancora un ruolo secondario e strumentale è assunto dalla università, a differenza di quanto non sembri superficialmente, durante un'altra grande stagione di confronto e di intenso dibattito attorno al tema della cultura e delle responsabilità degli agenti produttori di cultura, quella degli anni della contestazione.

Non è un caso che in quel periodo si sia assistito ad una progressiva acquisizione di centralità da parte dell'università all'interno del conflitto sociale accanto ad una sua marginalità sul piano della tematizzazione riflessiva.

Al centro dell'interesse in quegli anni era non l'università in in quanto tale (anzi, ogni richiamo in questo senso era considerato un cedimento alle false, ovvero ideologiche, teorie della neutralità del processo scientifico, neutralità dai valori, neutralità dalla politica), ma il « cambiamento sociale » da progettare e realizzare, per qualcuno sulla base delle pretese oggettive leggi di mutamento della realtà, per altri a partire dall'emergere di nuovi bisogni, di socialità, di autonomia, di libertà, frutto delle energie liberate dagli stessi processi formativi.

Il nucleo, il centro del sistema sociale veniva individuato nei processi di integrazione culturale e quindi il conflitto attraversava il nuovo asse integrati-marginali; il motore della trasformazione, tramontata la carica eversiva della classe operaia, ormai integrata nei meccanismi del welfare, aveva la sua sede in un soggetto (quello studentesco) « nuovo emarginato », « nuovo escluso », proprio perché impegnato in un lavoro culturale in grado di restituirgli coscienza della propria condizione.

Ancora una volta l'università è strumento di un fine ad essa esterno, in questo caso il cambiamento sociale, e non viene pensata all'interno di un quadro di trasformazione e di mutamento permanente, quadro che ne avrebbe sollecitato un'analisi per così dire funzionale, quanto in un processo di irreversibile trasformazione al servizio del quale porre tutto il suo potenziale contestativo.

Era in un certo senso inevitabile che ad una fase di forte accentuazione dei profili di autonomia e neutralità seguisse una riaffermazione della centralità dell'università nella produzione dei cambiamenti sociali (un caso di chiusura ed apertura di un ciclo di coinvolgimento); permane però, all'interno di questo capovolgimento, la strutturale incapacità di misurarsi con una riflessione autonoma sull'università, che non isoli l'università dall' intrecciata rete di connessioni con la società ma che non la risolva in questa ultima.

Non è forse inutile, concludendo questa parte, soffermarsi su una terza modalità di ricerca e di individuazione del ruolo della università, una modalità nella quale la strumentalità dell'università non solo risulta implicitamente dall'articolarsi dell'analisi ma assume i connotati di un vero e proprio punto programmatico.

Ci riferiamo a quel filone di riflessione che pensa l'università, il sistema formativo scolastico, in genere il sistema culturale come strutture costituite a difesa di una identità.

L'università, come il sistema culturale, è uno strumento di questa difesa che funziona secondo regole sue proprie, in particolare difende l'identità adattandola, quasi come una tecnica di traduzione, alle esigenze « strategiche » che emergono dal rincorrersi degli avvenimenti della storia. Il modello è piuttosto semplice: l' identità (di gruppo, religiosa, ecc.) è un nucleo definito di punti di riferimento; la vicenda storica è costituita dalla lotta tra identità per l'esercizio dell'egemonia sulla società; la cultura, l'università, anziché porsi come luogo di costituzione critica di identità, quindi come condizione perché la ricerca dell'identità non si risolva in un triste processo di indottrinamento, è lo strumento di questa « battaglia ».

Ogni identità ha bisogno della « sua » cultura, della « sua » università, della « sua » scuola; il problema, ancora una volta, non è l'università, ma la difesa dell' identità.

Possiamo dire che la mancanza di una autonomia nella concettualizzazione dell'analisi dell'università, comune in forme diverse a contrapposte ipotesi culturali e politiche, si è tradotta nell'incapacità di riflettere tematicamente sull'autonomia dell'università come sua dimensione costitutiva.

Proprio sul tema dell'autonomia ci sembra possibile avanzare allora un'ipotesi interpretativa. Il problema dell'identità è soprattutto un problema di comunicazione tra ipotesi, tra tentativi apparentemente distanti, nel quadro di una ricerca delle condizioni che rendano possibile questa comunicazione: è un problema di regole.

Tutto questo presuppone un concetto fortemente dinamico di identità, un concetto evolutivo, per il quale alla deduzione dei punti di riferimento da un orizzonte definito ed immutabile di valori (nel quale l'autonomia dell'università è essenzialmente divieto di essere al servizio di qualcuno o di qualcosa) si sostituisce la ricostruzione paziente di connessione, di elementi comuni, per definire ipotesi sempre parziali di identità collettiva (nella quale l'autonomia assume un connotato per così dire funzionale).

Autonomia dell'università è dunque il riconoscimento della natura intrinsecamente comunicativa del lavoro culturale dell'università, ed è il riconoscimento del suo essere istituzione pubblica del dialogo e della ricerca pluralista.

Autonomia dell'università non è privilegio del privato sul pubblico, quasi che il privato sia il regno della libera ricerca, il pubblico il regno della lottizzazione ideologica.

A questo proposito molti possono essere i punti di contatto con una riflessione complessiva sul ruolo delle istituzioni formative. Ci sia consentito a questo proposito una lunga citazione che può ritenersi stravagante, eccentrica, essendo tratta da un libro di uno studioso americano di filosofia della politica, Bruce Ackerman, ma che rende, su un piano diverso, e da una fonte « non sospetta » di schieramento nella geografia italiana, quanto si andava dicendo sopra, e cioè l'impossibilità di pensare alle dinamiche formative come rinforzo o puntello di identità definite. L'analogia tra il processo educativo, su cui si sofferma Ackerman, ed il ruolo dell'università nella formazione dell'identità collettiva può essere facilmente costruita, anche da chi ascolta.

« (...) Ma alcuni rimedi possono essere peggiori dei mali che ci sono noti. Consideriamo, ad esempio, la riforma prescritta dal prof. Milton Friedman, divenuta popolare in molti circoli. Friedman, in modo caratteristico, attribuisce il carattere repressivo della educazione pubblica al fatto che gli insegnanti non sono ritenuti rispondenti alle forze del mercato. Di conseguenza, vorrebbe che le scuole gareggiassero per avere i bambini, concedendo ai genitori il diritto di dare sovvenzioni all'istituto che, secondo loro, dà ai loro figli la migliore educa-

zione disponibile. Il risultato, per Friedman, sarà un sistema molto più sensibile di quello che esiste ora.

Ma sensibile a chi? Sicuramente la maggior parte dei genitori rifiuterà di spendere le « proprie » sovvenzioni se non per un'educazione che si sforzi di dar vigore ai valori che essi, con tanta fatica, hanno imposto ai "loro" figli. Quindi il progetto di Friedman legittima una serie di meschini dispotismi, in cui i genitori con opinioni simili si associano per istruire a forza i loro figli, senza nessuna restrizione. Un'educazione del genere è una beffa dell'ideale liberale.

Questo non significa che i genitori non hanno nessun ruolo nel definire i fini dell'educazione secondaria di un bambino. Non solo conoscono il figlio più di chiunque altro, ma il loro legittimo ruolo nel sistema complessivo di « controllo » ha ancora una grande importanza. Ma ne passa ancora prima di poter dire che ai genitori va accordata l'esclusiva voce in capitolo. Se mi è concesso di esagerare i fatti alla maniera di Friedman, il problema delle scuole pubbliche **non** sta nel fatto che esse siano insufficientemente sensibili alle idee dei genitori, bensì nel fatto che sono **già** fin troppo occupate a rinforzare la cultura primaria del bambino, anziché metterla in discussione. In qualche modo Friedman assume che sia legittimo rendere i bambini soggetti all' indottrinamento morale, purché le persone che compiono l'indottrinamento siano chiamate « genitori ». Il Dialogo liberale, però, cerca di controllare l'esercizio di poteri superiori in tutte le sue forme, insistendo perché l'uso del potere — per quanto è possibile — sia giustificato coerentemente coi diritti dialogici di quanti si trovano privi di potere.

Mentre la riforma di Friedman è un impressionante simbolo di miopia liberale » (Bruce A. Ackerman, La giustizia sociale nello stato liberale, Il Mulino, 1984, pp. 228-229).

Pubblico, nel nostro contesto, non va confuso con centralizzato o statizzato, almeno non necessariamente; pubblico è da coniugarsi con consenso, comunicazione, confronto, pluralismo, dialogo.

D'altra parte il passaggio che stiamo vivendo dalla crisi a forme di dopo-crisi è un passaggio nel quale la ricerca di nessi tra le varie risposte alla crisi, e quindi di luoghi nei quali si possano « razionalmente » scoprire questi nessi, sembra doversi privilegiare rispetto ad altre strade che volessero aggiungere risposte a risposte, soluzioni a soluzioni, identità ad identità.

Lo stesso problema del consenso politico, quindi delle forme e delle regole della sua produzione, non può essere separato dai processi di formazione culturale delle identità individuali che sono alla radice della stessa trasformazione della politica, alla radice della sua « secolarizzazione ».

Nel tematizzare il rapporto tra consenso e cultura va abbandonata, crediamo, la prospettiva « esterna » (la politica « usa » la cultura, la cultura « controlla » la politica) nella quale, spesso, la politica è dello stato e la cultura della società civile, a vantaggio di una considerazione « funzionale », che indaghi le funzioni della politica e le funzioni della cultura, che riconosca i luoghi di comunicazione tra di esse, che individui le « istituzioni della comunicazione ».

2. Questioni emergenti

Tuttavia, con la consapevolezza che quanto sinora detto comporta, è necessario, verrebbe da dire, si è costretti, a misurarsi con alcune più concrete emergenze, di portata culturale e reale assai più limitata, ma di valore simbolico tale da rappresentare l'unico confine entro cui pare possa essere discusso il problema università dall'opinione pubblica ma anche dalle forze politiche e istituzionali, non solo di livello medio o medio basso.

Neanche a dirlo si tratta del problema del numero chiuso, assunto per lo più a simbolo di un adeguamento ideale del rapporto Università mercato del lavoro; ma anche del problema della reale autonomia delle diverse sedi universitarie e del destino, o dei destini della dipartimentazione e più in generale della miniriforma dell'80.

Ed è proprio dalla sconcertante assenza anche di un minimale dibattito su alcuni non secondari aspetti dell' applicazione del 382 che conviene prendere le mosse. Questo silenzio risulta ancor più sconcertante se solo si considera che con l'inizio di questo anno si concludeva la fase di sperimentazione che avrebbe dovuto essere semplicemente la premessa di ulteriori e più significativi percorsi innovativi.

Con la vicenda relativa ai dottorati di ricerca, poi, si è passati dal drammatico al grottesco, e non vale certo la pena di spendere altre parole su questo tema.

Quando però parliamo di silenzio caduto sul futuro della riforma non intendiamo certo sminuire o passare sotto silenzio che significativi passi in avanti siano stati compiuti: pensiamo p.e. a tutto il lavoro culminato nel convegno di Pisa del maggio scorso, che ha risolto, o ha avviato la risoluzione di nodi soprattutto di carattere amministrativo non secondari.

Ma quello che ci preoccupa di più e che più ci preme rilevare è l'assenza di una risonanza pubblica, che implica trasparenza nelle decisioni, di questo dibattito, e il parallelo accantonamento di ogni seria riflessione sul riordinamento degli assetti che potremmo dire funzionali e culturali dell'università, che pure erano obbiettivo dichiarato della 382.

In altre parole, in nessun ambiente, istituzionale e non, ci si è fatto carico di verificare la rispondenza di ipotetici e reali nuovi assetti organizzativi della struttura al carico di nuove e vecchie funzioni affidate all' istituzione universitaria, né tanto meno ci si è provati, non certo a ridisegnare nuove mappe dei saperi, quanto mai improbabili, ma almeno ipotesi reversibili di accorpamenti interdisciplinari e linee più ampie di una progettualità di ricerca.

Di fronte a questa situazione le soluzioni tampone risultano assolutamente contraddittorie con il processo di riforma avviato, di cui conserviamo per altro un giudizio tendenzialmente positivo.

Ma questa non decisione nel perseguire gli obbiettivi della miniriforma, e anzi gli interventi schizofrenici rispetto ad essa, sono ancor più gravi nel momento in cui assistiamo ad operazioni e a proposte di inserimento di alcune sedi in reti e sistemi di telematizzazione che, fosse solo per l'ingente sforzo di investimento (economico, ma soprattutto progettuale e di adeguamento culturale) richiedono il massimo di trasparenza nel momento della decisione e della gestione, il massimo di lucidità concettuale nel momento di attuazione. E' tipicamente il caso della proposta IBM di connessione di alcune università italiane alla rete statunitense e tedesca, a proposito della quale, se è ridicolo agitare gli spettri di nuove e surrettizie forme di colonialismo telematico, è doveroso certamente interrogarsi sui rapporti di dipendenza concettuale e di conessione economica che si verrebbero a creare.

Se questi appaiono i nodi reali su cui ogni ipotesi, anche quella di più selvaggia rifunzionalizzazione si do-

vrebbe misurare, l'attenzione pare invece spostata sulla relazione tra università e mercato del lavoro, e sulle difficoltà interne di funzionamento (per lo più nei loro aspetti più materiali: aule sovraffollate), e il termine medio risolutore tra questi 2 problemi è identificato con l'introduzione del numero chiuso.

In realtà esso, al di là del feticismo, non risolve alcunché: né sul livello del sistema globale di istruzione superiore, né su quello della didattica e delle strutture materiali, né su quello del rapporto Università mercato del lavoro.

Anzitutto, di fronte ad un tentativo di riforma della media superiore che tende ad abbassare la soglia d' età della scelta dei percorsi specializzanti ci si chiede che senso abbia introdurre limitazioni d'accesso a livello universitario in presenza di simili itinerari formativi, difficilmente reversibili; si creerebbe in definitiva un meccanismo perverso che di fatto porterebbe ad ancora maggiori sprechi di risorse umane e di investimenti economici, senza contare la difficoltà di evitare il puntuale riproporsi di logiche « spontanee » di selezione classista all'interno di un tale percorso ad ostacoli.

Ben più complesse sarebbero le considerazioni relative al problema più generale del rapporto Università mercato del lavoro. Ci limitiamo ad una sola, relativa alla mitologia delle nuove professionalità e delle tecnologie emergenti.

In questa fase di risistemazione accelerata, di nuova modernizzazione, le nuove professionalità, i nuovi specialismi, lungi dall'essere un qualcosa di assolutamente determinato, sono un'incognita in continuo mutamento, e l'illusione di poter programmare, sia pure per trend generali, accessi e facoltà, si svela meramente illusoria, alla lunga frustrante negli esiti per l'innescarsi di una continua rincorsa ad un qualcosa di indefinito e sfuggente, sempre più avanti di qualche anno.

D'altro canto, una domanda in così rapida evoluzione tende a privilegiare, più che specifiche competenze, connesse ad un qualche potere certificativo dell'università, caratteri di buona formazione culturale globale (quadratura mentale) e di adattabilità alle diverse situazioni (flessibilità). Anche sul versante dell'offerta, il diffondersi di percorsi individuali di stili di vita differenziati fa sì che non si possa più fare conto su figure professionali esattamente definite (rovescio della medaglia di quanto sopra detto): questo provoca la diffusione di modelli comportamentali in cui la centralità del lavoro non ha valore assoluto ma si stempera in un arco di modelli intermedi che vanno dagli esiti di « sinecure society » (Collins) alla subordinazione delle valenze economiche agli aspetti di gratificazione concettuale, intellettuale e cognitiva.

In questo panorama fluttuante si vede come il numero chiuso si riveli assolutamente inincidente sulle reali dinamiche università-mercato del lavoro e si riduce a trastullo ideologico di nostalgici privilegi corporativi (come per altro ben ci mostrano gli esempi di corsi di laurea a numero programmato); ed anche chi esalta i modelli di multiversity all'americana, di fatto non si accorge della differenziazione già operante nel sistema universitario italiano, che il proliferare di master, supercorsi e scuole di specializzazione sancisce anche in maniera istituzionale.

Il nodo politico da sciogliere, allora a questo proposito, è quello di rendere manifeste, governabili e accessibili tutte le varie possibilità che l'Università offre, creando agenzie che prima, durante e subito dopo il ciclo universitario minimale possano mettere in condizione l'utente-studente di creare consapevolmente e liberamente il proprio percorso formativo.

In questo senso le responsabilità delle forze politiche e di governo sono chiare e precise. Un primo, indispensabile passo sarebbe quello di arrivare alla stesura e alla approvazione di una nuova legge quadro sul diritto allo studio che potenzi e orienti in questa direzione il servizio di orientamento già previsto dal precedente disegno Bodrato, ormai scheletro impolverato nell'armadio della buona volontà di riforma.

Un'ultima considerazione ancora sul numero chiuso ci permette di muovere verso la conclusione di questa introduzione. Si evoca il numero chiuso come rimedio all'insufficienza di strutture fisiche e dell'insegnamento. Si dimentica però che accanto alle aule stracolme il 5 novembre, esistono aule che si svuotano il 5 dicembre e insegnamenti perennemente disertati.

Il problema reale e drammatico è quello delle modalità della didattica e delle idee relative, che pare si sia ridotta alla contrapposizione semestri-corsi annuali; ma più in generale bisogna incidere sulla realtà di contrapposizione tra laboratori-gotha e bassa manovalanza routiniera, tra situazioni di alto spessore culturale e scientifico e la palude, tra docenti di grossa caratura al limite del divismo e modesti burocrati della formazione. Insomma si tratta non di livellare tra loro le diverse realtà e sedi universitarie, ma quantomeno di metterle tutte in grado di raggiungere livelli di dignitosa qualificazione (che implica e porta con se efficienza) anche solo settoriale. Altrimenti non è certo con le leggi sulle nuove sedi, o con ipotesi di bacini d' utenza o di sistemi universitari regionalizzati che si possono decongestionare le grandi sedi e favorire l'immatricolazione alle nuove.

Ci permettiamo di avanzare una ipotesi: se si scegliesse di modificare significativamente gli attuali regolamenti universitari (peraltro alquanto stagionati) operando nella direzione di un effettivo sganciamento delle singole realtà da troppo costringenti schematismi omologatori, e si permettesse in qualche misura una minimale forma di concorrenzialità sul piano della incentivazione dei docenti, della ricerca, dei rapporti con le realtà produttive locali in funzione della ricerca, si otterrebbe un duplice, positivo risultato: da un lato, la creazione di poli sufficientemente flessibili ma qualificati per adattare ed adattarsi ad una più motivata utenza (questo anche in relazione a quanto si diceva a proposito delle agenzie di orientamento), dall'altro verrebbero esaltati quegli aspetti di autonomia dell'università e delle singole sedi che noi crediamo costitutivi e in questo momento più che mai essenziali per il futuro dell'istituzione e del paese. D'altro canto la traspare-nza che l'istituzione pubblica deve conservare e ponderati meccanismi di assegnazione dei fondi garantirebbero il non imbarbarimento in chiave meramente mercantilistica della concorrenzialità tra le sedi.

Un modello analogo a questo proposto altrove ha funzionato e funziona. E non riusciamo a capire perché, nella ostinata esterofilia italica, ci si ostini sempre a trascurare quanto viene ideato e pare funzionare a livello di modalità, per limitarsi a copiare od idolatrare i grandi modelli teorico-ideologici che ad una riflessione attenta si rivelano assolutamente inefficaci nella realtà italiana, in cui alla domanda « come »? si evita accuratamente di rispondere o ci si limita a sperare nel consueto estro d'arrangiarsi.

Diaconia, dialogo, utopia: per una ridefinizione dello spazio universitario

Giovanni Ferretti

La metafora della « ridefinizione » dello « spazio universitario », utilizzata nel titolo del presente intervento, trova il suo referente letterale non solo nel contesto geometrico della definizione di uno spazio tramite tre o più coordinate, ma anche nello stesso ambito universitario italiano, e più in generale europeo, ove è in atto un concreto e per più aspetti decisivo processo di redifinizione dello spazio « fisico » dell'università, certo del suo spazio « funzionale », sia al suo interno, sia rispetto al territorio, sia più globalmente rispetto alla società.

Poiché questo processo, implicante mutamenti vistosi, è in rapporto di stretta interdipendenza con il problema di ciò che chiamerei lo spazio « culturale » dell'università, e che costituisce il tema vero e proprio della mia relazione, introdurrò il discorso ricordando alcuni momenti di tale ridefinizione in atto dello spazio « fisico » dell'università. Come vedremo, essi ci apriranno in più modi, per logica connessione, alla problematica della ridefinizione di quello che ho indicato con il termine di « spazio culturale ».

La ridefinizione in atto dello spazio « fisico » dell'università

Una ridefinizione visibilmente in atto dello spazio « fisico » dell'università al suo interno la troviamo anzitutto nel processo di dipartimentazione, avviato dalla Legge 382/1980, parzialmente sperimentato nella maggior parte delle università e ormai proposto come obbiettivo da raggiungere in brevi termini ovunque anche se non ancora obbligatorio per legge. Con la dipartimentazione gli spazi degli Istituti e delle Facoltà vengono ovunque ampiamente ristrutturati in funzione di accorpamenti tematici o disciplinari che dovrebbero permettere una utilizzazione più razionale delle attrzzature didattico-scientifiche ed un più efficace lavoro di ricerca interdisciplinare. In taluni casi, purtroppo, tutto si riduce a ristrutturazioni puramente burocratico-formali; ma è indubbio che si vanno ponendo le premesse strutturali per un profondo ripensamento dello stesso lavoro universitario di ricerca e forse per un diverso modo di fare cultura in università.

Proponendomi di ritornare su questo argomento che già tocca direttamente il nostro tema, vorrei ricordare un secondo tipo di ridefinizione dello spazio « fisico » dell'università. Si tratta di quella ridefinizione, in parte già attuata con la recente istituzione di nuove sedi universitarie (Udine, Ancona, Cassino, Potenza, Roma II...) o di nuove Facoltà nelle vecchie sedi, ed in parte in prospettiva, all'interno del piano programmatico, per più versi ambizioso, di ridurre la capienza-studenti di ogni università ad un massimo di 40.000 unità. Se si andrà veramente verso un ridimensionamento delle università troppo grandi e verso un accorpamento o coordinamento regionale delle università troppo piccole, assisteremo ad una ridefinizione degli spazi universitari che non toccherà solo le dimensioni quantitative delle nostre università ma inciderà anche sulla qualità della vita universitaria, forse non meno di quanto ha inciso in essa il processo — in parte inverso — che ha portato negli ultimi venti anni dalle università per piccole élites alle cosiddette « università di massa », ovvero, con qualificazione più positiva, alla democratizzazione degli studi universitari.

Senza entrare in una analisi puntuale di questo processo, che indubbiamente ha profondamente cambiato l'ambiente qualitativo delle nostre università, vorrei portare l'attenzione al problema, che tale processo ha posto con urgenza ormai indilazionabile, di una ridefinizione dello spazio universitario non solo al suo interno, bensì rispetto al territorio. Utilizzando un approccio « sistemico » alla realtà universitaria, mi pare si possa dire che il problema che si pone circa i rapporti dello spazio universitario con il territorio è anzitutto quello di ridefinire in modo razionale la relazione tra ciò che entra e ciò che esce da questo spazio rispetto ai bisogni del territorio (ad es. bisogni di professionalità adeguata al mercato del lavoro, bisogni di animazione culturale, di spirito critico ecc.) e rispetto alla qualità e alla quantità della trasformazione o formazione personale che l'università è in grado di offrire con le sue strutture a chi in essa entra.

La gravità del problema è sotto gli occhi di tutti. Ma talora non è sufficientemente notata la novità del problema e quindi la novità della ridefinizione dello spazio universitario che essa pone. Per questo va ricordato e sottolineato che è la prima volta nella loro storia che le nostre università fabbricano dei disoccupati intellettuali. Perché? Perché ormai sono troppi quelli che possono entrare all'università, senza una previa verifica delle doti personali necessarie per il curriculum prescelto? Perché non v'è più corrispondenza qualitativa tra preparazione professionale ottenuta in università ed esigenze di competenza nella concretezza della professione? Perché ormai la didattica, nei suoi vari momenti vecchi e nuovi (lezioni cattedratiche, seminari, prove ed esami vari, tirocini ed esercitazioni, gruppi di studio e di ricerca...) non è adeguata a chi entra (alla loro preparazione culturale, alle loro aspettative umane...) e non è funzionale a ciò che chi esce dovrà affrontare nella vita?

Il problema di ridefinire gli ingressi all'università, gli sbocchi professionali dell'università e correlativamente la natura della didattica è di una urgenza estrema, e purtroppo ben poco a livello di

riforma dell'università si è finora fatto a questo proposito. Come è noto, la 382/1980 riguarda soprattutto lo stato giuridico e la programmazione numerica dei docenti, oltre la già ricordata dipartimentazione.

Una « ridefinizione strisciante » dello spazio dell'università rispetto al territorio è tuttavia in atto e sembra andare — come ormai da più parti si fa osservare — nella direzione della selezione più o meno selvaggia durante il corso degli studi oppure verso chiusure professionali di tipo corporativo che si cerca di innescare anche scavalcando la via legislativa (v. i recenti episodi a proposito degli accessi alle Facoltà di Medicina).

Una razionalizzazione di tipo tecnocratico, subordinando in toto l' università alle esigenze del potere economico, è chiaramente nella prospettiva di questo potere, ma non molto si è ancora fatto in tale direzione all'interno dell'università italiana, anche perché sembra che il potere economico (non solo privato, ma purtroppo anche pubblico) dia evidenti segni di aver imboccato un'altra strada: quella della marginalizzazione dell'università.

E siamo all'ultimo tipo di ridefinizione dello spazio « fisico » dell'università cui volevamo accennare in questa introduzione. Si tratta di ciò che è stato chiamato il processo di « marginalizzazione » dell'università rispetto alla società. Marginalizzazione progressiva dell'università come sede di ricerca scientifica (assunta in proprio dall'industria privata e pubblica o da altri centri come ad es. il CNR); marginalizzazione dell'università come sede della preparazione professionale (v. ad esempio la preparazione professionale degli insegnanti assunta dalle IRSAIE); marginalizzazione dell'università quanto alla stessa cultura che essa è in grado di elaborare (dato che la cultura dominante non è più quella universitaria ma sempre più quella commercializzata dei massmedia e dei supermercati... e trova i suoi nuovi centri di elaborazione nei partiti, nei sindacati, nei giornali, nei centri culturali più vari...). La coscienza di una ridefinizione marginalizzante dello spazio dell'università, unita alla scoperta di andar fabbricando dei disoccupati intellettuali, sta indubbiamente alla base di quei gravi disagi psicologici che si avertono all'interno dell'ambiente universitario.

Mi ha colpito, ultimamente, l'osservazione che « gli studenti e i docenti universitari oggi non sono lieti ». E' una constatazione che mi pare corrisponda troppo spesso alla realtà. Si tratta di un malessere psicologico profondo che rivela non solo il disagio di fronte a processi di ridefinizione dello spazio universitario ritenuti mortificanti dai soggetti che operano nell'università, non solo il senso di frustrazione per l'impotenza e l'incapacità ad influire attivamente e con speranza di successo nella direzione del cambiamento in corso, ma anche la mancanza di coordinate di fondo per ridefinire lo « spazio culturale » dell'università, cioè la sua ragion d'essere oggi, il senso del lavoro che in essa si svolge, se vogliamo, la sua « identità », alla cui luce ricercare la direzione da dare al cambiamento in atto e da cui trarre forza per impegnarsi attivamente sia con una prassi politica di lungo respiro sia con interventi quotidiani ad essa organici e fra loro coerenti.

La ridefinizione dello spazio « culturale » dell'università

Come contributo alla ridefinizione dello « spazio culturale » dell' università vorrei proporre tre serie di riflessioni che ho legato ai termini di *diaconia, dialogo, utopia,* presenti nel titolo della relazione a modo di coordinate ideali dello spazio che si vuole ridefinire.

Diaconia. La prima serie di riflessioni, quella che sfocia nel termine diaconia, prende l'avvio da ciò che mi pare possa essere considerata l'idea guida dei vari processi di ridefinizione degli spazi « fisici » dell'università cui si è fatto riferimento precedentemente: si tratta dell'idea guida della « razionalizzazione ». Si cambia per razionalizzare l'uso degli ambienti e delle attrezzature, per razionalizzare gli accessi all'università, per razionalizzare i curricula rispetto agli sbocchi professionali, ecc. Ed è certamente da riconoscere la necessità urgente di un intervento della ragione che calcoli e quantifichi, mettendo in relazione i mezzi e i fini, nell'opera di ridefinizione di cui si è detto. Sarebbe somma insipienza abbandonare tale ridefinizione al semplice caso o, tanto più, al puro e semplice gioco degli interessi dei singoli e dei gruppi. La cosa è soprattutto evidente se si tiene presente quella funzione dell'istituzione universitaria che sembra venire in primo piano con la democratizzazione degli studi universitari, e cioè la funzione della preparazione tecnico-professionale superiore al lavoro di domani. Se le nostre università accolgono ormai il 15-20% dei giovani di una data leva, non ci si può certo rifugiare, per trascurare il problema del loro futuro professionale, dietro l'idea della « gratuità » della cultura generale che l'università impartisce.

L'idea guida della « razionalizzazione » non è però autosufficiente. Anzi, quando viene assolutizzata, essa diviene autodistruttiva. Le analisi critiche fatte da più parti ormai, soprattutto nel '900, al primato assunto dalla « ragione strumentale » (tipiche e famose quelle svolte da parte della Scuola di Francoforte) dovrebbero renderci avertiti circa i limiti di un semplice appello alla « razionalizzazione ». Questa, infatti, di per sé sola, cerca di adeguare i mezzi ai fini ma non ha né può avere un metro per valutare i fini e quindi maschera, sotto quell'idea, l'intento volontaristico di imporre i propri interessi personali o di gruppo come fini ovvii del processo di razionalizzazione. Anzi, razionalizzare per razionalizzare non può che portare a sistemi repressivi totalizzanti, che finiscono per subordinare al sistema gli stessi soggetti che volevano servirsene per i propri interessi.

Le riflessioni critiche di un filosofo come Emmanuel Lévinas ci invitano però ad andare ancora più a fondo, di quanto hanno fatto dai Francofortesi con la loro *Dialettica dell'illuminismo,* nel giudicare la natura dei limiti della ragione strumentale in atto nei processi di razionalizzazione dominanti il mondo occidentale ed insensibilmente presente nei processi di razionalizzazione pensati per l'università. Non si tratta solo di smascherare il processo dialettico che porta la ragione strumentale a rivoltarsi contro chi l'aveva messa in opera, finendo per reprimere quella stessa libera spontaneità del soggetto che l'aveva suscitata come mezzo per dominare il mondo. Si tratta piuttosto di mettere in luce come se alla base dell'uso della ragione che quantifica e calcola i rapporti umani (alla base, cioè, della ragione politica) v'è anzitutto il bisogno di essere e di imporsi, proprio del soggetto, allora ogni razionalizzazione finirà necessaria-

mente per portare ad un sistema di equilibrio instabile di forze sempre sull'orlo del ricorso alla forza e quindi alla guerra, ove chi ha ragione è sempre il più forte. La rivolta contro i sistemi razionali totalizzanti non può avere quindi come punto archimedeo del cambiamento la libera spontaneità vitale del soggetto, perché è proprio il dinamismo insito in tale libera spontaneità vitale, ciò che conduce ai totalitarismi razionali repressivi. Il senso frontale del lavoro della ragione, della stessa critica della ragione, e a maggior titolo di ogni processo di razionalizzazione, va ricercato altrove.

Per Lévinas esso si trova solo nell'originario appello etico che mi viene dal volto nudo e indifeso dell'altro uomo, soprattutto del più indigente: l'orfano, la vedova, lo straniero della Bibbia. Esso è appello-comando all'assunzione di responsabilità per la sua vita indigente ed indifesa. Un appello-comando che mi fa scoprire di essere « soggetto » non primieramente e fondamentalmente perché ego egoistico-vitale, bensì perché io responsabile dell'altro in totalità. Questa la mia « identità » originaria di soggetto umano, secondo Lévinas. Una « identità » che non nasce dalla mia libera inventiva perché formalmente originata dall'appello del volto dell'altro che mi giunge in una situazione data; ma neppure una identità pre-fissata nei suoi contenuti come « destino », perché la risposta è pur sempre affidata alla responsabilità della mia libera inventiva. Poiché l'appello che mi viene dall'altro è un appello-comando assoluto, proveniente da quella trascendenza infinita che nel volto dell'altro si rivela, esso trova risposta solo nell'assunzione responsabile di un servizio assolutamente disinteressato, l'unico capace di spezzare l'egoismo rigido degli esseri che si definiscono per il *conatus essendi*, ovvero la volontà di essere che sfocia nella volontà di potenza e di dominio.

Per indicare tale servizio assolutamente disinteressato, Lévinas ripropone il termine biblico di *diaconia*, con tutte le valenze religiose che esso comporta, dato che solo nella diaconia si può avere la testimonianza autentica della gloria di Dio tra gli uomini.

Una volta chiarito che l'origine ultima del senso del mio rapporto con l'altro si ha nella diaconia, Lévinas ritiene di dover ricuperare su nuove basi, senza più il pericolo di ricadere in sistemi totalizzanti repressivi, la necessità del lavoro della ragione strumentale che misura e calcola, e in generale il lavoro della ragione politica e della stessa ragione ontologica. Poiché infatti l'altro cui debbo un servizio disinteressato è una moltitudine di fratelli, il lavoro della ragione deve intervenire per « comparare l'incomparabile », cioè cercare in qualche modo di discernere quanto debbo all'uno e quanto debbo all'altro dei miei fratelli. Nasce così la giustizia distributiva e le sue istituzioni sociali. Nasce anche il dovere di chiedere giustizia per sé, perché dobbiamo difendere non solo l'altro, ma anche la nostra possibilità di servire l'altro e gli altri. Ma il lavoro della ragione ora non avrà più come proprio « polo » l'ego, o l'equilibrio fra ego centrati su di sé e tendenti a riportare gli altri a sé, bensì avrà come fonte di senso una molteplicità di soggetti diaconici, cioè di soggetti disinteressatamente responsabili dei singoli fratelli. La tentazione della ragione a costituirsi in sistema totalizzante tendenzialmente repressivo sarà così sempre nuovamente spezzata dal richiamo all'attenzione ai singoli fratelli. E' infatti ciascuno di loro, e non la totalità che si va creando attorno a me, l'origine e il fine del lavoro della ragione.

Nonostante il doveroso distacco critico che ritengo si debba avere nei confronti del forse eccessivo rigorismo etico della posizione di Lévinas, mi pare che il rivaltamento della funzione della ragione che egli propone, e cioè il passaggio da una ragione funzionale al dominio, ad una ragione funzionale alla diaconia, vada seriamente meditato perché può offrirci una coordinata fondamentale per ben indirizzare o animare il processo di doverosa ed urgente razionalizzazione dello spazio universitario. E ciò tanto più per chi sa vedere nel primato della diaconia rispetto alla ragione strumentale non solo l'esito di una riflessione culturale estremamente sensibile ai problemi odierni, bensì il riflesso di quella suprema diaconia del Cristo, manifestatasi nella kenosi della croce, in cui ogni identità cristiana trova la sua fonte originaria.

Alla luce di questo *primato della diaconia sulla ratio*, e tanto più sul dominio dell'altro e sull'espansione vitale di sé, vorrei esplicitare alcune riflessioni circa il processo di ridefinizione dello spazio universitario, soprattutto per quanto riguarda l'impegno istituzionale di preparare alla professione. Non intendo certo dare facili ricette per un compito di razionalizzazione che è quanto mai complesso anche solo per la difficoltà di individuare i dati elementari di riferimento con cui lavorare. Nessuno è infatti in grado di prevedere la necessità di quali e quante figure professionali di livello universitario la società avrà bisogno nei prossimi 30-40 anni. Ed è estremamente difficile decifrare se un giovane studente, che chiede di iscriversi all'università, è fatto per gli studi superiori che sceglie. E tuttavia il processo di razionalizzazione cambia disegno se ciò che lo muove è in primo luogo un atteggiamento di subordinazione alle scelte del potere economico, la difesa di un interesse corporativo, oppure è in primo luogo il senso di responsabilità nei confronti del futuro degli studenti, l'intento di donare a tutti loro i mezzi per entrare nella vita e per guadagnarsi la vita, la possibilità di trovare il loro posto nella società. E così pure, da parte di chi accede all'università, il giusto ponderare con la ragione la scelta della Facoltà e dei suoi vari curricula cambia di segno se dalle domande: quale curriculum mi offrirà più possibilità di guadagno? ove riuscirò a meglio distinguermi e a primeggiare nella corsa selettiva alla laurea e al miglior impiego? Si passa a queste altre domande: a cosa servirà, a *chi* servirà la mia futura vita professionale? ove potrò dare di più con le mie doti e le mie tendenze perché più è il bisogno e pochi i disponibili ben preparati? Subordinare la *ratio* alla *diaconia* significa anche porsi concretamente queste e simili domande.

Dialogo. La seconda serie di considerazioni, quella che sfocia nel termine *dialogo*, prende l'avvio dall'intento di riflettere sulle condizioni di possibilità di un effettivo esercizio della diaconia, ma trova il suo sviluppo a partire dalla necessaria attenzione che si deve dare, nella ridefinizione dello spazio universitario, alle condizioni di possibilità della seconda finalità istituzionale dell'università: la ricerca pura e disinteressata della verità.

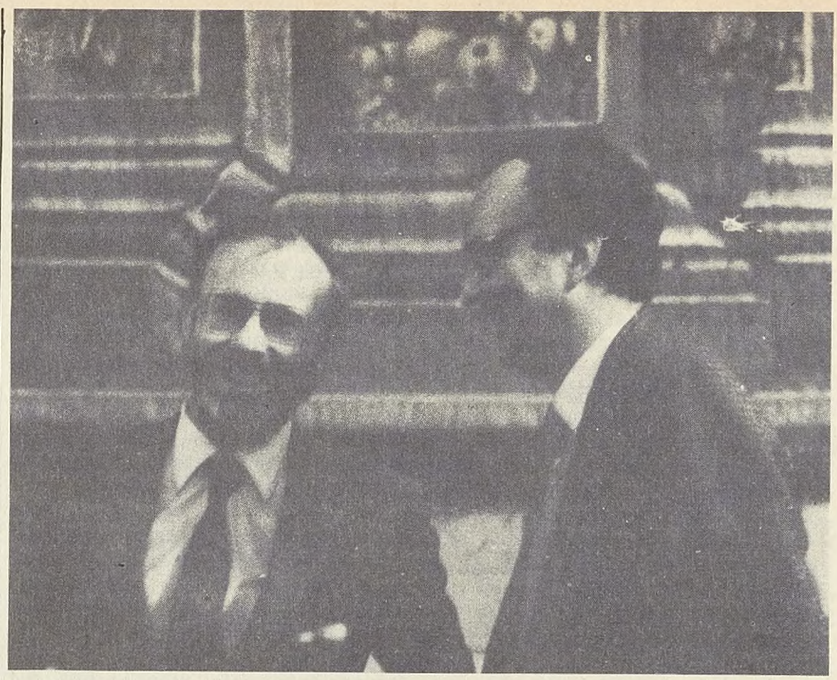
Il dialogo è la necessaria condizione di possibilità di ogni diaconia che voglia, come deve, esercitarsi nella giustizia verso la molteplicità dei propri fratelli. Se si vuole ridefinire lo spazio universitario nei suoi rapporti con la società

in base alla coordinata della diaconia, bisogna ridefinirlo anche in base alla coordinata, strettamente collegata, del dialogo. Dialogo anzitutto con le tendenze reali dei soggeti sociali, con le aspirazioni e i sentimenti individuali e collettivi, con i bisogni emergenti e più sentiti. L'appello del volto altrui, che sucita la mia diaconia, è l'appello che mi viene dal suo bisogno di vita; ed io posso capirlo e interpretarlo solo in atteggiamento di dialogo. Già altre volte abbiamo osservato come molti programmi rivoluzionari, pur animati da autentica ansia di giustizia, sono miseramente falliti, trasformandosi in regimi totalitari ed oppressivi, proprio perché — fra l'altro — i loro sostenitori hanno abbandonato la via del dialogo. Hanno cioè creduto di poter raggiungere la verità a buon mercato, senza la fatica ermeneutica dell'ascolto di coloro cui si voleva rendere giustizia.

L'università potrebbe e dovrebbe essere ridefinita, alla luce della coordinata del dialogo, come struttura unitaria, dotata di grande disponibilità e malleabilità, per favorire il dialogo con quanto fermenta nella società, per dar voce ai bisogni che in essa emergono, per farli incontrare e commisurare fra di loro, per far sì che quel comparare l'incomparabile (cioè i bisogni qualitativi delle persone), che è l'opera della giustizia, avvenga senza che qualcuno rimanga inascoltato o non rettamente interpretato negli appelli che ha lanciato: avvenga cioè *nella verità*.

Partire da questo punto di vista, e cioè dal considerare l'università quale struttura per il dialogo sociale in ordine ad una diaconia che si svolga nella giustizia, mi pare possa costituire l'approccio più adeguato per una ridefinizione di quella finalità tipica dell'università che è la *ricerca pura e disinteressata della verità*. Ove per ricerca della verità si deve intendere non tanto la ricerca « teorica » contrapposta alle applicazioni « pratiche », quanto la ricerca indirizzata alla « verità », anche di ordine pratico, e non alla costruzione di « ideologie », cioè a supporti retorici di fini o prassi prestabiliti.

La crisi della cosiddetta' « ragione veritativa » ha in questi ultimi tempi fortemente messo in crisi l' università quale sede della ricerca e della trasmissione della verità, cioè di quell'insieme di conoscenze teoriche e di valori di base che condizionano il convivere sociale



dell'uomo. Tali conoscenze e valori di base sono stati infatti troppo spesso giustamente smascherati quali semplici ideologie funzionali agli interessi delle categorie o classi dominanti. La critica ideologica della ragione veritativa ha così portato fino alle recenti forme di rifiuto rivoluzionario dell' università come tale, perché considerata una istituzione unicamente deputata ad elaborare e trasmettere un sapere funzionale al potere.

Una ridefinizione del senso culturale e sociale dell'università passa quindi necessariamente attraverso la riscoperta del senso e del funzionamento della ragione veritativa, dopo il vaglio che questa ha subito in seguito alla esplosione della critica ideologica. Se tale riscoperta non riesce, ne va di uno dei pilastri dell'istituzione universitaria e forse di uno dei pilastri della stessa convivenza umana. Dovremmo infatti rassegnarci a non aver più nessun luogo ove sia possibile una ricerca libera e spassionata della verità, alcun momento in cui l'altro venga accostato cercando di intendere ciò che ha da dire e non solo l'interesse che lo muove.

Ritengo che le odierne *filosofie ermeneutiche* ci possano offrire importanti spunti di riflessione per una corretta ripresa della ragione veritativa anche in ambito universitario. Esse infatti sono impegnate a discernere nel discorso altrui non solo l'espressione di un interesse bensì quel nucleo di verità umana che richiede di essere riconosciuta come tale. Ciò che è caratteristico delle riflessioni ermeneutiche è però soprattutto il fatto che esse ci hanno insegnato che la verità umana portata dal discorso altrui non è mai un oggetto pienamente dispiegato e tanto meno qualcosa di assoluto che il soggetto possiede e che può tentare di imporre all'altro, per risolvere a suo favore l'universale conflitto di interessi. La verità umana, se è veramente tale, si presenta come appello alla riflessione e al dialogo, come un suggerimento che può essere accolto solo tramite un processo di interpretazione personale libera e creativa. Per la ragione ermeneutica, nessuno ha il monopolio della verità; tutti invece possono e debbono portare il loro personale contributo alla sua ricerca. L'angolo di visuale di ognuno è infatti una originale ed insostituibile via di accesso alla verità. Se non voglio lasciare inaridire la mia capacità .di accostarmi, alla verità, debbo confrontare il mio angolo di visuale con l'angolo di visuale degli altri, instaurando con ciascuno di loro un appassionato e disinteressato dialogo sulla verità. E ciò, possiamo aggiungere, è tanto più importante se la verità che cerco è la giustizia del mio carico di responsabilità diaconica verso più fratelli, implicante il discernimento del reciproco rapporto tra i bisogni del mio prossimo.

La motivazione etica della *diaconia*, messa in luce da Lévinas, può certo richiamare costantemente a quel disinteresse personale e di gruppo che deve animare la ricerca scientifica salvaguardandola dalla ricaduta ideologica. Ma tale motivazione rischia costantemente di trasformarsi in una pura autoillusione se non porta ad una ricerca scientifica fatta in *dialogo* con tutti i punti di vista altrui, con tutte le « ragioni » altrui, sottoponendo le proprie ragioni al vaglio critico delle ragioni altrui.

La coordinata del dialogo, che sopraggiunge a quella della diaconia, può anche aiutarci a sentire in modo nuovo lo stesso termine di « università ». Il significato medioevale di *universitas*, come « universalità » delle varie discipline scientifiche ordinate attorno alla teologia, è oggi del tutto caduto. Ma noi potremmo tentare di riscoprire il significato profondo del lavoro universitario proprio partendo dall'intendere il termine « università » come la parola che indica il luogo ove la « universalità » delle posizioni e dei punti di vista entra in dialogo; come la sede ove istituzionalmente è data la parola a tutti e dove ci si impegna ad ascoltare tutti per cogliere quanto ciascuno è capace di offrire alla comune ricerca della verità. Università come sede di *dialogo universale*, che sa misurarsi anche con le voci che vengono dal passato, reclamando giustizia forse non meno di quelle che ci rivolgono un appello dal presente.

Da questa idea di *università dialogica* si potrebbero, credo, trarre indicazioni preziose sia per la ricerca interdisciplinare (cui abbiamo accennato all'inizio parlando della dipartimentazione, e il cui tema andrebbe ampliato data l'urgenza di trovare una soluzione alla frammentazione delle specializzazioni all'interno delle singole discipline, e alla crescente frattura tra discipline tecnico-scientifiche e discipline umanistiche), sia per la natura « critica » di un lavoro scientifico all'interno delle singole discipline. Cosa è infatti, ad esempio, il sapere critico se non quello che non si chiude all'interno di un'unica « autorità », sia quella di una istituzione o personaggio esterno, sia quella del mio proprio sguardo o delle mie opinioni e pre-comprensioni, ma sa mettere in circolo la verità ricevuta o scoperta personalmente, misurandola con quelle altrui, con la critica o il consenso degli altri?

Indicazioni utili potrebbero inoltre venire per superare quella linea di tendenza verso una specializzazione sempre più parcellare della ricerca, che si accompagna con l'incomunicabilità dei risultati e spesso con la loro inverificabilità sociale; con tutti i rischi che ciò comporta di occultamento delle informazioni e di un loro uso monopolistico a fini di dominio.

Una « università dialogica » così ridefinita, lungi dall'isolarsi in una ricerca pura e disinteressata della verità avulsa dal contesto sociale, potrebbe e dovrebbe assumere una funzione sociale non meno urgente ed importante di quella, sopra ricordata, di istituzione per la preparazione professionale superiore. L'odierna società complessa, come sappiamo, è per più versi percorsa da innumerevoli ideologie, partiti, sindacati, religioni, gruppi e centri di aggregazione di interessi e di poteri, che in nessun modo sono riportabili ad unità razionale sotto un'unica idea o modello funzionale, senza innescare un intollerabile processo repressivo. D'altro lato, adagiarsi sulla cultura del frammento è una soluzione disperata, che non fa che mascherare la strisciante oppressione che va operando il più forte. Solo nella invenzione di una nuova « socialità dialogica », fondata sul riconoscimento che la situazione di « comunicazione dialogica » è anche la migliore unità politica tra persone razionali, può indicarci la direttrice di soluzione per i problemi di convivenza umana che la società complessa ci pone.

A tale progetto sociale, una università pensata come luogo istituzionale di dialogo e di comunicazione universale darebbe certamente un apporto determinante. In particolare se essa si sentisse impegnata ad essere in prima linea nella animazione culturale della società, facendosi tramite per la circolazione e la discussione critica di valori vecchi e nuovi, luogo per l'apprendimento del dialogo democratico e per la formazione di un consenso libero sulle regole di fondo della convivenza civile, sede di formazione e di esercizio dello spirito critico rispetto a tutto ciò che intralcia la corretta crescita della futura « società dialogica ».

Una messa a punto di questo ruolo sociale dell'università potrebbe aiutarci a meglio capire ed affrontare anche il fenomeno della marginalizzazione crescente dell' università quale centro di elaborazione e di diffusione della cultura. Tale fenomeno, forse irreversibile, non va visto solo come il frutto di una scelta interessata del potere economico o di un calcolo politico poco iluminato, bensì anche come la conseguenza del positivo moltiplicarsi nel sociale dei centri di elaborazione e prolusione culturale: partiti, sindacati, gruppi e associazioni varie... In questa situazione l'università non ritroverà se stessa con la pura e semplice rivendicazione di una preminenza di ruolo quale centro universale delle discipline scientifiche, bensì proponendosi e strutturandosi come sede privilegiata di dialogo critico universale, ove tutto ciò che matura nei vari centri elaboratori e diffusori di cultura, che nascono nel sociale, viene preso in considerazione e messo in reciproca comunicazione.

Utopia. L'idea della futura « socialità dialogica » ci ha però già introdotti nella terza serie di riflessioni che volevamo proporre indicando con il termine di « utopia » la terza coordinata del nostro « spazio universitario ». Non si tratta di ricuperare una delle svariate utopie sull'assetto futuro globale della società, cui subordinare il cammino presente degli uomini. Tali utopie si sono rivelate anch'esse nient'altro che forme della ragione strumentale che sopprime ogni differenza individuale nel tutto organico di un sistema e giudica gli uomini solo per l'apporto storicamente verificabile che essi danno alla costruzione dell'utopia futura. Si tratta piuttosto di quel concetto di utopia, riproposto ad esempio nei lavori del filosofo Ernst Bloch, che sa mantenere aperto ogni sistema sociale richiamando costantemente l'enorme differenza qualitativa tra la realtà che viviamo e pensiamo e il desiderio infinito del cuore umano.

Dopo quanto abbiamo detto circa la diaconnia, non si tratta, sia ben chiaro, del bisogno indefinito di possedere e di consumare per sé, quanto del desiderio mai sazio, e che si accresce sempre più quanto più lo si soddisfa, di vivere in pienezza la propria responsabilità nei confronti dei fratelli. Di viverla nella giustizia tramite quel dialogo universale che solo può aprirne la via. Si tratta dell'utopia che anticipa l'orizzonte di un regno ove

ognuno è fratello di tutti, cioè è responsabile di tutti; un regno ove a ciascuno è veramente dato secondo il suo bisogno, cioè a ognuno è resa giustizia; un regno ove veramente a ciascuno sia permesso di far sentire liberamente la propria voce, realizzando quella « comunità illimitata della comunicazione libera dal dominio », di cui parlano Karl Otto Apel e Jürgen Habermas.

Ciò che caratterizza questa utopia — Bloch ce lo ha insegnato — è inoltre che essa non si limita a contemplare il futuro anticipandolo con la sola immaginazione, ma si impegna a realizzare il futuro anticipandolo con la prassi. Per questo l'anticipazione utopica non è fonte di spirito critico sterile, ma di spirito critico militante.

Il concetto di utopia, adeguatamente ripensato, può aiutarci, tra l'altro, a ridefinire la funzione dell' università quale sede di formazione dello spirito critico e forse a ricuperare in modo nuovo il senso dell'università quale « coscienza critica della società ». L'università dialogica potrebbe rivelarsi luogo di inutili discussioni senza fine, qualora mancasse sia la continua ripresa della prospettiva utopica che dà senso e direzione al dialogo, sia il concreto impegno per creare quelle condizioni di libera e responsabile comunicazione che rendono reale il dialogo. L'università non riuscirà più ad essere la coscienza critica della società se si limiterà ad offrirle, dall'alto del suo sapere scientifico, delle formule ben confezionate per ristrutturarsi, imbronciandosi o stracciandosi le vesti se esse non vengono accolte. Essa potrà svolgere tale compito solo se chi in essa vive ed opera saprà scegliere come proprio impegno « professionale » quello di mantenere aperta l'utopia di un futuro di speranza per l'umanità, anticipandone la realizzazione ogni giorno nel proprio lavoro, senza mai cedere alla disperazione nonostante le resistenze enormi e gli scacchi continui che chi cammina verso l'utopia deve incontare. La fede cristiana nell'utopia futura del Regno di Dio, che trascende ogni utopia sociale, non solo non contrasta con l'utopia profondamente umana di un futuro di speranza per la comunità degli uomini, ma la suscita e la sostiene; anzi, come si è espresso il Vaticano II nella *Gaudium et Spes*, vede nell'impegno attivo per la sua realizzazione come la preparazione della « materia » del futuro Regno di Dio (cfr. G. Sp., n. 38), che sarà ricuperata in tutto il suo valore qualunque siano gli scacchi che essa potrà mai subire nella storia degli uomini.

Diaconia, dialogo, utopia: tre coordinate che si richiamano e si completano a vicenda nella determinazione di quella struttura complessa, a molteplici finalità e funzioni, che è lo « spazio » universitario. Nella misura in cui esso è uno spazio di vita per ciascuno di noi, ed è stimolo vitale per l'intera società, vorremmo che quanto quei termini ci possono richiamare alla memoria, anche per le molteplici risonanze bibliche ed umanistiche che contengono, ci fosse di aiuto non solo e non tanto per la « ridefinizione » concettuale di una realtà, poiché non si è trattato solo di questo, ma soprattutto per riscoprire, o meglio, reinventare, con tutta la creatività e l'impegno di cui siamo capaci, una realtà comunitaria ove giocare responsabilmente un po' dello spazio della nostra vita.

Giovanni Ferretti

Università

L'università tra offerta di competenze tecniche ed elaborazione di nuovi approcci conoscitivi

Roberto Moscati

1. - Nell'ormai lungo dibattito sui problemi dell'istruzione superiore è stato posto in luce da più parti come il sistema universitario sia divenuto progressivamente oggetto di numerose richieste tra loro contraddittorie, che una sola struttura non sarebbe in grado di soddisfare.

In particolare si è creduto che l' università potesse diventare il canale principale della mobilità sociale « verticale » (e si è dunque chiesto — da parte delle forze progressiste — che fosse aperto a tutti). Ne è derivata una crescente estremizzazione nella corsa al titolo di studio (il fenomeno detto del « credenzialismo »), in un sistema sociale che non si modificava nella struttura di classe in rapporto diretto al diffondersi dei livelli di istruzione, e in un sistema di relazioni economiche che manteneva gli schemi tradizionali della divisione sociale del lavoro. Il risultato di questa corsa al titolo è stato il riemergere delle eredità sociali, delle variabili ascritte, del bagaglio culturale personale, in un processo di riproduzione modernizzata del sistema di stratificazione sociale.

D'altro canto, si è anche accettato acriticamente il (o non si è riusciti a proporre alternative credibili al) complesso di logiche di funzionamento del mercato del lavoro che si sono venute imponendo anche nei confronti del sistema universitario « aperto ». Ne sono derivate distinzioni tra gli utenti e tra le diverse discipline scientifiche che hanno riprodotto di fatto le differenze funzionali al mercato del lavoro.

Queste logiche del mercato del lavoro capitalistico, caratterizzate in special modo dalla sempre maggiore discrasia tra domanda e offerta di lavoro (quantitativamente e soprattutto qualitativamente), hanno stimolato la competitività e il ricorso ai mezzi più diversi (sociali e politici) per il raggiungimento del successo. Ma in particolare hanno posto in evidenza il fenomeno della sotto-utilizzazione delle competenze acquisite e il diffondersi dell'occupazione dequalificata, come fenomeni non transitori, bensì destinati a restare in tutti i sistemi economici avanzati (anche in quelli dove la disoccupazione non raggiunge i livelli italiani).

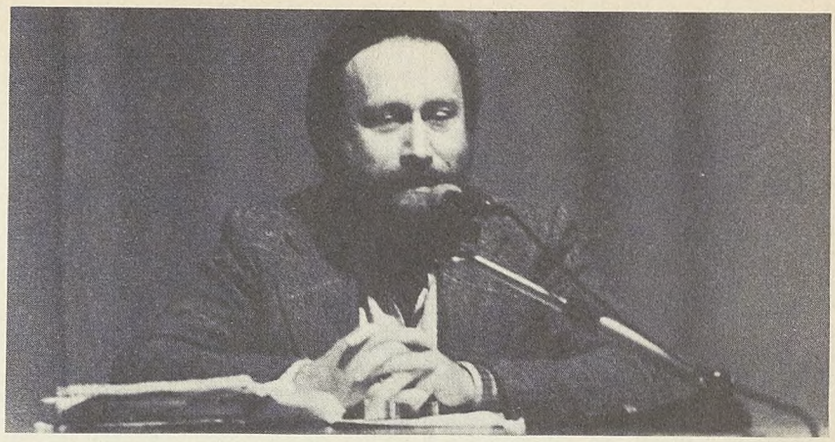
Queste funzioni strumentali attribuite all'università in riferimento al mercato del lavoro hanno dunque fatto perdere di vista le altre funzioni dell'istruzione superiore ed hanno favorito il perpetuarsi di un generale inganno che nascondeva la riproduzione della società mentre ne lasciava presumere modificazioni sostanziali.

Ora è chiaro che il funzionamento di strutture diffuse e di dimensioni rilevanti come quelle scolastiche, e più precisamente universitarie, coinvolge categorie sociali e forze politiche. Le responsabilità per l'indirizzo assunto e le funzioni svolte dal sistema universitario possono essere dunque attribuite a soggetti collettivi ben precisi.

a) La classe politica che ha gestito in questi anni il paese ha messo in atto, anche quando è apparsa mancare di una politica attiva, una strategia formalmente egualitaria, del tipo che viene tradizionalmente attribuita agli Stati capitalisti. Questi attraverso le politiche dell'istruzione tendono a creare un'apparente condizione di uguaglianza dei punti di partenza, cui si affianca — in casi come il nostro — la più larga opportunità di accesso ai diversi livelli formativi. Tale tendenza si inserisce nella logica complessiva del mantenimento della propria legittimità attraverso il sostegno e il riconoscimento dei cittadini. Specie in situazioni di accentuata differenziazione sociale e politica, lo Stato si propone di far apparire tutti i cittadini come sullo stesso piano rispetto a se stesso, inteso come struttura neutrale, anche se nel far ciò si scontra con le contraddizioni della società di classe e dell'organizzazione capitalistica del lavoro.

b) Le responsabilità delle forze politiche che non condividono questo stato di cose sono consistite nel non aver saputo proporre realistici modelli alternativi, e nell'aver quindi limitato la propria azione a battaglie difensive contro proposte di intervento particolarmente infelici (si ricordi ad esempio la proposta di legge Pedini).

c) Ma anche le responsabilità del mondo accademico sono state molto gravi nell'accettare il deteriorarsi della vita universitaria, in conseguenza del moltiplicarsi degli equivoci e delle ambiguità derivanti dalla contraddizione di fondo appena ricordata. Lo spirito di corporazione degli accademici posto di fronte ai mutamenti che le aperture alla domanda sociale introducevano nel sistema universitario ha finito per spingere verso atteggiamenti di chiusura e di difesa dello status quo, al di là spesso delle divi-



sioni ideologiche e delle posizioni politiche.

2. - Nessuno può nascondersi, naturalmente, la difficoltà di formulare proposte in positivo che abbiano il respiro e lo spessore culturale per prefigurare il cambiamento (e non la razionalizzazione burocratica dell'esistente, come è proprio delle proposte di riforma, o delle realizzazioni pratiche delle riforme, cui si è assistito in questi anni). Difficoltà che passano anche per la tentazione di proporre mutamenti globali, tutti legati a coerenze ideologiche e del tutto sganciati dal quadro di riferimento in cui le strutture formative si trovano ad operare.

Ma è proprio a partire dall'osservazione delle dinamiche in atto nella società che si possono formulare proposte di cambiamento del sistema universitario. Occorre dunque prendere in considerazione: (a) che funzioni e finalità dell'università mutano perché si sono definite in situazioni ben definite nel tempo e nello spazio; (b) che dunque una nuova serie di « richieste » (esplicite e latenti) sono di fronte ai sistemi di istruzione superiore e sono legate al sorgere delle nuove professioni, come ai nuovi ruoli che l'evoluzione dell'economia e dell'organizzazione sociale attribuiscono alle figure professionali tradizionali. Ma anche e soprattutto sono legate alle diverse qualità dell'utenza (alle nuove identità degli studenti, alle loro richieste e alle nuove consapevolezze, che si manifestano nella mutata rilevanza e nel diverso approccio nei confronti della formazione e del lavoro), così come dipendono (queste nuove « richieste ») dai nuovi valori che la stessa diffusione dell'istruzione formale, e dell'educazione in tutte le sue forme, ha contribuito a far sorgere, assieme alle modifiche, dirette e indirette, all'interno dei rapporti di classe. Occorre insomma (c) prendere atto che ragioni interne ed esterne al sistema universitario, legate alla domanda tecnica e sociale d'istruzione superiore, non consentono di riprodurre all'infinito le prassi di funzionamento tradizionali, neppure nella forma degli adattamenti settoriali e ad personam su cui si è tirato sin qui avanti, a volte anche in modo decoroso.

Questi mutamenti di scenario richiedono ormai da tempo che si dia la giusta rilevanza all'influenza dell'istruzione sulla società e che si elabori in conseguenza una politica, non solo dell'istruzione ma più complessivamente della cultura, che fornisca all'istruzione superiore una diversa e più coerente serie di finalità e di opportunità, per operare secondo compiti maggiormente rispondenti alle nuove domande sociali formulate da una nuova utenza (in parte non ancora compiutamente espressasi).

3. - La rilevanza e l'urgenza di una nuova politica della cultura discendono anche dalla considerazione (che l'esperienza suggerisce) circa l'efficacia di una possibile trasformazione del sistema formativo **dall'interno.** La soluzione della sperimentazione protemupore delle innovazioni, proposte dalle forze maggiormente attente alle esigenze di rinnovamento, si è rivelata una delle più efficaci strategie « a muro di gomma » in atto dagli organi di gestione della scuola in Italia. Si possono ricordare i tentativi di innovazione della didattica o di apertura a nuove categorie di utenza che si sono sia pur timidamente sperimentati (in particolare nella secondaria superiore), o il caso delle 150 ore, abbondantemente devitalizzato dalla « razionalizzazione » operata dal ministero della P.I. Il problema della formazione dei formatori, accuratamente tenuto ai margini nel dibattito sulla riforma della secondaria, viene lasciato alle iniziative spontanee di alcuni gruppi di volenterosi o agli istituti universitari che se ne fanno ca-

rico e ai quali viene concesso benignamente di « sperimentare », nella certezza che la mancanza di sostegni istituzionali scoraggeranno in breve le iniziative.

Il timore — non sempre infondato — di non riuscire a realizzare programmi globali di rinnovamento ha portato ad orientamenti minimalistici, destinati a giustificare sia chi perseguiva le innovazioni particolari (che fallivano ma non per colpa di chi le proponeva) sia chi gestiva il quadro generale (nel quale l'innovazione settoriale non trovava le logiche e gli spazi che ne giustificassero la sopravvivenza al di là di un breve periodo, appunto « sperimentale »).

4. - Ma forse l'aspetto di maggiore urgenza che sta alla base della richiesta di una politica culturale deriva dalla situazione creatasi in tutti i paesi industrializzati per lo squilibrio tra domanda e offerta di forza lavoro ad alto livello di qualificazione.

Da qualche tempo infatti il considerevole incremento della domanda sociale d'istruzione superiore (mantenuta costante dal diversificato complesso di spinte che la giustificano) è venuto urtando con maggior incidenza del previsto con le logiche del controllo del costo e dell'organizzazione del lavoro, e dunque in ultima analisi con il mantenimento dei tassi di profitto.

La ristrutturazione dei processi produttivi — sempre introdotta con prudenza e gradualità appunto per evitare contraccolpi sociali — ha dovuto essere accelerata in tutti i principali paesi industrializzati, in particolare per l'accentuarsi della competizione internazionale. L'« alta tecnologia » ha cominciato a diffondersi con rapidità crescente e a produrre i fenomeni di dequalificazione in dimensioni mai sperimentate in precedenza.

La reazione della forza di lavoro, insoddisfatta e frustrata nelle sue speranze di gratificazione professionale e di mobilità sociale, è stata quella di ricorrere ancora all'istruzione (secondo una logica di « effetto perverso ») dando vita ad una nuova fase di mitica rincorsa al titolo di studio « legalmente riconosciuto » (credenzialismo).

In queste circostanze, il problema del « raffreddamento delle aspirazioni » di mobilità e di carriera non può più essere risolto, all'interno del sistema d'istruzione, con un semplice restringimento dei freni, corrispondente ad una maggiore severità/selettività della scuola. Simile meccanismo è del resto in atto ma appare largamente insufficiente. Non basta dunque far passare l'immagine della scuola seria perché severa (in contrapposizione al modello degli anni '60 che tendeva a presentare la scuola come responsabile del fallimento degli utenti). Questo pur drastico mutamento nel ruolo e nella percezione del ruolo dell'istituzione formativa, suggerito dalle classi dominanti nei diversi paesi industrializzati a partire dalla metà degli anni '70, se riesce a giustificare agli occhi di una parte dell'opinione pubblica l'introduzione di meccanismi di filtro tra i diversi livelli del sistema d'istruzione formale, tuttavia non risolve il problema sul mercato del lavoro (per il ricordato accelerarsi delle trasformazioni tecnologiche), né sul fronte dell'organizzazione del consenso e della coesione sociale: la crisi fiscale dello stato e lo scadere dei sistemi di servizio pubblico operano infatti nella stessa direzione dei settori privati dell'economia (orientati alla massimizzazione dei profitti) nell'accentuare le differenze tra settori e strati sociali e nel rendere ancor più precario il meccanismo di legittimazione degli apparati dello Stato.

5. - Situazioni e condizioni strutturali del tipo appena visto si uniscono alle trasformazioni qualitative della nuova utenza della istruzione superiore per sollecitare una riflessione di fondo sulle trasformazioni in positivo da introdurre nei sistemi d'istruzione formale: nell'università in particolare.

In questa prospettiva, una direzione che mi sembra stimolante parte dal riconoscimento del tramonto del modello di università che trasmette un relativamente omogeneo bagaglio di conoscenze, suddiviso in settori ben separati (discipline), a seconda delle diverse collocazioni professionali previste. Infatti mentre emerge, da un lato, che la cultura trasmessa (come l'unica « vera ») dalle università non rappresenta l'insieme delle culture esistenti nella società; dall'altro, lo stimolo all'acquisizione di conoscenze pre-confezionate a scopi utilitaristici settoriali (legati al sistema economico e ai ruoli eventualmente in esso disponibili: la professionalità) appare sempre più riduttivo, insoddisfacente e — in ultima analisi — contrario agli interessi generali della collettività (anche se favorevole — per il momento — alle categorie e alle classi dominanti).

In questo senso si potrebbe sostenere che la « multiversity » (l'università dei servizi, nel senso inteso dal suo principale teorico: Clark Kerr) è tramontata prima ancora di essere stata compiutamente realizzata nella pratica. In generale non si può infatti considerare l'università alla stregua di un servizio pubblico « da welfare » come quello sanitario, se non altro perché ha l'effetto di modificare comunque la realtà e non di conservare una situazione pre-esistente.

In alternativa occorre allora pensare ad un modello che tenga conto dell'evoluzione in atto, non solo nel sistema economico ma nei singoli utenti (anche potenziali), e più in generale nella cultura del mondo occidentale. E dunque alla priorità da dare alla ricerca del nuovo (o meglio alla ricerca delle risposte alle provocazioni del cambiamento) rispetto alla trasmissione del conosciuto.

6. - Sulla scorta di quanto si è sin qui esaminato, emergono le linee per un nuovo modello di università che una politica della cultura dovrà perseguire con speciale attenzione. Esse si sostanziano in (a) un processo reale di democratizzazione dell' istruzione superiore, e (b) nel coinvolgimento deciso dell'università con la collettività.

(a) La democratizzazione reale dell'istruzione superiore passa per l'accettazione effettiva delle nuove categorie di utenti che si rivolgono all' università con richieste di programmi particolari e diversi da quelli predisposti per gli studenti tradizionali (che restano quelli provenienti dal liceo, nonostante i processi di liberalizzazione degli accessi). La diversificazione crescente (e ancora largamente potenziale) dell'utenza attende una risposta diversificata. Occorre cioè introdurre una serie di logiche e di prassi molto articolate nel processo di messa a disposizione delle risorse universitarie a favore (in linea di principio) della totalità della popolazione.

In quest'ottica si deve prevedere anche la differenziazione dei percorsi e la possibilità dell'introduzione di cicli brevi a livello universitario con funzioni prevalentemente professionalizzanti, ma non per questo (qui sta il nodo centrale) caratterizzati da un livello scientifico/culturale mediocre o inferiore a quello dei cicli lunghi. Occorrerà dunque evitare di ripetere le differenziazioni culturali (di livello culturale) che oggi sono evidenti nella secondaria superiore, dove la cultura scientifica non ha ancora ottenuto la piena cittadinanza e dove permangono strutture istituite per rispondere a « filosofie » e necessità del tutto inattuali.

(b) Alla luce di queste esigenze di democratizzazione dell'istruzione su-

periore, che passano per una reale risposta alle diverse richieste delle diverse utenze, anche il tema non nuovo dei rapporti dell'università con la realtà sociale che la circonda può forse essere ripreso in termini più concreti.

C'è una frase (francese) in rima che esprime questa esigenza in termini molto attuali, e che dice: « la veritable science de l'école c'est l' écologie ». Può voler dire molte cose, tra le quali che l'università deve diventare un sistema aperto, regolato e controllato dall'insieme delle proposte (e dalle reazioni alle iniziative dell'università) che originano dalla collettività. Secondo questa prospettiva una singola università potrà elaborare una autonoma scala di compiti da svolgere, e dovrà fornire, oltre all'insegnamento e all'attività di ricerca, una sorta di attività di servizio alla collettività, secondo un processo di innovazione a carattere locale, che risponderà a situazioni non necessariamente generalizzabili.

All'interno di questa logica, l'università dovrà:

1) mettere a disposizione della collettività le sue risorse di infrastrutture e di produzione (insegnanti, studenti, laureati) a favore della collettività, ed utilizzare, di rimando, le forze disponibili nella comunità (esperti non accademici);

2) rispondere alle richieste della collettività (di formazione, educazione permanente, attività culturale varia) fornendo un servizio meno costoso rispetto ad altre agenzie, a parità di qualità;

3) partecipare all'analisi dei bisogni della collettività (con ampio diritto di critica e di proposta di soluzione dei problemi correlati ai bisogni sociali);

4) intervenire per la realizzazione di una soluzione concreta di un problema, compatibilmente con i vincoli imposti dal proprio statuto.

7. - Questa apertura dell'università è destinata a suscitare subito non pochi interrogativi, anche perché rompe con una consolidata concezione dell' istruzione superiore vista come sede per la riproduzione di relativamente ristrette élite di studiosi, secondo (nel caso « napoleonico » che ci riguarda) pratiche e programmi dovunque uguali e centralmente determinati.

La resistenza al cambiamento, che settori non solo interni all'università svolgono con particolare impegno, si manifesta anche e soprattutto con il negare che ai modelli di funzionamento e alle finalità tradizionali si possano affiancare modelli e finalità nuove senza snaturare i primi. A conferma di questa tesi si citano i « guasti » che sarebbero stati causati dall'avvento dell'università di massa: dimostrazione pratica di come la quantità distrugga la qualità (del prodotto e del funzionamento dell'università).

Se si conducessero serie indagini empiriche sul funzionamento delle diverse sedi universitarie nella fase attuale e si ricordassero serenamente le condizioni delle stesse sedi nella precedente fase dell'« università di élite » sarebbe abbastanza agevole dimostrare la superficialità interessata di una tale impostazione critica. Tuttavia, è utile precisare meglio questi problemi osservandoli sotto il profilo della ricerca scientifica: attività che l'università deve necessariamente incentivare e tener sempre più legata alla didattica.

Come è noto, l'opinione pubblica tende a ritenere che la ricerca *pura* sia compito dell'università e che solo questo genere di ricerca spetti all' università, perché altrimenti la sua autonomia e l'indipendenza sarebbero messe in pericolo. Ora, a guardar bene si può notare una sorta di complicità tra sistema sociale e università, in virtù della quale la società rimprovera alla ricerca universitaria di non occuparsi dei bisogni sociali e di perseguire i propri interessi « accademici », ma ad un tempo è ben felice che ciò avvenga così da evitare il rischio di una critica « scientifica » al suo proprio funzionamento. Ciò del resto serve assai spesso all'università stessa per rinforzare la propria apparente *autonomia*.

In realtà gli esempi di altri paesi dimostrano come l'università abbia tutto da guadagnare dall'intreccio tra ricerca di base e ricerca applicata. Ma soprattutto appare con evidenza come quasi solo il contesto universitario sia ormai in grado di condurre ricerche a lungo termine, come « servizio pubblico » su temi di importanza fondamentale (come la riduzione della disoccupazione), dal momento che gli interessi industriali sono sempre più orientati verso il mercato e i risultati a breve.

L'università dovrebbe invece accettare le richieste di ricerca anche da partners inusuali, quali (a) le collettività locali, e (b) le piccole e medie aziende. Questo specialmente perché sarebbe in grado di rappresentare un ideale luogo di scambio critico tra teoria e pratica. Naturalmente le scelte dei partners dovrebbero essere in sintonia non tanto con le leggi di mercato quanto con le funzioni stabilite per l'università da linee di politica della cultura; ma non vi è dubbio che la domanda non solo potenziale (e i partners che ne sono i portatori) esiste da tempo sul mercato e che, non trovando sedi universitarie disponibili, è costretta a ricorrere ad istituzioni private o semipubbliche, spesso costituite ad hoc per rispondere ad una simile sollecitazione.

Tuttavia è chiaro come una tale apertura solleverebbe un vasto contenzioso dovuto alle contraddizioni possibili tra impegno verso l'esterno e neutralità; tra obiettivi scientifici e interessi per temi e conflitti sociali; tra indipendenza e partecipazione. In una parola è il problema della neutralità della scienza (che Alain Touraine include nella « retorica dell'università ») allargato qui al concetto di autonomia dell'università.

Credo che oggi più che mai nel nostro paese sia importante chiarire il senso vero di questi termini, affrontando il rischio implicto nella loro revisione. Due punti appaiono centrali al riguardo:

(i) non si deve innanzitutto far confusione tra « libertà accademica » (che nessuno contesta dall'esterno al singolo docente/scienziato, ma che viene limitata piuttosto dalle logiche del potere dell'uomo sull'uomo all'interno delle diverse corporazioni) e « autonomia delle istituzioni », che nel caso dell'università sono comunque pubbliche o d'interesse pubblico. Molto spesso si tratta di mantenere in vita un sistema di privilegi più che di difendere un principio di libertà;

(ii) occorre poi distinguere tra « indipendenza » e « autonomia ». Nel sistema universitario il primo termine di fatto sanziona un patto di reciproca non ingerenza e di non intervento nei confronti della società: dunque per l'università ciò significa in genere neutralità e disimpegno (con in cambio l'assicurazione di una non ingerenza nei propri affari da parte della società civile).

« Autonomia » per contro potrebbe e dovrebbe assumere un significato positivo di capacità d'iniziativa di assunzione di impegni, di pre-condizione per la creatività di ogni inziativa intellettuale. I due termini non sono dunque sinonimi. Autonomia significa piuttosto la possibilità di analisi critica, di permanente rimessa in questione dei termini delle richieste esterne: questa è dunque la caratteristica tipica dell'università quando si

viene a coinvolgere con i problemi del mondo esterno.

Obiettività, spirito critico e impegno non paiono dunque in compatibili. La ricerca deve poter contenere in sé una larga connotazione di obiettività: dipenderà da chi ne farà uso quale sarà la sua funzione sociale. Il problema ritorna ad essere quello dei partners che l'università saprà scegliersi. Questi, a loro volta, saranno fatalmente correlati al quadro di politica culturale nel quale le diverse sedi universitarie (in relazione ai loro contesti ed evitando ogni centralità burocratica) verranno ad essere collocate ed a giocare il loro ruolo, comunque « politico ».

L'operare in favore di un determinato sviluppo sociale consentirà di evidenziare reali limiti e possibilità del sistema universitario, fuori dagli equivoci e dalle ambiguità che si evidenziano nelle « doppie vite » dei docenti e dei ricercatori (puri scienziati in un contesto, managers di se stessi in un altro). Apparirà chiaro con l'entrata dell'istituzione universitaria sul mercato della ricerca finalizzata, come la sua credibilità scientifica si fondi comunque sempre sull' onestà intellettuale (oltre che sull' onestà tout court) dei suoi operatori, e di conseguenza sulla possibilità che a questi viene fornita di svolgere il proprio ruolo secondo le propensioni individuali e l'interesse per la scienza.

8. - Soprattutto nel nostro paese le esigenze di apertura del sistema universitario ai nuovi utenti e alle richieste del mondo esterno acquistano una speciale rilevanza alla luce del crescente fenomeno di collocazione impropria (dequalificata) di laureati (e diplomati) in un mercato del lavoro in costante restringimento ai vertici. Il nodo fondamentale al riguardo risiede nella contraddizione fra i rapporti di formazione formale (segnati dai valori universalistici, emancipativi ed egualitari propri alla scienza) e i tradizionali rapporti di produzione (caratterizzati dalla proprietà privata dei mezzi di produzione e dalla divisione sociale del lavoro). Sino ad ora i caratteri delle figure professionali erano definiti sulla scorta della prevalenza dei secondi sui primi. La sequenza muoveva dai rapporti di produzione, alla divisione del lavoro, alle professioni. E tuttavia il costante allargarsi della formazione superiore formale crea le condizioni per un rovesciamento della tendenza: l'offerta può finire per creare la domanda anche nel senso di far prevalere la sequenza legata all'articolazione disciplinare del sapere (disciplina, curriculum, professione). Secondo Giovanni Mari, che riprende una riflessione di Maurice Godelier, il sistema di formazione prefigura i propri rapporti di produzione e dunque i rapporti sociali che prevedono un diverso accesso alle risorse, ai mezzi di produzione, al prodotto sociale, tra i soggetti collocati nel processo lavorativo.

Se il tipo di formazione ricevuta sarà in grado di condizionare non soltanto la collocazione dell'individuo nei rapporti sociali di produzione, ma anche di modificare questi ultimi non è dato sapere con ragionevole sicurezza allo stato attuale. Si avverte tuttavia la sensazione che questo interrogativo rappresenti uno dei pochi spazi utilizzabili per uscire dal meccanismo perverso della dequalificazione professionale crescente (e della disoccupazione non solo giovanile).

Se questo è almeno in parte vero, ne deriva che uno dei compiti centrali di chi opera nelle strutture universitarie è quello di precisare e arricchire le caratteristiche proprie ai rapporti di formazione formale, prendendo coscienza del loro significato originale di riduzione delle differenze e ad un tempo di riconoscimento e di premio delle competenze e delle capacità individuali. Il periodo di formazione universitaria consisterà allora sempre meno di acritica preparazione alle regole del mondo esterno, sempre più di addestramento ad un metodo di lavoro da trasferire e riprodurre in seguito anche al di fuori, nel mondo del lavoro.

Roberto Moscati

NOTE

D. Bok, *Beyond the Ivory Tower*, Harvard University Press, Cambridge, 1982

R. Collins, *The Credential Society*, Academic Press, New York, 1979

Clark Kerr, *A che serve l'università?*, Armando, Roma, 1969

G. Mari, *Rapporti di formazione formale e rapporti di produzione*, (dattiloscritto non pubblicato)

G. Martinotti, R. Moscati, *Lavorare nell'università oggi*, F. Angeli, Milano, 1982

R. Moscati, *Università: fine o trasformazione del mito?*, Il Mulino, Bologna, 1983

OCDE, *L'université et la collectivité*, Paris, 1982

C. Offe, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Etas, Milano, 1977

A. Touraine, *Université et société aux Etats-Unis*, Seuil, Paris, 1972

tavola rotonda

Identità e mutamento culturale

Franco Casavola

Nel mondo antico mediterraneo e nel Medioevo europeo, gli uomini hanno sempre tentato di costruire una immagine complessiva di se stessi e del proprio mondo: una immagine che stringesse insieme realtà materiali e valori.

Nel secondo secolo d.C. Elio Aristide, nel panegirico « a Roma », vede storicamente inverata nell'ecumene imperiale la cosmopoli stoica: l'impero come un'unica grande città, nella quale le singole *poleis* sono le case che compongono l'orbe abitato.

Nel sesto secolo, il prodotto di più lunga durata — di millequattrocento anni — di quella città romana dilatata dalla Scozia alla Persia, dalla Dacia all'Atlantico, vale a dire il diritto, lo si volle e si poté ordinare e raccogliere sotto l'ispirazione della metafora del *sanctissimum Templum iustitiae*, un circuito di pietra che non lascia nulla al di fuori, quasi *quodam muro vallatum nihil extra se habeat*.

Nel XIII secolo s. Francesco accanto al cosmo ordinato nel *Cantico di Frate Sole*, nella progressione Dio - il Sole - la luna e le stelle - il vento, l'aria, le nuvole, il sereno ed ogni tempo - l'acqua - il fuoco - la terra con i suoi frutti, fiori ed erba - gli uomini che soffrono e perdonano - i pacifici - la morte, il peccato; nella meno nota preghiera latina dei *Servi Inutili*, ricompone l'organismo politico-sociale dai re ai nobili ai borghesi agli operai ai contadini ai poveri ai vecchi alle donne ai bambini, appartenenti a tutte le nazioni e a tutte le lingue, che vivono al presente, che vivranno in futuro, nell'unica comunità di salvezza.

Dunque il mondo antico aveva condotto l'uomo civilizzato ad autoidentificarsi come « animale che vive nella città », secondo la celebre definizione aristotelica, assumendo la politicità a suo segno distintivo e valore. Il mondo medievale, al di là del frammentario e faticosamente composito e multicentrico organismo feudale, identifica l'umano nella consapevolezza della relazione creatore-creature. Uomo politico e religioso, nella saldatura della civiltà antica e medievale, questa identità si sfoca nella formazione del mondo moderno, tra la crescita orizzontale delle nuove scienze, non più triangolate in alto con la filosofia — com'era già stato nell'antichità — o con la teologia — come fu nel Medioevo cristiano — e la compagine delle strutture centralistiche dei grandi Stati territoriali e nazionali. Slargandosi l'orizzonte della geografia nel mondo, cadeva di quella identità il fondamento universalistico ch'era greco-romano e ebraico-cristiano. L'Europa scopriva la sua parzialità rispetto al pianeta e al genere umano. Nel XVII secolo, il cardinale e giurista Giambattista De Luca coglie la nuova immagine del « noster mundus communicabilis »: l'*orbis civilis nostrae Europae communicationis è ad occidentalem Europam restrictus*. Qui vige il diritto comune europeo, l'ultima eredità dell'Antichità romana all'Occidente moderno. La nuova identità che non ambisce più a capire l'uomo come genere umano, ma soltanto i popoli dell'Occidente, è quella del *bianco europeo*, che in forza della superiorità del suo diritto, della sua scienza, delle sue armi ha una missione civilizzatrice da compiere verso la gente colorata degli altri continenti. Questa terza identità è andata del tutto dispersa a metà del nostro secolo: essa si è come dissolta nella europeizzazione del pianeta nelle fogge del vestire, nell'adozione universale delle armi e delle discipline e delle tecniche militari degli Europei, nella diffusione dell'alfabeto latino e di tre lingue nazionali europee divenute internazionali, l'inglese, lo spagnolo, il francese, nel cattolicesimo romano divenuto maggioritariamente afro-asiatico, nella conclusione del ciclo storico delle monarchie e nella disseminazione in ogni continente di modelli di democrazie repubblicane.

Se la civiltà industriale nata nell'Europa ha invaso tutta la terra, inducendo un processo di acculturazione, che non ha, per estensione e intensità, precedente alcuno nella storia del mondo, implicando consumi, macchine, criteri di organizzazione sociale, strutture mentali e produzione di immaginario, è pure da registrarsi che la contraddizione interna alla rivoluzione industriale, esplosa nel conflitto politico ideologico di capitalismo e socialismo, spacca il pianeta in blocchi di popoli e Stati militarmente contrapposti. Il potere nucleare, che ha le sue vere capitali negli Stati Uniti d'America e nell'Unione Sovietica, marginalizza ed eclissa la patria europea dello stato presente del mondo.

Ma il fondamento più remoto e insieme più immediato della civiltà europea è in dissoluzione: la sua cultura del primato maschile e patrista, che ha con varianti secondarie modellato l'organismo familiare dall'antichità mediterranea, contadina e urbana, al medioevo cristiano, feudale e comunale, alla modernità borghese, mercantile e industriale, è ora vinta dall'emancipazione femminile, che ha giuridicamente decapitato della figura paterna, luogo antropologico elettivo dell'autorità intradomestica, la disciplina civilistica della famiglia. L'eguaglianza uomo-donna obbliga persino ad una revisione delle forme di comprensione e di denominazione del reale segnate dalla diade e triade dei generi sessuali e di

Dio stsso in quanto persona maschile e Padre.

L'educazione, tesa ad assorbire il nuovo, in un contesto nel quale tecniche e tecnologie rapidamente obsolete impongono l'invenzione e la traduzione operativa di nuove tecniche, nuove tecnologie per nuovi prodotti, nuovi consumi, nuovi supporti all'esistenza quotidiana, nuovi e sempre più rapidi spostamenti, contatti, flussi di informazione, fino a programmare sedi umane nello spazio extraterrestre per fini di dominio scientifico e militare del pianeta, ma anche per non remote ipotesi di colonizzazioni e migrazioni in un altrove da rendere vivibile e umanizzabile, e tutto con incessanti scoperte nelle dimensioni dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande, con radicali abbandoni e riforme di postulati teorici nella fisica subnucleare, nell'ottica, nell'astrofisica, nella biologia, per non trascurare i prodigi della chimica che produce nuove materie estranee alla natura e spesso nocive agli equilibri degli eco-sistemi e forse alla vita stessa degli uomini; questa educazione, prediligendo e privilegiando il nuovo, dimentica l'antico, ignorando che la cultura umana è conoscenza del passato che muove dall'esigenza di dominare il presente, per sceglierne il controllo, e non subire il meccanico suo estendersi e proiettarsi nel futuro, di cui occorre non la divinazione o la trasposizione utopica o escatologica, ma il progetto operativo a termine.

Il computer è un ennesimo test per misurare la separatezza delle due culture della scienza e delle tecniche e dei saperi intorno e sull'uomo: di là c'è chi lo enfatizza a protagonista della rivoluzione microelettronica, quasi un alter umano; di qua chi ne teme l'influenza negativa sulla mente dell'uomo, condizionato a sillogizzare per i bisogni della macchina pensante e soprattutto a trasporre e deporre, nell' inesauribile serbatoio mnemonico di quella, la propria memoria. Qualche cosa di simile accadde con l' invenzione della scrittura: i Druidi escludevano dall'insegnamento l'uso della scrittura, perché ne temevano l'indebolimento della memoria e dell'attenzione nell'apprendere; analogamente la leggenda egizia del Dio Thot e del re Thamus, raccontata da Platone nel *Fedro*, attribuisce alla scrittura l'effetto di dispensare dall'esercizio della memoria. Il re Thamus paventava inoltre l' avvento di uomini che apprendendo tante cose confidate nelle scritture, senza insegnamento, « si crederanno dottissimi, pur avendo un gran fondo d'ignoranza ». Qui si annoda, sul tema della memoria, il rapporto tra identificazione personale e collettiva e la sempre più complessa articolazione del reale sociale e dei tanti saperi dell'uomo contemporaneo.

Memoria storica di una comunità, memoria storica di una nazione, sono patrimoni in esaurimento con il trascorrere delle generazioni, ma soprattutto non sono forze di identificazione in società culturalmente senza confini, frammentate al loro interno dal pluralismo etico, religioso, politico, quotidianamente percorse e alterate da immagini, mode e modelli effimeri e di massa provenienti da ogni angolo del pianeta. L'aporia della società complessa sta nella compresenza della massima disomogeneità e della massima omogeneità, che producono individui anonimi, casuali, senza storia.

Un sintomo alto di questa astoricità della complessità è riscontrabile anche a livello delle strutture istituzionali nell'intreccio e nella sovrapposizione disorganica di vecchio e di nuovo nelle funzioni e nelle competenze, al punto che sembra più appropriato scientificamente osservare il disfunzionamento che non il funzionamento delle istituzioni. E per venire all'organismo delle norme giuridiche, il fenomeno della decodificazione, vale a dire della crescita della legislazione speciale in sistemi policentrici che inutilizzano il monocentrismo e la compatta razionalità del diritto codificato, sta a significare la perdita di valori etici e di regole logiche di lunga durata che consentivano ai sistemi giuridici « il diritto di diventare antichi ».

Analogamente la complessità del sistema economico che impedisce ogni servizio di *ésprit de géométrie* nelle relazioni tra Stato-mercato-trust e società transnazionali, si aggrava con un 30-40% di attività « fuori dai mercati e dai controlli dello Stato, della frode, dello scambio dei beni e servizi, del lavoro nero, dell'attività familiare ». La *storia* economica e politica del conflitto capitalismo-socialismo non è che ideologia rispetto ad una realtà in cui il capitalismo realizza una economia-mondo che investe sia i paesi socialisti sia il terzo mondo e, contemporaneamente, convive

con uno strato inferiore al suo interno di imprese piccole, minime, minuscole in mano a folle di non capitalisti. La difficoltà di dominare i grandi insiemi della realtà produce saperi sempre più specifici, settoriali, volti alla operatività. Un conoscere prassico, radicato nelle processualità presenti, esperto nel rilevare linee di tendenza e nel calcolare proiezioni e nel costruire con simulazioni matematiche probabili scenari avvenire, certo conduce a spingere nel pur sempre semplificato fantasma del futuribile quella ricerca di identità che la memoria sembra non soddisfare più, dato l'accelerato dinamismo e l'eccesso di complicatezza del presente. La mediazione tra le dimensioni del tempo e quelle degli spazi sociali entro i quali ciascun uomo si muove può essere la via ad un recupero di auto-coscienza e di destino personale.

Ma resta pur sempre incognito il rapporto tra questo « uomo solo » e il « senso » che lo colleghi e lo leghi agli altri. Come in un'*Ambasciata imperiale* di Kafka, il messaggio confidato in segreto dall' imperatore sul letto di morte al messaggero, per essere trasmesso « a te, a te in particolare », dovrà attraversare le folle che abitano nei palazzi imperiali, e le scalinate e i cortili e così avanti per migliaia di anni prima di uscire dall'ultima porta e trovare la città al centro del mondo « che ha ammucchiato i propri detriti ». Anche se questo, per Kafka, « mai, mai potrà avverarsi », è pur vero — sono sue parole — che « tu, tu sei seduto alla tua finestra, e sogni questa ambasciata ,quando viene la sera ».

Franco Casavola

Marco Ivaldo

Considerando i tipi di spiegazione che nella pubblicistica, non solo in quella scientifica, si danno della crisi di identità (individuale e collettiva) nel nostro tempo, mi pare di poter rilevare come due siano i modelli esplicativi prevalenti.

Il primo modello è quello che riconduce la crisi di identità alla predominanza di rapporti funzionali che tendono a serializzare gli individui, ad interrompere il nesso fra la loro esperienza vissuta e la memoria, a frantumare l'integrazione sociale tradizionale per ricomporla su basi quantitativo-tecnologiche. Secondo Habermas, ad esempio, considerando l'ambito della riproduzione culturale, tre sono le deformazioni patologiche ingenerate dalla razionalizzazione moderna del mondo della vita per l'interferenza degli imperativi funzionalistici del sistema: la perdita del senso sul piano della cultura, la perdita di legittimazione sul piano della società, la crisi di orientamento sul piano della vita personale.

Vi è un secondo modello esplicativo della crisi di identità nel nostro tempo ,che l'attribuisce invece al deperimento di certezze, di valori-guida sia nel senso di crisi degli orientamenti morali dell'agire intersoggettivo sia nel senso di frantumazione dei quadri ideologici che hanno funzionato nel passato come luoghi di identificazione di movimenti collettivi. Per questo deperimento di certezze di tipo etico e di tipo ideologico, si interrompe o si lacera la mediazione moderna fra io e società, fra mondo della vita e sistemi.

Rispetto a questi due modelli, che ora non ho il modo di valutare criticamente, mi limito soltanto a fare due osservazioni che in qualche modo costituiscono una premessa per l'argomentazione che cercherò di svolgere successivamente.

La prima osservazione è la seguente: si può rilevare oggi come all'indebolimento di identità fondate su appartenenze forti, di tipo valoriale e ideologico, non sempre si accompagna un'eclissi di qualsivoglia affermazione di identità; dobbiamo cioè rilevare che nella segmentazione sociale e nella frammentazione dei rapporti intersoggettivi si sono manifestate e si manifestano anche esigenze e prassi di tutela di difesa o di affermazione di identità per esempio di tipo corporativo o movimentistico o localistico ecc.

Seconda osservazione: anche se segmentazione e frammentazione non sono coincidenti, abbiamo oggi per un verso più segmentazione e frammentazione nella società e per l'altro verso più interdipendenza di rapporti funzionali e amministrativo-burocratici: un più di separazione convive e anzi si intreccia con un più di interrelazione sul piano tecnologico ed economico. Questa forbice è lo spazio di possibili deformazioni patologiche di una identità matura ed è il luogo di coltura di identità « autonome », poste o vissute come irriducibili a una prospettiva di valore generale. Anticipo qui che intendo l'espressione identità matura come coincidenza aperta e dinamica di autorelazione e di eterorelazione.

Rispetto a identità che si pongono come « autonome » o che si vivono come irriducibili, sostengo che un riferimento etico normativo è condeterminante del costituirsi di una identità razionale in una società complessa.

Mi sembra che in merito alla crisi di identità che ho cercato appena di abbozzare si possano oggi individuare quattro prospettive di risposta che a me paiono tuttavia insufficienti.

La prima prospettiva è ispirata al rifiuto della razionalità funzionale in nome di una regressione ad un mondo della vita immaginato come non colonizzato dagli imperativi dei sistemi economici o amministrativo-burocratici. Se per un verso la ricerca di una razionalità multidimensionale — che è quella di cui cercherò di mostrare alcune caratteristiche — è alternativa all' ideologia funzionalistica, essa è anch alternativa solo a questa, non è cioè alternativa alla dimensione funzionale, strategica della ragione (intendo per questa la dimensione della ragione volta alla determinazione di mezzi affini rispetto allo scopo).

Una seconda prospettiva che a mio avviso è non positivamente percorribile è quella di elevare la pretesa di fondare l'identità su un « ritorno ai valori » puramente e semplicemente intendendo con ciò un recupero di certezze immemore della discontinuità rappresentata dal mondo contemporaneo secolare. Ciò viene frequentemente concepito come ripristino di precedenti storiche formulazioni dei valori mentre la filosofia ermeneutica ci ha resi avvertiti nel distinguere tra valori e forme storiche di formulazione di essi; oppure viene proposto un « ritorno ai valori » inteso come atteggiamento di opposizione alla società differenziata e alla sua complessità come rifiuto della possibilità di una pluralità delle esperienze di valore. Naturalmente il fatto che io affermi che non mi pare argomentativamente percorribile la strada di un « ritorno puro e semplice ai valori » non porta affatto a negare che esista il problema di fondare la razionalità propria dell'esperienza morale al di là e al di fuori del « sistema di complementarietà » contemporaneo fra scientismo e decisionismo.

Una terza prospettiva che mi pare insufficiente è delineata quando si afferma o si tende ad affermare che nella frammentazione sociale la soluzione è di appartenere energicamente, di affermare con forza la propria parziale e locale identità contro, o quantomeno a prescindere, da un impegnativo riferimento all'altro. In questa posizione si realizza una coincidenza di un atteggiamento narcisistico e di un atteggiamento aggressivo. In essa viene meno pertanto quel nesso tra eterorelazione e autorelazione, fra riferimento a sé e riferimento all'altro che è costitutivo della determinazione di una identità matura e razionale.

Una quarta posizione è rappresentata dalla pretesa di sostituire la ricerca di una identità razionale e riflessa con la determinazione di una identità funzionale: in questa posizione, ad esempio, l'identità dell'io verrebbe portata a coincidere con l'ottemperanza alle regole della funzione ricoperta in un sistema che seleziona e riduce la complessità dell'ambiente.

In questo quadro, come ha fatto notare Habermas nei confronti di Luhmann, il senso sarebbe prodotto dal sistema e l'individuo sarebbe un derivato di questo, un'appendice organica del sistema stesso; ma questa pretesa condurrebbe ad un'autoconservazione del sistema senza l'io, che rende insen-

sata, in ultima istanza, la stessa conservazione del sistema.

A mio avviso la ricerca di una identità in una società complessa non può avvenire « nel vuoto » ma sulla base di una adeguata fenomenologia del nostro tempo, che ora non posso naturalmente esporre. Mi pare tuttavia che almeno un punto può essere sottolineato: in quello che nelle tesi del Congresso è nominato come il policentrismo del nostro tempo, possiamo discernere anche una emergenza di coscienza etica pura, ovvero di una coscienza etica non strutturata su base dottrinale, ma intesa per un verso come percezione spontanea preriflessa, prudenziale potremmo dire, della essenzialità di alcuni valori, e per l'altro verso come percezione dell'impraticabilità degli altissimi costi che, sul piano politico, civile, culturale, possono avere alcune scelte o alcune omissioni in tema di smarrimenti, di rapporti con l'ambiente, di lotta alla disoccupazione, di creazione di servizi, di rapporti Nord-Sud, di morale personale e interpersonale ecc. Si può dire che in questa età gli uomini procedono per sconnessione di precedenti sistemazioni ideologiche, ma al tempo stesso, proprio in questo sconnettere, che caratterizza la situazione magmatica del nostro tempo, emerge la domanda di una direzione di marcia, la richiesta di « ragioni ». Ancora: attraverso le pratiche più diverse e frammentate anche un bisogno di « razionalizzazione morale » si affianca, e molto spesso si oppone o si contrappone, al disegno di « razionalizzazione tecnologica ». Proprio questa situazione richiede, in definitiva, da parte della ricerca teorica l'apertura di un nuovo ciclo. Mi pare allora che tre possano essere le precondizioni per la ricerca di una identità matura in una società complessa.

La prima precondizione: la ricerca dell'identità domanda costitutivamente l'apertura all'alterità. Se l'identità è coincidenza dinamica di autorelazione e di eterorelazione, la dimensione dell'altro come strutturale essere aperto a lui è condizione dell'autocostituirsi di identità mature. Si dà un nesso costitutivo tra riflessità e incontro con l'altro, nel senso che non si dà riflessività, e quindi coincidenza con sé, senza incontro con l'altro da me, e d'altro lato il cerchio della riflessività è la condizione trascendentale dell'apertura all'altro; l'io si costituisce attraverso un movimento in cui sono in coincidenza, storicamente aperta all'infinito, movimento centrifugo — apertura all'altro da me —, e un movimento centripeto-riflessività.

Mi pare evidente quanto segue: non si dà formazione di identità senza un momento di decentramento da sé. Una intersoggettività originaria è il luogo dell'identificarsi dell'io, ovvero l'intersoggettività è l'orizzonte dentro il quale l'io si identifica. La reciprocità, la comunicazione, il dialogo sono allora autoattuazioni pratiche di questa intersoggetività originaria. Vorrei fare un passo ulteriore: la comunicazione è insieme inclusiva e generativa di un'etica, nel senso che essa è il luogo di quella determinazione riflessa di scopi, di esplicitazione di senso che è riferimento etico « necessario » (nel senso di dovuto) della costituzione di identità riflessa e matura.

La seconda precondizione: la ricerca dell'identità può esistere a mio avviso solo nel presupposto di un rapporto pensante con la tradizione ovvero sulla base di una memoria storica orientata al futuro. L'identità in una società complessa non sembra poter essere più semplicemente sorretta dal contesto della tradizione, ma nemmeno può fondarsi su soggettivistiche rotture con il passato. Tra oggettivismo tradizionalistico e soggettivismo antistorico la via mi pare quella della costituzione, nella comunicazione, di un rapporto riflessivo con la tradizione, inteso a discernere le interne verità che si manifestano in essa, ossia le immagini attraverso le quali un senso si è manifestato per noi; questo rapporto riflessivo è fondamento di una prassi orientata al futuro.

Terza precondizione: è probabilmente destinata all'insuccesso la pretesa di attuare una sintesi ideologica tra mondo della vita e sistemi, tra strutture della soggettività e strutture della società, in certo modo analoga all'impresa Hegeliana di conciliazione speculativa di spirito soggettivo e spirito oggettivo nello spirito assoluto, anche se Hegel resta, pur nel dissenso con lui, interlocutore intralasciabile di ogni onesta ricerca sull'identità. Si propone tuttavia oggi, a mio avviso con più nettezza che in passato, l'esigenza di elaborare mediazioni etiche e politiche proprie di una razionalità pratica in grado di determinare in maniera flessibile i rapporti tra cittadini e lo Stato, tra privato e pubblico, tra individui e istituzioni, tra norme e prassi, ecc.

La ricostruzione del principio politico, intendendendo questa ricostruzione sia nella sua dimensione etica che nella sua dimensione politica, è questione oggi nuovamente e incisivamente aperta per la ragione.

Comunicazione, ermeneutica, razionalità pratica sono in definitiva tre linee secondo le quali può adeguatamente partire e svilupparsi un itinerario teorico volto ad ispirare la formazione di identità mature in una società policentrica.

Marco Ivaldo

Massimo Cacciari

Richiamerò, in questo mio intervento la vostra attenzione su alcune delle cose che mi hanno particolarmente colpito nel primo intervento del Prof. Casavola.

Io inizierei con lo sdrammatizzare questa questione della ricerca di identità. Malgrado la menzognera apparenza che in recenti e recentissimi passati ci sia stata una qualche identità all'interno della « finis europae », a me pare che questo tema della ricerca di identità caratterizzi, in quanto ricerca, l'« identità del moderno contemporaneo ».

La grande stagione della cultura moderna-contemporanea, a tutte le latitudini, inizia con la ricerca di identità.

Da quando Novalis scrive quel libro sulla fine dell'Europa « L'Europa o la cristianità », per dire appunto che l'Europa così strettamente connessa alla cristianità è finita e inizia un'epoca, come lui dice, di rivoluzione permanente, da quel momento l'Europa è alla ricerca di identità.

Ho ricordato Novalis perché mi cadeva a proposito delle riflessioni sviluppate sul piano storico da Casavola. Da quel momento, dalla grande stagio-

ne romantica, l'europeo è alla ricerca di una identità che ha perduto.

A mio avviso — qui non vorrei motivarlo anche perché molte cose sono già state dette — che ha perduto irreversibilmente.

Io ritengo regressivo in quanto tale il problema di una ricerca di identità; lo pongo soltanto come l'ha posto Casavola, mi pare acutamente, citando Kafka, autore a me particolarmente caro, alla fine del suo intervento: « Ecco il messaggio che aspetti, che devi attendere, che devi ricercare. Tu sei un uomo che cerca, e che cerca ormai avendo perso qualsiasi certezza della risposta. ». Questo è il grande tema di Kafka, di cui la parabola citata è un esempio: è crollato il meccanismo che così naturalmente per l'europeo abbinava e concordava le risposte alle domande.

Domande e risposte erano all'interno di un comune orizzonte linguistico; ma è successo questo paradosso, è esplosa questa antinomia, siamo usciti dal territorio del nomos ben solido, ben fondato, in cui domande e risposte convivevano, in cui le domande presupponevano la possibilità delle risposte. Ora si domanda nel dubbio, in un dubbio radicale, non filosofico, che il messaggio possa mai raggiungerci. E non solo: si domanda con la consapevolezza che il messaggio che eventualmente ci può raggiungere è il messaggio di un morto, come appunto si diceva prima, è il messaggio di qualche cosa che non ha più valenza, che non può più obbligarci realmente; su questo motivo ritornano continuamente tutte le infinite parabole di Kafka.

Dunque «non drammatizziamo», come se questa questione dell'identità fosse una cosa tipica della nostra generazione, o del '68, o dei post-sessantottini. L'europeo è alla ricerca della identità in quanto uomo che cerca in uno spazio fuori dal nomos, che dubita delle corrispondenze tra domanda e risposta, che dubita cioè che domanda e risposta appartengano allo stesso « linguaggio ».

Certi personaggi di Kafka, per continuare e forse per rendere più diretta la conversazione, sono a volte vicinissimi alla risposta; bisogna prenderle sul serio quelle pagine di Kafka in cui si dice che si è lì lì per avere la grande occasione; ma i suoi personaggi non capiscono; il famoso capitolo del Duomo, per esempio; il sacerdote grida, dice Kafka, grida, come si grida a qualcuno che sta precipitando e si vorrebbe trattenere. « Ma possibile che tu non capisca nulla, che tu non veda un palmo al di là del tuo naso, non vedi che qui balena una risposta? ». Ma non è colpa di K. il non intendere, è che domanda e risposta sono due « linguaggi » differenti.

Certo che non è escludibile che possa irrompere un kairos con le caviglie alate, e noi improvvisamente si ascolti il messaggio, lo si comprenda. In un orizzonte in cui tutto diviene possibile e necessario, in cui tutto è come possibile, non puoi nemmeno escludere che questo messaggio ti possa raggiungere e che tu lo possa comprendere. Non è escludibile, può capitare, ma in una dimensione che è paradossale, in una dimensione linguistica che è « meta » la nostra. Io ritengo che questa dimensione vada vissuta seriamente. Va vissuta seriamente perché distingue due dimensioni, tra di loro, a mio avviso, conflittuali: quella della identità personale, del singolo, la sola che possa aprirsi all'« evento », e la dimensione di identità collettiva, dello Stato. Ma come può costituirsi quest'ultima?

Una identità di carattere mitico, di carattere religioso, proprio nel senso etimologico del termine — e vista la sede in cui parliamo nel senso più anticristiano che io possa immaginare — una identità generale si può formare soltanto se la libertà di ogni singolo viene vista soltanto come un semplice momento, ridotta a null'altro che un momento.

E' chiaro che tutte le mitologie che noi possiamo inventarci non avranno nulla a che fare con le mitologie che sognavano i Romantici tedeschi o con le mitologie che hanno fondato i vari nazionalismi nel seccolo scorso, o altre... Ma dobbiamo anche sapere che cosa ha prodotto questo grembo, a meno di non ritenere che certe grandi tragedie del XX secolo sono parentesi o sono il frutto della follia di qualche gruppo dirigente o addirittura di qualche personaggio.

Dobbiamo sapere che queste tragedie derivano da lì, derivano da un certo modo di porre il problema dell'identità e di risolverlo all'inizio della nostra epoca di rivoluzione permanente: erano risposte che avevano queste radici, che avevano queste tradizioni. Allora bisogna forse essere consapevoli che quel cordone ombelicale dobbiamo tagliarlo drasticamente, come si tagliano i nodi di Gordio, con la consapevolezza che questo discorso sarà poi approfondito in mille modi, ma che ci deve essere un momento in cui occorre essere assolutamente e nettamente responsabili con discorsi di onda lunga, come si dice ora.

Allora da un lato abbiamo l'essere aperti, l'essere vuoti alla possibilità di questo evento, senza decretarne l'inesistenza perché non si mostra nel nostro linguaggio quotidiano, e la coscienza che se vogliamo liberarci dalla infausta tradizione della ricerca della identità che da due secoli a questa parte ci perseguita, con le sciagure che ha comportato, l'identità si può dare solo come identità di singoli, nella loro differenza più piena, nella loro singolarità più assoluta e radicale. Dall'altra parte abbiamo lo spazio del politico, dei programmi, perché nessun comandamento ci dice che questo spazio non dobbiamo praticarlo, che non abbiamo dei doveri nei confronti di esso; ma questi doveri sono di altro genere, sono altra cosa rispetto al primo discorso che facevamo.

Perché non possiamo sopportare questa differenza, perché dobbiamo sempre andare in cerca di consolazioni e di conciliazioni? perché questo singolo non può essere due? Abbiamo delle responsabilità nei confronti dello spazio delle polis e delle guerre che avvengono al suo interno (perché polis deriva da polemos, come già diceva Vico). Ci sono conflittualità, è una poliarchia questa polis, lo è sempre stata, in modo diverso, in forme diverse.

Abbiamo allora dei doveri, dobbiamo prendere parte a questo polemos che si svolge all'interno della polis.

E qui, incontriamo il tema che già è stato toccato, e io condivido il modo in cui lo è stato, da Casavola. E' il problema della crisi di identità di questa polis, ovvero della crisi di questo prodotto eccezionale dello spirito europeo che è lo Stato, ben più che l'antica polis.

Lo Stato, questo nome specifico, storicamente determinato, prodotto del genio europeo forse nella sua stagione più alta in cui veramente era ancora il centro sacrale della terra, prima della rivoluzione permanente!

Qui proprio noi viviamo — e ciò fa difficile la nostra presa di responsabilità nei confronti dello stato politico — la fine di questo grande prodotto dello spirito europeo. Questo stato si sta sciogliendo di fronte agli occhi in una inflazione di patti, di scambi, in un insieme di poliarchie competitive l'un l'altra, di interessi semplicemente conflittuali, di corporativismi, che permettono soltanto labili mediazioni, e non più nemmeno stabili compromessi, « storici » compromessi.

Come ci possiamo responsabilizza-

re, in che senso, — e vorrei concludere soltanto con alcuni accenni a questo proposito, molto terra-terra, se volete — come possiamo riferirci a questo problema, come si può esplicare il nostro dovere nei confronti della polis a questo punto, in questa situazione per tanti aspetti irreversibile perché è irreversibile la crisi dello stato nazionale nella sua configurazione? Sarebbe semplicemente reazionario pensare a una « sovranità assoluta » dello stato nazionale: la sovanità limitata è la realtà del mondo contemporaneo, una constatazione di fatto, una banalità.

Come possiamo riferirci in termini non regressivi a questo problema?

A mio avviso cercando di sviluppare una linea di azione-ragionamento di questo genere: innanzitutto io ritengo irreversibile la configurazione per poliarchie competitive che sta assumendo quello che convenzionalmente ormai chiamiamo stato. Credo però che si debbano, e qui veramente la responsabilità politica è decisiva, responsabilizzare queste molteplici poliarchie che non possono essere lasciate come potenze o valenze libere, perché nel processo di dequalificazione che prima diceva Casavola quello che più impressiona è il processo di moltiplicazione di centri, di soggetti di potere irresponsabili nel senso più preciso e letterale del termine. I grandi centri di potere — nel nostro paese è patologico, ma anche in altri la situazione non è differente —, i centri decisionali sono « irresponsabili » cioè non rispondono a nessuno, e questi sono i soggetti che decidono — o che dovrebbero decidere — di problemi politici, non dell' « evento ». L'identità da questo lato neppure me l'aspetto; aspetto il messaggio dell'imperatore, ma di identità da loro esigerei non ne parlassero: dai soggetti politici che detengono il potere esigerei che si dichiarassero incompetenti in assoluto su ogni questione di valore e di identità. Qualora dichiarassero la loro incompetenza, forse riuscirebbero a far meglio il loro mestiere: vorrei solo sentire come intendono responsabilizzarsi e responsabilizzare i vari centri che formano la poliarchia competitiva che è questo « Stato »; invece sento esattamente l'opposto: non sento nulla su questo problema che è decisivo, badate bene, sul piano politico-effettuale, ma una serie infinita di insopportabili chiacchiere per quanto riguarda valori e identità. E' qui che sta la forza, che a me non piace nulla, di un ragionamento alla Luhman. Non tanto una forza intrinseca nel senso di una forza che appartiene al suo paradigma, al suo modello, quanto relativa; in un panorama politico e teorie politiche quale quello contemporaneo Luhman, in un modo che a me non piace nulla, richiama questa responsabilità: « Definiscimi le regole e i limiti del tuo discorso, signor politico, signor burocrate, signor amministratore, signor giudice, definiscimi i limiti e le regole, e poi discutiamo. Spiegami come intendi far funzionare magistratura, parlamento, il rapporto tra parlamento ed esecutivo, come fai funzionare le funzioni relative le une alle altre, in un orizzonte che è tutto relativisticamente inteso, quale quello di uno stato complesso ».

Questa è la forza di Luhman. Che dopo Luhman vada nella direzione di riduzione della complessità sono d'accordo; però è la peggior riduzione della complessità quella di declamarla, perché la semplice declamazione del complesso, la semplice enfatizzazione delle domande, delle attese della perversa poliformità della società complessa moderna contemporanea, la chiacchiera nel senso Heideggeriano del termine, la chiacchiera del politico contemporaneo, è la peggior riduzione della complessità.

Perché la peggiore? Molto semplicemente, perché non risolvendo, non governando, non mettendo ordine è davvero l'anticamera come insegna la storia, di ogni riduzione decisionista. Non si conoscono nella storia introduzioni migliori ai sovrani senza costituzione di costituzioni senza momenti di autorità.

Allora richiamo alla responsabilità, ma il richiamo alla responsabilità nei confronti di questi problemi molto specifici che non so se ridefiniranno un concetto, un ambito, un nomos dello stato moderno-contemporaneo, ma che sicuramente rispondono funzionalmente a problemi specifici determinati.

Questo tipo di responsabilità da un lato, rispetto al discorso che facevo prima, si staglia sullo sfondo di questa separazione — uso il termine sapendo che anche in ambito filosofico è un termine che crea esecrazione — non rimediabile o mediabile tra sapere o saperi dell'ambito politico e quella identità autentica e l'autentico, che non so definire se non negativamente.

Su questo sfondo e a valle di esso, una responsabilità di questo tipo si combina è isomorfa a quella che è la disposizione naturale dei saperi contemporanei, di quei saperi che dovrebbero abitare in questa polis, o in questo stato in crisi, in cui il termine crisi non ha più nulla di patologico, ma è fisiologico: la democrazia, giunta a questo punto, è un sistema in crisi, che di volta in volta trova equilibri di crisi, instabili, deboli, di una polis che continuamente deve mettere ordine e governare i suoi polemoi interni.

Perché dico isomorfa? Che cosa sono questi saperi che prima sono stati ricordati? Non sono essi estranei ad ogni determinismo? I saperi nostri, saperi tecnici, scientifici, informatici, da quale grande rivoluzione epistemologica derivano? Non sono forse loro i primi a ribadire la fuoriuscita del sapere occidentale da ogni forma di determinismo, da ogni utopia di omnicalcolabilità, da una visione logocentrica, totalizzante del progetto? Non sono stati loro a preferire per primi il termine di programma, ragiona programmatico strumentale al termine di progetto? Non son stati questi saperi a dirci che la realtà non è fatta di atomi con una loro consistenza materiale, fisica, ma che essa alla fine è rete di connessioni, di variabili, di funzioni?

Non vi è una sostanza fondamentale che si deve in qualche modo attingere, contro cui sbattere il naso. Alla fine ci sono soltanto movimenti, dinamiche, energie relative le une alle altre. Questo relativismo forte, altro che debole, altro che iframmanti, che caratterizza i saperi scientifici prima di tutto moderni e contemporanei, non dovrebbe proprio essere finalmente utilizzato, interiorizzato nello stesso programma politico? E invece notiamo questa cosa, che ha sempre più del paradossale alla fine del millennio, che il programma politico si attarda in memoria di tradizioni che sono tutte svincolate, « libere » da questi saperi.

Questi saperi esigerebbero per loro natura intrinseca un politico in qualche modo adeguato a quel gioco di responsabilità che prima richiamavo; invece il politico, di fronte a questi saperi è pura chiacchiera di tradizioni inautentiche, non fondabili neppure sul piano strettamente filosofico.

Ecco allora i punti di questo vostro dibattito che a me interesserebbe discutere:

— chiediamoci seriamente e radical-

mente cosa intendiamo per ricerca di identità, paragonando le nostre risposte con questa ricerca di identità che assilla il moderno contemporaneo almeno da due secoli a questa parte;

— interroghiamoci seriamente sugli effetti che avrebbe una scelta di separazione, di assolutizzazione dei due livelli, politico e identità-valora;

— chiediamoci veramente su di un piano più ravvicinato come dare « identità » a questo stato, cioè come farlo funzionare in modo congruente e coerente ad una idea democratica.

— Alla fine chiediamoci in questa visione relativistica funzionale dello Stato, come oggi una ormai secolare tradizione democratica ce lo consegna, ce lo fa vivere, ce lo fa partecipare, come sia concepibile il gioco politico in termini di analogia e di isomorfismo con quelli che sono i saperi che vi abitano, perché questa è una verifica di straordinario valore. Laddove noi sappiamo che lo stato come centro ultimo di imputazione non esiste più, ma esistono questi saperi al suo interno, e questi saperi si organizzano per poiarchie, per corporazioni.

Massimo Cacciari

Banca Popolare di Novara

AL 31 DICEMBRE 1984

Capitale L. 47.119.630.000
Riserve e Fondi Patrimoniali L. 1.314.854.078.621
Fondo Rischi su Crediti L. 135.634.793.580

Mezzi Amministrati oltre 15.988 miliardi

378 Sportelli e 94 Esattorie in Italia
Succursale all'Estero in Lussemburgo
Uffici di Rappresentanza a Bruxelles, Caracas, Francoforte sul Meno, Londra, Madrid, New York, Parigi e Zurigo.
Ufficio di Mandato a Mosca.

TUTTE LE OPERAZIONI ED I SERVIZI DI BANCA, BORSA E CAMBIO

Distributrice dell'American Express Card, «Bancomat».
Finanziamenti a medio termine all'Industria, al commercio, all'agricoltura, all'artigianato e all'esportazione, mutui fondiari ed edilizi, «leasing», «factoring», servizi di organizzazione aziendale, certificazione bilanci e gestioni fiduciarie tramite gli Istituti speciali nei quali è partecipante.

LA BANCA È AL SERVIZIO DEGLI OPERATORI IN ITALIA E IN TUTTI I PAESI ESTERI

In cammino verso Loreto

Vogliamo in questa sede tentare una riflessione non esaustiva né compiutamente tematizzata, all'interno della quale porre semplicemente alcune questioni che ci sembrano inerenti al secondo convegno ecclesiale R.C.C.U. Innanzitutto ci chiediamo su cosa oggi occorre che la Chiesa italiana sia capace di fare memoria, o meglio quale sia per la Chiesa italiana la possibilità della memoria.

Se memoria è capacità di conoscere ancora, se è resistenza sull'essenziale, sul quale non si passa, pena la perdita della propria memoria, che cosa oggi per la Chiesa italiana è essenziale e quindi vitale che non vada perduto nell'oblio? Si potrebbe rispondere facendo cenno alle radici conciliari di tale Chiesa o alla sua traduzione del Concilio nel riproporre l'evangelizzazione e la comunità come punti determinanti per un nuovo cammino.

Ma sono tratti che noi speriamo noti e impossibili da concellare, la coscienza ecclesiale è maturata secondo tali caratteristiche e i processi di maturazione della coscienza non si cancellano con un colpo di spugna. Si vuole qui piuttosto mettere l'accento sull'elemento di fondo di queste stesse caratteristiche che potremmo definire il tentare il guado del proprio tempo nella fedeltà all'alleanza di Dio con ogni tempo.

Alla luce di questo proviamo ad individuare alcuni dei problemi che la Chiesa italiana si trova oggi ad affrontare.

Il primo ci sembra un problema di stile, di metodo critico a partire dalle fonti: fatti, pensieri, persone, il loro essere, il loro interagire. Ma le fonti non sono in nostro possesso, non possiamo appropriarcene una volta per tutte, esse restano lì disponibili per chiunque. Si può entrare in contatto con esse non attraverso l'arroganza dello scontato, secondo un principio di autorità per cui qualcuno spiega la fonte per tutti, ma attraverso la possibilità resa comune dell'interpretazione. Uno stile, un metodo storico critico presuppone allora il confronto, la relazione, la dialogicità nella quale chi dialoga non travasa sull'altro quello che sa, ma costruisce la propria identità a partire dalle fonti e da chi insieme a lui si avvicina ad esse. Se un criterio storiografico generale sembra essere quello dell'individuare non chi ha vinto o chi ha perso, secondo una dinamica vittoria-sconfitta, ma le sottili motivazioni dell'accaduto, a maggior ragione per la Chiesa non sembra plausibile catalogare ad esempio gli anni del post-concilio come la sconfitta dei cattolici di fronte alle ideologie dominanti e in nome di questo rivendicare una sorta di « riconquista » odierna, oggi che sconfitti sembrano quelli che ieri sembravano aver vinto. Gli anni del post-Concilio sono stati, è vero, anni di crisi ma nel senso più nobile di questo termine perché sono stati anni di messa in discussione e di scelta. Mettersi in discussione non è perdere ma è, questo sì, perdersi: dimenticarsi per ricordarsi, per ricapire le proprie origini non temporali ma di senso. Anni difficili, ma proprio per questo fecondi in cui sì, si è errato, ma mai forse come in questo caso vogliamo usare il verbo errare anche con l'etimologia originale del peregrinare, dell'avvicinarsi e separarsi cioè da ogni strada, proprio perché si cerca una strada. Mancava probabilmente, ogni strappo in fondo è caratterizzato da questo, la capacità di mediazioni riflesse non tanto intorno a un progetto comune quanto intorno alla ben più importante possibilità di rendere questo crogiuolo di idee e di esperienze, senso e stile comune.

E.P.U. ha tentato questa linea culturale, a R.C.C.U. spetta ora ritentarla nelle mutate condizioni del nostro tempo, che abbiamo cercato di percepire nei documenti di questo congresso. R.C.C.U. è certamente un Convegno da cui ci si aspetta molto, non l'analisi e la soluzione di problemi specifici ma certamente quel discernimento che sappia dare ragione della propria speranza, sappia quindi comunicarla. Comunicare implica non amplificare quello che si crede di sapere, ma molto più discretamente entrare in relazione, la relazione può anche essere silente perché fatta di ascolto ,l'ascolto può essere anche ascolto del nulla, ma il nulla può essere silenzio di Dio e il silenzio di Dio può divenire Parola di Dio. A questo corrisponde una Chiesa che spera perché non sa, affidata insieme a tutto il genere umano al silenzio dei segni dello Spirito nella storia. Una Chiesa cioè che sappia crescere in umanità alla luce della Parola, che non abbia paura del diverso. Solo non spaventandosi della differenza ma lasciandosene sempre interrogare per avanzare nella comunicazione feconda di ogni diversità non si cede di fatto alla assolutizzazione del diverso, nella sua incomunicabilità che diviene assuefazione e rassegnazione all'esistente. Si avverte l'esigenza per la Chiesa di entrare in una logica di relatività per riscoprire la propria vocazione alla relazione, implicita nella dimensione intersoggettiva della storia della salvezza espressa dal rapporto dialogico che il Verbum Dei instaura in quanto tale, in quanto Persona in relazione e quindi rapporto, prassi, storia. Ciò può evitare il rischio di perdere il significato nell'accettare il nominalismo di valori assoluti che spesso convivono tranquillamente con un relativismo esasperato che è la morte di ogni relatività dialogica. Alla nostra intelligenza di cristiani è posta la sfida del potere ancora dire Dio, dire persona, rapporto, giustizia, speranza. Dire nel senso di un linguaggio che sia comprensibile prassi di libertà. Continuiamo allora a ritenere importante una Chiesa capace di scelta religiosa, ovvero capace di legarsi all'essenziale per assumere in pienezza l'umanità per non disdegnare nulla di ciò che è genuinamente umano, per non legarsi a niente che le possa impedire

la libertà di accogliere e farsi accogliere, per sperare insieme a chiunque è seriamente alla ricerca della libertà della propria coscienza, che è la libertà dei figli non più servi e che si compirà solo nel Regno. Una Chiesa capace di scelta religiosa sa essere luogo offerto a tutti di ricerca ermeneutica, di formazione a ciò che è etica. Formazione a un'etica della « responsabilità di » contro un'etica della male intesa testimonianza fine a se stessa, dell'auto-affermazione inospitale di chi si adagia su un io buttato lì, spontaneistico ed effimero o rigidamente preconfezionato. L'etica della responsabilità non accetta il nominalismo della definizione di identità, ma sospinge a che ci si spenda, ci si perda per ritrovarsi insieme ancora capaci di significare l'altro per ciò che è altro. Speriamo che nel Convegno di Loreto si riproponga con chiarezza la necessità di una laicità in grado di tale etica; in grado di affrontare alcune urgenze che spettano alla Chiesa Italiane e in particolare al laicato. Tra queste urgenze vogliamo sottolineare:

a) il compito dell'educazione e della formazione, nel rispetto della libertà dei singoli, fornendo il massimo possibile di occasioni culturali all'interno di un mondo pluralistico ed aperto, secondo un modello pedagogico nel quale la centralità risieda nella progressiva capacità di scelta personale e secondo il quale l'ultima parola spetti alla persona;

b) la formazione alla responsabilità pubblica, alla percezione collettiva politica dei fermenti particolari e generali, in un recupero del senso dello stato, della solidarietà, della giustizia;

c) una formazione ad uno stile di chiesa comunionale e collegiale, in cui stimolati dal prezioso lavoro delle conferenze episcopali, si instauri un clima di corresponsabilità, di dibattito franco. Un dibattito che sia in grado di accogliere tutte quelle istanze, esperienze; intuizioni, studi teologici, riflessioni che spesso vengono dimenticati o considerati « estranei ». Pensiamo che il pluralismo dei carismi nella chiesa non si valorizza creando chiese parallele in cui ci si sazia della propria integrità, del proprio tasso di ortodossia nella convinzione di essere soggetti storici posti sotto la benefica influenza o protezione della Dea Verità.

Probabilmente la molteplicità dei carismi nella chiesa si valorizza nel promuovere la reale possibilità di libertà di opinione, parola e stampa nel confronto sereno e senza processi alle intenzioni. Tante energie dobbiamo ancora recuperare, le fratture, le ferite non si esorcizzano demonizzandole, esse vanno assunte, fanno parte della nostra memoria. Sostituiamo la paura dei fantasmi passati con la serenità e la gioia del sentire che nessuno può essere escluso dalla comune ricerca ecclesiale, quella vera, quella fatta nella differenza ma nella medesima serietà del metodo critico che alla conoscenza del reale e non dalla ideologia prende respiro. Per tutto questo e per altro ancora come chiesa che vuole ritrovare un grande senso di ecumenismo interno ed esterno e che perciò si reca a Loreto in reale disponibilità ad essere strumento povero della riconciliazione donataci dal Padre, dobbiamo ricoprirci discepoli, carenti, sentirci chiamati ad una rinnovata dimensione etico-culturale di chi non pone lo sguardo su, con cupidigia, ma rivolge lo sguardo a, con anelito che sa di tremore, di ansia di inquietudine solidale alla ricerca di ogni uomo.

Il desiderio di questa ricerca è porre lo sguardo al di là di sé è già etica, è con-patire, è già dolore. Ma il dolore non è cieco: sarebbe autocommiserazione, altra faccia dell'autosufficienza, il dolore vero è lungimirante, la risposta provocata dal dolore diviene a sua volta provocatoria nei confronti del dolore della coscienza calpestata; e costringe al confronto perché se risposta c'è stata niente e nessuno potrà cancellarla, la storia indietro non torna.

La comunicazione, la risposta al dolore e quindi alla speranza di uomo è la strada di ogni riconciliazione nella storia, è la strada di R.C.C.U., è la strada mai compiuta e mai da interrompere (sarebbe il peccato contro lo spirito che non sarà perdonato) verso la meta che se sempre ricercata non è mai abbandonata: l'utopia del regno.

DAL CONSIGLIO CENTRALE DEL 30 APRILE/1 MAGGIO 1985 SONO STATI ELETTI

Presidenti nazionali della F.U.C.I., *Fulvia Zinno e Stefano Ceccanti*
Vicepresidenti nazionali, *Isabella Nespoli e Giuseppe Lumia*
Condirettore di Ricerca, *Marco Rizzi*
Segretario del C.V.C., *Maurizio Bezzeccheri*

Chiesa

I cristiani nel labirinto della modernità

Maurilio Guasco

Vorrei incominciare una relazione dedicata ad analizzare tempi recenti e concetti legati al moderno, con il metodo suggerito e attuato costantemente da un autore medioevale, il più grande autore medioevale, S. Tommaso, abituato ad introdurre le sue questioni con la *explicatio terminorum*, la spiegazione dei termini. Vorrei, ma temo che entrerei subito in quel labirinto in cui il titolo della relazione sembra voler condurre i cristiani. Avrei cioè grosse difficoltà a spiegare i termini: o a fare riferimento a testi e autori che li hanno spiegati.

Per il labirinto, la citazione è quasi d'obbligo per me, ed è quella di un mio concittadino, Umberto Eco: che però non si è preoccupato di condurre i lettori nel labirinto della modernità, ma della narratività, insegnandoci comunque il modo per studiare un labirinto. Più difficile trovare qualcuno che ci insegni che cosa è la modernità. Le definizioni si sprecano, molto diverse, spesso in contraddizione fra di loro e con se stesse. Ancora più difficile definire in modo soddisfacente l'atteggiamento dei cristiani di fronte alla modernità: anche se una ricerca del genere ci porterebbe a trovare soprattutto un lungo elenco di condanne, in ogni tempo e di fronte ad ogni tipo di modernità.

Ogni epoca vede il passaggio dall' antico al moderno, ogni epoca vede l'ingresso e l'invasione della modernità: e quasi sempre essa fa paura a organizzazioni fondate essenzialmente sulla tradizione, sul riferimento al passato. Ogni passaggio di cultura, crea contrasti, e spesso condanne; e l'eresia è quasi sempre il momento catalizzatore dello sguardo sul futuro, e dell'ingresso in un sistema statico di prospettive di avvenire. Ogni generazione vive il proprio confronto con la modernità, con l'accesso cioè a nuovi sistemi di credenze e di valori, a nuove razionalità. Come atteggiarsi in questi momenti di transizione? Come conservare intatti valori considerati immutevoli ed eterni dentro sistemi di pensiero di per sé caduchi e passeggeri? Le reazioni sono le più diverse, e danno luogo nei mondi religiosi a fenomeni spesso analizzati: laicizzazione, cioè perdita del controllo da parte del clero; secolarizzazione, cioè nascita di una razionalità sganciata da considerazioni religiose, senza per altro rifiutare la religione stessa; modernizzazione, cioè adattamento a modi di vita e forme di pensiero implicate dalla nuova razionalità introdotta soprattutto dalle trasformazioni politiche, economiche, tecnico-scientifiche. Fenomeni logicamente sempre presenti nella storia dell'umanità, ma indubbiamente accentuatisi nel corso degli ultimi due secoli.

Per lungo tempo, anche se in modi alterni e non sempre pacifici, la Chiesa e il mondo occidentale avevano vissuto in una sostanziale simbiosi culturale: ed era la Chiesa ad averne il controllo. Il senso della storia umana era dato dai valori religiosi, la vita dell'individuo era ritmata da stagioni legate alla vita liturgica della Chiesa. La Chiesa aveva il monopolio della verità, e tale monopolio le era sostanzialmente riconosciuto. E' l' avvento di nuove forme di sapere che finisce per mettere in causa quel monopolio: poiché quelle nuove forme erano fondate su istanze incompatibili con quella concezione unitaria. La Chiesa perdeva il suo potere, anche se restava sostanzialmente dominante in quanto perdurava il substrato culturale che in lei aveva avuto origine. La sua reazione era costante, di fronte a questi nuovi saperi che producevano anche nuove razionalità e forme di organizzazione politico-sociale: la condanna era netta, inequivocabile. E i nemici erano abitualmente fuori del suo seno, anche se quasi sempre provenienti dal grande alveo della sua cultura.

Ma come sappiamo, mentre quella condanna senza appelli perdurava, alcuni dall'interno della Chiesa cominciarono a sostenere che quella lotta non poteva durare a lungo, che bisognava assumere un nuovo atteggiamento di fronte al moderno stato di cose. Il problema veniva sollevato in ambito politico, ma poi anche nell' ambito più specificamente religioso, nell'ambito delle scienze religiose. Negli ultimi decenni del secolo scorso, a quello che venne definito il cattolicesimo liberale, subentrava un altro movimento, molto più temibile: passerà alla storia con il nome di modernismo. Esso segna uno dei momenti chiave dell'incontro tra il credente e la modernità, è indubbiamente uno dei fenomeni più significativi per chi voglia analizzare la trasformazione profonda avvenuta nella Chiesa a cavallo tra i due secoli. Condannato, vituperato, considerato come una pericolosissima peste, quel movimento è rimasto dentro la Chiesa come uno dei punti di riferimento obbligati: sia per chi ne teme le conseguenze, sia per chi continua a sostenere la storicità del cristianesimo, e quindi il suo necessario e costante adeguarsi ai contesti storici in cui si inserisce.

Sappiamo bene che, nonostante richiami periodici, si guarda oggi a quel fenomeno con occhi diversi: sappiamo che certe posizioni duramente rimproverate ai modernisti, sono oggi pacifica acquisizione in ambito teologico. Il che prova che esso ha comunque prodotto delle trasformazioni anche nel cuore profondo del sistema di credenze della Chiesa. Le riflessioni sul cristiano nel labirinto della modernità, le faremo quindi a partire da quel fenomeno e da quel momento: quando qualcuno ha osato entrare nel labirinto, a proprio rischio e pericolo, e senza esservi maternamente condotto dalla Chiesa.

Dal modernismo storico al modernismo perenne

Esistono nel vocabolario di ogni scienza delle parole che hanno il pregio di diventare parole magiche, o parole simbolo: nate in un contesto determinato, affermatesi successivamente con un significato storicamente datato, vengono poi traslate in altri contesti private del loro significato originale, oppure utilizzate dagli iniziati come se l'ascoltatore avesse sempre molto chiaro il loro senso e la loro portata.

Qualcosa di analogo è successo con il termine *modernismo,* un derivato dal termine modernità, vissuto breve-

mente con un senso polivalente, per poi assumere immediatamente una connotazione negativa, un'accusa da rivolgere a qualcuno; ed entrato nel vocabolario con questo senso accusatorio, riesumato di tanto in tanto sempre con questo senso, utilizzato senza bisogno di spiegazioni in quanto pare che tutti debbano sapere a che cosa si allude. Ogniqualvolta ci si trova di fronte ad un compromesso, o supposto tale, ad una affermazione che sembra dare troppo spazio a dottrine mondane, a sguardi benevoli verso i valori provenienti dalla storia e apparentemente non radicati nella tradizione teologica sicura, si pensa al modernismo, e si accusa l'avversario del momento, di quell'eresia. Oppure la si richiama come modello paradigmatico.

Si era già detto tutto il male possibile del modernismo, nei primi anni del '900. « Compendio e veleno di tutte le eresie », lo aveva definito Pio X in un discorso ai cardinali nell'aprile 1907. Il sistema eretical più subdolo e complesso della storia della Chiesa, aveva precisato il gesuita p. Rosa, uno dei grandi inquisitori di eretici modernisti. Ma ancora prima di Pio X, il p. Portalié aveva scritto nella rivista dei gesuiti francesi, « Etudes »: « Dopo i primi secoli del cristianesimo e le scosse dell'arianesimo e dello gnosticismo, mai il cristianesimo era stato attaccato da una tempesta così paurosa come la crisi attuale ». Il complimento più bello che si potesse fare al movimento, era di dire che esso tendeva a rovinare la fede cristiana, cercando in tutti i modi di svuotarla di qualsiasi contenuto.

Storicamente datata, quell'eresia, o forse meglio quella mentalità, sembra però insinuarsi spesso fra i credenti: a più riprese, ancora in tempi recentissimi, si è parlato di neo-modernismo, di ritorno del modernismo; quasi giustificati in questo senso anche dal fatto che un grande patriarca del pensiero cristiano del '900, J. Maritain, in un libro che assomiglia a tanti altri libri scritti da grandissimi autori, nel momento in cui anche solo per ragioni biologiche non riescono più a dialogare con il proprio tempo, e pensano che tutto sia quindi posto nel maligno, ha scritto: « Oggi, nei confronti della febbre neo-modernista molto contagiosa almeno nei circoli detti intellettuali, il modernismo del tempo di Pio X non era altro che un modesto raffreddore da fieno ». Quel veleno di tutte le eresie pare quindi diventare un elisir di lunga vita anche per la Chiesa.

Definire la crisi modernista significa rifarsi al clima scientifico di fine '800, alla nuova scienza in elaborazione, alla trasformazione degli spiriti che essa andava determinando. Il Sillabo sembrava aver segnato il momento culmine del rifiuto del mondo moderno: la Chiesa, affermava quest'ultimo, « deve riconciliarsi e venire a patti con il progresso, con il liberalismo e con la civiltà moderna ». E Pio IX condannava come gravemente errata simile affermazione. La Chiesa non doveva riconciliarsi. Ne derivava, in tutti gli ambiti, un rapporto conflittuale, dove le poche truppe che sembravano pensare alla conciliazione, venivano considerate nemiche o vendute al nemico. Nasce su queste premesse tutto il movimento cattolico ufficiale, nasce tutto un clima di intransigenza che sarà il lievito delle future organizzazioni sociali, per altro estremamente ricche e articolate. Su questo elemento, non esiste opposizione fra i vari papi che si susseguono, tra Pio IX, Leone XIII e Pio X. Se il primo ha condannato l'ipotetica riconciliazione, il secondo dirà chiaramente che i credenti non possono accettare quel mondo moderno nato dalla Rivoluzione e formatosi attraverso altre rivoluzioni. La scienza moderna sembra opporsi sostanzialmente alla religione: bisogna quindi combatterla, poiché lei per prima ha voluto combattere la religione.

Gli ultimi decenni del'800 vedono così il radicarsi di un rapporto conflittuale, tra la Chiesa e il mondo moderno che viene rifiutato, anche in seguito ad una forte offensiva laica contro le istituzioni ecclesiastiche. Ma in quella cultura laica vi sono anche segni che bisogna cogliere, comincia a notare una nuova generazione di studiosi cattolici; in quella cultura laica sta tramontando il mito della religione della libertà, il mito del progresso; pare anzi nascere un nuovo bisogno religioso, un interesse per l'esperienza religiosa. Come rispondervi? La constatazione è la premessa di una nuova presa di coscienza: del fatto cioè che la teologia tradizionale, la scienza cattolica tradizionale, sembra incapace e anche inadatta a rispondere a quei nuovi bisogni.

Sintetizzando eccessivamente, possiamo ricordare il clima di insieme in cui si colloca la crisi modernista, e le cause che in qualche modo diventano determinanti: una certa insufficienza nella cultura del clero per affrontare i nuovi problemi della società contemporanea; la concezione del ruolo della teologia da parte della autorità ecclesiastica e delle scuole teologiche ufficiali, e il nuovo statuto che altri teologi vorrebbero attribuirle; la diffusione della scienza biblica, con tutte le sue conseguenze in ambito esegetico, critico e storico; e soprattutto la modifica dello stesso concetto di scienza e dei rapporti fra teologia speculativa e ricerca storica.

L'insegnamento religioso tradizionale si scontra con le giovani scienze religiose, che si vanno costituendo in più ambiti, in diverse confessioni religiose e in diversi paesi della vecchia Europa, e che si fondano su un principio rivoluzionario: l'applicazione del metodo positivo a testi fino ad allora considerati completamente fuori della portata di quel metodo.

Lo studioso cattolico si trovava allora di fronte al dilemma, che spesso diventerà vero dramma di coscienza: poteva dedurre che in tale laicizzazione scientifica dell'universo religioso si celasse una grave e colpevole profanazione. E allora avrebbe dovuto rifiutare qualsiasi lavoro scientifico fondato su quelle scelte e porsi in condizione di inferiorità nei confronti di chi non poteva rinunciare al nuovo metodo. Oppure accettarne le regole, introducendo così quasi un libero esame in una religione che lo aveva sempre escluso, e soprattutto sposare regole e metodi che in se stessi escludevano qualsiasi fine apologetico e qualsiasi intervento autoritario: due elementi questi costitutivi della sua scienza tradizionale.

Lo scienziato cattolico viveva quindi e comunque nel dramma: il dramma della apparente contraddizione tra scienza e fede, tra lo scienziato e il credente, tra l'uomo di scienza, che non può accettare l'intervento acritico di una qualsiasi autorità che non si ponga sul suo stesso terreno scientifico, e l'uomo di fede e di Chiesa, che non può sottrarsi all'intervento della sua autorità gerarchica. Un dilemma spesso aparso senza uscite: la nuova scienza presentava, con entusiasmo e convinzioni superiori a quanto la stessa non meritasse, dati scientifici offerti come indiscutibili; e questi apparivano in contrasto con quelli da sempre affermati dalla Bibbia e dalla tradizione. Certe soluzioni, e penso su questo punto specifico a quanto diranno i due maggiori esponenti del modernismo, il francese Loisy e l'irlandese Tyrrell, risentiranno di questa apparente contraddizione, e finiranno per sembrare proporre quasi due mondi separati di credenze, quelle religiose e quelle scientifiche.

Ma la soluzione era in fondo una conseguenza: il problema e il dramma stavano già nelle premesse. Poiché la crisi poneva istanze decisive per la coscienza del credente, e le poneva in un clima prima di contrasti e di polemiche, poi di condanne e di sconfessioni. Il grande conflitto, volendo ancora procedere per schemi e semplificazioni forse eccessive, si poneva in due ambiti, quello sociale e quello biblico-teologico. Il mondo moderno proponeva una concezione dello Stato e una scienza religiosa al di fuori della tradizione: ci si poteva opporre con la condanna, e con la proposta alternativa, dal momento che era impensabile l'adeguamento alla stessa. Tramontata la vecchia società, finito l'idillio tra trono e altare, alla nuova società laica e irreligiosa si doveva opporre un'altra società, essenzialmente antimoderna, che nasce quindi *contro*, ma con precise proposte alternative. Tutto il movimento sociale, quello che per qualche decennio sarà egemone, ha queste premesse: e porta frutti. Lentamente, nasceranno organizzazioni, sindacati, attività caritativa, dibattito politico in vista o meno della opportunità di un partito cattolico.

Nato in clima di antimodernità, come rifiuto cioè di una certa società moderna, quel movimento finisce per autodefinirsi moderno, e anche per selezionare nell'altra modernità il buono e il cattivo, l'accettabile e quanto si deve rifiutare. Logicamente, tutto questo a prezzo di qualche ambiguità nell'uso del termine. Ambiguità che verrà eliminata quando si avrà l'impressione che quel concetto di modernità buona impazzisca, dando origine al modernismo. Anche questo termine ha una vita inizialmente polivalente: indica la sana modernità, un certo modo di guardare al mondo moderno. Per diventare però quasi subito sinonimo di eresia: modernismo è considerato quel movimento che vuole che il cristianesimo rinunci alla sua essenza, tradisca se stesso, per gettarsi in braccio alla società nuova, nata sul rifiuto della religione e della Chiesa. E il nuovo modo di intendere il modernismo, diffuso e subito ratificato dall'enciclica *Pascendi*, diventa solo più questo. Poiché, secondo il pontefice, che definirà una specie di ritratto-tipo del modernista, quel concetto impazzito di modernità è entrato nella Chiesa, è il nuovo cavallo di Troia nella cittadella assediata, bisognerà combattere fino a quando l'ultimo nemico, spuntato e sviluppatosi nel seno stesso della Chiesa, sia espulso o ridotto all'impotenza. La scintilla che aveva fatto scoppiare tutto era stata, lo abbiamo già sommariamente ricordato, l'applicazione allo studio della Bibbia dei canoni della scienza positiva. La Chiesa aveva una sua tradizione scientifica, che portava a leggere la Parola di Dio secondo canoni ben precisi, fondando una chiara teologia della salvezza, e un rapporto determinato con il testo sacro, ispirato e dunque non accusabile di errore. Ma i reperti archeologici, le nuove scoperte, lo sviluppo della scienza storica, manda in crisi tutta la cronologia biblica; poi lo sviluppo della critica storica compie gli altri misfatti. La Bibbia contrappone fatti indubitabili alla scienza, che scopre fatti diversi ma ugualmente indubitabili. Un giorno si troverà la soluzione, dopo le illusorie soluzioni concordiste; ma in quel momento non vi era risposta, appariva solo la domanda insolubile.

Quella modernità, che a qualcuno era parsa offrire anche elementi positivi, si trasformava non in un labirinto, ma in una trappola. O se vogliamo in un labirinto senza uscita: entrare, significava restare prigionieri dei suoi tentacoli, accettare la totale subordinazione allo spirito moderno. Lo precisava il 26 settembre 1907 «L'Ami du Clergé»: «Il modernismo è la subordinazione teorica e pratica del cattolicesimo allo spirito moderno». L'unica difesa era il rifiuto.

La nuova scienza desacralizzava la Bibbia; peggio, la sottoponeva alle regole della scienza critica, togliendo alla Chiesa il controllo delle regole del gioco. E rischiava di estromettere il soprannaturale dalla storia, almeno da quella verificabile: parlare di fatto soprannaturale era una contraddizione in termini. Un fatto è tale in quanto sperimentalmente verificabile: si può dire lo stesso del soprannaturale? Ma non andava così in rovina anche buona parte dell'apologetica cattolica?

Un aspetto d'altronde non va dimenticato, che va anche oltre la discussione su avvenimenti e problemi: ed era il nuovo spirito scientifico che andava nascendo, che rischiava di inquinare anche lo spirito religioso. Se la critica storica non può attingere il soprannaturale, esso non può essere affermato storicamente; verrà quindi confinato nel dominio del creduto, non del dimostrato e neppure del dimostrabile. Il vero problema era il nuovo atteggiamento dello spirito, la nuova mentalità che sarebbe nata, con una vera e propria nuova razionalità: non era proprio questa l'essenza di quella modernità che qualcuno aveva auspicato entrasse anche nella Chiesa? «Nel giudizio di Pio X, è stato giustamente osservato, tale disposizione di spirito, tale concezione della scienza, tale metodo di lavoro sin fondava su un ateismo storico che era la negazione stessa della fede cristiana» (E. Poulat).

Si assisteva così allo scontro fra due integralità, tra due visioni del mondo apparentemente inconciliabili: scienza e fede sembravano viaggiare su parallele che tendevano anzi a distanziarsi sempre più. Bisognava superare quella apparente inconciliabilità. Non si trattava, ed erano in molti a capirlo, di credere vero oggi quanto ieri si era creduto falso; non bastava neppure dire che la dilatazione della frontiera del conoscibile finiva per restringere la frontiera del credibile. Era un problema più ampio, più radicale: l'accettazione o meno di quella nuova razionalità che la cultura contemporanea sembrava produrre, il superamento della condanna pregiudiziale verso il mondo, anche con il rischio di venirne trasformati. La gerarchia reagiva condannando certe soluzioni, chiudendosi nella difesa della tradizione: e certi modernisti finivano per esasperare le loro posizioni, quasi giustificando a posteriori le stesse condanne. Ma quelle condanne non risolvevano i problemi: non è condannando delle soluzioni, anche errate, che si risolvono i problemi che avevano portato a quelle soluzioni. Anzi, il conflitto si esasperava, finendo per rendere impossibili anche le soluzioni meno radicali. Ma ora ci interessa meno di seguire gli esiti di quel conflitto, ma di tornare alle premesse che lo avevano sollevato. Poiché sono premesse e problemi che si ripetono spesso, anche se in contesti e in modi diversi.

Tra la storia e l'eterno

Il modernismo sollevava e riproponeva in modo esplicito un problema di sempre: il rapporto tra storia ed eterno, la possibilità per una religione rivelata, ma storica, di avere un messaggio valido per sempre; il confine tra lo storico e l'immutabile, tra lo storico e il perenne. Problema di ogni epoca che veda una trasformazione culturale, ed una conseguente mutazione antropologica: il *non possumus* della Chiesa è una costante storica, un rifiuto ribadito spesso proprio mentre si sta attenuando e svuotando del suo significato. Lo aveva scritto ancora una volta «La Civiltà Cattolica» nel 1899, commentando una condanna analoga a quella del modernismo, una condanna che coinvolgeva un movimento, definito americanismo, che invitava la Chiesa ad

assumere una nuova mentalità: « I princìpi cattolici non cambiano perché passano gli anni, né perché si cambia di paese, né a causa di nuove scoperte, né per utilità. Sono sempre quelli che Cristo ha insegnato, che la Chiesa ha proclamato, che i Papi e il Concilio hanno definito, che i Santi hanno creduto, che i Dottori hanno difeso. Conviene prenderli come sono o, come sono, lasciarli. Chi li accetta in tutta la loro pienezza e rigore è cattolico; chi soppesa, temporeggia, si adatta ai tempi, transige, potrà chiamarsi con il nome che vorrà, ma davanti a Dio e davanti alla Chiesa è un ribelle e un traditore ».

Proprio il problema del cambiamento, più che dell'adattamento, era al centro del dibattito del modernismo. Loisy, la bandiera del modernismo, aveva messo un sottotitolo significativo a quel libretto rosso (così chiamato per il colore della copertina) che sarebbe diventato il manifesto del movimento. Il libro si intitolava *L'Evangile et l'Eglise,* e ne studiava i rapporti, con un'indicazione di metodo, che è appunto il sottotitolo: *La condizione storica della fede cristiana.* E Tyrrell gli faceva eco, scrivendo: « Il modernismo, così come io l'ho spesso definito, consiste nel credere che è possibile riconciliare il cattolicesimo con i risultati acquisiti dalla critica storica ». Questo diventa il vero cuore del dilemma: poiché nessuna affermazione teorica può contraddire ad un elemento verificabile: il cristianesimo in quanto tale è anche storia, è di natura storica, si svolge e sviluppa in uno sviluppo temporale. Ogni cultura, ogni civilizzazione, adatta a se stessa il messaggio originario: il problema non è il fatto dell'adattamento, ma il modo, e i limiti. Ogni adattamento ha prodotto nuova linfa, e nuovi conflitti. Ma chi può negare che esistano simultaneamente forme di cristianesimo così diverse fra loro, che solo l'osservatore molto attento può ricondurre a un'unica matrice? E questo non solo nell'ambito di culture diverse e lontane fra loro, ma all'interno di una stessa cultura, di una stessa civilizzazione.

Il problema non era quindi l'ammettere precedenti adeguamenti: ma il definire la possibilità e i limiti del nuovo. Anche perché l'accettare la categoria della storicità significava in questo caso accettare una nuova razionalità, e non solo aspetti contingenti della stessa, una razionalità poi che si presentava come elemento portante di una società che si voleva nata fuori del cristianesimo. Adeguarsi, adattarsi: non era proprio fare quanto il Sillabo aveva dato per impossibile? Fin dove la Chiesa poteva riconciliarsi con la società moderna, senza dissolvere se stessa?

E' stata presentata una tipologia significativa degli atteggiamenti di fronte al dilemma, sollevato da Loisy, sulla possibilità del cambiamento all'interno della Chiesa, che avrebbe reso possibile l'incontro con la modernità. Per Loisy, la soluzione era chiara: la Chiesa avrebbe cambiato, per la semplice ragione che aveva sempre cambiato. I tradizionalisti, che ritenevano che l'errore fondamentale dei modernisti fosse proprio il pretendere la riconciliazione tra Chiesa e mondo moderno, pensavano che la Chiesa non deve cambiare. Paradossalmente, ma neanche troppo, alle stesse conclusioni giungevano i laici, o gli anticlericali: la Chiesa non cambierà perché non può cambiare, dato il suo carattere essenzialmente conservatore. Vi era anche chi (L. Duchesne) pensava che la Chiesa dovrebbe ma non può cambiare. I modernisti non auspicavano una semplice acquisizione da parte della Chiesa di elementi positivi della società moderna: ma volevano riformulare la fede in un linguaggio e in contenuti che tenessero conto delle trasformazioni dello spirito umano prodotto dalla scienza moderna. Anche la Chiesa quindi era chiamata ad operare una profonda trasformazione interiore, e non solo una riforma. Lo diceva chiaramente Tyrrell, partendo da presupposti diversi da quelli di Loisy. « Quello di cui la Chiesa ha bisogno, scriveva, ora come ai giorni di Cristo, non è riforma, ma trasformazione. Riformare è restituire alla forma primitiva, come Lutero tentò di fare; ad una forma adatta ad un'età remota e perciò disadatta alla nostra ». La Chiesa delle origini era una Chiesa nata e costituitasi per gli uomini di quel tempo, quindi disadatta a quelli di oggi. Si tratta invece di rifondare una Chiesa che sia una risposta ai bisogni e alle attese dell'uomo contemporaneo.

Ma quale poteva essere la risposta della Chiesa? Restaurare il suo controllo sul mondo, recuperare il suo influsso o entrare in un nuovo movimento di pensiero, parlare un nuovo linguaggio?

Così lo stesso mondo cattolico, in tutte le sue componenti, si trovava di fronte ad un dilemma apparentemente senza uscite: sembrava non vi fosse scelta tra la lotta o l'adeguamento. Riconciliarsi con il nemico, adattarsi, cioè accettare proprio quei presupposti che sembravano svuotare la religione, o combattere contro, e isolarsi da quel mondo che sembrava trionfare dappertutto? Lo scontro finiva per verificarsi fra due intransigenze, quella in nome della fede e quella in nome della scienza, della modernità. Un labirinto senza uscite: chi vi entrava, sembrava uscirne solo a prezzo dell'abbandono della fede; bisognava quindi restarne fuori, non commettere l'imprudenza di avventurarvisi.

Il mondo dei credenti, mondo di certezze e di evidenze, veniva invaso da un mondo che intaccava profondamente le strutture mentali che lo reggevano. Sembrava davvero che il cristianesimo non fosse mai stato tanto in pericolo. La modernità indicava anche e prima di tutto un modo diverso di organizzazione del pensiero. E i modernisti credenti chiedevano proprio questo, di lavorare alla costruzione di un modo nuovo di pensare la propria fede, un modo conforme alle nuove istanze; chiedevano che non si scambiasse, secondo una formula usata anni dopo, la devozione al passato con la fedeltà all'eterno. Pensavano che solo l'accettazione delle nuove categorie, delle nuove strutture mentali, poteva evitare al cattolicesimo gli altri esiti logici in caso di rifiuto: il ritiro dal mondo, nuovi monaci e anacoreti, o la condanna senza appello, ma sterile, del mondo stesso.

Poiché anche il ritorno alle origini, la riscoperta del messaggio primitivo da proporre nella sua purezza agli uomini, non poteva non rivelarsi un'illusione: non esiste messaggio se non mediato storicamente, non esiste annuncio di fede se non calato in un linguaggio, in una cultura, in una storia; non esiste uno specifico della fede che si possa considerare del tutto libero da ogni vassallaggio culturale.

Una lezione derivava intanto dalla crisi modernista, al di là dei modi concreti in cui venne risolta, o soffocata: lo spazio religioso tendeva ormai a restringersi sempre più, il confronto con la modernità non era più per la Chiesa una scelta, ma una realtà alla quale adeguarsi, nella quale vivere e testimoniare la propria fede. E' indubbio che nel corso degli ultimi decenni l'importanza della religione, lo spazio da essa occupata nella organizzazione della società è andato diminuendo. Da una situazione di monopolio, di onnipresenza, si trova ora in condizione di condividere gli spazi con altre presenze, altri messaggi, altre ideologie. La modernità sembra davvero invadere tutto: e la storia recente ci ha insegnato che

non sono le condanne o i rimpianti che possono costituire un argine. I cristiani sono chiamati a riscoprire la perenne ambiguità del loro essere cristiani, il richiamo a sentirsi stranieri in qualsiasi paese, e cittadini di tutte le terre (« Ogni terra straniera è la loro patria, ed ogni patria è terra straniera », dice la *Lettera a Diogneto*); immersi nel mondo, ma spesso in rottura con il medesimo, poiché spesso l'esigenza evangelica costringe a tale rottura.

Il rapporto con la modernità diventa quindi un rapporto alterno, non lineare. Nel momento dei mutamenti radicali, quando il mondo presenta nuovi valori, si risente l'esigenza dell'amore al proprio tempo, a quei valori, di cui è portatore: e si finisce per condviiderli, o per accettarli. Ma poi spesso si constata che essi non corrispondono alle aspettative, che ritorna lo scarto con i valori cristiani, che, per rifarci al titolo del convegno, la memoria si contrappone al mutamento, che continuano a svolgersi due storie parallele. Per poi riscoprire che tale rifiuto, quelle storie parallele, finiscono per confinare la Chiesa al di fuori della vita reale, lontano dai luoghi dove si elabora la cultura e si prepara il mutamento. Allora si torna a parlare di muro di separazione, di fossato da colmare, di necessità di ritrovare la sintonia con il proprio tempo per non separarsi dagli uomini concreti. Oppure si è portati a farsi anticipatori di soluzioni, a riscoprire quella che sembra essere la perenne vocazione rivoluzionario del Vangelo e del cristianesimo.

Il confronto con la modernità è elemento costante della storia del cristianesimo: esso rispunta ogni qualvolta il credente prende coscienza che fuori del suo mondo si stanno verificando modifiche delle coscienze, che non possono non coinvolgere direttamente anche la sua fede. Nessun credente può a lungo conservare la sua fede prigioniera di un linguaggio morto. Ma tale confronto, tale dilemma, può essere vissuto in modi diversi. Negli anni del Concilio, per un momento parve che quelle istanze, e quella ricerca, fossero l'alba di futuri giorni radiosi; nei primi anni del secolo, la stessa problematica, la stessa esigenza di confronto con il mondo al di fuori di ogni condanna pregiudiziale, apparve come la premessa sicura di una notte oscura, l'inizio di un disastro.

Si sarebbe quasi tentati di dire che quei due atteggiamenti restano la costante di questi ultimi anni: si concede qualcosa, e poi si teme di essere andati lontani. Ci si mette in una logica, e se ne temono le conseguenze; si muovono i primi passi nel labirinto, e poi la paura dell'ignoto fa cedere alla tentazione di tornare indietro. Quando ci si sente nel deserto dell'incertezza, o prima o poi si rimpiangono le cipolle dell'Egitto, anche se mangiate in schiavitù.

Possiamo pensare, estrapolando un po' il discorso, che anche il fenomeno Lefebvre, con i suoi ondeggiamenti, sia rivelatore? Rivelatore, è un'ipotesi, di un passato che si vuole dimenticare gradualmente, lasciando che i morti seppelliscano i loro morti, ma evitando di far soffrire i feriti. Oppure, ed è un'altra ipotesi, è piuttosto rivelatore, come qualcuno ha osservato, della cattiva coscienza di una certa Chiesa che ha accettato suo malgrado il Concilio, e anche tutto ciò che non sempre limpidamente ne è nato, senza però fare proprie quelle istanze, senza interiorizzare quelle troppe cose che aveva per lungo tempo dichiarate impossibili ed inattuabili, solo perché in qualche modo lo aveva imposto una maggioranza, e che ora lentamente ma inesorabilmente si riprende tutto quanto aveva concesso. Se volessimo scrivere la storia di certe concessioni fatte in università sull'onda della contestazione che pareva tutto travolgere e annunciare davvero una società nuova, e della lenta ma precisa restaurazione in corso, non rischieremmo di scrivere una storia ricca di analogie? Viene talvolta il sospetto che la Chiesa conciliare fosse entrata nel labirinto della modernità solo perché impossibilitata in quel momento a starne fuori, ma pronta alla prima occasione non ad uscire dall'altra parte (non ha detto più volte che quel labirinto è senza uscite?), ma a tornare sui suoi passi, abbandonando o sconfessando chi rimane dentro.

Lo storico non cerca ricette per il futuro, né soluzioni per il presente: riflette sul passato per capire il presente, legge il cammino di altre generazioni per permettere di cogliere meglio il proprio. Il cristiano non vive fuori del mondo, in un ipotetico mondo delle essenze, dove il messaggio si conserva puro solo perché non si incarna. Impegnarsi significa anche contaminarsi; dialogare con il proprio tempo, perché è a questo che bisogna annunciare il messaggio, significa entrare nel labirinto, senza sicurezza, senza soluzioni prefabbricate. La riaffermazione di grandi princìpi non ha mai prodotto se non un dialogo fra sordi; anche il recupero di un movimento che ha come caratteristica unica la propria intransigenza, non serve molto per reincarnare il messaggio. Solo Dio è assoluto; tutti i nostri progetti sono storicamente segnati, camminano con e nella storia. Anche il confronto con la modernità, in ogni epoca storica, è un'avventura e un rischio; ma un rischio da corerre, perché è in questo mondo che dobbiamo portare l'annuncio. Senza dimenticare la perenne ambiguità e precarietà del nostro vivere cristiano.

Maurilio Guasco

NOTA:

La relazione è debitrice degli scritti apparsi in questi anni sulla crisi modernista, e soprattutto dei saggi e volumi di E. Poulat. Rinvio in particolare al volume *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel,* Paris, Casterman 1977 (ora in edizione italiana, *Chiesa contro borghesia,* Casale, Marietti 1984), il cui ultimo capitolo si intitola appunto: *Il labirinto della modernità;* quindi, sempre di E.Poulat, i volumi *Modernistica,* Paris, Nouvelles Editions Latines 1982 e *Une église ébranlée,* Paris, Casterman 1980.

Chi volesse approfondire i vari aspetti del movimento, troverà un'ampia bibliografia nel saggio di N. Raponi e A. Zambardieri, *Modernismo,* nel *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia,* Casale, Marietti, 1/2, 1981, pp. 310-333.

Chiesa

La memoria cristiana nella ricerca teologica

Severino Dianich

Dopo aver ascoltato le riflessioni di ieri e il dibattito seguito alla Tavola Rotonda, la tentazione più forte per chi affronta un discorso teologico è quella di collegarsi direttamente agli interrogativi, dal tono anche angosciato, che ieri sono stati pronunciati nel vostro congresso, con la pretesa di portare immediatamente le risposte della teologia alle domande del filosofo, dell'uomo pensoso delle sorti del nostro mondo. Noi teologi parliamo in questi casi di « cortocircuiti » che si creano ogni tanto tra il pensare teologico e gli interrogativi che agitano il contesto umano, « cortocircuiti » che ridurrebbero la teologia a forme più o meno larvatamente ideologiche nei suoi tentativi di risposte immediate. Allora, per evitare questa tentazione, mettiamoci in un'altra prospettiva, dal di dentro del discorso della fede, non con l'idea preconcetta che le mediazioni non siano possibili, ma con l'idea che il ponte dovrà costruirsi poi e altrove, soprattutto nell'esistenza più che nei cammini del ragionamento.

Ripercorrendo la memoria

Posta questa premessa, entriamo nel nostro tema: la memoria cristiana nella ricerca teologica. Lo tratto soprattutto dal punto di vista ecclesiologico, come memoria della Chiesa; ed evito una linea che il titolo mi avrebbe potuto suggerire, una linea esclusivamente metodologica, ovvero come funziona metodologicamente lo stimolo della memoria nella ricerca teologica. Mi sembrava che su questa linea avrei corso il rischio di un eccesso di astrazione. Penso dunque la memoria cristiana nella ricerca teologica non come un problema di metodo teologico ma piuttosto dal punto di vista dei contenuti.

Si' è messa in dubbio ieri l'importanza di questa ricerca di identità... Scavalchiamo il problema che è stato suscitato e semplicemente vediamo come di fatto esista una autoidentificazione della Chiesa che lungo i tempi si muove; e visto che parliamo di memoria, allora utilizziamola immediatamente, cercando di trasferirci nella prima fase di autoidentificazione della Chiesa.

La Chiesa delle origini non si autoidentifica attraverso la teorizzazione dei suoi problemi, ma semplicemente nel processo del suo nascere e del suo primo vivere. La Chiesa non parte nella storia sapendo con esattezza chi essa è, ma si scopre, si identifica vivendo in un cammino che ha una meta, assai singolare come meta storica ovviamente, il Regno di Dio, ed ha un punto di partenza anch'esso assai singolare, ma un po' meno, gli eventi fondatori, i fatti accaduti attorno alla persona di Gesù. Da questo punto di partenza, verso questo punto di arrivo si svolge un cammino che si sviluppa con spontaneità, senza che la strada sia già in antecedenza tracciata.

Viene in mente il verso di Machado, amato dalla teologia della liberazione: « Pellegrino, la strada non c'è, la strada si fa camminando ». In questo modo di ricerca di una propria identità, o comunque in questo processo di autoidentificazione, all'origine troviamo un evento che è di fondamentale importanza per la Chiesa primitiva ed anche per il Giudaismo contemporaneo: la fine di Gerusalemme. « Erit consumatio Jerusalem, inde finis ». La distruzione di Gerusalemme è una tappa fondamentale.

Questo evento viene letto sia nel Giudaismo sia nel primo Cristianesimo, che poi non sono ben distinti tra loro, secondo lo schema classico di tutto il Vecchio Testamento: la gloria di Jahve abbandonata il tempio a causa dei peccati del popolo. Gerusalemme è distrutta perché Israele ha peccato.

Allora si tratta di ricostruire Israele, di ricercare il nuovo Israele, il vero Israele.

Ricostruire Israele: questo avviene per il Giudaismo nella diaspora, che era una esperienza già nota, almeno dopo l'esilio di Babilonia, ma che diventa più forte e decisamente determinante nel giudaismo dopo Cristo; nella diaspora Israele trova un suo nuovo centro di identità non più nel tempio ma nel culto della Torah. C'è un fenomeno in Israele che è parallelo alla dispersione cristiana. E' caratteristico, del resto, che al tempo di Gesù, anche Israele trovi interesse per il proselitismo, cosa mai avvenuta nel passato della sua storia. C'è, dunque, del proselitismo legato alla diaspora e a quello che potremmo chiamare, in termini da voi amati, policentrismo, una specie di policentrismo di Israele che non ha più il tempio, non ha più Gerusalemme come punto di riferimento, ma la Torah, il culto della Torah, dovunque, l'ascolto della Parola di Dio e la Legge.

Questo movimento che anima il giudaismo intorno alla caduta di Gerusalemme, anima anche la prima Chiesa Cristiana; in fondo il fenomeno ha lo stesso schema di procedimento: il cristianesimo si disperde e trova, attorno al messaggio di Gesù, che in certi settori non è sentito come qualcosa che sta al posto della Torah, ma che ne è il compimento, la sua forza di aggregazione. Matteo soprattutto testimonia questo tipo di spiritualità e di sensibilità della Chiesa primitiva: « Non sono venuto ad abolire la legge ma a compierla ».

In questo senso la Chiesa primitiva si sente Israele, il compimento di Israele. Il taglio da Israele sarà molto lento, drammatico, molto doloroso. Avviene in Paolo in maniera più decisa.

Il vero Israele: Paolo sente che non si tratta semplicemente di un cammino verso il compimento, ma di un salto di qualità profondo. Ricordate il passo della lettera ai Galati sulle due città: la Gerusalemme figlia di Agar, la moglie-schiava di Abramo, che Paolo fantasticamente trasferisce nel Sinai, la Gerusalemme della schiavitù; e Gerusalemme nostra madre, la Gerusalemme dal cielo, la sposa libera di Abramo, libera ormai dalla legge. Gerusalemme non sta più in un luogo (è la Gerusalemme del cielo, del dovunque) perché è libera dalla legge. Il superamento dei confini (« non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo e libero, non c'è più uomo né donna, ma siamo tutti una cosa

sola in Cristo Gesù ») dà la consapevolezza, più forte di qualsiasi altro elemento della novità di ciò che sta accadendo, della novità di ciò che si è in quanto nuovo popolo di Dio: vero Israele, con la vera circoncisione (« noi siamo i veri circoncisi », lettera ai Romani), la circoncisione del cuore.

Questo tipo di autoidentificazione ha allora sì un modo di procedere per distacco — distacco da Israele — che però è un distacco sempre relativo: Israele è la radice santa e il pagano che accede al cristianesimo non deve sentirsi orgoglioso di fronte ad Israele.

In realtà, l'elemento di distacco che segna questa autoidentificazione della Chiesa avviene per poter realizzare un processo di autoidentificazione da comunione, invece che da separazione. Da comunione con il mondo intero. La Gerusalemme non legata più alla terra — l'abbandono della terra è il superamente della legge — permette l'esperienza cristiana, così come essa è espressa dal famoso testo della lettera a Diogneto: « Noi non abitiamo una regione nostra, non parliamo una lingua nostra, non abbiamo nostre leggi, ma noi siamo dovunque come l'anima del mondo ». Un processo di autoidentificazione da comunione che ha poi una sua espressione che ritengo interessante nelle forti e continue proclamazioni di lealismo politico dei cristiani, anche in funzione apologetica, quando l'accusa è quella di essere nemici del genere umano. In Paolo, nei testi neotestamentari, ed anche dopo troviamo affermazioni di questo genere: « Noi siamo fedeli cittadini dell'impero ». I martiri diranno: « Noi non preghiamo l'imperatore, ma preghiamo per l'imperatore, siamo parte del corpo dell' impero » — di questa grande ecumene di cui il cristianesimo si sente immediatamente cittadino e contro la quale non pensa minimamente di agire.

In questo senso mi sembra interessante ricordare l'accusa che Celso, il polemista pagano, fa contro il primo cristianesimo, scorgendo un pericolo, in maniera molto acuta, nel proselitismo monoteistico. Celso sente che l'ecumene imperiale romana, grazie all'ospitalità accordata a tutti gli dei, può realizzare l'unità e la pace universale: tutti i popoli hanno diritto di cittadinanza nell'impero, tutti gli dei hanno diritto ad un posto nel pantheon. La pretesa cristiana dell'unico Dio, accompagnata al vigore del proselitismo, è il pericolo mortale per l'ecumene imperiale: « Voi pretendete l'assolutismo, voi create un elemento di rottura della pace ».

Di fronte a questa accusa la preoccupazione del cristianesimo primitivo di non ghettizzarsi è un elemento forte. Arrivando ad Eusebio e alla pace constantiniana si rovescerà il discorso, e il monoteismo diventerà la legittimazione dell'unica monarchia politica — un unico monarca in cielo e quindi un unico monarca in terra — e diventerà il supporto della nuova ecumene imperiale, questa volta cristiana. Ma sino al quarto secolo il discorso si pone in questo tipo di dialettica che ho cercato di illustrare.

Al di là di questo processo di autoidentificazione progressiva, che si fa camminando, che si fa vivendo, ci domandiamo: si ha ad un certo punto, accanto ad un processo di autoidentificazione, un processo di definizione della Chiesa, di cosa essa è?

In realtà, per quanto mi consta, non esiste nessuna definizione dogmatica, sul tipo delle definizioni cristologiche, per esempio, lungo la storia che definisca che cosa è la Chiesa. Però processi di tipo definitorio, forme argomentative di inquadramento teoretico del problema esistono in termini parziali; l'elaborazione dogmatica, che ha il suo centro nella figura di Cristo nel mistero trinitario, indubbiamente è un fenomeno che interessa anche quanto stiamo noi ora esaminando.

Elaborare dogmi significa fissare argini: entro questi argini si muove la fede e si muove quindi anche il processo vitale della Chiesa. L'eretico viene punto con l'esilio, in attesa che si preparino i roghi, un poco più tardi. Esilio, perché in fondo si ha una coincidenza tra l'ecumene imperiale e l'ecumene cristiana, e la definizione del dogma significa anche la definizione di questi confini.

Questa prima elaborazione dogmatica ha, mi pare, due linee interessanti anche per il nostro tema: c'è una presa di posizione contro la gnosi a favore del corpo e della storia, e c'è una elaborazione dogmatica contro il monarchismo ariano che, negando il carattere di divinità a Gesù Cristo, divideva il mondo tra il divino e l'umano in maniera più netta della ortodossia; l'elaborazione del dogma della tri-unità di Dio permette alla Chiesa di affrontare il problema reale, intuito con acume da Celso, del monoteismo puro. L'avvio verso una concezione trinitaria dà le possibilità alla Chiesa di una sua collocazione tra il divino e l'umano che sia molto più articolata; mobile, capace di penetrare dentro il tessuto storico più di come sarebbe stato se la Chiesa si fosse basata su un monoteismo puro, atrinitario.

Non si ha comunque, in questa ricerca di elaborazione dogmatica, nessuna definizione dell'istituzione: una definizione verrà solo più tardi, nello spazio tipico della società cristiana, perché solo in questo ambito si crea un conflitto di tipo istituzionale. Il conflitto dei primi secoli non è un conflitto istituzionale; è un conflitto sanguinoso — i martiri ne sono la tragica dimostrazione — ma è un conflitto di carattere spirituale, tra criteri e scelte di vita, non un conflitto istituzionale tra Chiesa e impero.

Ci vorrà don Sturzo da noi in Italia per stigmatizzare quelli che non sono capaci di intendere conflitti se non in termini politici. La Chiesa in particolare ha vissuto il suo grande conflitto con il mondo, quello più determinante di tutta la sua storia, non in termini istituzionali.

Questa ricerca di una definizione della Chiesa ritorna viva, con stupore di molti, nel Concilio Vaticano II, nell'intervento del Cardinale Suenens. Ma la risposta che il Vaticano II cerca di elaborare si pone sul terreno del simbolo, delle immagini, recuperando la tradizione biblica e patristica di questo modo di parlare della Chiesa. L'ecclesiologia moderna e contemporanea è andata alla ricerca della categoria utile per definire la Chiesa: Chiesa società, Chiesa comunità, Chiesa sacramento, Chiesa popolo di Dio, Chiesa corpo di Cristo, e così via. Guardando questo cammino dell'ecclesiologia moderna e contemporanea non si può fare a meno di osservare che sembra quasi, a conclusione di questi cammini, di essere arrivati al punto di saper piuttosto come parlare della Chiesa, che di sapere cosa la Chiesa è.

Mistero e storia

Raccolte queste osservazioni un po' rapsodiche lungo la storia, vediamo di affrontare più direttamente il nostro tema. Che autoidentificazione per la Chiesa è possibile?

Mi pare che è possibile scorgere un punto di incrocio nel quale si incontrano diversi processi, vuoi di carattere empirico, vuoi di carattere misterico. Un punto di incrocio che allora diventa anche un punto di concentrazione di elementi. Punto di incrocio di diversi processi di libertà, anzitutto, libertà convergenti: la libertà dello Spirito, che soffia dove vuole e produce, ad un certo punto, qui ed ora, che si incrocia con la libertà di un soggetto che nella sua libera scelta di fede « col cuore crede e con la bocca professa » (lette-

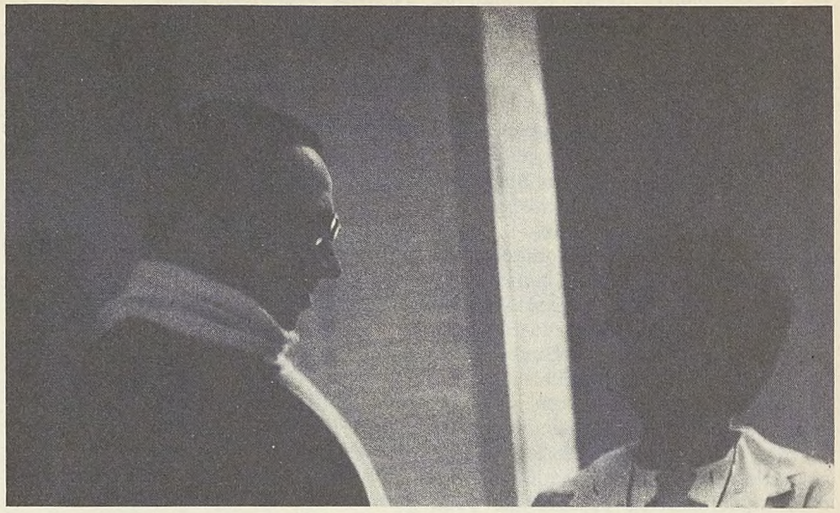
ra ai Romani). Incontro di queste due libertà con una terza: un altro soggetto che ascolta, percepisce e liberamente crede.

Abbiamo davanti a noi allora un tipo di evento in cui la libertà liberante dello Spirito e la libertà liberata dell'uomo si incontrano con l'altra libertà liberata dell'uomo e producono un elemento nuovo. In questo incrocio di tre linee operative si realizza ancora il passaggio di un'altra linea: quella della tradizione. Perché in realtà, se il soggetto che dice « fede », dice la fede, non rappresenta un atomo isolato, una fioritura nel deserto, ma rappresenta un segmento della tradizione: cfr. Paolo nella I lettera ai Corinti: « Vi ho trasmesso ciò che ho ricevuto ».

In questo punto di incontro vediamo allora passare un altro filone, quello della « traditio », che si localizza, si manifesta, prende forma nell'incontro di due o tre persone nell' evento della comunicazione della fede. Ma in questo incrocio di linee dinamiche la consapevolezza di fede che è operante coglie un altro incontro ancora, di altri processi di carattere totalmente misterico e per nulla empirico: il Padre che manda il Figlio che incrocia la storia umana; il Figlio che è mandato dal Padre manda lo Spirito che anima il mondo. E' dentro il procedere misterico, che la fede coglie, che l'esperienza della comunicazione della fede si sente possibile e si sente realizzata. Non in un modo autosufficiente, ma come frutto, elemento di concretizzazione di processi che la sovrastano. Questo punto di incrocio è l'atto di comunicazione della fede, che è una emergenza storica, oggi, a livello di processi storici, nella linea della traditio, del mysterion, di ciò che è stato rivelato nascosto da secoli, e cioè che Dio nella storia opera l'evento nuovo della pace e della salvezza.

La Chiesa si autoidentifica primariamente in questo suo atto missionario fondamentale, in questo punto in cui la parola « Gesù Signore » viene pronunciata nella libertà di scelta di una persona che la dice, viene sentita ed ascoltata nela libertà di decisione di chi l'accoglie; l'incontro è vissuto come sacramento, come realizzazione di un evento storico nell' evento storico di un processo salvifico-misterico.

Questo evento della comunicazione della fede si pone in duplice forma. Esso è una proclamazione di principio: « Gesù Signore »; ed è allo stesso tempo una narrazione, perché si tratta di Gesù.



Vediamo di esaminare questi due elementi perché mi sembrano importanti per cogliere il processo di continua autoidentificazione della Chiesa lungo la storia.

Gesù Signore è principio altissimo di per sé, affermazione, proclamazione di principio, anzi originariamente è una dossologia fine a se stessa; infatti, se io pronuncio « Gesù Signore » laddove nessuno crede, la parola non è di per sé comunicante. La estrema affermazione del principio « Gesù Signore » è l'atto del martirio, dove in realtà la parola non ha nessuna via aperta di comunicazione e diventa dossologia pura, oblazione a Dio, gratuità totale.

Ma lo scopo del principio altissimo non è ovviamente quello della dossologia, ma quello della comunicazione della fede. D'altro canto, in quanto principio di questo carattere universale ed assoluto, la proclamazione di « Gesù Signore » si pone certo come un « prendere o lasciare » — o Gesù od un altro sarà il Signore. E' per questo che la proclamazione della proposizione fondamentale, originaria, della fede che ha come suo scopo la comunione universale dei figli di Dio si imbatte immediatamente nella contraddizione. Infatti la proclamazione, fatta per realizzare la comunione, viene accolta o rifiutata, producendo così di fatto una discriminazione.

Questa contraddizione è però vitale, è interna al processo stesso. La « plantatio ecclesiae », la fondazione della comunità non può essere il termine della « missio », della missione, perché una volta che si « pianta » la Chiesa, una volta che nasce la comunità il processo non ha fatto altro che arrivare ad un crocevia da cui partono infinite altre strade. Il termine della missione è il Regno, non la plantatio ecclesiae. La impossibilità di cancellare la contraddizione è data fondamentalmente da questo fatto: che Signore è Gesù, non la Chiesa.

Qui passiamo allora all'altro elemen-

to: Gesù Signore come proclamazione di principio, ma anche Gesù Signore come narrazione. Il principio altissimo infatti ha contenuto storico: Gesù.

Notate come la primitiva formula di fede della prima lettera ai Corinzi (cap. XII) non dice « Cristo Signore ». ma dice « Gesù Signore », e non dice — ancor più importante —, come avrebbe potuto: « Dio Signore », ma « Gesù Signore ». Allora questa proposizione ha per soggetto un soggetto storico: Gesù di Nazareth. E' il crocefisso che è risorto, è Gesù di Nazareth che è il Signore celeste. Non si può quindi dire Gesù Signore senza narrare di Gesù, chi era, cosa ha detto e cosa ha fatto. Non pura proclamazione della signoria di Dio, ma della signoria di un personaggio della storia, di un protagonista dei nostri processi storici.

Ed è per questo allora che l'elemento della narrazione svela la sua forza deideologizzante rispetto al principio altissimo. Se si proclamasse Dio Signore, avremmo la proclamazione della Signoria dell'invisibile, dell'inafferrabile, dell'indicibile, pronto a diventare la scatola vuota nella quale qualsiasi contenuto potrà essere messo. La proclamazione della signoria di Dio postula immediatamente con sé la nascita di un sistema « sacro » di mediazione che occupa il posto di Dio nella storia: allora l'invisibile Dio è visibile nella visibile chiesa, la signoria di Dio diventa signoria della chiesa. In fondo tutti i tentativi teocratici del Medioevo — e quelli cripto-teocratici di molti altri tempi — fanno questo cammino. Da Dio ai messaggeri di Dio, agli ambasciatori di Dio i quali esercitano sul mondo il potere di Dio.

Ma è Gesù il Signore, non semplicemente Dio. Gesù di Nazareth impegna semplicemente alla sequela; di Gesù di Nazareth si può dire cosa ha detto, cosa ha fatto: non ha detto tutto, non ha fatto tutto; è un soggetto della storia come tanti, ha detto alcune cose, ha fatto alcune cose: queste impegnano alla sequela. La signoria proclamata in cielo ha i contenuti delle cose che Gesù di Nazareth ha fatto e detto in terra, non uno di più. Questo impegno alla sequela significa una chiamata della Chiesa all'obbedienza a Gesù Cristo suo Signore come elemento in un certo senso sporadico nell'insieme del processo storico, in quanto si appella a certi dati e non a tutti, a certi e non a più di quelli che nella narrazione su Gesù di Nazareth si danno.

L'oggi dell'annuncio

Un'altra osservazione sulla narrazione mi sembra utile per il nostro intento ed è quella che ci richiama il carattere complesso della narrazione, perché in realtà non si tratta solo della narrazione su Gesù di Nazareth. Tutti conosciamo il dittico di Luca, che scrive il Vangelo e gli Atti degli apostoli: la narrazione è in questo dittico, sempre. Non è possibile narrare solo di Gesù, bisogna anche narrare dei testimoni di Gesù.

Ciò che è accaduto alla origine in Luca, in realtà è esperienza quotidiana dell'evento della comunicazione della fede, perché si tratta di comunicazione di fede, non di comunicazione di un oggetto conosciuto attraverso l'esperienza o dimostrato attraverso la scienza o attraverso il ragionamento; non si tratta di un oggetto comunicato al modo di una notizia che si comunica e che non ha coinvolto per nulla il soggetto comunicante. La comunicazione della fede non è comunicazione giornalistica o storiografica: è comunicazione di fede. Uno comunica ciò che crede, non ciò che sa, semplicemente. Si può infatti dare comunicazione dello stesso oggetto in quanto conosciuto, e non è comunicazione di fede.

Il salto di qualità è nel soggetto comunicante, in quanto se egli è soggetto credente, allora ciò che comunica è comunicazione di fede. Ma questo allora che significa? Che il soggetto narrante non può fare la propria comunicazione di fede senza narrare la propria fede, non può narrare di Gesù senza dire che egli crede in Gesù, che ha creduto in Gesù, quindi non può farlo senza narrare sé stesso. Allora la comunicazione della fede implica la soggettività dell'annunciante, il quale trascina con sé, nell'atto del comunicare la fede, tutta la sua esperienza storica che lo fa oggi, qui, questo soggetto che oggi, qui, dice la fede.

Egli è oggi, qui, a dire la fede in forza di tutto quello che è nella sua esperienza storica, e questo coinvolgimento porta con sé, nell'esperienza dell'individuo che dice la fede la sua storia, la storia della sua città, del suo popolo, della sua vicenda, e trascina con sé la storia della comunità intera e della Chiesa intera.

Ora, questo elemento di complicazione della narrazione su Gesù di Nazareth porta con sé delle evidenti e complesse conseguenze. E' qui, al livello della narrazione, che abbiamo un indispensabile, inevitabile intreccio tra memoria cristiana e storia a tutti i livelli possibili. Già la memoria di Gesù lo contiene, memoria di Gesù di Nazareth, non di un fatto divino trascendente. Gesù non è la nube luminosa che stava sul tempio, che appariva e spariva, che veniva dal cielo. Gesù nato dal seno della Vergine, nato sotto la legge è un soggetto storico registrabile nell'anagrafe della storia sino al momento della sua morte: il risorto sfugge all'anagrafe storica, il crocefisso no.

Allora il ricordo di Gesù, la memoria, la narrazione su Gesù implica inevitabilmente il complesso della narrazione storica. Abbiamo ricordato il primo impegno dogmatizzante della Chiesa contro la gnosi. Non a caso contro la gnosi: si trattava di garantire questa possibilità fondamentale derivante dal fatto che Gesù avesse un corpo reale, fosse un uomo vero, di garantire l'intreccio storico fondamentale della Chiesa; non solo, ma Gesù di cui si narra non è neanche semplicemente la Parola di Dio da ripetere, non è la parola di dio dettata dal profeta, come il Corano, da ripetersi in arabo perché dio ha parlato arabo: è parola di un soggetto storico che è in dialogo con tanti soggetti storici dentro la storia. Così, dalla memoria di Gesù, dalla narrazione su Gesù, si realizza, per l'evento che stiamo analizzando della comunicazione della fede, una possibilità di comunicare a largo raggio, una comunicazione pre ed extra iniziatica. Gesù Signore al limite potrà essere pura dossologia se nessuno attorno a me crederà alla proclamazione di Gesù Signore. Ma la narrazione su ciò che Gesù disse e fece, anche per chi non dirà con me che Gesù è il Signore, avrà senso. Gesù Signore non ha senso fuori della grammatica della fede, ciò che Gesù disse e fece ha invece senso. In questo aver senso della narrazione contenuta dentro il principio « Gesù Signore » si realizza la possibilità di comunicazione pre ed extra iniziatica. Notate la tentazione di ogni religione e del cristianesimo in particolare di parlare lingue incomprensibili — l'amore per il latino, la liturgia orientale che usa ancora lingue greche arcaiche... La lingua incomprensibile è dossologia pura, che sembra affermare il suo carattere dossologico tanto è incomprensibile. Eppure è a lode di Dio, non ha altre funzioni. La liturgia cristiana ha sempre dentro di sé narrazioni, anzi lo stesso rito è memoriale, è narrante: « La sera prima di morire Gesù cenò con i suoi... ». E' narrante la parola liturgica: essendo rito non ha senso per il non iniziato, ma la narrazione contenuta ha

senso per ogni uomo che ascolta. Chi partecipa alla Eucarestia e non crede è completamente estraneo alla significanza misterica, ma non è assolutamente estraneo alla narrazione di un Gesù che uccisero e che prima di morire fece la cena con i suoi.

La memoria della Chiesa che poi si intreccia con la memoria di Gesù, la narrazione sulla Chiesa che si intreccia con la narrazione su Gesù, viene da un processo storico (tutto ciò che la Chiesa ha come storia alle sue spalle) e si apre verso un processo storico. L'atto del comunicare la fede è segmento della tradizione, viene dalla trasmissione precedente e tende alla comunicazione e alla condivisione della fede. In questo la Chiesa ha per protagonisti gli stessi protagonisti della storia umana; un dato assolutamente elementare, eppure in alcuni casi dimenticato. La Gaudium et Spes al n. 40 efficacemente lo ricorda: « La Chiesa cammina insieme con l'umanità tutta, e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena ».

Naturalmente tutto questo comporta delle conseguenze di fondamentale importanza, e cioè che l'evento in cui la Chiesa si autoidentifica è un evento che si pone con carattere di assolutezza e allo stesso tempo e per le stesse ragioni, con la stessa forza di fondazione, si pone come atto contingente dentro la storia. Assoluto è il Signore, non io che credo in Gesù Signore; assoluto è il Signore e non la Chiesa; Gesù è il Signore, non io sono il Signore. Però non posso parlarvi di Gesù senza parlarvi di me. Allora la Chiesa trova se stessa nel radicamento nel mistero, nella volontà salvante di Dio con carattere di universalità e di assolutezza e allo stesso tempo si pone immediatamente con consapevolezza di fragilità, di contingenza, di provvisorietà.

Una teologia ecumenica

Un ultimo punto, rapidamente, vorrebbe portarci a fare una riflessione finale sul cammino teologico che ci si apre davanti.

La teologia contemporanea è essenzialmente determinata da una consapevolezza nuova: quella della mutazione radicale del tipo di storia di società in cui il discorso cristiano oggi si svolge; la consapevolezza della fine della Societas Christiana e della fine delle aspirazioni a restaurarla porta con sé naturalmente un possibile ritorno della Chiesa e della coscienza ecclesiale al confronto con il mondo come elemento a sé connaturale, non come elemento patologico del suo discorso.

Il mondo non è una chiesa mancata, non è la realtà provvisoria in attesa che la missione sia compiuta, ma è l'atto missionario fondamentale che crea la Chiesa e il mondo in questo loro rapporto. Una consapevolezza di questo tipo innesca processi di ricerca ecclesiologica aperti.

L'esperienza teologica tipica della restaurazione fu la neo-scolastica come grande tentativo di definizione totale dell'esperieza cristiana, e dentro l'esperienza cristiana, di tutta la realtà, in quella che Chenu chiamava la métaphysique sacré.

Il tentativo neoscolastico, soprattutto in certi ambienti, come Maritain percepiva, si congiungeva in fondo come il tentativo di ritorno ad un tipo di mondo in cui l'interpretazione metafisica totalizzante potesse corrispondere ad un tipo di organizzazione della società in cui Chiesa e società, Chiesa e mondo fossero totalmente omogenei in una definizione totale dei ruoli e degli scopi. L'ultima spiaggia di questo tentativo è in fondo l'aggancio, la costruzione o la definizione di quel perno su cui ruoterebbe il rapporto tra Chiesa e società che è la lex naturae di cui la Chiesa sarebbe l'unica legittima interprete. C'è una tesi che correva nella neoscolastica degli anni '30 secondo cui la Chiesa avrebbe giurisdizione solo sui battezzati, ma magistero su tutti, perché è l'unico interprete divinamente legittimata della lex naturae che riguarda tutti. E' assai curiosa e interessante questa tesi: laddove oramai le possibilità di restaurazione di un potere diretto od indiretto della Chiesa sulla società stavano venendo meno, allora si sviluppa questo recupero dell'intreccio tra Chiesa e società.

Credo che dal punto di vista teologico, oggi nessuno pensa ad un recupero della neoscolastica, segnata da un superamento definitivo dell'impresa. Ma se questa impresa è ormai definitivamente superata ed abbandonata, allora non resta che un'altra via: l'apertura ad una teologia essenzialmente ecumenica — ove intendo ecumenismo in senso largo, non solo ecumenismo interconfessionale.

Una teologia essenzialmente ecumenica che studi l'esperienza cristiana come qualcosa che non accade mai esclusivamente « ad intra » della Chiesa, una teologia che consideri l'esperienza cristiana mai come dossologia senza narrazione, mai come rito senza comunicazione, mai come iniziazione senza rapporto con il mondo, mai come « plantatio ecclesiae » senza continuazione della missione. Una teologia ecumenica che superi anche la formula del cristianesimo anonimo, per quel tanto che la formula potesse far sospettare che il non cristiano non fosse preso sul serio, ma gli si dicesse: « va là che in fondo sei cristiano anche tu! ».

E' il prendere sul serio il non cristiano l'apertura verso una teologia ecumenica, cioè acquistare consapevolezza che non si può fare il discorso sulla fede cristiana senza ragionare insieme sull'esperienza di ogni uomo, visto che il principio fondamentale della mia fede « Gesù Signore »» non può essere detto senza fare narrazioni, nella lettura instancabile di ogni intreccio accaduto nel passato o possibile nel futuro tra storia di Gesù e storia degli uomini.

Severino Dianich

* Testo non rivisto dall'autore.

Chiesa

Il laico cristiano tra essenzialità e complessità

Alberto Monticone

1. Una società complessa ma povera di valori

E' luogo comune da qualche tempo a questa parte asserire che la società italiana, al pari di quella occidentale in genere, è complessa: cioè che essa non si presta ad una chiave interpretativa univoca, sia ideologica sia politica sia etica. La stessa storia della lunga crisi economica e del travaglio degli anni violenti trova una comune spiegazione nella constatazione di una pluralità di elementi; così che i primi cauti passi sulla via della ripresa vengono compiuti sotto la raccomandazione degli esperti di non abbandonare una sorvegliata valutazione dell'ampio spettro degli ostacoli. Ma il concetto di complessità, più che alla fenomenologia della vita e degli avvenimenti di questo Paese, viene applicato alla struttura della nostra società ed al suo realizzarsi: come gli strati dell'antica Troia chi osserva l'Italia di oggi ne incontra sedimentazioni e costruzioni molteplici, che — a differenza della città omerica — convivono e sono visibili in un profilo contemporaneo. Tradizioni e mentalità di culture preindustriali, istituzioni di democrazia classica, spinte di tecnologie avanzate, società chiuse (a volte umanamente ricche) dentro la più ampia società nazionale costituiscono uno spaccato assai vario di una realtà, che pur cammina, si sviluppa, cresce, ma in maniera diversa da ciascuna delle sue componenti e certamente in modi imprevedibili. La risultante di queste forze sfugge in larga parte alla previsione ed alla misurazione degli osservatori: al di là della naturale imprevedibilità storica, che è provocazione alla saggia politica, la condizione odierna dell'Italia lascia incerti perché le sue componenti oltre ad essere tanto varie non corrispondono più all'enunciato che le ha in altri tempi adeguatamente rappresentate. Il mutamento che rende più complessa e complicata la nostra società è appunto prodotto dalla diversità dei contenuti rispetto ai nomi, ai titoli, ai ruoli tradizionali: le istituzioni, le funzioni, i profili esteriori delle collocazioni sociali sono grosso modo gli stessi da parecchio tempo, ma anche una piccola introspezione ci fa capire che dentro sono mutati. Chiamati con nomi usuali cose nuove, sconosciute. Senza allontanarci dal mondo universitario, constatiamo ogni giorno che i termini di studio, partecipazione, seminari ecc. sono soltanto apparentemente identici a quelli adoperati negli anni Settanta: il loro significato, la loro realtà è ben altra; non dico peggiore o migliore, dico diversa.

L'insieme di queste diversità accresciute in maniera straordinaria nel giro di pochi anni rappresenta proprio un mondo cambiato ed enigmatico; esprime nelle cose un linguaggio non facilmente decifrabile che nei suoi momenti più evidenti — come nel caso del gergo giovanile — viene giudicato fenomeno generazionale, cioè parziale, spiegabile con un passo più accelerato della parte giovanile. Esso invece è segno di un fenomeno generale, non padroneggiabile con la chiave tradizionale dell'antagonismo tra adulti e giovani.

Non saprei spiegare le cause di questa trasformazione — altri con competenza potranno farlo —, credo che sia per noi importante prenderne atto: forse la poderosa spinta scientifica dell'ultimo decennio, forse la rivoluzione della comunicazione, forse ancora il trasferimento delle certezze e sicurezze dal piano morale a quello dei poteri; di fatto ci siamo sgranati nella corsa al moderno, inteso egoisticamente come modo di difesa ed affermazione di noi stessi.

La complessità delle situazioni sociali è in questa frantumazione del ritmo di cammino: nella congerie di ingranaggi creatasi in poco spazio, non sono mancati infatti né mancano improvvisati orologiai desiderosi di accordare il meccanismo a ben precisi interessi. Non è necessario, per ora, secondo costoro cambiare il sistema nel suo volto esterno, è sufficiente dentro padroneggiare i meccanismi.

Allora dobbiamo osservare, in mezzo alla modernità ed alla oggettiva ricchezza potenziale del nostro Paese, un aspetto assai preoccupante di disancoraggio da taluni fondamenti etici che nel mutare dei tempi e sovente proprio nella crisi hanno rappresentato sicuro riferimento per l'intero popolo italiano. Fra tutti mi pare soprattutto in declino il senso stesso del dovere morale: il dovere verso se stessi, verso la vita, verso la comunità, verso chi ci ha preceduto e verso chi ci seguirà nella avventura umana. Fra tanti interessi e poteri, lo spazio per i doveri appare ridottissimo, quasi che siano un freno alla modernità. E così anche un altro grande fondamento, assai tipico degli italiani, quello di saper fare bene il proprio mestiere pare sfuggire nella complessità del nostro tempo, tanto che chi si distingue per competenza ed abilità è idealmente collocato in un museo dei primati tradizionali. Infine la molteplicità e la tecnicità delle funzioni ha favorito una fuga dalle responsabilità: i tentativi di responsabilizzare taluni funzionari non sono che riprove della generale elusione del rischio personale.

Quella italiana si presenta pertanto come una società complessa sulla via di un ulteriore accrescimento di questa caratteristica, ma anche come una società povera di valori.

2. La vocazione storica del laico cristiano

Di fronte a questa situazione la vocazione del cristiano è messa a dura prova: l'antagonista non è una ideologia ben definita, una eresia moderna, un errore evidente contro la fede, ma un sistema di vita, che, mentre sembra non lasciar più posto ai contenuti di fede, fa propri gli aspetti materiali e sociali del progresso. Il cristiano si trova dinanzi al dilemma di rinunciare ad essere moderno

oppure di rinunciare ad annunciare il Vangelo.

Si dirà che non è dilemma nuovo nella vita del cattolicesimo: è vero soltanto in parte, poiché in altri momenti di modernità si è presentata con caratteri assai marcati, univoci o semplificati, tali da essere riassunti in un termine (culturale, politico, filosofico) chiaro e netto. In quelle condizioni il contrasto forte consentiva lotta aperta o mediazioni senza cedimenti: oggi la mediazione stessa si presenta difficile perché si trovano di fronte non due culture, due ideologie, ma due modelli e sistemi di vita.

Ma la Chiesa nel Concilio Vaticano II ha dato indicazioni ben precise circa il compito del laico cristiano nel mondo: esse si attagliano alla nuova situazione in maniera quasi più immediata rispetto agli anni del Concilio stesso. Il magistero infatti ha delineato soprattutto due aspetti dell' impegno laicale: la sua vocazione ad animare cristianamente le realtà temporali e il suo stile di vita, segno nel mondo di una realtà spirituale. A fronte di un sistema che genera mentalità e comportamenti e che tutto accoglie purché non si intacchi il quadro complessivo, l'appello al senso vocazionale dell'impegno e a una condotta coerente rischia il laico cristiano alla sua caratteristica più vera, quella di stare in situazione, dentro la storia ma con totale fedeltà di vita rispetto al Vangelo. Dall'esterno il sistema non è permeabile ai valori cristiani, la sua resistenza è più forte perché è articolato in mille forme, non è vulnerabile nella sua essenza così varia e frammentata. Dal di dentro, nella condivisione umana e nella fedeltà all'etica cristiana, il sistema può aprirsi e non solo per spazi sperduti fra tanti altri, bensì proprio per una conversione morale a misura della ricchezza della testimonianza dei laici cristiani.

3. Storicità e modernità: sfide al cristianesimo maturo

Non si può essere in situazione, non si può operare dentro il sistema, se non si accoglie la modernità con quanto di positivo essa reca con sé. I cristiani hanno sempre la tentazione di accogliere o di respingere in blocco una proposta nuova: ma qui appunto sta la sfida per il laico cristiano di osservare, capire e scegliere. Proprio uno situazione complessa costringe ad una operazione di discernimento: non tanto fra realtà o comportamenti compatibili o non con il cristianesimo, quanto piuttosto fra realtà ed apporti davvero moderni e false modernità. Tutto ciò infatti che, sul piano culturale, umano e tecnico, promuove lo sviluppo ed il progredire della società e della persona è realmente moderno, e come tale accettabile dal cristiano; tutto ciò che favorisce soltanto una parte, un aspetto del vivere e che turba l'equilibrato cammino dell'uomo completo e di una società bene ordinata nei valori, è soltanto novità, e non modernità e progresso, e per questo è da respingere da parte del cristiano.

Noi cristiani dobbiamo scegliere il moderno, se vogliamo essere fedeli alla nostra missione in un mondo che cambia, ma quello autentico ed in base a motivazioni laiche, rispettose proprio della modernità e cioè della storia che cammina. E' molto faticoso e scomodo dover distinguere e scegliere con rischio, è però anche saggio, bello ed affascinante aprirsi a tutto ciò che l'ingegno dell'uomo mette al servizio dell'avvenire dell'uomo. Storicità e modernità possono divenire modi di incarnare la vocazione del laico cristiano in un periodo di accelerato mutamento: saggezza e rischio, ragione e amore, presente ed avvenire.

Ciascuno naturalmente può subito elencare elementi di modernità autentici nel campo della conoscenza, della comunicazione, della salute, del fronteggiare le emergenze ecc., ma occorre soprattutto che il cristiano vinca la paura del nuovo così come lotti contro il supino adattamento alle mode o ai nuovi mali.

4. Complessità e modernità: accidente e sostanza

Possiamo a questo punto compiere una precisazione, tenendo sott'occhio in modo specifico il caso italiano. I fattori di complessità della situazione del nostro Paese vanno distinti da quelli di modernità: già sopra sul piano etico accennavo qualche dubbio sulla validità e sul progresso del profilo complesso della nostra società. Ora sul piano progettuale, cioè in una prospettiva di crescita umanistica ed anche politica e civile, si può ben comprendere che la complessità è l' accidente, subordinato e funzionale alla sostanza rappresentata dalla modernità, quella vera, valida e promettente per tutti.

Su questa si devono appuntare gli sforzi di ogni cittadino, accettando quella per tutto ciò che di buono e di utile può offrire in vista di un progresso complessivo e sostanziale del Paese. Si ripete qui quella dialettica fra accidente e sostanza, tra mezzo e fine che ha spesso disorientato anche i cattolici. Si pensi per esempio al raporto tra pluralismo da un lato e unità e libertà dall'altro: nella società e nella Chiesa si è talora teorizzato il pluralismo ben oltre la sua opportuna e necessaria funzione rispetto alla libertà ed alla unione. Non è un valore o un bene in sé il pluralismo, è una maniera — che può essere eccellente e necessaria — di vivere e costruire una comunità libera e solidale; la riprova ne sono le tante lottizzazioni o spazi prefissati che hanno assolutizzato e corrotto il pluralismo. Analogamente, soprattutto per i cristiani attenti ai fondamentali valori quel che conta è accogliere e promuovere la modernità, misurando su di essa l'accettazione delle vie multiformi e composite della società italiana. In altri termini i laici cristiani sono chiamati a partecipare pienamente al destino ed alla vicenda della comunità civile, in spirito di condivisione e di servizio, senza timore né subordinazione alla complessità ed in profonda tensione verso la società nuova. Così si può fare ed essere, attraverso una risposta essenziale alla complessità.

5. L'ansia degli umili

Qualunque sia il nostro convincimento pratico abbiamo un buon punto di riferimento in coloro che sono i più deboli, i meno garantiti, i più poveri nella nostra società: essi sono le antenne sensibili di ogni mutamento, proprio perché hanno minori possibilità di fronteggiare liberamente le novità. In bene e in male sono loro a sentire concretamente gli effetti delle scelte della comunità: su di loro, sui loro timori e sulle loro speranze si deve in coscienza progettare il futuro. E poiché essi sono a vario titolo numerosissimi, potremmo dire che il punto di riferimento da loro rappresentato è un po' quello della gente semplice, dell'uomo della strada, degli ultimi. Quasi a dispetto delle troppe tendenze a seguire i leaders, a secondare i vincitori, a pensare da protagonisti a tutti i costi, la realtà quotidiana del nostro Paese ci consiglia di ascoltare chi meno ha voce, chi è nella schiera degli anonimi, chi non salirà nessun podio: lì però dentro questa anima interiore della nostra gente — diremmo con Agostino — abita la verità civile, lì si compiono le conversioni sociali, lì si semina l'avvenire.

Ora l'ansia della gente, il suo bisogno esistenziale, è rivolto a poche cose, quelle che contano: verità, semplicità, solidarietà. Dentro il linguaggio oscuro e comodo di certa politi-

ca la gente desidera parole vere, cioè chiarezza di cose: dolore o speranza, sacrifici o aiuti, certo non è indifferente il prevalere dell'uno o dell'altro aspetto ma su tutto si esige chiarezza: i poveri sanno cosa è la verità cruda e non la temono, temono invece le parole complicate, magari promettenti, eppure false. Accanto e dentro la trasparenza di linguaggio la gente attende che la comunità promuova e difenda alcuni, pochi valori essenziali: vita, pace, lavoro, dignità umana. La congerie dei bisogni moderni, non di rado prodotti a ben precisi fini dai potenti, non interessa chi ne vede accantonati di ben più rilevanti: non ci inganni qualche cedimento a consumismi, sintomo di un disperato bisogno di essere come gli altri, di uscire dalla emarginazione sociale. E così si rivela la più forte richiesta popolare: quella di sentirsi partecipi di un cammino comune, di avere solidarietà ma soprattutto di stare insieme. Perché altrimenti ci diremmo italiani, se sulla base di una comune patria, cultura, lingua e storia, non vivessimo insieme con uno stile comune ed unitario? Il popolo semplifica i bisogni o meglio istintivamente costruisce una gerarchia di valori, con una selezione in fondo rivoluzionaria ed altamente morale.

6. Uno strano viaggio di Israele: non deserto ma selva

Avvertiti da questi segnali popolari i laici cristiani possono scorgere con maggiore chiarezza l'appello alla modernità implicita nella attuale situazione italiana.

Come sempre essi sono chiamati a compiere un viaggio dentro la storia italiana, separandosi da sicurezze e abbandonando mentalità consolidate: si ripete per ogni epoca e per ciascuno la vicenda dell'uscita di Israele dall'Egitto. Ma oggi con una differenza notevole: non abbiamo da attraversare un deserto, non ci riteniamo i soli autentici protagonisti in mezzo ad ogni sorta di desolazione; al contrario il nostro percorso è affollato da presenze diverse, è un territorio occupato da altre forze, somiglia piuttosto ad una selva intricata. Non basta decidere di mettersi in marcia, bisogna ad ogni passo scegliere.

Questo scegliere è anzitutto uno scegliere tra culture, orientamenti ideali diversi ma anche tra soluzioni concrete, tra persone diverse.

Quando si attraversa un territorio con tante presenze, come è appunto indicato da questa immagine forse un po' strana della selva intricata, occorre scegliere evidentemente tra le cose che ci sono anzitutto; tra le realtà culturali, tra gli approdi presenti nel caso italiano dal punto di vista civile, legislativo di orientamento generale, ma anche scegliere tra le soluzioni concrete che si stanno presentando oggi e scegliere le persone che incontriamo. Ogni cammino serio di un laico cristiano oggi è una continua scelta.

Vorrei anche aggiungere tuttavia, che proprio per la presenza di una complessità intricata, per questa presenza di una molteplicità di realtà, scegliere è anche anzitutto accogliere il bene presente in alcune realtà che possiamo incontrare nel nostro cammino quotidiano; cioè scegliere è riconoscere la bontà, la capacità soggettiva e oggettiva di realtà già presenti nel terriorio che attraversiamo. Direi che scelta è una valutazione del diverso tasso di valore che in misura maggiore o minore si trova in ogni realtà civile, sociale, politica.

Mi pare che proprio questo metodo dell'impegno cristiano come cammino nella realtà complessa, un metodo che ispira uno stile di scelta che sappia riconoscere il bene presente, non consenta operazioni tipo « taglio del bosco », cioè di azzeramento della complessità nel suo insieme per sostituirvi le nostre opinioni, i nostri orientamenti, quasi che in quella complessità non ci fosse qualche pianta buona, qualche germoglio passibile di essere alimentato dallo spirito col quale noi ci muoviamo. Quindi nessun taglio del bosco, nessuna direzione definitiva, ma un percorso che accetta anche i sentieri a volte sinuosi della salita attraverso il bosco. La scelta vera di chi cammina con consapevolezza, con una autentica identità umana e cristiana non è quella di compiere l'impossibile operazione di raddrizzare totalmente un percorso, ma la scelta è interiore, è la capacità di crescere in capacità, in robustezza per affrontare i percorsi, per avere interiormente la luce dell'orientamento: anche l'appello di Giovanni Battista di colmare le valli, di raddrizzare i sentieri contorti non è un appello esteriore, è l'appello interiore di conversione.

Questo è il metodo per affrontare da laico cristiano la complessità, questo percorso nella selva intricata del mondo contemporaneo.

Vorrei ancora dire che, infine, questa scelta deve diventare intervento costruttivo, cioè non deve limitarsi ovviamente ad accettare quello che è già presente nella molteplicità del reale, ma deve, attraverso la scelta, enucleare dal molto quello che è il meglio a nostro giudizio, deve individuare e poi alimentare e far crescere l'essenziale che porta al progresso col nostro apporto decisivo. Lo scegliere deve aiutarci a diventare protagonisti senza soffocare la realtà, ma anche senza rinunciare a quella operazione tipica degli uomini della montagna e dei boschi che sanno tagliare le cose superflue, ridurre all' essenziale gli alberi veri e grandi che possano crescere seriamente e robustamente, che hanno radici profonde, ridurre in questo modo la selva, e così farla a misura propria secondo il piano che essi portano dentro.

Come muoversi allora nella situazione odierna?

Come tradurre questo percorso attraverso la selva intricata in uno stile di vita, in un modo di essere, in un progetto di cammino? Io vorrei intitolare questo punto successivo così:

7. I figli di Abramo, la manna e le quaglie

Assumo ancora l'immagine dell'uscita del popolo di Israele dall'Egitto, e il modo con il quale questo popolo in cammino è stato invitato da Dio a comportarsi nel deserto, nel lungo percorso come modello anche per il nostro diverso percorso nella complessità del nostro tempo da figli di Abramo, da popolo in cammino, da cristiani autentici.

Gli israeliti erano invitati del Signore per bocca dei loro capi ad accontentarsi del sufficiente, a vivere giorno per giorno con la manna e le quaglie che la Provvidenza avrebbe fatto loro incontrare: io credo che in una società complessa i Cristiani debbano davvero avere il coraggio, la sapienza, la forza di calarsi nel giorno per giorno, di scegliere l'essenziale e il sufficiente per il loro cammino cioè non avere la pretesa di percorsi di potere, di ricchezza, di esteriorità, ma servirsi appieno delle cose che giorno per giorno il Signore offre nella realtà terrena, anche nelle cose che sorprendentemente incontriamo: questa cosa che non si sapeva cosa fosse la manna e questi uccelli che il deserto stranamente forniva al popolo di Israele.

Il sufficiente, il giorno per giorno, l'essenziale: da non andarsi a ricercare fuori, o da non inventare per una pretesa di dominio, ma da trovare e da ricercare nel percorso complesso, difficile del quotidiano di oggi.

Ecco allora che, per passare da una immagine biblica a una coscienza contemporanea ci soccorrono le parole di Papa Giovanni XXIII quando, a modo di meditazione, egli ammaestrava i cristiani dei suoi anni — e quali an-

ni per il popolo di Dio che era in Italia! — indicando che ogni giorno ha la sua sofferenza, il suo nutrimento, le sue scelte nel nome del Signore.

E nel contempo mi pare interessante un'apertura culturale e sociale che Padre Sorge ha fatto qualche tempo addietro, indicando come meta per l'intervento cristiano anche nella economia del nostro Paese l'economia del sufficiente, di quello che è a misura delle necessità nostre, di ciascuna persona, e in questo modo a misura delle necessità di tutti. Una economia del sufficiente, una accettazione del quotidiano, una riduzione all' essenziale per poter attraversare questo periodo storico e questo momento umano della storia del Paese.

Se ci si comporta come figli di Abramo nel deserto e si applica questo metodo e questo stile alla comunità che è in cammino nella storia del nostro tempo complesso, ecco allora che possiamo parlare di giovinezza nuova del cattolicesimo italiano. Una giovinezza che può essere motivata e illustrata dal preoccuparsi del poco, del poco per tutti, e del camminare avanti, affinché questo poco diventi ricchezza di tutti.

A me piace sempre ancora ricorrere all'immagine del cammino in una realtà difficile, un cammino però nel quale è l'uomo cristiano, l'uomo pieno il protagonista, l'uomo che deve metter nel suo bagaglio di persona in cammino poche cose per costruire la propria anima, la propria robustezza d'anima per avere il sufficiente umanamente parlando, e invece la ricchezza interiore che trasforma quel sufficiente in una forza che lo porta verso la meta. A me pare che questo bagaglio, questo « sacco da montagna » che il cristiano laico deve prendere con sé accontentandosi umanamente del giorno per giorno, del sufficiente deve però portare dentro alcune cose essenziali: una forte cul:utra, non soltanto ispirata anzitutto al Vangelo, ma a una capacità di conoscenza filosofica, storica, economica, politica, cioè occorre che in qualche modo dobbiamo accontentarci dello scegliere poche cose essenziali nel percorso della nostra vita, oggi, nel nostro tempo, sappiamo dove sta andando questo nostro tempo, cosa è questo territorio che attraversiamo, come si configura questo Paese; consci che il nostro peso specifico in esso sarà maggiore in proporzione inversa alla quantità della nostra cultura: cioè non quantità della nostra cultura, ma qualità, capacità di vedere attraverso una grossa esperienza culturale le cose che contano per la nostra presenza e la testimonianza umana, civile e politica nell'Italia di oggi.

Penso infatti che oggi il cristiano attento alla sua missione nel mondo si trovi nella condizione di dover prendere poche cose con sé. Un tempo, anzi spesso nella storia della cultura sono venute le mode dei dieci libri da salvare in caso di disastro, o dei dieci film, delle dieci opere, dei dieci contributi dell'intelletto umano da salvare in una crisi dell'umanità: senza tornare a queste mode, io credo che proprio la complessità del nostro tempo richieda che l'atteggiamento del cristiano per essere missionario nel mondo, debba in qualche misura compiere questa scelta di uno stile che salvi alcune cose essenziali.

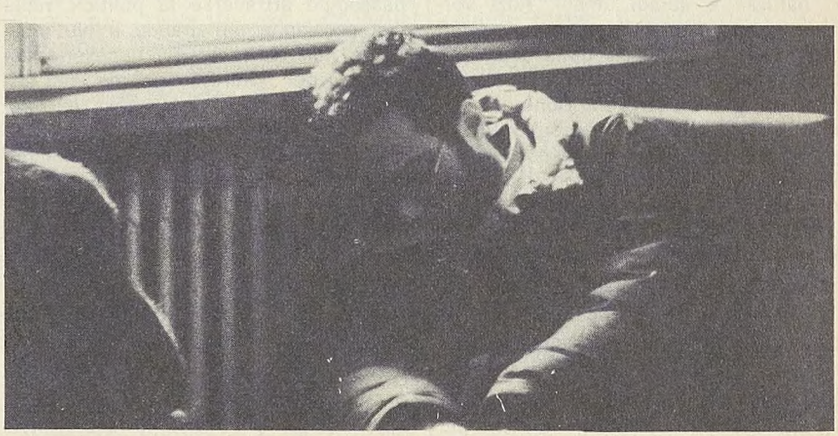
Non è necessario probabilmente per un cristiano laico comune mettere nel suo bagaglio dieci libri; però non sarebbe sufficiente ridursi al solo Vangelo; con esso solo si salverebbe certamente la coscienza personale, ma questa società le rimarrebbe estranea. Il movimento cattolico, l'Azione Cattolica Italiana in particolare hanno qualche libro da salvare, qualche tesoro essenziale della cultura umana e cristiana da mettere nel bagaglio per attraversare questo percorso difficile e accidentato e quotidiano. Direi che c'è qualche libro materiale da salvare che appartiene alla nostra cultura cristiana e alla nostra storia dalla quale proveniamo e alla quale anche nelle lontananze del nostro tempo dobbiamo avere il coraggio di rifarci continuamente. Ma abbiamo anche qualche libro non scritto materialmente, ma tracciato da itinerari personali e collettivi di un cattolicesimo vissuto già nei tempi trascorsi da uomini e donne di grandi qualità, libri aperti perché il mondo leggesse i segni di Dio, libri aperti per tutti i testimoni che vogliono continuare quella loro esperienza.

Non dimentichiamo infatti che quel manuale di presenza cristiana e di presenza politica e sociale che generazioni di cattolici italiani hanno scritto, una specie di codice diacronico, un codice che nessun Giustiniano riuscirà mai a raccogliere concretamente, ma che tutti noi abbiamo il dovere di sforzarci di leggere e di riconoscere e in qualche misura di ripetere e di allargare, di ampliare moralmente, attraverso una testimonianza ricca, posata sulle cose essenziali che in questi fili attraverso i tempi l'esempio di altri cristiani ci porta a ripetere nella modernità.

Affronterei allora un ottavo punto, non più soltanto come attraversare il territorio della complessità secondo l'immagine biblica e secondo la coscienza storica del movimento cattolico.

8. Come camminare e come attegiare lo stile del laicato cristiano

Io credo che in ogni tempo, ma in questo in modo particolare, ove appunto vi è una così grande varietà di comportamenti, di stili, sempre esposti però alla strumentalizzazione e alla gestione da parte di poteri espressi o occulti, di interessi di gruppi, di ambienti, è segno che incide chi qualifica altamente la sua presenza, cioè che dà alla propria presenza, al proprio stile di comportamento una alta qualità che non lo distingua e non lo separi dagli altri, ma che lo garantisca nella qualità. Occorre cioè proprio per non essere strumentalizzati, per non cedere alle mode e all'insieme delle mode, per non lasciare spazio a ipoteri che in questo insieme si fanno strada nascostamente, bisogna avere un profondo senso di quello che si fa, e nello stesso tempo dare allo stile dell'operare una qualità così grande che riesca a far fronte non solo alle suggestioni palesi od occulte, ma a penetrare a imporsi per valore qualitativo e per coerente stile di tolleranza, di dialogo, di osmosi di valori alla complessa situazione delle mentalità odierne.



Ecco allora che lo stile del cristiano, lo stile del caminare in questo percorso accidentato è quello della accoglienza e della valorizzazione dei grandi fondamenti etici, individualmente, personalmente, senza preoccuparsi di quello che gli altri possano dire o pensare, di quello che comunemente si dice e si pensa, anzi facendo molta attenzione che il cristiano è comunque sempre interiormente controcorrente, e che solo così il suo stile può entrare nel grande alveo della vita quotidiana come un segno diverso interiormente, qualitativo sostanzialmente, essenziale nella complessità, controcorrente eppure a misura delle possibilità di tutti.

Bisogna allora essere più solerti ad incarnare e promuovere i valori naturali che sorreggono l'uomo e che motivano l'affanno della società italiana di questi tempi, che devono motivare. Se non c'è una motivazione umanistica perché inseguiamo tanto l'uscita dalla crisi economica, le possibilità di un lavoro alla portata di tutti, delle vecchie e nuove generazioni una ripresa del nostro contributo alla pace e al progresso interno e internazionale? Per quale scopo? Per un progresso materiale, per una dignità di nuova potenza sia pure pacifica del nostro Paese, per evitare i disordini, per vivere quietamente? Ma il progresso, la modernità del nostro paese si motivano anche dal punto di vista civile e naturale oggi soltanto con un grande progetto umanistico, quello di fare di questo Paese sia ancora una terra dove gli uomini e le donne trovino dignità, riconoscimento, pienezza di vita, dove cioè i valori fondamentali abbiano il primato anche come obbiettivi della politica sociale, economica, civile.

Ecco allora il laico cristiano deve essere più solerte proprio nell'assumere questo stile, questa mentalità, questo comportamento che promuova dentro di sé e quindi per tutti i valori naturali e quindi umani. Anzi vorrei dire quasi che da questa posizione di stile della vita e delle scelte interiori del laico cristiano che si traduce poi in stile di promozione di umanità, di rapporto, di accoglienza, di partecipazione, deriva la risposta a un interrogativo che è presente nella storia dell'Italia di oggi: possibile che la pretesa di modernizzare l'Italia annebbi alcune caratteristiche profonde della nostra civilizzazione, come scriverebbe Broudel, cioè che la civiltà italiana che ha dato tanti segni di ricchezza umana, sia pure assieme ad altri di contraddizione, di capacità di mediazione di umanità anche fuori del nostro paese debba essere umiliata e ridotta da una modernizzazione basata sul cedimento ad una mentalità e ad un comportamento semplicemente fatto in funzione di uno pseudo benessere e di una pseudo libertà? Io credo che a questa domanda debbano per primi dare risposta con la vita i laici cristiani, cioè che la modernizzazione dell'Italia deriva anzitutto dal dare un senso a tutti e per tutti in questo paese affinché la grande tradizione di civiltà degli italiani possa essere rinnovata per tutti sulla base anzitutto di quella umanità che ha così innervato la storia italiana.

Con rispetto, con amore, con decisione, noi laici cristiani diamo una mano a sciogliere il falso dilemma tra tradizione e modernità, una tradizione che si vorrebbe condannare come paternalistica, troppo legata ai moti del cuore, e una modernità che si concepisce come efficientismo, come rinuncia a valutare gli aspetti più deboli della umanità di questo paese! Risolviamo questo falso dilemma con la originalità del cristiano, originalità umana, e con l'incremento del senso di comunità e di popolo in questo paese. Proprio i cristiani senza prevaricare possono essere gli animatori, l'elemento che fa precipitare veramente questo composto chimico così complesso dalla formula così lunga, che è la situazione della nostra vita sociale e civile, in un composto più semplice, più unitario, più comunitario, più umano. Infatti è sul piano etico e umano che si gioca la capacità dei cristiani di testimoniare la fede in una società complessa, in un cammino così complesso.

Ecco allora che ci si può avviare ad un ulteriore punto.

9. Dove andare come laici cristiani?

Io credo che sia assolutamente necessario riaffermare idealmente, culturalmente e cristianamente che il passaggio attraverso la politica, nella sua accezione più grande e più umana, è non soltanto una necessità, un bisogno per potere essere da laici cristiani testimoni del Vangelo nel nostro tempo, ma è un dovere, perché siamo collocati nella storia, abbiamo e dobbiamo avere il senso della storia; è un dovere che ci viene dall'insegnamento evangelico e dalla consapevolezza che una comunità civile e politica è un luogo importante per poter testimoniare fino in fondo il Vangelo, anche in quella che è l'organizzazione della comunità degli uomini, anche in quella che è la realtà del tessuto sociale e politico di questo territorio, che è l'Italia nelle sue regioni e nel suo insieme.

Come possiamo pensare di costruire da laici cristiani la comunità civile, di contribuire cioè con l'impegno di testimonianza dentro una società complessa, se non si costruisce con la mediazione politica, attraverso gli strumenti della politica; se non costruiamo con gli strumenti politici la comunità civile non possiamo nemmeno pretendere di immettere nella comunità civile, così manchevole dal punto di vista politico, quei valori fondamentali di socialità e di umanità che sono la via maestra della Chiesa. Questa fase della storia italiana in cui spesso le ideologie politiche hanno lasciato più spazio al tecnicismo politico, è quello in cui c'è più bisogno che il cristiano guardi dentro l'operatività politica, il tecnicismo politico, dentro ed oltre, per riscoprire il valore, la bellezza, l'importanza della grande politica, non ridotta a composizione di interessi ma utilizzata per la crescita umana globale e totale.

Ma la politica per i laici cristiani non è instrumentum regni, neppure instrumentum regni dei, bensì è un valore in sé, è valore mediato, è un valore che proviene da Dio, e a Dio deve ritornare con il rispetto della sua autonomia da parte proprio di quei cristiani che intendono riconoscere l'impronta del volere divino dentro le realtà terrene. Non dunque un programma di usare la politica riscoprendola da laici cristiani come strumento per annunciare il regno di Dio, ma anzitutto c'è bisogno di riconoscere che la politica è il luogo eccellente ove in forza della nostra vocazione di cristiani il laico cristiano deve operare con gli altri per il comune destino umano, per il migliore, più elevato, più pieno, più politico destino umano.

In una situazione storica complessa l'approccio alla politica deve cioè rispettare quei criteri di scelta, di essenzialità di eticità, che fanno la vera coerenza cristiana senza operare annullamenti, disboscamenti dei valori politici in sé, senza sostituire un regno politico cristiano alla politica presente nel nostro Paese. Questo è possibile se i laici cristiani intendono una politica con nuovo interesse, come possibilità di valori e di valori per tutti e quindi anche per i cristiani, ma valori fatti di poche cose, pochi obbiettivi; qui bisogna andare contro corrente: non la politica delle tante cose, dei tanti obbiettivi che cela spesso la politica dei tanti interessi, dei tanti poteri, ma la politica delle cose

essenziali, quelle che contano, per tutti, e che sono al fondo le più tradizionali ma anche le più moderne; e soprattutto i cristiani laici devono creare quella essenzialità della politica che è rappresentata dalla costruzione, come impegno primario, della comunità. Una comunità credibile, in cui la gente possa non soltanto avere leggi, ma anche gestione credibile, in cui le strutture non siano soltanto enunciate o affermate in documenti e norme di grande valore, ma siano vissute, in modo che questa Italia non sia fatta soltanto di mura ma sia casa arredata per tutti.

Io credo che qui il campo per un intervento costante, quotidiano, consapevole, essenziale del cristiano sia enorme, enormemente responsabilizzante. Qui si gioca la capacità non soltanto della testimonianza cristiana nel civile e nel sociale, ma la capacità storica del mondo cattolico di rapportare la complessità del reale, la difficoltà della politica alla essenzialità dell'impegno.

Naturalmente è diverso, in questa presenza nella politica per la costruzione di una comunità casa aperta e arredata per tutti di cose essenziali, il livello di impegno dell'associazionismo cattolico in quanto tale e del laico cattolico come persona singola responsabile e competente in un settore; per questo all'associazionismo spetta il momento della formazione, della cultura, della progettualità, al laico il momento del servizio, della competenza, della responsabilità tradotta nella vita quotidiana.

Ma l'uno e l'altro, l'associazionismo e il laico cristiano, si integrano nella visione e nello stile di vita che sa davvero cercare quel difficile ma umanissimo equilibrio tra le tante cose, le tante realtà, i tanti sentieri che si aprono di fronte e la linea fondamentale da seguire, da scegliere e nella quale perseverare con uno stile proprio.

Al termine di questa chiacchierata, io vorrei allora come ultimo punto affermare che proprio in questa capacità di maturazione e di scelta tra essenziale e complesso, tra etica e storia, senza ricadere soltanto nell'uno dei due termini risiede e si apre la speranza di un tempo migliore affidata ad un laicato cristiano ricco di umanità, consapevole della propria storia, aperto alla realtà, che non fugge di fronte alla difficoltà delle scelte. Mi pare che questa speranza possa accompagnare i cristiani che si impegnano nel cattolicesimo organizzato, come anche ogni cristiano maturo e consapevole di questa nostra terra italiana. Questa speranza possa anche aiutare questi cristiani a uscire dalla condizione di solitudine nella folla, che pare essere quella loro propria in questo tempo e in questo paese, per aiutarli ad entrare con coraggio nella condizione di protagonisti non prevaricatori, ma di autentici protagonisti nella compagnia dentro la comunità, capaci cioè responsabilmente, liberamente e umilmente di costruire la storia nella comunità civile.

Alberto Monticone

Chiesa

Società complessa, Riconciliazione, Eticità

Carlo Maria Martini

L'« aggiornamento » cattolico, auspicato e promosso dal Concilio Vaticano II, si esprime tra l'altro nella forma di un'accresciuta attenzione della Chiesa all'attualità storica. Sempre più insistente nei pronunciamenti pontifici ed episcopali, nei Sinodi internazionali e nazionali, e in ogni altra assise cattolica, è la considerazione del « mondo contemporaneo », il tentativo di discernerne promesse e minacce, di cogliervi i « segni dei tempi », i segni dunque di un'interpellazione che lo Spirito rivolge alla Sposa.

L'impresa, pur perseguita con tanta assiduità, appare per altro complessa, così come complessa è la realtà civile contemporanea. « Società complessa », appunto, è diventata espressione tecnica per indicare sinteticamente la qualità della realtà civile contemporanea per differenza rispetto alla realtà civile pre-moderna.

La « complessità » sociale, prima ancora di operare nel senso di rendere più laboriosa l'opera di discernimento del bene e del male da parte della coscienza individuale o rispettivamente da parte della coscienza comune della Chiesa, sembra operare nel senso di produrre un crescente *distacco* della coscienza individuale nei confronti della realtà sociale.

A questo aspetto del problema, in qualche modo preliminare, intendiamo dedicare il presente contributo. Distingueremo la nostra riflessione in tempi:

a) tentiamo anzitutto di precisare il senso dell'affermato distacco crescente tra coscienza individuale e realtà sociale;

b) metteremo quindi quel distacco a confronto con la stretta correlazione che viceversa sembra sussistere tra le due realtà nella tradizione biblica e nella tradizione civile antica;

c) cercheremo di precisare se e in che senso il distacco moderno sia imputabile alla distinzione che la fede cristiana introduce tra speranza escatologica e destino storico-sociale dell'uomo;

d) vedremo successivamente quanto invece il distacco di cui si parla sia conseguente alla qualità « complessa » della società moderna;

e) in conclusione cercheremo di riformulare il compito presente della Chiesa in ordine alla « riconciliazione » tra individuo e società, compito il cui centro di gravità obiettivo ci sembra debba essere individuato esattamente sulla formazione della coscienza morale.

a) Il senso del distacco

In che senso si può parlare di crescente distacco tra coscienza

individuale e realtà sociale? L'affermazione di un tale crescente distacco non è ovvia.

Pare infatti che molti indizi depongano piuttosto nel senso di un crescente interessamento. Si possono certo riconoscere oscillazioni negli umori prevalenti: agli anni del « tutto è politica » sono succeduti gli anni chiamati del « riflusso » e del « ritorno al privato ». E tuttavia, senza negare queste oscillazioni, ci sembra giusto riconoscere una complessiva crescita dell'informazione media del cittadino sui fatti sociali e del suo interesse per la vicenda civile.

Ciò nonostante ci sembra necessario riconoscere come, sotto altro profilo, cresce il distacco tra coscienza individuale e società. La realtà sociale appare sempre più, alla coscienza immediata del singolo, come un semplice sfondo esteriore, remoto e magari anche un po' sospetto, della sua vita personale.

Il singolo è geloso della propria singolarità. Egli distingue rigorosamente tra la propria causa personale e una qualsivoglia causa sociale, per quanto questo possa apparire sotto altro profilo grave e meritevole della sua considerazione. Soprattutto distingue tra le due cause dal punto di vista del giudizio morale. Il « tribunale » della coscienza è assolutamente distinto da ogni « tribunale » socialmente riconosciuto e sanzionato: non soltanto da quello giuridico, ma anche da quello costituito dal complesso degli apprezzamenti e dei biasimi espressi dall'opinione comune. La rettitudine personale non tollera d'essere valutata in termini di comportamenti sociali; e d'altra parte il giusto o l'ingiusto nei comportamenti pubblici, ha come metro regole direttive che prescindono dal riferimento alle massime questioni della morale e dalla religione, lasciate appunto alla competenza insindacabile e tendenzialmente incomunicabile della coscienza personale. Il diritto è altra cosa dalla morale. La convivenza pacifica tra gli uomini sembra non avere bisogno di consenso etico o religioso, ma solo di obbedienza alle leggi.

Questo è dunque, schematicamente, il senso del crescente distacco di cui si diceva: la coscienza individuale non chiede alla realtà sociale criteri e valori ai quali informare il proprio impegno morale; quella realtà è al massimo ambito di un impegno che deriva da altrove le proprie motivazioni. E d'altro lato la coscienza individuale neppure tollera d'essere giudicata da una qualsivoglia istanza sociale.

b) Il rapporto antico tra coscienza e società

Per apprezzare almeno intuitivamente quanto c'è di non ovvio — al di là delle apparenze immediate — in tale dissociazione tra coscienza individuale e realtà civile, possiamo riferirci ad alcuni testi emblematici della tradizione biblica, che sottolineano al contrario la solidarietà reciproca tra l'individuo e il suo popolo.

Il giorno in cui, nel tempio di Gerusalemme, Isaia vide il Signore « seduto su un trono alto ed elevato » e udì i serafini proclamare la gloria di Lui, esclamò:

« Ohimè! Io sono perduto perché un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo ad un popolo dalle labbra impure io abito: eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti » (Is. 6,5).

Isaia riconosce dunque subito la profonda e pericolosa complicità che lega l'impurità delle proprie labbra con la più comprensiva e quasi avvolgente impurità delle labbra del popolo... Egli si sente in quel momento come irretito in quella trama di falsità, o quanto meno in quella trama di mezze verità e mezze falsità, che è la comunicazione pubblica ed ordinaria della vita. L'ingiustizia sociale non è per Lui subito un male esteriore, contro il quale declamare denunce severe e risentite. L'« ingiustizia » sociale è insieme « ingiustizia » personale: « ingiustizia » nel senso correlativo coll'accezione biblica di « giustizia ». Anche la variazione del significato di questo termine — che pure è variazione non solo moderna, ma profondamente radicata nell'eredità culturale classica — esprime a suo modo l'inclinazione moderna a separare la causa dell'individuo dalla causa sociale.

La « giustizia » è oggi intesa fondamentalmente come equità nello scambio sociale, e non invece come rettitudine interiore dell'uomo, come virtù. Di « giustizia » sociale molto si discute, e soprattutto a proposito di essa molto si contende. Ma in tale contesa sembra che la « giustizia » intesa quale virtù — se pure ancora si sa riconoscere un senso a tale parola — rimanga fuori causa.

Lo stretto nesso tra causa del popolo e causa individuale nella tradizione biblica non si esprime soltanto nel male, ma anche e soprattutto nel bene.

Pensiamo ad esempio al Miserere, una delle espressioni più penetranti della coscienza individuale colpevole e insieme credente e sperante.

L'ultima strofa di quel Salmo dice:

« Nel tuo amore fa grazia o Sion,
Rialza le mura di Gerusalemme.
Allora gradisci i sacrifici prescritti;
l'olocausto e l'intera oblazione,
allora immoleranno vittime sopra il tuo altare » (Sal. 51, 20 ss.).

Celebrare di fronte a Dio il sacrificio prescritto è sentito come impossibile, finché manchi la città santa, il popolo redento entro il quale soltanto la gloria di Dio può trovare stabile dimora.

« Come cantare i canti del Signore in terra straniera? — si chiede incredulo un altro Salmo (137, 43) — se ti dimentico Gerusalemme, si paralizzi la mia destra ». Gerusalemme deve essere messa al di sopra di ogni gioia propria.

Non è soltanto la tradizione biblica, d'altra parte, a conoscere questo stretto intreccio tra destino individuale e destino della città. Sappiamo come Platone nella Repubblica, quando si interroga a proposito della giustizia e delle altre virtù, proponga di rivolgersi anzitutto alla polis, e solo poi all'individuo. Platone riflette qui fedelmente il modo di vedere comune dello spirito greco, e d'ogni civiltà antica.

c) Il cristianesimo e la società

Nasce a questo proposito, abbastanza ovvio un dubbio: ma non è stata esattamente la novità cristiana quella di separare la causa del singolo dalla causa della « città », e comunque di qualsiasi formazione sociale, per rendere il singolo immediatamente ed esclusivamente responsabile di sé davanti a Dio? Non fa parte intrinseca del messaggio evangelico il passaggio da un messianismo politico e terreno ad un messianismo spirituale ed escatologico? E non è espressione di tale passaggio la persuasione che al singolo sia possibile, ed anzi sia richiesta, una conversione tale da rendere immediata-

mente operante in lui quel Regno di Dio, che invece non ha posto in questo mondo (cfr. Gv. 18, 36)?

Certo a tutte queste domande occorre rispondere positivamente. E tuttavia non è così ovvio che il distacco « moderno » tra individuo e società sia esattamente la conseguenza e la realizzazione del messaggio cristiano.

E' vero che alcune voci della tradizione cristiana hanno tratto dal messaggio evangelico conseguenze tali da ridurre il rapporto sociale a una semplice questione « utilitaristica », senza dignità etica. D'obbligo a questo proposito è la citazione di S. Agostino. E' nota la sua correzione alla definizione ciceroniana di repubblica. Essa diceva che, perché vi sia repubblica, occorrono due requisiti: lo *juris consensus* e la *utilitas communis*; e cioè, accanto al vantaggio sotto il profilo dell'utile, occorre che vi sia un consenso etico circa ciò che è giusto. Agostino obiettava che in tal caso non esisterebbe alcuna vera repubblica, se non quella *cuius conditor rectorque Christus est* (De Civ. Dei II, 21-22); egli si accontentava dunque del criterio utilitario per riconoscere l'esistenza di una qualche repubblica, anche se non si trattava ovviamente della repubblica ideale, conforme al piano divino. Questo sembra essere anche l'atteggiamento di molti — cristiani e non cristiani — nel nostro tempo. La società appare, nel caso migliore, come il sistema dei rapporti umani volti all'approntamento di ciò che serve, e dunque come istanza di moderazione e distribuzione, non invece come luogo di manifestazione e realizzazione del bene in senso morale.

In una tale ottica la « giustizia » sociale si riduce, conseguentemente, alla equa distribuzione di oneri e di vantaggi, di doveri e di diritti. Il rapporto sociale appare tendenzialmente conflittuale, nel senso che la misura dei vantaggi ottenuti da ciascuno appare come concorrenziale rispetto alla misura di vantaggi ottenuti da ogni altro.

Ma è davvero questa la visione cristiana della società? Davvero questo è il prezzo della distinzione che il cristanesimo indubbiamente introduce tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio? O ancora, questo è il senso della distinzione — anch'essa irrinunciabile nell'ottica cristiana — tra la giustizia escatologica della fede e la giustizia sociale? Oppure la giustizia cristiana si riconosce come investita di una responsabilità anche in ordine alla città terrena?

Certamente la seconda alternativa è quella giusta. Pur consapevole della distanza mai pienamente colmata tra la giustizia escatologica della Gerusalemme celeste e ogni possibile ordinamento sociale realizzato nel tempo, la fede non si accomoda a tale differenza quasi che le due città costituissero universi separati e autoconsistenti. La giustizia escatologica certo non può divenire legge della repubblica. Essa infatti esige e consente il perdono sempre e comunque, la riconciliazione tra i nemici, la prossimità tra i lontani, il dono gratuito a chi è nelle necessità, la rinuncia ad ogni forma di coercizione. La giustizia escatologica si riduce all'unico comandamento dell'amore. E tuttavia, il cristiano, mentre cerca da un lato di realizzare l'obbedienza piena a tale comandamento nel suo spirito, e quindi in ogni sua scelta personale, e cerca d'altro lato di dare figura storica direttiva a questa giustizia, insieme ai suoi fratelli nella comunità ecclesiale, sollecita senza posa la stessa città terrena nella direzione di una pace che non si fondi sul semplice rispetto dell'estraneità dell'altro, ma sul riconoscimento della sua prossimità fraterna.

E' vero che il diritto non è la morale, la legge degli uomini non può adeguare le esigenze della legge di Dio: e tuttavia, tale distinzione non deve essere fraintesa, quasi fosse estraneità ed indifferenza reciproca. Al fondo di quella distinzione la coscienza cristiana scorge un'anomalia, e cioè la condizione di peccato dei figli di Adamo. Pure accettando la necessità della costrizione e dell'esercizio di un potere legittimo in ordine alla realizzazione dell'ordinamento sociale più giusto possibile, il cristiano si preoccupa simultaneamente di promuovere un consenso etico della comunità degli uomini: un consenso cioè che non abbia al suo fondamento il semplice riconoscimento di regole obiettive di convivenze, quanto piuttosto il riconoscimento di *valori comuni*, e ancor più radicalmente il riconoscimento della *comunione reciproca*. A tanto impegna la conoscenza di Dio come Padre universale, la fede nel vangelo della riconciliazione da Lui proposta a tutti gli uomini tramite la testimonianza di Nostro Signore Gesù Cristo.

Quella riconciliazione suscita di necessità la riconciliazione nei confronti del fratello, e di tutti i fratelli. Non una riconciliazione qualsiasi, basata magari sull'accondiscendenza e il compromesso; ma una riconciliazione fondata sulla verità. E la più immediata verità che riconcilia è appunto la verità morale. Essa, infatti, è iscritta in maniera incancellabile in ogni coscienza, e solo attende che le si dia parole, che le si offrano modelli di comportamento adeguati in cui riconoscersi. Esattamente sotto questo profilo, dei modelli di comportamento capaci di promuovere le coscienze morali individuali, ci sembra che la società contemporanea soffra di particolari limiti.

d) L'incidenza della « società complessa »

La concezione del vincolo sociale quale semplice necessità strumentale ed esteriore è stata certo una tentazione di sempre per la coscienza individuale. E' stata più volte, sotto questo profilo, una teoria filosofica, raccomandata dalla sua apparente chiarezza « razionale ». E' stata talora anche un'indebita extrapolazione che la coscienza cristiana traeva dal superamento — questo sì necessario — della legittimazione religiosa dell'ordinamento civile.

Ma concezione, e ancor più l'atteggiamento pratico corrispondente, sembrano oggi positivamente indotti dalle modalità concrete del rapporto sociale nella cosiddetta « società complessa ».

La complessità non si esprime semplicemente nel senso di moltiplicare i rapporti e renderne sempre più intricato l'intreccio. La complessità incide sulla qualità stessa del rapporto sociale.

Possiamo servirci di un esempio, che insieme è un'immagine. Confrontiamo i modi del rapporto sociale tra le diverse famiglie in un' antica cascina agricola, poniamo di braccianti, e i modi del rapporto sociale tra le diverse famiglie che abitano oggi in un condominio urbano. Notiamo anzitutto l'indice decisamente superiore di casualità della convivenza nel secondo caso, rispetto al primo. Le fa-

miglie dei braccianti hanno un'attività professionale comune, quindi anche stili di vita assai simili, conoscenze ed interessi molto vicini, il luogo di abitazione coincide fondamentalmente con il centro locale di tutte le occupazioni. E' possibile il formarsi di una consuetudine: non solo e non tanto di conoscenze reciproche, quanto piuttosto di comportamenti. Si costituisce un universo « culturale », che disciplina insieme i modi di fare e i modi di pensare. La partecipazione consensuale a tale universo rende relativamente meno urgente la regolamentazione analitica di tutte le possibili interferenze a cui la vita comune dà occasione. Ci si intende, anche a proposito di ciò che non è espressamente convenuto. L'intesa è possibile sul fondamento della partecipazione ad un codice morale comune.

Nel caso del condominio, invece, quasi tutte tali circostanze vengono a mancare. Le possibili interferenze debbono essere tutte analiticamente previste da un regolamento tanto più dettagliato, quanto più estranei sono i condomnii. E il senso del regolamento — se ben pensiamo — è quello di consentire la vita divisa assai più che la vita comune; è quello cioè di fissare quanto più precisamente si può i confini della legittima autonomia individuale, in modo che non si creino intralci. Il rispetto di un tale regolamento è — come è ovvio — un atto funzionale, non invece un atto morale. Il rapporto di convivenza condominiale in genere diventa, sotto tale profilo, rapporto meccanico e strumentale e non rapporto personale.

Soltanto un esempio, assai parziale. Ma insieme — dicevamo — un'immagine. La « società complessa » moltiplica i regolamenti, e vede invece diminuire il numero di quei raporti interumani che — coinvolgendo la persona nella sua identità personale complesiva — consentono e insieme esigono un codice morale comune. Ciò induce, alla lunga, non solo un indebolimento del rapporto sociale in genere, ma anche un indebolimento della coscienza morale del singolo. Tale coscienza infatti, pure radicalmente presente in ciascuno ha bisogno di « cultura », di coltivazione, e quindi di termini di cultura e di modelli concreti mediante i quali articolarsi per giungere a più piena consapevolezza e maturità.

La « comunità degli uomini » oggi non appare minacciata solo o soprattutto da rapporti di ostilità personale o di dissenso ideale; piuttosto da rapporti di estraneità e indifferenza. Su tale sfondo, certo, gli stessi scontri attuali di interessi o di idee rischiano di divenire più gravi, e addirittura insanabili. Rigidità e atteggiamenti ultimativi che caraterizzano i comportamenti sociali di singoli gruppi di interesse, specie a livello di rapporti tesi su questo sfondo.

Sarebbe interessante poter esaminare a questo punto come è più facile in una società come questa l'isolamento di « ultimi »: la solitudine dei poveri, pur presenti in ogni società, tende ad accrescersi, perché non esiste una coscienza comune che se ne prenda carico.

Nel cortile di un cascinale è difficile che un malato rimanga del tutto solo. Nei nostri condomini può succedere che una persona sola giaccia morta in casa e nessuno se ne accorga per giorni e giorni.

Quando la Chiesa italiana parla dunque, nel suo documento del 1981, e più recentemente in occasione del Convegno Ecclesiale, di ripartire dagli ultimi, non intende solo un'attenzione diretta alle diverse forme di emarginazione, ma anche una attenta riflessione su quelle carenze di consenso etico che hanno come conseguenza la solitudine dei poveri.

e) Verso la riconciliazione

Come passare da una società strumentale, basata sulla moltiplicazione dei contratti collettivi e dei regolamenti, ad una « comunità degli uomini »? Che cosa può in proposito la forza cristiana della riconciliazione?

Chiediamo ancora una volta la traccia per una possibile risposta alla parabola del buon Samaritano.

Già molti anni fa p. Ricoeur scorgeva in questa parabola il referente concreto mediante il quale distingueva tra l'esser-socio e l'esser-prossimo. Possiamo facilmente immaginare come la coscienza morale del sacerdote o del levita potesse persuadere l'uno o l'altro a proseguire il camimno: avevano un compito che li attendeva, magari anche un compito che impediva espressamente loro di contaminarsi, mediante il contatto con il sangue. E tuttavia essi non possono proseguire il cammino se non distogliendo lo sguardo dal malcapitato e spostandosi nell'altro lato della strada. La semplice immagine dell'uomo sofferente basta infatti a suscitare in noi l'evidenza di un compito. Esattamente per non aver distolto lo sguardo il Samaritano si vide obbligato a fermarsi. E non fu necessariamente obbligo grave: ma al contrario obbligo grato. Egli divenne « prossimo », cessando d' esser sempre e solo « socio ».

Per ritrovare la « comunità degli uomini » occorre in ogni caso far realizzare tale prossimità sintetica all'uomo nella sua interezza, superando quella scomposizione parcellare delle sue esigenze che per sua natura tende a produrre la « società complessa ». Finché rimanga operante tale tendenza, la società stessa non potrà apparire alla coscienza del singolo altro che come un apparato strumentale di servizi; per di più un tale apparato risulterà sempre insoddisfacente, tale dunque da legittimare un interminabile lamento e una permanente litigiosità sociale.

« La ricerca di identità », alla quale è intitolato questo Congresso, non può trovare soddisfazione in una moltiplicazione delle garan-

zie offerte ai molteplici bisogni materiali della vita: essa infatti è ricerca di significato, non invece ricerca di benessere.

A tale ricerca di identità deve rispondere per un primo aspetto la rinnovata valorizzazione di quei luoghi di incontro reciproco tra gli uomini che non sono informati al principio della divisione sociale dei compiti, ma al principio della reciprocità e della responsabilità personale.

Pensiamo in primissimo luogo alla famiglia alla scuola, alla stessa comunità cristiana. Entro tutti questi ambiti di rapporto ciò che più conta non è lo scambio di beni e di servizi « utili », ma staccati dalla persona; è invece quello che potremmo chiamare lo scambio simbolico. Ciascuno è per l'altro un'immagine, una presenza viva, attraverso la quale è facilitato il compito dell'identificazione di sé. Non a caso questi ambiti sono anche quelli massimamente rilevanti sotto il profilo educativo: il servizio che ciascuno ad essi richiede non riguarda la realizzazione dell' uno o dell'altro bisogno, ma la « realizzazione di sé » che è come dire il raggiungimento di una più determinata e reale immagine e della propria capacità di autenticità, di raporto personale e di dono.

Ma oltre a questi ambiti concreti di rapporto personale, alla ricerca di identità da parte del singolo deve rispondere una più trasparente comunione di tutta la complessa realtà sociale con i paradigmi etici di valore espressi dal rapporto di prossimità.

Per esempio una fabbrica, un' azienda non può certo essere confusa con un ente benefico: essa mira alla produzione efficiente e non primariamente alla promozione umana di chi vi lavora. E tuttavia essa è anche luogo di rapporto interpersonale, occasione di conoscenza reciproca e di solidarietà, ambito entro il quale ciascuno « realizza » in qualche misura la propria identità. La crescita morale da perseguire in questa nostra società complessa è appunto quella che consente, nella fabrica, di avere occhi non solo per il regolamento e per l'efficienza del rapporto produttivo, ma anche per questi aspetti di reciprocità umana. Una tale crescita morale non può ovviamente essere realizzata attraverso l' aggiunta di un ennesimo regolamento; essa esige l'impegno libero dei singoli, il « contagio » della testimonianza personale, l'attenzione e l'interesse per le persone concrete. Quando di fatto la fabbrica, o qualsiasi altro luogo di impegno professionale, diventi insieme luogo di un tale impegno morale, allora esso sarà insieme anche occasione propizia per la ricerca di identità.

Quando si riconosca questa qualità morale della riconciliazione sociale, e prima ancora della riconciliazione tra coscienza individuale e sfondo sociale della sua esistenza, più chiaro appare anche il possibile e doveroso contributo della comunità cristiana alla più generale comunità degli uomini. Un contributo dato anzitutto mediante le occasioni concrete di prossimità personale che la Chiesa per sua natura genera; e genera, almeno in linea di principio, tra persone eventualmente anche assai distanti per la rispettiva appartenenza civile. Un contributo dato poi attraverso i molteplici apporti che l'esperienza cristiana ed ecclesiale offre alla crescita della coscienza morale del singolo.

Mi preme a questo proposito far rilevare la grande importanza che assume oggi il tema della santità cristiana. Non semplicemente di alcuni modelli di santità sublimi ed eccezionali, ma di un tessuto di santità cristiana inserito nella quotidianità di un corpo ecclesiale e sociale, in cui le parti di ciascuno appaiono allora in continuità con l' esperienza di tutti, è come il caso emblematico di una sfida che tutti coinvolge. Penso così alla professionalità rigorosa di un Vittorio Bachelet, alla carità gioviale di un Pier Giorgio Frassati, alla maternità coraggiosa di Gianna Beretta Molla, alla serenità educativa di Anna Maria Sala, per non parlare che di alcune figure recenti che sono il simbolo di innumerevoli altre.

Penso che il contributo più qualificato che la Chiesa dà alla società nell'ambito della ricostituzione di luoghi di prossimità umana starà proprio nella capacità di riscoprire il tesoro della santità cristiana a livello popolare che lo Spirito suscita ancor oggi abbondantemente nella nostra Chiesa, e da cui il cristanesimo trae il contrassegno più chiaro della propria identità storica.

Carlo Maria Martini

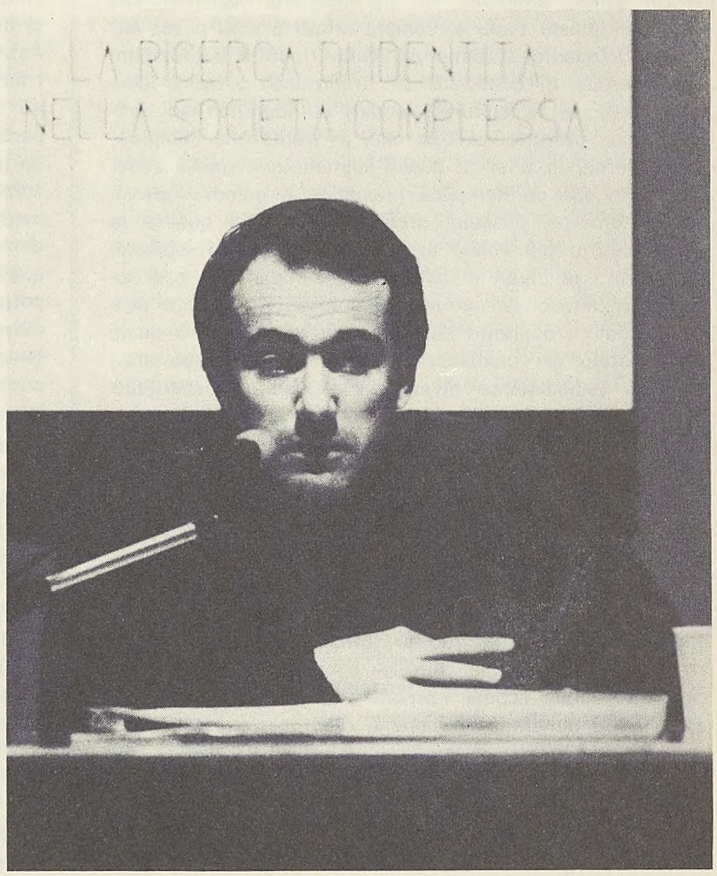


Tavola Rotonda

I cattolici italiani e le trasformazioni della cultura politica

Introduzione

1. La scelta di una conclusione

La scelta di concludere questo nostro 47° Congresso nazionale con un dibattito sui cattolici italiani di fronte alle trasformazioni della cultura politica non è stata per noi una scelta casuale. Al contrario, riteniamo che un tema come quello che abbiamo affrontato in questa tavola rotonda assuma un particolare significato, tanto in relazione ai discorsi che abbiamo ascoltato in questi giorni, quanto in relazione agli avvenimenti e alle problematiche che caratterizzano oggi la vita ecclesiale e la vita politica nel nostro paese.

Un primo elemento di significatività riguardo alla scelta di questo tema ci sembra infatti che si possa far risalire a quanto abbiamo più volte ripetuto a proposito della perdita di centralità dei tradizionali sistemi ideologici, religiosi e culturali fondati su identità ben definite e ben protette. La tesi che, di fronte alla complessità odierna, la crisi di questi sistemi non possa essere risolta con un semplice (semplice e quindi impossibile) ritorno al passato, presuppone (anche questo lo si è ripetuto più volte) una nuova capacità di comunicazione tra le diverse identità che compongono e arricchiscono la società nel suo complesso. In questo senso ci sembra coerente l'aver cercato di verificare quale sia lo stato di comunicazione reciproca tra esperienze tra loro radicalmente diverse, come sono l'esperienza di fede e l'esperienza politica, ma entrambe importanti per la ricerca tanto di un senso personale quanto di un senso collettivo.

In questa ottica, quelle che sono le questioni più attuali nel confronto sociale e politico che coinvolgono la componente « cattolica » (in senso lato) del nostro paese, le questioni rimaste aperte dopo la firma del nuovo Concordato, quelle che sono state aperte sull' onda del dibattito intorno ai terroristi pentiti o dissociati, quelle — per così dire — « importate » dalla Francia relative alla scuola « privata » e, più in generale, ai diritti delle minoranze etniche e religiose, queste ed altre questioni risultano importanti non solo a misura del loro argomento specifico, ma anche per il significato che vengono ad assumere proprio in ordine al tema della comunicazione tra identità e culture diverse, tema che abbiamo posto al centro del nostro Congresso, ma che riteniamo anche decisivo per le stesse sorti del vivere collettivo.

Il problema del rapporto tra i cattolici e lo Stato, insomma, ci sembra importante tanto per i cattolici quanto per la società italiana di oggi.

Per i cattolici italiani perché è impensabile che il dibattito attualmente e polemicamente in corso sulla (vera o presunta) « cultura cattolica », sul dialogo con le altre culture, sulla stessa consapevolezza di essere minoranza, possa a lungo andare continuare a prescindere, come pare abbia fatto finora, dal problema del rapporto, non tanto con le forze politiche, ma con i princìpi e le regole della democrazia, con i fondamenti stessi di uno Stato laico e pluralista. In mancanza di una riflessione approfondita e condotta in sedi aperte al contributo di tutti, non c'è da stupirsi quando troppo spesso si assiste ad un uso strumentale della propria appartenenza ecclesiale nella pragmatica gestione dei rapporti con partiti o movimenti, alle manovre, spesso occulte, volte all'occupazione delle istituzioni o dei massmedia, alla « conflittualità permanente » come parola d'ordine del confronto sui temi sociali e politici. Da questo punto di vista, il prossimo Convegno ecclesiale potrebbe essere un'occasione, se non altro, per introdurre, con serenità ed autorevolezza, questa riflessione; benché, a dire il vero, il cammino di preparazione ad esso non pare offrire molti spunti a questo riguardo (almeno per ora).

Importante, però, questo problema, anche per la società italiana, perché il ritardo della cultura cattolica prevalente rispetto alle trasformazioni della cultura politica, ritardo sul quale molto è stato detto, e che anzi a volte rischia di diventare nulla più che un luogo comune, non è certo privo di conseguenze per l'evoluzione dei processi sociali, politici e culturali del nostro paese. E' difficile pensare che fenomeni a prima vista intraecclesiali, quali la fine del collateralismo con la DC, o le manifestazioni di dissenso rispetto ai modi in cui sono state condotte le battaglie referendarie sul divorzio e sull'aborto, non siano collegati con fenomeni più generali, relativi ad un altro tipo di ritardo (anch'esso diventato un luogo comune), vale a dire il ritardo della cultura politica in genere rispetto all'evoluzione sociale. Quest'ultimo è un fenomeno che interessa un po' tutte

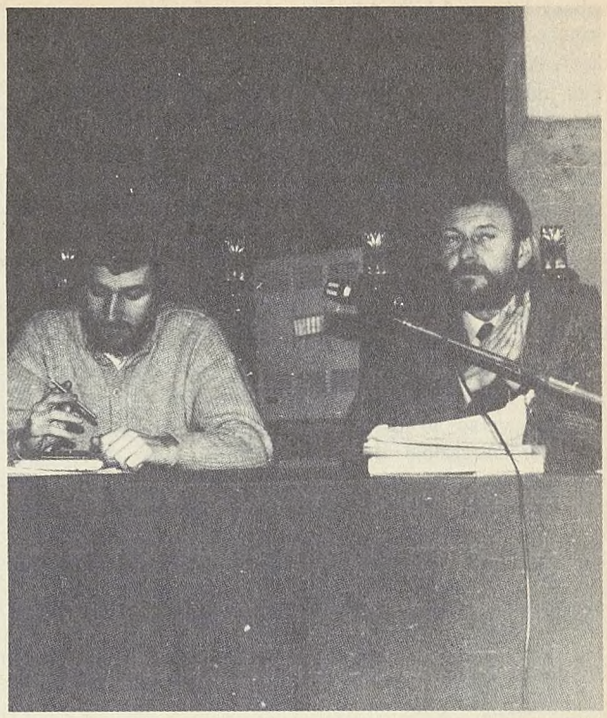
le società democratiche industrializzate, ma forse non è casuale che esso produca maggiori scompensi nei paesi, come il nostro, di tradizione cattolica. E se è difficile sostenere la tesi estremistica che proprio le carenze e le distorsioni della cultura cattolica tradizionale nel « pensare » la democrazia e il pluralismo siano alle origini delle carenze e delle distorsioni della cultura politica attuale, bisogna tuttavia ammettere che la cultura cattolica, e quella italiana in particolare, non ha dato grandi contributi (al di fuori di poche, ancorché significative, testimonianze personali) al miglioramento della cultura politica, e di quella degli italiani in particolare.

2. I cattolici italiani e la crisi della politica

Proprio la necessità di confrontarsi con il sistema politico e istituzionale, e di farlo in questo contesto di ritardo della politica rispetto alla società civile, sembra essere all'origine di molti (qualcuno potrebbe dire: di troppi) dei contrasti che dividono la comunità ecclesiale italiana. Al punto (e questo dovrebbe forse essere sentito come un po' paradossale) che non di rado alcune posizioni teologiche ed ecclesiologiche vengono criticate, anche pesantemente, non in base alla loro maggiore o minore coerenza con le linee indicate dal Concilio o dal Magistero, bensì proprio per i loro (veri o presunti) effetti « politici », che a loro volta vengono misurati in base ai risultati elettorali di un partito politico.

Se si accetta di assumere come criterio di valutazione delle diverse posizioni ecclesiali nei confronti della politica le « risposte » che le associazioni, le organizzazioni, i movimenti ecclesiali o comunque « cattolici » danno alla crisi della politica dopo la fine delle esperienze ideologiche « dure » e i conseguenti fenomeni di « privatizzazione del pubblico », allora non è difficile (anche se, certo risulta un tantino schematico) individuare tre tendenze principali.

La prima di queste tendenze è quella che si potrebbe chiamare **« movimentismo »**, dove l'assonanza lievemente negativa del termine non rende certo pienamente conto delle motivazioni e delle energie espresse nelle concrete esperienze vitali, ma indica tuttavia con una certa efficacia, dal nostro punto di vista, come l'orizzonte di tale tendenza sia quello della delegittimazione della politica a favore della spontaneità sociale. Senza tentare di tracciare qui un quadro preciso di questa tendenza, anche perché su di essa molto si è detto e scritto, essendo una tendenza che va molto al di là dell'ambito ecclesiale, basta qui ricordare l'idea che chi sta « dalla parte della società », perché da essa proviene, può fare a meno di far politica, anzi « deve » farne a meno, per non compromettere la propria spontaneità in giochi ed alchimie di potere irrimediabilmente inquinati. Secondo l'ottica in cui ci poniamo in questa sede, ciò che più pesa è l'implicita rinuncia ad « educare » i bisogni spontanei, in particolare quelli dei giovani, di impegno, di servizio e di solidarietà, per tentare di tradurre queste esigenze esistenziali in responsabilità collettiva. E' comunque esplicito il fatto che il contributo offerto da queste posizioni al dibattito sul rapporto cattolici-politica va interpretato in senso sostanzialmente negativo.



Se questa prima tendenza è la più diffusa, anche se al limite della « invisibilità », la seconda tendenza è certamente la più rumorosa, e potrebbe andare sotto il nome (per riprendere una espressione di padre Sorge) di **« neo-integralismo di ritorno »**. Anche in questo caso l'orizzonte è quello della delegittimazione della politica; non di tutta la politica, però, bensì solo di quella laica (o, come si preferisce dire, « laicista »), accusata di essere ideologica e di prescindere da espliciti riferimenti di valore. Al contrario, la politica fatta dai cattolici è « buona », sia perché i cattolici possono contare su di un insieme di certezze date, sia perché la loro appartenenza alla società (da qui l'insistenza sulle, vere o presunte, radici cattoliche e popolari della società italiana) li legittima a far politica e a dire agli altri « come » devono far politica. Ciò spiega quella differenza di atteggiamenti per cui, all'esterno, ci si lamenta della « troppa » politica, del voler ridurre tutto a politica, mentre all'interno si rimproverano gli altri cattolici che non si danno anima e corpo alla politica, lasciandola in mano agli atei ed ai laicisti.

A parte un certo catastrofismo, che come sempre è sintomatico di una concezione del « giudizio » sulla realtà come rifiuto sostanziale della realtà stessa, si può rimproverare a questa tendenza una chiusura di fondo, insita in una cultura che pretende di avere radici abbastanza salde per poter reggere il confronto con chiunque senza esserne intaccata, ma che alla fine scopre sempre di non avere interlocutori, perché gli altri sono sempre troppo cattivi per poterci dialogare.

Nonostante l'aggressività intraecclesiale, e nonostante le strumentalizzazioni e le confusioni tra elementi ecclesiali e elementi politici che abbiamo già ricordato, le posizioni ed i comportamenti di coloro che si ricono-

scono all'interno di questa tendenza sono ben lontane dal fornire un contributo « in positivo » al superamento del ritardo che intercorre tanto tra i cattolici e la politica, quanto tra la politica e la società. La rivendicazione di una presunta « diversità » dei cattolici dagli altri « animali politici », unita all'integralismo dei disegni politici perseguiti, costituisce appunto il segno di una fondamentale immaturità nei confronti della società complessa e secolarizzata. Come sempre avviene, chi cerca di unificare gli ambiti della propria esperienza, demonizzando come perverso « dualismo » ogni distinzione, cerca in realtà di nascondere la propria incapacità di sintesi tra le molteplici esperienze personali e collettive. E non è difficile verificare le caratteristiche di questo raporto non risolto, attraverso l'assoluta mancanza di rispetto verso le procedure democratiche che caratterizza organizzazioni e movimenti che pure pretendono di partecipare al gioco democratico. attraverso il non riconoscimento della dignità degli interlocutori, attraverso un verticismo carismatico che sfrutta con manageriale abilità i bisogni di una generazione « senza padri » e senza memoria. (Il che, tra l'altro, consente di proporre alcune ricostruzioni della storia recente della comunità ecclesiale fondate su tesi precostituite e distorcenti, anziché elaborate con paziente fatica a partire dagli elementi che la storia stessa ci offre).

Di contro a questi elementi di catastrofismo, di chiusura e di immaturità, si pone la terza tendenza riscontrabile nel panorama ecclesiale. La **« scelta religiosa »**, incarnata in Italia soprattutto dall'Azione Cattolica, intende appunto porsi come tentativo, forse il primo tentativo esplicito della nuova fase politica post-ideologica, volto ad una rilegittimazione della politica da perseguire senza porre altre condizioni al di fuori della priorità attribuita al bene comune; senza cioè cercare di mantenere o di ricostruire posizioni di privilegio.

Contro il catastrofismo, si cerca di coltivare una speranza fondata sul riconoscimento, pieno e senza riserve, dell'autonomia delle realtà temporali, e in particolare della realtà politica. Contro la chiusura, si cerca di favorire quell'apertura auspicata dal Concilio che si basa sulla libertà delle coscienze. Contro l'immaturità, si propone un cammino di maturazione a partire dalla consapevolezza della complessità dei rapporti personali e sociali e dei limiti cui l'intelligenza e il cuore dell'uomo sono sottoposti nei diversi contesti storici.

L'educazione alla democrazia, il rispetto degli interlocutori, la ricerca di una nuova sintesi, meno garantita, ma più adulta e responsabilità, fanno parte di una più generale « risposta » alla domanda di formazione che proviene « dal basso » della nostra società, ma che è al tempo stesso la prima condizione da realizzare per ridare un senso all'impegno e all'agire politico.

3. Memoria cristiana e mutamento politico

In sostanza, bisogna considerare conclusi i tentativi di stabilire un nesso tra fede e politica a partire dalla confusione tra etica individuale ed etica pubblica. Nessuno ha ancora trovato le « regole di trasformazione » che permettano di passare dalla morale individuale alla morale pubblica. Per fare un esempio classico, la coscienza personale del « non uccidere » non ha mai impedito alla collettività di stabilire e mantenere in vigore la pena di morte, così come l'imperativo del perdono non ha mai impedito che la collettività si desse regole impersonali di giustizia. Le regole di trasformazione tra morale individuale e morale pubblica non sono fisse, ma in continua trasformazione, come testimonia la storia delle comunità civili e della stessa comunità ecclesiale (per restare all'esempio della pena di morte, si pensi all'evoluzione compiuta dallo stesso Stato Vaticano).

In realtà la ricerca delle « regole » che permettano il passaggio coerente dal campo dell'etica individuale a quello dell'etica pubblica, è già un fatto politico, e come tale soggetto agli stessi princìpi che permetteranno a questa ricerca di tradursi in un insieme di leggi, di obiettivi e di comportamenti pubblici, vale a dire agli stessi princìpi che stanno alla base dei meccanismi democratici. Ciò non significa rinunciare alla propria identità etica, bensì accettare che la dimensione pubblica è realmente una dimensione collettiva, cioè aperta a tutti gli apporti, e che soffre di ogni astensione e di ogni esclusione. Certo, questa accettazione comporta una grande crescita di responsabilità, sia perché aumenta la fatica di definizione della propria identità, che deve tener conto della propria precarietà nell'incontrarsi con le altre identità e nel lasciarsene interrogare e modificare, sia perché, ponendo l'accento sulla « politicità » di questa dimensione, bisogna anche accettarne i rischi, sempre presenti, di manipolazione e di strumentalizzazione, a fini materiali, economici, ideologici, e anche religiosi. (E questioni come quelle relative al fenomeno dei terroristi pentiti o dissociati, sono esemplari a questo proposito).

La crisi della politica, l'evoluzione post-ideologica, la necessità di nuove modalità di ricerca dell'identità e di formazione delle giovani generazioni, sono tutti elementi che concorrono a definire il quadro del grande **mutamento** del nostro tempo, un mutamento col quale i cattolici non possono rinunciare a confrontarsi. Il prossimo Convegno ecclesiale, come abbiamo già detto, potrebbe essere il luogo in cui iniziare questo confronto, non per cercare un'impossibile restaurazione o un'insensata egemonia sulla storia dell'uomo, ma per collaborare con tutti gli uomini alla ricerca di quella verità che, come diceva Saint Exupéry, non è ciò che scopriamo, ma ciò che creiamo.

L'invito che abbiamo rivolto al prof. Lazzati, di venire ad introdurre questa tavola rotonda ha per noi un profondo significato proprio in relazione a questa capacità di ricercare, onestamente e tenacemente, la verità nella storia, cioè là dove, nel mutare delle cose, essa si costruisce. Il prof. Lazzati è per noi un testimone onesto e tenace di questa ricerca; per noi e per tutta una generazione che ha bisogno, oggi, di far **memoria** della propria storia, per non soccombere ai fantasmi del passato e agli spettri del futuro. La costruzione della città dell'uomo è un impegno che coinvolge la responsabilità di ciascuno, ed al quale non può sottrarsi chi riconosce la propria appartenenza al popolo di Dio, un popolo in cammino verso la terra promessa, verso una memoria che si fa sogno e speranza.

Giuseppe Lazzati

Quando ho letto il tema del Congresso: « Memoria e mutamento » e quello della « Tavola rotonda » che ora ci raccoglie quale ultimo atto del Congresso, non ho potuto non risentire vivace dentro di me — e credo non solo per deformazione professionale del vecchio professore di Letteratura cristiana antica — l'ammonimento di S. Ambrogio che pare fatto apposta — e viene dalla fine del quarto secolo — per combattere i due opposti atteggiamenti di noi cattolici: atteggiamenti opposti da parimenti inconcludenti sul piano della nostra presenza nel mondo.

Quello dei conservatori rivolti all'indietro e quello delle fughe in avanti dietro fate morgane che risultano poi fatte di nulla. Dice, dunque, Ambrogio che il proprio dei cristiani è: « *nova sempre querere et parta custodire* »: memoria — alla quale io appartengo — è il « *parta custodire* » cioè custodire i valori scoperti; mutamento — che voi rappresentate — è il « *nova sempre quaerere* » cercate sempre cose nuove. E non può essere se non con questo spirito che ci poniamo di fronte al tema sul quale dobbiamo riflettere in questo momento vedendolo da punti di vista diversi e mi augurerei, con un poco meno di intellettualismo — non se l'abbiano gli estensori: lo dico con affettuosa stima — di quello che infiora le Tesi del Congresso e finisce per cadere in ciascuna delle parti in cui le Tesi si suddividono — a mio modesto e discutibilissimo giudizio — in qualche posizione meno accettabile.

Il tema della « tavola rotonda » per avere logico svolgimento e, se possibile, qualche persuasiva conclusione mi pare esiga la precisazione di significato di cultura politica le cui trasformazioni dovrebbero essere analizzate. Ora, se la politica è — come a me piace definirla ispirandomi al suo etimo — « costruzione della città dell'uomo a misura d'uomo », dovrebbe apparire evidente che la cultura politica abbraccia le conoscenze dell'uomo e dei suoi rapporti, umani, subumani e sovrumani, visti quali elementi della organizzata convivenza umana che va, appunto, sotto il nome di polis, la città dell'uomo. Ma in questo complesso di conoscenze la cultura politica ha, certamente, quale punto focale, la concezione dell'uomo al cui servizio e sulla cui misura la costruzione della città va pensata e attuata. E poiché l'uomo è ente che vive nel divenire della storia, cogliendo in essa quanto può modificarlo in sé e nei suoi surricordati rapporti, ne consegue che la cultura politica non potrà non recepire ed elaborare le trasformazioni che investono la polis in rapporto a quelle modifiche. Si tratterà di esaminare la natura di tali trasformazioni e la loro portata e di esaminarle in rapporto non tanto ai concetti astratti di polis e di politica, bensì in rapporto alle forme precise nelle quali quei concetti prendono concretezza di vita in questa città dell'uomo piuttosto che in altra. Altro infatti è la città dell'uomo che, in conseguenza della concezione dell'uomo cui si riferisce come a suo irrinunciabile parametro, è costruita nelle forme proprie di una autentica democrazia — e ancora qui con le differenze proprie di una democrazia sociale e di una democrazia liberal-broghese —, altra è la città dell'uomo che, sempre in conseguenza del ricordato e decisivo riferimento, è costruita nelle forme proprie di totalitarismi di destra o di sinistra quali il fascismo o il cosiddetto socialismo reale.

Dire questo vuole dire — io penso — che ogni città dell'uomo, ogni polis, dunque, ed ogni politica, considerata nel suo momento fondante o in quello di gestione, non può distaccarsi da motivazioni ideologiche quali sono quelle che la qualificano nel suo essere e nel suo agire. E' per questo che mi sembra strano cogliere nelle tesi che ci hanno offerto materia di riflessione, un certo rifiuto della ideologia, rifiuto accettabile ove l'ideologia sia pensata con carattere chiuso e totalizzante delle ideologie ottocentesche ma, a mio modo di vedere, incongruo ove l'ideologia, entro la quale si iscrive il progetto di città dell'uomo, sia pensata e vissuta entro la prospettiva di quel divenire storico in cui vive l'uomo pur senza perdersi come uomo, e cioè in una prospettiva con carattere di flessibilità aderente al muoversi della storia. E' applicando questa esigenza di concretezza che a mio giudizio le Tesi avrebbero acquistato in aderenza al loro stesso proposito se avessero cercato di esercitare la loro riflessione critica in riferimento alla situazione politica del nostro Paese, alle ripercussioni che il mutamento, la crisi di cultura, può avere o ha di fatto esercitato sulla Costituzione che disegna i fondamenti, le strutture, le procedure di azione della Repubblica Italiana.

E' appunto a livello della crisi di cultura che sembra — cito le Tesi — « avere intaccato la capacità stessa dell'uomo di entrare in rapporto con gli altri uomini e con le cose, di formare norme e valori, di progettare il proprio futuro » che si tratta di verificare due cose. Anzitutto se è tale crisi a invalidare una costituzione che è patto sociale fondante i princìpi — per esempio quelli di rappresentanza e di partecipazione — e ancor più il riconoscimento e la promozione di valori — libertà, giustizia, solidarietà, pace — che sono anima della Costituzione.

O se, forse, non sia la cattiva gestione, o addirittura l'abbandono della Costituzione, a determinare quella crisi di cultura che è crisi di ragione, più ricca di elementi negativi, sfocianti in posizioni emotive di individualismo nichilista, che di positive prospettive di umana convivenza. Come si vede è mettere in questione fondamentale il problema delle trasformazioni della cultura politica. E sentiremo i relatori.

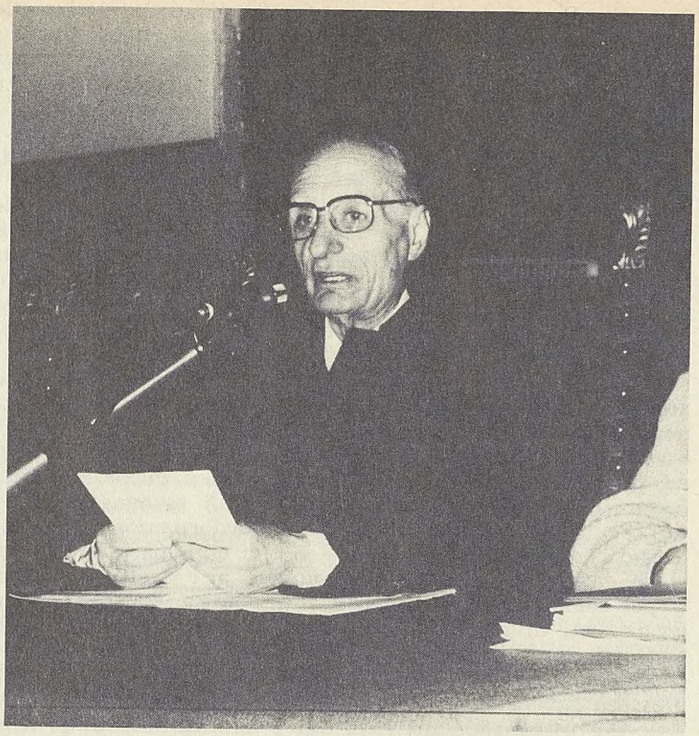
A questo punto vorrei fare una considerazione sui cattolici di fronte a tale problema. La considerazione ha valore nella misura in cui risuona in tutto il suo senso, nella nostra coscienza, quanto il Concilio pronuncia — con una novità veramente storica di cui non pare si sia colto il significato e il valore — in ordine alla vocazione che costituisce il cristiano nella sua identità di fedele laico. Cito (L.G. IV, 31) « per loro vocazione è proprio dei laici cercare il Regno di Dio trattando le realtà temporali e ordinandole secondo Dio ».

Non è questo il momento per fare un'approfondita esegesi dell' importante testo conciliare: basti dire che in primo luogo esso conduce a vedere l'impegno politico — sia pure preso in senso lato — come impegno che qualifica il laico, ne definisce l'identità. In secondo luogo che esso sottolinea come l'impegno politico si sviluppa all'in-

segna dell'autonomia delle realtà temporali che è il senso esatto dell'« ordinare le realtà stesse secondo Dio ». Tale autonomia importa l'esercizio della ragione, anzitutto nell'acquisto della competenza propria e indispensabile per ogni settore dell'agire politico, direttamente o indirettamente inteso. Ma essa importa il medesimo esercizio per la necessaria valutazione storica della applicabilità alla situazione nella quale l'agire politico si configura delle leggi proprie delle realtà temporali e dei valori che fondano la città dell'uomo.

Si tratta, come si vede, della famosa mediazione culturale sentita quale momento irrinunciabile dell'agire politico che si pone tra lo ieri, l'oggi e il domani — memoria e mutamento! — in vista di un progresso che abbia pienezza di valore umano e si esprima in una città a misura di uomo.

In forza di questa vocazione e dell'impegno che la realizza i cattolici sono — dovrebbero essere, ci tocca dire — presenti in mezzo a tutti e con tutti in spirito di servizio, senza pretese di superiorità, nello sforzo di costruire la città dell'uomo a misura di uomo. Il fine della loro presenza non è certo quello di fare della politica uno strumento dell'azione religiosa in rapporto alla quale l'attuazione e difesa dei ricordati valori umani — di autentica libertà in primo luogo, ma non solo di essa — ha per sé valore di preparazione. Suo fine è di essere anima di quella costruzione tenendo viva in essa, nel suo fondarsi e nel suo attuarsi, la luce della ragione contro ogni tentativo di prevaricazioni istintive che tendono a fare prevalere interessi individualistici — del singolo o del gruppo — sul « bene comune » vero e unico fine della politica come quello che vuole garantire ad ogni cittadino, attraverso i mezzi di tempo in tempi più validi, il migliore possibile sviluppo della sua persona. In questo rapporto dell'agire politico al suo fine sta il fondamento etico dell'agire stesso, del suo scegliere di tempo in tempo i mezzi al fine. E questo è fare della presenza animatrice propria dei cattolici nel contesto pluralista in cui agiscono, spesso dimentico del proprio fine, non solo « una testimonianza idealmente pura » ma l'offerta costruttiva della capacità di fondere in unità ragione e storia senza perdere il senso del valore delle esigenze di ciascuna delle due componenti dell'agire politico.



A questo punto penso possa sembrare del tutto congruo affermare che fondamento di tale presenza animatrice — quale che sia la sua collocazione in rapporto al quadro delle responsabilità decisionali — non può che essere una sollecita e critica attenzione a tutto ciò che si muove sul piano culturale interessante, in modo più o meno diretto, i problemi propri della azione politica. Una attenzione critica che, nella fedeltà alla concezione dell'uomo su cui si fonda il progetto di « città dell'uomo a misura d'uomo » cui si rifà la presenza animatrice dei cattolici, senza pregiudizi e preconcette chiusure, sa essere aperta al nuovo con la capacità di obiettivamente e serenamente giudicare ciò che in esso si trova di valido, da qualunque parte esso provenga, e ciò che di non valido esso proponga, per assimilare il primo e respingere il secondo. Tutto ciò equivale a dire che condizione di un'efficace presenza dei cattolici nell'impegno politico è un solido fondamento culturale e non è senza tristezza il dovere constatare che questo fino qui — se si esclude il momento della Costituente — non è dato vedere.

L'auspicio è che nelle nostre coscienze si radichi questa convinzione e che in essa abbia un posto chiaro e saldo il rapporto vitale tra fede e ragione nell'atto di recare l'una all'altro vantaggio — come dice il Concilio Vaticano I — senza riduzioni e senza enfasi del l'una o dell'altra. E poiché in questo momento stiamo parlando di impegno che si sviluppa sul piano della ragione, quanto alle sue fondazioni culturali, e su quello della volontà, quanto alla sua concreta attuazione, mi sia permesso richiamare a quanti, qui, portiamo la responsabilità del dono — vorrei dire del privilegio — della fede, quale sia l'apporto che essa, in quanto vissuta, ci reca nell'esercizio del nostro impegno culturale e politico.

E l'apporto di una nuova luce — quella della Rivelazione — che non sostituisce la ragione ma fa sì che essa compia nella luce e non al buio il suo cammino di ricerca della verità e degli strumenti di cui l'uomo ha bisogno per dare senso alla propria azione politica. Il corto circuito fede-azione politica riesce offensivo per la prima come quello che la coarta al di fuori dei suoi fini, e distruttivo per la seconda perché incapace di fornirle fini storici adeguati e mezzi per attuarli. Ma di valore inestimabile appare quell'apporto di luce, quando si pensi che esso, se accettato e vissuto, salva la ra-

gione dal lasciarsi strumentalizzare da istintività desiderose o bisognose di giustificare ragionevolmente le proprie proposte perché abbiano, o sembrino avere, valore umano. E' il caso di ricordare l'antico detto: « respingi pure la natura, essa tuttavia rispunta fuori »!

E' l'apporto di nuova forza, di sostegno ineguagliabile alla volontà, quello che la fede, fatta vita attraverso la grazia, le dà perché non si lasci sedurre dalle medesime istintività che finiscono per averla vinta e le fanno dire con Ovidio « vedo il bene e finisco per fare il male »!

Nel momento in cui sembra — e troppo facilmente lo si sostiene — che la ragione sia morta — e veramente sarebbe la morte dell'uomo « animale ragionevole » — non prende singolare valore una qualificata presenza animatrice dei cattolici in un impegno politico capace di fondere « memoria e mutamento » per una costruzione della città dell'uomo atta a salvare l'uomo stesso da mortificanti individualismi o collettivismi, per esaltarlo nella sua irrinunciabile misura di persona? Io ne sono persuaso e mi auguro che i giovani, tutti, in particolare gli universitari, ne prendano sempre più coscienza e ne facciano stimolo, come voleva Paolo VI, « a fare della politica una maniera esigente di vivere l'impegno cristiano a servizio degli altri » (O.A.46).

Giuseppe Lazzati

Francesco Traniello

Anche il mio intervento prenderà spunto dalle tesi congressuali, per avanzare alcune riflessioni ed osservazioni che si proiettano, per ragioni di maggiore competenza professionale, piuttosto in una dimensione storica di tentativo di delineare alcune vicende politico-culturali e ideologiche complesse che in parte possono contribuire a interpretare, a offrirci perlomeno un filo da seguire nella comprensione delle tematiche molto impegnative che le tesi stesse riflettono. E' questa a mio parere una condizione necessaria per una possibile individuazione di risposte ad alcuni grandi interrogativi che riguardano la nostra azione di cristiani nella politica, ma più in generale il senso del politico oggi.

Grandi interrogativi, e, come voi immediatamente voi percepirete, anche questo mio intervento avrà piuttosto la natura di interrogarmi ed interrogarci su alcune questioni che sono accennate nelle tesi, che d'altra parte riflettono un più ampio dibattito culturale del nostro Paese, ma non solo del nostro Paese oggi, ma che ancora, mi pare, si fondono con un certo grado di indeterminatezza, di incertezza di fluidità.

Prenderei spunto da una affermazione delle tesi e da una frase che mi ha particolarmente colpito, ove si enuncia una intenzione programmatica, diciamo così, progettuale.

« Ai nostri giorni le questioni di fatto più rilevanti ed urgenti — vi si dice — sono di fatto quelle che hanno per oggetto le condizioni formali (ovvero di possibilità) della comunicazione e di una possibile formazione del consenso attorno a norme e a valori comuni prima ancora che quelle relative ai loro contenuti puntuali.

Su questa endiade di norme e valori comuni vorrei fermarmi nel tentativo di chiarire anche concettualmente, il che mi sembra oggi necessario, che senso possa avere questo avvicinamento, se è veramente una endiade, quali nodi tematici stanno sotto questo tipo di definizione.

Partirei da una constatazione, se volete da una formula che uso a scopo esclusivamente esplicativo per cercare di rendere chiaro quello che voglio dire, la sensazione cioè da parte mia che la cultura politica oggi si stia o si sia in parte spostata e si stia spostando da una considerazione centralmente dedicata alle regole dei valori, ad una considerazione puntata maggiormente in direzione dei valori delle regole.

Cosa intendo dire con questa formula un po' sibillina, di cui certo mi perdonerete il gioco di parole? Intendo dire che in particolare nella tradizione della cultura cattolica, per lunghissimo tempo, soprattutto in epoca moderna e contemporanea, credo per motivi abbastanza ovvi, si è data grande importanza al problema dei valori della politica e quindi alle regole dei valori. Il primato politico dei valori, quindi, e la politica giudicata in relazione ai fini che le danno senso che sono fini di valore, fini di significato.

Yuesti fini, secondo la tradizione cattolica, sono stati considerati sempre positivamente definibili, anche se sono cambiate, anche qui per motivi storici abbastanza semplici e chiari, i soggetti a cui è stata demandata la responsabilità e il compito di definire questi fini.

In definitiva il principale problema che si è posto alle spalle della teoria politica di ispirazione cattolica, soprattutto negli ultimi due secoli, è stato per lungo tempo quello di chi possiede la regola dei valori, dove è il luogo in cui si stabilisce quale è la regola dei valori politici che quindi sono l'elemento di orientamento complessivo della politica, e quindi chi definisce positivamente i fini della politica.

Ora mi pare che da questo punto di vista si possano distinguere tre fasi storiche: due molto nettamente distinte, di cui la seconda distinguibile a sua volta in due momenti un po' diversi.

La prima, procedo molto schematicamente, mi pare sia quella nella quale i fini della politica sono stati definiti prevalentemente o esclusivamente dalla Chiesa. Per un lungo tratto di tempo è stata la Chiesa che ha rivendicato a sé il compito fondamentale di stabilire quali sono i fini della politica, implicitamente imponendo e rivendicando una concezione eteronoma della politica. La politica non trova in sé, non ha la possibilità di trovare in sé, le ragioni della propria esistenza (stavo per dire le ragioni della propria ragione), e necessariamente deve rifarsi a categorie di valori, a sistemi di valori che le sono esterne. Quindi eteronomia e subalternità della politica, rispetto a sistemi di valori che sono esterni alla politica stessa. Mi pare che la espressione formale di questa visione della eteronomia dei fini politici, e nello stesso tempo della centralità di questi fini per definire il valore della politica, è stata la dottrina a lungo affermata dell'indifferenza della Chiesa nei confronti delle forme di governo. In definitiva, se i fini della politica

sono eteronomi, sono estranei alla politica, non sono comunque determinati dalla politica, è comprensibile che la politica in quanto forma di governo, e non dimentichiamo che per moltissimi decenni, per secoli, la politica nella visione cattolica prevalente si limitava alla definizione delle forme di governo, era la concezione ancora in un certo senso aristotelica, risultasse indifferente alla Chiesa. Infatti non sono le forme di governo che danno il fine, e quindi il valore alla politica, ma sono i fini della politica stessa e gli stessi fini, buoni o cattivi, possono essere perseguiti attraverso forme di governo diverse. Ricordo il dibattito della fine dell'800 inizi del '900 sul concetto cristiano di democrazia, titolo di un notissimo articolo di Giuseppe Toniolo, nel quale lo stesso Toniolo, che pure aveva avuto il grande merito di introdurre il concetto stesso di democrazia in un pensiero, in una cultura politica non particolarmente recettiva, per ragioni storico-ideologico ben evidenti, affermava che il concetto cristiano di democrazia non si esprime in termini necessariamente di forma democratica di governo, perché i riferimenti erano piuttosto alla monarchia, il mito di Luigi IX, e perché la democrazia è data dai contenuti e perciò dai fini che essa stessa si pone.

La seconda fase ha modificato alquanto questa posizione nel senso che progressivament è emerso il problema dei fini propri, autonomi della politica, non più eteronomi, ma sempre nel senso, mi pare, della determinazione dei fini e quindi dei valori come elementi costitutivi del fatto politico. I fini sono autonomi e tra questi prevale il concetto, il fine classico della politica nella visione cattolica, il bene comune, ma non sono fini ultimi, bensì penultimi. E la risposta della grande tradizione tomista, che ha avuto forse il suo più lucido esponente in Maritain e che ha avuto il grande merito di superare questa visione radicale della eteronomia del valore politico rispetto alla politica stessa, riconoscendo invece una autonomia di valori e quindi anche una potenzialità più laica, meno determinata dai rapporti con la Chiesa e con l'autorità religiosa, della politica stessa.

In realtà, a voler essere precisi, credo che nel momento in cui si scopre (e siamo nella fase tra le due guerre mondiali soprattutto, anche se vi sono da questo punto di vista degli spunti interessanti già all'inizio del '900) questa autonomia, a volere essere precisi e forse anche un po' pignoli, bisognerebbe introdurre una ulteriore distinzione all'interno di questa concezione dell'autonomia dei fini della politica, tra una concezione essenzialmente deduttivistica, razionalistica — il bene comune come deducibile da un insieme di princìpi prestabiliti — che era presente in un certo totmismo meno irrorato da un confronto con la realtà storica, e una concezione che metteva l'accento maggiormente sul fatto che questi fini autonomi della politica, il bene comune come fine classico, altamente qualificante della politica, non poteva essere semplicemente dedotto in termini razionali. A comporre il bene comune, per questa seconda posizione, doveva necessariamente entrare la verifica delle condizioni storiche e sociali della situazione in atto.

Ma tuttavia, pur con queste possibili distinzioni resta vero che prevale sino ad epoche recenti, sino — direi —, in parte, ai documenti del Vaticano II che è certamente molto strutturato su questa cultura, che è una cultura teologica prima di essere una cultura politica, questa importanza data costantemente alle regole dei valori, alle finalità come elemento orientativo complessivo e qualificante del politico.

Ora, noterei per necessità di una certa completezza di indagine, che l'evoluzione della Chiesa e in genere del mondo cattolico su questi temi è fortemente modulata sulla assunzione di una finalizzazione etica della politica che avviene da parte di un altro soggetto storico, concorrenziale alla Chiesa, che è lo Stato. L'idea cioè che la politica si determini in quanto ha dei fini determinati e positivamente definibili, non è presente soltanto nella cultura politica cattolica, ma è uno degli elementi forti della concezione etica dello stato, della finalizzazione etica dello stato. Parlerei a questo proposito di un finalismo secolarizzato. In un certo senso lo Stato moderno nasce rivendicando a sé e non più alla Chiesa il compito di essere la regola dei valori: la regola dei valori, la determinazione dei fini della politica e della convivenza umana appartiene allo stato.

Da questo punto di vista, lo stato rappresenta veramente una secolarizzazione; qui il discorso potrebbe divenire molto interessante, perché, forse, nelle tesi la concezione di secolarizzazione utilizzata risente molto di una visione diciamo vicina a noi. Io sottolinerei ad una concezione più originaria, storicamente più determinata, di secolarizzazione, dove in definitiva essa non è tanto la frammentazione o il pluralismo, la plurifunzionalità dei rapporti sociali e così via, ma è proprio la sostituzione di un soggetto storico secolarizzato come lo stato ad un altro soggetto storico.

E da questo punto di vista, della secolarizzazione cioè come rivendicazione da parte dello stato moderno del luogo etico, del possedere le regole del valore, ricordo le pagine polemiche di quell'acuto reazionario tedesco, Karl Schmidt, a proposito della tirannia dei valori. Per Schmidt, avverso particolarmente alla realtà dello stato liberale, l'opposizione all'idea che lo stato potesse essere il portatore di valori, la regola stessa dei valori, è il motivo che lo spinge a ritenere che i valori, i valori dello stato ,avessero in sé una forma tirannica inevitabile. Direi che in lui si esprime la critica reazionaria all'idea dell'eticità dello stato.

Ora, se questo è il panorama di sfondo, mi pare che si possa riconoscere che per i cristiani in particolare possa risultare difficile attivare quell'operazione complessa e tale da richiedere anche un ripensamento di alcune premesse generali della loro cultura che permetta loro di mettere sotto nuova luce l'altro tema, l'altra faccia della realtà che io ho definito il valore della regola.

Il valore della regola mi pare che richieda la considerazione della eticità dei mezzi, non dico abbandonando, ma certo dando un minor peso al problema sempre centrale dell'eticità dei fini. La eticità dei mezzi, o con l'altra formula che ho usato, il valore della regola, significa per esempio attivare una razionalità come quella che con Weber possiamo chiamare razionalità funzionale rispetto invece ad una razionalità sostanziale, oppure, con l'altra formula anche questa weberiana, che ho sentito risuonare anche in questo congresso, una etica della responsabilità prevalente rispetto alla etica della convinzione. In realtà questo possibile spostamento tematico che comporta certamente uno sforzo di rielaborazione, di ripensamento della propria collocazione molto significativo, mi pare sia sollecitato e coincidente con una tendenza forte nella cultura politica nella quale ci troviamo immersi e deve essere ancora probabilmente riportato agli effetti postu-

mi, diciamo così, della sfida totalitaria. In fondo, da questa sfida la cultura politica cattolica è stata più direttamente interpellata e messa in gioco, proprio perché nel totalitarismo veniva portata alla massima esasperazione la riduzione della politica ai suoi fini, e si ingenerava il macchiavellismo totale dei mezzi: quel che conta, in una visione totalitaria, sono esclusivamente i fini. Ora, in questa logica, mi pare che da parte cattolica si possa tendere a dare due risposte, che presentano però entrambe dei rischi, alcuni interrogativi ai quali, a mia volta, io non ho una risposta da fornire.

Il primo tipo di risposta rispetto al momento nel quale ci troviamo, che riflette secondo me ancora i postumi della sfida totalitaria, che d'altra parte è una sfida ben presente nel panorama storico e complessivo nel quale ci troviamo, la definirei, usando anche qui alcune delle formule usate nelle tesi, una risposta forte. Come si orienta, come si alimenta una risposta forte di tipo cattolico alla situazione odierna? Essa si qualifica come una visione della religione quale supplenza alla crisi dei valori umani. La religione fiorisce, secondo questa risposta, laddove la ragione e la civiltà umana che la esprime sconta i suoi limiti.

Il crollo dei modelli, chiamiamoli così, delle utopie, delle ideologie, tutto questo può essere guardato con soddisfazione da parte dell' « homo catholicus », del credente, in quanto si potrebbe pensare che in questo vuoto la religione possa meglio svolgere la propria funzione, possa essere rivalutata. La religione è vista quindi essenzialmente come supplenza. Posizione questa diffusa, credo, forse qualche anno fa più di oggi, e che tuttavia presenta, come voi capite, grossi rischi per la religione stessa in quanto la religione diventa da questo punto di vista veramente suppletiva, diventa il dio a cui ci si appella quando il resto non funziona, quando gli altri punti di riferimento sono indeboliti.

Vi è poi una possibile risposta debole, che è quella alla quale accenavo anche prima quando insistevo sulla importanza data anche nelle vostre tesi all'etica della regola e alla importanza del mezzo, del mettersi d'accordo sulle regole, sul valore delle regole come elemento costitutivo di una nuova concezione di una nuova cultura politica. Etica della regola su cui occorre un attimo soffermarci per dire che essa evidentemente comporta l'idea che la regola politica non sia una regola come tutte le altre. Si dice « le regole del gioco », ma certamente le regole del gioco politico partono dal presupposto che questo non sia un gioco come tutti gli altri.

Ora, quali sono gli elementi deboli di questa posizione? Sono due, secondo me, i rischi che presenta questa risposta che abbiamo definito « debole ». Il primo è una certa tentazione che definirei di funzionalismo, ove per funzionalismo intendo l'idea che nell'ambito dell' aggregazione sociale vi possano essere funzioni complesse che comportano una specializzazione. Ora il rischio di considerare la politica come una funzione specializzata mi pare che rifletta e si ricolleghi al grande tema in auge alcuni anni fa, oggi forse un po' in declino, della divisione del lavoro come regola fondamentale degli aggregati sociali di tipo contemporaneo, soprattutto industriale. Ora, nella specializzazione della funzione politica mi pare sia implicito, o possa esserci (è un interrogativo) il rischio di trasferire in gruppi sociali o in soggetti sociali specializzati questa stessa funzione. In questo senso la efficienza funzionale, la necessità cioè di avere dei gruppi sociali che svolgano in modo funzionalmente efficiente, la funzione politica, rischia di prendere il posto e di prevalere naturalmente sugli obiettivi qualitativi della politica. E' un grande dilemma attorno al quale si è affaticato il pensiero sulla democrazia e sul quale naturalmente io non ho la possibilità di dire nulla; ma occorre da questo punto di vista prendere coscienza, se allora così stanno le cose, di una svolta profonda di natura culturale in senso proprio, che si è verificata da almeno una quindicina di anni; ricordo infatti che tutto il dibattito della cultura politica intorno al '68 (prendiamo questa data un po' mitica, ormai simbolica, ma non solo simbolica) era nella direzione opposta, della ricomposizione, di una politica non più considerata come specializzazione di funzioni, ma che invece per essere democratica doveva ricomporre al suo interno tutte le sue possibili funzioni.

L'altro interrogativo che io pongo riguarda il fatto che una prospettiva di risposta debole sottovaluta forse il nocciolo irriducibile del potere e del potere politico in particolare a pura funzione, quello che io definisco con parole famose, il volto demoniaco del potere. In molte cose che si sono dette anche tra di noi, mi pare che non si possa realisticamente trascurare il fatto che il politico è comprensivo della categoria del potere. Non si esaurisce nel potere, ma lo comprende e in questo senso io credo di poter leggere, nonostante tutto, in particolare riferendomi alla grande tradizione agostiniana, una certa radicale contrapposizione tra il potere come connaturato al politico e lo spirito cristiano.

Mi chiedo se non ci si debba ancora oggi soffermarci, riprendere in considerazione questa irriducibilità, questa radicale alternativa tra una visione, una prospettiva politica che abbia nel potere il suo nocciolo forte e ineliminabile, e una prospettiva in cui l'idea di servizio, di gratuità, di contemplazione, di volontario annientamento, che è se vogliamo quella più originariamente ed eminentemente cristiana, si svolge, si esercita si muove in una direzione che è di per sé, mi pare, antipolitica. **Francesco Traniello**

Testo non rivisto dall'Autore.

Umberto Curi

Io cercherò di essere molto breve proprio perché mi pare che le condizioni consiglino schematicità e capacità di sintesi; la cosa mi rincresce perché, francamente, sia l'importanza di questo Congresso, che il livello culturale e direi perfino teorico espresso dalle Tesi, meriterebbero un approfondimento anche un pochino più analitico, un'attenzione più specifica; ma probabilmente vi potrà essere qualche altra occasione in cui esercitarsi in maniera più ravvicinata su questo testo. Dico questo, perché il discorso anche molto breve che cercherò di fare prende le mosse appunto dal documento congressuale e specificamente da quel quarto capitolo che è intitolato « la politica e la sfida della secolarizzazione ».

Dico subito che, se ho scelto quale punto di riferimento per il ragionamento che intendo fare le tesi pre-

sentate a questo congresso, non è soltanto per una questione di omaggio formale alla sede in cui sono chiamato a discutere, ma perché sono convinto che queste tesi rappresentino un momento alto della elaborazione teorico-politica di parte cattolica, sia per quanto riguarda la storia e l'identità di questa organizzazione, sia e direi soprattutto in rapporto ad altre organizzazioni di quello che si chiama abitualmente il mondo cattolico. Credo che vadano sottolineati in maniera non formale, non diplomatica i meriti di queste tesi, soprattutto per quanto riguarda quell'aspetto in cui le Tesi mostrano un interesse tutto particolare per i problemi di carattere politico e istituzionale, rinunciando alla facile tentazione, condivisa invece da altre organizzazioni cattoliche, di una immersione totale nella dimensione sociale. Quindi credo che assumere le Tesi, come punto di riferimento, possa essere il modo migliore per cercare di cogliere un punto di applicazione significativo per questo tema che diversamente sarebbe troppo generale, che è appunto dato dalla trasformazione delle culture politiche.

Ecco, detto questo, devo anche dire che le Tesi si presentano largamente inadempienti e quindi largamente insoddisfacenti, almeno per quanto riguarda il mio giudizio, proprio e specificamente in questo quarto capitolo a cui mi riferisco, « la politica e la sfida della secolarizzazione ».

Sono, dicevo, inadempienti e insoddisfacenti sia sotto il profilo dell'analisi, sia, conseguentemente per la stretta connessione di carattere logico-concettuale che nel documento è istituita, anche per quanto riguarda il profilo delle proposte. Devo anzi dire che forse la parte meno soddisfacente è proprio quella delle proposte. Cerco, allora, di motivare rapidamente questo giudizio, in che senso, per quali aspetti, queste tesi, soprattutto in questa parte specifica, si presentano non condivisibili, almeno dal mio punto di vista.

Un primo appunto riguarda il metodo, il modo stesso in cui è condotta l'analisi. Credo che si debba dire che l'andamento del ragionamento si sviluppa davvero « more geometrico », secondo uno schema che penso possa essere sostanzialmente delineato in questi termini. Si parte da una assunzione della generalità e della pervasità del processo di secolarizzazione, definito direi nella dimensione teorica generale, astratta, ma come processo pervasivo che caratterizza le società post-industriali. Dall'esistenza di questo processo di secolarizzazione si deduce sul piano politico la crisi della funzione della rappresentanza considerata come funzione principe, in qualche misura come funzione esclusiva del sistema politico e si deduce a sua volta il venir meno di forme di integrazione e qualche volta perfino di rapporto fra sociale e politico, fra individuo e collettività, fra decisioni e consenso. Ecco, questo metodo, ripeto, fortemente deduttivo che muove da questa assunzione, in termini anche accentuatamente general-generici, della categoria di secolarizzazione, a me pare, per il ragionamento che ora cercherò di fare, una delle ragioni che rende insoddisfacente l'analisi.

Una seconda ragione che in qualche modo a questa è collegata, è che il ragionamento si muove interamente sul piano delle forme, delle pure forme della politologia, della cultura politica, senza tentare minimamente alcuna correlazione con la storia politica di questo paese delle cui trasformazioni si discute. Devo dire che questo mi è sembrato un aspetto perfino sorprendente: questo documento potrebbe in qualche misura valere per ogni sistema post-industriale, non si coglie in nessun luogo la specificità, sulla quale intendo brevemente ritornare più avanti, con cui anche il processo di secolarizzazione ha investito e trasformato questo sistema politico e quindi nessun riferimento, nessuna correlazione fra la storia della cultura politica e la storia politica di questo Paese.

Un terzo punto, anche questo collegato con quello precedente, riguarda, come dire, un taglio dell'analisi che, mi pare lo abbia rilevato anche il Prof. Lazzati in precedenza, è fortemente strutturalistico, fortemente oggettivistico. Badate, non che questo sia di per sé un limite: lo è se questo approccio di tipo strutturalistico, oggettivistico non riesce a cogliere quelli che sono poi i protagonisti reali della storia politica del nostro paese, e devo dire si ha davvero l'impressione che il processo descritto sia un processo senza soggetti, quasi che la secolarizzazione con gli aspetti da essa indotti sulla crisi della rappresentanza e poi sul venir meno delle forme di integrazione tra sociale e politico, sia, come dire, un processo spontaneo, ineluttabile, che avviene secondo dinamiche puramente oggettive e nel puro cielo delle forme politiche astratte. In questo senso, riassuntivamente, a me pare che il limite fondamentale sotto il profilo analitico di questo testo consiste nella mancata correlazione tra l'analisi sul piano politologico, sul piano delle forme culturali e politiche e, ripeto, la storia politica del decennio. Mi pare che questa trascuranza sia decisiva, perché conduce ad occultare quelle che mi sembrano essere le due caratteristiche decisive della storia politica di questo ciclo che si può far cominciare all'incirca all'inizio degli anni '70 e che trova presumibilmente una sua conclusione, un punto netto di discontinuità con le elezioni politiche del 1983. Quali sono queste due caratteristiche fondamentali di questo ciclo politico, totalmente eluse all'interno di questo documento?

La prima e la più significativa, anche qui spero che non si dia origine a quello che può sembrare solamente un gioco di parole, è una trasformazione della mediazione dall'essere semplicemente legame o forma di connessione tra sociale e politico a diventare nel corso del decennio e in particolare a metà di esso la categoria centrale e forse esclusiva dell'iniziativa politica.

Credo che la storia del decennio dal punto di vista della storia politica sia appunto la storia anche di questo fallimento, cioè del fallimento della mediazione come pratica esclusiva e inesauribile dal punto di vista della politica concreta; qui allora credo che sia giusto anche far rientrare i soggetti di questo processo: la storia politica degli anni '70 vede le due maggiori forze politiche, DC e PCI, che pur provengono da esperienze, da tradizioni culturali anche molto diverse, convergere nel privilegiamento pressoché esclusivo della pratica della mediazione.

Allora il punto sul quale io vorrei proprio ragionare con gli amici fucini è proprio questo: è possibile trascurare l'importanza che ha avuto nel produrre i fenomeni di crisi della rappresentanza e i connessi rapporti anche di crisi di integrazione tra sociale e politico quanto è avvenuto sul piano delle decisioni concrete, nel modo concreto di gestione della politica? Fino a che punto il privilegiamento esclusivo della mediazione come categoria in qualche misura unica dal punto di vista dell'iniziativa politica non ha finito con il retroagire sul legame tra sociale e politico accelerando almeno il processo di crisi della rappresentanza e dando gambe concrete al processo di

secolarizzazione, dandogli anche una sua fattispecie determinata, non lasciandolo nel cielo delle forme politologiche?

Sono persuaso che questo passaggio della mediazione dall'essere solo una forma di rapporto a diventare contenuto da allora esclusivo dell'iniziativa politica è stato decisivo per produrre la crisi della rappresentanza. Perché questo? Perché se ci pensiamo e cerchiamo seppure in maniera molto sintetica di ritornare indietro, di rivedere questo decennio, questo ciclo politico vero e proprio, noi vediamo che la pratica della mediazione ha condotto anzitutto alla trasformazione degli avversari in partners, in qualche modo contribuendo e qualche volta determinando la sparizione di quelle che sono le categorie politiche fondamentali, cioè, non per citare Schmidt al quale posso essere anche meno affezionato di quanto non lo sia Traniello, facendo sparire il conflitto come rappresentazione di uno scontro originario amico-nemico; la pratica della mediazione trasforma sistematicamente ogni avversario in partner e quindi toglie limpidezza, incisività, chiarezza allo scontro politico; la pratica della mediazione così come è stata condotta in questo Paese, con responsabilità molto diverse da parte delle forze politiche, e direi anche con una forma di adesione soggettiva molto diversa da parte di una forza politica come la DC che in qualche modo ha nella sua tradizione la pratica della mediazione, e da parte invece di una forza come il PCI che ha in qualche misura interpretato la categoria e la pratica della mediazione quasi come un residuo della doppiezza staliniana degli anni '50, questa pratica della mediazione, dicevo, ha inevitabilmente prodotto anche un ristagno dal punto di vista della elaborazione teorico-culturale; la mediazione non richiede revisioni di carattere teorico, ma solo flessibilità; la mediazione richiede che le posizioni a confronto non necessariamente mutino, ma che si adeguino l'una all'altra; quindi la mediazione è essa stessa un fattore forte di ristagno sotto il profilo teorico.

Ma poi la mediazione conduce anche inevitabilmente ad una soppressione e derealizzazione dei conflitti; i conflitti, che poi sono il motore delle trasformazioni sociali, sul piano della mediazione vivono solo per essere superati nella mediazione, solo per trovare una loro forma di sintesi, cancellazione, annullamento mediante appunto la mediazione.

Io credo che se si riflette su questo primo aspetto si troverà una maniera per dare maggior concretezza, determinatezza di carattere storico a questo ragionamento sul processo di secolarizzazione; quindi non ragionando soltanto sul rapporto astratto tra decisioni e consenso, ma ragionando sul merito e sui contenuti di queste decisioni, sulla pratica e sul metodo dell'iniziativa politica.

Un secondo punto che mi pare essere centrale per l'interpretazione di questo ciclo della storia politica del nostro Paese, è appunto relativo a una trasformazione che ha investito il processo di produzione delle decisioni politiche.

Cerco di rendere per quanto è possibile chiaro il ragionamento: se nelle tesi quando si parla del rapporto tra decisioni e consenso, si concentra l'attenzione pressoché esclusivamente sul legame tra le due e sulla crisi di questo legame, sul fatto che progressivamente esiste una scomposizione tra decisione e consenso per il venir meno del legame che unisce questi due termini, io credo che invece si tratti da un lato di insistere sul contenuto di questa decisione e dall'altro anche di andare a vedere come è cambiato e con quale radicalità è cambiato nel decennio il modo di produzione delle decisioni; perché la seconda caratteristica che a me pare decisiva di questo ciclo della storia politica di questo Paese è appunto quel processo che ha investito più globalmente il sistema politico italiano portando da un lato alla smobilitazione progressiva delle sedi e dei soggetti legali, formali di produzione delle decisioni e dall'altro alla crescita inverosimile e davvero patologica, per quanto riguarda il funzionamento del sistema, di soggetti, forme, metodi di produzione occulta delle decisioni.

Quanto questa trasformazione, quanto questo processo che altrove viene anche definito come processo di clandestinizzazione della politica, ha influito nel determinare concretamente la crisi della rappresentanza e tutti gli altri effetti negativi che sono stati denunciati nelle tesi? E' possibile leggere i problemi della crisi della rappresentanza soltanto in una prospettiva culturale, senza misurarsi con questi aspetti che riguardano la costituzione materiale di questo Paese e la sua storia politica diretta?

Io sono convinto che questi due elementi che tra l'altro nel decennio vivono anche intrecciati tra loro, che trovano protagonisti in misura diversa (soprattutto il secondo) le forze politiche di maggioranza in questo Paese, sono in una certa misura indispensabile per capire la forma storicamente determinata in cui si è dato e si è realizzato il processo di secolarizzazione e la crisi di rappresentanza. Diversamente, ripeto, leggendo le tesi si ha l'impressione di essere di fronte ad una analisi che potrebbe funzionare ugualmente bene o ugualmente male per qualunque società post-industriale. Se cerchiamo di render un tantino più fina l'analisi, si vedrà poi come questa centralità della mediazione, non più come legame tra decisioni e consenso, ma come categoria e metodo della iniziativa politica, viene proprio nella seconda metà del decennio ad assumere una importanza tutta particolare nel momento in cui una serie di avvenimenti, certamente molto gravi, che interessano la vita del Paese, vengono interpretati mediante la prospettiva dell'emergenza.

Chi di noi non ricorda quanto l'enfasi sulla emergenza (che, badate, è una interpretazione di una condizione reale, non una condizione oggettiva) non abbia reso in qualche misura ineludibile il riferimento alla mediazione fra le forze politiche attive all'interno del sistema e quindi non abbia emarginato, escluso, disattivato delegittimato ogni forma di conflitto? L'interpretazione dell'emergenza è quella che discende dalla assunzione della condizione come stato di eccezione; nello stato di eccezione è sospesa la normalità del conflitto, le regole che abitualmente governano la politica devono essere accantonate, vige invece e si impone la mediazione come metodo esclusivo. C'è da chiedersi quanto questa enfasi pressoché esclusiva sul tema e sulla practia della mediazione non sia poi andata ad impattare in un momento, giusto a metà del ciclo nel periodo '75-76 in cui più viva, più esplicita era la spinta al cambiamento. Per cui si sono originati anche — e in ciò soprattutto io ne vedrei la genesi — quei processi anche perversi denunciati nelle tesi congressuali; tanto più forte si faceva presente a metà del decennio la necessità di un cambiamento, tanto più a questa necessità si rispondeva dalle due principali forze politiche proprio con questa pratica di mediazione che è invece la dissoluzione del conflitto e della politica come conflitto. Mi chiedo quindi se, allora, su queste cose non si deb-

ba anche tentare di ragionare, se a questo spessore di ragionamento non si debba cercare di porre capo, Credo che se questo è ciò che sotto il profilo della analisi meno mi ha convinto, in qualche misura conseguentemente le proposte che vengono avanzate condividono i limiti o le insufficienze sul piano analitico. Io credo che proprio per quello che è stato detto sinora non sia possibile, come si dice nella parte finale delle tesi, prospettare come condizione necessaria e sufficiente il rispetto di condizioni procedurali, di aspetti puramente formali; anche i due esempi che vengono portati quali possibili parametri o quali possibili indicatori di una direzione da seguire, mi sembrano essere già in partenza, proprio sulla esperienza compiuta, destituiti di valori e di significato. Sono convinto che ciò verso cui bisognerebbe andare è davvero una democrazia come democrazia regolata di conflitti, dove però la regolazione non diventi neutralizzazione e dove il conflitto non trascenda, come è successo nella seconda metà del decennio, in guerra.

Io credo che questo sia possibile condividendo l'aspetto più interessante, sul quale mi trovo più d'accordo delle tesi, la rinuncia cioè alla polizia come carta dei valori, oppure la rinuncia alla politica come progetto unidirezionale. Io credo che sia doveroso condividere questa linea, ma al tempo stesso riprendere con forza un ragionamento sui contenuti specifici della politica e, nella misura in cui si parla di aspetti formali-procedurali, tentare di rilanciare una democrazia regolata dei conflitti, che abbia la possibilità di liberare le dinamiche di sviluppo di carattere sociale e politico presenti nel Paese da ogni vincolo di carattere conservatore, dove la conservazione sta appunto nell'impedire la libera e completa espressività dei conflitti e delle dinamiche presenti nella società. In questo senso io credo che gli amici fucini, forse, se accettano quello che è soltanto un sommesso suggerimento, dovrebbero riflettere e ragionare di più, proprio in rapporto a quelle che sono le scelte della propria organizzazione, su quelli che sono i contenuti specifici di questa storia politica e non soltanto fare un discorso pur interessante ed impegnativo sulle forme della cultura politica del decennio.

Umberto Curi

* Testo non rivisto dall'Autore.

Federico Stame

Devo dire che raramente nelle tavole rotonde a cui ho partecipato ho trovato una concordanza e un interesse tematico paragonabili a quelli che ho trovato ascoltando gli interventi che mi hanno preceduto. Vorrei quindi cercare di adattare lo schema che mi ero preparato alle sollecitazioni molto forti che mi sono venute sia dall'intervento di Traniello che da quello di Curi, che sotto due punti di vista diversi hanno sollevato lo stesso problema che anch'io vorrei affrontare, sia pure con un leggero spostamento tematico.

Vorrei fare solo delle brevi considerazioni sui processi di trasformazione e di torsione che le culture politiche dominanti nella nostra storia politica e nella nostra tradizione culturale subiscono per i processi intensi di trasformazione sociale di questi anni.

Ritengo che le culture politiche che hanno dominato lo scenario politico-culturale italiano degli ultimi decenni, in sintonia con la dominante funzione di rappresentanza politica che hanno avuto le organizzazioni politiche che si sono richiamate a queste tradizioni culturali, cioè la tradizione cattolica da un lato e la tradizione socialista o socialdemocratica (nel senso metaempirico in cui questo termine è inteso da Dharendorf) dall'altro, ovvero le culture che hanno dominato la scena della società del XX secolo nella fase dello stato sociale e della democrazia sociale organizzata, subiscano oggi dei processi di torsione e di trasformazione molto violenti e si trovino di fronte alla necessità di rivedere alcuni capisaldi fondamentali della loro articolazione, il che è diretta espressione dei processi di trasformazione e di crisi che si sono verificati nelle società occidentali.

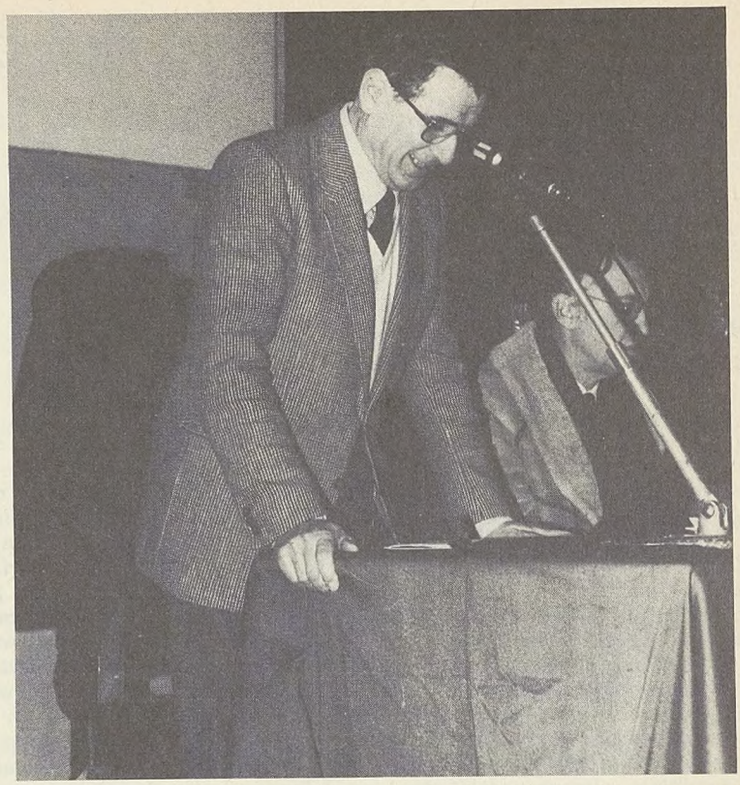
Tralascio alcune considerazioni storiche che si potevano fare sul rapporto tra le grandi tradizioni politiche liberale, socialista e cattolica nella storia d'Italia. Basti osservare che la concezione liberale della politica e dello stato perde la propria egemonia quando, a cavallo di questo secolo, i sistemi politici liberal-borghesi a basso coefficiente di legittimazione si trasformano in democrazie di massa. Il dato di fondo che qualifica queste culture politiche, invece, la cattolica e la socialista, e che ne determina l'egemonia, è il fatto che esse sono culture produttive di processi di organizzazione e di costruzione politica che entrano in piena sintonia con le esigenze di legittimazione politica che sono proprie di moderni sistemi democratici di massa. Per dirla in breve, in un modo che avrebbe certamente bisogno di specificazioni: si possono definire secondo me, sul piano specifico della storia come concretamente si è verificata, tanto la cultura cattolica dello stato e della organizzazione della società quanto la cultura socialista come due concezioni dotate di forte carica etica, di elementi antropologici non molto dissimili, ma comunque, sul piano della loro funzione storico-politica, dotate di strumenti molto validi nel momento i cui si tratta di creare e di organizzare politicamente il sistema di scambio e di decisione politica nelle società democratiche di massa. Si instaura cioè nei primi decenni di questo secolo, attorno al 1930 — e la esperienza della repubblica di Weimar nella sua fase ascendente è assai importante in questo senso — un circolo virtuoso tra le culture politiche che emergono dalla tradizione cattolica e dalla tradizione socialista nell'affrontare i problemi della democrazia organizzata capitalista, dello stato assistenziale, dello stato sociale. Si instaura cioè un circolo virtuoso tra processi di legittimazione politica indotti da queste culture politiche e processi di organizzazione dello stato.

La mia opinione è che questo ciclo storico sia concluso. Si è concluso perché il sistema di organizzazione politica, il sistema di formazione delle decisioni politiche, il sistema di legittimazione dello scambio politico che era immanente a queste due teorie di costruzione e di organizzazione dello stato e della società politica si è rivelato un sistema di legittimazione che in tanto poteva funzionare in quanto dallo stato e dal sistema produttivo venivano concessi margini tali a un processo di decisioni come questo che è estremamente costoso

non soltanto in termini economici, ma prevalentemente in termini di costo politico. Noi assistiamo in questi anni a un processo di crisi di quelle tradizioni politiche che sono state le strutture portanti dello stato sociale del XX secolo.

Quali sono le conseguenze di ciò e come si possono vedere al livello della cultura politica e dei suoi processi di trasformazione? Il problema di fondo è che questo tipo di cultura politica, applicata ai processi di costruzione dell'organizzazione politica, produceva dei sistemi che hanni quegli elementi e quelle caratteristiche tipiche, accennate anche da Curi, una delle quali è senz'altro la centralità del principio di mediazione. Questo perché vi sono tutta una serie di articolazioni e di strutturazioni delle stesse forze politiche che cooperano al processo di costruzione di questa organizzazione politica per cui la cultura della mediazione è il prodotto necessario e conseguenziale di una formazione interclassista della propria legittimazione interna, che è immanente a certi processi di modificazione della stratificazione sociale che sono propri del capitalismo organizzato; è questa una società in cui la decisione politica deve essere presa tendenzialmente con l'accordo di tutti, ed è quindi una società che sostanzialmente tende ad obliterare e a mettere in un canto finché è possibile il principio di maggioranza, sostituendolo con altri princìpi di legittimazione delle decisioni politiche; è una società nella quale i processi di legittimazione politica vengono sempre più indotti e garantiti da ampliamenti della spesa pubblica piuttosto che dall'articolazione di un sistema altamente selettivo delle scelte politiche e decisionali; è cioè una società nella quale è inestricabile e non eludibile il rapporto fra possibilità di illimitata espansione della spesa dell'intervento dello stato e processi di legittimazione politica. Questo secondo me è il punto fondamentale che attiene e che dà un senso a quei processi che prima definivo di torsione e di trasformazione delle culture politiche dominanti.

Il problema di fondo oggi della cultura politica che vive gli anni della crisi dello stato sociale e delle diverse risposte che si danno a questo problema è quello di rimeditare fondamentalmente tutte le categorie, tutti i presupposti, tutti i valori fondamentali di una concezione del rapporto tra uomo e società che sono i cardini fondamentali della cultura politica occidentale da duemila anni a questa parte, e che sono tuttora pertinenti nella misura in cui l'agire politico è costretto per sua natura ad obbedire a certi imperativi che sono propri dell'agire politico e che non possono essere superati da un sommario giudizio di obsolescenza di determinate correnti e di determinate categorie politiche. Qui il discorso deve arrestarsi, limitarsi a sottolineare la stretta interconnessione dei processi di trasformazione della cultura politica e dei processi di crisi dello stato sociale e dell'organizzazione dello stato della democrazia capitalistica come ha avuto esito in Europa. E' questo un aspetto a mio avviso complementare a quanto detto da Curi e Traniello.



Credo che si debba avere il coraggio di ritenere che si tratti di esperienze molto omogenee, da quelle della socialdemocrazia tedesca a quella del laburismo nordico, anche a quella dell'Italia; secondo me non sono tanto rilevanti le specificità quanto invece gli elementi comuni: vi sono dei processi oggettivi che attengono a tutte le democrazie sociali capitalistiche organizzate dell'Europa occidentale.

Vorrei concludere con un interrogativo teorico secondo me molto rilevante. Perché il pensiero politico cattolico ha avuto l'esito che ha avuto o, per essere più precisi, esiste solo un possibile esito della tradizione politica cattolica? E' cioè fatale e necessario che un ragionamento cattolico che utilizzi gli apparati concettuali della storia del pensiero cattolico debba per forza partorire una concezione dello stato e della società di tipo etico-organicistico? E' inevitabile questo oppure ci sono altre possibilità? Questo secondo me è un interrogativo fondamentale alla conclusione di una epoca storica nel quale il pensiero etico-organicistico ha dato tutto il meglio di sé, ma ormai non ha più molto da dare. Mentre invece le categorie fondamentali di qualsiasi tipo di concezione radicale del sistema politico sono categorie che affondano la loro origine teorica e storica all'interno di momenti del dibattito culturale con categorie cristiane. E' un interrogativo che forse è maturo porsi nel momento in cui le culture che sono state espressione di una fase molto grande, molto alta dell'organizzazione politica dell'Europa occidentale mostrano dei segni di crisi che non sono irreversibili ma che comunque sono testimonianza di una crisi seria, reale, non di una crisi puramente degli aspetti ideologici o sovrastrutturali del sistema politico.

Federico Stame

* Testo non rivisto dall'Autore.

Le Omelie del congresso

6 gennaio

Mons. Fiorino Tagliaferri

Dio vuole essere cercato, ma si fa trovare.

Ecco il significato della festa cristiana dell'Epifania: Dio vuole essere cercato, ma si fa trovare.

Vuole essere cercato, perché ama la nostra libertà. Vuole essere Dio di uomini liberi.

Ma si fa trovare, perché vuole essere Dio di uomini vivi.

1. *All'origine di questa festa c' è il raconto evangelico di una tra le più straordinarie ricerche di Dio. Tanto singolare da potersi considerare esemplare: una specie di immagine permanente di ogni vera ricerca sincera di Dio.*

E' il racconto evangelico del viaggio dei Magi, dall'Oriente a Betlemme, fino a Gesù. Affidato ad un linguaggio sobrio che, pur curando i particolari, ce li racconta senza amplificazioni di fantasia e senza indugi di commento. Solo alla fine, si anima di poesia, quando narra la conclusione del viaggio. A questo punto, l'avventura diventa liturgia e l'ansia della ricerca si placa nella gioia delle celebrazioni: « entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre e prostratisi lo adorarono. Poi aprirono i loro scrigni e gli offrirono in dono oro, incenso e mirra ».

Ma perché ricordiamo tutto questo?

Non certo per sognare. C'è in ogni pagina di Vangelo un incompiuto che si consegna alla nostra accoglienza ed alla nostra decisione. Ogni pagina di Vangelo è sempre da riscrivere da capo, incominciando dal punto in cui ci lascia, appena finito l'ascolto.

Questa pagina e questo racconto dei Magi vogliono provocare in noi, sopra tutto, due risposte: quella del desiderio e quella dell'adorazione.

Il desiderio di Dio e l'adorazione di Cristo: a questo ci invita ed a questo ci abilita la festa dell'Epifania.

2. *Il desiderio di Dio: è il più puro di tutti i desideri.*

Desiderio di Te, o Dio: o — come ci fa pregare la liturgia di oggi — desiderio di « contemplare la grandezza della Tua gloria ». Abbiamo bisogno di Te, non per suggestione, né come compensazione. Ma perché ci spinge verso di Te quel poco o, forse, tanto di bellezza, di verità, di felicità, di bontà che c'è nella vita; ed è un appello a Te quel sempre troppo di tristezza e di male che c'è nel nostro lacerato mondo umano.

Questo desiderio di Dio è la strada della liberazione. Dio ci inquieta per poi liberarci. E questo desiderio di Dio è la strada della riconciliazione. Dio ci chiama per riunirci.

E' un desiderio che nasce dalla certezza che abbiamo di Lui. Dio è mistero, ma non è mito. E' mistero, perché è inafferrabile: ma non è irraggiungibile. Dio si fa trovare: il desiderio di Lui è segno della Sua presenza nella nostra vita. Perché Dio è vicino ad ogni creatura umana. Nessuno è senza Dio.

I Magi ne sono, per così dire, la documentazione. Questi uomini non appartengono al popolo eletto. Sono estranei alla tradizione. Ma non sono stranieri di Dio. E lo cercano, perché sono stati raggiunti da Lui.

C'è un Inno di un antico poeta di Siria del VI secolo, Romano il Melode, nel quale è espressa, con apparente ingenuità, una intuizione mistica e sapiente. Quando i Magi arrivano e bussano alla porta (è questa l'ingenuità apparente), Gesù invita la mamma a farli entrare. E dice (questa è l'intuizione mistica e sapiente):

« il mio Verbo
splendette ad essi
che mi cercavano
... e viaggiò con loro.
Accogli, o Madre,
accogli quelli che me accolsero;
perché io sono in loro
come nelle tue braccia ».

3. *Adorare Cristo.*

Sembra proprio questo il motivo dominante in tutto il racconto evangelico dei Magi. Un verbo che ritorna tre volte nella pagina di Vangelo di Matteo: adorare.

Sono venuti per adorare.

La loro ricerca tende a questo. Non è curiosità o vanità.

Erode non sa ed ha paura. I sommi sacerdoti e gli scribi sanno tutto, ma restano indifferenti. I Magi vogliono adorare.

Sono certi di Lui. Non ci sono dubbi per loro: il Salvatore è nato. E' vivo.

Dov'è? Questo è il loro unico problema.
Ma dov'è.

Il loro problema non è se c'è.

Perché per adorare non basta sapere che Cristo esiste e c'è. Per adorare bisogna incontrarlo. L'adorazione reclama la presenza.

Ed è questo anche il nostro problema: dov'è Cristo?

Ma per noi non è problema perché non sappiamo dov'è. Il nostro problema è di volerlo davvero trovare dov'è.

Non è difficile trovarlo. E' impegnativo cercarlo dov'è.

Ci sono due punte avanzate della Sua presenza, grazie alle quali è poi possibile trovarlo ovunque. Perché Cristo è ovunque: l'universo è spazio della Sua presenza. Ma per riconoscerlo ovunque, senza inventarcelo a modo nostro, bisogna partire da queste emergenze di presenza che sono determinanti. Le ha scelte Lui, le ha volute Lui. E se ne fa garante.

Due presenze reali.

Una presenza sacramentale: nella Sua Parola e nell'Eucaristia, affidate alla Chiesa.

Ed una presenza esistenziale: nelle attese e nel bisogno dei fratelli.

Adorarlo è riconoscerlo e compromettere con queste Sue presenze il nostro voler vivere.

Adorare è voler vivere con *la Sua presenza. Non solo voler vivere* alla *Sua presenza, ma* con *la Sua presenza: voler diventare, crescere, rinascere dalla Sua Parola e dalla Sua Eucaristia. E voler vivere in carità: carità di amore, di fraternità, di dialogo, di scambio, di perdono, di collaborazione.*

4. Amici, vi prego! Chiediamoci, chiedetevi: « io voglio davvero vivere così? ».

La Sua Parola e l'Eucaristia della Chiesa che valore hanno nella mia vita? Sono riti, gesti, parole, o fonte di santità?

Non siamo santi. Ma non possiamo vivere senza volerlo: il rifiuto della santità feriale e quotidiana è fuga dalla vita.

E gli altri chi sono per me? E noi cristiani chi siamo gli uni per gli altri? E chi siamo, noi cristiani, noi cattolici, chi siamo, che facciamo, dentro questo nostro mondo umano, per renderlo più umano?

E' Lui, è Cristo, che ci ha convocati, perché ci vuole Suoi discepoli, Suoi amici, Suoi testimoni. Ed è questa la ragion d'essere della FUCI, perché è la ragion d'essere della Chiesa.

Questa Messa e le altre di questi giorni, e questo nostro Congresso rigenerano la risposta della nostra vita. L'importante è non aver paura di quell'eroismo evangelico che ci è chiesto.

Il Vangelo è esigente. E noi siamo felici di essere compromessi con l'impegno di viverlo e diffonderne l'annunzio.

Ma questo, più che dirlo, preferiamo pregarlo, per diventare più capaci di realizzarlo.

+ Fiorino Tagliaferri

7 gennaio

Card. Anastasio Ballestrero

Nella impossibilità di pubblicare la trascrizione dell'omelia del Card. Ballestrero, presidente della CEI, ne pubblichiamo la sintesi distribuita alla stampa.

Partendo dal brano evangelico delle nozze di Cana, il Cardinale ha sviluppato una riflessione sul mistero dell'Incarnazione, che richiama la realtà gioiosa dl Dio con noi, dell'Emmanuele, il quale ha scelto di condividere fino in fondo anche gli aspetti più umili e concreti della vita degli uomini. Tanto grande è questo amore per l' esperienza umana che il Verbo di Dio non ha esitato a compiere il primo prodigio, oltre ogni aspettativa ,in occasione di un semplice banchetto di nozze, sconvolgendo in tal modo ogni prevedibile schema umano che vorrebbe l'intervento divino legato unicamente al grandioso.

La fede in « Gesù vero Dio e vero uomo » non è oggi un fatto scontato: eppure Cristo va accolto così come Egli si manifesta, con la gioia e l'esultanza che suscita un Dio « venuto in mezzo a noi per renderci più felici ». La gioia cristiana non può essere relegata solo alla fine dei tempi: essa si esprime anche oggi quando il credente può ascoltare ed amare il suo Signore, per quanto il cammino della fede comporti inevitabilmente difficoltà e incomprensioni.

Questo può sembrare un « discorso poco attuale »: ma « noi siamo debitori a Cristo di una fede limpida e luminosa », fonte di gioia, che viene compromessa solo quando, come ricorda S. Giovanni nell' Epistola proclamata, l'uomo ricerca « falsi dei », quando assolutizza « realtà caduche » che non possono appagare veramente il suo cuore.

E una fede lieta dovrebbe essere caratteristica soprattutto dei giovani: essi sono oggi chiamati ad animare la società con una rinnovata fiducia nell'uomo e insieme nei valori eterni che sono anche genuinamente umani. E' questo « ciò che il Signore domanda: una fede lieta ».

8 gennaio

Mons. Silvano Piovanelli

L'Eucarestia è sacramento dato per la vita del mondo, pane pasquale offerto in sovrabbondanza agli uomini che vivono la loro fede in Cristo, qualunque sia la solitudine del deserto in cui essi camminano.

Nell'Eucarestia la Chiesa raccoglie la speranza degli uomini.

A voi, che più acutamente di altre componenti ecclesiali considerate gli squilibri di questa società complessa e contraddittoria, da questa mensa della Parola e del Pane di vita mi piace ripetere le parole del Papa Giovanni Paolo II nel suo recente messaggio per la Giornata della Pace.

« Giovani uomini e donne di oggi, non abbiate paura! non abbiate paura della vostra giovinezza e di quei profondi desideri che provate di felicità, di verità, di bellezza e di durevole amore. Si dice qualche volta che la società ha paura di questi potenti desideri dei giovani e che voi stessi ne abbiate paura. Non abbiate paura! quando io guardo a voi, giovani, sento una grande gratitudine e una speranza. Il futuro a lungo termine nel prossimo secolo sta nelle vostre mani. Il futuro di pace sta nei vostri cuori. Per costruire la storia, come voi potete e dovete, è necessario che la liberiate dai falsi sentieri che sta percorrendo ».

Falso sentiero è il consumismo, per cui le cose contano più della persona e il benessere, il piacere, il tornaconto diventano idoli ai quali si sacrificano ideali e persone. Si riconosce che ci ha fiaccati, tutti. Non siamo ancora capaci di pagare di persona per cambiare rotta, andando decisamente controcorrente.

Falso sentiero è l'individualismo che ripiega l'uomo su se stesso, i propri amici, la propria famiglia, il proprio gruppo e lo allontana da tutte le forme del « pubblico », del « comunitario ». Su questa strada l'uomo perde la nozione di bene comune, interesse generale, dimensione civile, e nascono pericolosi corporativismi, spregiudicate ristrutturazioni industriali, centri oc-

culti di potere che pur di raggiungere i loro obbiettivi calpestano e obbligano a calpestare ogni principio di convivenza.

Falso sentiero è lo scoraggiamento di chi ha vissuto con speranza la stagione conciliare ed è deluso dinanzi alla esiguità dei frutti e le resistenze e le lentezze di un cammino di rinnovamento.

Falso sentiero è la paura di questa società complessa, malata di frammentazione e di incomunicabilità.

Falso sentiero è quello in cui l'occhio della speranza, non solo non guarda più al futuro, ma si chiude anche sul presente nell'angoscia dell'impotenza dinanza alla realtà di oggi e si scatenano la rabbia, la violenza del terrore, la disperazione del suicidio.

In una società che muta, la Chiesa deve accogliere incessantemente quel mutamento che è dono di Dio, di Dio che muta il cuore (Salmo 105, 25). Così la Chiesa dalla Memoria che la costituisce è spinta ad una continua conversione al Cristo che sempre la precede è all'uomo concreto in cui la Memoria di Lui s'incarna .

Non si può dunque congedare la folla e rimanere soli con Gesù.

Se Gesù Cristo è la via principale della Chiesa, l'uomo — afferma audacemente Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica (RH 13, 14) — è la prima e fondamentale via della Chiesa, via tracciata da Cristo stesso.

Ecco perché la Chiesa si fa parola, si fa messaggio, si fa colloquio: la Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere.

« La Chiesa non è fine a se stessa, ma fervidamente sollecita d' essere tutta di Cristo, in Cristo e per Cristo, e tutta degli uomini, fra uomini e per gli uomini ».

La nobiltà e la fatica del dialogo sta in queste parole di Paolo VI: essere, la Chiesa, tutta di Cristo e tutta degli uomini. La Chiesa non si oppone dunque alla città dell'uomo, secondo la dottrina dei « due poteri », né si presenta come ambiente sociale e mondo culturale a se stante: come, fra l'altro, bene esprime il titolo stesso della « Gaudium et Spes », costituzione pastorale della Chiesa nel mondo contemporaneo.

Come ha scritto il teologo Marie Dominique Chenu, che ieri ha fatto 90 anni, « Dio è entrato nella storia, ed è quindi nella storia che io ho l'intelligenza del suo mistero ».

Il dialogo della salvezza fu aperto spontaneamente dalla iniziativa divina: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è Lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio, ci ha detto l'Apostolo Giovanni.

Partì dall'amore del Padre e non si commisurò ai meriti di coloro ai quali era rivolto e nemmeno ai risultati che avrebbe conseguito, né obbligò alcuno ad accoglierlo, ma fu — continua l'enciclica Ecclesiam suam — una formidabile domanda d'amore, la quale costituì, ma nella libertà, una tremenda responsabilità in coloro a cui fu rivolta.

La Chiesa, con candida fiducia si affaccia sulle vie della storia e dice agli uomini: « io ho ciò che voi cercate, ciò di cui voi mancate ». Ma il suo dialogo non è un semplice processo pedagogico, né ha finalità puramente funzionali ,e, meno ancora, strumentalizzatrici.

E', piuttosto, mettersi in cammino con gli uomini, come Gesù con i discepoli di Emmaus. E in questo cammino del dialogo con gli uomini che è cammino con Cristo e verso Cristo, la Chiesa cresce come comunione e comunità. Il dialogo diventa condizione del vivere ecclesiale.

Colgo con gioia l'esortazione che il Papa vi ha fatto nel suo messaggio: vi dice di essere testimoni visibili del Vangelo nell'Università, ma vi chiede di essere credibili per il costante collegamento con la comunità ecclesiale e per la fraterna comunione con gli altri gruppi che lavorano nel medesimo ambiente o in ambienti vicini.

Il dialogo è metodo e strumento normale della crescita comunitaria, dice il documento della C.E.I.; un dialogo caratterizzato dall'apertura franca e leale, dall'esperienza della fraternità, dall'assunzione della corresponsabilità. E' una identità da incarnare senza rivendicarla solo per sé, nel pluralismo delle situazioni, giorno per giorno quando proprio la fede anima le competenze umane dell'analisi, del confronto, della mediazione e della progettazione.

Così noi mettiamo i nostri cinque pani e due pesci nelle mani del Signore Gesù, nella consapevolezza del poco che doniamo all'onnipotenza dell'Amore.

Noi mettiamo i nostri cinque pani e due pesci nelle mani degli uomini nostri fratelli, nell'impegno della partecipazione e della condivisione.

« Avverrà in quel giorno — dice il Signore — io risponderò al cielo ed esso risponderà alla terra » (Osea 2,23). Diventeremo segno e strumento di quell'ineffabile e realissimo rapporto dialogico, offerto e stabilito con noi da Dio Padre, mediante Cristo, nello Spirito Santo. Amen.

Silvano Piovanelli

Il Saluto della Jec-Miec

Jan Claes

Miei cari amici e amiche della FUCI, profitto di questo momento di intervento, che, in accordo con la vostra presidenza, potrà passare leggermente la durata di 3 minuti, per salutarvi — se non l'avessi ancora fatto a un livello più diretto che ora — a nome degli studenti e delle studentesse che fanno parte della Coordinazione europea JEC-MIEC-PAX ROMANA.

Come voi immaginate, non è solo in Italia che gli studenti sentono il bisogno di incontrarsi e di comunicarsi i problemi e le direzioni che cercano di vivere nel loro ambiente che è l'università. E' per me una gioia profonda poter incarnare un po' la dimensione internazionale del nostro movimento, la sua « cattolicità ». E chi dice cattolicità dice allo stesso tempo: capacità d'apertura e di dialogo. Apertura verso l'altro, verso colui che è diverso da me e che, a prima vista, mi scuote e mi interpella. Capacità di aprirsi al mondo come esso è, in tutta la sua complessità. Apertura al Vangelo in una società che ha perduto il senso di Dio e il senso dell'Uomo. Voi avete definito la secolarizzazione come questa perdita di un centro di identificazione e di significanza, come la frammentazione stessa di questi centri. E voi accogliete questa secolarizzazione come una chance della storia, come un segno del nostro tempo, come un invito al dialogo e alla comunicazione. Voi sapete che la Conferenza Episcopale Europea terrà nel mese di ottobre a Roma un simposio precisamente sulla secolarizzazione e sulle sue sfide per l'evangelizzazione dell'Europa.

C'è un continente che è tanto traversato da differenze culturali, storiche, politiche e anche religiose quanto il nostro?

C'è un continente dove si può meglio apprendere, con tutta la fatica ermeneutica che questo comporta questo duro mestiere di essere uomo in una società secolarizzata?

Il Vangelo di Gesù, questo appello a una comunicazione senza limiti ci offre la motivazione e lo spirito per accettare la secolarizzazione come la condizione stessa di un vero dialogo!

E attraverso la mia sola presenza, voglio invitarvi ad allargare di più in più il vostro dialogo con gli studenti dall'altra parte delle Alpi o nell'Europa centrale e orientale. Perché non aprirvi di più agli studenti greci e maltesi nelle nostre università, ai giovani delle vicine Slovenia e Croazia, alle molteplici iniziative organizzate da austriaci, polacchi, e dal Coordinamento Europeo? La vostra presidenza è sempre ben informata delle possibilità per questi contatti e scambi. Particolarmente vi invito già al Congresso degli studenti europei che avrà luogo poco dopo il simposio dei Vescovi, dal 31 ottobre al 3 novembre '85, senza dubbio a Lubiana, in Slovenia. Il tema è « La speranza in una società secolarizzata e complessa ».

Vorrei ancora sottolineare un aspetto nel vostro lavoro. So che non è facile realizare il dialogo e la comunicazione. Né nell'università, dove lo stress e la logica del mercato ci spingono di più in più a diventare dei concorrenti, dei rivali gli uni contro gli altri. Né nella Chiesa, dove certe correnti integriste vorrebbero ridurre l'importanza del dialogo e imporre risposte semplici e securizzanti.

E' vero: dialogare, comunicare... bisogna rischiarlo, bisogna farsi animare dallo Spirito di Cristo per non stancarsi. Bisogna soprattutto non ripiegarsi su se stessi e non turarsi le orecchie per rispondere a quest'altra grande sfida che è posta all'Europa: lo scandalo dell'ingiustizia organizzata su scala mondiale. L'abbondanza non redistribuita interpella l'Europa, culla del cristianesimo. I modelli esistenti non sono capaci di rispondere ai bisogni elementari della maggior parte degli uomini, né nel terzo mondo, né presso di noi. Il tema del terzo mondo non è di moda oggi. L'europa si ripiega su se stessa e vive la sua crisi. Allora la nostra Chiesa, e il nostro movimento di studenti non può evitare questa domanda: come annunciare onestamente Gesù in una società che continua a costruire la propria ricchezza sulla base di un sistema ingiusto e oppressivo?

L'opzione per i poveri è al centro della teologia e delle spiritualità della Liberazione, al centro della vita di tanti cristiani, che sono anche studenti in America Latina, in Nicaragua, nelle Filippine, in Liberia...

Che significa per noi studenti cristiani questa opzione preferenziale per i poveri? Osiamo noi porci questa domanda e vedere le sue conseguenze per la nostra vita di studenti? Come la vita dei poveri, degli esclusi dai nostri sistemi interpellano i nostri studi, il nostro modo di prepararci ad una professione?

A servizio di chi noi studiamo? Siamo capaci di superare la logica di una razionalità strumentale e tecnocratica e di inserire la « diaconia » al cuore stesso delle nostre ricerche scientifiche? Molte questioni che, certo, non si risolvono che a lungo termine... ma senza dimenticare le solidarietà concrete che possono viversi anche all'interno della coordinazione europea degli studenti come ad esempio l'attuale viaggio che alcuni membri del Segretariato stanno facendo in Nicaragua, il contatto che ci sarà il mese prossimo di due membri della FUCI con gli studenti di tutto il mondo a Nairobi, la lotta per i diritti umani, tanto a livello della obiezione di coscienza, che a livello della difesa dei diritti degli studenti in Sud Africa, nello Sri Lanka e adesso in Liberia in cui Ezchiel Pachibo, è stato appena accusato per la terza volta di « scrivere testi e panphlets anonimi tendenti a distruggere il rispetto verso il governo... ».

Se l'Evangelizzazione è la voce propria della Chiesa, la sua identità più profonda e se la lotta per la giustizia e la partecipazione del nostro mondo sono parte essenziale di questa evangelizzazione, allora come non fare del'opzione per i poveri — evidentemente con mediazioni adattate all'Italia — il criterio decisivo della nostra identità cristiana. Voi dite che la vostra identità è soprattutto la vostra capacità di comunicare. Ma l'impegno per la giustizia, come studenti non può forse diventare il criterio di discernimento e il confine stesso per un dialogo che ,in linea di principio è illimitato, ma che, nella sua storicità è fatto di una opzione contingente per i poveri e gli esclusi?

Vorrei terminare dicendo che un movimento di studenti che si ispira al Vangelo è chiamato:

— di fronte alla divisione del nostro mondo alla vera riconciliazione;

— di fronte ad una cultura di morte ad una diaconia della vita;

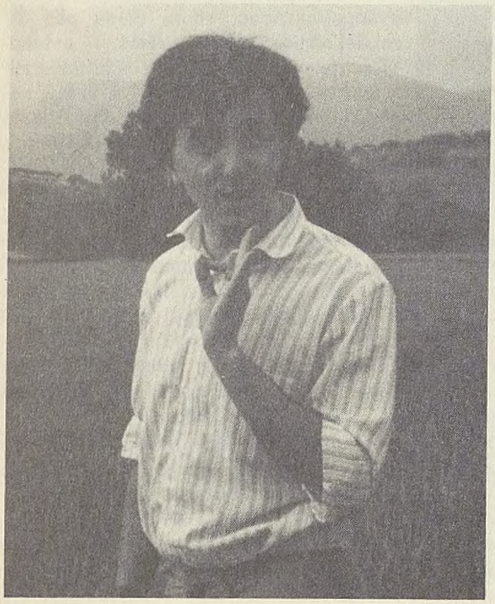
— e di fronte alla paura del futuro a sviluppare una pedagogia della speranza.

"CAMINANTE, NO HAY CAMINO, SE HACE EL CAMINO AL ANDAR"

MACHADO

("Viandante il cammino non c'è, il cammino si fa camminando")

CIAO!



S.I.P. SOCIETÀ ITALIANA PER L'ESERCIZIO TELEFONICO p.a.

VIDEOTEL

Il Videotel è un nuovo servizio di telecomunicazioni che permette di accedere in maniera interattiva, tramite la normale linea telefonica a pagine di informazioni residenti nel Centro Videotel o in calcolatori esterni e di riceverle sul proprio televisore o su un terminale specializzato.

Le pagine vengono trasmesse su richiesta dell'utente che, utilizzando una tastiera simile al telecomando del televisore, può accedervi in modo diretto o guidato dal sistema stesso per scelte successive.

Il Videotel si presta per sua natura ad essere utilizzato per consentire l'accesso ad informazioni (economiche e finanziarie, quotazioni di borsa, spettacoli e tempo libero, servizi sociali, viaggi e informazioni turistiche, attualità e meteorologia, annunci economici, notizie sportive ecc.), nonché ad offrire servizi di tipo interattivo in tempo reale.

Nel mese di aprile 1982 la SIP ha iniziato l'attività di acquisizione delle prenotazioni del servizio Videotel nell' area di Milano e nel successivo mese di settembre nelle altre città prescelte per la sperimentazione (Roma, Torino, Bologna, Napoli, Venezia), mentre le installazioni effettive hanno avuto inizio a partire dal mese di novembre 1982 a seguito della pubblicazione sulla G.U. n. 328 del Decreto Istitutivo del servizio Videotel in via sperimentale.

Definito giustamente « la nuova informazione », il Videotel ha dimostrato con il passare dei mesi le sue immense possibilità, che consentono agli utenti, oltre ad un rapido accesso ad un numero illimitato di dati di ogni genere, la prerogativa di usare interattivamente il mezzo con interrogazioni, comunicazioni tra utenti e interconnessioni con gli elaboratori esterni (getaway).

Le fasce utenti attualmente interessate alla sperimentazione, che avrà termine a novembre 1984, sono divise tra fasce cosiddette affari e fasce domestiche, vale a dire quei settori della società che indistintamente dovranno assimilare la nuova realtà telematica che grazie ad uno strumento nato dall'abbinamento telefono-video, diventa l'occasione migliore per accedere con facilità al futuro dell'informazione.

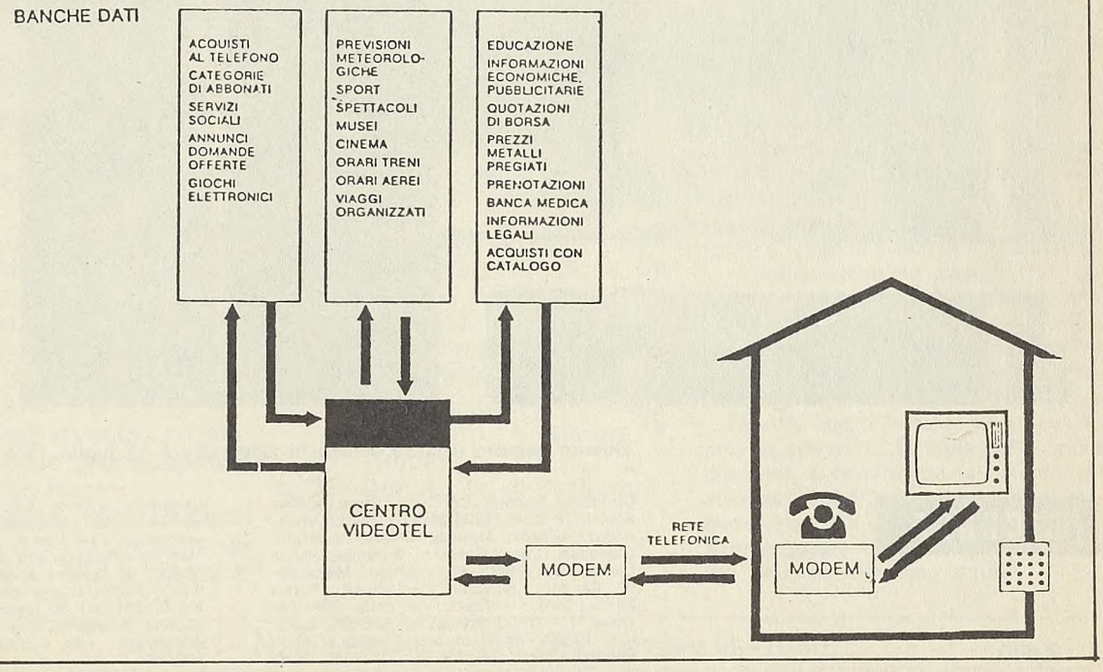
La scelta dell'utenza affari, ripartita in sette macrosettori economici che prevedono 38 categorie, è stata effettuata usando come criterio quello di individuare gruppi di categorie a comportamento omogeneo dal punto di vista della propensione all'investimento in telecomunicazioni ed informatica.

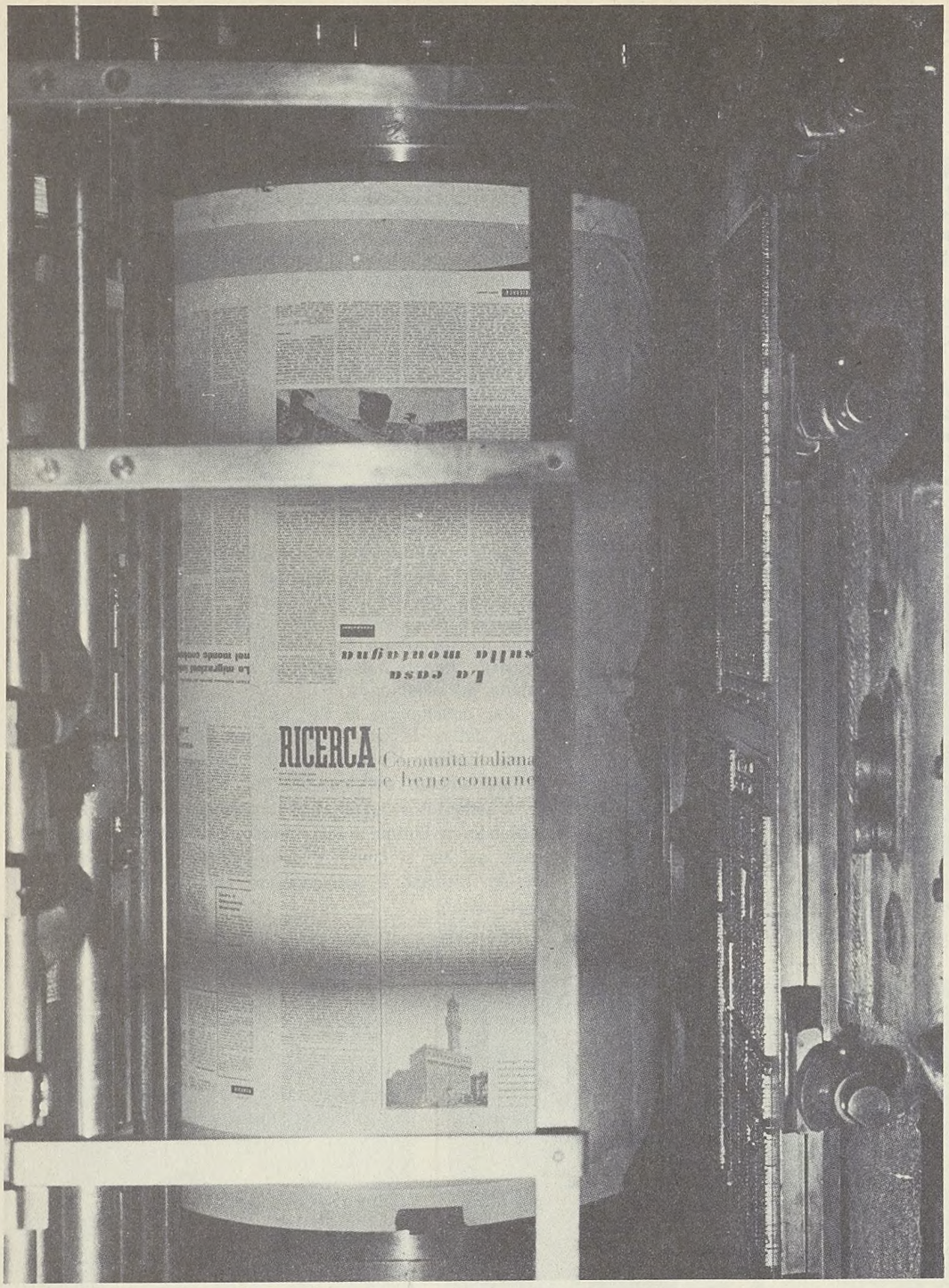
A sua volta l'universo domestico di riferimento è composto da famiglie appartenenti alla classe economica medio-alta con determinata propensione alla spesa in prodotti elettronici e/o di telecomunicazione.

La SIP, inoltre, è sempre disponibile a supportare ed a dare il proprio appoggio ad iniziative provenienti dagli attuali fornitori di informazioni, da enti, categorie professionali omogenee di potenziali utilizzatori che richiedono l'installazione di terminali e quindi l'adesione al servizio Videotel, in aggiunta a quelli prefissati inizialmente dal campione.

Per concludere, la SIP ha in fase di elaborazione i primi dati e le prime osservazioni che saranno inseriti in un modello matematico che permetterà di valutare il comportamento del mercato nei confronti del Videotel.

Il Videotel è quindi la testimonianza che qualcosa sta mutando in Europa e nel mondo, e la SIP non ha indugiato nel far sì che il decollo del nuovo servizio fosse rapido, efficace e tecnicamente allineato con le tecnologie estere.





Ricerca, ore 24, via Solferino... Ah, saperlo!

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 15 luglio 1985

RICERCA

L. 2.000

Direttore: Stefano Ceccanti. Responsabile: Alberto Bobbio. Condirettore: Marco Rizzi. Redaz.: Giorgio Armillei, Chiara Cavallaro, Giuseppe Croce, Giovanni Guzzetta, Peppe Lumia, Pier Paolo Pignocchino, Maria Rita Rendeù, Salvatore Scicolone, Fulvia Zinno. Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, tel. 655.621, c.c.p. n. 35038009 intestato a: « Ricerca ». Fuci. Spediz. abbon. postale Gr. II 70%. Litotipografia « Nova AGEP », 00186 Roma, tel. 65.65.262. La rivista viene inviata normalmente agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: annuo Lire 16.000, un numero L. 2.000, arretrato Lire 4.000. Registrazione del Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.