

RICERCA

1986

Nuova serie di Azione Fucina - Fondata nel 1928
Mensile della FUCI - Gennaio 1986



Sommario

- p. 2 - **Una memoria dinamica**,
di Peppe Lumia
- p. 4 - **Il Sinodo straordinario:
fedeltà al Concilio, co-
munione nello Spirito**,
di Agostino Bonivento
- p. 6 - **Provvisorietà permanen-
te**, di Paolo Pignocchino
- p. 7 - **STUDIO: Etica... Etiche**,
interventi di Gianluca
Salvatori, Silvia Paoli,
Franz Boeckle
- p. 20 - **Università, cultura, cit-
tà**, una iniziativa della
Fuci romana
- p. 22 - **La gioia di un incontro**,
la presidenza della Fuci
dal Papa
- p. 24 - **Recensioni**

Si è forse dimenticato «lo spiri-
to di Loreto»?

Attorno alle giornate del secon-
do convegno ecclesiale, tutti ricor-
diamo quale spirito di tensione ver-
so la riconciliazione, quale atten-
zione da parte della Chiesa a por-
re in opera concreti cammini che
le permettessero di aiutare il Pae-
se a superare le sue difficoltà e
lacerazioni.

Come non è difficile ricordare
anche quanta attenzione fosse sta-
ta prestata a questa riafferma-
zione di disponibilità da parte di un
po' tutte le altre componenti cultu-
rali, politiche e sociali italiane.

Le vicende che hanno portato al
voto di fiducia al governo sulla
questione dell'insegnamento della
religione nelle scuole, sembrano
aver messo in mora tutto ciò, tan-
to da suscitare l'interrogativo di
apertura.

Viene da domandarsi il perché.
Come ha giustamente scritto il car-
dinale di Milano, «il nuovo genera
ansietà e paura».

Di fronte alla novità rappresen-
tata dallo spirito emerso dalle gior-
nate lauretane, siamo stati tutti un
po' incapaci di accettarne sino in
fondo le implicazioni e le conse-
guenze. Si è preferito su ogni ver-
sante, ritornare a vecchie logiche
dello «stare da una parte», piut-
tosto che accettare la sfida rappre-
sentata dallo «stare assieme per».

Questa volta l'occasione era quel-
la di garantire le possibilità per
una crescita matura e complessiva
dei soggetti, contribuendo anche al
difficile cammino di rinnovamento
della scuola italiana, assillata an-
che da altri, ben gravosi problemi.

Con questa consapevolezza, ora
che questa pagina sta per chiuder-
si, occorre che tutto il Paese, in
tutte le sue componenti, e tra esse
la Chiesa italiana è a pieno dirit-
to, prepari le condizioni perché in
futuro possa essere capace, e citia-
mo ancora Martini, di «dare prova
agli occhi dei nostri ragazzi, di
quello spirito di coraggiosa e ami-
chevole collaborazione tra diversi
in cui vorremo che essi crescesse-
ro lasciandosi così alle spalle stec-
cati davvero anacronistici».

Una memoria

E' fatta: anche l'Assemblea Federale di quest'anno, appena conclusasi a Napoli, tra facoltà occupate e culto di Maradona, entra a far parte della memoria fucina. L'impegno adesso è di rendere questa memoria dinamica e significativa per l'oggi dei nostri gruppi attraverso una necessaria opera di essenzializzazione culturale.

Ogni momento, ogni esperienza forte ha la sua importanza, produce significati. La vera sfida, però, non è quella di lasciare questi contenuti dentro la loro dimensione immediata, che a lungo andare li rende distanti dai nodi reali: è necessario collegarli, metterli in relazione con i momenti più generali della storia; è questa la condizione che consente di fare memoria storica, tradizione vitale e non produzione di ricordi nostalgici.

In questo sforzo di comunicazione, di confronto tra ipotesi ed idee, tra suggestioni e valori, tra passato e futuro, le prime impressioni che, sia pure con molta cautela, si possono cominciare a trarre dall'ultima Assemblea Federale ruotano tutte intorno a tre fattori: il ricambio generazionale nei gruppi fucini, espressione in parte della più generale modificazione del soggetto studentesco; le funzioni dell'università in una realtà in veloce mutamento; la riflessione in atto nella realtà ecclesiale.

Abbiamo notato che dal Congresso di Firenze in poi la peculiare trasformazione della soggettività giovanile sta attraversando pure i nostri gruppi. L'Assemblea Federale ha rappresentato un'ulteriore prova di questo fenomeno, non solo per la numerosa partecipazione di nuovi aderenti e responsabili ma, soprattutto, per la vivacità culturale con cui si sono riformulate le categorie e gli approcci da adottare di fronte ai nodi imposti dalla mutata stagione socio-culturale.

Per non subire il vorticoso mutamento a cui sono sottoposte le società avanzate, ma per capirlo ed orientarlo non è possibile mettere da parte la tensione analitica, la capacità di lettura degli avvenimenti.

E' necessario trovare categorie e linguaggi idonei a creare condizioni pubbliche ed istituzionali in grado di confrontarsi con le istanze etiche sparse nelle diverse realtà storiche espresse dai diversi soggetti individuali e col-

lettivi che, in modo latente o esplicito, calcano la scena della società odierna.

A partire da queste consapevolezze, si sono svolti i gruppi di studio su alcune tematiche attuali (politica, pace, sistema formativo-lavoro, Assemblea Nazionale dell'A.C.I., laicità), ed il successivo dibattito, estenuante ma vivace e speso colorito, sui documenti e sulle mozioni presentate in assemblea plenaria. Un contributo alla nostra riflessione è venuto, inoltre, dalla tavola rotonda sul problema del rapporto sistema formativo-mezzogiorno, un tema obbligato, a nostro avviso, per il generale ripensamento dei nessi tra il sistema formativo e la condizione sociale.

La riflessione fucina di questi ultimi anni sul sistema formativo — bloccato e paralizzato dalle difficoltà interne, dalle incapacità e dalla mancanza di volontà di riforma da parte degli agenti politici — ha mirato all'approfondimento delle coordinate generali entro le quali si articola un discorso sull'università: dalle trasformazioni delle classiche categorie e dei sistemi concettuali di rappresentazione della realtà, alla modifica della mappa dei saperi; dalla crisi delle ideologie, alle nuove condizioni formali di articolazione dei vari sottosistemi sociali.

La scelta di questi approcci generali ci ha resi più avvertiti e maggiormente consapevoli non solo delle interazioni esistenti tra il sottosistema formativo e gli altri sottosistemi sociali, ma anche delle enormi potenzialità della struttura universitaria nel contribuire a delineare un nuovo contesto socio-culturale.

Tutto ciò implica un processo di riforma dell'università, processo che tenga conto, in questa fase, dei problemi del diritto allo studio (la cui necessità è stata definitivamente suggellata dalla legge finanziaria), del rapporto tra università, cambiamenti culturali, mercato del lavoro e della democrazia in università.

L'Assemblea Federale ha esplicitamente affermato che questo percorso — che investe molto sulla centralità dell'università — deve svolgersi assieme ai diversi gruppi giovanili presenti in università, promuovendo ai vari livelli consultazioni o altre forme organizzative, tenuto conto degli stimoli provenienti dal Movimento dell'85.

dinamica

Il cambiamento generazionale avvenuto nei nostri gruppi si è riscontrato anche nella riflessione sulla realtà ecclesiale. E' emersa l'esigenza, infatti, di trovare modi e contenuti adeguati con i quali pensare, vivere e raccontare alle nuove generazioni il Dio trinitario.

Gli ultimi momenti forti del cammino della Chiesa Italiana (convegno di Loreto), della Chiesa Europea (Simposio dei vescovi europei) e della Chiesa universale (Sinodo sul Concilio) hanno messo in evidenza la necessità di evitare i facili sacralismi o neocostantinismi, data anche la complessità del pensare e dell'agire umano dentro i diversi contesti geografici e sociali.

Le varie esperienze e sfumature culturali presenti all'Assemblea Federale hanno messo pure in evidenza che la laicità è ormai la condizione ineludibile per tutto il popolo di Dio ai fini di una inculturazione della fede nel pluralismo esistenziale, sociale e politico.

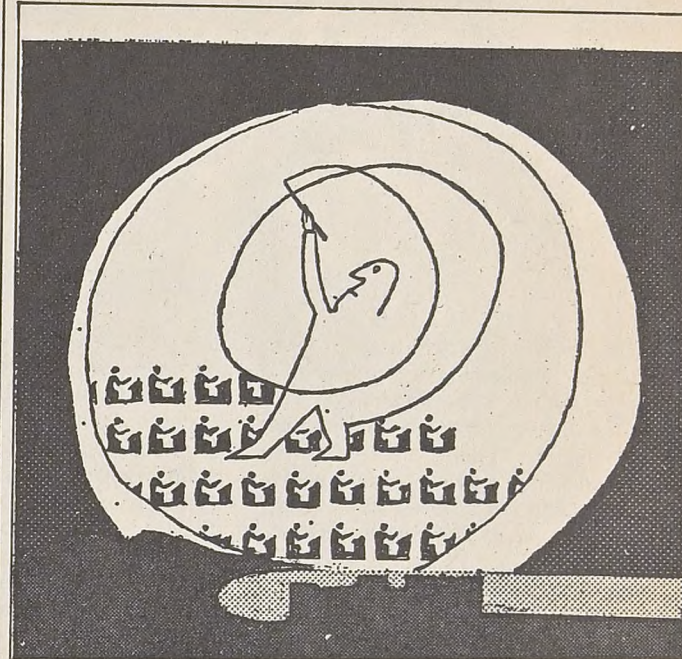
La laicità, come stile di compagnia dentro le vicende contraddittorie degli avvenimenti moderni, è la condizione di una feconda evangelizzazione che le Chiese locali sono chiamate a svolgere nella prospettiva del Regno.

La FUCI vuole contribuire al cammino che la Chiesa italiana sta compiendo nel post-Concilio attraverso la maturazione di una laicità capace di dare spessore comunicativo e spiritualità alla ricerca culturale.

L'Assemblea Federale è stata una tappa fondamentale del cammino della federazione nell'adeguare analisi e strumenti alle sfide positive che la cultura moderna e le nuove generazioni pongono all'università e alle comunità ecclesiali.

Attraverso la responsabilità di ognuno, da esercitarsi nella ferialità della vita dei gruppi e partecipando ai prossimi convegni di primavera in vista del prossimo Congresso nazionale, sarà possibile ricavare dall'Assemblea Federale i punti essenziali, i contenuti indispensabili per equipaggiare il nostro cammino futuro, senza però appesantirci troppo: non saremmo capaci di cogliere il nuovo che il mutamento continuamente ci offre e rischieremmo di perdere la sfida con la complessità.

Peppe Lumia



FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA

SISTEMA FORMATIVO E MEZZOGIORNO

TAVOLA ROTONDA

ASSEMBLEA FEDERALE

NAPOLI 4/7 GENNAIO 1986

L'assemblea federale, tenutasi a Napoli dal 4 al 7 gennaio, ha eletto quali consiglieri centrali, Giovanni Vian, Annamaria Debolini, Andrea Grossi, Isabella Sergio, Giuseppe Boschini, Nino Emanuele.

Nell'augurare loro buon lavoro non possiamo che caldamente ringraziare Alfonsina Verrilli, Giovanni Boschini, Marilù Brescia, Paola Giorio (nel frattempo convolata a giuste nozze), Beatrice Iacopini e Maria Rosa Varaldo, per l'impegno speso nella Federazione.

Un reverente pensiero va altresì rivolto ai presidenti dell'A.F. Alberto Bobbio e Marco De Marie.

Il Sinodo straordinario:

Al di là delle relazioni e degli interventi sui problemi che sollevava il recente Sinodo straordinario, ci pare che il succo di tutto sia riscontrabile nelle seguenti parole contenute nel Messaggio dei Padri sinodali al Popolo di Dio: «Noi tutti, vescovi dei riti orientali e di rito latino, abbiamo condiviso unanimemente, in azione di grazia, la convinzione che il Concilio Vaticano II è un dono di Dio alla Chiesa e al mondo. In piena adesione al mondo. In piena adesione al Concilio, noi scorgiamo in esso una fonte offerta dallo Spirito Santo alla Chiesa per oggi e per domani. Non fermiamoci davanti agli errori, alle confusioni, ai difetti che, a causa del peccato e della debolezza dell'uomo, sono stati occasione di sofferenza in seno al popolo di Dio. Noi lo crediamo fermamente, e lo vediamo, che la Chiesa trova oggi nel Concilio la luce e la forza che il Cristo ha promesso di

dare ai suoi in ogni età della storia».

L'incisività di quel «lo vediamo» non può sfuggire, ed è la risposta alle varie contraddizioni e cecità con cui letture trasversali sull'evento conciliare hanno cercato di mettere in ombra la grandezza di questo «dono di Dio». I Vescovi riuniti con il Papa, nella ripresentata unità visibile del corpo del Signore, senza ignorare difficoltà, fughe in avanti, rallentamenti, hanno riaffermato con chiarezza di voler procedere sulla strada del Concilio e di affidarsi pienamente allo Spirito che conduce la Chiesa verso la compiutezza del Regno. E' questo il punto fondamentale che determina l'unità dottrinale e pastorale della Chiesa nel nostro tempo ed è la migliore risposta ai timori della vigilia che paventavano l'avvio definitivo di un processo restauratore teso a congelare l'aggiornamento giovanneo.

fedeltà al Concilio, comunione nello Spirito

La paura sconfitta

In una parola è stata sconfitta la paura che puntava essenzialmente a snervare il valore della «Lumen Gentium», in nome di un riduttivo significato di pastoralità ad essa riferito, e della «Gaudium et Spes» giudicata sbrigativamente ottimistica e pertanto non rapportabile col tempo attuale, senza tenere conto della svolta storica da essa determinata nelle relazioni della Chiesa col mondo. Ed è su queste relazioni che si è richiamato il citato Messaggio, il quale ha guardato all'umanità secondo la linea della comunione: «Per l'umanità c'è una via — e ne vediamo già i segni — che conduce ad una civiltà della condivisione, della solidarietà e dell'amore, ad una civiltà che è la sola degna dell'uomo. Ci proponiamo di lavorare con voi tutti all'attuazione di questa civiltà dell'amore, che è il disegno di Dio per l'umanità, in attesa della venuta del Signore».

Ci pare che il Sinodo, per nulla condizionato dai mass-media e dalle polemiche, abbia imboccato, non senza un proficuo e libero dibattito (proficuo perché libero), la strada della speranza e dell'analisi realistica dei problemi che toccano il mondo e la Chiesa nel nostro tempo. In questo senso si sono subito ridimensionati i pareri dei vaticanisti che hanno proiettato spesso ante litteram le loro interne posizioni sul Sinodo, di cui non potevano cogliere quel senso più profondo di unità e di apertura alla voce dello Spirito che viene dalla fede e dalla comunicazione con Pietro. Per questo ogni Concilio, ogni assise ecclesiale viene ricondotta da un disinvolto uso giornalistico a contrapposizioni esasperate e documenti compromissori, salvo le poche e lodevoli eccezioni di chi il «sensus Ecclesiae» ce lo ha ancora vivo.

Il che non giustifica affatto le posizioni preconfezionate e laudative di chi non coglie nel confronto di cui è sostanziato un Sinodo la ricchezza delle differenze secondo quella «pluriformità nell'unità», come il documento finale chiama il pluralismo ecclesiale. Non fanno buon servizio alla Chiesa quelli che si rivestono dei panni dello spiritualista disincarnato o dello zelota di turno che invece di esplorare con ricerca paziente e di fede il mistero della Chiesa, lo dà già per scontato nella sua mente e vi inquadra tutto ciò che nella Chiesa di Dio si muove nella libertà dello Spirito.

La categoria del mistero

Proprio intorno a questa categoria di mistero ci pare che il Sinodo abbia inteso riconvocare l'attenzione del Popolo di Dio. E non a caso se si tien conto di come essa costituisca la chiave di lettura primaria del Concilio che ne fissi l'ancoraggio supremo nella Trinità.

Evocare il mistero della Chiesa significa, infatti, rifarsi al disegno salvifico del Padre, alla missione del Figlio, all'azione dello Spirito, per giungere alla celebre espressione di S. Cipriano con cui si presenta la Chiesa come «un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». Il mistero è l'evento che nella storia è apparso a noi in Cristo e che si prolunga come Cristo totale nella Chiesa, sacramento dell'incontro con Dio e degli uomini fra loro. Affidarsi a questa categoria, sempre inesplorata e sempre aperta all'amore del nostro Dio, non significa ravvisare in essa una ricaduta su concezioni mitico-sacrali che hanno ridotto i segni a rituali magici aprendo la via alla superstizione, ma richiamare al senso di Dio che si è rivelato negli ultimi tempi in Cristo e alla sua presenza nella storia con la forza dello Spirito. Per questo una Chiesa del mistero sfuggirà a qualsiasi cattura, compresa quella della sua determinazione geometrica, la definizione appunto, che ne limita l'estensione e l'efficacia salvifica e la espropria dalla ricchezza della incontenibile grazie ottenutaci dal Salvatore.

Infatti il Concilio più che definire, ha voluto rimanere nell'ambito del mistero ed è ricorso alle immagini per farci cogliere la realtà, il dinamismo, la finalità della Chiesa, culminando la sua riflessione al riguardo nel celebre capitolo II sul popolo di Dio.

Dovremo meditare di più sul mistero della Chiesa, per esservi obbedienti «nella lettera e nello spirito», e dovremo coglierne tutto il respiro universalistico, ecumenico e missionario, per leggere in serena composizione la tensione del «già e non ancora» in mezzo alle difficoltà che il tempo presenta, ma anche in mezzo a quel graduale costruirsi del Regno per quanto ci compete e nel quale ci sentiamo immersi.

Allora, il riprendere in mano tutta la ricchezza della comunione che è, anche secondo la relazione finale,



I vescovi riuniti con il Papa, hanno riaffermato di voler procedere sulla strada del Concilio.

«l'idea centrale e fondamentale dei documenti del Concilio», significherà ripercorrere la storia di uno sviluppo ecclesiale che è il primo fra i segni dei tempi riservati dallo Spirito alle nostre generazioni. E richiamarsi alla funzione critica del credente non significherà affatto far opera di dissolvimento, ma approfondimento di un patrimonio che è stato consegnato a tutta la Chiesa, pastori e gregge, perché tutta la Chiesa sia in Cristo strumento della salvezza universale.

Lealtà e coraggio

I vari temi della collegialità, del rapporto Chiesa universale-Chiese locali, partecipazione ecclesiale, laicità e missionarietà ed altri non diventano terreno conflittuale se nell'amore che lega tutto il Popolo di Dio (Papa, Vescovi, presbiteri, credenti) c'è la forza di vivere il mistero della Chiesa che è mistero di comunione su cui si fonda la cordialità e l'estensione delle missioni verso tutti i confini. E i confini sono quelli del mondo, della storia, delle culture, dei popoli emergenti, delle trasformazioni tecnologiche,

della visione della vita che la Chiesa in Cristo vuol assumere perché tutto sia redento.

Non possiamo chiudere questa breve nota senza ringraziare il Papa per la lealtà e il coraggio con cui ha voluto questo Sinodo e con cui ne ha rispettato lo svolgimento, esercitando il suo carisma di «confermare i fratelli» nella carità e nella illuminazione del cammino della Chiesa in questo tempo. Nel discorso conclusivo del Sinodo ha ripreso i toni e gli orizzonti di vent'anni fa: «La Chiesa, attraverso il Concilio, non ha voluto affatto rinchiudersi in se stessa, riferirsi a sé sola (il cosiddetto «centrismo della Chiesa»), ma al contrario ha voluto aprirsi più ampiamente. Facciamo continuamente nostro questo voto, che è anzi un nostro dovere; per attuarlo approfondiamo maggiormente il mistero della Chiesa (cfr. LG, I); è questa, infatti, la Fonte dell'apertura e della missione (nella missione del Figlio e dello Spirito)».

In queste parole non c'è tutta la fiducia e la speranza che anche noi in FUCI cerchiamo di coltivare, perché lo Spirito rinnovi la faccia della terra?

Agostino Bonivento

Provvisorietà permanente

Di emendamento in emendamento, la legge finanziaria prosegue il suo cammino negli infiniti spazi lasciati aperti dal cosiddetto « esercizio provvisorio ». Il suo lento, inesorabile incedere è accompagnato, come sempre, da un coro di lamentele e proteste al quale partecipano più o meno tutti, a cominciare dai ministri competenti che, dopo le iniziali dichiarazioni ottimistico-decisionistiche (« la situazione si va schiarendo, basta fare così e così »), ora mettono le mani avanti preannunciando catastrofi (« quello che avevo chiesto era il minimo indispensabile, ma mi hanno dato di meno quindi non prendetevela poi con me »).

Sindacati confederali e autonomi, gruppi di pressione e rappresentanti di interessi più o meno esplicitabili e « presentabili », hanno tutti — ovviamente, legittimamente — qualcosa da dire, chiedere, rivendicare, pretendere. Chi può, e come può, arriva in Parlamento e si affida all'arte dell'emendamento, sorretta dal « mestiere » dei franchi tiratori o dal gioco delle « assenze ». Chi non può, protesta dalle piazze, dai pulpiti, dagli organi di informazione. Alla peggio, si aspettano occasioni migliori.

Il clima, insomma, è quello solito disordinato alquanto e qualunquistico

non poco. Ma proprio perché il clima è quello di sempre, è del tutto inutile lamentarsene, come se non si sapesse fin dall'inizio quali meccanismi di reazione si sarebbero innescati: non si può fingere stupore e indignazione di fronte ad un copione che tutti, da anni, recitano ormai a memoria, con le stesse giustificazioni un po' irrancidite e le stesse conseguenze al medesimo tempo previste e incontrollate.

In realtà, ciò di cui bisogna seriamente preoccuparsi è l'assuefazione ad un « esercizio provvisorio » **permanente** per tutto ciò che concerne la gestione della politica economica e del bilancio dello Stato.

Quello che è certo, infatti, è che non sarà l'approvazione, in tempi più o meno lunghi, della legge finanziaria a porre termine alla « provvisorietà » di tale gestione. Paradossalmente, il fatto che la « Relazione previsionale e programmatica » presentata **annualmente** dal Governo costituisca l'**unico** documento in tema di programmazione economica, finisce con l'istituzionalizzare la limitazione dell'orizzonte temporale delle politiche governative ad un massimo di dodici mesi, vale a dire — come dicono gli economisti — al « breve periodo ».

Ma i gravi problemi **strutturali** del nostro paese (disoccupazione, squilibri territoriali e settoriali, cronica dipendenza dall'estero) non si risolvono affrontandoli in un'ottica di breve periodo. E se la legge finanziaria fa riferimento ad alcuni grandi obiettivi a « medio termine », lo fa pur sempre dal proprio punto di vista, che è quello congiunturale, cioè semplicemente enunciandoli: ridurre il disavanzo pubblico, mettere le imprese in condizione di sostenere la concorrenza estera, creare le premesse per una nuova fase di sviluppo...

Si tratta ovviamente di obiettivi sacrosanti e condivisibili da tutti, ma manca invece un discorso chiaro sui **vincoli**, sulle **compatibilità**, sulle **responsabilità** dei soggetti istituzionali, politici e sociali del sistema produttivo. E così ciascuno propone la propria « soluzione », più o meno intelligente, magari geniale, più spesso estratta all'ultimo momento da un cappello a cilindro, per poi meravigliarsi o insorgere quando, alla resa dei conti, si verifica con semplici operazioni algebriche che le diverse e parziali « soluzioni » sono tra loro incoerenti, incompatibili, impraticabili.

Tutto questo — non è difficile prevederlo — andrà avanti per lo meno fino a quando le questioni di politica economica e di bilancio non verranno affrontate in una prospettiva meno angusta, e qualcuno non si assumerà la responsabilità di proporre, insieme agli obiettivi, le strade per raggiungerli, verificando sull'insieme degli uni e delle altre il consenso collettivo.

Ma coloro che nel nostro paese dovrebbero « rischiare il consenso », sembrano ormai da tempo essersi assunti la parte della Tartaruga, convinti che Achille, chiunque esso sia, non rendono conto (o, se se ne rendono conto, non li preoccupa più di tanto) è che, a forza di fare « passi » sempre più infinitesimalmente piccoli, tanto Achille quanto la Tartaruga sono ormai praticamente fermi, assurdamamente immobili.

Pierpaolo Pignocchino

Etica...



E' ragionevole dubitare che sia esistito un momento qualsiasi nella storia degli uomini in cui il « problema etico » potesse dirsi aver trovato una risposta sufficientemente stabile e convincente. Gli avvenimenti degli ultimi 2000 anni, con la loro discrasia tra costruzioni normative assolute e violenza dei comportamenti quotidiani e collettivi, lo stanno a dimostrare, al di là delle facili e false mitologie che ormai siamo anche stanchi di sentirci ripetere.

Eppure oggi più che mai il problema etico sembra essere il problema dei nostri giorni.

Nella sua lucida impostazione, Gianluca Salvatori riconduce questa urgenza al venir meno di qualsiasi altro canale, primo tra tutti quello politico, capace di un discorso e di una prassi emancipatrice. Franz Boeckle, Teologo moralista e rettore dell'Università di Bonn, afferma che per uscire dalla crisi dei nostri giorni, segnata dalla frattura tra mezzi a disposizione dell'uomo e criteri per il giudizio su di essi, occorre che l'etica sappia pensarsi a misura planetaria sulla consapevolezza dell'unico destino che tutti accomuna sul nostro pianeta.

Ma c'è anche chi, come Luce Irigaray, riconduce alla dimensione minima della intersoggettività, la differenza uomo-donna, la heideggeriana « cosa da pensare » per la nostra epoca. I tre contributi che presentiamo in questo studio — la relazione di Franz Boeckle al Convegno organizzato dalla Cittadella di Assisi questa estate sul tema « Nostalgia di norme, fascino di libertà », che pubblichiamo per gentile concessione del quindicinale « Rocca », la recensione al libro di Luce Irigaray « Etica della differenza sessuale », un ampio contributo di Gianluca Salvatori che sviluppa ulteriormente la riflessione sul problema etico da lui condotta mentre era Presidente della Fuci — possono apparire scarsamente organici tra loro e differenti nelle prospettive e negli esiti. Quello che qui si vuole offrire è, in realtà, solo un primo contributo per un approccio al problema nella sua complessità e differenziazione. Il tempo delle sintesi globali e ultimative oltre a essere definitivamente tramontato, probabilmente non è mai esistito.

...Etiche

Problema etico, metamorfosi della democrazia, annuncio di Fede

La situazione dell'uomo contemporaneo si presenta oggi sempre più come un problema etico. La realtà sociale e culturale in cui viviamo ha conosciuto negli ultimi decenni uno sviluppo non solo rapidissimo, ma anche carico di inediti fattori di crisi. Molti di questi derivano dallo straordinario ampliarsi degli effetti delle azioni umane, tanto nel senso estensivo di una loro maggiore diffusione che in quello intensivo di una crescente complessità. Per la prima volta in misura così rilevante, la tecnologia ha procurato all'azione degli uomini un raggio di azione ed una portata di dimensioni planetarie. Per la prima volta nella storia del genere umano, gli uomini sono messi praticamente dinanzi al compito di assumere su scala mondiale la responsabili-

tà per gli effetti delle loro azioni.

Tutta la vicenda umana, si potrebbe naturalmente obiettare, può essere interpretata come storia di un problema etico: quello consistente appunto nel dover costantemente far fronte ad uno squilibrio tra capacità tecnica e capacità etica presenti nell'uomo. Il problema, cioè, di assicurare ai comportamenti umani il senso di una responsabilità morale commisurata al sempre crescente potenziale tecnico con cui l'uomo è venuto esercitando il proprio dominio sui processi naturali e sociali. Questa sostanziale continuità nel ripresentarsi dell'« antica » sfasatura tra razionalità tecnica e razionalità etica sembrerebbe quindi smentire che nella situazione dell'uomo contemporaneo vi sia una qualche novità rispetto alle epoche precedenti.

Una novità sostanziale

E tuttavia novità c'è, sostanziale. Un mondo reso « villaggio » dallo sviluppo di tecniche che consentono in tempo reale la comunicazione su scala planetaria, trasformato dall'applicazione di tecnologie sempre più interdipendenti in una dimensione transnazionale, vede crescere a dismisura la distanza tra poteri di dominio tecnico sulla realtà e criteri etici in grado di governare questo progresso. Il rischio ecologico, lo sperpero di risorse naturali non riproducibili, il dramma dello sterminio per fame e — soprattutto — la minaccia di distruzione nucleare, mai come ora hanno rappresentato una sfida morale per tutta l'umanità.

Ma come possiamo quotidianamente constatare, le morali individuali e di gruppo, radicate per lo più in istituzioni e tradizioni, non sono più in grado di assicurare un equilibrio tra responsabilità morale e crescenti capacità tecniche a disposizione dell'uomo. Il divario tra valori ed interessi sembra aumentare ogni giorno di più: ciò appare tanto più evidente quando si volge lo sguardo dall'ambito della vita familiare e professionale, a quello delle politiche nazionali o — ancor più — al macroambito di quelle vitali questioni appena accennate, cruciali per la sopravvivenza dello stesso genere umano. E' questa immensa sproporzione tra i limiti delle preoccupazioni individuali e l'ampiezza delle conseguenze dell'agire umano che rappresenta la radicale novità del tempo in cui viviamo.

Il paradosso di questi nostri giorni

Non è dunque enfatico considerare la situazione dell'uomo contemporaneo come un problema etico. Per la prima volta nella storia, la nostra civiltà ha posto ogni uomo, ogni cultura, ogni fede, a confronto con una problematica etica comune. Urge su tutto la necessità di un'etica di solidale responsabilità in grado di affrontare le sfide che interrogano l'umanità del nostro tempo e di assicurare agli uomini la capacità di governare pienamente gli effetti del potere che esercitano.

Ma, ecco il paradosso, quanto più questa « etica della responsabilità » è necessaria tanto più sembra irraggiungibile. Le forme di legittimità e

Gianluca Salvatori

*Non è enfatico considerare
la condizione dell'uomo contemporaneo
come un problema etico.
Ma quanto più è necessaria
un'etica della responsabilità
tanto più essa sembra irraggiungibile*

di normazione vigenti nella società moderna sempre meno si fondano su principi universali: il contesto culturale dominante è frammentato in mille proposte di valore ed in innumerevoli opzioni epistemologiche, tutte tra loro diverse e distinte da un alto tasso di reciproca incomunicabilità.

Sono le estreme conseguenze della rigida separazione che la cultura moderna ha operato tra l'ambito dei fatti oggettivi, dominio della scienza, e l'ambito dei giudizi di valore, riconducibili alla sfera delle decisioni irrazionali del singolo, la cui validità ed obbligatorietà si limita in definitiva alla coscienza privata. Per le norme etiche, secondo questa logica di netta separazione, non si può pretendere alcuna fondazione razionale e, di conseguenza, alcuna validità universale.

Quanto più dunque le sfide etiche poste dalla condizione umana contemporanea divengono universali e richiedono l'impegno solidale di tutti gli uomini, tanto più l'ideologia che domina le società tardo-industriali tende a negare la razionalità ed universalità degli argomenti etici. Ad essi vengono preferiti, sin anche nella regolamentazione dei comportamenti individuali, argomenti di tipo pragmatico, ritenuti più appropriati alle esigenze della vita sociale in un tempo di secolarizzazione. Ne consegue che lo scenario in cui oggi viviamo viene sempre più contraddistinto dalla compresenza di proposte di valore e di modelli culturali tra loro anche profondamente diversi: c'è ogni cosa e il suo contrario, riuniti in una miscela eclettica che vive della sovrapposizione di molteplici frammenti derivanti dallo deflagrazione dei grandi sistemi normativi del passato. Con la fine dei grandi progetti storici e la crisi delle utopie, le scelte individuali e collettive sono venute congiunturalizzandosi, i comportamenti si sono frammentati obbedendo innanzitutto ad interessi pragmatici.

Da quanto detto, sembrerebbe quindi doversi concludere che la principale caratteristica del nostro tempo consista nel rimuovere qualsiasi impegno etico dalla vita degli uomini. Sarebbe tuttavia una conclusione falsa. La crisi delle tradizionali forme « forti » di integrazione sociale e culturale (di tipo religioso, etico, ideologico, ecc.) non pone affatto il nostro tempo di fronte all'alternativa tra nostalgia del passato o salto nel vuoto etico. Lo scenario in cui siamo inseriti è tut-

taltro che refrattario a considerazioni di valore e a problemi di significato: il fatto è che esso non permette che questi vengano affrontati in una prospettiva « monoteistica ». Il tentativo di comprendere la realtà non può passare oggi che attraverso la rinuncia a stabilire a priori quale ne sia il « centro ».

Il fatto che l'universalità dell'etica sia posta in discussione dal crescere della complessità sociale e dal policentrismo culturale del nostro tempo, non impedisce che nuove e più duttili mediazioni tra fatti e valori vengano di continuo, nel piccolo della vita quotidiana, sperimentate e proposte come risposta alla crisi dei grandi sistemi normativi. Non si può quindi affermare che la riflessione su fini e valori sia assente dalla nostra società: la questione, piuttosto, è che questa riflessione si trova decentrata rispetto ai luoghi in cui viene prevalentemente esercitato il governo dei grandi processi politici ed economici. Si ha l'impressione che le preoccupazioni di ordine etico siano « sovrastrutturali », e quindi anche sempre in ritardo rispetto ai meccanismi di gestione concreta della realtà, tanto di tipo tecnologico che istituzionale. Non è la proposta di valori che manca, quanto invece la capacità di questa proposta di acquisire comunicabilità, di farsi discorso, di superare la dimensione dell'esperienza individuale per tentare di divenire riferimento comune nella vita pubblica. Manca in altre parole, per troppo tempo messa al bando dall'ideologica separazione tra fatti e valori, la capacità di fare dell'etica un oggetto di riflessione razionale, sottratto all'insondabile discrezionalità della coscienza privata.

Se è questo il vero problema che l'etica si trova oggi ad affrontare, in un mondo minacciato dallo squilibrio tra potenziale tecnico a disposizione degli uomini e maturità della coscienza etica, è allora del tutto evidente quanto anacronistica sia la posizione di chi ritiene di potergli trovare soluzione affidandosi ad una apocalittica proclamazione di valori passati, nella convinzione che un'aggressiva testimonianza basti a risollevarli dalla crisi

in cui versano. Non si può pensare che una soluzione si trovi nell'invocazione nostalgica delle forme « forti » della tradizione. Non è riducendo la complessità e il pluralismo all'interno di antiche gerarchie di significati e di valori che si può pensare di venirne a capo.

L'autentica questione consiste, piuttosto, nel riconoscere l'ineliminabile policentrismo del tempo in cui viviamo e, a partire da esso, nel tentare la mediazione tra la reale disponibilità all'impegno etico che, pur nella frammentazione delle forme, si può ogni giorno constatare nella vita degli individui e quella problematica etica comune che sempre più va imponendosi all'attenzione degli uomini come la prima e più decisiva sfida alla loro stessa sopravvivenza. Bisogna accettare il fatto che oggi la coscienza morale, tanto dei singoli che dei gruppi sociali, abbia origine non in un punto preciso, un presunto « centro » del sistema, bensì dall'interazione e dalla capacità di comunicazione tra le diverse componenti della realtà sociale. Al tempo stesso, è necessario che questa « fondazione discorsiva » dell'etica non agisca da ulteriore fattore di accelerazione della babele di linguaggi e di comportamenti, oggi dominante, e riesca invece ad orientare l'impegno etico delle coscienze individuali verso i grandi nodi di una problematica comune.

Una nuova istanza emancipativa

Il problema etico da cui abbiamo preso le mosse appare, a questo punto, nella sua dimensione di tema centrale del nostro tempo. Come infatti sostengono i teorici di una « riabilitazione » della filosofia pratica, il tentativo di fondare razionalmente un'etica discorsiva nell'età che più sembra essere dominata dalla razionalità tecnico-strumentale non fa che ritradurre in forme nuove le stesse istanze emancipative che, in altri tempi, erano direttamente espresse dall'impegno politico. La ripresa del dibattito sull'etica deriverebbe, in altre parole, dalla svolta che il tramonto delle ideologie ha impresso alla coscienza politica contemporanea, obbligandola a rimo-

dellarsi secondo nuove prospettive, ma nuovi canali di espressione.

Ci troviamo di fronte ad un vero e proprio rovesciamento della logica secondo cui la cultura e l'azione politica sarebbero le guide della trasformazione sociale. E' la fine del primato indiscusso della politica; la consapevolezza che nella società ci sono questioni non risolubili per via politica si è infatti ormai pienamente affermata.

La stagione in cui alla mediazione politica si attribuiva validità universale nel regolare i rapporti tra valori ed interessi, tra fini e mezzi, tra ideali e tecniche, è infatti da tempo entrata in crisi. L'agire politico è visto oggi con sospetto, oggetto di disamore ed indifferenza: la sua perdita di consistenza dal punto di vista del consenso sociale coincide con l'emergere di bisogni e domande che le forme classiche del politico non sanno cogliere. E' quanto, almeno in parte, si esprime sotto forma di nuovi movimenti sociali impegnati nel rivendicare una migliore qualità della vita e un diverso modello di sviluppo; ma che più generalmente si può ritrovare in tutti quei fenomeni di crescita della soggettività personale, di rafforzamento dell'autonomia di scelta, di diffusione della domanda di autenticità morale, che sempre più caratterizzano la società civile.

Siamo, detto brevemente, 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 tentare di ignorarlo. La crescita nella società di una dimensione non-politica non sopprime infatti il ruolo della politica, ma finisce anzi con il renderlo ancor più necessario. La politica non si può sopprimere fino a quando esisterà il problema di provvedere al bene comune, un problema di cui gli attori e i movimenti che oggi emergono

no dalla spontaneità sociale non sembrano in grado da soli di farsi pienamente carico.

L'altra strada, quella verso una fase rifondativa e ricostruttiva dell'agire politico, resta allora forse l'unica veramente percorribile. Ma è una strada, come ci siamo sforzati di chiarire finora, che passa attraverso un ricentrimento sull'etica del proprio itinerario. Tutto il dibattito nato attorno alla « razionalità del pratico » sembra indicare proprio, come ogni tentativo di rifondazione della politica debba affrontare innanzitutto il nodo del rapporto tra valori ed interessi. Lo stesso sforzo di pensare un'etica universale della responsabilità che si confronti con le grandi sfide che interrogano l'umanità va compreso non soltanto in quanto obiezione alla concezione liberale della morale come fatto della coscienza individuale, bensì in quanto tentativo di riproporre, oltre la crisi, un discorso di cultura politica adeguato al nuovo scenario sociale.

Il nodo con cui questa fase rifondativa deve confrontarsi è quindi quello del rapporto tra etica e politica; il problema, ovvero, di come sia possibile tradurre la novità della coscienza morale, che a livello di società civile va sorgendo ed organizzandosi, in impegno politico ed istituzionale, così da porre le condizioni del governo di una realtà tanto complessa ed articolata, qual'è oggi il nostro sistema sociale, per via di una razionalità non solo strumentale. E' il problema, in altri termini ancora, del riequilibrio tra responsabilità morale e forme storiche di organizzazione sociale, della mediazione tra « moralità » ed « eticità ».

Da quanto sin qui detto risulta chiaro quanto importante sia il ruolo giocato dal problema etico nella comprensione delle metamorfosi sociali del nostro tempo. In particolare, quel che si vuole mettere in luce è la convergenza tra il nuovo interesse che

la dimensione etica suscita, la fine del primato della politica e la crisi di una determinata forma di organizzazione sociale, lo « stato del benessere », che nel bene come nel male ha rappresentato l'ultimo grande tentativo, fondato su di un modello di scambio tra consenso e benefici, di mediare tra valori ed interessi.

La crisi del Welfare State, inteso come organizzazione moderna dello Stato redistributore secondo giustizia sociale delle risorse della collettività, è infatti di natura principalmente morale. In poco più di quarant'anni lo stato del benessere — nato dalla delega ai pubblici poteri di molte delle funzioni attraverso cui la società civile aveva per secoli provveduto alla vita di ciascun uomo dal lavoro alla salute, dall'istruzione all'informazione, ecc. — ha percorso una parabola che lo ha condotto ad una situazione in cui veniva unanimemente riconosciuto come un indispensabile fattore di crescita della condizione umana, fino al punto di esser temuto per le contraddizioni interne e per gli effetti limitativi della libertà e dignità della persona umana di cui è ritenuto direttamente responsabile, per aver dato luogo ad una forma di vita sociale fondata sui consumi, sulla burocratizzazione, sull'utilitarismo, sulla spersonalizzazione delle relazioni tra uomini.

In questo arco di tempo ciò che è venuto gradualmente meno è appunto quello stretto rapporto tra coscienza morale e coscienza civile che ha sorretto sin dall'origine l'intera struttura istituzionale, di strumenti e di fini del Welfare State. Allo Stato come accordo delle singolarità verso il bene comune, oltre i particolarismi, le parzialità, le ingiustizie, si è venuto progressivamente sostituendo uno Stato ridotto a luogo della primordiale autodifesa di sé, del costante sacrificio del bene comune in nome dell'interesse individuale, dell'occupazione da parte dei privati. Si è assistito inoltre, in reazione a questa disastrosa situazione, al ritorno del primato ottocentesco della società civile, all'angelizzazione del privato in opposizione allo sfascio del pubblico, alla messa sotto accusa della democrazia, inquisita per la sua incapacità di assicurare la governabilità di una società complessa.

All'esaurirsi della cultura etico-politica che aveva originariamente garantito un funzionamento non iniquo dei meccanismi del sistema politico,

*Il nodo con cui questa rifondazione
deve confrontarsi
è il rapporto tra etica e politica:
tradurre la novità della
coscienza morale*

non è corrisposta la formazione di una nuova coscienza civile e morale. La società del benessere ha visto consumarsi le proprie risorse morali e culturali senza preoccuparsi di rinnovarle, dando così luogo ad una singolare autofagia delle proprie premesse fondative in cui l'esito inevitabile è stato il progressivo indebolimento delle istituzioni pubbliche e il contemporaneo rafforzarsi di ogni sorta di tendenza centrifuga.

Coscienza religiosa e coscienza civile

Arriviamo così ad un ultimo punto del nostro discorso: il rapporto tra il deperimento della coscienza civile e la coscienza religiosa. Il dato di partenza, è quello relativo alla diffusione del processo di secolarizzazione nella società moderna. Oltre alla società civile questo processo ha coinvolto, ed in misura tutt'altro che marginale, la stessa comunità ecclesiale. La secolarizzazione come pluralismo, cioè come legittimazione della compresenza di una molteplicità di «visioni del mondo» e di criteri secondo cui ordinare i valori personali e comunitari, ha messo profondamente in discussione le forme tradizionali di presenza cristiana nella società. Conseguentemente la crisi che ha investito il sistema sociale nel suo complesso si è manifestata nella Chiesa soprattutto come crisi di identità.

Benché la coscienza religiosa non sia coestesa con la coscienza civile — perché in essa l'opzione fondamentale non è mai stata la società, bensì Cristo e la sua verità rivelata — c'è uno stretto rimando tra la crisi dell'una e quella dell'altra. Questo rimando non si limita a porre in parallelo le due crisi, c'è reciprocità, tra la questione di come la testimonianza dell'annuncio di salvezza si inserisce nelle dinamiche storiche di una realtà che ha rifiutato qualsiasi forma di aggregazione sacrale, e impone piuttosto nuove forme di manifestazione della fede, e la questione di come in una società secolarizzata sia possibile, prescindendo da ogni forma «forte» di integrazione sociale, creare nei cittadini la consapevolezza dei propri diritti e dei propri doveri, fondandola sul senso di una comune responsabilità etica.

Alla ricerca di identità alla quale oggi i credenti sono obbligati dalla secolarizzazione per ridefinire il senso dell'esperienza cristiana, corri-

sponde dunque un'analoga ricerca sul versante della coscienza civile, attraverso cui si tenta di ripensare i presupposti, i valori, il futuro dell'esperienza democratica. Come i credenti muovono dalla memoria della propria missione per ricomprendere il ruolo della Chiesa all'interno del mutamento, così anche la ricerca di identità civile situa tra memoria e mutamento il proprio tentativo di rinnovare quelle risorse etiche che sono indispensabili alla crescita della democrazia.

C'è quindi una profonda analogia tra la ricerca in cui è impegnata la coscienza civile e la ricerca della coscienza religiosa: un'analogia che è proprio il problema etico a mettere in evidenza. Ne è esempio il sempre più rilevante impegno con cui la Chiesa, tanto a livello di episcopati nazionali che a livello di chiese locali, prende posizione sull'attualità del nostro tempo, schierandosi al fianco delle preoccupazioni degli uomini d'oggi su temi come la pace, l'economia, i diritti civili. Segno questo di un atteggiamento verso il mondo che sceglie di affidare l'annuncio alla condivisione e alla difesa di valori umani comuni, più che alla rivendicazione di garanzie formali che tutelino la presenza e la centralità dei cattolici nella società.

Il problema della formazione di una coscienza morale adeguata ai compiti che le sono richiesti dal tempo presente, diviene pertanto il possibile punto di incontro tra coscienza civile e coscienza religiosa. Per la prima, perché sia di nuovo possibile una cultura civile in grado di articolare il proprio riferimento ai valori comuni, è essenziale non chiudersi alla dimensione di senso che la coscienza religiosa costitutivamente evoca. Per quest'ultima, invece, il fatto di riconoscersi responsabile insieme con altri della formazione al **buon vivere** in comunità, si accompagna necessariamente ad una ridefinizione delle modalità e degli obiettivi del proprio impegno storico. L'incidenza nella storia della coscienza religiosa non può più essere misurata in una società secolarizzata — in base alla sua capacità di «far quadrato» attorno ad un'identità culturale monolitica ed immutabile, né su di una ripetitiva quanto sterile enunciazione

di valori che, nelle forme in cui oggi vengono presentati, non trovano più alcun ascolto.

Un'autentica prassi evangelizzatrice non si gioca sulla restituzione alla Chiesa di una qualche forma di «potere» sulla società, né dipende dalla capacità dei cristiani di mostrarsi «presenti» e visibili. In un contesto secolarizzato il problema per la Chiesa non è quello di contrapporsi al mondo nella speranza di poter tornare ad esserne il centro. La sfida è piuttosto quella di riuscire ad animare cristianamente la società complessa, di contribuire ad umanizzarne le strutture sociali, di evitarne lo scivolamento nella «società amministrata»; quella di partecipare alla formazione della sua coscienza culturale, di accompagnarne lo sforzo con cui educa i propri membri ad un'etica della responsabilità e della solidarietà.

I cristiani possono far molto in questo senso, proprio in virtù di quella doppia appartenenza e fedeltà, a Dio e al mondo, che la Lettera a Diogneto descrive. I problemi posti dalla differenziazione sociale e dal pluralismo non devono spaventare: è naturale che la scena della storia sia sottoposta ad un continuo mutamento; anzi questa esperienza di mutamento è una vera benedizione, perché viene così impedita identificazione dell'esperienza cristiana con un unico patrimonio culturale e si rinnova invece ad ogni momento la natura della fede come giudizio critico nei confronti della realtà storica.

L'ambiguità della vicenda storica è ineliminabile: la società resta il teatro d'azione della coscienza — civile, morale e religiosa — della persona, ma questa è destinata al traguardo redentivo, oltre e fuori la temporalità e le contingenze della storicità.

Nulla può annullare questa distanza; ma mai si tratta di una distanza che genera estraneità nei confronti del proprio tempo, né che tantomeno mortifica l'impegno storico degli uomini. Al contrario è da questo scarto che proviene quel bisogno di mediazione senza del quale non esisterebbe né cultura né politica. E' questo il luogo dove nasce quel desiderio di equilibrio senza del quale altrimenti, non vi sarebbe ricerca.

Gianluca Salvatori

Etica della differenza sessuale

«Ogni epoca — secondo Heidegger — ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente è quella del nostro tempo». La differenza irriducibile tra l'essere uomo e l'essere donna non deve rimanere problema occultato e misconosciuto, mero dato anatomico, ma deve diventare realtà pensata nella cultura umana, realtà carica di senso che porti all'assunzione di nuovi valori, alla costruzione di una nuova etica, all'apertura di spazi per un possibile rapporto tra i sessi. Questo è il problema che Luce Irigaray affronta nel suo libro «Etica della differenza sessuale», pubblicato lo scorso anno.

In un momento in cui parlare d'identità è estremamente difficile, in cui non si danno più modelli d'identità univoci, precostituiti e totalizzanti, l'autrice ripropone il problema della identità femminile come mai defi-

nitivamente risolto, anzi come mai realmente pensato e pone le basi per la costruzione di un suo statuto soggettivo. Tale statuto, però, non si dà mai come concluso, compiuto, non è ma diviene, nella relazione con l'altro e l'altra, nella progressiva costruzione di un'etica intersoggettiva, condizione per l'avvento di una nuova epoca del pensiero, dell'arte, del linguaggio, per la creazione di una nuova immagine del mondo.

Luce Irigaray, psicoanalista e teorica del femminismo, tratta compiutamente in questo saggio i temi a lei più cari, approfonditi in anni di studi e ricerche e resi noti attraverso i suoi libri più importanti: «Speculum. L'altra donna» (1975), divenuto uno dei testi base del movimento femminista italiano, «Questo sesso che non è un sesso» (1978), «Amante marina» (1981) e «Passioni elementari» (1983).

«L'Etica della differenza sessuale» raccoglie i testi di una serie di conferenze tenute dall'autrice all'Università Erasmus da Rotterdam nel 1982, costituite da alcune riflessioni sviluppate a partire dalla considerazione di alcune tappe del pensiero, in particolare quello filosofico (dal «Simposio» di Platone alla «Fisica» di Aristotele, da «Le passioni dell'anima» di Cartesio all'«Etica» di Spinoza, da «Il visibile e l'invisibile» di Merleau-Ponty a «Totalità e Infinito» di Lévinas) e da riflessioni autonome sull'amore di sé, l'amore del medesimo, l'amore dell'altro, Dio, il tempo, il linguaggio.

La differenza

Il discorso prende l'avvio dalla considerazione che un'etica della differenza sessuale non è mai stata realmente pensata. L'uomo, in particolare, da sempre soggetto del discorso: teorico, morale, politico, teologico e scientifico, non l'ha mai elaborata.

Nonostante il possesso degli strumenti espressivi l'uomo non ha mai valorizzato l'elemento sessuale della differenza, costruendo e proponendo modelli etici che mai hanno toccato la questione etica del ruolo sociale e culturale delle donne. All'origine di ciò c'è il disconoscimento, la dimenticanza del suo essere corporeo, del suo avvertirsi come differente e separato dalla natura infinita attraverso l'affermazione del corpo.

Così agli inizi della filosofia, nell'edificio metafisico, l'amore del corpo, il legame con la natura e il materno, la sessualità, finiranno per essere dimenticati. E la schisi prodottasi tra corpo e pensiero caratterizzerà tutta la tradizione occidentale. Un'analisi storiografica o storica della filosofia mostra infatti come l'essere non si è ancora mai detto del

*Una riflessione
su un libro di L. Irigaray*

Silvia Paoli

corpo né della carne (cfr. Heidegger nel seminario su «Eraclito»). La questione della differenza sessuale richiede, quindi, che si riveda questa frattura, che a livello sociale e culturale ha avuto notevoli effetti sia sul piano empirico che su quello trascendentale: il «discorso» e il «pensiero» sono rimasti privilegio di un produttore maschile mentre le mansioni relative al «corpo» sono state confinate a obbligo o dovere di un soggetto femminile (o oggetto?). Uomo e donna sarebbero così due universi incomunicabili, l'uno impegnato nella costruzione di un mondo politico, filosofico, etico a sua immagine, l'altra valorizzata per la donna in Occidente), privata così della possibilità di un pensiero, di un linguaggio, di un suo agire etico.

Il destino di Antigone

A questo riguardo mi sembra particolarmente significativa la riproposizione del mito di Antigone, considerato a partire dall'analisi di Hegel sul mondo etico e dalla sua interpretazione della differenza sessuale nella «Fenomenologia dello spirito».

Antigone è la donna paralizzata nel suo divenire etico, privata del suo agire etico attraverso le leggi della città. Esclusa dalla cittadinanza, dai rituali domestici, privata della casa, interdetta di parola, di matrimonio, di maternità. Rinchiusa in una grotta, le è tolto ogni elemento della vita animale perché si riduca a mera vita vegetativa. Ogni atto le è impossibile, tranne l'atto estremo, ciò che il re non osa fare apertamente: non sopportando la disperazione essa si dà la morte. Ma Creonte subirà lo stesso destino crudele di Antigone, di cui sarà stato l'agente. Per lui non ci sono che valori maschili, virili. Ledendo l'altro, il femminile nel suo diritto all'amore, alla parola, al culto degli dei, piomberà nella notte, nell'abisso, nel baratro. La lesione del femminile si ritorce così sull'uomo come perdita della fonte del senso, che sarà ricercata molto indietro, nella memoria. Ma risalire molto indietro, è rischiare di perdere il futuro.

Affinché il destino di Antigone non si ripeta è necessario che il mondo delle donne realizzi una rivoluzione di pensiero, un ordine etico e le condizioni dei propri atti. L'esigenza etica impone di rivedere il ruolo storicamente assegnato alla donna, ruolo ancora interpretato da Freud co-

me destino anatomico, e che bisognerebbe invece rivelare come determinato dalle necessità di un'organizzazione socio-culturale tradizionale, ma in via di trasformazione. Quali le strade, allora, per fondare i valori di un universo femminile, per costruire un territorio femminile nella differenza, nella ricerca di un'identità personale e collettiva? Le tracce riconducibili di un sentiero della differenza emergono dalla riflessione su alcune questioni particolari. **L'amore come intermediario** viene analizzato attraverso il «Discorso di Diotima» nel «Simposio» di Platone. L'amore tra amanti è procreazione nel bello secondo il corpo e secondo l'anima, si afferma. Ogni amore, così, ha come scopo la realizzazione dell'immortale nel mortale fra amanti e non la mera procreazione secondo il corpo. L'amore è ponte alla procreazione nella bellezza, veicolo per la conoscenza metafisica, e in ciò si manifesta l'eternità e perennità dell'essere umano, qui ed ora.

Luogo

Dalla «Fisica» di Aristotele prende avvio la riflessione sul **luogo**, che è per qualsiasi elemento la condizione dell'esistenza. La donna costituirebbe così il luogo dell'uomo, come madre e come amata, senza essere luogo per sé. Affinché in amore sia possibile l'incontro uomo-donna bisogna, invece, che ciascuno sia un luogo per sé, in sé e per l'altro, aperto all'accoglienza. Bisogna che uomo e donna si contengano reciprocamente senza distruggersi. Perché vi sia amore è necessario che vi siano due corpi e due pensieri distinti che si possano incontrare rispettando i propri limiti. Solo così vi sarebbe possibilità di accesso al divino (cfr. «Etica» di Spinoza). La sessualità femminile essendo poi aperta alla produzione di un luogo della trascendenza del sensibile. Indispensabile per la vita e per la creazione di un'etica della differenza è l'**amirazione**, secondo Cartesio (in «Le passioni dell'anima») la prima di tutte le passioni. Essa è condizione per accostarsi all'altro nel rispetto, al di qua di ogni convenienza e appropriazione. E' la passione del primo incontro, sempre rinnovata e rinnovantesi nell'attrazione verso l'altro. Suolo della reciproca fecondazione tra materiale e metafisico, suolo per la crescita del rapporto nella fedeltà alla perpetua novità di sé, dell'altro,

del mondo. **L'amore di sé** per la donna è condizione per amare l'altro/uomo e l'altro/donna.

Ma un amore di sé che sia liberato dalla dipendenza da un bambino o da un padre. Bisogna che la donna si ami per sé, non in relazione a, perché si realizzi la possibilità dell'unione tra i sessi. Il riconoscimento di questo sé per la donna passa attraverso un ricambio nel molteplice, l'accesso alla cultura, alla società. E' poi necessario ricostituire, a partire dall'amore del medesimo come attrazione indifferenziata nei confronti dell'arcaico, un amore tra donne, superando la competizione o l'oppressione reciproca, per la costruzione di una nuova etica. Essa esige la costruzione di un mondo per esse, aperto all'altro. E per un'intuizione dell'altro priva di egoismo bisogna avere l'intuizione dell'infinito, di cui sarebbe mediatrice la donna secondo molte tradizioni. Il dialogo tra i sessi, oggi, è interrotto per una sclerosi del discorso, l'uomo rimanendo confinato in un parlare sul proprio «io», la donna in un parlare sul «tu». L'uomo crea, organizza il mondo, enuncia. La donna enuncia il «quid» dell'enunciato. L'avvento di una nuova epoca dell'incontro tra i sessi esige il crollo di una cultura, di un linguaggio, di una verità monosessuata. Esige lo sforzo creativo e di pensiero di entrambi i sessi. E la scoperta, da parte dell'uomo, che qualcosa insiste nel femminile che non è materno, qualcosa che è diverso e non è costruito secondo le sue esigenze. Solo così avremo l'avvento di una nuova era, qui ed ora, quella della **coppia**.

Un'ultima osservazione, da porre come problema, mi pare importante. La mancata considerazione della differenza sessuale ha portato a un errore etico gravido di conseguenze: la scissione uomo/donna avrebbe portato a due interrogativi che vanno in direzioni opposte: la donna domanderebbe oggi come poter trovare e dire il proprio senso, mentre l'uomo s'interrogerebbe sul senso che possono ancora avere il linguaggio, i valori, la vita.

Forse la correzione di un tale errore e il recupero di un senso globale di un universo sessuato sarebbe possibile proprio con la costruzione di un'etica della differenza sessuale? Di cui qui si sono indicati alcuni elementi, ma che è ancora tutta da formulare.

Silvia Paoletti

Emergenze etiche a dimensione planetaria

La condizione umana sulla soglia del terzo millennio è segnata da una emergente domanda etica, forse mai prima così forte e così chiara.

La crisi interna ai grandi sistemi ideologici tradizionali; la minaccia di distruzione atomica; i pericoli provenienti da un indiscriminato progresso della medicina; il rischio di esaurimento delle risorse primarie, sono solo alcune delle aree di problemi la cui soluzione viene indicata nell'ambito di una più viva coscienza etica.

L'appello alla responsabilità e il richiamo alla dimensione morale sembrano gli elementi più ricorrenti nella discussione dei vari problemi di fronte ai quali l'umanità contemporanea sembra trovarsi.

Proprio questa riscoperta centralità del morale chiama in causa la necessità di una riflessione sull'identità stessa dell'etica e, per noi cristiani, sul suo rapporto con la fede.

Oggi sono molti coloro che tendono a fare dell'etica una « questione confessionale »: l'ortodossia — si ritiene da costoro — deve tradursi ed invernarsi nell'ortoprassi. Ci si rifà a precisi enunciati della fede, presi in prestito dalla bibbia, quali: « scelta dei poveri », « solidarietà con i meno abbienti », « opzione per la non-violen-

za ». Questi e simili enunciati vengono ritenuti come una specie di criterio fondamentale a cui il cristiano deve rifarsi, per orientare il suo giudizio e il suo agire. Oppure, nel quadro di una « teologia della liberazione », la prassi cristiana di liberazione analizza, giudica e agisce in base ad una opzione di fondo, ispirata dalla fede, a favore degli oppressi.

« La problematicità di questo modo di vedere consiste nel fatto che esso non rispecchia a sufficienza il rapporto tra fondazione e analisi critica ». Questi enunciati non sono adatti a servire come elementi portanti per la fondazione di norme concrete di comportamento. Tuttavia essi rendono un servizio indispensabile per la verifica del carattere cristiano o meno degli enunciati normativi.

Molti ritengono l'etica come una realtà di confessione e non come una realtà di conoscenza argomentativa. Per costoro, colui che si occupa di etica è uno che dà testimonianza. Certamente, qui non si vuole sottovalutare l'indole confessionale della morale, ma resta evidente che la virtù principale di chi si occupa di etica è la « pazienza argomentativa », sulla quale vorrei richiamare la vostra attenzione.

Dal momento che la questione confessionale gioca un ruolo importante nella ricerca sul retto agire, vorrei tentare, in una prima parte del mio discorso, di chiarire il rapporto tra fede e ragione, tra religione ed etica. In una seconda parte, poi vorrei tematizzare la realtà del dialogo tra tutti gli uomini di buona volontà, come luogo in cui prende forma la dimensione planetaria dell'etica.

Il rapporto fede-etica

L'etica non è avulsa da pre-comprensioni. Essa si rifà ad una precisa concezione dell'uomo e della sua collocazione nella storia. Il famoso filosofo tedesco-americano Hans Jonas, nel tentativo di individuare un'etica per la civiltà della tecnica, sostiene la tesi che oggi l'etica non deve essere delineata più tanto come etica rivolta all'immediato presente, ma come etica del futuro, come etica di una responsabilità in lontananza, proiettata su lungo raggio. L'imperativo categorico di questo tipo di etica è: « agisci in modo tale che le conseguenze del tuo agire siano componibili con la sopravvivenza di una vita veramente umana sulla terra ». Non si deve far sì, cioè che l'umanità di oggi distrugga le possibilità reali di vita dell'umanità di domani. Al posto del principio utopico della speranza si deve mettere il « principio responsabilità » (secondo il titolo del famoso libro scritto da Jonas sei anni fa, **Das Prinzip Verantwortung**). Questo principio, proprio allo scopo di evitare la distruzione, chiede di mettere seriamente in conto il possibile avvento della catastrofe totale. La dominanza di prognosi negativa, in Jonas, non fornisce, però, alcun criterio sufficiente, in vista di ciò che responsabilmente deve essere evitato e di ciò che realmente occorre fare al presente. Noi abbiamo bisogno, invece, che le nostre decisioni concrete siano misurate sulla lunghezza d'onda di un valore positivo. Lo stesso Jonas avverte che « una vita veramente umana » non è possibile senza una reale attenzione per la dignità e la libertà di ogni uomo.

Ma dove trova questa dignità e libertà della persona il suo fondamento? A questa domanda la fede cristiana ci dà una risposta. Ma con ciò la fede non è ancora un'etica. Al contrario, si deve star bene attenti a non ridurre la fede e la religione a etica. Infatti, la fede e l'annuncio cristiano

Franz Boeckle

Si deve stare bene attenti a non ridurre la fede e la religione a etica.

La fede e l'annuncio cristiano sono ben più di un'etica.

sono ben più di un'etica. La religione diventa irrilevante e priva di funzione, laddove essa viene ridotta a fatto intramondano. Quando si tenta di fare del Vangelo una teoria sociale, esso non risponde più alla sua funzione critica. Anche laddove la chiesa si mescola con un sistema di potere, la fede perde la sua funzione: allora l'annuncio cristiano non può più essere sale della terra e lievito del mondo. Esso, infatti, non si lascia identificare con dottrine di salvezza intramondana. Non si può porre Cristo accanto a Marx e Freud. La buona novella di Gesù si colloca su un altro piano e orienta verso un'altra dimensione, poiché il Vangelo non è un'ideologia politica.

A me pare che il teologo protestante J. Moltmann colga nel segno, quando mette in guardia i cristiani a non adattarsi alle mode intramondane, per la paura di perdere l'influsso sociale. In tal modo essi verrebbero a perdere la loro identità. Solo questa identità, maturata in un'esperienza di fede nel Signore crocifisso e risorto, consente ai cristiani di guadagnare un loro autentico influsso. Ciò vale certamente anche per l'identificazione con il Signore, nella concretezza della storia di sofferenza dell'umanità. Ma questa identificazione ha il suo motivo costitutivo unicamente nella partecipazione, mediante la fede, al mistero di morte e di resurrezione del Cristo. E' Lui, infatti, la nostra speranza: speranza carica di conseguenze per tutti i settori dell'esistenza.

La parola di speranza della resurrezione dei morti reca una promessa di futuro per tutti. Credere che la barriera della morte è stata infranta, ci rende liberi per una vita contro ogni autosufficienza, la cui ultima verità è, appunto, la morte.

Perciò l'amore nella fedeltà è possibile soprattutto a colui che, nel profondo del suo essere, riesce a sperare che egli stesso e gli altri, con la morte, non piombano nel nulla. Questa speranza ci sorregge e ci incoraggia ad impegnarci per gli altri e a trasformare la vita. In questo la nostra speranza diventa visibile, viva, efficace; in questo noi ci sperimentiamo e ci pro-

poniamo come uomini della pasqua.

In una società che si lascia sempre più guidare da una pura logica dei bisogni, questa speranza viene forse sbrigativamente liquidata come presunta soddisfazione di bisogni frustrati, come mera illusione, o come falsa consapevolezza. La nostra speranza, al contrario, si oppone a tutte queste accuse. Infatti, noi non crediamo in Dio, poiché siamo delusi del mondo, ma poiché crediamo in Dio, guardiamo al mondo pieni di speranza. Personalmente ritengo che, proprio sulla base di questa convinzione, papa Wojtyła faccia appello ad un più profondo impegno politico di tutti i cristiani, in forza dello spirito del Vangelo.

La fede cristiana, inoltre, non può essere rintanata con logica settaria. L'impegno in nome della fede non può e non deve condurci a un restringimento di orizzonti. La fede non può e non deve generare una specie di morale di setta. Il cristianesimo, infatti, sin dall'origine della sua storia, si è proposto come messaggio universale per tutti gli uomini. Qui trova il suo Sitzim-Leben la famosa questione, se dalla fede cristiana derivino norme morali specifiche; se, cioè, esistano obblighi e proibizioni comprensibili solo dai cristiani, a motivo e sulla base della loro fede.

Io penso che a questa domanda si debba rispondere con un chiaro no. Ma aggiungo con uguale chiarezza che considero mal posta la questione sulle norme morali esclusive per i cristiani, se con tale questione si cerca di dare una risposta alla domanda sulla natura specifica e sul proprium dell'etica cristiana. Il problema dell'etica cristiana non è quello della sua esclusività, relativamente ai contenuti. La questione decisiva è molto di più quella riguardante il se e il come, istanze morali di un'etica fondata nella fede, siano recepibili da ogni uomo di buona volontà. Il problema, allora, non è quello dell'esclusività delle istanze etiche, ma quello della loro comunicabilità. Chiare ed inequivocabili sono le parole del papa, quando dice: « Gesù Cristo Salvatore svela pienamente l'uomo all'uomo ».

La lieta novella del Vangelo è il compimento delle più profonde attese umane e non può rendere estraneo l'uomo all'uomo. Al contrario, essa è in grado di trarre l'uomo fuori dall'angustia, dallo smarrimento, dalla disperazione. Evidentemente, una radicale orientazione verso Dio non degrada e non danneggia l'uomo. Essa non entra in competizione con altre realtà, non esclude alcun valore di questo mondo, alcuna autentica possibilità di vita, alcuna modalità e grado di auto-realizzazione umana. Piuttosto, essa fa collocare al loro giusto posto uomini e cose, eventi e progetti, fornendo a tutto la prospettiva giusta e adeguata.

La storia della salvezza è pendolare tra promessa e compimento. Da quando Gesù Cristo con il suo avvento ha portato a compimento le promesse antiche, le sue esigenze sono nuove e diverse. Forse a qualcuno esse appaiono forti, ma certamente non sono disumane. Ciò valeva al tempo di Gesù e ciò vale ancora oggi. Le promesse del Signore che viene sono una provocazione che non può essere resa vana, poiché esse svelano e indicano l'uomo all'uomo.

La fede in questo Gesù non è uno steccato che confina i credenti all'interno di recinti chiusi, in cui consumare l'esperienza di una specie di beatitudine isolante. Essa, piuttosto, è la sorgente di una passione radicale per l'umano e di una inquietudine responsabilizzante di fronte ai grandi destini della storia.

Una fede così intensa e così vissuta stimola nei credenti una sorta di presenza intelligente e sapienziale nei grandi crocevia dove si patisce e si costruisce l'esigenza di una più profonda dimensione di umanità. « Sale della terra » e « luce del mondo », essi sono chiamati ad apprendere l'arte del dialogo da realizzare con chiunque partecipa agli stessi travagli della storia, in ultima analisi, con tutti gli uomini di buona volontà.

Questa, in fondo, mi pare che sia l'immagine di credente risultante dalla concezione giovanneo-conciliare e che, a vent'anni dal Vaticano II, dovrebbe richiamarci ad un serio esame di coscienza. Questa stessa immagine di credente rende possibile la dimensione planetaria dell'etica, che io vedo sempre più come l'effetto di una corretta interpretazione dell'unità dinamica e dialettica tra ordine della natura e ordine della grazia, tra storia e salvezza.

Vorrei affrontare, così, il secondo punto della mia riflessione, parlando del dialogo tra tutti gli uomini di buona volontà, delle sue condizioni prelieve e dei suoi ambiti di possibile realizzazione.

Il dialogo per un'etica a dimensione planetaria

Ottavio Paz, nel suo discorso in occasione del conferimento del premio per la pace, istituito dai librai tedeschi, ha indicato con vigore quali debbono essere le condizioni per un dialogo proficuo.

Affinché questo dialogo possa aver luogo è necessario affermare ciò che noi siamo e, contemporaneamente, riconoscere ed accettare l'altro nella sua innegabile alterità. A tal scopo si richiede fermezza e duttilità; flessibilità e coerenza. La prima e più importante condizione per il dialogo è la conoscenza del pensiero e delle intenzioni dell'altro. Il monologo nega l'altro. Il dialogo non abolisce certo le differenze, ma crea una zona nella quale la convivenza dialettica è possibile e fruttuosa.

In questi ultimi anni il dialogo, o « discorso », nel senso profondo del termine, va assumendo un valore sempre più forte e trova strutturazioni non solo empiriche e pratiche, ma anche teoriche e sistematiche. Esso diventa sempre più la via adeguata per raggiungere un consenso, nel quadro di un'etica del senso comune.

Presso sempre più numerosi nostri contemporanei si moltiplicano opinioni e propositi per una responsabile ricerca di soluzioni dei problemi e dei conflitti che appaiono insolubili. Il problema della sovrappopolazione relativa; dell'alimentazione; dei conflitti razziali; del progresso scientifico legato all'economia e all'ecologia sono diventati ormai questioni globali che non possono più essere risolti nell'ambito ristretto di una sola nazione o di un solo continente. Essi non riguardano più solo il singolo uomo, ma la sopravvivenza stessa dell'umanità e richiedono una responsabilità solidale che si fonda su un consenso riguardante valori e priorità di mete.

Le decisioni e le scelte concrete, per quanto maturate nel microcosmo di ogni persona, non devono essere lasciate alla soggettività dei singoli, ma devono essere incorporate nel quadro della responsabilità sociale nei confronti del macrocosmo.

Jürgen Habermas ritiene possibile un « consenso ragionevole », solo se le norme di comportamento esprimono interessi universalizzabili. E ciò avviene in un contesto di internazionalità, dal momento che i problemi di sopravvivenza non riguardano più interessi limitati.

La ricerca del dialogo deve essere realmente estesa a tutti i livelli: all'interno di una nazione, tra esponenti di diverse concezioni, tra generazioni, tra nazioni e nazioni, tra le diverse culture.

A tal fine non sono più sufficienti le sole condizioni di un dialogo condotto in maniera formalmente corretta, su cui oggi pur tanto si insiste. Emmanuel Kant, nel suo esempio del medico e dell'avvelenatore, ha segnalato le insidie di una normale logica argomentativa formale. « Le prescrizioni per il medico, al fine di guarire completamente il suo uomo e per l'avvelenatore, al fine di ucciderlo con sicurezza, sono di uguale valore, nella misura in cui ciascuna di esse serve a realizzare perfettamente le sue intenzioni » (Fondamenti della metafisica dei costumi).

In Agostino, il comandante di una potenza navale ben organizzata disputa con il comandante di una nave pirata ben organizzata, per stabilire chi dei due abbia maggior diritto, visto che i due sono perfettamente identici: entrambi fanno razza ed uccidono; entrambi godono di grande successo; entrambi agiscono secondo il loro codice di morale, di onore, di ordine; entrambi portano responsabilità e hanno dietro di sé uomini che li considerano legittimi condottieri. Perché, chiede Agostino, si può considerare l'uno un delinquente e l'altro un legittimo difensore della patria? La sua risposta è chiara: la validità di una posizione morale non è guidata dal semplice rispetto di regole di procedimento. Per il pensiero etico di Agostino non ha interesse che il mondo sia com'è; che questo mondo produca semplicemente pirati e militari (e, secondo Kant, avvelenatori e medici). Agostino è interessato piuttosto a come il mondo potrebbe essere, se Dio lo salvasse dal suo stato decaduto e come ci si potrebbe comportare in questa Civitas Dei. Kant formula lucidamente questa domanda utopica. Per lui non ha rilevanza etica la dipendenza da leggi e norme, ma la libera autodeterminazione in un « regno dei fini », come egli chiama quel mondo in cui — al di là dell'eteronomia e del profitto

— sia possibile vera autodeterminazione dell'uomo e del suo agire in libertà. Un'etica non è possibile, senza consenso fondamentale sull'uomo ed il suo futuro.

Il dialogo delle scienze naturali

Vorrei iniziare con una specie di esempio al negativo. A proposito della divisione dell'atomo e della ricognizione della struttura genetica, il biologo Erwin Chargaff, nel saggio dal titolo, già in sé sintomatico, « Il fuoco di Eraclito », scrive: « In ambedue i casi (il nucleo dell'atomo e il nucleo della cellula) ho l'impressione che la scienza abbia infranto una soglia che invece avrebbe dovuto non infrangere ».

Simili espressioni sulla bocca di uno scienziato competente contribuiscono poco a chiarire la questione della responsabilità della scienza. La sensazione di Chargaff non solo arriva troppo tardi, ma è anche completamente irrealistica. Allora Oswald T. Avery avrebbe dovuto rinunciare alle sue ricerche sulla trasformazione dello pneumococco (origine della polmonite). Difatti esse furono l'occasione concreta per scoprire l'acido nucleico. Solo una rinuncia radicale ad ogni ricerca potrebbe soddisfare questi desideri. L'uomo non potrebbe più chiedersi: che cosa tiene insieme il mondo, nel suo senso più profondo.

Il dialogo nell'ambito delle scienze naturali si rende necessario in ragione anche del fatto che la responsabilità della scienza non riguarda solo la valutazione in essa immanente della proporzione tra le possibilità e i rischi, ma anche quella relativa ai possibili effetti sulla società e sul mondo dei processi che essa innesca. E questo è un problema di difficile soluzione.

Il quadro tradizionale della scienza come sistema unitario e organico del sapere si è ormai infranto. Per Hegel il vero era ancora il tutto: « la vera forma in cui la verità esiste può essere solo il sistema scientifico di essa ». Anche Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt classificano ancora la conoscenza scientifica sotto l'idea-tipo della totalità e universalità del sapere. Essi, però, già riconoscono che questa totalità non può realizzarsi nelle conoscenze del singolo. Essa può svilupparsi solo nella « universitas Litterarum », nell'università, in senso humboldtiano.

Da allora, come noi tutti sappiamo, anche questa idea di un possesso comune della verità è caduta davanti alla sempre crescente differenziazione e specializzazione del sapere. La conseguenza è una crisi della cultura mai avvertita prima. Ciò che ci unisce ancora è l'ideale, definito formalmente, di pura scientificità come elaborazione obiettiva critico-metodologica della conoscenza.

Questa concentrazione sulla conoscenza scientifica e sulla neutralizzazione metodologicamente necessaria del lavoro scientifico, fa giungere ad una profonda aporia, quando si va a porre la questione sulla responsabilità della scienza. E l'etica arriva inevitabilmente sempre troppo tardi. L'etica arriva sempre troppo tardi: cosa vuol dire?

Se le scienze ci hanno insegnato i metodi del potere, l'etica ci deve portare alla responsabilità nell'uso di tale potere. Quanto più scienza e tecnica ci consentono di raggiungere ciò che vogliamo, tanto più ci arrestiamo disarmati di fronte alla domanda su ciò che veramente vogliamo. Quanto più futuri possibili diventano realizzabili, tanto meno pare che gli uomini riescano a mettersi d'accordo su un futuro comune, desiderato da tutti.

L'errore di questo modo di pensare sta nel fatto che si parte dall'astrazione delle scienze dalla società e ci si pone solo in un secondo momento il problema dell'integrazione etica e socio-politica del potere tecnico-scientifico nelle finalità umane della società. Ma poiché da una scienza che astrae dai valori, cioè da una scienza libera di fronte ai valori non possono essere dedotti dei valori, i valori secondo i quali vengono valutati i risultati scientifici sono preda dell'arbitrarietà di interessi sociali, economici e politici preesistenti, oppure del gusto personale ».

Il dialogo nell'ambito delle scienze naturali mostra che è possibile superare questa aporia, a condizione che non ci si limiti a riflettere solo sulle strutture formali, logiche e metodologiche della scienza, ma si allarga lo sguardo alla natura stessa della scienza e delle sue conseguenze.

Il progresso tecnico da solo non riesce a fornire il senso e non è in grado di enucleare i valori. Se esso deve essere al servizio dell'uomo deve essere guidato da una responsabilità nei confronti delle istanze che sono situate al di fuori delle scienze della natura. Ciò non vuol dire che gli

Se le scienze ci hanno insegnato i metodi del potere l'etica ci deve portare a un uso responsabile.

studiosi della scienza della natura devono prima interrogare i teologi e i filosofi per sapere che cosa in ultima analisi tiene insieme il mondo, essi sono già da sé responsabili della verifica e della falsificazione sperimentale delle loro ipotesi. La questione è se la via sperimentale riesca a cogliere la realtà in tutte le sue dimensioni e a conoscere l'uomo nella sua totalità. La responsabilità presuppone una comprensione fondamentale dell'uomo che si fonda in una conoscenza introspettiva che l'uomo ha di se stesso. Solo così si riesce, per esempio, a capire in pieno la differenza eticamente rilevante tra un embrione di topo e un embrione umano. Da ciò, mi pare, derivi non poco per la nostra problematica. Non esiste etica senza antropologia, cioè senza una visione fondamentale di uomo, e se l'etica rivendica un diritto sulla scienza allora essa deve far sì che questa presupposta visione fondamentale di uomo sia anche plausibile e che le conseguenze da essa derivanti possano essere fondate argomentativamente.

A tal fine è necessario tener conto del contesto storico-sociale in cui si situa una riflessione etica sulla prassi scientifica. Una simile attenzione, posta a fondamento del dialogo sui grandi temi della vita, del suo nascere, del suo svolgersi e del suo morire, consente l'assunzione di responsabilità morale, non più circoscritta al singolo fenomeno parziale, ma dilatata sulle dimensioni planetarie della promozione di una reale qualità di esistenza per tutti.

Un altro ambito in cui può prendere consistenza il dialogo è quello dei diritti umani. La spiccata sensibilità che oggi si registra a tale riguardo sta a sottolineare la minaccia a cui essi sono soggetti, in tante parti della terra e per tanti uomini. Essi sono espressione del diritto alla libertà, ma anche delle situazioni concrete di non-libertà. La loro forza d'urto consiste proprio nel fatto di cercare di proteggere, mediante strutture giuridiche, l'esistenza dell'uomo in dignità e libertà, in tutte le loro dimensioni. Perciò l'ethos dei diritti umani non è, in prima linea, un ethos di carità o di aiuto umanita-

rio, ma è ethos della giustizia, la cui ermeneutica va trovata nel concetto normativo di democrazia, in senso moderno. E con ciò emerge immediatamente che qui si tratta dell'uguale libertà di ognuno di fronte al diritto, in ordine alla facoltà di tutti a poter decidere. La triade dei diritti fondamentali in senso stretto — libertà, uguaglianza, solidarietà o come altri dicono partecipazione — risulta così essere il modello di base per ogni diritto umano e indica il diritto primario di ogni uomo a vivere nel diritto. E qui diritto significa in concreto l'essere garantiti nelle strutture fondamentali dell'esistenza e del suo sviluppo. E questo è compito del diritto.

Una simile funzione, anche solo a considerarla sotto il profilo della sicurezza del diritto, può essere assolta in maniera esaustiva da un sistema giuridico, solo se questo si fonda non sulla base antropologica di un contratto originario tra esseri umani in fase pre-sociale, ma su un'immagine di uomo che ricava la sua forza vincolante dall'obbligatorietà dell'istanza etica.

Un diritto così inteso — di vivere, cioè, nel diritto — è il fondamento di un'esistenza degna dell'uomo, nella pluralità delle dimensioni morali e istituzionali. Decisivo è riconoscere, nelle variegate vicende della storia concreta dell'era moderna, l'orientamento etico di fondo come reale impulso trainante che ingloba concetti dominanti, quali emancipazione e autonomia. Ora, se emancipazione significa liberazione da dipendenze unilaterali e autonomia morale significa un obbligo, fondato sulla legge morale, ad autoregolamentarsi e, quindi, contiene un aggancio della modalità di impostazione della vita al bene assoluto, allora si può accettare il significato proprio della dimensione umanitaria dei diritti umani, come realtà fondata su una base specificamente etica.

Preservare questa dimensione di umanità contro le utopie del progresso tecnico-scientifico e contro la dialettica del materialismo storico, così pure il mantenere vivo il suo significato di libertà, deve essere considerato il contributo specifico e operativo di un'etica a portata planetaria, per la promozione dei diritti umani.

Il dialogo nell'ambito dell'economia

Un significato enorme va assumendo oggi la discussione su una teoria della giustizia, come è stata delineata nel libro di John Rawls (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975), oppure in modo ancora più specifico, il dibattito sul rapporto tra economia e ecologia. Anche in questo settore mi sembra che il dialogo possa liberare interessanti elementi per una comprensione planetaria dell'etica.

Come è noto, Rawls spiega la sua intuizione dell'idea di giustizia con due principi che, evidentemente, si fondano sull'ethos dei diritti umani e che sono: il principio di uguale libertà e il principio di onestà. Secondo il primo principio, la giustizia esige le stesse libertà fondamentali per tutti. In base al secondo, poi, a ciascuno devono essere date le stesse possibilità iniziali, nonostante le differenze di capacità, e le disuguaglianze devono agire a vantaggio di ciascuno.

In opposizione all'utilitarismo, Rawls vede la giustizia non nel massimo di benessere collettivo, ma in un ordine che distribuisce a ciascuno, in uguale maniera, i vantaggi e le incombenze. Rawls concepisce la giustizia in termini di libertà e la libertà di un ordinamento politico si realizza in proporzione alla sua giustizia.

E' fuor di dubbio che un ordine economico giusto non si può ridurre al semplice calcolo di costi-benefici. La problematica dei diritti umani potrebbe apportare anche in questo campo un contributo determinante, sia in forma di diritto alla libertà e alla partecipazione, che in forma di diritti sociali. In riferimento all'economia e all'ecologia insorge, prima di tutto, la domanda se i concetti di bisogno e di scarsità siano sufficientemente definiti. L'ordine economico deve regolare razionalmente solo una « scarsità relativa », oppure deve tener conto anche di una « scarsità assoluta », in ordine alle risorse?

Come minimo l'economia tradizionale non ha tenuto conto della crisi ecologica. Ma, se è compito dell'economia fare i conti razionalmente con la scarsità dei beni, allora essa diventa manchevole, se, nella sua razionalità, non include anche il problema degli equilibri della natura. Correlativamente si deve anche sottoporre a verifica il principio di economicità, esistente per l'economia privata (massimo profitto con minima spesa).

Le provocazioni che oggi ci stanno di fronte sono tutte a dimensione mondiale: la pace e la sua sicurezza; la lotta alla miseria; la salvaguardia dell'ambiente; l'esaurimento delle energie primarie. Un unico mercato mondiale dei crediti determina sia i giochi di politica finanziaria di una singola nazione, che le possibilità di prosperità economica di tutti i paesi. Naturalmente le scienze economiche sono chiamate a dare un contributo anche per gli interessi immediati di una singola nazione e per la soluzione dei problemi particolari di una singola economia nazionale. Ma, sulla base della costellazione internazionale del sistema globale, ciò che in passato si chiamava « economia nazionale » o « economia di un popolo », oggi deve chiamarsi più appropriatamente « economia internazionale », o « economia planetaria ».

Ogni tentativo di risolvere i problemi su scala nazionale, attraverso forme di protezionismo, è l'opposto della solidarietà e di una ragionevole cooperazione. L'egoismo miope delle singole nazioni, può volgersi a lungo andare, a danno dell'intero sistema. La convinzione, sempre più diffusa, che la promozione degli interessi generali risolva anche problemi e interessi particolari di una singola nazione o di un singolo gruppo, è un compito immenso e non privo di speranza, dal momento che oggi si riconosce in maniera sempre più chiara l'anacronismo di una politica orientata in senso nazionalistico.

Anche l'etica economica, dunque, deve essere ripensata in termini di globalità planetaria.

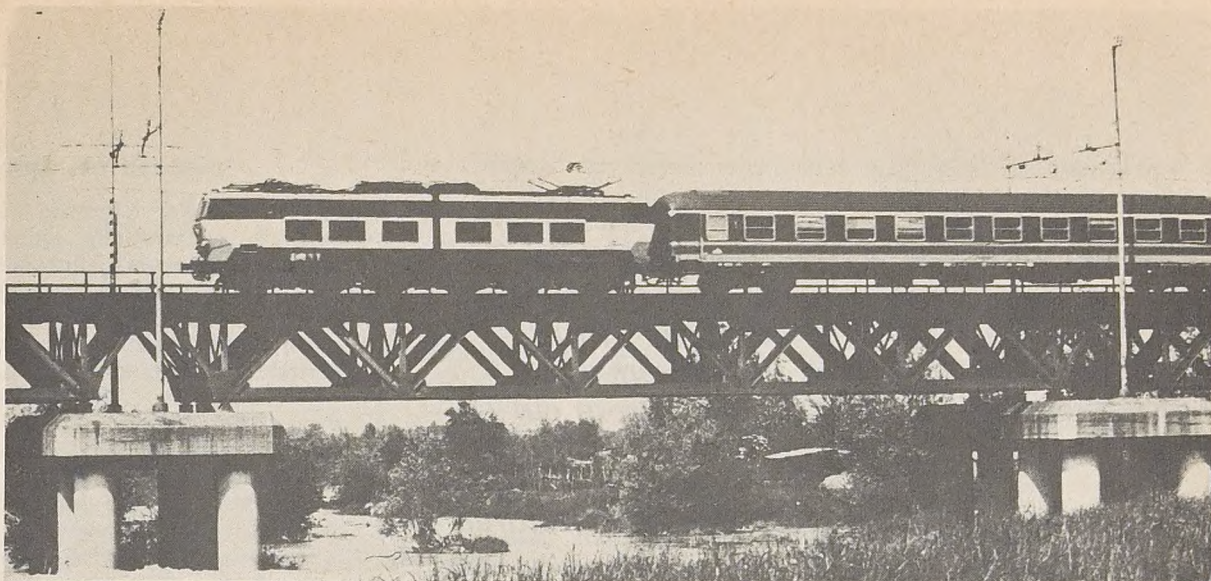
L'unità nella crisi

Dal momento che il progresso delle scienze ha finito per spezzettare il nostro sapere in parti sempre più piccole, abbiamo bisogno di andare alla ricerca di una nuova sintesi, di una nuova sapienza. Il contributo delle singole scienze e dell'etica per questa nuova sintesi deve, in prima linea, consistere nel rafforzare la consapevolezza che l'unità del mondo contemporaneo — come dice Georg Picht — è una « unità nella crisi ». La condizione umana del nostro tempo non si rivela come unità del cosmo o della fede, della politica o della cultura, ma come unità della crisi.

L'unitotalità dell'uomo, per la quale il pensiero scientifico moderno sa di poter dare solo un contributo modesto, viene molto spesso cercata in sistemi di pensiero che talvolta negano completamente le conquiste razionali dell'epoca moderna. La tendenza dialettica a cadere da un eccesso nell'altro, trova qui, a sua volta, un parallelismo che stimola contrapposizioni nel pensiero e, in definitiva, anche nell'azione. Mentre invece sarebbe necessaria una sintesi fra i diversi settori, che solo insieme riescono a realizzare in pienezza l'essenza dell'essere uomini. Anche le differenze tra culture possono e devono contribuire a mettere a fuoco questa unitotalità dell'uomo, mediante una comunicazione interculturale, che non significa affatto sopraffazione di una cultura ad opera di un'altra, come è accaduto all'epoca del colonialismo. Essa consiste piuttosto nella capacità di imparare l'uno dall'altro ciò che serve per il bene di quell'unica umanità, la cui unità oggi, sfortunatamente, si può sperimentare solo ancora come unità nella crisi.

Per l'uscita da questa crisi e per garantire all'uomo e alla storia nuove frontiere di futuro, l'etica è interpellata e provocata a correggere le sue dimensioni formali e contenutistiche sulla grandezza planetaria dell'unico destino e dell'unico anelito di bene che accomuna gli uomini di buona volontà e apre prospettive più ampie, per una nuova solidarietà.

Franz Boeckle



SERVIZIO VIAGGIATORI: CARROZZE, TRENI E ORARI «A MISURA» DI CHI VIAGGIA

Ogni giorno in Italia un milione di persone si serve del treno per i propri spostamenti. E l'impegno delle FS è, da sempre, quello di fornire a questa grande massa di utenti viaggi confortevoli e in tutta sicurezza.

Ma a questo compito primario si è andato affiancando, negli ultimi tempi, un

nuovo obiettivo: produrre un servizio viaggiatori che sia "a misura" di chi viaggia.

E questa nuova filosofia si è trasformata in vetture, treni, orari.

Carrozze vicinali, treni "intercity", convogli a media e lunga distanza: un diverso tipo di treno per ogni particolare categoria di viaggiatori.

Ma non basta. In funzione di questa filosofia, anche l'orario ferroviario sta progressivamente cambiando.

Dopo l'esperimento sulla Roma-Napoli, l'orario cadenzato è stato attuato anche sulle linee Milano-Genova

e Torino-Milano-Venezia.

E "su misura" del viaggiatore sono state modificate anche le tariffe.

Le facilitazioni per i giovani (Inter Rail), le famiglie (Carta Famiglia), gli anziani (Carta d'argento) - insieme alle tradizionali tariffe per studenti e lavoratori - sono un altro segno dell'attenzione delle FS verso le nuove esigenze di un Paese che è cambiato.

Migliorare la qualità del trasporto vuol dire produrre un servizio sempre più "dalla parte del viaggiatore": per le FS un obiettivo e un impegno.



di E. Salvatore

Ferrovie più moderne per un Paese che avanza

A cura della Divisione Autonoma Relazioni Aziendali

Fuci in università

*La situazione di una sede
come quella di Roma
si evidenzia in tutta
la sua drammaticità
nel momento in cui
si cerchi di ricostruire i nessi
tra Università, territorio,
trasformazioni culturali.*

Il programma della FUCI romana comprende, quest'anno, l'organizzazione di una serie di incontri che si propongono di offrire un'occasione di confronto e dibattito intorno al tema di *Università, Cultura e Città*.

La situazione di una grossa sede universitaria, come quella di Roma, simbolo di molte delle situazioni critiche che minacciano le istituzioni formative italiane appare, crediamo, in tutta la sua drammaticità nel momento in cui si cerchi di ricostruire i nessi che intercorrono tra l'Università, le sollecitazioni del territorio e le trasformazioni culturali.

Il primo incontro (che si è svolto il 3 dicembre scorso) ha voluto, nel suo proposito introduttivo, individuare alcuni problemi «preliminari» che si pongono ai laici cristiani nell'affrontare i temi della cultura, della formazione e della vita in università. Si è infatti immediatamente evidenziato, per i molti studenti che vi hanno preso parte, il disagio dell'affrontare criticamente una riflessione sul senso del lavoro culturale, una difficoltà nell'individuare i termini stessi del problema ed i vari «livelli», in cui si manifestano le carenze dell'università.

Un rapporto sfasato

Sottolineiamo ciò non per affermare un disinteresse degli studenti verso il sistema formativo (giacché molti dei partecipanti risultavano impegnati poi all'interno del tessuto cittadino in attività di promozione sociale), quanto per evidenziare la sfasatura di un rapporto con l'università spesso forzatamente ridotto alle esigenze minime di «verifica» dell'itinerario di studio e vissuto marginalmente all'interno dell'esperienza esistenziale dei singoli.

E' anche questo che è stato lucidamente intuito e messo in rilievo dai relatori intervenuti, i quali con tagli e preoccupazioni differenti, hanno dettato alcune linee di riflessione per superare questo disagio iniziale.

Primo ad intervenire, dopo una breve introduzione di Peppe Lumia (vicepresidente nazionale della FUCI), è stato Mons. Pietro Rossano, Vescovo Ausiliare di Roma per la pastorale della cultura. Egli ha sottolineato la necessità di impostare un corretto rapporto tra Vangelo e cultura, pur nella difficoltà di individuare una nozione unitaria di cultura e malgrado le due fondamentali tendenze che animano da sempre la Chiesa nei rapporti con essa. Rifiutando un'impostazione difensiva ed apocalittica rispetto alle sfide della cultura Mons. Rossano si è soffermato sulla importanza per degli uomini di fede di adoperarsi per entrare in dialogo con le varie esperienze culturali, ridare loro speranza e farsi strumento di mediazione tra Vangelo e storia, provocando questa attraverso le numerose istanze che da quello provengono.

Università, cultura e città

*Una iniziativa della
Fuci romana*

L'impegno dei laici

Il professor Alberto Monticone, docente all'università di Roma e presidente nazionale dell'Azione Cattolica, si è soffermato su alcuni temi privilegiati nell'individuazione del « *Significato di un impegno culturale dei laici cristiani in università* ».

Egli ha, innanzi tutto, posto la necessità di sforzarsi per ridare centralità al momento universitario attraverso una sua riscoperta come *luogo*, « spazio umano, di incontro, nel quale situarsi » e come *tempo* forte della nostra vita « occasione da non perdere », tempo nel quale dare anche ragione di una vocazione responsabile al lavoro culturale.

Egli ha poi voluto chiarire i termini di questo rapporto con l'università, nel quale risulta fondamentale l'« assunzione autentica del metodo culturale » che in essa si applica. Un metodo non asservito alle convinzioni ideali dei singoli, ma basato su una ricerca spassionata a partire da un continuo ricorso alle fonti e che si costruisce nel confronto critico e nell'elaborazione faticosa. E' a questo metodo che può essere proficuamente applicato « il *buon senso* della vita cristia-

na » capace di fondare quell'onestà intellettuale che non cede a tentazioni di protagonismo, ma imposta il lavoro culturale nella tensione di una formazione continua.

Ulteriore elemento di questo rapporto con l'università consiste nel liberarsi dalle tentazioni di farne « terra di conquista », presentando una cultura cristiana compatta incapace di ascoltare le domande che da essa provengono, e facendosi invece tramite, attraverso la persona, dei bisogni di senso e di umanità che ad essa sono rivolti dalle singole esistenze. Un impegno, allora, per essere « uomini pieni dentro l'università » superando quelle fratture esistenziali tra i vari momenti della vita studentesca che rischiano altrimenti di accentuare l'emarginazione dei più deboli.

Mons. Agostino Bonivento, ha invece offerto una riflessione sull'importanza della formazione culturale che si fa stile di vita al di là dell'esperienza universitaria. Nella linea della riflessione fucina sulla centralità del metodo della ricerca, nella compagnia e nel dialogo, la relazione del nostro assistente nazionale è risultata molto significativa soprattutto per quelli, tra i pre-

senti, che non provenivano da una esperienza ecclesiale « militante ».

L'inizio di una riflessione

Importante come momento iniziale per una riflessione sull'università di Roma l'incontro ha anche permesso di mettere in luce la reale difficoltà di affrontare il terzo nodo intorno al quale si giocava provocatoriamente il titolo di questo convegno: quello della città. Sono stati gli interventi dei presenti a sottolineare questa esigenza offrendo delle suggestioni che andranno certamente sviluppate successivamente.

Si è sottolineata infatti l'assenza di organici piani diocesani per la pastorale universitaria e per la pastorale della cultura, indice di un analogo disagio della Chiesa « locale » nei confronti di questi problemi.

Su di un piano diverso si è poi sottolineata l'idea di ridiscutere profondamente l'impostazione del rapporto tra università e territorio, sempre soggetto ai rischi di appiattimento di uno dei due termini sull'altro in posizione egemone.

Ancora più drammaticamente sono emerse le difficili condizioni dei molti fuori sede che frequentano gli atenei romani, essi più degli altri risentono di quella frattura umana tra l'università e la città precedentemente evidenziata.

Altri incontri si svolgeranno nei mesi successivi articolati intorno ad alcuni aspetti specifici del tema centrale.

Da un'indagine sulle trasformazioni dell'indennità studentesca, sempre meno univoca e definibile, all'analisi del ruolo che l'Università giuoca nell'elaborazione culturale e scientifica più generale, fino ad affrontare la rilevanza politica dei dibattiti che riguardano le manifestazioni culturali cittadine, si cercherà di offrire occasioni per sottolineare l'importanza del ruolo degli studenti nella soluzione di questi problemi.

Un'esigenza, ci parte, importante per individuare forme di impegno politico nuovo non più appiattito su una militanza esclusivamente ideologica, ma capace di avere l'intelligenza dei problemi dalla quale far scaturire una nuova tensione progettuale.



La Presidenza della Fuci dal Papa

La gioia di un incontro

Il mattino del 20 gennaio la Presidenza Nazionale della FUCI ha partecipato alla S. Messa celebrata dal S. Padre nella sua cappella privata.

E' stato un incontro in cui i sentimenti di comunione col Vicario di Cristo e la missione dei laici impegnati nell'Università si sono fusi nella preghiera che colloca Cristo col suo Sacrificio al centro di ogni riscatto, di ogni progresso, di ogni significato dell'uomo e della sua storia. I fucini lo hanno vissuto con quella partecipazione che li ha ricondotti a luminose pagine di storia ed hanno avvertito come essenziale al loro cammino formativo di ricerca e di coscienza il nerbo della vita interiore e del carisma di Pietro che illumina, conferma, incoraggia.

Non sono parole vuote queste, ma è quanto ha attraversato l'animo di tutti noi durante la celebrazione di quella S. Messa, alla quale idealmente erano presenti tutti i membri della Federazione.

Dopo la partecipazione al Rito eucaristico, l'incontro ha avuto il momento del dialogo in cui il Papa si è interessato della FUCI, della sua storia, ha ripercorso con la memoria ciò che per la Federazione è stato Paolo VI, e ha avuto una parola per tutti, attento in particolare all'esperienza universitaria rappresentata dalle persone di Stefano, Fulvia, Peppe, Isabella, Maurizio, Marco, Giovanni e Tanino. Ci è sembrato che il particolare calore umano e l'interesse vivamente manifestato anche per gli uffici ricoperti dai singoli, esprimesse una vicinanza cordiale e l'incoraggiamento a proseguire nel cammino.

La FUCI gli ha fatto omaggio, come già con il Presidente della Repubblica Francesco Cossiga, di una rara collezione di medaglie commemorative della FUCI e del volumetto «Coscienza Universitaria», raccolta di scritti dell'Assistente Montini curata recentemente da Giorgio Tonini. Il Papa ha vivamente gradito l'omaggio e si è ripromesso di leggere il volumetto con interesse.

Ciò che rimane dopo una esperienza così intensamente religiosa

è quella gioia che sale dal profondo e illumina lo spirito sul piano della fede e della missione ecclesiale, nella convinzione che un impegno come il nostro si colloca dentro quei

rapporti di comunione, di ascolto, di impegno che si traducono in slancio evangelico dell'amare e del servire.

D. Agostino





Recensioni

Joseph Fuchs, **Etica Cristiana in una società secolarizzata**, Piemme.

Il teologo Joseph Fuchs ha pubblicato per l'editrice Piemme una raccolta di suoi scritti «etica cristiana in una società secolarizzata». Consapevole che alcune concezioni di etica Cristiana «non hanno la possibilità di divenire partners di un dialogo etico in un mondo pluralistico e secolarizzato», Fuchs cerca di dimostrare che «fino a quando ai fini dell'edificazione della società saranno costretti a convivere uomini di convinzione cristiana e secolare, deve essere possibile, in virtù delle rispettive e necessarie aspettative, una comunicazione a riguardo di quei problemi che possiamo definire morali».

Alla luce della teologia cristiana della creazione, fondata sul rispetto dell'autonomia delle realtà temporali, Fuchs sottolinea come la morale cristiana non sia definibile come un'etica del precetto, come un'etica «creduta», cioè «positiva» e perciò accettata passivamente. «Non esiste un'etica cristiana definitiva... Alla concreta soluzione dei problemi della società umana può condurre solo la comprensione dell'intera e concreta realtà dell'uomo e non invece formulazioni di norme di tradizione giudaica che si rivelerebbero insufficienti».

Tenendo conto quindi delle modalità estremamente diversificate con cui l'etica cristiana si è incarnata nella storia, Fuchs puntualizza come «le proposizioni normative concrete in campo morale non sono rivelazione divina: anche se provengono dalla tradizione o da dichiarazioni magisteriali sono pur sempre opera di uomini cristiani... Ritengo impossibile che le norme morali — anche quelle dei cristiani — che sorgono da una valutazione e da un accordo umani, siano accessibili solo all'autorità o solo al passato: lo sono piuttosto a tut-

ti, cristiani e non cristiani, vescovi, teologi e laici di tutti i tempi».

Partendo da questi concetti chiave, ve Fuchs demitizza l'eterna questione posta quasi sempre in termini apocalittici, della «crisi dei valori», dimostrando come la stessa fede cristiana, mai appagata dai risultati raggiunti, conduca ad una visione dinamica dei valori nonché delle norme morali ad essi connesse. «Il Dio dei cristiani affida all'uomo, in quanto creato e redento, il compito di scoprire col suo impegno i valori umani e le corrispondenti norme per la adeguata autorealizzazione».

In tutto questo complesso articolarsi di argomentazioni resta fermo il presupposto che «creazione implica libertà ed impegno. Dalla fede nella creazione consegue per l'uomo il compito di svilupparsi, cioè di condurre se stesso da un iniziale stadio primitivo ad una più grande perfezione della realtà creaturale... Gesù di Nazareth non viene per introdurre un nuovo codice morale sovraumano, né per porsi al nostro posto nell'impegno di riconoscere cosa sia moralmente corretto in vista dell'edificazione del mondo veramente umano; egli viene per un altro e più specifico scopo: per liberarci dal nostro piccolo egoismo inumano, una libertà questa che mette in grado anche di ricercare e operare la verità morale».

Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini, atti del 2° convegno ecclesiale di Loreto, AVE.

«Più abbiamo riflettuto sul nostro essere Chiesa, e più ci siamo scoperti Chiesa missionaria».

Nel pubblicare e consegnare alla chiesa italiana gli atti del secondo convegno ecclesiale «Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini», tenutosi a Loreto dal 9 al 13 aprile scorso, la presidenza della CEI, attraverso i tipi della editrice

AVE, sottolinea con insistenza la continuità che lega questo convegno al piano pastorale per gli anni 80 «Comunione e comunità».

Nell'introduzione leggiamo infatti «dal Convegno di Loreto il progetto pastorale Comunione e comunità ha attinto un rinnovato slancio missionario; è questo un carattere di quello spirito che a Loreto sollecitava tutti i convegnisti a coniugare il dono della riconciliazione cristiana con le attese, spesso drammatiche della comunità degli uomini».

Questa continuità non può però far dimenticare come sia ora più che mai necessario, come del resto traspare dalle parole appena citate, fare quel «salto di qualità» che permetta a quello «spirito di Loreto» di incarnarsi nella concreta e quotidiana vita delle nostre chiese locali, delle singole comunità parrocchiali, di ogni credente, perché la riconciliazione cristiana chiamata a coniugarsi con le attese della comunità degli uomini non resti solo uno slogan teologicamente affascinante, ma divenga concreta prassi.

Il senso allora di una rilettura degli atti del convegno, rilettura che sia capace di andare oltre Loreto, perché una indicazione di stile deve essere conservata nel continuo superamento delle nuove indicazioni, delle nuove attese che emergono dal mutamento continuo della realtà, è quello di una sollecitazione affinché, scrive ancora nella presentazione la Presidenza della CEI «il lavoro profuso da tante persone lungo il periodo di preparazione e nelle giornate lauretane, trovi coerente risposta in tutti coloro che, a vario titolo e per diversi motivi, si sentono chiamati, oggi più che mai, a gettare semi di riconciliazione nel mondo contemporaneo, a porre gesti di comunione fraterna, a "gettare le fondamenta di nuovi patti di pace" tra gli uomini».

RICERCA

L. 2.000

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 19 gennaio 1986

Direttore: Stefano Ceccanti. Responsabile: Alberto Bobbio. Condirettore: Marco Rizzi. Redaz.: Giorgio Armillari, Chiara Cavallaro, Giuseppe Croce, Giovanni Guzzetta, Peppe Lumia, Pier Paolo Pignocchino, Maria Rita Rendù, 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. III 70%. Lito-

tipografia «Nova AGE Patavium» s.r.l. - Via Giustiniani, 15 - 00186 Roma. La rivista viene inviata normalmente agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: annuo Lire 20.000, 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.