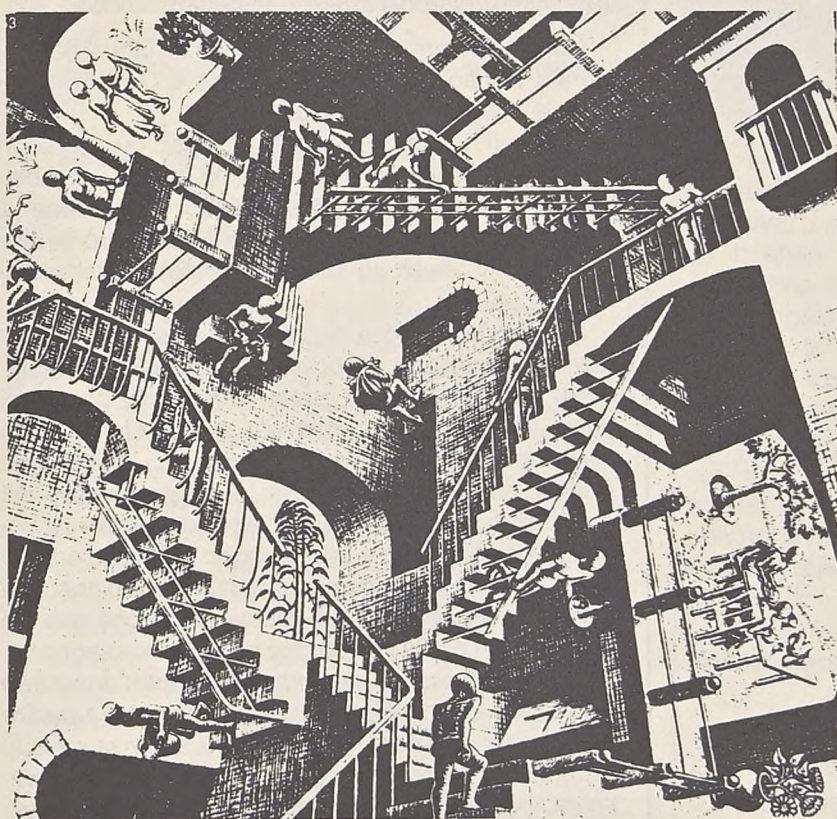


RICERCA

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



Sommario

- | | |
|---|---|
| p. 2- Impegno in università: un ricentramento necessario
équipe internationale del Miec | p. 6- Caro ministro: oggi ho cambiato riforma
di Giovanni Guzzetta |
| p. 4- Cile, il martirio quotidiano della Federazione Miec del Cile | p. 7- Studio: coscienza giovanile e società complessa:
interventi di M. Rizzi, C. Giorio, P. Lumia, S. Ceccanti, F. Zinno |
| | p. 21- Idee: Riformismo
di S. Vassallo |
| | p. 24- Recensioni |

Fa parte della nostra tradizione, recente e lontana, partecipare in modo continuo alla riflessione e al cammino del movimento ecclesiale internazionale a cui apparteniamo, il MIEC-PAX ROMANA, fondato sulla spinta dell'allora assistente nazionale della FUCI, Mons. Montini.

Non è però per una fedeltà storica fine a se stessa che la FUCI ha partecipato con una delegazione, nel luglio scorso, ai lavori della XXXI Assemblea Internazionale svoltasi a Lovanio, e che ha proposto la sottoscritta per accettare l'incarico nell'équipe europea.

Nel momento in cui sto per lasciare il mio impegno in FUCI, mi sembra giusto far comprendere, al di là di una scelta personale, su quali linee possiamo partecipare a questo cammino di Chiesa universale.

Linee che emergono dal testo adottato nell'ultima assemblea mondiale alla cui stesura ha contribuito anche la nostra riflessione, a dimostrazione che scopo principale è mettere in dialogo le diverse esperienze e non solo farle coesistere o, peggio ancora, imporre una sola esperienza nazionale.

È necessario infatti comprendere che da una esperienza di scambio internazionale non proviene solo un'educazione alla solidarietà, in uno scenario sociale e politico che sembra perdere la volontà di creare nella ragione le radici della convivenza civile, ma può anche provenire la volontà di inserirsi in un cammino di ricerca e riflessione comuni e giocati con mediazioni diverse.

Si comprende che il nostro servizio in università afferma la nostra specificità di movimento nella società civile come in quella ecclesiale. Un'affermazione di questo tipo a tutti i livelli, da quello locale a quello mondiale, vede nel nostro stile non un'esperienza elitaria, ma una possibilità di formare coscienze capaci di accettare le proprie responsabilità storiche nella lotta per la giustizia e di rivalutare l'Università come luogo di formazione critica e di progetto culturale. Allora l'Università non è solo il luogo di confronto fra fede e cultura, ma

(segue)

Impegno in università: un ricentramento necessario

1. Il Miec e l'università

Nella storia del Miec l'università ha occupato un posto prioritario. L'università costituisce una parte della sua identità ed il suo campo di azione naturale. Tuttavia al livello di grandi avvenimenti del Miec, da più di vent'anni dal Congresso di Montevideo nel 1962, per essere più precisi, il tema dell'università, come tale, non appariva come soggetto centrale della riflessione globale del Movimento.

È certo d'altra parte, che il modo di analizzare la realtà è cambiato in questi venti anni. L'università non è vista come un tutto, ma come parte di un insieme sociale e storico; a partire dagli anni '60 la riflessione sui sistemi educativi sarà integrata alle analisi strutturali. Queste analisi che si possono situare negli anni '60, predeterminavano il ruolo che giocava ed avrebbe potuto giocare l'università, mentre le *analisi congiunturali* situavano le università come uno spazio di opposizione e di lotta per mobilitare le masse studentesche in vista di una trasformazione radicale della società. Questi furono i momenti di grande politicizzazione della gioventù studentesca.

2. Perché è importante interrogarsi oggi sull'università?

La politicizzazione degli anni '60; l'idea progressivamente applicata di "andare verso il popolo" e la solidarietà studentesca con i poveri negli anni '70 all'interno del movimento, produsse uno scivolamento del luogo della militanza. L'ambiente universitario non è più uno spazio vitale. Questo processo non lo spieghiamo esclusivamente in termini di volontà poiché altri fattori sociali, ed ecclesiali appaiono

simultaneamente; per esempio: la repressione dello spazio universitario, particolarmente negli anni '70, la crescente scelta preferenziale per i poveri nella chiesa del terzo Mondo, la fragilità istituzionale e la frammentazione della realtà studentesca, ecc.

Lungo gli anni '80 molti movimenti hanno riconsiderato la capacità evangelizzatrice e l'obiettivo pastorale delle nostre esperienze.

Noi non viviamo uno stato di crisi: questa è un referente lontano per un militante attuale: si nota, invece, un profondo discernimento in relazione al fine ecclesiale e pedagogico del Miec di fronte alle generazioni attuali ed alla complessità contemporanea.

Pensare in un'ottica di pastorale all'ambito studentesco non vuol dire rinunciare alle scelte fondamentali assunte dal Miec in questi ultimi anni; questa ci pare, al contrario una maniera di approfondirli. Un rapporto mette in guardia: "cercare di spiegare questa debolezza nell'analisi e negli obiettivi del movimento in relazione al suo spazio naturale (scuola, università) a partire dall'impegno in questo ambito stesso potrebbe condurci alla parzialità e spingerci in un circolo vizioso: non c'è riflessione perché non c'è prassi e non c'è prassi perché manca una diagnosi". *In questo senso ci sembra importante analizzare l'università e la realtà studentesca non tanto a partire dalla nostra presenza o dalla nostra assenza nel suo seno, ma a partire dalla sfida pastorale che rappresenta, per il Miec, l'università.* Si tratta di pensare l'università in termini di missione. È l'obiettivo cruciale al quale noi tendiamo. Poco ci importa in termini di evangelizzazione se l'università perde o meno il suo vigore sociale: ciò su chi dobbiamo interrogarci è il fatto che vi si trovino migliaia di studenti sensibili alla

(segue)

anche il luogo dove rischiare la propria fede.

Si comprende inoltre, a 20 anni dal Concilio, dell'importanza di essere in una Chiesa in missione. Per noi significa cercare una dimensione comunitaria della fede, per comunicare al mondo una risposta di speranza, risposta che non è mai

definitiva, ma che nello stesso tempo ci spinge verso la promessa, sperata e non raggiunta, del Regno.

Per questo crediamo che la Chiesa è perciò un luogo di formazione ad un'etica della testimonianza e ad un'educazione delle coscienze ad uno stile di laicità.

Penso che su queste brevi e sinte-

tiche linee scelte per il prossimo quadriennio dal MIEC possa ritrovarsi non solo una fucina fra le brume del nord ma un'intera federazione che continua la sua... ricerca.

Isabella Nespoli

pagina due • ricerca

Parola del Signore. Per riassumere, ci interessa pensare a partire dagli studenti in quanto soggetti, giovani, generazione attuale. Uomini e donne pronti a sviluppare un processo di maturazione pedagogica nella fede, giovani di fronte ai quali il Miec ha un obbligo profetico di compagnia. La vitalità e lo specifico dei nostri movimenti sono qui messi alla prova.

3. Ritorno pastorale all'università?

Questa è la grande domanda che è stata posta all'ultimo Comitato di direzione del Miec nel febbraio 1985, a Mombasa, in Kenia.

In questi ultimi anni si manifesta nell'insieme del movimento uno sforzo serio per rinnovare l'analisi sull'università e ripensare il tipo di presenza dei nostri militanti. Nell'84 in America latina ed in Europa, delle sessioni speciali sono state realizzate a questo scopo. Durante l'ultima riunione panasiatica, nel luglio '85 cinque giorni sono stati consacrati allo studio dei sistemi educativi; nel novembre dello stesso anno il coordinamento africano del Miec ha dedicato uno dei suoi numeri speciali agli universitari ("uno sguardo all'università in Africa"); nell'85 il movimento indiano AIQ si domandava: "Ritorno all'università?". In questa direzione l'equipe internazionale del Miec vuole continuare ad approfondire le inquietudini che sorgono tanto al livello nazionale che internazionale. Sappiamo bene che nella situazione attuale non è facile analizzare il ruolo dell'università e della presenza dei nostri movimenti; siamo di fronte ad un nuovo obiettivo e crediamo che questa XXXI Assemblea interfederale disegnerà delle nuove piste.

Senza spirito trionfalistico, né pessimismo, siamo convinti che l'avvenire del Miec si gioca sulla capacità di ridefinire la nostra missione in seno alle istituzioni educative. Non siamo i soli a percepirlo e non è un'impresa da svolgersi nella solitudine, è una responsabilità di tutta la Chiesa. Ricordiamo un'espressione del cardinale Paul Poupard, presidente del Consiglio Pontificio per la Cultura: "Parlare di pastorale universitaria e di pastorale dell'intelligenza, vuol dire affrontare uno dei problemi più importanti e più difficili per la Chiesa di oggi" (*Chiesa e Culture*; Ed. SOS, Parigi, 1980, p. 123).



Equipe internazionale del M.I.E.C.

Nel corso del comitato europeo presidenti Jec/Miec (16/7-19/7) Isabella Nespoli è stata eletta nell'equipe europea Jec/Miec che ha sede in Bruxelles. Sostituisce Tony Doherty, inglese, che ha lavorato dal 1982 ad oggi e che ha partecipato al nostro Congresso di Padova.

Con l'Assemblea Interfederale di Leuven ha determinato il suo mandato l'equipe composta da Iris Almeida (India, Presidente Mondiale), Bernardo Barranco (Vice Presidente), Laurier Carn (Quebec, Vice-presidente), Freanços Lapierre (Quebec, Assistente) che ha partecipato a vari incontri con la Presidenza Fuci, come pure al Congresso di Padova.

La salutiamo, salutando anche la nuova equipe mondiale: Carles Tourner (Catalogna, Presidente), Etienne Bisimwa (Zaire, Segretario), Olga Lucia Ramirez (Colombia, Vice-Presidente).

A tutti, e in particolare a Isabella e Bernardo, dedichiamo questi versi del vescovo brasiliano Pedro Casaldiga: "Ogni terra è prigionia, ogni terra è riconquistata, ogni canto è patria nostra. Tutti siamo stranieri, scoscesa terra del tempo, in un popolo di esiliati tutti siamo pellegrini, in cerca dell'altra patria, terra nostra Linbertà".

Cile: il martirio quotidiano

"Perché per molti giovani in America Latina la Croce di Cristo non è mero atto finale di un'esistenza storica ma piuttosto un segno di fedeltà che conduce alla morte. Nella Chiesa antica chi riceveva il battesimo (sacramento) si comprometteva (sacramentum) nel martirio... Nelle chiese latino-americane, attraversate dal conflitto sociale, questa esperienza si ripete, molti giovani cristiani hanno deciso di rendere storica la loro carità e hanno dato testimonianza, con il sangue del loro compromesso battesimale".

Segretariato Latino Americano Jec-Miec "Opzione evangelica per i poveri e movimenti giovanile cristiano in America Latina".

La Chiesa

La Chiesa cilena ha seguito da alcune decadi una linea molto incamminata nella realtà nazionale. Soprattutto dopo il golpe del 1973 ha sviluppato una vasta attività di difesa di ogni perseguitato politico e degli esuli. Nel 1976 fu creata la "Vicaria de la Solidaridad" per centralizzare tutta l'azione di difesa dei diritti umani. Così, in questo lungo periodo di tredici anni, la Chiesa come istituzione è stata uno degli organismi più significativi che hanno operato in difesa dei diritti individuali e collettivi. Questo cammino, in chiara connessione con la opzione preferenziale per i poveri sviluppata a Medellin e Puebla, ha significato una dura persecuzione da parte del governo.

La ricchezza del lavoro che la Chiesa ha sviluppato creando le comunità ecclesiali di base ha condotto molti sacerdoti ad un compromesso radicale con la condizione di oppressione e miseria della popolazione. Il governo ha reagito con l'espulsione di sacerdoti, tra cui nel 1982 lo stesso "Vicario della Solidaridad", giustificata come risposta ad una pretesa "propaganda comunista".

Nell'ambito esplicitamente politico la Chiesa ha cercato di spingere al dialogo tra governo ed opposizione, propiziando una unione dell'opposizione verso una proposta unitaria nazionale di transizione pacifica alla democrazia. Nel frattempo ha denunciato la pratica sistematica del terrorismo di stato, della tortura, di tutta l'oppressione economica che il regime ha instaurato.

I suoi orientamenti pastorali per il periodo 1985-89 sono una prova di questo cammino nella riconciliazione, nella opzione preferenziale per i poveri, nella opzione preferenziale per i giovani.

L'Università

L'educazione superiore in Cile si caratterizza per il fatto di presentare una struttura diversificata. Abbiamo due università cattoliche, università statali e private oltre a un numeroso gruppo di centri di formazione tecnica, che sono diventati il percorso formativo di un settore importante della gioventù che termina la propria educazione secondaria. Questo è il frutto della riforma che il governo militare ha

sviluppato nell'81. Nel periodo della democrazia esistevano grandi università nazionali che furono ristrutturare, frazionate e privatizzate. Se consideriamo il complesso organico abbiamo un esempio chiaro delle ragioni della ristrutturazione dopo la riforma del '68. Le università cilene si concentravano in "campus", separati fisicamente in istituti. Si separarono le scuole di scienza, di arte, medicina, educazione. Questo fatto che sembra razionale, ebbe come ragione la separazione degli studenti. Dal momento che la forza elettorale e di mobilitazione negli anni '70 era molto forte e radicalizzata, si cercava così una forma efficace di controllo.

Questo accadde durante il governo di "Unidad Popular", senza che il governo intervenisse nel processo. Infatti in questo periodo le Università eleggavano le loro autorità per votazione diretta proporzionale tra docenti, alunni, personale amministrativo rispettivamente col 70%, 20%, 10%. Comunque le attività organizzate dalle federazioni studentesche ebbero sempre molta forza. Il golpe militare del '73 cambiò violentemente questa realtà. Si soppressero tutte le federazioni, si espulse circa un quarto dei docenti a tempo pieno, e scomparvero centinaia di universitari. Le università passarono tutte al controllo militare, tutti i rettori e le autorità furono designati tra persone di esclusiva fiducia del generale Pinochet, situazione che si prolunga fino ad oggi. Cominciò una notevole riduzione delle garanzie, scomparvero i dipartimenti di scienze sociali e di letteratura marxista. Infine, nel 1981, attraverso una legge le Università furono consegnate al sistema di libero mercato.

Sotto l'amministrazione militare un fattore capitale del silenzio delle università nei primi anni fu la creazione di un terrore istituzionalizzato, di un clima generalizzato di delazione. Il risveglio dell'ambiente universitario cominciò nel '78, dove un ruolo di prima importanza fu giocato dalla Pastorale Universitaria. Si cominciò ad articolare una presenza a partire dalla Chiesa verso la comunità universitaria, di riflessione sulla legislazione, sui canali di partecipazione, sul riscatto della memoria storica del Movimento studentesco. Il ritorno degli studenti esiliati, figli di famiglie



L'arcivescovo di Santiago, Card. J.F. Fresno.

politicizzate, diedero forza alla incipiente organizzazione. Si sviluppò il progetto di autonomia universitaria, di programmi rivendicativi e degli spazi per una cultura alternativa al regime.

Il regime rispose con la Legge Generale delle Università (LGU): proibizione dell'attività politica, ammissione di sole associazioni con finalità sportive, folkloristiche, artistiche previo controllo dei loro membri; privatizzazione graduale delle Università in modo da giungere ad una maggiore selettività; espansione dei percorsi formativi relativi alle professioni liberali (legge, medicina, odontoiatria, ingegneria civile, economia).

Nel 1980 si sviluppò un movimento studentesco che presto passò alla elezione diretta dei dirigenti e che formulò una piattaforma rivendicativa nazionale. Nel 1982 si organizzarono gruppi culturali, musicali, teatrali, artistici con una rete di pubblicazioni per ampliare la base del Movimento. Nel 1983 rinacquero le grandi federazioni studentesche degli anni '70.

La composizione di questo movimento è senza dubbio molto particolare, per molti aspetti discontinuo rispetto a quegli anni. Il Movimento

è unitario, nettamente antidittatoriale, il suo spirito è di solidarietà con scarso fondamento ideologico. In poco tempo ottiene una reale estensione nazionale con un 70% di partecipanti alle votazioni. Dall'83 lo scontro con il regime è particolarmente violento e si assiste a una polarizzazione interna in ascesa tra i settori di sinistra e di centro.

In ordine decrescente all'interno della sinistra hanno forza il Partito Comunista, le tre diverse tendenze del Partito Socialista e i due Partiti sorti come scissione a sinistra della Democrazia Cristiana, cioè il Movimento di Azione Popolare Unitaria (MAPU) e la Sinistra Cristiana (IC), oltre al Movimento della Sinistra Rivoluzionaria (MIR).

Il centro politico è dominato dal Partito Democristiano (PDC) e dalla Socialdemocrazia.

A causa della pressione crescente del governo tra l'84 e l'85 la polarizzazione tra gli universitari fu gradualmente superata e furono sviluppate iniziative unitarie. Nel frattempo si acutizzò la contraddizione di modelli tra il sistema imposto dal governo e la cultura parallela sviluppata dal Movimento studen-

tesco che si riallaccia alla riforma del '68. In questo periodo furono assassinati circa trenta universitari, ne furono espulsi intorno a 1600 e molti furono imprigionati. Questo ha spinto il Movimento a radicalizzarsi: per esempio nel settembre 1984 provocando la paralisi totale dell'Università per obbligare il governo a rinunciare ai rettori militari. A partire dal 1985 le federazioni studentesche svilupparono un ampio programma di disobbedienza civile che favorì la fine dello stato di assedio e che condusse alle prime vittorie, tra cui la rinuncia del regime ad alcuni rettori e decani accademici. In quest'ultimo caso l'attività fu coordinata con le nascenti organizzazioni di professori che cominciavano a chiedere l'elezione diretta dei loro decani. Il regime reagì con la repressione diretta: assedio ai campus, sloggiamenti, detenzioni massive, fino alla chiusura delle principali Università del Paese. Nell'estate '86 (gennaio-febbraio) il governo prende l'iniziativa cominciando una persecuzione sistematica con l'espulsione di circa 500 studenti. Nel frattempo, mentre a livello generale nasce un forte organismo sindacale unitario, la "Asamblea della Civilidad", a livello studentesco nasce la "Confech" (Confederazione delle federazioni studentesche universitarie cilene) oltre ad altri due organismi giovanili unitari, la "Mesa de Concertación Jovenil" (con le dodici più rappresentative organizzazioni artistiche) e la "Codeju" (Commissione Nazionale per i dirigenti giovanili). A marzo, data di inizio dell'anno accademico '86, le lotte unitarie ottengono il rientro di gran parte degli esiliati. A maggio le federazioni studentesche aderiscono alla celebrazione del 1 maggio realizzato da una mobilitazione congiunta con settori sindacali e delle "poblaciones". Nei giorni 15 e 16 giugno la "Confech" organizzò uno sciopero nazionale con la richiesta di porre fine all'intervento militare nel sistema educativo. Con questa piattaforma il Movimento studentesco ha partecipato alle giornate nazionali di disobbedienza civile del 2 e del 3 luglio, in cui è morto il giovane Rodrigo Rojas.

Asociación de Universitarios Católicos - Federazione Miec del Cile (nostra traduzione dal testo spagnolo).

Revisioni dei curricula

Caro ministro: oggi ho cambiato riforma

Sono molte le perplessità che emergono da una lettura, non troppo affrettata, della proposta di modifica della tabella dell'ordinamento didattico della facoltà di giurisprudenza, elaborata da una commissione ministeriale che ha concluso i propri lavori il 12 aprile scorso.

All'origine dell'intervento normativo vi è la sollecitazione che la Conferenza dei presidi delle facoltà giuridiche ha compiuto nel 1985 presentando al ministro della p.i. un documento contenente, suggerimenti per lo svecchiamento ed il riordino degli studi giuridici.

La riforma prevede un triennio di formazione ed un biennio di indirizzo organizzato più o meno dalle singole facoltà, che oltre all'ordinamento forense dovrebbero attivare uno degli altri due indirizzi concepiti (d'impresa e pubblico-amministrativo).

Il corso, di durata quinquennale, avrebbe, poi, venti esami obbligatori e nove scelti, invece tra quelli autonomamente predisposti nei singoli atenei. Tra le discipline sono state "sfoltite", negli insegnamenti fondamentali, quelle di stampo più storicistico in favore dell'inserimento, anche attraverso biennalizzazioni forzate, di materia più attinenti al diritto positivo.

Senza pretesa di completezza e soprattutto con la riserva necessaria dall'essere la nuova "tabella" ancora una proposta, crediamo necessaria qualche riflessione di fondo.

La sensazione generale è che alle spalle di questo progetto manchi una chiara coscienza di quali debbano essere gli intenti formativi che, oggi, una facoltà di giurisprudenza dovrebbe proporsi. Sembra esserci, cioè, la difficoltà irrisolta, comprensibile peraltro, nell'ambito delle problematiche che agitano l'università, tra un'impostazione decisamente specializzante (che giustifica la scelta dei tre indirizzi) e la volontà di mantenere una formazione globale di base, indistintamente propedeutica e qualunque sbocco successivo. Né da questa "impasse" sembra risolversi mai una commissione ministeriale che, accettando invece un approccio piuttosto "timido" a qualunque prospettiva di riforma, sembra finire per realizzare una buona ristrutturazione e razionalizzazione dell'esistente senza però, abbandonare mai l'alveo della consolidata tradizione.

Lo sforzo programmatico rimane, innanzi tutto, imprigionato nella vecchia logica della facoltà senza che si lascino grossi spazi per impostazioni didattiche differenziate o possibili aperture interdisciplinari verso aree di ricerca affini. Oltre,

infatti ai venti esami identici in tutte le facoltà ve ne sono altri nove, non obbligatori, che dovranno, per precisa disposizione, essere necessariamente attivati in ogni sede e che finiranno, certamente, per essere introdotti nella maggior parte di piani di studio.

Insomma una omologazione di intenti che affidano alle facoltà il compito di ogni spinta innovativa. La relazione allegata al progetto parla, infatti, in più punti del compito delle singole sedi di curare: "la concreta configurazione degli ordinamenti, l'indicazione delle materie extra facoltà elegibili degli studenti..., l'introduzione di nuove metodologie didattiche..., l'organizzazione di corsi di aggiornamento per operatori giuridici, il ricorso a mezzi offerti dalle tecniche dell'informatica..., le modalità degli esami, ecc."

A parte la difficoltà di intravedere anche per quest'aspetto, una chiara impostazione del problema dei riparti di competenze tra esigenze di accentramento e decentramento nell'organizzazione del sistema formativo, appare abbastanza disagevole poter credere che senza un'impostazione legislativa fortemente innovativa, tale da dare il "tono" ad un profondo processo di riforma, si possa sperare che i singoli atenei, imbrigliati peraltro nella gabbia di cui si diceva, possano farsi portatori delle grosse modifiche di cui si parla. Tanto più che, a detta di qualche commentatore, la stessa conferenza dei presidi (investiti di questo ruolo palinogenetico) con la propria proposta si è soltanto "messa al passo con quelle esigenze che potevano dirsi maturate ed acquisite negli anni cinquanta" (R. Sacco sul *Foro Italiano* del maggio-giugno 1986).

Si è poi molto parlato dell'introduzione di un "diploma in giurisprudenza" (da conseguirsi alla fine del terzo anno) e del nuovo indirizzo "d'impresa" come delle grosse novità di questo progetto. Ma se il primo è solo oggetto di una esortazione (a quale legislatore?) "le iure condendo", che attende attuazione, sull'altro aspetto non molto si può dire essendo praticamente tutto rimandato ai singoli piani di studio elaborati dalle facoltà. Sempre che, ovviamente, esse non optino — come è loro esplicitamente permesso di fare — per i due indirizzi più tradizionali, aggirando globalmente il problema.

Ma questa "prudenza" legislativa risulta essere deleteria.

Ma soprattutto in considerazione delle opportunità e prospettive che sembrano essere state clamorosamente mancate, dagli estensori della nuova tabella.

Pare innanzi tutto, che la riforma abbia mantenuto la tradizionale impostazione tesa a privilegiare un gran numero di materie attinenti alla formazione forense, quando da più parti si sottolinea il fatto che, in realtà, questa facoltà non serve più esclusivamente a servire un'utenza che confluirà nelle professioni giuridiche classiche, e che le materie precessualistiche andrebbero considerate tra le materie di indirizzo anziché tra quelle di base. Questa tendenza, che è comprensibile alla luce dell'ambiguità irrisolta di cui si diceva all'inizio, testimonia in materia evidente della difficoltà, per riflessione giuridica attuale, di superare tutti i limiti di una concezione estremamente positivista e quasi casistica dell'insegnamento del diritto, congiunta ad una propensione al particolarismo ed al localismo che se era giustificata nel 1938 (XVI dell'era fascista), appare certamente stonata oggi.

Si vuole, con ciò ricordare che tra le attese per questa riforma c'era anche quella di coloro che auspicavano una maggiore integrazione al livello europeo tra i piani di studio universitari, per un adeguamento a esigenze giuridiche, politiche e commerciali ormai transnazionali. Basti citare i risultati della Conferenza promossa dal Consiglio d'Europa, già nel 1976 (denominata "delle facoltà" giuridiche d'Europa), e la mozione conclusiva del Congresso nazionale forense del 1981 che invitavano a predisporre dei corsi universitari finalizzati ad una preparazione giuridica di carattere europeo su basi comparativistiche, che integrassero le basi municipali.

Lo stesso dicasi in riferimento a materie estremamente recenti e che hanno per operatori giuridici, ma che sono state totalmente ignorate dal progetto ("en passant", informatica giuridica, sociologia del diritto regionale, teoria generale del diritto ecc.).

Certo, se si fosse risolto il problema preliminare dei contorni propri della funzione di formazione universitaria, forse si sarebbe anche intravista la possibilità di una formazione apparentemente più teorica ma dai sicuri sviluppi futuri.

Insomma, la sensazione di una certa difficoltà e resistenza al cambiamento permane ed accanto ad essa permangono le perplessità sull'ideoneità di un'intervento così localizzato, reso più evanescente da un malinteso decentramento di funzioni, che più che altro sembra rappresentare una ulteriore mossa nel gioco di rimandi di competenze, senza mai vi sia l'assunzione delle responsabilità del cambiamento.

C'è senza dubbio qualche problema di riassetto che va al di là di un intervento sulla singola facoltà, e che dovrebbe investire almeno ordinamenti disciplinari affini come scienze politiche, economia, richiedono uno sforzo più sistematico che nessuno, ovviamente, oggi si sente di programmare.

Il rischio è allora, come sempre, che tutto si risolva in una manovra di pura ridefinizione amministrativa e nell'ampimento selvaggio degli organici accademici attraverso le logiche di preservazione degli spazi che ben conosciamo.

Ma questo naturalmente lo vogliamo evitare tutti! NO?!

"Mi sembra tuttavia che l'istituzione di una cattedra al College de France intenda non tanto consacrare una disciplina quanto piuttosto permettere ad un certo lavoro individuale, all'avventura di un certo soggetto, di proseguire per la strada intrapresa Roland Barthes, in occasione della lezione inaugurale della Cattedra di Semiologia letteraria del College de France (1977)"

Giovanni Guzzetta

pagina sei • ricerca

Coscienza giovanile e società complessa



In questo studio:

- P. 7: **Introduzione** di M. Rizzi
- p. 10: **Giovani: un profilo sociologico** di C. Giorio
- p. 12: **Le forme istituzionali di una politica per i giovani** di P. Lumia
- p. 15: **Giovani e chiesa: ni retour ni détour** di S. Ceccanti
- p. 18: **Il tempo dei giovani** di F. Zinno

pagina sette • ricerca

C'è sicuramente un problema di legittimità nel parlare di coscienza giovanile e società complessa. L'interrogativo che occorre porsi radicalmente riguarda la correlazione tra i due termini, la congiunzione tra coscienza giovanile e società complessa.

Se l'idea di società complessa rimanda ad una realtà sociale fatta di segmentazioni, di differenti realtà, percorsi e sistemi di vita tra loro relazionati ed intragenti, ma non lineari e gerarchizzati, bensì accostati orizzontalmente, c'è da chiedersi se in questo scenario di frammentazione è possibile pensare ed è sensato parlare di *una*, della coscienza giovanile come realtà decifrabile ed interpretabile, come caratteristica di una identità strutturata e determinata.

Quanto si proverà ora ad argomentare, si può riassumere schematicamente così: in realtà non si può parlare di condizione giovanile a prescindere da una condizione sociale di complessità, e la "coscienza giovanile" è la condizione "esemplare" della particolare congiuntura storica che stiamo vivendo.

In altri termini società complessa e coscienza giovanile nascono insieme, si sviluppano e tendono a rappresentare le due coordinate imprescindibili per la comprensione della realtà.

1. L'insorgere della questione giovanile

Una delle caratteristiche sempre ricorrenti nella storia dell'uomo sono le lamentele dei padri a proposito dei figli, delle vecchie generazioni a proposito delle nuove.

Un testo databile qualche migliaio d'anni prima di Cristo dice più o meno così "A guardare la condizione delle nuove generazioni, la loro indolenza, il loro non rispetto per gli anziani, bisogna credere che la fine del mondo non sia lontana." Questo genere di considerazioni più o meno ricorrenti è comunque indicativo di una forte linearità nei percorsi di vita; la condizione giovanile è ricondotta ad un momento cronologicamente preciso che si caratterizza non per una sua autonomia, quanto invece per una maggiore o minore adesione ad una condizione adulta che si definisce come paradigmatica. In altri termini, se il mondo, per fortuna, non è finito, è perché i giovani di 3000 anni fa si sono ben presto inseriti in una normalità adulta, in una condizione adulta che era l'unica possibile, l'unica perfettamente congruente ad una realtà culturale e sociale diffusa, unitaria e normativa.

Essendo la condizione adulta l'unica possibile, non si può parlare, in questo caso di una condizione e di una coscienza giovanile in senso stretto. Il giovane è tale solo perché e solo fino a quando cronologicamente si colloca prima del compimento di un percorso

Studio

personale e sociale standardizzato di progressiva assunzione di responsabilità, che possiamo sintetizzare nelle tre tappe scuola lavoro famiglia (come assunzione di responsabilità pubblica).

La linearità di questo percorso è fuori discussione.

A ben vedere, tutto questo si concilia ed è possibile solo con una realtà sociale non secolarizzata, non differenziata, fortemente unitaria e dotata di un preciso centro normativo, da cui si organizza una precisa gerarchia di valori etici e sociali.

L'insorgere della questione giovanile si può collocare quando la linearità dei percorsi di vita conosce una frattura, quando il "giovane" non è più colui che si prepara e si appresta a fruire della cultura degli adulti, ma diventa produttore e fruitore di una propria cultura, di propri valori, di propri percorsi di vita, eccentrici e centrifughi rispetto al mondo adulto.

La condizione perché questo sia possibile, ma il rapporto non è di semplice causa effetto, quanto invece si caratterizza come una spirale in cui l'effetto diviene a sua volta causa, è il progressivo venir meno della compattezza e della unitarietà-semplificata sociale, l'aprirsi di spiragli attraverso cui irrompe la differenziazione e la frammentazione.

L'insorgente cultura giovanile, negli USA degli anni '50, è frutto di spinte autonome (le bande), speculazioni commerciali (il rock'n'roll), accelerazioni nella diffusione provocate dai media (il mito di James Dean). Ma l'insorgere di una questione e di una cultura giovanile si rende possibile solo nel momento in cui la società si scopre secolarizzata, priva di un centro certo, priva della unicità di percorsi normativi; quando, insomma, se ne inizia a cogliere la complessità.

Proprio i media sono il veicolo della cultura giovanile e contemporaneamente l'emblema della società secolarizzata, differenziata: la comunicazione dei media è immediata, irriflessa, non ordinata secondo un criterio valutativo; le informazioni giungono in tempo reale, continuamente, orizzontalmente accostate l'una all'altra, senza gerarchia tra loro: il messaggio reli-



gioso, per esempio, convive con lo spot del detersivo. In assenza di criteri di giudizio univoci e predefiniti, ciascuno seleziona a suo modo; si rafforza una cultura giovanile, nascono le culture giovanili.

La condizione giovanile non si definisce più come la fase previa ad una condizione adulta, ma come realtà opposta ed antagonista ad essa. Il conflitto dalle classi si sposta alle generazioni: il '68 con la sua mancata saldatura tra fronte studentesco e fronte operaio ne è la più clamorosa conferma.

Essendo giovani, si può scegliere di diventare adulti, non si è condannati a diventarlo.

2. Il persistere della questione giovanile

Se il sorgere di una questione giovanile e di conseguenza di una coscienza, di una cultura anche irriflessa della complessità sociale, ci si può domandare, oggi che la complessità è fatto acquisito ed irreversibile, quale sia il senso e quali le implicazioni del persistere della coscienza giovanile come problema, come "questione giovanile", appunto, e non come mero dato

fenomenico e non particolarmente imbarazzante all'interno della società complessa. L'imbarazzo, o se volete la cattiva coscienza nei confronti dei giovani esiste ed è forte, ce ne siamo accorti anche nello scorso 85.

Una delle forme, forse la più significativa, della difficoltà che la questione giovanile oggi rappresenta per la società, è data dalla discrasia tra realtà giovanile e la sua percezione-interpretazione da parte del mondo adulto.

Abbiamo assistito da 20 anni e questa parte, ad un tentativo reiterato di catalogare, di schematizzare, di esorcizzare sotto un minimo comune denominatore la "coscienza giovanile".

Così si è parlato di "impegno" nel '68 e di riflusso nell'80, di movimento nel '77 e di gruppo e associazione nell'83, di politicizzazione negli anni '70 e di pragmatismo nell'85.

Così le analisi condotte si dedicavano immancabilmente a "i giovani e..." ora la sessualità, ora la politica, ora la religione, e cosivvia.

Salvo poi accorgersi che le etichette di volta in volta approntate si rivelavano dopo un po' inadeguate.

Studio

Tutti si prendeva atto del nascere delle aggregazioni spontanee e ci si esercitava a catalogare come punk, paninari, yuppies, come sottomani-festazioni di riflusso, e ci si entusiasmava invece per le manifestazioni dell'85, senza volersi accorgere che in esse sfilavano esattamente come prima yuppies paninari e punk.

Dietro questo atteggiamento si cela l'incapacità di accettare il dato rappresentato dalla totale "orizzontalità" della coscienza giovanile. Non è che per il giovane il momento della protesta per la scuola, e quindi la stessa scuola, rappresenti una occasione, una istanza, un luogo qualitativamente diverso da altri ambienti ed occasioni di vita. La scelta di manifestare nella scuola o altrove la propria soggettività non è determinata da istanze di tipo qualitativo, di importanza, quanto da occasioni particolari, enfatizzate o meno dai media. È la coscienza adulta, il persistere in essa di visioni gerarchizzate della realtà, fortemente strutturate, che interpreta la pressione esercitata sul segmento "scuola" come più importante della manifestazione di una identità attraverso un abbigliamento, un atteggiamento, un look.

Il persistere di una questione giovanile come problema nella società complessa è il sintomo della non accettazione piena della realtà della perdita del centro, del sopravvivere del vecchio insieme al nuovo.

La volontà della "reductio ad unum" interpretativo della "coscienza giovanile", l'affannoso ricercare una gerarchizzazione delle sue manifestazioni è il sintomo di un tentativo di rifuggire dalla presa di coscienza che la realtà è contrassegnata dalla irriducibilità e dal policentrismo, dalla insostenibilità e dalla frammentazione.

La "coscienza giovanile" così come ci si ostina a non voler comprendere, rappresenta il portato più radicale della complessità.

Così non meraviglia affatto leggere in una ricerca recente ("Giovani in dissolvenza", Centro Studi ACLI) "da un lato si nota una progressiva dissolvenza della condizione giovanile, nel senso di una crescente impossibilità di coglierne le intrinseche dinamicità intese come realtà specifiche, caratteristiche rispetto

ad una residuale società adulta; in secondo luogo si può intuire una diffusione dei caratteri tipici della condizione giovanile in quella che progressivamente sembra porsi come la condizione umana nella società post-industriale...

Si può ipotizzare, in tal modo, la trasformazione della categoria "condizione giovanile" da espressione anagrafica ad espressione culturale ed antropologica individuante strati sempre più ampi e diffusi nella società attuale".

3. I caratteri della coscienza giovanile

Al termine di questo discorso, è sicuramente difficile poter parlare di caratteri *univoci* della realtà giovanile, proprio perché il carattere principale di essa sembra essere l'irriducibilità.

Ci sono alcuni elementi di fondo che però mi paiono sottocorrere comuni; analizzarli vuol dire allora analizzare i caratteri più profondi di questa nostra epoca postmoderna.

Mi limito a tre, a mio avviso i fondamentali.

Anzitutto il rifiuto di ogni metafisica, l'impossibilità di ogni meta-narrazione onnicomprensiva; la chiusura degli orizzonti, figlia del disincanto generato dall'epoca moderna, derivante dalla schisi tra grandi narrazioni (i discorsi sui perché) e violenza dei comportamenti quotidiani e collettivi. Lo scetticismo che si coniuga comunque ad una domanda etica, nelle sue dimensioni minimali (la ricerca "edonistica").

Strettamente connesso, la frantumazione del linguaggio, che oscilla tra linguaggio iperspecializzato per il massimo di efficacia e performatività, necessaria per la sopravvivenza nelle diverse aree della complessità, e linguaggio totalmente destrutturato, non comunicante perché non significativo e non denotante, mera area residuale di soggettività esasperata (certa comicità, i linguaggi di gruppo).

Infine la perdita di senso della storia, come linearità e connessione praticabile tra un passato, un presente e un futuro. In fondo la richiesta dei c.d. "ragazzi dell'85" era solo l'estensione della condizione garantita del presente al doma-

ni, un presente che si estende ad essere futuro, senza progettualità, senza rischio.

Una società improntata a questi caratteri si configura come una società abitata da un uomo altamente specializzato nell'ambito del proprio lavoro, ma poco consapevole dei perché e del senso della propria vita e attività; con tutto quanto di problematico questo comporta. Forse una prospettiva non esaltante.

Ma questa è una condanna, una sfida o una chance?

Bohneoffer, lucido profeta del mondo diventato adulto e perciò incapace di poesia (il poeta è sempre ingenuo e bambino, come insegna Vico), ha lasciato scritto:

"Noi avvertiamo che la nostra esistenza, contrariamente a quella dei nostri genitori è frammentaria.

Ciò che importa ormai è soltanto il fatto che, osservando quel frammento che è la nostra vita si distingue come era impostata e progettata la struttura complessiva e di che materiale era composta.

Esistono, in fondo, frammenti che stanno bene soltanto nella spazzatura e frammenti invece la cui importanza dura per secoli, perché il loro compimento è solo affare divino...

Ma quando la nostra vita riesce ad essere il più remoto riflesso di tali frammenti... allora non ci lamenteremo più della nostra esistenza frammentaria, ma ne saremo persino lieti".

Occorre accettare l'irreversibilità della condizione odierna, ma essere capaci di cogliere il tutto che si manifesta nel frammento, e insegnare a sapere cogliere il "kairos", l'attimo in cui il senso irrompe nell'insensato; così come la salvezza si è manifestata nella condanna, l'assoluto nel relativo, Dio nel volto dell'uomo Gesù.

Così, ancora una volta, l'unica salvezza per questo modo sta nel dire Dio *in* questo mondo e *contro* questo mondo. Ma solo se ci si attrezzerà con un linguaggio adatto a dire il Dio di Gesù alla coscienza giovanile oggi, si potrà continuare a dire Dio domani.

Marco Rizzi

Giovani: un profilo sociologico

L'anticamera del mondo adulto

Da quando, con gli anni '60, i giovani hanno cessato di essere "anticamera del mondo adulto", proiettati nella costruzione di "un futuro che dotasse di senso anche il presente", si è venuta a creare una cultura alternativa giovanile di condanna e rifiuto di quella adulta tradizionale. Con l'emergere della questione giovani come problema sociale gli studi e la letteratura su questo soggetto si sono andati via via moltiplicando.

I profondi mutamenti, avvenuti all'interno della società in tempi recenti e che hanno portato ad una complessificazione e frammentazione ai livelli culturale e sociale, non permettono più di far riferimento ad un'unica condizione giovanile dal volto ben delineato. Lo stretto legame che intercorre tra differenziazione sociale e universo giovanile costringe a prendere in esame una multiformità di condizioni, di appartenenze, di atteggiamenti, che pur non potendo offrire un'unica visione del mondo giovanile lo inseriscono nel quadro più

ampio che stiamo vivendo. Innanzitutto è importante rilevare un atteggiamento che sembra sottostare alle scelte concrete dei giovani: la ricerca di integrazione e l'accettazione di una coesistenza nella società rifiutando la contrapposizione totale ed ideologica propria della generazione precedente. Non esistono grandi progetti che coprano tutto l'arco spaziale e temporale dell'esistenza, né la ricerca di una coerenza di comportamento che faccia riferimento ad un unico quadro di valori, ma la prassi del quotidiano come luogo di realizzazione personale.

È la coscienza dell'impossibilità di modificazione delle condizioni sociali e politiche che spinge ad elaborare piccoli progetti a partire dalle realtà che si vivono quotidianamente e all'interno delle quali si rifondano, si ritraducono i valori. Il criterio di significatività dell'azione è determinato dal coinvolgimento personale, dalla chiarezza e concretezza degli obiettivi e dalla vicinanza temporale alla loro realizzazione. Non esiste più un ambiente privilegiato dove identificarsi mag-

giormente, dove spendere maggiori energie per investire meglio, ma una vastità di istituzioni formali ed informali, strumentali ciascuna ad un determinato ed indipendente scopo. Esemplificativa può essere a questo riguardo una lettura del tanto discusso fenomeno del movimento Ragazzi dell'85, accusato da molti di pragmatismo e di superficialità. La protesta lanciata a favore di richieste molto precise quali le aule, servizi, strumenti didattici etc., colora queste stesse di connotati simbolici che indicano situazioni ben più di fondo. Queste richieste rappresentano il modo più realistico, con obiettivi dell'"hic et nunc" verificabili direttamente dagli studenti, di domandare uno studio qualitativamente migliore ad interlocutori ben precisi. Ampliando invece l'oggetto della richiesta alla realizzazione ed attuazione della riforma dell'ordinamento secondario, non ci sarebbe stata quella mobilitazione di massa per la percezione vaga che gli studenti hanno circa il soggetto cui rivolgersi e per la consapevolezza di un mancato coinvolgimento personale in un cambiamento di cui potrà godere la generazione successiva.

L'istruzione e i giovani

L'istruzione, percepita come importante mezzo di autoaffermazione, pone in essere un nuovo tipo di domanda di collegamento con il mondo del lavoro attraverso, per esempio, esperienze lavorative non istituzionalizzate contemporanee allo studio.

Significativa è anche la crescente ed insistente domanda di professionalizzazione che i giovani rivolgono alle istituzioni scolastiche ed universitarie in vista di un più sicuro inserimento nel mercato del lavoro; tutto questo si coniuga con una ricerca di motivazioni di senso per affrontare meglio la vita studentesca. La tendenza alla ricerca di realizzazione personale nelle esperienze quotidiane si traduce anche nella domanda di percorsi formativi più personalizzati e non limitati alle sole strutture scolastiche. Il fenomeno sempre più diffuso di spostamento da un tipo di corso ad un altro o di abbandono dello studio non sembra causato principal-

di **Chiara Giorio**



mente da motivazioni economiche o di incapacità intellettuale, ma dalla mancanza di interesse, dal desiderio di entrare nella vita attiva.

Questo desiderio, confermato dalle ricerche condotte sul campo, sta a dimostrare che non esiste nei giovani un rifiuto del lavoro di tipo concettuale o ideologico. Anche il lavoro assume un valore strumentale, non centrale nell'organizzazione della vita dei giovani, in quanto garantisce indipendenza economica e di conseguenza libertà nell'organizzazione della propria vita e nella affermazione di una propria identità. Identità che si forma però solo in minima parte all'interno del mondo lavorativo, in ambienti che permettono di esprimere maggiore creatività, legami affettivi più solidi e gratificanti, come nel tempo libero, nel gruppo dei pari, nelle esperienze di volontariato.

Con l'attribuzione di un valore essenzialmente pragmatico ed economicistico dal lavoro, i giovani sono così in grado di accettare ed adattarsi a situazioni oggettive del mercato occupazionale che li vede con un peso contrattuale irrilevante. Essi sono abituati, allora, a convivere con situazioni di lavoro precario, irregolare, non gratificante

pur di ottenere un profitto maggiore.

Il lavoro disincantato

Queste forme di disincanto nei confronti delle concezioni della vita lavorativa, spingono i giovani ad un maggior distacco culturale dalle organizzazioni sindacali, giudicate incapaci di offrire soluzioni a problemi di occupazione, di inserimento lavorativo, di modificazione delle situazioni di precarietà.

A queste motivazioni sono da premetterne alcune di fondo, che allontanano i giovani non solo dai sindacati, ma anche da altre istituzioni formali, quali i partiti politici, accusati di impostazione ideologica e di seguire logiche di potere, richiedendo una militanza totalizzante che penalizza la vita privata.

Il rifiuto dei partiti e della cultura politica tradizionale non significa però semplicisticamente non attenzione e disinteresse per la dimensione sociale dell'esistenza, con conseguente chiusura nel cosiddetto privato a discapito del pubblico.

I giovani sembrano oggi invece essere portatori di una nuova domanda di cultura politica, che superando il dualismo pubblico-pri-

vato e la contrapposizione sociale-politico, sia centrata sulle concrete possibilità di cambiamento a partire dai bisogni quotidiani, e per questo legate ad obiettivi parziali dai bisogni quotidiani. Lo sviluppo del volontariato, l'impegno per la pace e i diritti umani, la richiesta di una migliore qualità della vita, sono esempi tangibili di mobilitazione giovanile volta alla ricerca di spazi di crescita personale e collettiva, di nuovi modi di comunicazione che superino le tradizionali barriere sociali e culturali.

Interessi subalterni

Caratterizzati da un'attività ridotta nel tempo e spesso limitata ad un obiettivo contingente, questi interessi sono subalterni alla ricerca di sicurezza affettiva, che viene risolta non solo in un rapporto di coppia e nelle amicizie di coetanei, ma anche all'interno della famiglia di appartenenza.

Questa, perso il ruolo tradizionale di veicolo di trasmissione dei valori e di riferimento culturale, viene accettata dai giovani in quanto offre legami duraturi e vantaggi economici nei termini di vitto e alloggio assicurati.

Lontane da volontà di semplici riduzionismi, o di letture organiche dell'universo giovanile, queste parziali note ci possono portare ad alcune riflessioni conclusive sulle politiche giovanili portate avanti oggi da numerose amministrazioni locali. L'ampio spazio concesso dai comuni alla realizzazione di un "Progetto Giovani" a partire da un'analisi dei bisogni di questa età, sembra spesso mascherare solo un interesse politico a cui non si accompagna un'attenta volontà di comprensione di fondo.

La pluralità di servizi riservati ai giovani a livello locale si basa infatti sulla comprensione del giovane come oggetto fruitore di strumenti creati da altri che rispondano ai propri bisogni. La domanda giovanile è rivolta invece a spazi reali dove ricercare e sperimentare le proprie capacità ed affermare la propria identità. Luoghi di incontro tra coetanei, della "generazione della vita quotidiana".

Chiara Giorio

NOVITA'



edizioni
studium
roma

Vera Paronetto
GREGORIO MAGNO
pp. 188, L. 10.000

Ugo Bianchi
**PROBLEMI DI STORIA
DELLE RELIGIONI**
2a ed., pp. 168, L. 10.000

Daniel Acharuparambil
LA SPIRITUALITA' DELL'INDUISMO
pp. 264, L. 14.000

Elena Cavalcanti
**ESPERIENZA DI DIO NEI
PADRI GRECI**
pp. 240, L. 12.000

Elio Peretto
**MOVIMENTI SPIRITUALI LAICALI
DEL MEDIOEVO**
pp. 292, L. 14.000

Anastasio A. Ballestrero
**LA RICONCILIAZIONE: DONO,
IMPEGNO, META.**
Attesa di Loreto e commiato
pp. 160, L. 11.000

Mario Puppo
**POETICA E CRITICA
DEL ROMANTICISMO ITALIANO**
pp. 196, L. 10.000

Giovanni Antonucci
**STORIA DEL TEATRO ITALIANO
DEL NOVECENTO**
pp. 288, L. 16.000

Daniele Prinzi
LE RADICI DELLA FAME.
Colonizzazione e liberazione
pp. 200, L. 13.000

Giovanni Velocci
NEWMAN
pp. 180, L. 11.000

00193 Roma - v. Cassiodoro, 14

Studio

Le forme istituzionali di una politica per i giovani

Introduzione

Nei mesi scorsi, a partire dai problemi posti dai "sacco-pelisti", si è aperto, attraverso i maggiori quotidiani, un inteso dibattito sulle politiche giovanili in Italia che ha visto scontrarsi, a colpi di polemiche e prese di posizione intellettuali, esponenti delle organizzazioni politiche giovanili e amministratori di alcune città.

Trascorsa l'estate, è legittimo chiedersi se il "caso" sollevato sia sorto per una esigenza giornalistica contingente: "somministrare", considerato il periodo, notizie tutto sommato divertenti e leggere.

Certo i problemi coinvolti rimangono ancora e sono abbastanza seri. Temi quali i rapporti tra i giovani, il turismo, l'accesso e l'utilizzo dei beni culturali si sono rivelati nodi capaci di suscitare interrogativi sul modo, le forme, i contenuti con cui vengono pensate e gestite le quasi sempre astratte politiche giovanili in Italia.

In altri Paesi le formule di "youth policy" e di "politique de la jeunesse", fanno riferimento a contenuti particolari, a luoghi istituzionali ben precisi, a interventi coordinati fra più amministrazioni, all'interno delle quali sono coinvolte le organizzazioni giovanili.

In Italia, invece, l'espressione "Politica giovanile" indica la somma disarticolata di interventi minimali che toccano in un modo o nell'altro la sfera giovanile.

Non abbiamo dimenticato, inoltre, che la insufficiente elaborazione di politiche giovanili da parte delle nostre istituzioni si colloca in uno scenario di mali sociali "strutturali" e "contingenti" che vanno dalla inoccupazione di migliaia di giovani — molti dei quali rischiano di essere tagliati fuori dal circuito occupazionale per tutta la vita

—, alla sclerosi in cui versa il nostro sistema formativo e culturale e alle trasformazioni dello stesso lavoro, tanto per citare alcune tra le questioni più importanti.

Ci sarebbe, insomma, da elencare tutta una serie di problemi che andrebbero affrontati con intelligenti ed articolate politiche giovanili, a partire dalle quali avviare vivaci riflessioni e confronti pubblici.

Ma esistono i luoghi istituzionali in cui i giovani possono esprimere le loro esigenze, formulare interrogativi, avanzare proposte in grado di poter incidere sulle scelte e sulle eventuali inadempienze sociali?

Oltre i contenuti, il problema delle forme.

Al di là delle risposte scontate sui limiti paurosi del sistema politico a riguardo, forse bisognerebbe spostare l'asse del problema e tentare di cogliere le deficienze delle politiche giovanili anche nelle "forme" in cui si dovrebbero articolare.

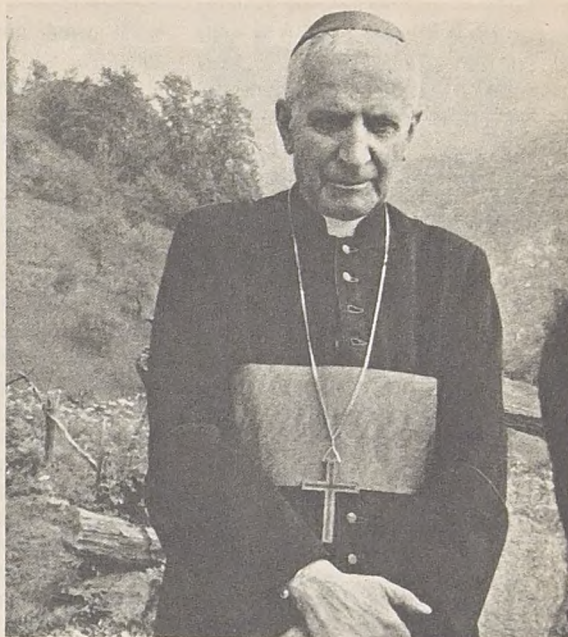
Qui il discorso si complica e richiede dei brevi riferimenti all'attuale fase della condizione giovanile. Essa si caratterizza per il suo "status" marginale: i giovani non sono più gruppo sociale leader come negli anni del miracolo economico, e una forza politica dirompente come lo sono stati tra la fine degli anni '60 e la metà degli anni '70, ma sono divenuti una realtà eterogenea che paga i costi di un certo riequilibrio economico e delle trasformazioni sociali.

La peculiarità della odierna realtà giovanile, però, non sta tanto nella sua perdita di centralità rispetto ad altre condizioni, ma nella sua collocazione dentro i più generali processi di crisi e di mutamento del sistema economico,

Il ritorno a Dio del Card. Michele Pellegrino, dopo una lunga offerta sulla Croce, convoca la FUCI alla preghiera nel ricordo di un antico maestro di fede e di cultura, di un pastore coraggioso e anticipatore, di un profeta evangelicamente disarmato. Il suo amore al Concilio e la sua ricchezza di conoscenza patristica sono stati punto di riferimento per generazioni di laici e hanno seminato speranza specialmente nel cuore degli ultimi.

Gli universitari della FUCI che hanno raccolto l'insegnamento fin dai tempi della Sua partecipazione alle settimane teologiche di Camaldoli, lo ricordano con affetto e ringraziano Dio di aver dato un segno così luminoso alla Chiesa universale e alla Diocesi di Torino

La FUCI Nazionale



sociale e culturale.

La dissolvenza della condizione giovanile nella realtà più vasta può essere vista, allora, come indicatore complessivo dei problemi che una determinata società affronta, in relazione a particolari processi di mutamento delle identità individuali e collettive e di innovazioni tecnologiche e produttive.

Dentro questa dinamica sociale, il fatto che i giovani siano investiti in pieno dai mutamenti sociali non sembra, tuttavia, causare il venir meno di una certa loro capacità critica, creativa e progettuale-valoriale. Come ci conferma, tra l'altro, il processo culturale e politico innescato in questi ultimi tempi dagli studenti medi e, più timidamente, dagli universitari italiani.

Le contraddizioni si notano, invece, più sul versante dei luoghi e delle regole istituzionali, oltre che delle politiche giovanili. Mancano, cioè, le "forme" istituzionali in grado di interagire con il continuo dissolversi e ricomporsi dalla soggettività giovanile e di contribuire a far inserire le esperienze, le riflessioni e le azioni dei gruppi giovanili organizzati nel circolo complesso della formazione delle progettualità generali.

I motivi della totale assenza delle forme istituzionali con le quali i giovani possono diventare interlocutori attrezzati dei vari livelli di governo della società, sono tra i più diversi.

Alcuni di essi sono frutto della tradizionale cultura politica che ha sempre posto con forza e non senza una certa

enfasi l'importanza dei "contenuti", svalutando la centralità delle "forme" e non considerando che l'innovazione istituzionale, formale, favorisce la innovazione progettuale e programmatica diventando spesso la condizione necessaria di nuove politiche e di nuovi contenuti; altre cause sono da individuare in quelle analisi della condizione giovanile volutamente "costruite" per bloccare ogni tentativo di interazione critica con le dinamiche e le decisioni politiche e per proporre, di conseguenza, un fittizio non governo istituzionale di processi che si svolgono nella realtà giovanile, giustificando il tutto con la necessità di non limitare la vitalità e la spontaneità della società civile e delle realtà locali in particolare.

È ragionevole pensare che la complessità espressa dalla realtà giovanile è tale che sarebbe fuorviante e pericoloso puntare su univoche ipotesi interpretative e su interventi politico-istituzionali basati su rigidi schematismi, con l'intenzione di avere trovato così il sistema per spianare una realtà che presenta tanti rilievi e peculiarità.

Tali considerazioni, però, non debbano servire a teorizzare forme di ritirata, di rifiuto di qualunque ipotesi di comprensione e di intervento sulla realtà giovanile; anzi, proprio la complessità e la continua trasformazione di essa richiedono la ricerca sempre nuova e necessaria di forme istituzionali da cui possano scaturire innovazioni in favore dei giovani e della società.

Il rifiuto di tali canali, invece, sarebbe alla fine solo funzionale ad interventi "decisionisti", riduttivi della complessità e protesi a favorire scelte politiche ed economiche penalizzanti l'universo giovanile e il contesto sociale.

I limiti delle organizzazioni giovanili.

Le stesse organizzazioni giovanili mostrano delle difficoltà a darsi forme e regole in grado di potersi rapportare istituzionalmente con i diversi livelli in cui si articola il governo politico-amministrativo del sistema, anzi in esse spesso prevale un tipo di cultura movimentista che rifiuta pregiudizialmente i rapporti istituzionali nei confronti soprattutto della mediazione statale.

È utile allora chiedersi i motivi per cui spesso, nell'associazionismo giovanile (classico e non) ci sia una sorta di rifiuto pregiudiziale del rapporto istituzionale ai diversi livelli nei quali si articola il governo politico-amministrativo del sistema.

Alle radici di tale difficile rapporto stanno certamente le troppe volte in cui le soggettività giovanili — con tutta la ricchezza delle loro elaborazioni e delle loro espressioni pratiche e culturali — si sono dovute bloccare di fronte alle procedure agli organi di governo alla realtà, capaci di esprimere solo mediazioni istituzionali insufficienti e sclerotizzate.

Il più delle volte ci si è dovuti accontentare delle mediazioni classiche di

Studio

raccordo tra le società civile e le istituzioni, cui hanno fatto seguito il depotenziamento e la marginalizzazione delle istanze e delle possibilità presenti nei giovani.

Se questo da un lato serve a giustificare in parte le diffidenze dei giovani, dall'altro non fa venir meno la preoccupazione che tali difficoltà oggettive portino ad una cultura del rigetto tout court dei vari livelli istituzionali. Fenomeno che si nota non solo a livello di soggettività singole o spontaneamente organizzate della società civile, ma che si riscontra anche in diversi gruppi giovanili ben strutturati politicamente.

Non si vuole qui teorizzare che il momento istituzionale dell'associazionismo giovanile e, in particolare, il momento del rapporto con le istituzioni in cui è articolato lo Stato debbono assorbire tutta la creatività, la criticità e la progettualità giovanile.

Gli spazi di alterità critica, di gratuità, di solidarietà sono destinati molto probabilmente alla marginalità se non sono in grado di produrre una cultura politica capace di confrontarsi sia con la necessità di avere luoghi e regole in cui le diverse istanze possono essere elaborate e tradotte in possibili ipotesi di governo, sia con le istituzioni e le politiche generali, pur considerando i difficili ed estenuanti rapporti.

Queste osservazioni non costituiscono certamente giudizi definitivi o riassuntivi; esse esprimono un disagio, una preoccupazione nei confronti di esperienze giovanili, ricche per altri versi di capacità e potenzialità che ci provocano positivamente in più direzioni ma che, senza una capacità di formalizzazione e di comunicazione politica, rischiano di essere del tutto sterili e subalterne proprio a quegli interessi che determinano le politiche giovanili e quelle più generali, e che il più delle volte coincidono con quelli forti ed oscuri dei potentati e delle lobbies.

Nuove forme istituzionali

Nel tempo delle appartenenze con riserva, delle militanze parziali e delle identità flessibili bisogna allora chiedersi non tanto come i giovani complessivamente vengono organizzati, ma come i gruppi giovanili, piccola parte e rappresentanze limitate dell'universo giovanile, possano contribuire alla formazione di quelle scelte politiche e culturali che li riguardano, in connessione con le tematiche e gli assetti che

sono ormai sempre più l'orizzonte di tutti.

Una proposta significativa, in tal senso, potrebbe essere la costruzione di forum di giovani per ogni livello amministrativo (comunale, regionale, statale) che dovrebbero poter esprimere pareri su proposte riguardanti iniziative o decisioni che hanno diretto o prevalente collegamento con la condizione giovanile.

Questo non significa che l'azione del forum debba interessare esclusivamente i settori di interesse giovanile (sport, tempo libero...); è fondamentale che essa contempli pure quei settori riservati di solito alla concertazione delle forti organizzazioni dell'economia, del sistema formativo, dell'ambiente.

I fora dovrebbero essere strumenti di dialettica, di proposta, di controllo; interlocutori non solo del potere esecutivo ma anche delle varie assemblee elettive — dal Consiglio comunale al Parlamento — evitando, però, di essere coinvolti in forme di cogestione.

In tal modo si eviterebbe il rischio di inglobare i gruppi giovanili in forme di integrazione acritica e subalterna e si potrebbero esprimere, invece, ipotesi ed interventi idonei ad incidere sulle possibili politiche giovanili nei diversi settori del lavoro, della cultura, della politica.

La costituzione di fora a carattere nazionale comporta una serie di difficoltà soprattutto per i problemi relativi ai criteri di composizione. Sono necessari, pertanto, quegli approfondimenti che riescano ad individuare il meccanismo formale di salvaguardia delle forme di rappresentanza elettiva verticale, meccanismo formale che deve consentire anche la proiezione diretta dei rappresentanti dei gruppi giovanili nazionali.

Ma se queste difficoltà possono suggerire articolazioni per tempi e procedure differenziate della costituzione dei fora, non devono bloccare né la riflessione, né la individuazione concreta di una strategia generale che comprenda i diversi livelli di autorappresentanza.

E ciò non per formare un sistema monolitico ordinato gerarchicamente, ma perché le diverse sfere d'intervento potrebbero esprimersi in modo forse più significativo a partire dai collegamenti esistenti tra di loro e dalla necessità di formulare un medesimo disegno valorizzante le funzioni comuni e tipiche.

Le forme di autorappresentanza gio-

vanile non potranno trovare facile spazio nella realtà politica italiana se, parallelamente, il sistema politico non innesci dei meccanismi di autoriforma in grado di supportare adeguatamente gli interventi sulle politiche giovanili.

È necessario pensare a delle figure nuove che negli enti locali e nel governo centrale abbiano funzione di coordinamento; tale ruolo potrebbe essere svolto da assessori costituiti ad hoc e, a livello di governo centrale, da un ministro per il coordinamento intersettoriale delle politiche giovanili.

Esistono certamente numerose difficoltà per la realizzazione di tali obiettivi. Si pensi ad esempio che l'organizzazione dei ministeri e la ripartizione delle loro funzioni è operata attualmente soprattutto in base a grandi settori di competenza e non per scopi o per particolari condizioni.

La vera sfida consiste, però, nel prevedere per il ministero suddetto pochi e specifici ambiti di intervento, favorendo un lavoro di raccordo con gli altri ministri interessati.

Conclusioni

Gli aspetti trattati richiederebbero analisi comparate ed approfondite, da verificare con le possibilità storiche di una loro messa in circolo nel sistema politico italiano, tutt'altro che recettivo e dinamico.

In questo senso è fondamentale che i gruppi giovanili escano dal loro presappochismo culturale e politico e diano sempre più rilevanza a tali problemi, poiché non si tratta tanto di avviare una semplice opera di razionalizzazione della realtà giovanile e di gestione dell'esistente, ma soprattutto di svolgere un ruolo capace di proposte, volto al superamento delle attuali situazioni.

In una prima fase, naturalmente, è facile che emergano differenze di approccio e di soluzione: questo però non deve apparire limitativo, soprattutto se si cerca di superare gli ostacoli con ipotesi più pragmatiche, più flessibili ed articolate.

L'idea di una "convenzione democratica", su cui lavorano da molto tempo i diversi gruppi giovanili, potrebbe uscire dal limbo in cui è stata fino ad oggi e diventare momento centrale di un cammino politico da cui far scaturire proposte e formule di legge da avviare anche attraverso l'iniziativa popolare.

Peppe Lumia

Giovani e chiesa: ni retour, ni détour

Capire la secolarizzazione

Seguendo la citazione di Greisch come indice degli argomenti, dividiamo questo punto in tre tentativi: uno sforzo di riflessione (perché è così importante capire ciò che si cela dietro questo processo), uno sforzo di lucidità (quali sono i suoi esiti in relazione al punto principale, l'esigenza di un nuovo linguaggio su Dio) e uno sforzo di immaginazione (delineare due figure chiave che mettano in relazione le sfide del contesto e le possibilità di una esperienza di fede oggi).

Per quanto riguarda il primo livello, ci troviamo all'interno della concezione della Rivelazione quale è espressa con chiarezza dalla "Dei Verbum", là dove si parla di Tradizione che "progredisce", "cresce" (§ 8.b), dato che lo "Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni" (§ 5).

Il Signore ha parlato nelle lingue degli uomini e continua a parlare nelle storie di ogni giorno: non si tratta di un messaggio esoterico da ripetere agli interlocutori in modo sempre uguale o con semplici adattamenti formali. L'esperienza di fede nel Dio fatto uomo vive nel dialogo con l'interlocutore, in questo quadro culturale esposto al fluire della storia "le esperienze ed attese contemporanee dell'umanità sono quindi un elemento costitutivo della nostra risposta al 'ma voi chi dite che lo sia?... insieme con l'offerta di realtà

da parte di Gesù... anche l'interpretazione basata sulla situazione odierna è un elemento costitutivo di ciò che chiamiamo la rivelazione cristiana. Nella fede dobbiamo dire 'noi' oggi chi è 'Gesù stesso' e che cosa Egli, in tal modo significa per noi" (Schillebeeckx "L'approccio al Gesù di Nazareth" Queriniana, pp. 52-53).

Ora, in un contesto culturale di secolarizzazione, in cui cioè la istituzione - Chiesa perde il monopolio sul sacro e sul religioso, l'irruzione della coscienza storica sconvolge la trasmissione della fede.

La stagione ermeneutica in teologia esprime appunto il tentativo di riconoscere come sfida in positivo il carattere storicamente condizionato delle modalità di espressione della fede cercando nella Rivelazione divina la verità profonda al di là delle limitazioni formali, l'inesauribilità e la non cattuabilità del Dio cristiano da formule e concetti sia pur necessari.

Il problema teologico dell'interlocutore con cui parlare un linguaggio sensato su Dio, con cui interpretare il messaggio del Vivente e non già oggetto passivo di apprendimento di un sistema di formule, ci conduce al secondo passaggio: a vederlo cioè nei termini concreti dell'oggi.

L'uomo post-moderno, refrattario ai Grandi Racconti sull'emancipazione dei cittadini, la realizzazione dello Spirito, la società senza classi, non elimina affatto la domanda religiosa, solo la pone in termini nuovi, corrispondenti al

suo atteggiamento di fondo verso la realtà: "il consenso deve essere locale, ottenuto cioè dagli interlocutori momento per momento e soggetto ad eventuale revisione... tale orientamento corrisponde all'evoluzione delle iterazioni sociali dove il contratto limitato nel tempo si sostituisce di fatto all'istituzione permanente nel campo professionale, affettivo, sessuale, culturale, familiare, internazionale, come negli affari politici" (Lyotard, "La condizione post Moderna", Feltrinelli, p. 120).

Allo scontro tra istituzione e alternativa globale, consenso-dissenso, subentra la più antica saggezza popolare, l'astuzia, la "ruse", che permette di superare i problemi aggirando gli ostacoli, con adesioni deboli, puntuali, con un misto nestricabile di consenso e di dissenso. Per questo la rivista Esprit nel suo numero su "religion: sans retour ni detour" (4/5 1986), dopo essersi posta la domanda "c'è un legame strutturale tra la condizione post-moderna e la vitalità del fenomeno religioso?", non può che concludere rimarcando i caratteri nuovi di questa diversa dislocazione della domanda religiosa "La società secolarizzata non richiama il vuoto delle religioni, ma il loro pieno e la concorrenza verso le religioni storiche viene meno dall'ateismo — già un poco sbiadito — che da individui post-religiosi e tuttavia ancora religiosi... situazione inedita, in cui le religioni — il cristianesimo in particolare — non sono più chiamate a rappresentare il polo olistico di società individualiste, ma ad accordare un po' di considerazione a questo soggetto che esse più di ogni altro hanno contribuito a far emergere" (pp. 21/23).

Per non restare nel generico (e ciò siamo al terzo aspetto) due figure sintetiche pongono con particolare evidenza l'impasse dei modi tradizionali di trasmissione della fede e l'esigenza di un nuovo linguaggio.

La prima è quella di "condizione giovanile" come categoria trasversale, non relativa solo ad una fascia di età, ma ad una condizione generale di instabilità, di precarietà. "La transizione alla società complessa riproduce le condizioni di insicurezza e di esplorazione simili a quelle adolescenziali" (Montesperielli, "La maschera ed il puzzle", Cittadella, p. 46).

Come è possibile vagliare una domanda così frammentata e plurale parlando un linguaggio comprensibile in

"Capire la secolarizzazione esige non solo uno sforzo di riflessione e di lucidità ma anche uno sforzo di immaginazione... l'uomo profano non ha più segreti. È la sua povertà essenziale che tutti condividiamo. Ma questa povertà simbolica costituisce forse essa stessa un segreto che può divenire il punto di partenza di un'avventura spirituale".

Jean Greisch "L'âge hermeneutique de la raison" Cerf, 1985, p. 53.

termini di Chiesa, riformulando la categoria troppo rigida di Appartenenza?

Già Rahner, partendo da un'identica utilizzazione della categoria di condizione giovanile segnalava come rischio fondamentale quello di pronunciare linguaggi incomprensibili all'orizzonte culturale dell'interlocutore: "questa ricerca di un senso della vita all'interno di una società fondata sulle prestazioni non coinvolge soltanto la giovane generazione ma, almeno in pari misura, anche la generazione di mezzo, e per tale motivo le questioni di fede che la nuova generazione si pone non possono essere qualificate in base all'età" (*Problemi di fede della nuova generazione*, Queriniana, p. 6).

L'altra figura chiave è la condizione della donna, in genere ricondotta nelle visioni tradizionalistiche a simbolo di una natura astorica e immutabile. Ma, una volta demolita questa visione dall'irruzione della coscienza storica, si coglie tutta l'artificialità delle sovrastrutture culturali tendenti a legittimare le molteplici esclusioni della donna.

Un testo di Sertillanges esprime questo comune punto di partenza a tutte le più diverse forme di femminismo: "Engels parla da qualche parte della grande disfatta storica del sesso femminile. Questa disfatta nell'antichità non è negabile; ma essa è, nei confronti del cristianesimo, come il peccato originale. Essa è stata redenta in linea di principio con l'avvento di Gesù: essa sarà redenta nei fatti nella misura in cui il Vangelo regnerà". La condizione femminile, letta alla luce della categoria di Sconfitta Storica, non naturale, conduce alla conseguenza di "scommettere contro ciò che si chiama 'la natura' per vedere dove si arresta la vera natura" (Mounier, "Manifesto al servizio del personalismo comunitario", *Ecumenica*, p. 177).

Se già quindi nella cultura francese degli anni '30, come pure nella "Pax in Terris" si coglievano in modo così positivo, addirittura come uno dei Segni dei Tempi, questi caratteri della condizione femminile che delegittimavano le tradizionali sovrastrutture culturali, il problema oggi si manifesta con radicalità maggiore, a causa dei nuovi interventi della medicina che hanno modificato irreversibilmente l'antico equilibrio tra fertilità e mortalità.

Povertà simbolica

L'entrare in rapporto con i vari lin-

guaggi avviene nel nostro contesto in forma molto più debole, più povera. Risulta difficile parlare di Appartenenza: concetto che indica il possedere o l'essere posseduti, quindi una istituzionalizzazione netta, una selezione stabile di complessità. Al contrario, prima di qualsiasi affermazione in positivo è sempre implicita la negazione, l'irriducibilità a qualsiasi dichiarazione in cui il soggetto si esaurisca. Non è quindi il tempo delle appartenenze e neppure quello delle contro-appartenenze: "Non si tratta di proporre una Alternativa 'pura' al sistema: noi tutti sappiamo alla fine di questi anni '70 che essa gli assomiglierebbe" (Lyotard, cit., p. 121).

Questa apparente povertà simbolica è quindi vissuta come ricchezza esistenziale, come insopprimibilità della differenza rispetto anche alla appartenenza più liberante.

Non si tratta di santificare gli esiti di questo processo o di precisare i confini tra assetti accettabili e non, rileggendo forzatamente il messaggio cristiano alla luce della condizione post-moderna. Si tratta più correttamente di correggere l'unilateralità di molte interpretazioni teologiche, prassi pastorali, formule ormai inespressive, per parlare un linguaggio sensato su Dio.

Ora, con la condizione post-moderna, vengono al pettine in un quadro irreversibilmente pluralistico, due questioni di fondo strettamente intrecciate: se all'esperienza di fede sia necessariamente associato un sistema rigido di credenze a cui assentire (copertura ideologica dell'idea di appartenenza); se l'esperienza religiosa sia destinata a colmare un vuoto di senso, svolga cioè un ruolo di coesione sociale.

Il Vaticano II ci dà a questo riguardo precise indicazioni.

Mentre nel Catechismo di Pio X la Fede era ancora definita come "La virtù soprannaturale per la quale crediamo alle verità rivelate da Dio non per la loro evidenza intrinseca ma per l'autorità di Dio rivelante", la Dei Verbum 5 dichiara: "A Dio che si rivela è dovuta l'obbedienza della fede con la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente prestando il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà e assentendo volontariamente alla rivelazione data da Dio".

Lo slittamento di termini evidenzia la distinzione tra fede e credenza, la quale ultima vista come un aspetto

secondario e strumentale della prima. Si possono avere credenze adeguate e magari sistematizzate ma non esercitare la fede, come pure un libero abbandono a Dio può avvenire anche con credenze non adeguate e parziali.

Questo perché la Chiesa del Vaticano II prende atto della caduta di alcuni presupposti socio-culturali per cui "in materia di religione e di morale l'uomo del passato viveva nella dimensione in cui c'è spazio soltanto per la verità e per l'errore. Oggi noi viviamo invece nella dimensione del probabile e del più probabile, di ciò che è discutibile e che in linea di principio potrà essere sempre superato" (Rahner, cit., p. 160).

Laddove risulta particolarmente chiaro che questa apparente povertà simbolica è in realtà una ricchezza teologica è nell'analisi di Congar: mentre nel "Dictionnaire Catholique", vera summa teologica del pre-Concilio sono inesistenti le voci donna, laico e laicato (tranne un brano sul laicismo come eresia), interessante è il ricorso frequente nei testi del Vaticano II a termini del tutto assenti nel Vaticano I, come Amore (113 volte), Fraternalità-fraternità-fraternamente (87), laico come sostantivo (200), Servizio-servire (97) ("La situazione ecclesiologica al tempo dell'Ecclesiam Suam", in *Il Regno Doumenti*, 5/81).

Anche qui è evidente lo slittamento simbolico da una preoccupazione di ortodossia sistematica, astorica, quasi ossessiva ad una attenzione rivolta anche all'ortoprassi, al principio Amore che rende manifesto il Dio cristiano che non può essere ridotto "al Dio del Deismo, un Dio razionale, alla fine di una serie di causalità ... senza impegno nella storia degli uomini che scaricano su di Lui il mistero insopportabile delle loro speranze e delle loro angosce ... platonismo per il popolo ... la Cristianità conta più deisti che cristiani" (Chenu, "La nuova coscienza della Chiesa", in *Concilium* 6/81, p. 46).

La pretesa totalizzante, insita in qualsiasi sistema di credenza, il tentativo di dire l'ultima parola interpretativa su Dio, chiudendo definitivamente il circolo ermeneutico con una specie di super-dogma, è quindi con particolare chiarezza rifiutata dal Vaticano II.

La laicità come rifiuto di assolutizzare qualsiasi sistema di significati ha come conseguenza la consapevolezza della gratuità della fede, del suo non essere

strumentalizzabile in funzione di consenso sociale. Riemerge qui il tema, lungamente taciuto nel quadro culturale della Cristianità da difendere o da riconquistare, della debolezza di Dio, la "sublime povertà che l'ha sospeso al legno libera il Verbo in Croce da tutto un passato di sostanza e di possesso" (Breton, "Le Verbe et la Croix", Desclée, p. 109).

L'avventura spirituale

L'avventura spirituale di una Chiesa viva nel tempo post-moderno potrebbe consistere nel parlare un linguaggio capace di fare un salto qualitativo da un concetto giuridico di appartenenza ad una attitudine permanente di conversione al Regno.

Il concetto di conversione sembra più adeguato a quello di appartenenza, già criticato nelle note precedenti perché rende evidenti alcuni dei criteri di questa avventura che il Vaticano II ci ha dischiuso.

Il tema delle appartenenze parziali, con riserva, che esplode oggi, è in realtà un problema permanente: nessuno realizza mai un'appartenenza piena all'esperienza di Dio, anzi, la sua teorizzazione è già idolatria, pretesa di possesso di un Dio che attraverso lo Spirito si presenta sempre Altro. Dal punto di vista pastorale questo è stato sempre riconosciuto: anche "la canonistica del medio-evo per esempio teneva tranquillamente conto del fatto che uno per una sua decisione venga punito con la scomunica e tuttavia debba rimanere fedele alla decisione della propria coscienza nonostante la scomunica" (Rahner, "Corso fondamentale sulla fede", Paoline, p. 504). Tuttavia solo col Vaticano II si passa dalla casistica ad una visione teologica più ampia, al riconoscimento della laicità come dimensione della Chiesa, che fa sì che qualsiasi criteriologia di appartenenza sia vista come sempre parziale e storicamente determinata.

Certo, dal punto di vista empirico si può parlare di conversione al Regno perché esiste una consistenza concreta di comunità ecclesiali che ne passano la voce, che affermano "Gesù Signore". La fede nel Dio incarnato suppone una mediazione storica di Chiesa tra Dio e la coscienza. Tuttavia dal punto di vista esistenziale "crediamo fondamentalmente e praticamente in Dio, nella vita eterna, in Gesù Cristo e quindi alla Chiesa e alla sua autorità

formale di insegnamento e non viceversa anche se queste verità fondamentali di fatto (storicamente e didatticamente) ci derivano dalla Chiesa" (Rahner, "problemi" cit, p. 165). Questo discorso sul rapporto tra il credere in Dio e il credere la Chiesa ci porta alla dottrina della "gerarchia nelle verità della dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana" (Vaticano II, UR 11) che indica come esistano diversi livelli di dissenso e di opinabilità, da non confondere tra loro.

Inoltre non bisogna dimenticare l'interazione tra principio-fede e principio-amore, livello esplicito e implicito, l'importanza di "saper mantenere la circolarità e la mutua alimentazione dell'ortodossia e dell'ortoprassi. È illustrativo al riguardo il passaggio chiave di Mc. 8,27/35: confessione di fede nel Messia e sequela pratica si implicano mutuamente" (Gutierrez, "La verdad los hará libres", Lima '86, p. 145).

Da qui derivano due conseguenze. In primo luogo essendo Cristo la rivelazione del mistero della vita di ogni uomo, messaggio universale di salvezza, per i non credenti sembra lecito parlare di "appartenenza potenziale alla Chiesa" (Dianich, voce "Appartenenza", in Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare, p. 414). In secondo luogo occorre riconoscere che la mentalità farisaica di possesso del Divino, la presunzione di sentirsi i salvati, nonostante la novità del sacerdozio di Cristo rispetto a quello veterotestamentario nei fatti della vita e non nei riti, ritorna costantemente nella vita delle comunità, ed è il segno della parzialità di ogni appartenenza, anche della più santa.

I problemi posti dalla condizione post-moderna impongono quindi una fedeltà creativa al messaggio conciliare, un maggior senso della Chiesa come strumento e non come fine in sé e del primato del Regno come affidamento fiducioso al mistero del Dio Trinitario: in sintesi uno stile di conversione continua.

Ma nonostante le indicazioni conciliari il peso storico del modello di Cristianità con la correlativa riduzione del principio costitutivo della Chiesa alla pura professione di fede, pesa ancora moltissimo.

Come ha sottolineato Severino Dianich nella relazione fondamentale all'undicesimo congresso dell'ATI "De Cari-

tate Ecclesia" è un compito tutto rivolto al futuro "bisognerà pure individuare una via attraverso la quale la 'professione dell'amore' possa intrecciarsi con la professione della fede nel costituirsi di un principio dal quale scaturisca la chiesa e se ne determini la natura. È forse da questa difficoltà che deriva la estenuazione semantica del termine 'fratello' che ben presto invece di indicare ogni uomo viene a designare solo i credenti, i membri della chiesa ed ad indicare quadri un ritorno all'antico esclusivismo giudaico nella concezione della salvezza...". La debolezza di Dio, l'uomo postmoderno, la chiesa con una nuova ricchezza di simboli linguistici potranno dunque incontrarsi significativamente in questa avventura? Lo Spirito è all'opera nella storia e ci dà l'energia per produrre nuovi simboli, un nuovo linguaggio su Dio e quindi sulla chiesa. Mi sembra utile richiamare infine proprio due immagini. La prima è di Breton che ricorda una leggenda indù secondo la quale il primogenito della creazione non sarebbe altri che il punto interrogativo: questa è la condizione del Dio cristiano svelata sul Golgota. La seconda, relativa alla Chiesa, è la visualizzazione finale della citata relazione di Dianich conseguente alla interazione tra fede e amore, ossia un oggetto posto sotto l'acqua, i cui contorni sono in costante movimento per rendersi permeabili allo Spirito che dà la vita.

La nostra avventura spirituale nella secolarizzazione e nella povertà simbolica, nella precarietà della condizione giovanile e nelle esclusioni della condizione femminile scopre pertanto di "dover battere piste sempre nuove. Perché il percorso di snoda attraverso il deserto, dove non esiste un cammino tracciato in precedenza. La traccia lasciata dal viandante è subito cancellata dal vento e dalla sabbia... per questo avanzando nel deserto non troviamo né lasciamo tracce. A ciascuno spetta fare il proprio percorso nella massima libertà (Gutierrez, "Bere al proprio pozzo" Queriniana pp. 105).

Per questo, nella ricerca di un linguaggio adatto a questa avventura, l'essere giovane, donna, laico, ossia l'essere non definito né definibile a priori si scopre come una ricchezza aperta per la possibile irruzione della novità del Dio della vita.

Stefano Ceccanti

Il tempo dei giovani

La condizione giovanile è stata considerata oggetto di analisi da vari punti di vista. È stato studiato il rapporto dei giovani con la famiglia, con la scuola, con la politica, con il tempo libero, con la religione.

Ma a queste analisi settoriali può sfuggire la dimensione completa della soggettività giovanile; rischia di riprodurre quella stessa frammentazione tipica della condizione giovanile.

Si rischia di dividere il giovane in una somma di segmenti che solo alla fine vengono composti tra loro. In un'indagine a cura di A. Cavalli si è cercato di mettere in atto un'analisi della realtà giovanile a partire da una dimensione globale dell'esistenza: il tempo, quale elemento unificante, quale piano di indagine che attraversa trasversalmente tutti gli altri dell'agire e del pensare.

L'esperienza del tempo

La condizione giovanile non può prescindere dalla nozione di tempo. La dimensione temporale è elemento strutturale e ontologico della vita, è "esistenziale dell'esserci umano". Heidegger distingueva il tempo "reale" e il tempo "universale misurato" in base al concetto

ontologico della temporalità e della storicità dell'esserci dell'uomo. Il percorso della vita di un individuo è segnato da varie tappe, è strutturato per settori: infanzia, gioventù, maturità, vecchiaia, morte: queste singole parti hanno trovato un loro regolamento sociale attraverso le istituzioni, i costumi. Tutta l'esperienza dell'uomo è dunque un'esperienza del tempo, diversa dall'operazione della misurazione del tempo. Il tempo non è solo qualcosa che serve per misurare o calcolare (tale è il concetto di tempo "vuoto" in Aristotele, in cui l'uomo è il "senso del tempo"); il tempo è in sé stesso qualcosa che diventa elemento costruttivo dell'esistenza umana, che agisce all'interno dell'esistenza umana.

Secondo questo tipo di lettura l'esperienza del tempo è esperienza della storia come esperienza della propria epoca e delle epoche passate e future. Dunque la stessa nozione di condizione giovanile si inserisce nella nozione di tempo che non ne è solo elemento di misura, ma ne è costitutivo; eppure oggi si assiste ad un'incertezza strutturale nella delimitazione del tempo. Non c'è più il passaggio netto da un'età ad un'altra, non c'è più nessun rituale, né alcuna data simbolica che segni il passaggio dall'età giovanile all'e-

tà adulta.

Oggi la transizione da una fase all'altra della vita è molto sfumata, può anche non avvenire mai e dipende in parte da fattori che variano da classe a classe, da luogo a luogo, da soggetto a soggetto. Si producono delle sfasature tra il tempo individuale, così come si struttura nella vita del singolo e il tempo sociale, così come si istituzionalizza nella società, e viene così a saltare il criterio istituzionale di integrazione tra i due tempi. Oggi, proprio in virtù del cambiamento del tempo individuale rispetto a quello sociale, risulta difficile anche semplicemente parlare di giovani e di condizione giovanile: chi è il giovane? Nella società attuale i ritmi di cambiamento sono ormai vorticosi.

Nelle società dei nostri padri i giovani erano la generazione che veniva preparata a continuare l'opera dei loro padri, inserendosi negli stessi processi economico-sociali. In una società fortemente improntata al mutamento come elemento strutturale, i giovani invece sono coloro che si affacciano su nuovi problemi, nuove aspettative, nuovi compiti.

Il tempo del cambiamento

Nelle società contemporanee il cambiamento ha raggiunto ritmi notevolmente accelerati. Gli stessi beni durevoli che prima venivano tramandati di padre in figlio, (l'orologio, i mobili di casa), oggi si consumano nell'ambito di una frazione limitatissima della vita di un individuo. Questo che può sembrare un semplice prodotto del consumismo ci fa interrogare su un diverso atteggiamento nei riguardi del tempo. "Le monete, il bastone, il portachiavi, la pronta serratura, i tardi appunti che non potranno leggere i miei scarsi/giorni e le carte da gioco e gli scacchi/(...)/dureranno più in là del nostro oblio;/Non sapranno mai che ce ne siamo andati" (Borges). Oggi la sensazione che le cose che usiamo ci sopravviveranno è molto più incerta. La sensazione del cambiamento è pervasiva: influenza completamente la nostra vita. Sappiamo di vivere in un mondo in rapido mutamento, non sap-

di Fulvia Zinno

priamo cosa sarà riservato ai nostri figli. Possiamo immaginarlo e qui dunque subentra l'atteggiamento di ottimismo o pessimismo a determinare la via che deve prendere la nostra immaginazione. Il futuro appare come qualcosa che non dipende dai nostri progetti e dalle nostre intenzionalità; i movimenti della pace, lungi dal rappresentare un ritrovamento di significati per l'agire politico, stanno a significare la volontà di riappropriarsi del proprio futuro, del poter dire ai nostri figli ed a noi stessi: "domani". Quanto questo mutamento più o meno latente della società contemporanea abbia prodotto sull'idea occidentale di storia è impossibile dirlo o determinarlo in maniera semplicistica; la questione investe la concezione occidentale del tempo, a sua volta prodotto secolarizzato della concezione escatologico-teologica cristiana: è la concezione di storia unidimensionale, lineare in cui il tempo assume una forma irreversibile. L'uomo dunque è incamminato sulla via del progresso, la conoscenza corre parallelamente al progresso civile e morale, alla liberazione dal bisogno e dalla fatica, al benessere materiale; il pensiero occidentale si è sempre posto razionalmente il problema del tempo. Razionalizzare significava sistematizzare. Il sapere razionale tuttavia oggi non riesce a trasformarsi in agire razionale; basti pensare alla situazione di povertà di intere popolazioni nel Sud del mondo, alla degradazione dell'ambiente, alla possibilità tecnica della catastrofe nucleare. In un recentissimo film, "Lettere di un uomo morto", un giovane regista sovietico presenta lo scenario del mondo all'indomani della catastrofe nucleare. In "The Day after" alla fine si ricostituiva l'immagine dell'uomo come persona nella relazionalità con gli altri, con le cose, attraverso il senso della solidarietà. In questo film invece non c'è nulla di tutto ciò. C'è solo il vuoto, con mere apparenze di figure umane vestite di tute che si aggirano tra le macerie senza giorni, senza notti, senza tempo. È un po' la realizzazione del "presente della follia" di Nietzsche, senza memoria e senza aspettative. Il presente non ha più senso né direzione,

viene meno l'autocoscienza per cadere nel completo oblio; la stessa coscienza della follia cade nel tempo. Si realizza così quel luogo in cui si sta solo a guardare, al di fuori della dimensione storica del tempo, luogo in cui non c'è più alcuna nostalgia del ritorno e "si vive per dire sempre addio"

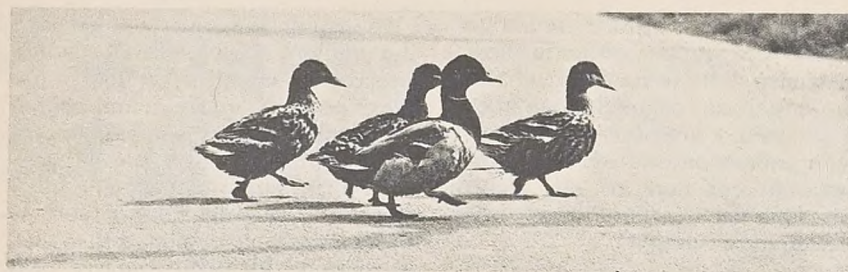
Il tempo dei giovani

Ma vediamo ora cosa sia il tempo dei giovani e cosa si intenda per esso. Oggi assistiamo a fenomeni di scolarizzazione sempre più protratti con la conseguente modificazione della struttura della divisione del lavoro per età. La gioventù diventa un dato sociale dagli incerti confini temporali; si allunga la fase della formazione pre-lavorativa, si prolunga l'età della scuola dell'obbligo, si proseguono gli studi medio-superiori, a volte si accede all'università solo per sfruttarla come area di parcheggio. Anche il destino professionale e sociale è meno scontato che nel passato; c'è una molteplicità di opzioni potenzialmente disponibili, una maggiore alternanza tra lavoro e formazione permessa dalla possibilità o necessità di percorsi intrecciati. Il passaggio all'età adulta è dunque da questo punto di vista molto più sfumato. Anche dal punto di vista della socializzazione politica risulta difficile definire la categoria di generazione giovanile. La delusione

e il senso della sconfitta subentrati alle stagioni del '68 e del '77 hanno interrotto i canali della socializzazione politica, quale complesso di esperienze attraverso cui si apprende la politica e si formano le categorie entro cui si elaborano giudizi di essa, lasciando passare solo la sfiducia nelle istituzioni e il sospetto verso le ideologie. Inoltre oggi esistono in misura fortemente ridotta i riferimenti ideologici, nel mondo occidentale, dovuti alla contrapposizione a livello di politica internazionale tra i due blocchi: oggi la contrapposizione USA-URSS non è più la scelta per una civiltà o per un'altra.

Al di là delle ideologie la contesa è essenzialmente dettata da ragioni strategiche militari. Nuovi scenari post-ideologici si preparano a governare la realtà politica dei prossimi anni in Europa (vedi la novità rappresentata dall'ultimo congresso della S.p.d. tedesca). In tutto questo riemerge, anche nella concezione politica, la possibilità materiale di un evento catastrofico che rende impensabili mete di lungo periodo e che rende difficile pensare la politica in una dimensione che non sia semplicemente la gestione del "giorno dopo giorno". Il pacifismo si pone allora in una dimensione meta-politica che abbraccia tutte le fasce di età e tutte le appartenenze socio-politiche. Solo i movimenti pacifisti, (meta- o pre-politi-





ci) riescono a mobilitare porzioni rilevanti di giovani che perlopiù, di fronte all'impossibilità di poter dire "domani", si rinchiudono nel ristretto orizzonte dei propri progetti individuali. Si differenzia così ulteriormente il tempo individuale da quello sociale, contrapposizione già profondamente radicata nel pensiero occidentale. L'individuo cerca inoltre sempre nuove modalità per trasformare il tempo sociale (il lavoro ecc.) in tempo individuale, attraverso la capacità di gestire l'intensità del tempo, di passare da un tempo all'altro, di stabilire criteri di priorità nell'allocazione del tempo, di ordinare temporalmente l'azione finalizzata. Il tempo sociale, pur non essendo tempo vincolante e costrittivo, è il tempo entro cui l'uomo costruisce la priorità soggettiva.

È lo spazio vitale costitutivo dell'uomo, in quanto la stessa posizione dell'uomo nei riguardi della propria vita è data dalla legge strutturale del tempo.

Il tempo storico

La ricerca diretta da A. Cavalli (*Il tempo dei giovani*, il Mulino 1986) si pone appunto l'obiettivo di indagare le rappresentazioni soggettive del tempo come strumento per una analisi della condizione giovanile, distinguendo tre forme del tempo: il tempo storico (il c.d. senso della storia), il tempo biografico (della propria vita: luogo in cui si costruisce l'identità nell'articolarsi dei piani della memoria, del presente e delle attese del futuro fatto di speranze e timori) e il tempo quotidiano (dato dall'articolarsi nelle giornate dei vari segmenti temporali).

Presupposto della ricerca è che esista sempre una correlazione tra il modo in cui un soggetto si pone nel tempo storico, in quello biografico e in quello quotidiano. L'ipote-

si generale è che esista una sindrome di destrutturazione temporale, leggibile in termini di assenza o frammentazione della memoria storica, labilità dell'orizzonte temporale dei progetti che coinvolgono la definizione dell'identità personale, assenza di criteri relativamente persistenti di allocazione del tempo quotidiano". (p. 39-40)

È qui che si può cogliere il punto nodale del rapporto tra mutamento e pensiero storico occidentale: il mondo occidentale ha sempre accentuato l'interesse per il passato e per il futuro, particolarmente presente in quelle epoche che si aspettano dalla storia il procedere verso una sempre maggiore razionalizzazione. Con la rivoluzione francese si era poi spezzata la rigida correlazione tra potere ed evento storico in base alla quale era solo la classe dirigente a determinare il "senso della storia". "Il senso dell'esperienza della storia" diventa patrimonio di massa.

Il tempo di oggi

Oggi, però, risulta sempre più difficile riconoscere ad un evento storico la capacità di costituire fattore di identificazione collettiva. La società contemporanea ha visto il deperimento della carica simbolica. Dall'immaginario collettivo dei giovani si allontana la concezione lineare della storia: nelle società industriali avanzate all'accelerazione del mutamento non corrisponde più l'idea di progresso. Lo stesso aspetto della storicità è oscurato o assente: se il cambiamento è dimensione strutturale, paradossalmente il presente assume un valore immanenso. Esso perde la sua dimensione fondamentale, nella categoria del tempo, di punto di passaggio tra presente e futuro, e assume la dimensione prevalente di temporalità, mentre la profondità tempora-

le e l'orizzonte della storia tendono a scomparire. In questo modo viene meno la concezione del tempo come dimensione costitutiva dell'esistenza. Nel "Timeo" di Platone il tempo segnava idealmente l'unità della durata delle cose in un ritmo passato-presente-futuro. In S. Agostino (*Confessioni*, X) troviamo una concezione del tempo come successione di momenti distinti, separati che l'anima, nella unità della coscienza, riconduce ad unità. Ma la più alta comprensione della storia dell'uomo come evento non meramente umano, si realizza nell'uomo "essere nel tempo" di Heidegger, in cui il concetto di "tempo organico" si desume dalla coscienza di essere nel tempo, è l'essere nell'orizzonte del tempo, luogo in cui l'uomo si apre all'essere. In questo modo l'uomo si temporalizza e la storia dell'uomo è il campo di manifestazione della storia dell'essere. In questi autori, citati paradigmaticamente, troviamo, sia pure con caratteristiche notevolmente diverse, la concezione unitaria del tempo. Anche Hegel sosteneva che la nostra vita si svolge tra due dimensioni, futuro e passato, con atteggiamenti contrastanti: a volte si guarda al futuro come motivo di speranza nella dimenticanza del passato; altre volte aumenta lo sguardo retrospettivo rinunciando al futuro. In questo momento, senza voler essere catastrofici, possiamo affermare che dalla realtà giovanile, e da quella contemporanea in generale, sembra emergere un presente senza passato e senza futuro. La tendenza alla autonomizzazione delle storie individuali è dovuta proprio alla difficoltà di strutturare la temporalità storica. Tuttavia è solo la profondità storica, il recupero della memoria, che rende intelligibile il presente nella sua dimensione temporale, e rende pensabile il futuro. Ma il procedimento logico inverso ci dice anche che è la pensabilità del futuro a rendere necessario, vitale, imprescindibile lo sguardo retrospettivo e la comprensione della temporalità del presente. Il rischio, forse, è proprio quel "presente della follia" in cui "si vive per dire sempre addio".

Fulvia Zinno

Le idee discusse in questo articolo si trovano in questi libri:
 N. Bosanquet; **la rivincita del mercato**, Il mulino 1984
 P. Glotz; **Manifesto per una nuova sinistra europea**, Feltrinelli 1986
 G. Pasquino; **La complessità della politica**, Laterza 1986
 G. Ruffolo; **La qualità sociale**, Laterza 1985
 P. Sylos Labini; **Le classi sociali negli anni '80**, Laterza 1986
 G. Sarpellon (a cura di); **Le politiche sociali tra Stato, Mercato e Solidarietà**; franco Angeli 1986.

Riformismo o riformismo

Nelle società complesse è ancora possibile il riformismo? È ancora possibile pensare di governare politicamente le trasformazioni sociali ed i processi di innovazione economica per assicurare la piena occupazione del fattore lavoro e una più equa ripartizione dei redditi? Ma soprattutto è possibile combinare queste aspirazioni con una crescita complessiva della ricchezza e con più libertà, con più "chances di vita" per gli individui e per i gruppi? Il problema è aperto.

Da qualche anno, dopo un decennio di stallo, segnato dalla (e dalla riflessione "sulla") "crisi", all'interno del dibattito politico-culturale ha ripreso il tema del Riformismo; non come discussione sulla riforma di singoli settori dell'intervento statale, ma proprio come disegno di strategie per la riqualificazione complessiva degli assetti sociali. Un dibattito che si caratterizza per alcune significative peculiarità.

Innanzitutto la discussione vede coinvolte aree politiche che tagliano trasversalmente le diverse appartenenze di partito; in secondo luogo si assiste al recupero incrociato di categorie tipiche di tradizioni culturali diverse tra loro e diverse da quelle cui appartengono i diversi autori (equità e mercato; direzione pubblica e garanzia di nuove libertà; deregulation e solidarietà; ecc.). Un terzo elemento veramente particolare è che il termine "riformista" ha subito tali torsioni semantiche da non rappresentare più una categoria di netta

differenziazione politica: dopo la rivoluzione paradigmatica costituita dalla attuazione delle politiche di Welfare (e nel momento della loro crisi) nel sistema politico italiano (quasi) tutti gli attori rilevanti possono dirsi "riformisti", e tutti (o quasi) hanno qualche ragione che legittimi questa pretesa.

Il panorama, insomma, si presenta piuttosto variegato; con un ventaglio di opzioni che va da ipotesi "minime" (che chiedono solo una razionalizzazione delle speciali risorse pubbliche) fino ad ambiziose proposte di programmazione economico-sociale. Qui tentiamo una introduzione a questo dibattito provando a collezionare in sintesi alcune "idee" contenute in recenti pubblicazioni, indicando i punti sui quali esistono soluzioni distanti ovvero significative linee di convergenza.

1. Il nemico comune

Un primo, ancora banale, elemento di convergenza generalizzato è la polemica risolta nei confronti di quelle teorie economiche (teorie monetariste, "supply side", delle aspettative razionali) e politologiche (teorie sul "sovraccarico", delle aspettative crescenti, dei sistemi autoreferenziali) "conservatrici" che hanno svolto a vari livelli una critica distruttiva dello Stato Sociale ed hanno fornito una giustificazione alle politiche di privatizzazione dell'economia e dei servizi sociali nei paesi anglosassoni (per

una panoramica introduttiva cfr. Bosanquet). Evidentemente, però stigmatizzare il contenuto ideologico di queste posizioni non basta a rimuovere, praticamente e concettualmente, le difficoltà del riformismo che rendono niente affatto retorico il quesito iniziale.

2. Vincoli e "chances" Del riformismo

La società è troppo frammentata in gruppi diversificati che non offrono più il solido, indispensabile sostegno ai partiti riformisti; oppure è organizzata in maniera talmente densa da impedire qualsiasi tentativo di innovazione.

I partiti di massa, anche perché la società è mutata, sono diventati "pigliatutto" e quindi incapaci di elaborare un programma realmente riformatore; oppure, proprio perché cercano di rimanere di massa, non riescono a cogliere quanto si muove nella società (Pasquino).

Quelle classi sociali, la cui omogeneità aveva garantito nel passato una solida base di consenso, si sfaldano mentre cresce un ceto medio legato al terziario ampiamente differenziato al suo interno, per il quale a creare identificazione di status è sempre meno la collocazione nel sistema produttivo e sono invece sempre più fattori di tipo culturale ed individuale (Sylos Labini). Presso questi "ceti" le tendenze conservatrici non difficilmente possono trovare un terreno culturale favorevole nel diffondersi di un

Tabella 1.1.3. Italia: le categorie economiche nelle tre circoscrizioni, 1881, 1951 e 1983 (percentuali di composizione) (da Sylos Labini)

	1881			1951			1983		
	Nord	Centro	Sud	Nord	Centro	Sud	Nord	Centro	Sud
Agricoltura	63	62	53	35	42	56	9	9	20
Industria e artigianato	24	26	37	42	35	25	42	40	27
Servizi	6	7	6	16	15	12	35	37	36
Pubblica amministrazione	4	5	4	7	8	7	14	20	17

pericoloso "individualismo del possesso": una forma di microegoismo dei garantiti che fa, ad esempio, di piccoli risparmiatori, potenziali alleati dei grandi potentati finanziari. Un caso paradigmatico è costituito dalle rivolte contro eventuali politiche di equità fiscale basate su una tassazione delle rendite finanziarie e sugli immobili.

Prende così corpo il possibile delinearli di quella che Glotz, con acuta immaginazione e con una formula molto fortunata, ha definito "la società dei due terzi" (nella quale la parte maggioritaria dei cittadini occupati e garantiti tratta per se stessa la ripartizione del reddito nazionale emarginando progressivamente la fetta dei meno fortunati nella "lotteria della vita").

Se questi sono, allora, in sintesi i problemi preliminari (vischiosità della società complessa, frammentazione delle aree omogenee, individualismo del possesso) quali strategie potranno sostenere le politiche riformistiche?

Le vecchie risposte conflittualiste, basate sulla mobilitazione pubblica dei militanti, sono impraticabili ed hanno dimostrato di frenare lo sviluppo (Sylos Labini). Occorre dunque pensare nuove modalità di aggregazione del consenso. Secondo Pasquino perno centrale dell'innovazione dovrà continuare ad essere il partito riformista; che dovrà però riuscire ad integrare flessibilmente una gamma articolata di organizzazioni e movimenti, e rivolgersi più direttamente all'elettorato attraverso la creazione di una leadership carismatica visibile. Glotz si spinge fino ad ipotizzare (riprendendo con dubbia pertinenza una categoria gramsciana) la necessità del costituirsi, intorno ad un progetto di riforme a largo raggio, di un nuovo "blocco storico" che veda coinvolti "sia una parte

dell'intelligentia dirigente e tecnica..., sia i nuovi movimenti sociali e i gruppi sradicati e demoralizzati del settore tradizionale, cioè del commercio, dell'artigianato e, nei paesi del sud europeo, anche dell'agricoltura". Ruffolo pone invece l'accento con enfasi sul ruolo di sostegno all'innovazione politica che, in una società complessa (che ha un costante bisogno di informazione e coordinamento), può svolgere un progetto convincente.

Su alcuni punti esiste un diffuso accordo: a) sarà più agevole ed efficace realizzare politiche riformistiche attraverso un approccio "sperimentale", intraprendendo strade controllabili e reversibili ma, soprattutto, b) ogni "sperimentazione riformistica" sarà possibile solo nel quadro di una concertazione europea. Politiche occupazionali, di sostegno all'innovazione tecnologica ed allo sviluppo economico, di controllo ecologico (come Chernobyl dimostra) sarebbero inefficaci e prive di futuro se rinchiusi in singoli ambiti nazionali.

Passiamo dalle strategie ai contenuti programmatici: i due "luoghi classici" su cui focalizzare l'attenzione sono inevitabilmente: a) il controllo politico dell'economia e b) le politiche sociali (previdenza, assistenza, istruzione).

3. Stato interventista, qualità dello sviluppo, piena occupazione

La filosofia di fondo dello Stato interventista, come era in breve questa: le finalità da realizzare sono: stabilizzare gli squilibri e l'andamento fluttuante del ciclo economico, tenere alto il tasso di occupazione; per far questo occorre garantire una costante crescita del Prodotto Nazionale (PNL). L'obiettivo può essere raggiunto mediante la gestione statale di alcune

grandi imprese altrimenti improduttive e l'attivazione di servizi sociali e trasferimenti monetari alle famiglie che tengano alta la domanda globale di beni e servizi. La domanda stimolerà un'offerta corrispondente elevando il livello del P.N.L.; questo a sua volta garantirà la piena occupazione.

Non è nostro compito esaminare la sindrome della crisi (inflazione - disoccupazione - stagnazione): sta di fatto che il "meccanismo" non funziona più e che nuovi problemi sono emersi. Tra questi alcuni sono particolarmente rilevanti.

a) Lo stato interventista è riuscito a svolgere un fondamentale ruolo di direzione e di sostegno, con strumenti esogeni al mercato, creando, anche laddove non esistevano livelli di modernizzazione sufficienti, le condizioni per l'industrializzazione. Ma la parziale integrazione tra iniziativa decentrata del Mercato e la direzione centralizzata dello Stato ha funzionato fin quando l'industrializzazione, in una sua prima fase evolutiva ha richiesto grandi opere infrastrutturali ed ha proceduto per incrementi pantografici, giocando su grandi dimensioni, su "economie di scala" che richiedevano concentrazione di capitali e mano d'opera ma poche innovazioni. Oggi i sistemi produttivi si sviluppano secondo "economie della differenziazione e della specializzazione" che al contrario sono giocate sulla pervasività della innovazione continua e decentrata. Un intervento malamente mirato da parte dello Stato rischia, allora, di ingabbiare burocraticamente lo sviluppo perché non è in grado di riprodurre deduttivamente gli elementi di innovazione continua necessari (Sylos Labini).

b) Le innovazioni tecnologiche riducono strutturalmente la domanda di mano d'opera in misura più che proporzionale rispetto ad ogni previsione di crescita economica generale ed anche rispetto all'espansione spesso enfatizzata del terziario avanzato quindi non basterà la sola crescita quantitativa del PNL ad assicurare maggiore occupazione.

c) Diventano sempre più evidenti i limiti di uno sviluppo che non è in grado di dare ragione dei suoi costi ecologici.

Di fronte a questi problemi le

soluzioni convergono innanzitutto (partendo dal fondo) intorno alla necessità di approntare un sistema organico di regolamentazioni e di controlli per la salvaguardia dei beni ambientali e la preservazione delle risorse non riproducibili — anche attraverso politiche attive che rendano al più presto utilizzabili, e a costi vantaggiosi (attraverso benefici fiscali), energie e materiali alternativi, rigenerabili e non inquinanti. Occorre riorientare qualitativamente lo sviluppo.

Sul versante del lavoro (che manca) è ormai chiaro che è possibile e necessario un ripensamento delle classiche modalità di collocamento ed occupazione a favore di una maggiore disponibilità (dei lavoratori e delle imprese) ad accettare tempi di lavoro ridotti, più flessibili, ed una forte mobilità funzionale e geografica.

Lo Stato dovrebbe intervenire prevalentemente in modo indiretto, attraverso regolamentazioni, e facendo (a) un efficiente sistema di informazioni sul mercato del lavoro, (b) un efficiente servizio di formazione, qualificazione e riqualificazione permanente dei lavoratori, (c) una garanzia di ultima istanza ai disoccupati in impieghi di pubblica utilità (fatti i conti, è meno costoso economicamente, oltre che socialmente, un occupato con mansioni di pubblica utilità a carico dello Stato che un disoccupato).

Un terreno, infine, sul quale le risorse pubbliche potrebbero garantire un ruolo fondamentale di sviluppo è quello relativo alla ricerca tecnologica e, soprattutto, alla ricerca di base — troppo costosa e con ritorni di profitto troppo distanti nel tempo per essere conveniente per piccole e medie imprese. Lo Stato (e qui è evidente l'urgenza di una prospettiva europea) assicurerebbe invece know how e informazioni di mercato proprio alle imprese più piccole, favorendo, per altro, quel processo di decentramento della produzione reso possibile dalla miniaturizzazione ed informatizzazione delle tecnologie industriali; un processo che porta potenzialmente con sé un miglioramento delle condizioni di lavoro con il costituirsi di ambienti di minori dimensioni e con mansioni meno ripetitive; ma anche, in un'ottica globale, una estensione della democrazia se riesce a indebolire la

forza monopolistica (sul mercato) e contrattuale (in politica) delle grandi "corporation".

Nella prospettiva qui sintetizzata lo Stato sarebbe "cervello e nervi" della società. Il suo ruolo di programmazione non sarebbe altro che la costituzione di un "grande mercato a termine": un congegno di previsione del futuro ottenuto attraverso lo scambio di informazioni tra gli operatori economici e mirante ad accrescere il livello delle stesse, ridurre il loro costo riducendo l'incertezza del sistema. Lo Stato sarebbe il "coordinatore" di un sistema di produzione decentrato e mobile nel quale sono (democraticamente) garantite risorse di conoscenza tecnologica alle imprese piccole o a carattere informale, ed occupazioni di ultima istanza a quanti non trovano altrimenti lavoro.

4. Le politiche sociali tra burocratizzazione e "terzo sistema".

È inutile dilungarsi molto sugli elementi di crisi delle politiche di assistenza sociale: burocratizzazione, dispersione delle risorse pubbliche a causa delle dimensioni pleto-riche (diseconomie di scala) e dei furti amministrativi, incapacità di rispondere alla differenziazione della domanda, disumanizzazione delle prestazioni — tutti aspetti, insomma, che domandano una attività inderogabile di "riforma delle riforme".

Proprio su questo terreno le diverse proposte trovano un punto di contatto originale nell'assunzione di quel "principio di sussidiarietà" enunciato dalla dottrina sociale della Chiesa e da alcuni anni fatto proprio, all'interno di un complesso paradigma analitico delle società complesse, da alcuni noti sociologi cattolici italiani (cfr. Donati e Ardigò in Sarpellon cit.). Più di recente questa prospettiva (secondo cui "è inutile evocare un problema (sociale) ad un livello istituzionale superiore a quello al quale può essere risolto autonomamente dalle singole micro-comunità) è stata ripresa con sfumature diverse, anche da una parte di studiosi di ispirazione socialista e neo-liberale, e posta a fondamento di una possibile riarticolazione complessiva dei servizi sociali.

Anche qui lo Stato giocherebbe innanzitutto il ruolo di "sistema nervoso" di un organismo decentrato, composto complementariamente, per una parte, di servizi di base (o di grandi dimensioni) offerti ancora, direttamente, dallo Stato stesso; per una seconda parte di prestazioni allocate attraverso il mercato (regolato da adeguate norme e controlli); infine da servizi prodotti da una "terza dimensione" della "divisione del lavoro sociale" costituita da "tutta l'area dei movimenti nel sociale e nel civico, le sperimentazioni molteplici dell'azione volontaria, della mutualità della cooperazione di base, dell'economia domestica e informale non di lavoro "nero"..." (Ardigò). Attraverso questa strategia superare la crisi del Welfare State dovrebbe significare "accrescere — nel quadro di una comune politica — le inclusioni e le corresponsabilità, perdute o mancate, con forme di solidarietà e di autogoverno anche non incorporate nel Mercato o nello Stato; significherà aumentare la complessità delle parti comunicanti nell'autoorganizzazione del tutto sociale, con arricchimento di flussi comunicativi e interattivi responsabili, tra Stato, Mercato, solidarietà locali e associative e famiglie, tra economia formale, informale e domestica" (Ardigò). La prospettiva suscitata, seppure corre il rischio — nelle divulgazioni più sprovvedute — di ingenerare aspettative eccessive e di essere vista come il dispositivo per una ricomposizione "organica" e una rigenerazione etica della società, rappresenta un punto di partenza ineludibile.

Conclusione.

Questi sono alcuni spunti della riflessione (ci sembra, interessante) che oggi è in corso. Una riflessione che di tanto in tanto appare "esposta" nelle vetrine di partito, ma meno spesso riesce a diventare questione di dibattito politico e di decisione effettiva il che ci dà conferma nella nostra analisi sul sistema politico italiano come "sistema bloccato".

Nell'epoca in cui tutti si dicono riformisti occorrerà, con sana coscienza post-ideologica, giudicare quanti sapranno esserlo e quanti continueranno a sventolare false bandiere.

a cura di Salvatore Vassallo

Recensioni

Paul Poupard,
**Chiesa e culture — Orientamenti
per una pastorale dell'intelligenza.**
Vita e Pensiero

A partire dalla stagione conciliare il tema del rapporto tra messaggio evangelico e culturale è stato oggetto di una rinnovata attenzione, che è poi riuscita a produrre la coscienza della decisiva importanza di tale rapporto per il futuro di una Chiesa capace di annunciare il Vangelo agli uomini del proprio tempo. La Costituzione 'Gaudium et Spes', abbandonando un concetto elitario e restrittivo di cultura, ha riconosciuto la pluralità e la positività delle diverse espressioni culturali che gli uomini hanno prodotto e producono; affermando la necessità di cogliere la ricchezza dei loro contenuti affinché, conoscendo e rispettandoli, possano essere trovate le opportune modalità per l'annuncio.

È in questa prospettiva di fondo che si muove l'interessante volume di Mons. Poupard. Emerge da queste pagine l'appassionato impegno a dare un contributo per sanare quella frattura fra fede e cultura denunciata da Paolo VI.

Muovendosi nel senso tracciato dalle grandi costituzioni conciliari, Poupard afferma la necessità di incontrare, dialogare, lasciandosi interrogare dalle diverse culture che animano il nostro tempo. Tali coordinate riflettono e si inseriscono nel più vasto dibattito sulla inculturazione dei contenuti della fede, ma hanno una particolare rispondenza ai problemi universitari. È infatti pienamente avvertito nel volume il peculiare ruolo che l'università gioca nel rapporto tra fede e cultura. Per il ruolo che ancora riveste nella formazione delle nuove generazioni; per il fatto di essere — tutto sommato — luogo significativo di elaborazione culturale, l'università necessita di una attenzione pastorale particolare. Se infatti difficoltoso è il confronto con espressioni culturali già sperimentate e consolidate, ancora di più lo è per chi, all'interno della comunità universitaria, vuole farsi carico dell'annuncio di fede e cercare perciò il

dialogo e il confronto con la frammentata e discontinua cultura giovanile. È necessario allora avere intelligenza piena del perché tale frattura tra fede e cultura si sia prodotta, del perché così acutamente è avvertita dai giovani; portati a rifiutare un messaggio che sembra loro prestabilito, istituzionalizzato, da accettare in blocco, parecchio lontano dal loro disagio mentre invece volentieri dialogano con chi vuole farsi loro compagno di viaggio, ascoltatore paziente delle loro difficoltà, in grado di capire i difficili approcci alla ricerca del senso. È lucidamente colta nel saggio "Pastorale universitaria e pastorale dell'intelligenza" la strada da seguire: saper dire "Gesù è Signore" ai giovani d'oggi significa saper creare nuove mediazioni a partire dal loro linguaggio e dalla loro esperienza di vita.

Abbiamo segnalato questo volume perché lo si crede utile a tutti quegli operatori di pastorale giovanile e universitaria che non trascurano lo spessore culturale dei problemi che affrontano. Lo crediamo un valido strumento di lavoro per chi si sforza all'interno della comunità ecclesiale di creare la consapevolezza dell'impossibile rifiuto della sfida, delle domande che la cultura del travagliato oggi pone alla Chiesa; senza timore che la risposta implichi un depauperamento del nostro patrimonio di fede, ricordando quanto il Concilio ci dice: "... perché altro è il deposito o le verità della fede, e altro è il modo in cui vengono enunziate, a condizione tuttavia di salvaguardarne il senso e il significato..." (GS).

Queste sono le premesse per una seria pastorale universitaria, che è innanzitutto pastorale dell'intelligenza. E come ha detto Giovanni Paolo II, senza pastorale dell'intelligenza non v'è pastorale di sorta.

M. Gattullo

**Quale Università?
Proposte per il cambiamento**
La nuova Italia

"Questo libro è dedicato al cambiamento dell'Università.

Esso contiene proposte che suggeri-

scono innovazioni, trasformazioni, modifiche in certi casi rilevanti, in altri casi non appariscenti (ma lo stesso importanti), di taluni meccanismi del suo funzionamento. Le proposte non costituiscono tuttavia nel loro insieme una sorta di trattato sulla riforma dell'università. Infatti, benché i problemi affrontati siano certamente importanti, anzi decisivi, essi non esauriscono l'intera problematica del cambiamento dell'Università."

Questo brano dell'introduzione mostra le intenzioni che hanno spinto Mario Gattullo, direttore del Dipartimento di scienze dell'educazione a Bologna, alla stesura del contributo che presentiamo. Nel suo snodarsi, il libro può essere ricondotto a due blocchi principali: il primo riguarda la revisione dei meccanismi di governo dell'Università e le competenze più importanti riguardo il corpo docente. Il secondo il problema della formazione universitaria degli insegnanti e il rapporto Università-media superiore, presi ad esempio delle relazioni cruciali che intercorrono tra Università e sistema sociale.

Il punto centrale dell'argomentazione di Gattullo riguardo il problema del governo dell'Università merita di essere riportato: "La necessaria delegificazione delle norme che reggono oggi l'attività universitaria... comporta numerose conseguenze importanti: la responsabilizzazione degli organi dell'autonomia (prima di tutto nazionale) dell'Università, la possibilità di attribuire ad essi il potere di disporre attorno a talune importanti iniziative riguardanti i cambiamenti organizzativi, la possibilità di attribuire ad essi anche funzioni di interpretazione e applicazione della legge. L'autonomia dell'Università non è, evidentemente, autonomia dal potere legislativo, cioè dal Parlamento, ma dal potere esecutivo, cioè dal Governo e dal suo braccio secolare, la burocrazia centrale: in Italia l'autonomia è soffocata dal Testo unico fascista che vuole l'Università ancora "sottoposta alla vigilanza dello stato esercitata dal Ministero".

RICERCA

L. 2.000

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 3 novembre 1986

Direttore: Stefano Ceccanti, Responsabile: Alberto Bobbio. Condirettore: Marco Rizzi, Redaz.: Giorgio Armillei, Chiara Cavallaro, Giuseppe Croce, Giovanni Guzzetta, Peppe Lumia, Pier Paolo Pignocchino, Maria Rita Rendeù, Salvatore Sicolone, Fulvia Zinno. Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, tel. 65.61.948, c.c.p. n. 35038009 intestato a: "Ricerca" Fuci. Spediz. abbon. postale Gr. III 70%.

Litotipografia "Nova AGE Patavium" s.r.l. Via Giustiniani, 15 - 00186 Roma. La rivista viene normalmente agli iscritti dalla 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.