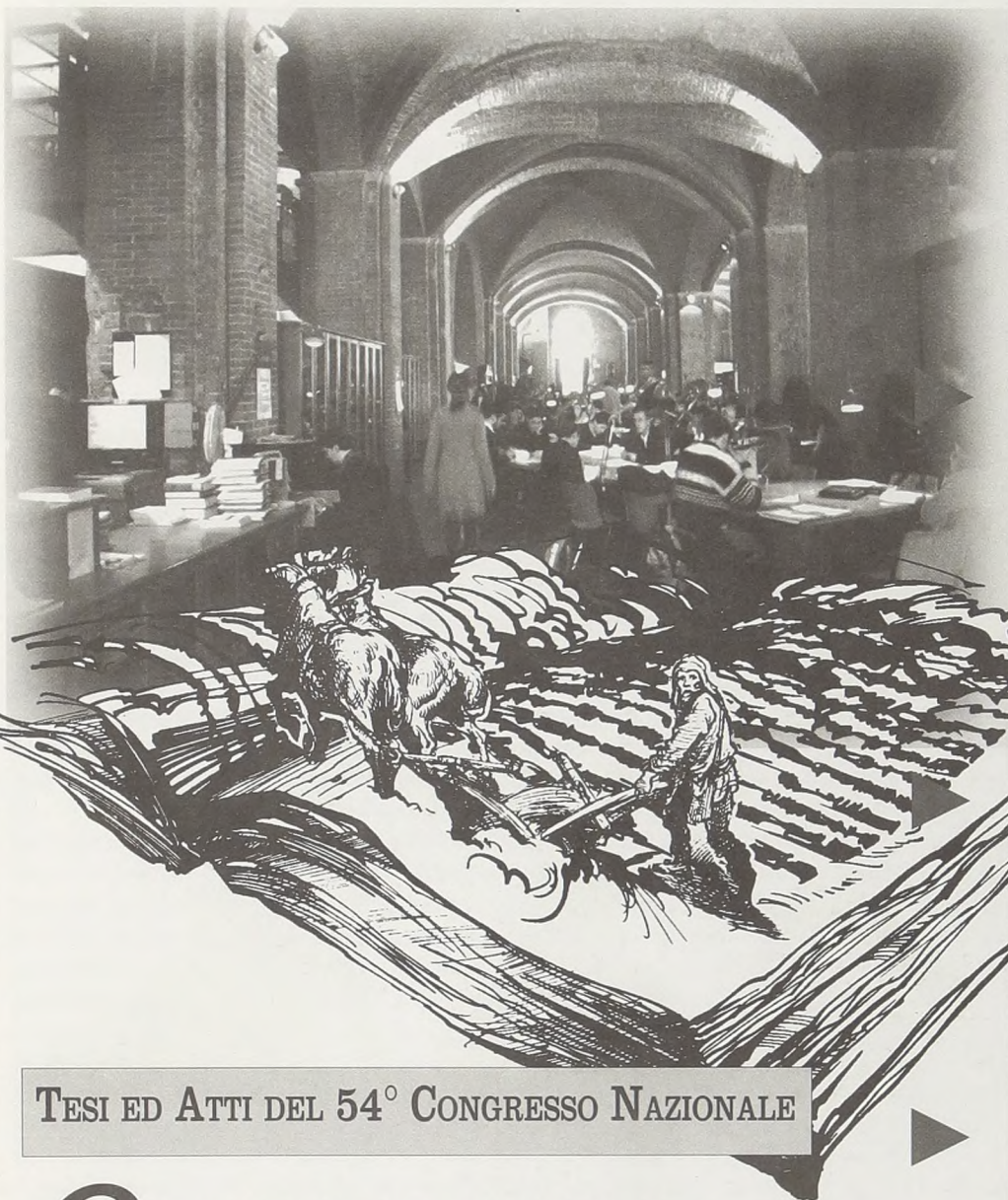


Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

1-2/99

RICERCA - MENSILE DELLA FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA - SPED. IN ABB. POST. ART. 2 COMMA 20/c LEGGE 662/96 - FILIALE DI ROMA



TESI ED ATTI DEL 54° CONGRESSO NAZIONALE

QUADERNO

D'APPUNTI

.....
*Università
in
formazione*
.....

.....
*Una società
per tutti*
.....

.....
*Discorso
su Dio*
.....

SOMMARIO

Editoriale

Lavori in corso ... p.3

Università in formazione

Tesi: Università in formazione ... p.4

a cura della PRESIDENZA NAZIONALE

A che cosa serve l'Università? ... p.6

Marco Santagata - Vincenzo Perciavalle



Una società per tutti

Tesi: Una società per tutti ... p.12

a cura della PRESIDENZA NAZIONALE

Dove andiamo? ... p.16

Paolo Pombeni

Come ci arriviamo? ... p.20

Mario Chiavario

A che gioco giochiamo? ...p.23

Milena Santerini

Discorso su Dio

Tesi: Discorso su Dio ... p.26

a cura della Presidenza Nazionale

8 punti per cominciare ... p.30

Roberto Osculati

L'ineffabile manifesto ... p.32

Severino Dianich

La crisi della parola ... p.34

Sergio Ubbiali



DIREZIONE - REDAZIONE -
AMMINISTRAZIONE

FUCI - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma

Telefono: (06) 6875621

Telefax: (06) 68802088

www.telpress.it/Fuci/Ricerca
e-mail: fuci@email.telpress.it

DIRETTORE RESPONSABILE
Angelo BERTANI

DIRETTORE
Paola RAFFAELLO

CONDIRETTORE
Giuseppe PALAZZOLO

REDAZIONE
Dario BETTI, Angelo BOTTONE,
Francesca LOZITO, Raffaele
MUCCIATO, Diego TOMA

SEGRETERIA ESECUTIVA
Michele FAIOLI, Chiara
MARTINI, Giulio ZANELLA,
Annamaria LOMBARDO

PROGETTO GRAFICO - D.
TOMA

Registrazione Tribunale di Roma n.
361 del 10 luglio 1985

STAMPA
OMNIMEDIA s.r.l. - Via Calabria,
12 - 00186 - Roma
DISTRIBUZIONE
Costo abbonamento
ordinario: L. 30.000
enti e biblioteche: L.50.000
Costo del fascicolo L. 4.000

Versamento su ccp
n. **35038009**, intestato a FUCI, via
della Conciliazione 1 - 00193 Roma
(indicando la causale: *Abbonamen-
to a Ricerca*)

Lavori in corso

“700 cantieri aperti”: è questo il cartello che accoglie il turista, il pellegrino, il viaggiatore di passaggio che si trova improvvisamente catapultato in una città in corso d'opera. Roma, la città eterna, si fa bella per il Giubileo e per il nuovo Millennio. L'apertura dei cantieri è di solito un momento in qualche modo solenne, accompagnato da auspici e speranze.

“700 cantieri aperti”: è questo il pensiero che attraversa la mente, e spesso sale anche alle labbra, degli automobilisti che quotidianamente si trovano di fronte una città continuamente cangiante. Le strade diventano voragini, i sensi di circolazione cambiano inaspettatamente, all'improvviso strade a tre corsie si trasformano, per dimensione e stato del manto, in mulattiere di montagna. Alcune piazze sono chiuse, molte chiese, palazzi e monumenti sono negati alla contemplazione da giganteschi ponteggi: da S. Pietro al Campidoglio, a Piazza Venezia, al Laterano, al Colosseo, a Piazza del Popolo. D'un tratto Roma perde parte del suo fascino, sembra annaspere, esplodere, cadere.

Anche la Fuci ha aperto, concludendo nel 1996 il suo primo centenario, dei cantieri, dei progetti. Li abbiamo aperti “nei paradossi della speranza”, ossia al cuore del nostro essere credenti (1Cor 13, 13).

Il primo Congresso Nazionale del secondo centenario non poteva che porsi sul faticoso cammino di lavori ancora in corso. Se questo è il tempo della semina, esso richiede un paziente e talvolta doloroso lavoro prima di poter gioire dei frutti (Sal 126, 6), così come il tempo del cantiere aperto prepara, nell'apparente privazione del presente, un tempo di rara bellezza. Né, d'altronde, è detto che sarà questa generazione a raccogliere i frutti. Per noi oggi è il tempo della semina (Gv 4, 37-38).

La Fuci è per sua natura indissolubilmente legata al destino dell'università e alla possibilità di coniugare fede, vita e cultura, ossia di fondere - senza confondere - in questi anni l'esperienza di fede e quella universitaria, la maturazione della fede con quella culturale.

L'università italiana è ormai da diversi anni un cantiere aperto e vive proprio in questi giorni le fasi più acute del processo di riforma che rivoluzionerà l'identità dello studente universitario e l'idea stessa di formazione superiore.

Se la Chiesa non è di per sé al momento un cantiere lo è però la percezione che i giovani credenti hanno del proprio essere discepoli del Risorto. La Fuci è arrivata al 54° Congresso passando dal Convegno Nazionale di Vercelli sulla religiosità giovanile, nel tentativo di mettere ordine in quel traffico che accompagna ogni cantiere, nello specifico un “traffico nell'anima”.

Col titolo di “Appunti sparsi” si è voluto mettere al centro della nostra riflessione la vita universitaria, con un'immagine che evoca più l'inizio di una fase su un percorso di lavoro che una riflessione compiuta e definitiva. Da che cosa riparte la Fuci nel suo ormai centenario cantiere di riflessione? Beh, ci piace pensare che si è cercato di ripartire dall'essenziale, dalla passione per la storia e per l'uomo, nella consapevolezza che nell'era della modernità accelerata è doveroso ridirsi (e quindi ripensare) i fondamenti del nostro impegno. È stato questo, in continuità col lavoro impostato dal 54° Congresso, il cammino proseguito con l'Assemblea Federale del 1999.

La condizione esistenziale e culturale dello studente universitario continua ad essere caratterizzata dalla frammentazione e dall'incertezza, tanto da rendere il vissuto simile proprio a degli appunti, sparsi nella molteplicità delle esperienze di vita. Gli appunti possono essere segno e metafora del frammento, della dispersione, di una dimensione di vita minimale e incoerente. Gli appunti, però, possono anche rivelarsi un prezioso strumento di studio, una straordinaria possibilità di sintesi e di mediazione tra semplicità e complessità; gli appunti possono rappresentare, infine, un interessante momento di scambio e di incontro - di comunicazione quindi - all'interno del mondo universitario, ma non solo. Se ciò ci rimanda ad una condizione di debolezza, si deve ricordare che questa è un vaglio fondamentale nell'esperienza cristiana (2Cor 4, 7; 12, 9-10). Recuperare l'annuncio della debolezza e dell'attesa con la coscienza delle contraddizioni presenti - si affermava nelle tesi congressuali - è il modo in cui si può oggi credibilmente annunciare il cristianesimo e comunicare la fede. In questo senso il Congresso è stato più che in altri momenti un punto di partenza.

La pubblicazione delle tesi congressuali e degli atti di quelle giornate a un anno di distanza, oltre a consegnare alla storia della Fuci il 54° Congresso Nazionale, vuole essere una verifica, un osservare a distanza quanto realizzato a Catania ed Acireale mentre ci avviamo - nell'ordinarietà dell'attività fucina - al prossimo Congresso, il 55° della nostra storia.

Ripercorrendo gli atti si delinea un percorso chiaro e aperto, che ancora ci provoca e ci sollecita. La riflessione sulla condizione di giovani laici universitari del nostro tempo ci ha portati ad affrontare i problemi di una novità di fede che deve esprimersi in nuovi linguaggi e in un nuovo *discorso su Dio* che sia eloquente e concretizzato nel vissuto; la frattura tra le generazioni e dentro le stesse lascia aperto il problema di una *società per tutti*, di una multiculturalità possibile anche in risposta agli ultimi drammatici eventi nei Balcani. Infine un'*università in formazione*, per una formazione culturale e professionale adeguata ed equilibrata. Riconoscendo la crisi della dimensione comunitaria nella chiesa, in università e nella società, raccogliamo la sfida di ripartire dall'aggregazione - realizzata a partire dalla nostra esperienza di associazione di universitari - per ricostruire, oltre le logiche di massa, quel tessuto comunitario nella sua completezza ed armonia. Non rinunciamo cioè alla cittadinanza possibile nei nostri ambiti di impegno. È nella storia e nella complessità che rilanciamo il nostro protagonismo.

Università

in formazione

a cura della
PRESIDENZA NAZIONALE

Gli ultimi due anni hanno visto una riapertura del dibattito politico sui temi dell'istruzione e della formazione, determinato in parte dalle proposte di riforma del governo e in parte dalle risposte suscitate dei soggetti interessati.

A livello di istruzione superiore si sta cercando di avviare un processo di riforme che coinvolga direttamente i singoli atenei in un regime di sempre maggiore autonomia che permetta di attuare cambiamenti sulla base del rapporto con il territorio.

Rispetto alla situazione dell'università e della formazione superiore in Italia, alle esigenze di cambiamento e alle iniziative che il governo sta attuando, riteniamo urgente affrontare le questioni seguenti.

Didattica

È necessario ripensare la didattica non solo in termini di organizzazione dei curricula, ma anche nei contenuti e nelle metodologie e più precisamente nel suo rapporto con:

- a) la ricerca: le nuove esigenze didattiche e le trasformazioni del mondo professionale interpellano la didattica universitaria e - di conseguenza - la ricerca. Alcune realtà hanno avviato un dibattito proprio su questi temi. Tali esperienze spontanee vanno monitorate, valorizzate, messe in rete e possibilmente coinvolte in un dibattito nelle sedi istituzionali;
- b) la formazione (di base, specialistica, specializzata, professionale, professionalizzante...): quali contenuti e competenze riguarderanno la preparazione universitaria di base (diplomi, c.u.b. ...)? Quali la laurea? Quali le scuole di specializzazione?
- c) le professioni: il rapporto tra i curricula e le professioni non è

più consequenziale. Come ricreare dei rapporti tra formazione universitaria e professioni evitando di riproporre (o mantenere) falsi automatismi?

Inoltre è necessario che nel disegnare i nuovi ordinamenti si provveda ad una ridefinizione della collocazione e delle finalità dei diplomi universitari.

È necessario aprire un chiaro e serio dibattito su due questioni poco problematizzate:

- a) quella della formazione professionale, per la quale è ancora troppo debole (e fortemente penalizzata) la formazione professionale secondaria;
- b) quella dei centri di eccellenza: il problema della formazione della classe dirigente non è superato da una semplice tripartizione in serie dei corsi



universitari;

è necessario promuovere in modo forte la valutazione della didattica in concomitanza con l'attuazione dell'autonomia didattica e perseguendo una metodologia che preveda:

1. un sistema di valutazioni incrociate, articolate in autovalutazione (da parte del dipartimento/facoltà/ateneo), valutazione da parte degli studenti, valutazione esterna (*peer review*);
2. la comparabilità con altre realtà, sia italiane che europee;
3. la valutazione del tasso di successo dei laureati/diplomati, effettuata anche rispetto alle possibilità di trovare un lavoro corrispondente alle attese dopo la laurea;
4. la finalizzazione alla valutazione complessiva del sistema e alla programmazione: questo può avvenire tramite l'istituzione di un osservatorio nazionale, affiancato o interno a quello attuale già onerato da molte competenze;
5. il superamento del concetto di "libertà di insegnamento" come libertà di insegnare quello che si vuole e come si vuole. In un contesto di autonomia la libertà di insegnamento ha valore se indica la libertà di contribuire in modo propositivo e originale, ma adeguato e rispondente, al progetto formativo dell'ateneo democraticamente stabilito dalla comunità accademica.

Diritto allo studio

Il sistema del diritto allo studio deve continuare a sviluppare un modello che possa garantire l'equità di trattamento nell'accesso e nel tasso di successo negli studi, la mobilità sociale, la qualità dello studio e della vita universitaria.

Attualmente le principali urgenze sono:

- l'incremento del gettito per il diritto allo studio almeno fino al raggiungimento degli standard europei;
- la ridefinizione dei diritti e del ruolo degli studenti negli atenei. In questo senso l'impegno del governo nella definizione di una *Carta dei diritti degli studenti* e di norme e condizioni che garantiscano l'effettivo diritto a studiare non ha ancora trovato un'adeguata priorità nel dibattito. Questo non può avvenire se non identificando anche le responsabilità e i doveri dei soggetti che si pongono di fronte agli studenti (docenti e atenei);
- il raggiungimento di un'effettiva mobilità degli studenti, che nella prospettiva dell'autonomia didattica e, soprattutto, del superamento del valore legale del titolo di studio, è imprescindibile. Questo deve avvenire con la collaborazione tra governo centrale, atenei e autonomie locali;
- la garanzia dell'accesso a tutti i livelli di istruzione superiore per i capaci e meritevoli, ma privi di mezzi anche nella prospettiva dell'articolazione su più cicli: è da evitare con precise norme e garanzie la riproposizione di limitazioni economiche di fatto al conseguimento dei più alti gradi di istruzione;
- la valutazione della qualità del diritto allo studio e dei servizi offerti agli studenti in ogni ateneo, in modo da poter identificare le esigenze dell'utenza e di poter controllare l'efficacia degli investimenti finanziari e organizzativi.

I soggetti

Studenti

La crisi della rappresentanza studentesca nei nostri atenei, visibile nella enorme difficoltà di incidere nelle scelte politiche, ha indubbiamente cause sia strutturali che culturali. Il veloce avvicenda-

mento degli studenti rispetto a quello dei docenti, rende difficile la creazione di un'organizzazione che garantisca la continuità dell'azione politica della rappresentanza studentesca, e che permetta di perseguire obiettivi sul lungo periodo. La questione della rappresentanza studentesca all'interno degli atenei non è quindi distinta dalla marginalità del ruolo che gli studenti hanno rispetto alla vita dell'ateneo stesso.

È necessario:

- valorizzare la presenza degli studenti favorendo il loro contributo nella gestione di "spazi didattici" (aule-studio, biblioteche) e la loro iniziativa culturale;
- garantire anche alla rappresentanza degli studenti gli spazi, gli strumenti e le condizioni che gli altri soggetti (docenti, amministrazione) hanno;
- ricoinvolgere gli studenti nella consultazione sulle riforme, in attesa delle elezioni del CNSU, per non escluderli dalla discussione sui temi cruciali dell'autonomia didattica e del reclutamento dei docenti. In particolare si chiede di aprire una fase di consultazione, che coinvolga anche la componente studentesca (seppure non rappresentata formalmente dal Consiglio Nazionale degli Studenti), sui regolamenti di attuazione dell'autonomia didattica, nonché l'organizzazione di una Conferenza nazionale di presentazione del Consiglio Nazionale degli Studenti Universitari, che veda coinvolti i rappresentanti di ateneo.

Docenti

Il problema del ruolo dei docenti rispetto alle trasformazioni dell'università non può riguardare solo la ridefinizione di norme per il reclutamento, ma deve considerare anche le seguenti, fondamentali questioni:

- la necessità di ridefinire il rapporto tra le competenze affidate ai docenti (ricerca, didattica e governo) anche in ordine all'uso del tempo accademico: i limiti della massificazione e del sovraffollamento riguardano tanto gli studenti quanto i docenti, con i conseguenti effetti di demotivazione, irresponsabilità e inefficienza per entrambi;
- la necessità di creare strumenti e attività di supporto al ruolo del didatta (servizi complementari alla didattica, aggiornamento, ecc...);
- il recupero di un'immagine di correttezza, responsabilità, professionalità e, soprattutto, legalità che negli ultimi decenni ha determinato una generale perdita di credibilità nei confronti della generalità del ceto accademico.

Personale amministrativo

In un'università sempre più complessa e difficile da governare, chiamata a relazionarsi con soggetti esterni (scuola, lavoro, amministrazioni locali, ecc.), con la necessità di ridurre gli sprechi e ottimizzare gli investimenti, l'amministrazione svolge un ruolo fondamentale.

Il personale dell'amministrazione va considerato come un soggetto portatore di una sua peculiare competenza rispetto all'efficacia delle scelte operative, alla predisposizione di strumenti per la loro programmazione e verifica. Non un'appendice, ma parte integrante del governo dell'università. In questo le università devono essere capaci di appoggiarsi anche a esperti esterni.

Nel nostro ultimo congresso del 1996, abbiamo parlato dell'università evidenziando l'urgenza di una riforma complessiva del sistema formativo e lamentando la carenza del dibattito politico su tali temi. A distanza di due anni possiamo forse dire che un certo dibattito c'è stato, che di università in questi due anni si è certamente parlato. Il governo Prodi ha riaperto e reimmesso nel dibattito politico le grandi questioni che riguardano la formazione e gli interventi e i progetti di riforma introdotti dal Ministro Berlinguer hanno ripreso un cammino.

Ci sembra però che, nello sforzo positivo di mettere mano ad un discorso vasto e complesso, molte questioni fondamentali non abbiano ancora ottenuto una sufficiente chiarezza e che in questo momento tutta la macchina delle riforme rischi di arenarsi nell'immobilismo o di portare, ancora una volta, a dei cambiamenti parziali più dannosi dell'immobilismo.

Ci sono stati interventi che hanno in qualche modo ripreso un cammino che dall'89, con la legge d'istituzione del ministero dell'università e dell'autonomia delle università, in questi quasi dieci anni, è proceduto lentamente e in modo frammentario, con poca chiarezza da un passaggio all'altro. Sino ad oggi non possiamo dire che si sia affermata una "cultura dell'autonomia" in Italia. Il ministro Berlinguer, fra le priorità, ha posto quella del completamento del quadro dell'autonomia. Se da un punto di vista normativo la legge Bassanini dello scorso anno è un tentativo, lento e difficile, di riforma del reclutamento dei docenti, dovrebbero a breve termi-

ne sancire l'autonomia didattica e l'autonomia nel reclutamento dei docenti, tuttavia a fronte di queste prospettive normative, non possiamo constatare una sostanziale affermazione dell'autonomia nelle università italiane.

Ci sembra mancare soprattutto una prospettiva per il cambiamento. Se l'autonomia deve essere uno strumento che permetta alle università un rapporto più diretto con il territorio, una capacità più immediata di proporre, di pensare, di attuare iniziative nuove, non ci pare che in questo momento complessivamente gli atenei riescano ad esprimere questa volontà e che il sistema universitario italiano riesca ad esprimere un indirizzo. In questo momento manca un indirizzo dal governo centrale.

La recente proposta del documento Martinotti sulla riforma degli ordinamenti didattici, propone delle novità rispetto all'organizzazione della didattica: l'articolazione in cicli, servizi integrativi quali l'orientamento e il tutorato. Non è chiaro però in che modo, secondo quali contenuti e quali modalità la didattica vada cambiata, soprattutto rispetto alla ricerca. In questo momento in cui le università non hanno chiaro l'obiettivo da raggiungere, cambiare l'organizzazione della didattica potrebbe sembrare semplicemente spostare l'organizzazione degli esami, suddividerli in cicli, ma di fatto non cambiare le cose, oppure lasciare che ogni ateneo si riorganizzi senza tenere conto di criteri minimi di omogeneità.

Governare il sistema universitario non è indubbiamente facile, governare il cambiamento del sistema universitario è ancora meno

■ Quale sarà l'Università del duemila? Come cambierà il sistema formativo superiore e di conseguenza come si evolverà la figura dello studente? Dal dibattito abbiamo ricavato il seguente testo, che non è stato rivisto dagli autori e conserva lo stile del linguaggio parlato.

Gli autori

Marco Santagata insegna Letteratura italiana all'università di Pisa. Si occupa di didattica a distanza e, con l'Associazione degli italianisti italiani, di cui è segretario, ha avviato una riflessione sul rapporto tra didattica e ricerca, tra formazione universitaria e sbocchi professionali nelle facoltà umanistiche.

Vincenzo Perciavalle insegna Fisiologia a Catania. È prorettore dell'Ateneo catanese, direttore del Dipartimento di scienze fisiologiche e presidente del Centro di orientamento e formazione.

A che cosa serve l'Università?

Il dibattito sull'università degli ultimi anni ha messo in evidenza le insufficienze dell'università italiana rispetto alla domanda formativa. Di fronte all'esigenza di riprendere un iter di riforme complessivo, la scelta del governo è stata quella di non optare per un riordino organico finalizzato al conseguimento di un modello di università, ma di procedere per singoli interventi, al fine di poter definire progressivamente il cambiamento. Se questo da un lato lascia molto spazio all'autonomia e all'iniziativa degli atenei, dall'altro ci sem-

bra però che non siano sufficientemente definiti gli obiettivi da raggiungere, soprattutto rispetto ai compiti formativi che l'università dovrà avere.

Quale ruolo si vuole dare all'università italiana e quali possono essere le peculiarità del sistema italiano nel contesto europeo?

Santagata: Vorrei provare a rispondere elencando alcune peculiarità che oggi distinguono il sistema universitario italiano da quello europeo e sono

facile perché implica la necessità di dettare delle condizioni, di produrre degli stimoli e qualche volta anche di imporre degli stimoli ad un sistema troppo abituato a contare sulle proprie risorse del passato e a non mettersi in discussione, ma in questo momento ci sembra la condizione irrinunciabile perché un cambiamento possa avvenire.

Per quanto riguarda il diritto allo studio, abbiamo affrontato nelle tesi delle questioni che per noi restano ancora fondamentali e irrisolte. A differenza di altri sistemi europei che regolano l'accesso agli studi superiori prevalentemente in base al merito o al reddito con sistemi anche molto selettivi, il sistema italiano cerca di integrare questi due aspetti e di garantire alla generalità dei giovani diplomati l'accesso a tutti i corsi universitari. Questo però presuppone la volontà e la capacità di garantire un investimento pubblico per il diritto allo studio che, se negli ultimi due anni ha segnato un'inversione di tendenza rispetto ai tagli degli anni precedenti, risulta ancora fortemente deficitario. Accanto a questo va ricercata una gestione efficiente, salvaguardata da sprechi e interessi particolari da cui l'attuale gestione regionale non è certo scevra e che spesso entra in conflitto con la capacità di alcuni atenei di migliorare la qualità del diritto allo studio. Il problema cui ci troviamo di fronte oggi non è tanto quello di permettere l'accesso, quanto quello di garantire democraticamente ad ogni studente, indipendentemente dalla classe sociale di appartenenza e dalle possibilità economiche, non solo di accedere, se capace e meritevole,

all'università, ma anche di riuscire a laurearsi e raggiungere i massimi livelli di istruzione.

Il problema del diritto allo studio si lega a quello della struttura del sistema formativo superiore italiano, perché la mancanza di un titolo di studio intermedio, la mancanza di opzioni formative di carattere professionale esterne al percorso universitario, ma ugualmente valide, la mancanza nelle stesse università di spazi e di strumenti compromette fortemente la possibilità di studiare bene, di studiare ciò di cui si ha bisogno e di poter ricevere una formazione spendibile sul mercato del lavoro almeno a livello europeo.

La domanda che un po' provocatoriamente oggi vogliamo porre è: a che cosa serve l'università? È la domanda che sempre più studenti e famiglie si pongono di fronte ad un sistema sempre meno capace di offrire delle opportunità. Domanda che come FUCI ci poniamo, nel senso di chiederci, da studenti, a che cosa vogliamo che serva il nostro studio e la nostra esperienza universitaria.

Infine è la domanda alla quale il governo oggi deve rispondere, facendo chiarezza sulle prospettive di riforma, su quale università si vuole costruire in Italia per il futuro, identificando degli obiettivi generali, ma definiti, che possano disegnare il necessario contesto comune all'interno del quale possano collocarsi anche le scelte particolari. Senza questa necessaria chiarezza non crediamo si possa attuare il cambiamento che auspichiamo.

tutte peculiarità di segno negativo.

Il 5% degli alunni in Italia non termina la scuola dell'obbligo, il 35% circa degli studenti esce dal ciclo secondario senza aver conseguito un diploma. Circa il 20% esce dal ciclo secondario senza aver conseguito alcun titolo di studio. Il 95% di coloro che proseguono gli studi si iscrivono all'università: di questa grande massa arriva a conseguire una laurea il 30% e questo vuol dire che il 70% non consegue il titolo di studio che l'università rilascia. È evidente che nel complesso questi dati disegnano un fallimento che è il fallimento del sistema formativo nel suo complesso, non solo

dell'università.

Colpisce purtroppo l'altissimo livello di abbandoni che interessano il sistema formativo. Colpisce soprattutto che l'università sia l'unica agenzia di formazione post-secondaria in questo paese, costretta a raccogliere la totalità di coloro che vogliono proseguire gli studi.

A questi dati bisogna aggiungerne uno specificamente universitario: la media per conseguire una laurea è di circa 7 anni e 4 mesi. Ci troviamo ad avere un numero abbastanza ristretto di giovani che arriva a conseguire la laurea e per di più intorno ai ventisette anni.

Questo, nel processo di globalizzazione, significa che i nostri lau-



reati hanno poche possibilità di trovare lavoro fuori dall'Italia, sono già esclusi dal mercato del lavoro o perlomeno dai livelli alti del mercato del lavoro.

I rimedi a questa crisi del sistema formativo non possono essere limitati e settoriali, devono toccare l'insieme. Questo è quello che da alcuni anni in Italia, anche prima di questo governo, si sta cercando di fare. Ora questo governo ha accelerato le cose, ma non direi che gli interventi siano stati del tutto razionalizzati.

È vero che per procedere a una riforma dell'università bisognerebbe avere in testa un modello di università. Ma la sensazione che si ha oggi, non solo in Italia, è che in questo momento non ci siano dei modelli universitari che si impongono: tutti quanti rivelano crepe. Una cosa è sicura: il modello cui si è ispirata in maniera molto stretta l'università italiana, il modello tedesco, che fa dell'università luogo di produzione e di trasmissione

del sapere e che lega strettamente didattica e ricerca, è un modello che è andato in crisi un po' dappertutto, anche nella stessa Germania.

Nel panorama moderno la ricerca è policentrica, non si fa più soltanto dentro all'università, e da questo punto di vista l'Italia forse è ancora un'eccezione. Anche le agenzie di formazione post-secondaria o terziaria non sono più soltanto dentro all'università. In Italia il risultato è che si fa molto spesso della cattiva di-

didattica e altrettanto spesso della ricerca fine a se stessa, che serve solo per la corporazione. Il nesso didattica-ricerca va ripensato. Secondo quali modelli? In Italia ci stiamo muovendo con poca chiarezza su questo punto.

In Europa abbiamo il sistema anglosassone, che si regge sui due concetti di autonomia e competitività fra gli atenei. Un sistema caratterizzato al suo interno da una gerarchia, che poi si riflette a vari livelli, da quello delle tasse fino alla qualità della ricerca. Si può dire che se uno esce vincitore dalla competizione fra atenei può fare ricerca, altrimenti fa solo didattica. L'università francese è un'università a vocazione prevalentemente didattica, fortemente centralizzata. Il modello tedesco è quello più simile al nostro ma con la grande differenza che in Germania esiste un sistema di scuole professionali di alto profilo che affianca l'università e che funziona molto bene.

In Italia ci stiamo orientando verso il modello di autonomia anglosassone; contemporaneamente i modelli di articolazio-

ne in cicli che ci vengono proposti assomigliano alle articolazioni dell'università francese; ed infine mettiamo allo studio la creazione di una rete professionale di tipo tedesco. Mi sembra che non tutto in questo quadro possa essere mantenuto. Probabilmente bisognerà cercare un equilibrio tra esperienze diverse e una scelta tutta nostra che potrebbe essere quella di alleggerire l'università da determinati oneri, salvaguardando il più possibile il nesso ricerca-didattica e perseguendo contemporaneamente la strada delle scuole di formazione professionale di alto profilo.

Perciò dire cosa ci aspetta in futuro adesso è molto difficile; l'auspicio è che ci si chiarisca un po' di più le idee su dove vogliamo andare.

Perciavalle: Oggi abbiamo un sistema nelle università italiane abbastanza particolare: l'università è rimasta, assieme alla magistratura, l'unica struttura pubblica in cui il re-

clutamento avviene per cooptazione. Naturalmente questo ha un vantaggio e uno svantaggio. Il vantaggio è che il potere politico non può intervenire in quanto la nomina delle commissioni è fatta dagli universitari per gli universitari. Lo svantaggio è che questo lascia liberi gli universitari di fare il bene e di fare anche il male. È chiaro che il politico non gradisce molto questa esclusione dal controllo.

Questa apparente autonomia cozza però con un'altra re-

altà, secondo la quale per far funzionare il sistema ci vogliono i soldi, e i cordoni della borsa li tiene il potere politico. In Italia oggi lo Stato spende sei milioni l'anno per ogni iscritto all'università. La media europea è di quattordici milioni l'anno per studente. Con i nostri sei milioni l'anno, l'università deve produrre la didattica e la ricerca.

La regione siciliana è l'unica regione italiana che non ha una legge sul diritto allo studio e non ce l'ha neanche in programma. Non avere una legge sul diritto allo studio significa che il siciliano che vuole studiare non è tutelato dalla struttura organizzativa della sua regione, si deve arrangiare, deve trovare da solo i mezzi e gli strumenti per potere accedere a questa istruzione.

Qui emerge un concetto di fondo: cosa vuol dire diritto allo studio? Di solito si danno a questo termine due significati fra loro abbastanza antitetici: un significato tradizionale è che tutti hanno diritto di studiare, devono essere messi nella possibilità di studiare indipendentemente dai mezzi economici e

A che cosa serve l'università? È la domanda che sempre più studenti e famiglie si pongono di fronte ad un sistema sempre meno capace di offrire delle opportunità. Domanda che come FUCI ci poniamo, nel senso di chiederci, da studenti, a che cosa vogliamo che serva il nostro studio e la nostra esperienza universitaria.

sociali. Quindi dietro la formula "diritto allo studio" c'è l'intendimento di far accedere all'università il maggior numero di persone. Il secondo significato che si può dare a questo termine può essere espresso così: "io studente ho il diritto di avere la migliore preparazione possibile per poter avere una reale possibilità di inserimento nel mercato del lavoro". Diritto allo studio significa diritto ad uno studio che dà opportunità concrete o accesso all'università comunque essa sia? Sono questi i problemi con i quali ci si sta scontrando oggi in Italia. Quali sono i modelli che stanno emergendo? La follia degli ultimi vent'anni è stata la moltiplicazione delle università: siamo arrivati ad avere 66 università delle quali 8 hanno il 75% degli studenti. Le altre si dividono quel rimanente 25%. Poiché moltiplicare i centri di ricerca costa troppo, queste nuove università sono di fatto dei megalicei dove la didattica è l'unica attività.

Il modello che si sta cercando di imporre in Europa, e che credo stia denaturando alcuni momenti logici della nostra università, è proprio quello di seguire il modello angloamericano: poche università di élite che formeranno la classe dirigente e le altre di massa dove va chi non ha mezzi.

Uno studio della Confindustria ha previsto che se sarà confermato il meccanismo perverso della diminuzione della natalità, entro il 2010 la metà di queste 66 università saranno costrette a chiudere.

Il problema del diritto allo studio determina anche il rapporto con il territorio. L'università di Catania è nata lo stesso giorno in cui il Re d'Aragona firmava la nascita del comune di Catania: nello stesso giorno nascevano la comunità civile e l'università. Questa coincidenza dimostra la forte correlazione che esiste fra territorio e università, nel caso di Catania. Altre università si fanno vanto di essere aperte a gente che proviene da altre regioni: basti pensare a Bologna o Siena che hanno più della metà degli studenti provenienti da altre

regioni e il 10% da altre nazioni. Questo crea una differenza importante: noi copriamo per il 95% le province di Catania, Ragusa, Caltanissetta, Siracusa, Enna. Solo il 5% dei nostri studenti non proviene dal territorio: non è una scelta, né una vocazione, ma nella maggior parte dei casi è un vincolo economico, perché gli studenti non si possono permettere di andare a studiare a Milano o a Siena, quindi vanno nell'università più vicina, quella che abbatta i costi di frequentazione. È bello potere scegliere, avendone i mezzi, ma qui si parla di una regione che, ripeto, non ha una legge sul diritto allo studio.

Rispetto alla legge 341 del 1990 sulla riforma degli ordinamenti didattici e alla recente proposta del documento Martinotti, che ha riaperto il dibattito sulla riforma della didattica,

quali sono le prospettive di cambiamento che possono venire dal basso, dagli atenei? E qual è il grado di autonomia da mantenere in questa fase per garantire un equilibrio del sistema, affinché il cambiamento non sia a vantaggio dei centri numericamente ed economicamente



più forti e a svantaggio di centri potenzialmente validi, finora rimasti ai margini?

Santagata: L'autonomia finanziaria ha prodotto effetti molto positivi nell'università italiana, ha cambiato la mentalità del corpo docente, che si era sempre preoccupato dei posti, ma mai di chi li doveva pagare. Le università che si sono spinte avanti nell'attuazione dell'autonomia gestionale e finanziaria oggi hanno una capacità di muoversi che era impensabile fino a poco tempo fa. L'autonomia finanziaria è piovuta dall'alto, è stata subita, ma ora si incominciano a vedere gli aspetti positivi.

L'anno scorso la legge "Bassanini 2" (legge 15 maggio 1997, n. 127) ha aperto la strada alla possibilità di andare a toccare la didattica e quindi di fare la vera riforma dell'università.

L'autonomia didattica è un tema che da solo è capace di trasformare in maniera evidente l'università. È un tema delicato, che richiede prudenza e decisione allo stesso tempo, perché il corpo docente non è pronto a questa riforma.

In Italia si è creata una rottura fra un ceto dirigente, che comprende i rettori e il Ministero (chi ha responsabilità di governo a vario titolo), e il mondo dei docenti universitari. Un'università non pronta ad accogliere le innovazioni profonde che si prefigurano con l'autonomia didattica va governata con un certo polso ma anche con molta attenzione, cosa che è stata fatta fino all'anno scorso. Quando è uscita la "Bassanini 2", il ministero ha

puntato sul tema dell'articolazione in cicli (laurea breve - laurea - specializzazione), il punto nodale della riforma. E dal Ministero usciva allora una parola d'ordine importante che era "governare la transizione", con l'idea di produrre un decreto con valore normativo per fissare dei criteri generali validi su tutto il territorio nazionale. Dietro c'era l'idea che l'autonomia non sia un valore, ma un mezzo che serve per ottenere il miglioramento della struttura universitaria.

Alla fine del 1997 il gruppo di lavoro ministeriale sull'autonomia didattica ha prodotto il famoso "documento Martinotti", un documento fatto da tecnici illuminati, con una visione aperta sull'università. Un documento, però, che crea anche qualche problema. Nel fare l'autonomia finanziaria si è proceduto per piccoli passi. Il documento Martinotti invece è un documento organico e molte delle proposte che contiene non sono applicabili se non si cambia lo stato giuridico dei docenti. Quindi, oltre ad essere di difficile applicabilità, ha fatto spostare il discorso sui crediti, la flessibilità, il principio di contrattualità. Questi sono temi molto

importanti, ma nella situazione attuale dell'università sono un lusso. È passata in secondo piano l'articolazione in cicli dell'università. Il risultato è che ora non ci sarà più il decreto-cornice, ma ci si affiderà a dei decreti d'area e soprattutto si procederà ad una delegificazione, si lascerà ampia facoltà alle sedi locali di procedere autonomamente in nome dell'autonomia, che sembra essere diventato un valore in sé.

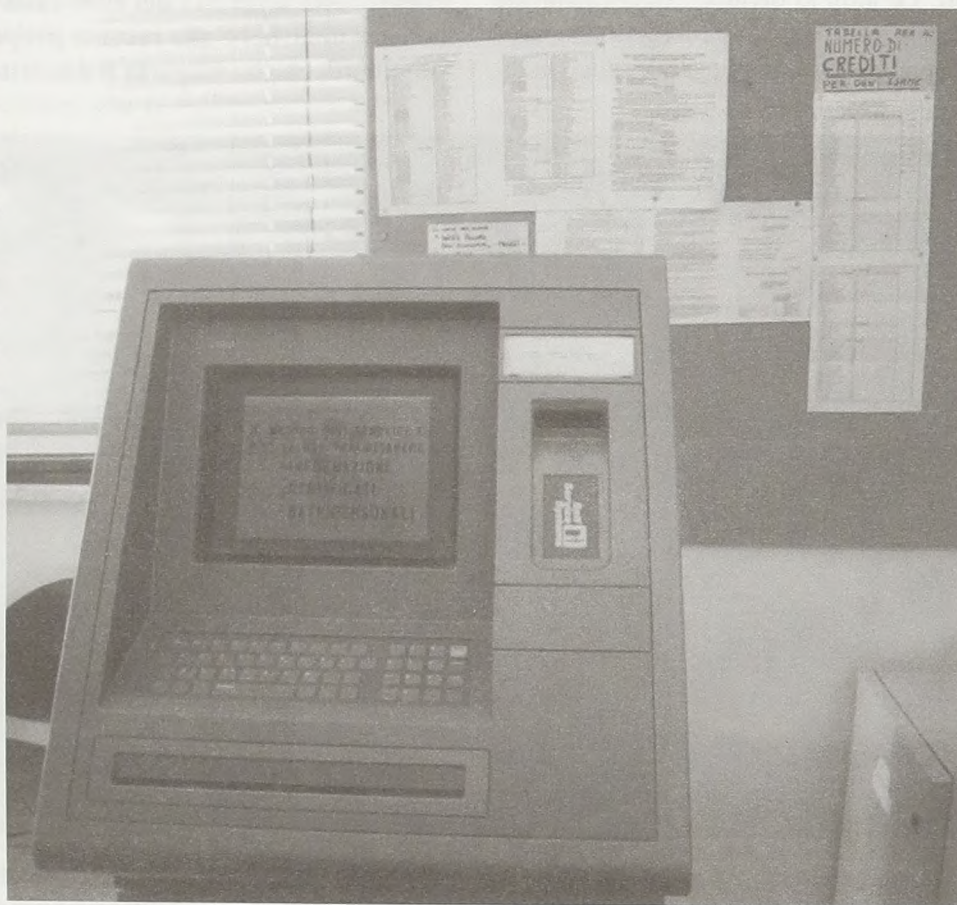
Parlare di competitività fra gli atenei in un paese non omogeneo né dal punto di vista sociale, né economico, né culturale come l'Italia, lasciando la libera iniziativa delle singole sedi di fissare quali sono i limiti e i criteri, può portare a inconvenienti serissimi.

Perciavalle: Le più grosse modifiche al sistema universitario italiano, quelle che ci sono state dopo il 1992, non sono state fatte per legge, ma tramite collegati alle finanziarie, che hanno cambiato l'università più di tutte le riforme che sono state fatte nei 5 anni precedenti.

Tornando all'autonomia didattica e al documento Martinotti, c'è da rilevare che ancora oggi lo studente universitario mantiene come titolo valido della Pub-

blica Istruzione il diploma di maturità, fino a quando non consegue il pezzo di carta successivo. Tutti gli esami che ha fatto non hanno validità e non sono spendibili, se non si consegue la laurea. Secondo me l'autonomia didattica deve partire da questo concetto: tutela di energie e di risorse investite.

Ritengo che ci sia una sola strada da percorrere: creare dei moduli didattici, quali ad esempio la matematica, la letteratura italiana contemporanea, l'istologia, che siano riconosciuti in tutta la comunità europea e quindi siano spendibili ovunque. L'autonomia dovrebbe consistere nell'assemblare i moduli, nel metterli assieme per creare i corsi di laurea, ma



i moduli devono valere a Pisa, a Catania, a Bruxelles o a Oxford.

Il secondo punto che voglio toccare della Martinotti è quello dove si parla di orientamento e in uno di questi punti - il terzultimo se non ricordo male - c'è una frase agghiacciante per noi universitari: le università devono assumersi l'onere dell'inserimento nel mondo del lavoro dei propri laureati. Questa è un'utopia, per usare un eufemismo, perché noi non possiamo controllare il mercato del lavoro; noi possiamo subire il mercato del lavoro. Non abbiamo né le competenze, né i mezzi per controllare il mercato del lavoro. Su queste cose è meglio che il governo faccia chiarezza e che dica con estrema decisione chi ha le competenze per che cosa.

L'autonomia dell'università ha senso anche perché in qualche modo garantisce l'autonomia dei centri di produzione del sapere rispetto ai centri di potere economico e politico. Se da un lato va garantita questa autonomia, dall'altro qualcuno dovrà garantire che il sistema mantenga determinate caratteristiche, innanzitutto la democraticità. Ci pare di individuare un'ambiguità di fondo, risolvibile solo con delle scelte politiche, e che le proposte tecniche non contribuiscono finora a chiarire. Ad esempio non del tutto chiara è l'alternativa tra un sistema universitario inclusivo, che contempli sia la formazione di base, sia quella professionale, e un sistema di formazione quasi d'eccellenza con a fianco una rete di formazione professionale, che però fino ad ora non ha neppure un progetto. Quale rapporto allora si deve creare tra il governo politico e il governo delle università?

Santagata: Il governo dell'università è indubbiamente competenza della comunità accademica. Mi chiedo se siamo proprio sicuri che il governo dell'università debba essere in mano ai professori. Vogliamo un sistema che abbia piena autonomia finanziaria, ma contemporaneamente i dipendenti dell'università sono coloro che la governano. Questo tema non a caso non è mai stato affrontato e questa è stata una scelta politica, perché questo problema da solo avrebbe bloccato il progetto dell'autonomia. Ma se mai in Italia si arriverà davvero ad una effettiva e totale autonomia universitaria, i docenti universitari saranno dipendenti dello Stato Italiano, saranno pagati dal Tesoro dello Stato Italiano. Diamo per scontato che una corporazione che deve operare per il

bene comune sia una corporazione che mette in primo piano sempre il bene comune. Se si va verso l'autonomia e si pensa che il mondo della produzione sia disposto a investire cifre consistenti nell'università, si sa che non lo farà se non avrà modo di intervenire nella gestione degli investimenti. Così ci si dovrà dare da fare per garantire l'università e mi chiedo se l'università vada garantita unicamente nei confronti delle forze politiche e delle forze economiche o non anche da una delle componenti stesse dell'università, che costituisce un'anomalia non piccola del nostro sistema universitario.

Perciavalle: L'università di Catania è la più grossa azienda della provincia con 3.200 dipendenti e 360 miliardi di budget, è un'azienda con un suo bilancio. Una legge dello Stato dice che gli studenti sotto forma di tasse non possono portare all'università più del 20% di tutto il budget, mentre

il restante 80% deve provenire da pubblico denaro. Quindi, quest'università gestisce i soldi di tutti, non solo degli studenti iscritti. In questo caso si affida la gestione di pubblico denaro alla corporazione, ma chi ne controlla la corretta spesa? Un'ultima riflessione sull'autonomia, sul pericolo forse maggiore in termini di evoluzione culturale: l'inseguimento di un modello di università come impresa, in cui tutto ciò che è importante è che alla fine dell'anno le entrate siano uguali alle uscite. L'università è l'unico ente pubblico che non ha mai

chiuso il bilancio in rosso. Per inseguire questo budget la quadratura del bilancio avviene a spese di che cosa? Tagliando sulla didattica, sulle mense, sui libri, sui tutors o sugli spazi che diamo allo studente? Tagliando sulla ricerca, cioè diventando un superliceo? Si rischia di far venire meno quella che è proprio la sua natura essenziale.

Infine le attuali carenze dell'università in termini di efficienza nell'ambito della formazione hanno fatto proliferare dei soggetti che vendono formazione e servizi paralleli (CEPU, ecc.) e che stanno all'inefficienza dell'università "come la zecca sta al cane". Un'università inefficiente crea una domanda e in una legge del mercato domanda e offerta sono le uniche che contano. Questa università con le "pezze" messe qua e là tutto sommato ha una zona d'ombra in cui a molti fa comodo che le cose non migliorino.

Oggi nel mondo la ricerca è policentrica, non si fa più soltanto dentro all'università, e da questo punto di vista l'Italia forse è ancora un'eccezione. Anche le agenzie di formazione post-secondaria o terziaria non sono più soltanto dentro all'università.

Una società per tutti

a cura della PRESIDENZA NAZIONALE

I valori fondamentali: la partecipazione ai processi decisionali

E' trascorso mezzo secolo da quando con il patto costituzionale è stato ridefinito il modello dei rapporti tra istituzioni e cittadini. Sebbene questo modello preveda una sorta di gerarchia che parte dal singolo, passa per le comunità intermedie e arriva alla collettività - all'interno della quale esistono rapporti di reciproca solidarietà tra le varie componenti, tesi a garantire lo sviluppo armonico di ciascuno e di tutti - e sebbene lo strumento usato dalla collettività sia rappresentato dalle istituzioni, che hanno il preciso compito di garantire le condizioni perché ciascuna parte del corpo politico possa esercitare appieno le sue funzioni, si ha purtroppo ancora molto spesso la sensazione che i cittadini non riescano ad esercitare compiutamente quelle facoltà di controllo sui processi decisionali che la scelta democratica dovrebbe implicare. Il processo va in una duplice direzione: da una parte infatti si registra la tentazione da parte dei partiti politici e dei governi di assumere il ruolo di unici rappresentanti presso le istituzioni nazionali ed internazionali, per appropriarsi in via esclusiva delle funzioni della società politica. Dall'altra parte si osserva una progressiva acquisizione di spazi di partecipazione di una parte della cittadinanza, che si rende protagonista attiva delle vicende politiche e nella gestione della cosa pubblica. Grazie a questo "la sfera della politica si allarga oltre lo Stato-istituzione, oltre lo Stato-apparato", venendosi così a creare uno "Stato poliarchico", in cui è più forte la consapevolezza della compartecipazione delle componenti la società civile alla società politica.

Esempi delle limitate possibilità dei cittadini di esercitare le proprie funzioni di controllo sono le modalità con cui si sta procedendo alla unificazione europea e alla modificazione della Costituzione italiana. La possibilità di intervento rispetto a questi processi è limitata a pochi, trascurando che queste potrebbero rappresentare occasioni opportune per far crescere la consapevolezza dell'appartenenza alla comunità politica e a riavvicinare alla partecipazione attiva coloro che se ne sono allontanati.

Ma se infatti il popolo è sovrano come potrà una parte esserne esclusa?

Per dare piena attuazione alla Costituzione, occorre ripartire dai rapporti tra le componenti della società politica perché - pur nella distinzione delle responsabilità di ciascuno - contribuiscano alla costruzione di una società pienamente democratica.

Le politiche sociali

Già nel 1835 Tocqueville scriveva: "Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini uguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, coi quali soddisfano i loro desideri. (...) Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. E' assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e dolce. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente all'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi".

In relazione a questo, è necessario soffermarsi sul fatto che, per quanto riguarda l'Italia, è il 10,3% della popolazione a vivere sotto la soglia della povertà (dati del 1996). Le politiche di *welfare* in Italia avrebbero dovuto non solo garantire il diritto a vivere nella società quanto meno in modo non umiliante, ma anche creare condizioni sociali per uno sviluppo economico, in molte aree del Paese solo parzialmente avvenuto. Tra le molte cause, talune delle quali anche strutturali, del loro fallimento assume un particolare rilievo l'adozione di logiche clientelari nella gestione della cosa pubblica, specie da parte degli enti locali, i quali spesso hanno erogato i fondi - ad essi trasferiti per finanziare le spese sociali - in larga parte in favore di coloro che potevano garantire ai politici un ritorno. Questo sistema di rapporti tra cittadini e istituzioni, impostato secondo la logica dei rapporti tra i privati, per cui nulla è dovuto, ma tutto può essere concesso, diffuso tanto al Nord, quanto al Sud, (come Tangentopoli dimostra), negando legalità ed eguaglianza, ha contribuito alla riduzione di intere fasce di popolazione in uno stato di sudditanza. Ulteriori conseguenze sono state il prodursi di una generazione di pubblici funzionari che adottano la medesima logica, dovendo spesso il proprio posto alle intercessioni di qualche potente, e l'innestarsi ed il crescere di gruppi di potere più o meno occulti ed esclusivi, nonché attività illecite di ogni tipo.

Tra i fattori concorrenti alla crisi del sistema sociale italiano, merita in particolare indicare le interrelazioni economiche che mettono in diretta competizione il costo del lavoro. Gli Stati dove le protezioni sociali sono pressoché inesistenti, sono anche quelli capaci di una maggiore competitività sul piano dei costi di produ-

zione: questo evidenzia come il sistema di *welfare* debba sapersi armonizzare con le logiche di mercato, pur non perdendo la sua essenziale funzione correttiva. Si tratta peraltro di necessità che il processo europeo di unificazione monetaria pone in particolare evidenza: il bisogno di rispettare i parametri di convergenza è stato forse lo stimolo più forte per ricercare con le riforme un sistema sociale più efficiente. Al contempo però, si è resa palese la necessità di assicurare un controllo politico diretto dei cittadini europei sulle scelte operate in ambito extranazionale ora pressoché inesistente.

Se uno dei freni maggiori alla realizzazione sul piano sostanziale della democrazia in Italia è rappresentato dall'instaurarsi di logiche clientelari e dai fenomeni di appropriazione delle istituzioni, allora una via d'uscita - parallela alla repressione penale e alla riforma della P.A. avviata dalle "leggi Bassanini" e dai decreti di attuazione delle stesse, al fine di *recuperare trasparenza, efficienza e legalità nell'operato e soprattutto nella cultura dei pubblici funzionari, ed al contempo ricostruire in termini positivi il rapporto che i cittadini hanno con le istituzioni pubbliche* - potrebbe consistere nella *trasformazione dei rapporti tra Stato e società civile in chiave di sussidiarietà, attraverso il recupero di ogni potenzialità proveniente da quest'ultima.*

La diffusione dell'intervento degli enti non profit potrebbe rappresentare la via attraverso cui realizzare quest'obiettivo, poiché attraverso di essi i cittadini sono investiti in prima persona delle funzioni pubbliche di solidarietà, rappresentate dall'erogazione di servizi sociali; si favorisce in tal modo il riavvicinamento della società civile alla cosa pubblica, nonché la rigenerazione della classe politica al di fuori dei circuiti clientelari.

Alle istituzioni pubbliche spettano i compiti di fissazione degli *standard* qualitativi, delle regole di accesso dei cittadini alle varie tipologie di servizi sociali, delle modalità di funzionamento degli stessi, dei criteri di controllo, nonché dell'attività di sorveglianza conseguente, al fine di garantire il carattere non lucrativo di questi enti e quello pubblico delle loro funzioni. Gli enti *non profit* rappresentano solo uno strumento per poter attuare un compito che cade in primo luogo sulle istituzioni e a vantaggio di tutta la collettività. Occorre inoltre non dimenticare la debo-

lezza che talune di esse hanno rispetto a quelle commerciali con fini di lucro, nonostante le agevolazioni fiscali di cui godono, e del pericolo, che ne deriva, di dipendere comunque da convenzioni con gli enti pubblici; ne consegue il rischio di un possibile assoggettamento al potere di ricatto di chi delle istituzioni pubbliche si sia impadronito (si noti che è un rischio che il sistema delle autonomie che si sta introducendo accentua).

Tutto ciò fa comprendere come sarebbe un errore immaginare il sistema del *non profit* come toccasana generale rispetto ai problemi della fiscalità e dell'assistenza.

I rapporti tra le generazioni

C'è un altro aspetto delle politiche sociali che ci preme mettere in rilievo: i rapporti tra le generazioni, sia perché siamo parte in causa, sia perché riteniamo che la codificazione dei rapporti tra generazioni sia un aspetto fondamentale della cultura di una società. Lo Stato è annualmente costretto ad aumentare le entrate per far fronte ad incrementi di spesa corrente costituiti in gran parte dal sistema delle pensioni, delle quali si beneficia in misura ancora rilevante per anzianità e non per vecchiaia, incidendo in misura sempre più rilevante nel sistema economico. Tutto il sistema regge sull'assunto che le generazioni dei lavoratori mantengano chi ha smesso di lavorare, secondo lo schema di obbligazioni intergenerazionali proprio della famiglia. Ciò è valido fintanto che il reddito prodotto dai lavoratori è in grado di mantenere giovani ed anziani.

Ci troviamo così di fronte ad un sistema fortemente a sfavore delle generazioni più giovani, che non sono da nessuno rappresentate nelle contrattazioni in materia: il 40% degli elettori sono pensionati e pensionandi; allo stesso modo gli iscritti a partiti ed a sindacati sono per la stragrande maggioranza adulti se non anziani, molti dei quali già in pensione. Pur sapendo che non si può organizzare il sistema delle rappresentanze politiche per categorie di interessi, né è immaginabile una rappresentanza di tipo sindacale organizzata su base generazionale, tuttavia risulta facilmente comprensibile perché da recenti ricerche emerga come tra i giovani il senso di obbligazione per quanto ricevuto sia forte nei confronti dei familiari,



ma scarsissimo nei confronti degli adulti in generale; risulta pertanto poco significativo il richiamo che taluni autori fanno all'equità del patto tra le generazioni, che il sistema di previdenza rappresenta. Emerge qui il problema di adottare *politiche generali che tengano conto delle specifiche esigenze delle componenti giovani della società italiana*, le quali rappresentano non solo l'unica garanzia di futuro, ma anche una vitale risorsa su cui investire sin d'ora.

I giovani e le istituzioni: la politica

Ciò che qui si intende affermare non è una mera rivendicazione; è nostro interesse segnalare come le nuove generazioni, così come la società nel suo complesso, siano attraversate da uno stato di profondo disagio, nel rapporto con il tempo e le generazioni che le precedono e le seguono, ma anche come in esse ci siano i primi significativi segni di una volontà di ripresa.

Infatti, da alcune ricerche sociologiche emerge come da un lato il 30% dei giovani abbia perduto il senso della propria capacità di progetto nel presente e nel futuro (tra questi molti sono coloro che non sono inseriti nel mondo del lavoro), ma d'altro canto si registra anche un incremento dell'interesse per la politica, ben testimoniato dal quotidiano impegno di molti in opere di volontariato condotte nel tentativo di migliorare le condizioni di vita sociale. Ciò che manca maggiormente però è la percezione del senso di un comune progetto o destino, che si traduce anche nella progressiva diminuzione di partecipazione alle associazioni di partito e sindacali, e più in generale all'impegno diretto in politica.

Diventa allora essenziale recuperare queste preziose risorse sociali, per mezzo forse di canali diversi dai tradizionali e, superando la logica per cui il giovane è solo un "non ancora", riconoscergli un ruolo maggiormente integrato. Le potenzialità giovanili, che spesso non si dirigono verso un'attività lavorativa specifica - unica via per un ruolo riconosciuto come pienamente integrato - restano sostanzialmente ignorate. Da questo punto di vista *gli enti non profit, le associazioni e taluni enti confessionali rappresentano lo strumento che più di altri può avvicinare le generazioni e far comprendere loro la comune appartenenza ad una società politica.*

Lo spirito di collaborazione sotteso al disegno di legge di istituzione del Consiglio Nazionale della Gioventù, l'Italia è l'unico Paese UE che ne è privo, accompagnato dall'intento di creare e mettere in rete consulte giovanili nei Comuni e nelle Regioni, nonché un collegamento diretto con lo Youth Forum europeo, rappresenta un auspicio buono per il futuro. Tuttavia, vi è il pericolo reale di creare un organo formalmente rappresentativo di una realtà che non rappresenta affatto, anche per la difficoltà delle associazioni giovanili ad aggregare e proporre un comune progetto intorno ad esso. Dagli atti del convegno organizzato dal Ministero per gli Affari Sociali a Torino gli scorsi 28 e 29 novembre emergono numerose dichiarazioni di intento, di cui però ancora non si intravede l'operatività: chiara è la tendenza a porre l'attenzione sui giovani come "problema" da risolvere, o come categoria sociale a sé stante, piuttosto che come risorsa da valorizzare. *Il finanziamento di specifici progetti, con obiettivi individuati, da parte di istituzioni nazionali ed europee potrebbe fornire lo stimolo*

adatto per spingere le varie associazioni giovanili all'assunzione di un ruolo propositivo all'interno della società. Questo fine potrebbe essere favorito dal potenziamento da parte degli enti locali di corsi di formazione per operatori nei vari ambiti di intervento sociale, facendo anche ricorso alle specifiche competenze acquisite da chi sul campo lavora già da tempo.

La legalità

Un grave fattore di discriminazione presente nel nostro Paese è il controllo di fatto esercitato sulla vita economica e politica da poteri illeciti di varia specie. La presenza sul territorio italiano di organizzazioni criminali potenti, efficienti e feroci, è un problema che coinvolge l'intera società, non tanto perché la loro capacità di azione si estende dal Nord al Sud ed oltre, ma soprattutto perché esse sono fortemente agevolate nel loro sviluppo dalla presenza di elementi di contiguità tanto del mondo economico e politico, quanto in ogni prassi consolidata di non rispetto della legalità e delle istituzioni: la mafia non è un fenomeno etnico, ma criminale. Nei loro confronti non sempre le istituzioni politiche hanno saputo rivolgere in modo efficiente gli apparati dello Stato in funzione di repressione, né mobilitare la società civile in un'opera di contrasto morale e civile, favorendo in tal modo il sorgere di sottoculture criminali in grado di inquinare la vita democratica e produrre una grave disaffezione nei confronti della cosa comune. La situazione di degrado sociale ed economico in cui versa una parte consistente della popolazione italiana determina un significativo condizionamento della partecipazione alla vita democratica e la speranza nella possibilità di un futuro migliore; spesso inoltre questi fenomeni si radicano così profondamente nella società che l'illegalità viene subita come fatto ineluttabile, se non naturale.

Non sta a noi indicare come contrastare la criminalità e disarticolare i centri di potere occulti ad essa collegati, ma occorre domandarsi, nell'interesse di tutta la collettività, per quali ragioni l'oggetto del dibattito politico, anziché incentrarsi sulle modalità con cui garantire il potenziamento e l'efficienza dell'apparato penale, si sia sviluppato sui rapporti tra i poteri politici e il potere giudiziario. Dal momento che il rapporto tra la società civile e la società politica è mediato dalle istituzioni, è di fondamentale importanza che esse si

dotino degli strumenti per espellere coloro la cui presenza, per via dei loro rapporti con questi poteri o la criminalità, rappresenti un elemento di poca trasparenza.



za delle istituzioni. Non si nega certamente il principio della presunzione di non colpevolezza, piuttosto si tratta di non trasformarlo da principio di garanzia a fattore di debolezza democratica. Si tratta però di interventi di effetto limitato, se congiuntamente non si avvia un processo di *ricostruzione del tessuto culturale della società*.

E' bene comprendere che se in talune Regioni si muore anche solo perché si fa il proprio lavoro o si cammina per strada è anche perché in altre Regioni le regole della convivenza civile sono sistematicamente calpestate: modelli di comportamenti economici improntati secondo codici contrari o anche solo indifferenti rispetto a quelli legali, non possono che indebolire questi ultimi e favorire il sorgere di oligarchie di potenti che considerano con disprezzo ogni intervento dello Stato che non consenta loro benefici; specie se a questo si accompagna la corruzione degli apparati giudiziari e di polizia. Anche la sola presenza di settori dell'economia e della politica di tal fatta costituiscono un danno reale per la democrazia e la libertà.

Probabilmente il primo passo da fare è proprio quello di *superare lo stereotipo del "tipo criminale"*, per abbracciare anche coloro che svolgono una attività produttiva illecita e "non ammazzano". Sulla leva di questo è poi possibile *spezzare i rapporti di contiguità* con la criminalità e offrire il necessario *sostegno* a chi deve quotidianamente operare in contrasto alla criminalità. Il terzo passo è la maturazione dell'elettorato e della capacità di selezione del sistema politico.

In questo ovviamente il ruolo centrale spetta a tutte le *agenzie formative, dalla scuola, alle confessioni religiose, alle associazioni (anche di categoria), attraverso la trasmissione della conoscenza dei fenomeni, la proposizione di modelli socializzanti, l'opera di sostegno alle realtà più direttamente coinvolte, la denuncia degli illeciti*.

E' evidente però che quest'opera ha una possibilità di successo direttamente proporzionale alla contemporanea adozione di politiche di sviluppo e di investimento, anche sulla società civile, nonché naturalmente di una efficace attività di repressione.

Prospettive di multiculturalità in una società policentrica

In Italia i titolari di permessi di soggiorno nel 1997 si aggiravano intorno ad 1,2 milioni, provenienti da ogni angolo del Mondo in via di sviluppo, praticamente tutti per motivi di lavoro o per ricongiungersi alla propria famiglia. Si tratta quindi di una immigrazione stabile e tendenzialmente mirante all'integrazione, tanto che diverse migliaia di questi hanno contratto un matrimonio misto con italiani ed i loro figli frequentano le scuole primarie (materne ed elementari per lo più). La disoccupazione tra di essi si attesta sulla percentuale nazionale, essendo essi impiegati in quelle mansioni che gli italiani non svolgono; contribuiscono quindi per diverse migliaia di miliardi alla produzione del valore aggiunto nazionale e quindi al gettito fiscale e previdenziale.

Questi elementi portano due ordini di considerazioni: è giusto ad essi *riconoscere diritti di elettorato attivo e passivo*, in ossequio al principio (nessuna tassazione senza rappresentanza) sul quale sono sorti i primi embrioni di democrazia. Certo si tratta di un'affermazione che va temperata dall'altro principio per cui la partecipazione alle decisioni deve essere connessa alla partecipazione alla comunità democratica; e pertanto è altrettanto giusto che si richie-

da comunque la *residenza e la permanenza per un certo periodo*. Il negare loro questi diritti li costringerà ad una forzata emarginazione e alla creazione di nicchie esclusive, esasperando i contrasti. Tutto ciò poi va valutato alla luce del fatto che il numero di costoro è in costante crescita e che, essendo l'età media degli immigrati più bassa degli italiani, il sistema pensionistico italiano graverà sempre più sulle loro spalle. In altre parole l'Italia (come l'Europa) ha bisogno di immigrati.

Il secondo ordine di considerazioni ha come punto di partenza la straordinaria composizione culturale che questi immigrati hanno: dunque se acquisteranno un peso sempre maggiore nella nostra società è chiaro che questa deve prepararsi senza troppi indugi ad assumere una connotazione sempre più aperta ai rapporti tra le culture.

Questi dati accentuano infatti ulteriormente un carattere proprio delle società occidentali: la contemporanea presenza di differenti centri di imputazione di interessi, che possono essere detentori di poteri di natura politica o economica, oppure essere portatori di sistemi valoriali in contrasto tra loro. Questo alto livello di conflittualità e di competizione nell'affermazione della propria sfera di interessi o della propria *weltanschauung* mette in crisi la visione di *corpus* armonico della società a più livelli, tra loro in rapporto di solidarietà reciproca, così come individuata da Maritain.

Nella disparità dei fini è l'idea di comunità stessa ad andare in crisi polverizzandosi in una moltitudine di corpuscoli autoreferenti, e la democrazia anziché fondarsi sui principi non più condivisi, si fonda sulle procedure, a sua volta garantite da un patto di convivenza; ma l'eterogeneità dei fini, tanto dei gruppi, quanto degli individui, rende di fatto impossibile la tenuta del patto ed il perseguimento del bene comune, non più percepito come tale.

E' illusorio ritenere che le logiche concorrenziali siano le uniche in grado di consentire lo sviluppo sociale: a parte il fatto che è teoricamente provato che il sistema di selezione di matrice darwinista non produce sempre il successo del migliore, l'adozione di questo modello quale paradigma culturale non può che produrre la sistematica esclusione del più debole e quindi la non tenuta del patto di solidarietà e ciò genera a sua volta disorganizzazione sociale e quindi insicurezza e frustrazione, portando così ad una spirale distruttiva dell'intero tessuto sociale.

Le strade da percorrere sembrerebbero allora due.

L'una parrebbe quella di *ripartire dal dialogo tra le culture, per ridefinire il significato dell'uguaglianza delle persone al di là della diversità; di recuperare il ruolo sociale dei centri di produzione della cultura ed avviare il dialogo tra loro e con il resto della società, per riconsiderare i sistemi normativi condivisi e ricostruire la nozione di bene comune*.

L'altra è quella di *creare sul piano istituzionale un sistema articolato di composizione delle diverse istanze provenienti dalla società, come quello federale*. Tuttavia, perché nonostante la frammentazione propria di questo modello possa conservarsi una identità nazionale, occorre *garantire un sistema di rapporti orizzontali e verticali tra i diversi centri di composizione degli interessi, tale da consentire successive sintesi dal particolare al generale, per cui al livello più elevato corrispondano le istanze più condivise, in quanto percepite come fondamentalmente ed irrinunciabilmente comuni*.

■ Gli interrogativi e le riflessioni esposti nelle nostre tesi sono stati presenziati in esame nella tavola rotonda dal tema "Una società per tutti": tre 'esperti', tre contributi, alcune risposte a problemi sempre aperti ed attuali.

Dove andiamo?

Paolo

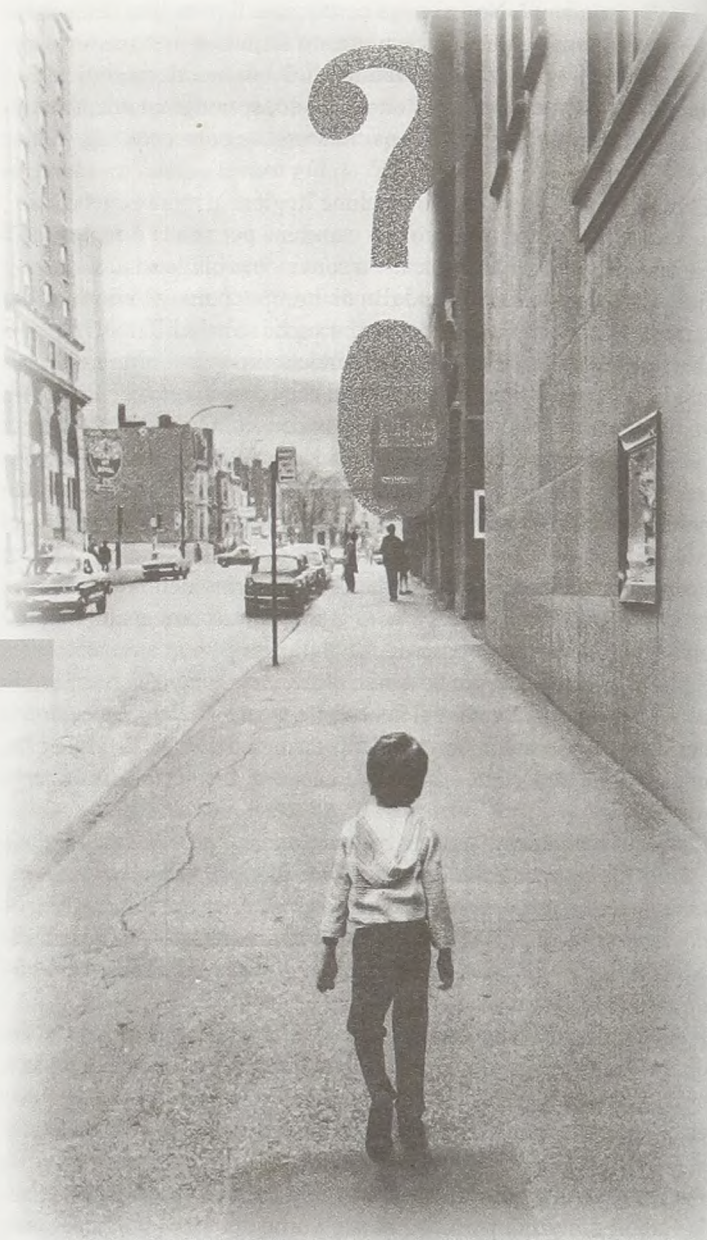
POMBENI

Il problema che lega al fondo ciò che è stato detto nella relazione, è proprio quello della crisi e transizione che vive la nostra società, passando da un certo modo di pensare la politica che non regge più rispetto all'attuale stato della società e l'incapacità di questa di farsi carico di questo nuovo modo di ridefinire la politica. La gente non è interessata alla Bicamerale, non perché disprezza la politica rispetto a quanto fatto sinora e/o perché non capisce i termini. La Bicamerale non è interessante perché non tratta la riforma istituzionale ma un problema di redistribuzione del potere nel sistema della classe politica; siccome la gente non è la classe politica, non è interessata a come questa vuole rifare il sistema elettorale in termini di numero di seggi, né a come questa vuole risolvere i problemi della Magistratura in termini di potere. Il problema vero è che, per fare una riforma istituzionale e costituzionale seria, dobbiamo

partire dall'idea fondamentale di Costituzione, cioè la formazione di una comunità di uomini che si vincolano allo stare insieme perché il loro destino è in qualche modo comune e interrelato a quello degli altri. Tutti gli strumenti di cui ora disponiamo, cittadinanza, conquista di diritti, comunità, individui, persona, giovani, sono fortemente da ridefinire. Chi è povero in questa società? Chi

L'autore

Paolo Pombeni insegna Storia comparata dei sistemi politici europei nell'Università di Bologna. Autore di vari studi in ambito storico-politico, è nel comitato di direzione della rivista "il Mulino".



meglio tutela questa società? Cosa vuol dire tutela in questa società? Cosa vuol dire andare in pensione? Cosa vuol dire assistenza e stato sociale? Oggi noi abbiamo bisogno di ridefinire il bene comune; dobbiamo sapere che cos'è il bene comune in una comunità, per che cosa tutti ci battiamo. Il problema del *welfare state* è nato in una società che aveva un problema di distribuzione del reddito; fare in modo che le fasce di reddito più basso accedessero ai servizi che si chiamavano "giustamente" di civiltà (un certo livello di assistenza medica, un certo livello di sicurezza per la vecchiaia, ecc.), servizi che non erano raggiungibili con l'incremento dei salari perché alcune leggi economiche non lo permettevano. Allora lo Stato con la leva fiscale ha pensato di intervenire per questa redistribuzione. Oggi il *welfare* non è determinato dalla ricerca della soluzione del problema descritto, perché è

un pacchetto di benefici che viene dato indifferentemente a tutti i livelli sociali, è una prestazione aggiuntiva che ogni cittadino più o meno riceve. Adesso però si sta tornando indietro rispetto a questa situazione perché ci si accorge che non è possibile sostenerla sul piano economico.

Questa consapevolezza, che apparentemente dovrebbe riportarci alla distribuzione selettiva delle origini, non riesce ad operare poiché in realtà tutto il sistema dell'offerta delle prestazioni sociali è viziato non dalla ricerca della copertura dei costi del servizio, ma da quella dei costi dell'apparato che sovrintende all'erogazione di quei servizi. Cioè noi paghiamo per la Sanità non quanto è ragionevole per quella cura medica di cui fruiamo, ma quanto costa quella cura medica se dobbiamo averla mantenendo in contemporanea il Servizio Sanitario Nazionale (cioè paghiamo non solo la cura, ma la burocrazia e le inefficienze del sistema). Lo stesso vale per l'Università, per la Scuola e per qualsiasi altro servizio. Non paghiamo quanto sarebbe giusto per un servizio a prezzi di mercato, ma quanto quel servizio costa, a prescindere da come questo sistema impiega i soldi.

Le regole del gioco

Noi non costruiremo nessuna ideologia di riforma costituzionale se non abbiamo il coraggio di affrontare un simile discorso. Nessuna Costituzione è nata (come si dice oggi) con un discorso sulle regole. Nessuno ha mai inventato un gioco a partire dalle regole: lo si fa a partire da uno scopo. In genere viene considerata una bizzarria quando un gioco viene strutturato in maniera che il tecnicismo e la difficoltà indotta da elementi puramente esterni siano determinanti nel costruire la vittoria: se vince non chi è più "bravo" nel raggiungere la meta prefissata, ma chi è più abile a districarsi nell'assurdità dei regolamenti, il gioco perde interesse. I nostri politici affascinati dalla loro mentalità da "azzeccagarbugli" potrebbero anche riflettere su questa banale verità.

Oggi si sta tornando ad un problema di ridefinizione dell'universo politico non più in termini di rapporti fra individui e organizzazione da parte del pubblico, ma di rapporti fra gruppi sociali, comunità e lo spazio pubblico. Sembra di tornare alla vecchia idea medievale della politica come "communitas communitatum", la comunità che riunisce le comunità. Questo è un fatto straordinario, ricco anche di valenze positive, se però sappiamo tenere conto del fatto che la situazione attuale conosce un fenomeno che nel Medioevo era semplicemente inimmaginabile, cioè la "mobilità totale". Non si può entrare in questo gioco con tanta semplicità, come se il termine comunità che tutti noi preferiamo a individuo, fosse una cosa bella, pronta e disponibile. Dobbiamo riflettere sul significato di "comunità" nel mondo contemporaneo il quale è caratterizzato da mobilità sociale, geografica, generazionale e tante altre. Ci devono essere comu-

nità che permettano di poter uscire ed entrare, che costituiscano delle poliappartenenze. Ciascun individuo deve poter appartenere a più comunità. Se si ragiona in questo modo si nota benissimo che la riforma della politica non è così semplice. Perciò ritengo che prima o poi si debba imporre alla classe politica di smettere di pensare alle regole, per passare a prendere in considerazione anche la filosofia del sistema costituzionale, perché altrimenti non riusciremo a coinvolgere la gente in questo grande sforzo di riorganizzazione del nostro sistema politico. Il problema della politica è la legittimazione e il consenso, ma sulle regole non si trova né legittimazione né consenso tranne che da parte dei giocatori che vogliono giocare a quel gioco lì. Ad esempio le regole degli scacchi interessano solo i giocatori di scacchi, agli altri sembra assurdo che per esempio il cavallo si muova in quel modo: è un gioco puramente astratto. E noi dovremmo ridurre la politica al gioco degli scacchi?

Il significato della politica, proprio perché essa tocca il destino degli uomini, riguarda i valori degli uomini e per far sì che questi vengano condivisi nello spazio politico che essa vuole regolare bisogna avere il coraggio di cominciare a riflettere ed a dibattere questi problemi di cui abbiamo parlato.

Un esempio delle problematiche insite in questo nuovo rinvio alla comunità di appartenenza può essere preso dalla Francia: c'è stato qualche anno fa un grande dibattito circa il fatto se una società laica ed evoluta dovesse sottoscrivere il rispetto forzato dell'obbligo per le ragazze musulmane di vestire lo *chador* a scuola. Si tratta di un grandissimo problema: è un problema di regole, e non intendo dire che le regole non siano importanti, ma solo che non si deve partire da queste. Qual è il problema dello *chador*? Come ben sappiamo, a qualsiasi comunità deve essere riconosciuto il diritto di avere le proprie convinzioni, e su questo siamo tutti d'accordo; ma, attenzione, chi garantisce che queste ragazze musulmane che vogliono portare lo *chador* a scuola, andando in una scuola francese, dove tutte le loro amiche non vestono con lo *chador* e vivono in un'altra maniera, a un certo punto non sentano l'esigenza di non indossare più lo *chador*? A questo punto la legge cosa dovrebbe tutelare? La libertà della ragazza che è uscita dalla sua comunità o la libertà della comunità di tenere dentro la ragazza usando degli strumenti di difesa della propria identità e delle proprie potestà tradizionali che le offre lo Stato? Questo è il vero problema della nuova "società delle comunità", in quanto essa si muove in un quadro strutturale di mobilità delle appartenenze. Se un europeo giungesse in un villaggio dell'Iran dove tutti usano lo *chador*, non potrebbe certo imporre di non portarlo, e non potrebbe certo imporre le proprie regole di costume perché è convinto siano superiori. Oggi quasi nessuno ragiona più in questi termini. Il fatto è che le realtà omogenee che devono

essere rispettate e tutelate rispetto ad una violenza che viene dall'esterno, sono relativamente poche. Il panorama più comune è quello di comunità che si intersecano con altre comunità, dove l'ibridazione reciproca è la regola e la sfida alle rispettive "tradizioni" non viene tanto dalla violenza esterna, quanto dal mutamento interno dei punti di riferimento rispetto ai valori dell'appartenenza.

A che gioco giochiamo?

Passerò ora da un altro argomento. Prima è stato fatto il discorso sulle pensioni. Anche in questo caso noi diciamo in astratto che dobbiamo cambiare il sistema della previdenza perché è punitiva nei confronti

dei giovani. Questo è giusto, ma è anche vero che i giovani adesso grazie al sistema della previdenza possono stare in famiglia fino a trent'anni, e grazie ad esso possono allontanare da sé la necessità di accettare un ingresso a qualunque condizione nel mondo del lavoro. La nostra società è terribilmente confusa nel valutare la complessità dei fenomeni (potrebbe eleggere a suo motto "botte piena e moglie ubriaca") ed è questo che ci rende terribilmente difficile partire nella progettazione dal sistema delle regole, perché le regole (proprio per quello che ci ha insegnato il diritto) sono creatrici di definizioni, di grandi categorie. I codici partono dal definire cos'è la proprietà, cos'è la famiglia, cos'è la successione, cos'è il contratto ecc., poi costituiscono le

regole per identificare le fattispecie a cui si applicano queste definizioni e farne discendere certe conseguenze. In politica, al procedimento logico manca una fase, che è quella di "pensare" questi tipi-ideali, che hanno forza sociale solo se vengono condivisi. Tutti voi siete passati dalle scuole medie superiori e avrete studiato il Manzoni che come tutti sappiamo ha collocato il suo più famoso romanzo nel '600, partendo proprio dal descrivere la società delle "gride", una società piena di regole, dove tutto è dettato, tutto è previsto, ecc... Poi però in quel sistema ciascuno può fare quello che vuole, perché appunto quelle leggi sono tutte inapplicate e inapplicabili, sono leggi che non vogliono dire niente, perché non servono questo fine del consenso sociale rispetto ad

una convivenza capace di conferire senso alla vita degli uomini.

Noi oggi, invece, dobbiamo arrivare a questo e per arrivarci non è necessario riscrivere la nostra Carta Fondamentale: sono molto freddo su questa idea di rifare le costituzioni, anche magari solo in parte. La Costituzione americana è un bel l'esempio. Nessuno l'ha mai riscritta, essa si interpreta, perché questa è la grande tradizione britannica: poche leggi semplici e con poche enunciazioni di regole, perché queste vanno definite ad altri livelli rispetto ad una società viva e sempre in evoluzione. Invece essa contiene grandi principi che come tali possono rimanere nel lungo periodo, perché quando si dice che tutti gli uomini sono uguali, nella prima fase si

può pensare che i neri non sono uomini e quindi non sono uguali, ma quando poi si scopre che non è così, non c'è bisogno di cambiare la Costituzione per dire che anche i neri sono uguali, mi basta dire che i neri sono uomini. E così anche per le donne e via dicendo. Non è importante la categoria degli uguali, l'importante è il diritto all'uguaglianza. Ci saranno le leggi ordinarie le quali dovranno definire il tipo di intervento adatto a far coincidere il diritto all'eguaglianza con la nuova coscienza di sé che la società produce.

Quale idea di Costituzione?

Io mi permetto a questo punto di fare un rilievo, anche se non sono un giurista: secondo me, che c'è una grandissima difficoltà nel pensiero giuridico italiano che lo limita nel misurarsi con

il problema della costituzione. Il pensiero giuridico britannico (almeno quello classico) distingue due cose: la *Constitution* e la *Law of the Constitution* che sono due cose diverse. C'è la Costituzione che è questo *agreement* che nel sistema britannico non è neanche scritto e contiene i grandi valori fondamentali, e poi c'è la legge della Costituzione che è l'interpretazione di questo universo costituzionale. La Costituzione è intoccabile perché contiene i principi che rimangono, la legge della Costituzione è invece una cosa che va continuamente emendata, perché i principi devono essere mantenuti significativi rispetto alla società che cambia. In Italia noi non abbiamo questo tipo di approccio al problema costituzionale, ma ne abbiamo uno di tipo germanico, che privilegia l'idea

La Carta Fondamentale non può non venire pensata con un lavoro comune fra quelli che per mestiere "pensano la politica". Che poi la traduzione di queste elaborazioni nel più solenne atto legislativo spetti al Parlamento è un altro discorso. Il fatto drammatico è che oggi il Parlamento si sta arrogando l'esclusività di poter pensare alla Costituzione che è una cosa che non è mai accaduta nella storia di nessun paese.

della costituzione non come Carta Fondamentale della convivenza politica, ma come Legge Suprema, vertice della piramide della capacità regolatrice del diritto. La Costituzione è dunque una specie di "summa" del sistema legislativo. Per questo la Bicamerale ha cercato di svolgere su di essa un lavoro pericolosissimo, perché cercava di inserire nella Costituzione tutto l'immaginabile, scrivendo articoli di venti pagine, cercando di prevedere tutto e lasciando alle leggi ordinarie solo le minuzie.

Io credo che non si possa andare avanti così: bisogna arrivare a una diversa organizzazione della materia costituzionale, con una Carta Fondamentale, che si occupa dei grandi principi fondamentali, una serie di leggi costituzionali, o leggi superiori come le chiamano gli spagnoli, che articolano i principi costituzionali ma non sono Costituzione (e sulle quali c'è comunque un accordo comune e condiviso, che hanno una procedura di approvazione particolarmente "garantista" verso le minoranze, ma la cui revisione non richiede le arcaiche e defatiganti gesta previste dalle "costituzioni rigide"), e infine le leggi ordinarie.

Il punto fondamentale è riflettere su chi sia autorizzato a elaborare queste diverse articolazioni del "lavoro costituyente": noi non sappiamo più a chi compete che cosa. La Carta Fondamentale non può non venire pensata con un lavoro comune fra quelli che per mestiere "pensano la politica". Che poi la traduzione di queste elaborazioni nel più solenne atto legislativo spetti al Parlamento è un altro discorso. Il fatto drammatico è che oggi il Parlamento si sta arrogando l'esclusività di poter pensare alla Costituzione che è una cosa che non è mai accaduta nella storia di nessun paese. Non c'è Costituzione occidentale che sia stata scritta da un gruppo di "parlamentari". La nostra Costituzione del '47 non è stata scritta da un gruppo di parlamentari, è stata scritta da signori che fino a dieci mesi prima facevano altri mestieri, che erano investiti del loro ruolo di essere "costituenti" non dall'appartenenza al professionismo politico, ma dal loro ruolo "storico" nella crisi del paese. E' questo che ha dato loro la forza di pensare una Costituzione fatta così, perché essi non erano una classe politica, che pensava a regolare lo spazio pubblico in funzione del mantenimento o ampliamento dei propri consolidati vantaggi, ma un gruppo per così dire "vergine" che misurava liberamente lo spazio politico in funzione delle proprie aspettative ideali. La leadership del gruppo dossettiano all'interno di questo evento non era data dal fatto che esso avesse dei vantaggi dalla sua collocazione di partito (anzi la Democrazia Cristiana non li amava molto), ma dal suo essere consapevole del servizio di "pensiero" che l'evento postulava (erano chiamati "i professorini", con evidente sarcasmo, proprio da coloro che non si capacitavano che una leadership politica potesse dipendere da una consapevolezza del ruolo che ho descritto).

Se posso lasciarmi andare ad un ricordo personale, io avevo proposto ad alcuni membri della Prima Bicamerale di mandare le bozze di riforma a tutte le facoltà di Giurisprudenza e di Scienze Politiche italiane per averne un parere ed è loro sembrato che proponessi qualcosa di assurdo. Eppure sarebbe stato un atto simbolico che contava politicamente: un modo per dire che quel che si faceva non era "roba nostra", mettendolo al vaglio di un corpo istituzionale formalmente "impolitico".

Solo in un secondo momento verranno in questione quelle grandi leggi sulle quali il parere di chi si occupa scientificamente e professionalmente di ordinamento costituzionale è fondamentale, perché ci vogliono competenze tecniche molto alte e agguerrite. A queste seguiranno le leggi normali, che spettano alla classe politica che si offre come mediatrice nei conflitti di interessi. Ma se non facciamo un minimo di ordine in questo campo, non sappiamo di cosa parlare, mentre vogliamo trattare di una cosa che deve raccogliere *consenso* (termine alto ed impegnativo) da parte dei cittadini, perché se così non fosse, sarebbe una Costituzione scritta sull'acqua. Si potranno in quel caso trovare all'interno della classe politica tutti gli accordi che si vogliono, ma sarà una Costituzione che non durerà lo spazio di un mattino. C'è un'illustre precedente (lo cito, anche se dico sempre che gli insegnamenti di storia potrebbero essere aboliti, perché se c'è una materia che non serve a niente è la storia, che non insegna nulla a nessuno) ed è il testo della Costituzione della quarta repubblica francese, che, ad onta di qualche nome diverso (incluso l'utilizzo del termine "costituente") è passata con un meccanismo abbastanza simile a quello della bicamerale italiana.

La Costituzione della terza repubblica francese è durata circa dieci anni ed è stata spazzata via dal sistema gollista, che fu un sistema migliore di quanto non si sia percepito negli anni del suo avvento e consolidamento. La Costituzione francese del 1947, nata dal negoziato fra i partiti e la classe erede del tradizionale professionismo politico mostrò presto la sua incapacità di gestire un difficile passaggio epocale, e buon per la Francia che c'è stato De Gaulle. Io però sinceramente non vorrei proporvi la profezia che il futuro per l'Italia sia aspettare il suo De Gaulle, perché, con una battuta, "se ci va buca" c'è da avere qualche paura.



Come ci arriviamo?

Mario

CHIAVARIO



Per il mestiere che faccio, sono portato a interessarmi alquanto di regole; perciò non mi scandalizzo se un'attenzione particolare è dedicata alle regole. Sono però d'accordo nel riconoscere che devono essere chiari anzitutto gli obiettivi verso i quali ci si vuole muovere con una riforma, tanto più se costituzionale; semmai vorrei sottolineare che spesso c'è interconnessione tra il "dove" si vuole andare e il "come" si vuole arrivare. Uno dei tanti aspetti già discussi è appunto il tentativo di un progetto di riforma costituzionale e istituzionale, nel quale io vedo molto di chiaroscurale: vedo del positivo e del negativo. È positivo che si cerchi una maggiore e migliore funzionalità degli apparati pubblici. Ed è anche positivo che, nonostante tutto, non si sia finito col toccare le scelte fondamentali sui rapporti tra i diritti, i doveri, le libertà, l'uguaglianza quali sono stati disegnati nel Patto costituzionale della (Prima) Repubblica. Avrei qualcosa da dire, forse, circa l'eccesso di schematicismo della legge costituzionale istitutiva della bicamerale, che ha limitato il compito della Commissione alla sola revisione della seconda parte della Costituzione, quella concernente l'organizzazione dello stato, e ha così interdetto ogni ritocco della prima parte, quella appunto sui diritti e doveri dei singoli (ci si illudeva forse, in tal modo, di non mettere in gioco le questioni della giustizia, che invece sono tornate dalla finestra attraverso le norme sulla giurisdizione). Però, l'intenzione di fondo che stava dietro questo eccesso di schematicismo aveva ed ha un

grande valore di principio. Certo, non è detto che tutta la prima parte della Costituzione sia perfetta: non lo era quando è nata e non lo può essere dopo cinquant'anni (un esempio per tutti: nel 1947 la televisione era agli albori, da noi non si sapeva quasi come funzionasse, e non si potevano sicuramente

immaginare i molti e grossi problemi che il dominio dell'etere avrebbe comportato; difficile, dunque, trovare adesso nel testo costituzionale la chiave di soluzione per ciascuno di quei problemi...). Però, lo stabilire una particolare "blindatura" su quelle scelte fondamentali, per le quali non è retorica richiamarsi al meglio dell'eredità dell'antifascismo e della resistenza, è qualcosa di molto importante. Insomma, ci vuole particolare prudenza nel porvi mano: ancor di più di quanto ci voglia un ragionevole coraggio per mettere mano alle necessarie riforme di meccanismi istituzionali che, almeno in larga parte, hanno mostrato di meritare profondi ripensamenti.

Di negativo vedo soprattutto il fatto che il processo di revisione, non solo sembra passare quasi completamente sulla testa dei comuni cittadini (e non basterebbe certo un referendum "bloccato" a restituire loro un reale potere d'intervento), ma appare più del solito fortemente condizionato da interessi di parte, di categoria, addirittura di singole persone. Ciò che colpisce non è solo la presenza di un partito-azienda, con i vincoli particolarmente anomali che esso comporta, anche in relazione alle reazioni alle vicende processuali in cui sono coinvolti suoi esponenti. Non è solo questo, io sono anche preoccupato per lo spazio che si dà agli interventi delle associazioni di categoria (pur, in sé, legittime portatrici di interessi legittimi): e penso anche, in particolare, all'associazione dei magistrati. Beninteso, la mia preoccupazione non riguarda il contributo di idee e di proposte, e anche di resistenze, che proviene da quelle associazioni. Mi preoccupa che esse siano ascoltate essenzialmente perché sono delle "forze": il che innesta una spirale di "giochi al rialzo", di pugni sul tavolo, sempre peggiore. Come se ne esce? Credo che non ci sia nessuno ad avere la formula magica in tasca; e non penso neppure che se ne possa uscire tanto presto, magari a colpi di referendum. Tuttavia, non vorrei che ci lasciassimo prendere dalla sfiducia, nel senso di rassegnarsi a pensare che comunque qualsiasi reazione,

L'autore

Mario Chiavario insegna Procedura Penale presso l'Università di Torino. Collabora con "il Sole 24 ore".

qualsiasi ripresa di iniziative dal basso non servirà mai a nulla. Abbiamo avuto esempi, anche recenti, di movimenti dal basso che - sapendo essere tutt'altro che dilettantistici o di pura protesta - sono riusciti a rovesciare delle dittature. E noi, per quanto abbiamo mille e un motivo di scontento, non viviamo sotto una dittatura.

Semmai, vorrei aggiungere un'altra mia convinzione. Penso infatti che, soprattutto per i movimenti e le associazioni che cercano di vivere nel "sociale" e nel "civile" - accanto alle espressioni più tipiche della vita politica, senza rifiutarle, ma senza lasciarsi assorbire da esse - sia importante non farsi sopraffare dalle logiche di schieramento e di appartenenza. Ciò non vuol dire che non si debbano fare delle scelte anche molto nette. Questo è però tutt'altra cosa dai partiti presi, dal non riconoscere che anche nella scelta opposta ci possono essere degli aspetti validi e che si possa costruire qualcosa anche partendo da opzioni di fondo molto distanti. Soprattutto mi fanno paura certe distorsioni pregiudiziali, il chiedere per sé e per i propri amici regole di fatto diverse da quelle che si pretendono

per gli avversari. E credetemi, nel mondo della giustizia, questa tentazione è sempre molto forte, un po' in tutti: magari solo l'usbergo di quel principio dell'obbligatorietà dell'azione penale, che ha avuto sì tanti meriti, ma che rischia anche, tante volte, di coprire disuguaglianze e scelte arbitrarie, non sempre inevitabili. Mi piace pensare che la FUCI resti attaccata ad un modello di atteggiamento di vita e di cultura, che si sforza di guardare ai problemi senza partiti presi. Ricordo una frase che attribuirei a un grande assistente della FUCI, a don Franco Costa (non sarei proprio sicuro che sia sua la paternità, ma non importa poi molto): "Proprio perché siamo legati a una trascendenza che ci supera, dobbiamo sentirci liberi come pochi, responsabilmente liberi, nelle cose di quaggiù".

A che gioco giochiamo?

Ero bambino e i miei ricordi diretti dell'epoca delle votazioni per la costituente rischiano di annegarsi in una enorme confusione, condizionati appunto dal "filtro" che la mia condizione di bambino inseriva in ogni avvenimento esterno. Ad esempio, non riesco a cancellare l'impressione che devo aver ricevuto in quegli anni, del significato dello scontro fra la Repubblica e la Monarchia come di uno scontro da cui sarebbe dipen-

so il potere o non potere giocare a calcio su un campetto che era stato ricavato all'interno di un galoppatoio (e l'impressione mi si è radicata nel senso che avremmo potuto continuare a giocare se avesse vinto la Monarchia: va a sapere, forse perché il proprietario del galoppatoio passava per repubblicano...). Vivevo allora - come adesso - a Torino, in quella parte d'Italia ancora sotto le macerie lasciate dai bombardamenti. E ricordo che quando si andava a scuola ognuno aveva il compito di portare un po' di legna per accendere la stufa che si era sistemata al posto dei termosifoni inservibili: il che creava indubbiamente anche un'atmosfera di solidarietà, magari for-

zata ma non per questo meno autentica. È retorica il ricordarlo? Poi, e non solo per ragioni di mestiere, ho letto e riletto parecchie pagine degli "Atti" dell'Assemblea Costituente. Non dimentichiamolo, erano gli anni in cui si stava rompendo l'unità antifascista: con più di un terzo del Paese schierato in favore dei partiti che sarebbe semplicistico bollare tout court come totalitari ma che obiettivamente solidarizzavano con un blocco - quello sovietico - in cui le libertà erano annullate; e

con la maggioranza schierata invece a difesa di un'alleanza con il mondo occidentale nella quale non tutto poteva ricondursi soltanto alla "difesa delle libertà". Ci si avviava comunque ad uno scontro molto duro: anzi, lo scontro, talora sanguinoso, era già in atto, con fortissime esasperazioni da una parte e dall'altra. Io confesso che, appena ne ho avuto la possibilità, mi sono schierato - come quasi tutti i cattolici di allora - da una parte; e tutto sommato ritengo che fosse per me la parte giusta, come adesso, in fondo, riconoscono anche molti "dell'altra parte". Volevo però dire, soprattutto, che ciononostante il dibattito alla Costituente ci appare pur sempre un dibattito che "vola alto" qualche volta anche nel senso di essere fuori della realtà; ma il più delle volte - e comunque come tono generale - nel senso di guardare essenzialmente al bene comune, magari interpretato e vissuto con visioni contrapposte, con passioni e tensioni anche faziose, ma certamente meno condizionate da interessi di bottega. Sarà forse perché la società allora era più semplice, aveva meno complessità intrinseche? Che cosa è cambiato da allora? Il bene comune - e naturalmente, il confronto anche duro ma leale sui mezzi per perseguirlo - è proprio incompatibile con la società di oggi? La fisiologica competizione deve proprio trasformarsi in lotta senza esclusione di colpi?

Di negativo vedo soprattutto il fatto che il processo di revisione, non solo sembra passare quasi completamente sulla testa dei comuni cittadini (e non basterebbe certo un referendum "bloccato" a restituire loro un reale potere d'intervento), ma appare più del solito fortemente condizionato da interessi di parte, di categoria, addirittura di singole persone.

Un'altra cosa vorrei ancora dire. Qualche anno dopo il periodo della Costituente, all'epoca di quella che allora si chiamava "l'Italia del miracolo" - a cavallo tra gli anni '50 e gli anni '60 - frequentavo l'Università, e la mia più grande paura era quella di finire - terminati gli studi - in quella FIAT che pure era l'obiettivo di lavoro (sicuramente, in sé, rispettabile) per molti miei compagni e amici. Le mie paure erano quella della omologazione e quella dell'illusione della partecipazione. Oggi anche la FIAT, penso, è parecchio cambiata: e comunque non sono qui per dare giudizi né consigli sulle scelte di vita e di lavoro di alcuno. Sul rischio dell'omologazione e di una partecipazione illusoria mi sentirei però di dire che, in forme diverse, è tuttora reale, e forse lo è di più. Credo che sia importante sottolineare che si partecipa già in quanto si sia e ci si senta pienamente cittadini, e anche le singole appartenenze - legittime e per certi versi necessarie - hanno tutto da guadagnare se non diventano esclusive e negatrici della "casa comune", di quella casa comune in cui tutti, in quanto cittadini, sono uguali. Anche perché si riconoscono a vicenda il diritto di essere, tra loro, diversi.

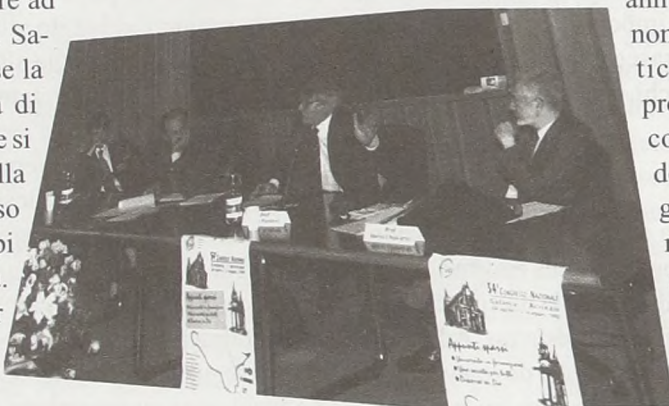
Quale idea di Costituzione?

Io vorrei mettere in guardia dai rischi di eccessive semplificazioni. La semplicità è un grande pregio, è una grande conquista, preziosa soprattutto per chi fa lavoro intellettuale, che può sentire più di altri la tentazione delle complicazioni elitarie e artificiose, magari mascherate di professionalità fasulla. Però ci sono delle complessità che sono nelle cose o che si sono sedimentate nella storia, e la cui soppressione per via breve sarebbe a sua volta una forzatura. Prima Pombeni contrapponeva - e non senza ragione - alle "lunghe" Costituzioni continentali l'essenzialità del mondo anglosassone. Anche in quel mondo ci sono comunque delle profonde differenze: ad esempio la Costituzione statunitense è scritta (e gli "Emendamenti" in cui si trovano le regole fondamentali, ad es. sui temi della giustizia, sono poi abbastanza dettagliati...), la Costituzione inglese non lo è. Comunque da noi è difficile pensare ad un drastico ridimensionamento. Sarebbe già importante se si avesse la forza di resistere a una mania di regolamentazione soffocante, che si è avvertita anche nei lavori della Bicamerale, e che al tempo stesso si evitasse di far scadere i principi a enunciazione di pura forma. Fare una normativa "per principi" non vuol dire scrivere delle formule vuote; dovrebbe voler dire enunciare qualcosa di

estremamente fondamentale ed essenziale ma insieme di estremamente "mordente" nella sua capacità di indicare una cornice irrinunciabile e poi non già di perdersi in un dedalo di regole, di eccezioni e di controeccezioni, ma di assoggettare le eccezioni alle regole sulla base di limiti, anche procedurali, e di criteri "di scopo", individuando cioè dei valori in nome dei quali le regole di fondo possono trovare limitate e circoscritte deroghe. Nella "bozza sulla giustizia" elaborata dalla Commissione bicamerale, invece - e sia pure per far fronte a quello che è un problema reale, vale a dire l'eccessiva intercambiabilità di ruoli dei magistrati - si è arrivati ad una descrizione minuziosa dei passaggi di carriera, che sarebbe forse bene regolamentare, non dico neppure in una legge, ma in una normativa (di secondo o terzo livello, cioè). A me, sul problema specifico, è sembrato che la Costituzione farebbe piuttosto meglio a enunciare il principio della temporaneità degli incarichi e a stabilire che la legge può fissare delle incompatibilità anche nei passaggi di ruolo, in vista dell'imparzialità della funzione giudiziaria. È, ovviamente, solo un esempio.

Le regole del gioco

Qualcuno ha parlato di "inverno dei valori", anche per i cattolici. Anche qui, facciamo attenzione, perché nella nostra società complessa è fondamentale il rispetto del metodo democratico - che non vuol dire che la maggioranza abbia sempre ragione, e che non ci sia necessità di tutelare comunque certi diritti, dei deboli e delle minoranze - e bisogna fare i conti con due valori non secondari, quali quello della libertà e quello dell'uguaglianza. Il difficile sta proprio nel cercare di non separare la fermezza su valori come quelli che toccano la vita o la famiglia dal rispetto di questi altri valori, libertà e uguaglianza che non toccano solo i rapporti interindividuali ma anche i rapporti collettivi. Non si può pretendere che una certa visione e interpretazione della vita e del mondo debba sovrapporsi ad altre visioni e interpretazioni, anche se si deve pretendere che queste altre visioni non siano, a loro volta, totalizzanti se non altro in quanto annullano la considerazione per chi non ha voce (ecco allora la drammaticità, ma insieme l'estrema problematicità di scelte legislative come quelle che toccano i diritti dell'embrione, per il quale - bisogna pur ammetterlo, anche se amaramente - non è pacifico il riconoscimento della personalità). Anche qui, stiamo comunque attenti ai semplicismi fuorvianti. È giusto, ma può anche essere troppo facile dire: "dobbiamo batterci



per il diritto alla vita, per la famiglia" quando poi si riflette (e anche all'interno del nostro mondo ecclesiale c'è molto da riflettere e da ripensare su questi temi), ci si scontra su problemi come il divorzio, l'aborto, l'eutanasia, le famiglie di fatto, le unioni omosessuali. Bisogna tener conto di tutte le realtà e di tutte le opzioni: questo non in omaggio a una mentalità che anch'io ritengo pericolosa e quanto mai diffusa, di cedimento progressivo a valori o pseudovalori inaccettabili, ma appunto perché non si può pretendere di ignorare una realtà "al plurale" anche quanto ad opzioni di fondo e perché è con il dialogo e il confronto, con la persuasione e con la convinzione sorrette dalla fede in Qualcuno che ci trascende, non con l'imposizione, che possiamo e dobbiamo lavorare. Ecco l'esigenza e il valore di quella cultura della mediazione, che non è affatto la cultura del compromesso (mi sembra anzi che siano spesso più inclini ai compromessi quelli che si dicono campioni dell'intransigenza sui valori).

E permettetemi infine di spezzare una lancia in difesa del valore della legalità che è a sua volta un punto fondamentale del vostro documento. Mi sembra molto importante che la nostra Chiesa si sia fatta sensibile a questo valore, come traspare già dall' "Educare alla legalità" elaborato dalla CEI nei primi anni 90. Il rischio del legalismo ha sempre preoccupato – e giustamente – i cristiani: e non sono mai troppi i richiami contro questo rischio già fustigato da Gesù contro i farisei. Ma non è legalismo l'appello al valore della legalità. Equivale al rifiuto dell'arbitrio, della prepotenza. In questo senso è e non può non essere un impegno per tutti.

A che gioco giociamo?

Milena

SANTERINI

I problemi inerenti al multiculturalismo attuale riguardano i meccanismi di inclusione/esclusione delle società occidentali; ritengo che tale tematica, cioè il rapporto tra culture diverse, tra immigrati e cittadini residenti, vada trattata insieme a quella che affronta l'integrazione delle nuove generazioni. Siamo, infatti, alla ricerca di nuovi modelli di convivenza: il problema della cittadinanza dei giovani non esiste isolatamente ma solo in rapporto agli altri gruppi.

L'estensione della cittadinanza - come ha scritto il sociologo Dahrendorf - è uno degli argomenti del conflitto sociale moderno. Si tratta, cioè, dell'estensione dei diritti in senso orizzontale (a chi viene da altri paesi), e non solo verticale (ad altre classi sociali).

Intorno a questo problema esistono vari modelli statuali. Alcuni propongono un modello di cittadinanza basato sullo *jus sanguinis*, cioè per nascita, altri allo *wjus soli*, in base al quale cittadino è colui che abita in un territorio indipendentemente dalla nazionalità di origine. Ogni paese, come è noto, ha sviluppato modelli diversi di integrazione degli stranieri, attualmente in discussione sotto la pressione migratoria. Anche in Italia l'idea di cittadinanza è in trasformazione a causa dei profondi cambiamenti sociali.

Nel campo del pensiero politico-giuridico, alcune posizioni prevedono modelli di socializzazione in una stessa cultura politica, in cui sia previsto il diritto al mantenimento di forme della cultura d'origine. Vi sono anche correnti che tentano di immaginare un nuovo tipo di cittadinanza transnazionale. Andremo verso una federazione di popoli o verso la crescita dei particolarismi o dei localismi? verso la terra come patria o verso la chiusura nel piccolo territorio?

Le regole del gioco

In Europa, oggi, il tema della cittadinanza e dell'integrazione degli immigrati tocca, a mio parere, tre punti: l'accesso dei non residenti (le entrate, la regolazione dei flussi); l'estensione dei diritti di cittadinanza; la legittimità dei comportamenti, ossia la dimensione culturale.

L'autrice

Milena Santerini è docente di Educazione degli adulti presso l'Università Cattolica di Milano.

Gli ingressi

Quanto al primo elemento, occorre dire che i paesi europei conoscono una forte richiesta di entrata da parte di persone e famiglie provenienti dall'est o dall'emisfero sud del mondo. Questa ondata migratoria, che certamente non assume i caratteri apocalittici attribuitele da una certa "psicologia dell'assedio", non è certo la prima della storia, ma assume caratteristiche particolari a causa delle disuguaglianze sociali ed economiche. Attualmente, l'atteggiamento prevalente dell'Unione Europea prevede una regolamentazione piuttosto severa dei flussi; tuttavia, le frontiere vengono costantemente eluse da entrate di "irregolari", per problemi dovuti a instabilità economica, a conflitti, e soprattutto al "diritto alla felicità". Come si può negare il diritto a migliorare la propria condizione?

D'altra parte, il fenomeno dell'immigrazione assume caratteri particolari in relazione al calo demografico, soprattutto italiano, e alle esigenze del mercato del lavoro.

Si può fare riferimento, per affrontare questo fenomeno, non solo alla necessità che paesi come l'Italia hanno degli immigrati, ma anche a un problema di "pari opportunità". Infatti, tra il 1800 e il 1960, cioè per un secolo e mezzo, l'80% degli immigrati intercontinentali è stato costituito da europei, e tale trasferimento ha dato un significativo contributo al consolidamento del benessere economico del nostro continente. Oggi, altri reclamano il nostro stesso diritto.

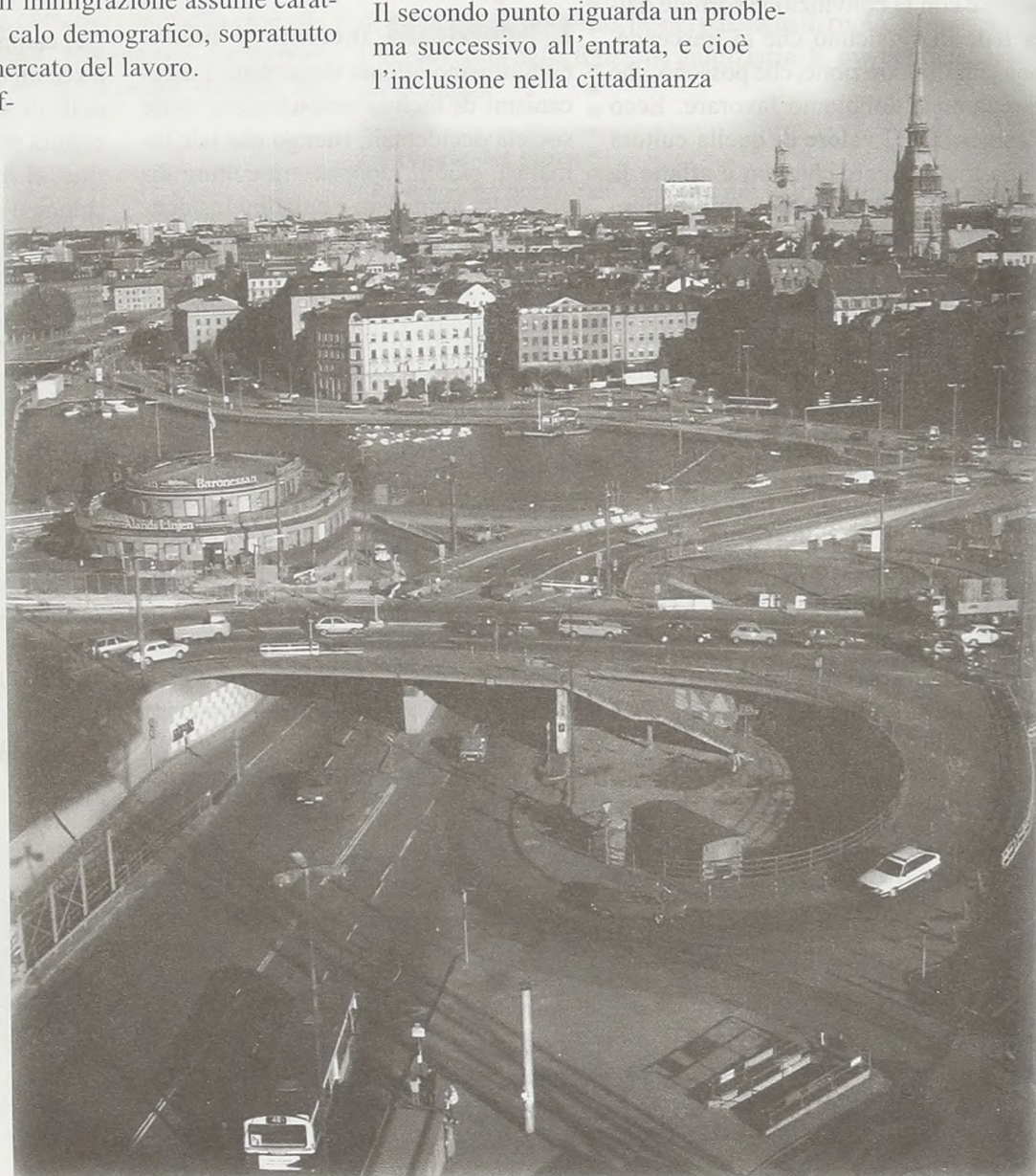
Nessuno emigra se non è spinto dalla necessità; tuttavia lo straniero è considerato una persona che "invade" la terra di altri. Tale concezione può essere però contraddetta. Per Kant, ad esempio, proprio poiché viviamo in un mondo finito, dai confini limitati, nessuno ha più diritto di un altro di vivere in un luogo. Kant motiva in senso universalistico il diritto di emigrare e il dovere di acco-

gliere, come idea regolativa, che anche il filosofo Ricoeur riprende e preferisce alle soluzioni degli attuali "comunitaristi". Il concetto di ospitalità in Kant riguarda il diritto degli stranieri a non essere trattati come nemici.

Sul piano religioso, occorre aggiungere che l'ospitalità, come la teologia patristica insegna, costituisce un interrogativo posto alla coscienza personale. Scriveva S. Giovanni Crisostomo: "Sappiamo bene che c'è una casa comune della Chiesa, detta *xenodochium*. Ma si dovrebbe agire personalmente, andare a sedersi alle porte della città, accogliere spontaneamente i viandanti che arrivano. Invece ci si affida alle risorse della Chiesa". Queste parole oggi sostengono chi crede che il fenomeno migratorio non debba essere delegato esclusivamente allo Stato, ma riguarda soprattutto la gestione dei rapporti interpersonali e sociali.

La cittadinanza

Il secondo punto riguarda un problema successivo all'entrata, e cioè l'inclusione nella cittadinanza



degli stranieri residenti.

Gli immigrati, in quanto lavoratori e contribuenti, sono portatori di diritti. Sui diritti parziali (assistenza sociale, protezione sindacale, attività commerciali, libertà di associazione) si assiste, in Europa, a una crescente integrazione degli stranieri.

Rimane invece aperto il problema dei diritti politici, come questione di alto valore simbolico. Che cos'è la cittadinanza? siamo tutti cittadini? e se lo siamo, cosa ne rimane? Data l'importanza e la delicatezza dell'argomento, nella nuova legge sull'immigrazione, la 40/98, gli articoli sul diritto di voto sono stati stralciati, richiedendo una discussione ad hoc. Appare chiaro, però, che gli immigrati che giungono in Italia pressati da bisogni economici e sociali, non hanno interesse verso la "nazione", cioè alla condivisione partecipata di elementi culturali, politici, religiosi. Desiderano invece la cittadinanza, ovvero ciò che garantisce la sicurezza per le loro famiglie. Questo calcolo razionale, naturale in chi lascia la propria nazione senza abbandonarne il senso di appartenenza, pone però un problema: è possibile fondare su un calcolo la nuova città in cui dovrebbero vivere insieme residenti e immigrati? Alcuni mettono in rilievo che tale doppia appartenenza rischia di far mancare al paese ospitante la solidarietà degli immigrati.

Per affrontare questa problematica, peraltro vastissima, solo con alcuni accenni, si può fare riferimento al dibattito tradizionale sulla nazione, concepita secondo due modelli: il modello naturale "esclusionista", che concepisce la nazione come comunità di sangue, e quello artificiale, "inclusionista", che nasce su base contrattualistica e volontaristica, secondo cui la nazione è, come scriveva Renan, il "plebiscito di ogni giorno".

Ci si trova davanti a un dilemma: senza artificialismo non c'è inclusione, ma senza naturalismo rischia di venire meno un legame di solidarietà tra i membri.

Una proposta di soluzione viene da democrazie europee (alcuni cantoni svizzeri, Danimarca, Norvegia, Olanda) che hanno scelto di concedere diritti politici agli immigrati per indurre senso civico. Gli stranieri privati di cittadinanza sono resi oggetto passivo della politica, sono esclusi dal sistema simbolico, dal valore "sacro" della legge. Come stupirsi allora se tendono a eluderla? In questi casi, i valori simbolici restano attribuiti solo alla patria d'origine.

Questa direzione intende creare spirito civico e appartenenza, non presupporli. Concedere diritti non significa necessariamente svendere il proprio territorio, ma cooptare nuove energie, suscitare contributi, creare legami, socializzare in una comune cultura politica. L'integrazione sembra essere la soluzione obbligata, anche per evitare i fenomeni di illegalità che nascono dalla emarginazione e destano tanta preoccupazione nei cittadini.

D'altra parte, questo problema non riguarda solo gli stranie-

ri, ma anche le nuove generazioni, da associare a un forte senso di cittadinanza e legalità, per suscitare adesione e non solo consenso strumentale. La cultura della divisione possiede i suoi simboli; il nazionalismo, le separazioni etniche hanno le loro bandiere, i loro riti; anche l'educazione deviante o mafiosa ha le sue forme culturali, i suoi codici, linguaggi, caldi, convincenti, avvolgenti, che danno identità e appartenenza. Difficilmente, al contrario, la società civile, e ancor meno i valori transnazionali, l'Europa, la mondialità riescono a produrre elementi di coesione e partecipazione per giungere alla "fusione di orizzonti" tra diversi di cui parla Gadamer.

Il rapporto tra le culture

Infine, un terzo elemento inerente all'inclusione/esclusione tocca il problema del rapporto tra culture. A mio parere una categoria utile per definire il problema è quella del riconoscimento dell'identità. Taylor, Habermas, Walzer hanno affrontato il problema anche da questa angolatura. Quale riconoscimento concedere a gruppi presenti con le loro tradizioni e costumi religiosi e culturali, in un territorio straniero che ne ha di diverse? L'esempio celebre del "velo islamico" è divenuto il simbolo del conflitto tra culture, sotteso a ogni dinamica politico-istituzionale.

Il problema della politica delle differenze è aperto a tutti i livelli: etnico, religioso, di genere. Le società dibattono sull'incontro e sulla convivenza tra universalità di principi e valori e particolarismo culturale. Sui casi riguardanti, ad esempio, il velo a scuola, il diritto ha fornito risposte variegate. In Francia si sono sanciti i diritti dell'individuo, demandando allo stesso tempo ai responsabili scolastici le decisioni, caso per caso. Tra universalismo e particolarismo si cerca una terza via che rispetti il sistema del territorio e il diritto della persona.

D'altra parte, l'incontro tra culture è un incontro "drammatico", avviene nel disordine e esige mutamenti dall'una e dall'altra parte. Secondo Ricoeur l'unità è sempre da creare, in senso escatologico. In Europa, l'universalismo ha assunto in molti casi una dimensione eurocentrica di violenza verso l'altro. Quale nuovo universalismo creare, a partire da un etnocentrismo critico, che salvi l'identità senza rinunciare alle differenze? Chi ricerca sinceramente soluzioni a questo dilemma respinge sia il fondamentalismo e la chiusura dell'uomo moderno, sia la fuga relativistica, chiedendo di accettare di mettere in dialogo le proprie tradizioni.

D i s c o r s o

s u D i o

a cura della

PRESIDENZA NAZIONALE

Giovani e novità della fede

La fede è dono gratuito e personale di Dio, il quale si rivela e prende l'iniziativa di comunicarsi all'uomo attraverso le sue esperienze.

La Chiesa che trasmette la fede nel tempo, vive del continuo rinnovamento della fede: essa viene ripensata e continuamente coniugata con i tempi e la cultura in cui di volta in volta l'uomo si trova a vivere. La fede, pur rimanendo sempre dono dell'unico Dio e dell'unica verità, trova forme espressive sempre diverse che interpretano il presente e le sue contraddizioni aggiungendo ogni volta qualcosa di nuovo all'esperienza di fede precedente. Nel momento in cui la fede è interpellata e messa in gioco, essa si arricchisce di qualcosa che prima non conosceva; e, poiché la fede è la nostra esperienza di Dio, essa ci dice qualcosa di Dio che è nuovo ogni volta. Ogni esperienza di vita diventa quindi, attraverso la fede, esperienza di conoscenza di Dio. In particolare, i mutamenti storici, culturali e sociali di questo secolo hanno portato esperienze del tutto nuove, difficilmente paragonabili a quelle passate e interpretabili con quelle stesse categorie.

I giovani nella Chiesa possono promuovere la consapevolezza che la fede oggi si è arricchita dai secoli di storia e di esperienze con le quali si è venuta a confrontare. Dalla consapevolezza che si conosce qualcosa in più di Dio, deriva la responsabilità e il desiderio di conoscere ancora di più: questo è ciò che può fondare l'attesa ai giorni nostri. Infatti l'attesa nasce riconoscendo la mancanza e l'incompletezza di ciò che noi conosciamo di Dio; se conoscessimo tutto di Dio, se la nostra fede fosse arrivata a compimento, allora non avremmo più niente da attendere.

La Chiesa però sembra oggi avere smarrito il senso dell'attesa forte per il compimento della Redenzione. I nostri giorni sono contraddistinti da forme di attesa anche molto forte per un evento risolutivo, spesso motivato da segni cui si attribuiscono significati forzati nel tentativo di recuperare un'immediatezza illusoria tra la realtà significante e quella significata. Anche questo è forse una risposta, paradossale, alla mancanza di attesa che mostra la Chiesa e prima di essa le grandi ideologie del mondo occidentale.

Il Vangelo di Marco presenta il discepolo come colui che non sa, che non capisce ma segue e attende di conoscere. La Chiesa ha smarrito il senso dell'attesa anche perché si è un po' stancata di attendere e ha preferito sottolineare di più ciò che già si è cono-

sciuto di Dio piuttosto che ciò che manca alla sua conoscenza. Nella Chiesa dunque hanno prevalso coloro che in qualche modo avevano conosciuto piuttosto che coloro che ancora non sapevano, ovvero i giovani nella fede.

I giovani possono farsi portatori di quest'istanza nella Chiesa, riconoscendosi più facilmente come discepoli.

La dimensione del discepolato (che si traduce nell'attesa) che i giovani sentono come propria, deve essere richiamata a tutta la Chiesa. E' questo un compito che può essere assunto dai giovani credenti e quindi dalla FUCI.

Novità e contraddizioni del tempo presente

Nella vita della Chiesa molti sono i segni che indicano la necessità di attendere ancora e pensare a un rinnovamento:

- nella *liturgia* innanzitutto, in cui i segni sono sempre meno eloquenti, sempre più poveri, sempre più alienati dalla realtà significante. Per poter gustare il simbolo non bisogna che esso venga spiegato perché in tal caso provocherebbe una distanza ulteriore tra sé e l'uomo. La spiegazione del simbolo è la dichiarazione che esiste una distanza da esso. Piuttosto è necessaria un'educazione al simbolo che avvicini l'uomo a ciò che è simboleggiato.

- nel *linguaggio* con cui si annuncia Dio e si parla di Lui, che è sempre meno significativo; spesso è il silenzio a dire più delle parole. In realtà nella Chiesa si parla molto di Dio, ma si registra una sofferenza a parlare di Lui con termini eloquenti, con termini cioè, che esprimano una realtà veramente coinvolgente. C'è una difficoltà a esprimere la propria fede, come a capirla. Gli attributi che vengono riferiti a Dio sembrano sempre più inadeguati e svuotati di significato (Dio come padre, maestro, giudice, pastore...).

La Scrittura parla di Dio anche in altri termini: è forse giunto il momento di cominciare a parlare di Dio come dolente fratello, amante lontano, voce debole, servo umile e mendicante di cui avere compassione.

- nella necessità di dover spiegare le *ragioni della fede*, che sono sempre meno evidenti (e quindi meno credibili?), sempre più lontane dall'evidenza della buona notizia: "I ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella" (Lc 7,22).

Più che cercare oggi le ragioni del proprio credere, della propria

fede, è quanto mai necessario dare ragione della propria fede ad altri. La comunicazione della fede è il contenuto della fede stesso: la vita di Gesù è stata la comunicazione della fede e la fede stessa. L'esigenza della testimonianza non può più essere differita.

- nel modo di annunciare un cristianesimo che viene spesso presentato come vincente e potente, ragionevole e rassicurante. Si tende troppo spesso a presentare la potenza della Chiesa e le sue vittorie (contro il materialismo marxista nell'Europa orientale, contro il libertarismo dei decenni appena trascorsi in Occidente, contro il liberalismo sfrenato antisolidale, ecc.).

Bisognerebbe recuperare l'annuncio della debolezza, dell'attesa e del mistero per ciò che non è ancora compiuto e che non è ancora conosciuto e conoscibile.

- nell'insegnamento etico che rischia di non avere ascolto, essendo percepito come limitante piuttosto che liberante, come normativo e non valorizzante la realtà umana. Questo perché nella mediazione tra l'idea di uomo che si ha e la sua traduzione in comportamenti, i passaggi non sono più immediati ed evidenti. Si ha l'impressione che si preferisca garantire più un ordine sociale che la santità individuale, senza spiegare qual è il valore salvifico di quest'ordine. C'è più attenzione alla coerenza che alla conversione.

Il discorso etico non può essere presentato sotto forma di regole ma in termini di conversione continua e accettazione della salvezza di un Dio che è misericordioso. La necessità di avere un'etica di riferimento deve essere presentata come l'esigenza di completezza di una fede che coinvolga ogni ambito della vita del credente e quindi anche la sua dimensione pratica.

Di questi segni i giovani possono farsi interpreti, avendo innanzitutto la coscienza delle contraddizioni presenti e assumendole come segni di un tempo favorevole alla conversione.

Novità e continuità

Coloro che ricevono la fede o la maturano in modo decisivo per la prima volta (appunto i giovani nella fede) ne percepiscono tutta la novità rispetto a ciò che credevano prima. Tuttavia nella Chiesa spesso è difficile esprimere ciò che di nuovo e di urgente si scopre nella fede: nei giovani c'è una difficoltà a trovare

consapevolmente i linguaggi e le forme per esprimere la propria fede, mentre in chi è adulto nella fede la difficoltà è quella di riconoscersi in nuove forme espressive e sensibilità che mantengano l'unità della fede e la continuità con la tradizione. La trasmissione della fede nella Chiesa, che è un processo di continuo arricchimento e mediazione tra le esperienze e le categorie culturali di ogni epoca storica, deve confrontarsi con l'esigenza della novità della scoperta della fede da parte dei giovani e con l'esigenza di continuità.

Comuni nell'ambito giovanile sono la voglia e il rischio della novità, accompagnati dalla delusione del fallimento di sé come interpreti di questa novità. Si riscontra il fallimento della propria fede nel momento in cui la si crede capace di portare una reale novità e non la si sa esprimere. Quando il giovane è posto di fronte al fallimento della sua fede e all'imperfezione del suo credere, la possibilità di raccogliere la sua esperienza, nella ricchezza che ha saputo esprimere e nella novità, è affidato alla comunità.

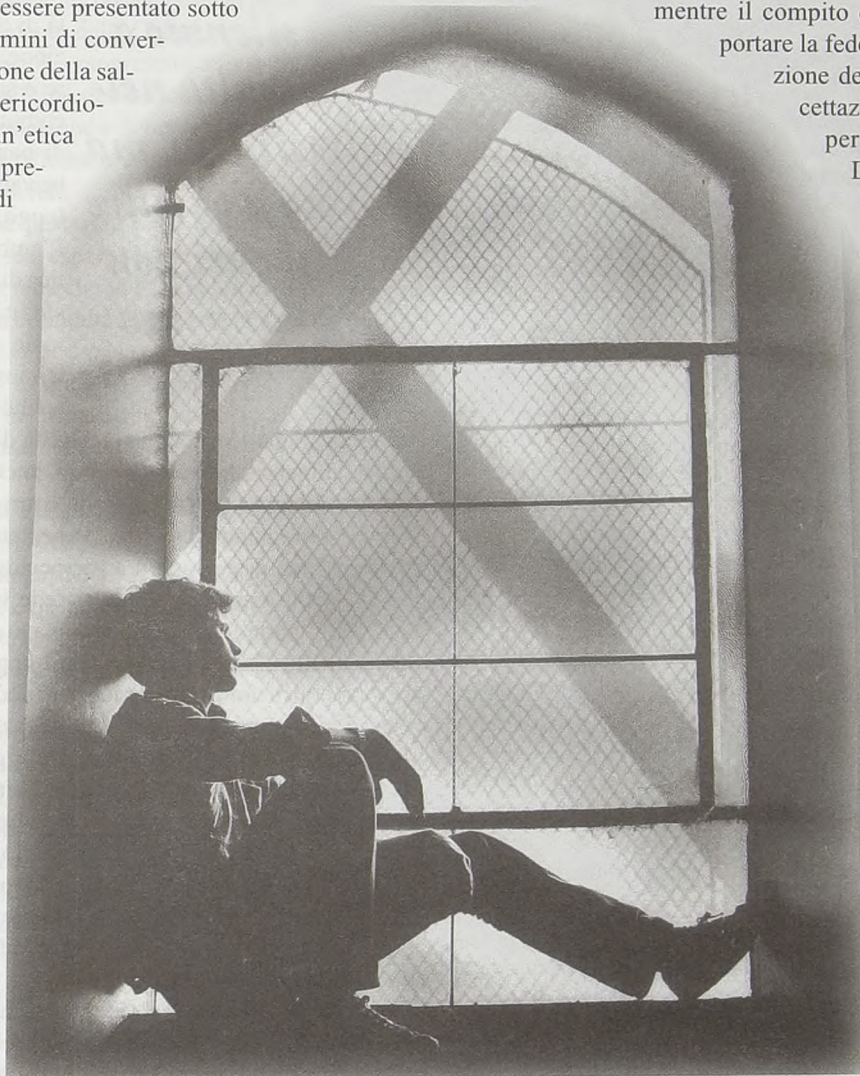
La parabola del seme che prefigura l'esperienza della croce è il modo con cui Gesù indica il cammino di fede del credente: si potrebbe dire che il compito del singolo è quello di scoprire la fede (accorgersi del dono di fede) e portarla al suo fallimento,

mentre il compito della comunità è quello di portare la fede del singolo dalla constatazione del proprio fallimento all'accettazione di una fede anche imperfetta e di una salvezza da

Dio. Chi non fa esperienza della croce, cioè della morte di sé e delle proprie possibilità, non può accettare la redenzione.

La debolezza del nostro credere ci fa venire meno alla fedeltà e cedere alla lusinga spesso consolatrice del non credere. La comunità ecclesiale si fa carico di questa debolezza attraverso chi è adulto nella fede e attraverso chi è compagno nella fede.

L'adulto è chi ha già maturato in sé il fallimento di se stesso nella fede e testimonia la possibilità di credere ancora nonostante l'imperfezione, anzi si potrebbe dire grazie all'imperfezione. Il compagno è chi condivide l'esperienza del fallimento e dell'accettazione di questo, e permette di costruire la comunità attraverso la responsabilità della fede dell'altro.



Nella Chiesa gli adulti nella fede sono sia laici sia presbiteri, anche se spesso più che una complementarità di educazione e formazione si nota la tendenza a una separazione di ruoli, in cui inevitabilmente e magari involontariamente si crea una situazione di predominio degli uni sugli altri.

Ai laici viene cioè affidato un compito di gestione "pratica" di alcuni ambiti della pastorale della Chiesa, invece di valorizzarne in sé l'esperienza di fede. La dignità del laico non sta tanto in ciò che può fare per la Chiesa ma nella sua vocazione.

Il rischio di tutto questo non è solo che si sminuisca la dignità della vocazione laicale ma soprattutto che si perda il significato della particolarità del ruolo del sacerdote. Affidando a lui il compito di essere il pastore, cioè il testimone adulto credente, si rischia di non capire in che cosa consista primariamente la vocazione sacerdotale; il sacerdote rischia di essere presentato come il cristiano più completo, piuttosto che l'interprete di una delle possibili declinazioni della vocazione universale. Soprattutto è difficile da com-

prendere per i laici, i quali spesso arrivano a considerare il ruolo sacramentale del sacerdote come un ruolo accessorio che viene naturalmente dato ai sacerdoti in quanto maturi e adulti nella fede e non per la loro specifica vocazione.

In tutto questo c'è una ricchezza, che però diventa limitante se non si trovano luoghi e forme in cui il confronto con l'esperienza di fede dei laici e l'aiuto spirituale che ne deriva viene valorizzato. Solo così potrà essere recuperato anche il significato della missione di chi amministra i sacramenti.

I cosiddetti "pastori", il clero, rimangono spesso l'unico soggetto

di confronto adulto con la propria fede, mentre ci sono altri soggetti altrettanto maturi nella fede con cui di fatto è negato il confronto. I laici credenti non hanno spazio nella trasmissione della fede se non in ambito privato. L'impiego dei laici come catechisti o animatori è limitato a chi ancora deve maturare una fede adulta, mentre sono ancora pochi i luoghi nella Chiesa in cui sia previsto un vero incontro con laici adulti nella fede. Laici che abbiano una vocazione quotidiana piuttosto che grandi comunicatori occasionali (cantanti, artisti, supertestimoni,...).

In FUCI ci sono esperienze di incontro frequente con persone adulte nella fede al di là dell'assistente che possono essere profetiche per il futuro.

Parallelamente occorre recuperare la dimensione della vocazione universale del cristiano alla santità e al sacerdozio universale, riconoscendo che la distinzione dei carismi ha senso all'interno della comunità e non tanto individualmente. Infine la necessità della scelta di una vocazione e la nostalgia del cristiano per la scelta non fatta rimangono segni dell'incompletezza della condizione umana e quindi ulteriori motivi d'attesa che i giovani, che (ancora) più di altri sentono la tensione della scelta, possono portare avanti nella Chiesa.

I laici non devono avere solo spazi da gestire, i laici possono portare alla Chiesa come unica ricchezza la loro particolare esperienza di fede e di conoscenza di Dio.

Tra i laici ci sono quasi tutti i giovani (sono poche le ordinazioni sotto i venticinque anni). Anche i giovani non devono avere spazi da gestire grazie alla loro "vitalità" e "fantasia", essi possono portare alla Chiesa come unica ricchezza la loro esperienza di fede e di conoscenza di Dio (che come si è detto, ha qualcosa che nessun altro ha).

Oltre alla presenza degli adulti nella fede, nella comunità ci sono anche i compagni di fede che, nella condivisione dell'esperienza sia del fallimento sia dell'accettazione di questo, permettono la comunicazione continua della propria fede e la condivisione. Comunicazione e condivisione danno luogo alla responsabilità per la fede degli altri e quindi della comunità intera.

I luoghi in cui può avvenire la trasmissione delle esperienze non

sono facili da individuare. I tradizionali luoghi di formazione, scuola e università, sembrano inadatti alla formazione spirituale, soprattutto per l'impossibilità di avere una reale comunicazione. L'università in particolare è spesso la negazione di una comunità, ma piuttosto un luogo di passaggio di persone che si trovano per caso in uno stesso luogo.

L'ambito della vita civile e politica difficilmente esprime la possibilità di una formazione spirituale che passi attraverso la testimonianza di una fede adulta; anche la comunità civile spesso

è solo un nome che cela una quantità di persone collocate in uno stesso ambiente. Allo stesso modo, anche se in misura diversa, lo spazio della produzione culturale o artistica, quello dell'informazione e della comunicazione, presentano difficoltà a configurare una comunità di persone. La parrocchia dovrebbe essere il luogo deputato alla trasmissione della fede in quanto prima comunità ecclesiale "completa", in cui si trovano cioè tutti o quasi i ruoli e i carismi della Chiesa. Essa però purtroppo non garantisce un'effettiva comunicazione di esperienze di fede e spesso non va oltre la necessità di comunicazione e aggregazione umana o l'assistenza per le situazioni di disagio. Anche le aggregazioni laicali e i movimenti d'ambiente scontano questi limiti: è più facile trovare una comunicazione e una crescita di fede perché si ha un ambito e un'appartenenza più definite; ma è necessario avere una precedente consapevolezza della propria fede. Il fatto che spesso questo non si realizzi rimane ancora il vero problema di queste realtà.

Infine anche gli ambiti primari come la famiglia, la coppia, il gruppo sono in crisi in quanto comunità.

Si stanno costituendo, poi, nuovi luoghi di possibile trasmissione della fede. Ci sono luoghi non permanenti ma estemporanei in cui non è possibile avere il tempo di costituire delle comunità vere e

il linguaggio con cui si annuncia Dio e si parla di Lui è sempre meno significativo; spesso è il silenzio a dire più delle parole. In realtà nella Chiesa si parla molto di Dio, ma si registra una sofferenza a parlare di Lui con termini eloquenti, con termini cioè, che esprimano una realtà veramente coinvolgente.

proprie, ma solo delle aggregazioni di persone riunite per un'occasione. La Chiesa sta cercando di entrare in questi luoghi, anche se molto spesso si ha l'impressione che sconti una certa inesperienza e si illuda di saper frequentare un luogo che non conosce a fondo. Non sempre queste occasioni possono essere considerate come *kairoi* per l'annuncio e la conversione.

La FUCI deve lavorare alla costruzione delle comunità, cercando anche di valorizzare le esperienze di aggregazione tipiche del nostro tempo non immediatamente riconducibili a comunità.

La pastorale

L'accompagnamento spirituale e il confronto si declinano anche come pastorale.

La pastorale ha senso come annuncio continuo del Vangelo attraverso i segni e le categorie interpretative del proprio ambito di vita, anzi dei propri ambiti di vita. L'annuncio che porta sempre qualcosa di nuovo è compito dei giovani nella Chiesa e nei loro ambiti di vita. Uno degli ambiti di vita comune a molti giovani è quello dell'università, che contiene le esperienze fondamentali della formazione e della cultura. Dedicare attenzione alla pastorale universitaria è una sfida dal cui esito può dipendere la consapevolezza della reale capacità di coinvolgimento della Chiesa oggi. Infatti l'università è uno spaccato rappresentativo delle contraddizioni e delle possibilità della società attuale, nel senso che i modelli di relazione e di pensiero che si elaborano nelle università riflettono e talvolta anticipano i modelli di tutta la società.

La FUCI nella sua azione pastorale deve esprimere innanzitutto ciò che è la sua esperienza di comunità ecclesiale. L'esperienza di fede che in FUCI si fa deve essere resa disponibile alla comunità diocesana, con le novità e i fallimenti che essa porta; la comunità locale dovrà dunque farsi carico di quest'esperienza sia nel momento della novità, sia nel momento del fallimento. In questo senso si può pensare a una pastorale universitaria.

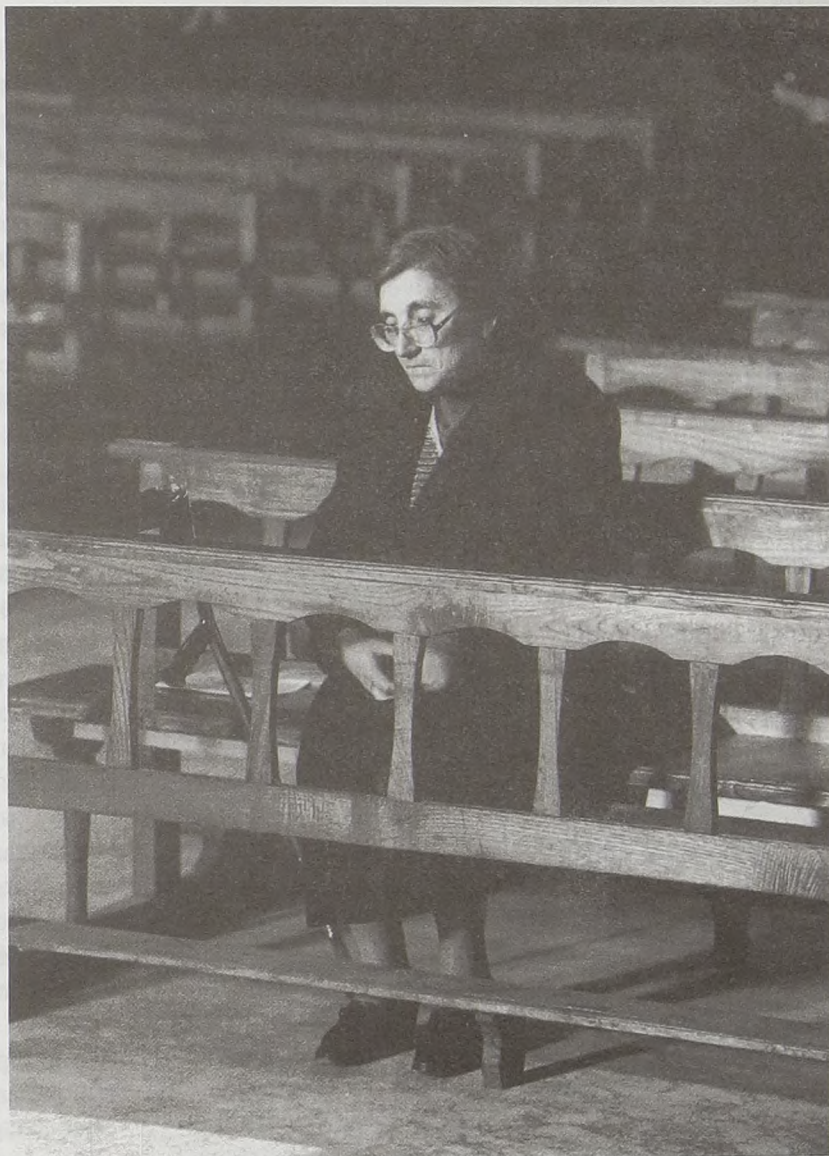
L'impegno che la FUCI si è assunta, nell'individuare le possibilità di creare quella "comunità universitaria" che sola (almeno oggi) può permettere una comunicazione di esperienze umane e quindi spirituali, è un impegno da mantenere. Lo stesso impegno deve ritrovarsi nel tentativo di ricostituire la comunità civile e la comunità ecclesiale.

Accanto a questo però bisogna tenere presente le novità di oggi e gli spazi che si aprono: l'università di massa, la società di massa, la Chiesa di massa (vedi Parigi, Bologna, Roma...), la comunicazione di massa, la cultura di massa sono realtà a cui si deve guardare criticamente, cercando anche quanto vi è, in esse, di promettente e di profetico. Rimane da denunciare la presunzione di conoscere bene e quindi saper usare strumenti del mondo che portano in sé tutte le contraddizioni di oggi.

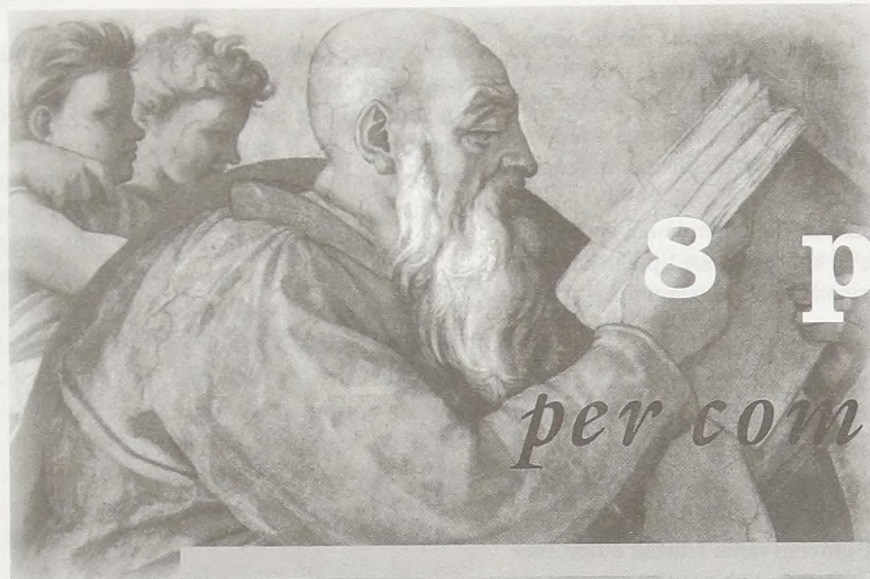
Oggi nei nostri ambienti di vita ci viene richiesto di annunciare i fondamenti del nostro credere più che le

conseguenze. I passaggi attraverso cui esprimiamo la fede devono essere esplicitati.

Probabilmente ha ancora valore la mediazione. Infatti, pur rimanendo prioritaria la tensione all'annuncio diretto, è necessario mediare la semplicità e l'immediatezza del messaggio evangelico con le contraddizioni del nostro tempo. Esse negano semplicità ed evidenza e testimoniano la condizione di attesa in cui la Chiesa si trova. Questo non deve impedire che il Vangelo, l'annuncio di ciò che è già avvenuto ed è già presente, non sia dato in modo sempre più diretto e semplice. E per far questo è necessario che prima di tutto chi annuncia si confronti con esso.



■ È possibile parlare di Dio oggi? Con quali parole e in quali contesti? Da queste domande è partita la riflessione dell'ultima giornata del Congresso: di seguito pubblichiamo i testi delle tre relazioni introduttive.



8 punti per cominciare

Roberto
OSCOLATI

Questa analisi si fonda principalmente su otto punti.

Il primo è il problema dell'obiettività. Il concetto del divino, se si considerano la storia delle religioni, della filosofia, o anche la storia dell'arte, è un tentativo di esprimere un'intelligenza ultima della realtà. D'altra parte, il concetto del divino può essere un criterio di azione decisivo, una comunione emotiva che completa e appaga con l'amore più grande, una regola della vita collettiva, un tentativo di esprimere un ordine del cosmo. Se il divino è posto in questi termini, è il tentativo di formulare l'obiettività nella sua origine, nella sua effusione e nella sua conclusione.

La seconda prospettiva è la soggettività: il problema del divino può esprimere le radici più profonde di sé, la coscienza più esigente, più estesa, più intensa, talvolta la coscienza che si tormenta, la coscienza paradossale, la coscienza che vuole oltrepassare i propri limiti. Non si può parlare di Dio staccandosi da sé: sotto questo aspetto Dio non è obiettivabile come non siamo obiettivabili noi né per noi stessi né per gli altri. Questo è il divino del profetismo israelitico, per esempio,

dell'induismo, della mistica cristiana, il divino di quelli che in epoca moderna si chiamavano spiritualisti. Nella filosofia è il divino di Kant, che è il principio della coscienza; è quello di Hegel e oserei dire che è anche il divino di Nietzsche.

Il terzo aspetto da prendere in esame è la dialettica: il divino esprime una dialettica fondamentale tra l'io piccolo, pauroso, esigente, fragile, il nostro io (quello che ognuno di noi amministra, che certo è meschino, ma che è insostituibile, ciò che potremmo riassumere come la nostra pochezza) e la realtà nella sua pienezza. Il divino è il desiderare, il superare la povertà per una ricchezza che non viene da noi ma che sentiamo affine. Dal punto di vista filosofico si può ricordare Platone, mentre dal punto di vista cristiano si possono ricordare le Confessioni di Agostino e l'Itinerario di Bonaventura.

La quarta prospettiva è quella di una ricerca: il divino (che non è soltanto un oggetto, ma è l'esperienza di un soggetto, esprime la dialettica del soggetto) è il frutto continuo, sempre nuovo, sempre diverso, di una ricerca. Il divino non è una determinazione né in senso intellettuale, né in senso legale, né in senso rituale, ma è la critica della determinazione, anche di quella religiosa. È la via, il percorso del superamento degli idoli. Si configura come tentativo di superare le deformazioni del divino. L'essere umano ha in se stesso l'esigenza di superare sempre la sua ricerca. Il Concilio Lateranense IV ha prodotto in proposito una delle più belle definizioni della storia dei concili, affermando che ogni linguaggio intorno al divino è più falso che vero. Coloro che parlano del divino devono sempre accorgersi di ciò che fanno e devono prendere coscienza di questo limite insuperabile.

Il quinto punto riguarda il problema delle immagini: non si può parlare del divino senza immagini intellettuali, etiche, estetiche, giuridiche, rituali, o anche politiche. Pur nella loro verità, esse sono parziali e transitorie, rispetto a ciò che vor-

Gli autori

Roberto Osculati insegna Storia del Cristianesimo presso l'Università di Catania.

Severino Dianich è docente di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia centrale.

Sergio Ubbiali insegna Teologia sistematica alla Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale.

rebbero esprimere. Il divino che si rispecchia nelle sue immagini umane produce una storia, che raccoglie le esperienze più dense e tese dell'umanità. È come un grande fiume che ci raggiunge, di cui noi siamo una parte e che continuerà oltre a noi. La coscienza storica delle esperienze del divino è importantissima per confrontarsi, per conoscere. Il divino si è comunicato e si comunica sempre in infinite forme, è ricercato in infinite forme e non dobbiamo rinchiuderci in una piccola idea di esso eliminando tutte le altre.

Il sesto punto sottolinea la molteplicità: se le immagini sono infinite, nel lungo percorso di una storia, ogni io è una ricerca del divino. Io penso che l'ateismo non esista: penso che sia piuttosto la negazione di alcune immagini del divino o perché non sono soddisfacenti o per cercare un'immagine più profonda. Soprattutto è ricerca di una coerenza più profonda. L'ateismo è creato da una religione incoerente e contraddittoria, che afferma a parole ma nega coi fatti. La molteplicità dell'esperienza del divino esprime la fatica, la ricerca, il desiderio, il movimento di ogni io in se stesso e nel suo rapporto con gli altri, come luogo della ricerca del divino. Vi si comunica l'infinità, l'apertura, la libertà dell'io o degli io in una ricerca comune; è il riconoscimento di una dignità comune anche nella diversità. Qui è necessario sottolineare il problema della libertà religiosa: il divino deve essere un fenomeno di libertà. Molte volte nella storia si è presentato come un fenomeno di negazione della libertà. Il divino è diventato allora oppressione, strumento dell'essere umano che schiaccia l'altro essere umano. Finalmente anche il cristianesimo, in particolare la chiesa cattolica con il Concilio Vaticano II, ha fatto ammenda di immagini del divino ristrette, che non corrispondono per nulla al divino evangelico, e ha visto la libertà religiosa come una ricchezza, un campo in cui l'esperienza religiosa si esprime e che quindi appare sempre nel dialogo tra le persone, nell'apprezzamento e nell'onore che si rendono alle persone e che esse si offrono le une alle altre sia sul piano intellettuale come su quello pratico.

Il discorso, fino a questo punto, è stato generico ed ha toccato un campo vasto come quello storico e filosofico. Ora ci domandiamo: il divino cristiano che volto ha, com'è? Presupponendo questa visione generale, il cristianesimo che cosa ha da dire nelle sue fonti e nelle sue esperienze più vere, più autentiche, quelle che fanno risentire quell'esperienza originaria che è sedimentata nel Nuovo Testamento?

Il settimo punto vuole perciò sottolineare la centralità del Gesù storico e mistico, del Gesù della storia, che però è diventato il Gesù della storia dei suoi discepoli, della storia della fede in Dio. È il Gesù mistico, che è il Gesù dei vangeli, rivissuto, reinterpretato, diventato ragione di vita. Vi ri-

cordo in proposito le parole con cui finisce il prologo dell'evangelo giovanneo: "Il divino nessuno ha visto mai". Bisogna introdursi al problema del divino accettando un'insicurezza, mettendosi in cammino. Il divino non risulta da quello che uno crede di avere già, ma dovrà risultare da ciò che uno cercherà, quando accetta di mettere in discussione le sue immagini. Per capire Gesù bisogna ricordarsi che il linguaggio del divino anteriore a lui è espressione di un desiderio, di una ricerca, di una speranza, non è un linguaggio conclusivo. Ma chi fa conoscere il divino è il divino unigenito, il divino come figlio, nella sua figliolanza, nella sua comunicazione, nella sua affinità con gli umani, il divino che è nel seno del Padre. Gesù lo spiegò, lo fece capire a chi non lo conosceva. Dove, come, quando si rivela il divino? Si rivela nei suoi segni, nelle sue parole, ma si rivela soprattutto nella croce, quando il divino stesso si autodistrugge sul piano umano, perde un volto concreto, non lo si tocca più, non si parla più di lui, non lo si possiede più. Allora il divino, che è la manifestazione dell'amore fino all'estremo, il dare la propria vita, diventa Spirito, cioè vita della vita dei discepoli.

Il percorso attraverso il quale si raggiunge il divino cristiano è la via, che dai segni esterni porta alla trasformazione della coscienza. La vita di Gesù davanti ai suoi, per i suoi, con i suoi e nei suoi è la Parola, ovvero la ragione, la vita, la luce, la grazia, la verità, che nella carne umana, nella vita umana di tutti, spiega e fa vivere il divino come liberazione dal male e dalla morte. Chi ha visto questo, chi vi ha partecipato continuamente vi partecipa, ha visto il Padre, ha capito dove sono le fonti della vita e vive conformemente ad esse. Per questo il divino è presentato come un nutrirsi e un abbeverarsi alle fonti della vita, con i simboli del vino, dell'acqua, del pane, della liberazione dalla malattia, dalla colpa e dalla morte.

L'ultimo punto ci rivolge una domanda: qual è l'immagine che risulta da questo approfondimento tipicamente cristiano? Il divino assume un carattere soggettivo e pragmatico: soggettivo nel senso più alto, come trasformazione della coscienza, conversione, e pragmatico pure nel senso più alto, ovvero come esercizio dell'amore e della comunione, della pace e della gioia in un mondo che rimane sempre il luogo del male e della morte. È un sottrarsi al mondo negativo per costruire il mondo della realtà positiva. Allora avviene l'esodo, c'è la nuova legge, si ha il nuovo comandamento, si celebra la Pasqua, si entra nel Regno del Figlio dell'uomo che è insieme il Figlio di Dio, colui che è maestro e amico dell'essere umano che compie come lui la propria Pasqua, accompagnato e sostenuto da lui.

L'ineffabile

manifestato

Severino

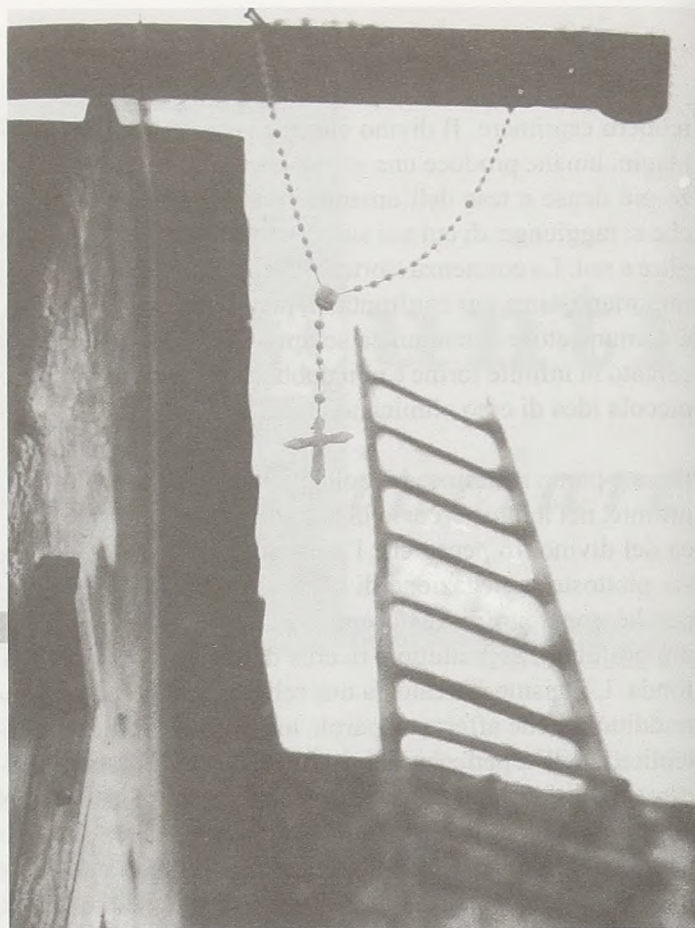
DIANICH

Per parlare di Dio ci si deve riferire principalmente a problemi di carattere filosofico e linguistico. Ma quale linguaggio è adatto a questo tema? Quali evoluzioni il pensiero ha avuto nel passaggio dall'epoca antica, alla medioevale, alla moderna, alla contemporanea intorno a questo problema? Perché la presenza del diffuso silenzio su Dio, come sul piano metafisico, che caratterizza il pensiero moderno e contemporaneo?

Oltre a queste domande, parlare di Dio suggerisce anche la questione dell'assenza o della presenza di un discorso su Dio dentro il discorso pubblico, nella conversazione civile. Forse sarebbe diversa la nostra riflessione se, invece di parlar di Dio, ponessimo a titolo un'altra espressione vicina ma diversa, cioè quella di comunicare la fede. Comunicare la fede è un lemma che richiama a quel mondo dell'esperienza interpersonale, nel quale il comunicare la fede è prima di ogni altra cosa semplicemente un dato di fatto; un dato di fatto incontrovertibile perché, se la comunicazione della fede fosse impossibile o si fosse interrotta, oggi non ci sarebbero credenti, in quanto non c'è credente che non nasca da un fatto di comunicazione della fede.

Il silenzio su Dio

E' perciò utile osservare che il parlar di Dio è un atto comunicativo abbastanza insolito oggi nel parlare comune: nella nostra cultura, infatti, vige una sorta di diffusa inibizione a proposito del parlare di Dio. La cultura moderna ha relegato il discorso religioso nell'intimità della coscienza individuale: le ragioni di questo fenomeno potrebbero essere ricercate e molte apparirebbero sulla scena. L'Europa ha vissuto un'esperienza tragica: a causa di un pensiero religioso forte, ha visto insanguinare le proprie terre e popolazioni attraverso guerre di religione. Per questo parlar su Dio e pretendere



di poter dire qualcosa su Dio è apparso causa di conflitto, di ostilità, di guerra e di violenza. Pretendere di poter dire qualcosa su Dio è stato inteso come pretendere di possedere la parola dell'Assoluto e quindi brandire la parola dell'assoluto contro chi parla in maniera diversa.

In questo contesto la ragione è apparsa l'unico terreno possibile di una comunicazione pacifica e unificante, mentre le affermazioni della fede e del dogma che l'accompagna avrebbero dovuto restare patrimonio interiore del singolo individuo. Questa situazione, che ha radici lontane nei secoli, per certi aspetti, determina ancora il fenomeno del diffuso e quasi imperato silenzio su Dio. Inoltre la ragione nella nostra epoca ha illuminato molti campi dell'esperienza umana prima nascosti nel mistero ed ha allargato sempre di più i suoi spazi, dando la sensazione che tutto il sapere sia suo esclusivo possesso; mentre ogni altra affermazione potrà essere disprezzata o ammirata, potrà essere guardata dall'alto in basso oppure considerata con nostalgia e con desiderio, ma comunque puro arbitrio, salto nel buio, esperienza di per sé singolare ed unica. Rispetto a questa situazione che caratterizza molti strati della cultura moderna, gli studi contemporanei del linguaggio ci hanno svelato invece l'infinita possibilità di diversi giochi linguistici aprendo, senza dubbio, da questo punto di vista, orizzonti interessanti per nuove impostazioni del problema. La comunicazione di Dio non è e non sarà mai discorso su di un puro oggetto collocabile in semplici proposizioni puramente assertive.

Le parole della fede

La comunicazione comune si basa sull'incontro di due persone fondato sull'oggettività della notizia, mentre il parlare di Dio non può mai assumere questo carattere, ma significherà sempre usare proposizioni di forte carattere performativo che toccano, spingono, stimolano ed emozionano, in un certo senso, gli interlocutori. Parlare di Dio sarà sempre anche in qualche maniera parlare di se stessi. Nel caso della vera e propria esperienza di fede, nel contesto della fede cristiana, il dato è abbastanza fuori discussione e anzi appare fortemente maggiorato; vi è naturalmente una grande differenza tra il parlare di Dio che uno può ascoltare in un'aula universitaria da una cattedra di storia delle religioni, dove il parlante può anche essere professatamente ateo e dove non vi è atto comunicativo della fede e invece il parlare di Dio come atto di comunicazione della fede, espresso però da colui che ha fede, colui che quando parla di Dio parla anche di se stesso, si racconta. La fede, infatti, è un sapere ed un affermare con certezza raggiungibile solo all'interno di un trasporto complessivo della persona nella verità creduta, in un'attrazione d'amore per una verità che si propone all'amore della persona oltre che alla sua intelligenza.

La fede si propone alla persona, non in quanto costringe l'intelligenza, ma attrae il movimento dell'amore che trascina con sé l'intelligenza e l'acquisizione di una certezza che non è fondata sulla ragione ma sull'attrazione luminosa del complesso, della proposta e dell'informazione che coinvolge la persona che fa la proposta e di chi l'ascolta. Si può quindi parlare di Dio solo dall'interno di questa particolare esperienza, che è l'esperienza della fede. Il rapporto del credente con Dio, infatti, ne determina radicalmente la personalità, per cui non si comunica a Dio se non comunicando a se stessi.

Parole e simboli

Ma come parlare, raccontare di tutto questo e quali gli strumenti linguistici congrui ad un compito di questo genere? Certamente il linguaggio di comunicazione della fede è un linguaggio che si colloca immediatamente sul livello simbolico, nel senso pieno e pregnante della parola. Nella terminologia classica della tradizione cristiana i simboli della fede sono detti tali anche quando si tratta semplicemente di testi composti di asserti che affermano cosa si crede nella chiesa cristiana. Un testo del genere si presenta con un andamento fortemente concettuale, con una sua logica interna al tipo di discorso; si presenta però anche con la pretesa di una lucidità concettuale che sta dietro alle parole. La comunicazione della fede ha questo carattere simbolico al di là dei simboli della fede, cioè i testi che racchiudono la dottrina professata dalla chiesa cristiana. La comunicazione della fede procede per asserti in cui si narra di Gesù e si dice chi è Dio per noi

che abbiamo incontrato Gesù, ma in altro senso potremmo chiamare simboli della fede tutti gli atti del cristiano in quanto vissuti ed esibiti alla conversazione comune dentro una dimensione ulteriore. Ogni atto del cristiano è ciò che è, vale per i criteri interni del valore dell'azione che viene compiuta per l'effetto, l'utilità, il vantaggio che produce la conversazione umana. L'atto del cristiano però, in quanto egli vive in Cristo e fa delle sue azioni offerta gradita a Dio, si presenta carico di questa ulteriorità di significato già in se stesso. Paradossalmente questa ulteriorità potrebbe essere tenuta nascosta nell'intenzionalità dei credenti, però nella normalità delle cose essa traspare e non si sa neanche quanto potrebbe essere tenuta nascosta. Non direi che questo elemento vada interpretato moralisticamente come abitualmente si fa, ma che abbia il suo significato anche sul piano linguistico, in quanto ogni cosa può essere simbolicamente pregnante e azioni vissute nella fede dicono nel linguaggio simbolico la fede.

Naturalmente il problema del parlare di Dio richiede il discorso verbale su Gesù: è questo un discorso inderogabile nel complesso dell'esperienza cristiana e della chiesa. Nel caso cristiano questo parlare esplicito e diretto su Dio è comandato dal fatto che per la fede cristiana Dio si è rivelato in Gesù e Gesù è un soggetto della nostra storia; mentre un rapporto con Dio è ipotizzabile a livello della pura interiorità individuale, il rapporto con un soggetto storico, con una pagina della nostra storia, non è pensabile se non attraverso l'esperienza diretta o la percezione del racconto. Quindi il discorso verbale, che a volte nel nostro mondo cristiano si tende ad emarginare, resta a mio parere comunque centrale nell'esperienza della chiesa. E' vero che c'è oggi un logoramento del linguaggio religioso che pone dei seri problemi, ma è anche vero che il linguaggio religioso che si è andato logorando è quello oggettivizzante l'apologetico. Abbiamo bisogno invece di dare adito all'espressione diretta e personale del credente che racconta ad altri chi è Gesù per lui e quale Dio attraverso Gesù si affaccia al suo orizzonte.

Penso che in conclusione sia sintetizzabile così il mio pensiero: non è vero che oggi non si può più parlare di Dio, è vero che è giunto il momento in cui non è più permesso parlarne con presunzione, ed è presunzione anche quella di chi nega che se ne possa parlare. Possiamo dire, parafrasando liberamente san Paolo: "Chi sa argomentare dimostri, chi è capace di poetare canti, chi è portato alla contemplazione taccia, chi ha il dono dell'efficienza si dia da fare, chi ha cose da narrare le racconti, purché quel tanto dell'ineffabile che a lui è stato svelato sia manifestato a tutti".

(Testo non rivisto dall'autore)

La crisi

della parola

Sergio

UBBIALI

Il mio intervento mira a riprendere uno spunto, un argomento della complessità riguardante il discorso della fede attorno a Dio: quel profilo che fa riferimento in sostanza al dibattito contemporaneo sul sapere e il riflesso che questo dibattito può avere in riferimento al dire, da parte dell'uomo, la realtà di per sé trascendente, indeducibile, la realtà di Dio. È evidente che il dibattito più recente attorno alla teoria del conoscere dell'uomo si riflette immediatamente sulla teologia e sulla maniera con la quale essa si riferisce all'oggetto del suo discorso; l'oggetto, nel discorso teologico, è il Dio di Gesù Cristo. Con questo il discorso teologico fa riferimento alla manifestazione di Gesù Cristo e al contempo alla sua verità che è il Dio Trinità.

I due profili sono inseparabili giacché la rivelazione in Gesù è definitiva nei confronti di ogni dire a proposito di Dio, ma la questione riguarda la maniera con la quale va intesa l'inseparabilità dei due elementi sul piano della riflessione critica. E quindi la variazione che il sapere critico attualmente conosciuto ottiene un evidente, un necessario riflesso nel discorso che la teologia opera in riferimento alla tematica di Dio. Potremmo dire che - anticipando un po' lo svolgimento - la difficoltà è riassumibile nella forma, la teologia non ha a disposizione un criterio per rendere universale il discorso particolare di Dio. In altri termini la difficoltà del sapere concerne la possibilità di articolare in senso universale il dato particolare dell'esperienza cristiana.

Fede privata e ragione pubblica

La crisi non è evidentemente solo attuale, ma risente e deriva dall'approccio moderno alla realtà da cui la teologia anche contemporanea non riesce a staccarsi. La modernità si caratterizza per l'ideale della ragione critica ma sul presupposto di un concetto di verità in prospettiva razionalistica. Il carattere veritativo affidato alla ragione, impedisce di considerare come razionale la fede e impone la divaricazione tra ragione e fede. La ragione è l'aspetto comune, pubblico, civile; la fede è invece l'esperienza privata, l'opinione, ciò che riesce come non veritativo. La questione, se sorge con la modernità, si incrementa con la fase attuale della civiltà, nel senso che l'autocomprensione tipica del postmoderno ne fissa a livello comune il dato peculiare nella forma della divisio-

ne che tiene separata la realtà della storia, inevitabilmente plurale (le storie), dall'ambito astratto e univoco della ragione. Il postmoderno, da questo punto di vista, consacra la difficoltà di articolare insieme la ragione e il senso. La ragione è univoca, la ragione è necessariamente universale, ma nel senso appunto dell'univocità; la storia è invece quella pluralità di sensi attorno ai quali ciascuno costruisce ed elabora la propria esistenza. Il tratto qualificante dell'autocomprensione attuale è la complessità, la quale si spiega come un sottrarre motivi comuni alla cultura e alla civiltà distogliendo interlocutori di fronte alla propria esperienza di senso; e poiché il soggetto comunque è rinviato a decidere su sé e sul mondo, egli è lasciato interamente rinviato a se stesso nel ritrovamento dei criteri per la propria decisione. Il pubblico appunto parla di altro, ma non del soggetto e delle sue decisioni. Il riflesso di questa situazione, per quanto concerne la riflessione teologica e quindi il sapere della fede a proposito di Dio, è interpretabile come la difficoltà a superare e abbandonare la condizione di dissociazione a cui il sapere universale è posto in rapporto al senso particolare. E' chiaro comunque che l'uomo deve avere un senso, ma la domanda è come riesca a rendere plausibile, diffuso, comunicabile il senso vissuto a livello personale. E' come dire che spesso la cultura ci assegna un compito che è improponibile; ci invita a vivere ma non ci dà gli strumenti per comunicare che cosa di fatto la vita soggettiva mette in campo. Questa dissociazione (e ciò si nota chiaramente nell'università) è alla base del processo della disseminazione di saperi registrata dall'epoca contemporanea. La specializzazione è il segno di questo problema, la separazione tra il sapere e il senso, tra un sapere comunicato e istituito (l'istituzione universitaria) e il senso che invece è il privato che non interviene, di fatto, all'interno dell'università dei saperi.

Alla ricerca del senso

La disseminazione del sapere dell'umano nella molteplicità dei saperi ontici (che fanno riferimento all'esperienza concreta) apparentemente inconciliabili tra loro, rafforza la certezza della impossibilità di articolare in maniera universalmente convincente il senso della realtà. La spinta della ragione moderna a partire dal soggetto perviene alla dichiara-

zione dell'impossibilità a un chiarimento delle prese di posizione assunte dal singolo uomo (alcune correnti della linea pragmatica sia francese che tedesca vanno in questo senso: ciascuno decide ma non si può comunicare, non si può trovare modo di fondare la decisione. O meglio: occorre una ragione che regoli la pluralità delle scelte, ma non posso indicarne nessuna come comunicabile perché vera, cioè perché attinente alla verità comune). Lo stato del presente resta così contrassegnato dall'assestamento attorno alla polarità, tra una motivazione pubblica della razionalità e una motivazione privata della religione e della fede. Mai come oggi si parla di religione e di fede, ma separatamente dal criterio della comunicazione.

La scelta per una religione non soltanto è possibile ma è raccomandata, a patto di rimanere dentro il confine del privato. La religione è infatti cercata in sé e per sé, nel senso della ricerca di un'esperienza lontana dalla quotidianità e dalla sua regolazione. L'ideale è suscitato e approvato in Italia in particolare dal cosiddetto pensiero debole, per il quale determinante è l'attesa e l'intesa per la dispersione del senso e dell'identità. L'istanza conclude e chiarisce il destino del sapere e delle forme istituite dal sapere collettivo, avviato dal discorso in cui in modo pregiudiziale la verità è stata identificata con la certezza e così mostra tutta la sua invariabile difficoltà d'essere sostenuta. L'esito a cui si è pervenuti con questa figura di civiltà e di mentalità è una nozione puramente metodologica di verità, una verità che non ha contenuto, relativa ad una visione formalistica della ragione (la ragione come strumento e non invece come contenuto). L'episodio del pensiero debole chiede pertanto l'avvio di una riconsiderazione complessiva della domanda sulla verità, tenendo conto del difetto di lettura della storia della soggettività rilevato dall'esperienza contemporanea: come dire che noi siamo alla fine di una storia che è incominciata col moderno e chiede di essere ripresa integralmente e non soltanto riavviata su un particolare, ma ripresa nella sua intenzione - il soggetto come punto di partenza di un discorso sulla realtà - e tuttavia uscendo dalla difficoltà che è stata la separazione tra la ragione e il senso, e prima di questa divisione, la divisione tra la ragione e la fede (e prima ancora la risoluzione razionalistica della verità a lato, distante dalla storia e dall'esperienza).

La scomoda eredità del moderno

L'impresa segna dunque e conclude la svolta moderna, cioè la svolta caratterizzata dall'esame metodico del mondo occidentale. L'evidenza dell'epoca antica, quella cioè che concerne l'essere immutabile necessario, al di fuori del quale poter parlare del cosmo diventerebbe impossibile, cede adesso di fronte all'esigenza del sapere scientifico (appunto il concetto di ragione che assorbe in sé la verità come unico ambi-

to della sua attrazione, se c'è una verità essa deve essere misurabile, solo così è verità).

Il soggetto è un soggetto vero quando mette in opera la capacità di misura del mondo. Questa originaria evidenza, quella per cui appunto la filosofia antica pensava spontaneamente in modo religioso, il "ci deve essere comunque un assoluto per cui si possa parlare di cosmo nella vita e non soltanto di fatti dispersi, c'è un'unità dell'esistenza e un'unità delle esistenze", questa originaria esistenza per la parola e il pensiero dell'uomo, occorre ora sottoporla alla prova del procedimento metodico della conoscenza scientifica (il termine "prova" nasce esattamente col moderno: provare l'esistenza di Dio, termine sconosciuto sia nel medioevo che nella patristica). Dio se è necessario non è però evidente e dev'essere oggettivamente dimostrato in forza della capacità di cui l'uomo è dotato, ma in quanto si tratta del fondamento ultimo dell'esperienza esso sfugge alle categorie dell'esperienza perché esse sono finite. Di conseguenza Dio può essere postulato ma non provato sul versante dell'uomo; se è accessibile dal punto di vista pratico, Dio resta inconoscibile dal punto di vista teorico: questa è l'ultima parola che il moderno mette in campo. Il suggerimento conferma la questione, non la risolve e l'affida al momento successivo.

La vicenda del pensiero successivo fa presente come non sia negata la necessità dell'idea di un assoluto, cioè di un Dio ordinatore del cosmo capace di dire il senso della parola e dell'azione dell'uomo, poiché ad essere direttamente rifiutata è la dichiarazione dell'esistenza di Dio come altro dall'uomo. E' come dire che l'ateismo dell'Ottocento è un umanesimo, giacché sposta l'idea dell'assoluto sull'uomo e quindi, nella sostanza, salva l'idea di Dio. Ma (inizi del Novecento) la constatazione dell'impossibilità a trascendere il limite e il fallimento della storia dell'umanità, contiene il germe del nichilismo: l'uomo non è l'ente assoluto e dunque questo semplicemente né esiste né può esistere. Il nichilismo si propone un progetto di umanità dell'uomo lontano dal ricorso alla concettualità teologica e pertanto lontano dal ricorso ad una qualche forma e modalità di assoluto.

Qual è la conclusione di questa storia? Che l'interrogazione vera è quella che fa Nietzsche: "La domanda non è se esiste Dio o chi sia Dio, la domanda è se possa essere possibile parlare di un Dio che salvi la finitudine". In altre parole la domanda radicale per la teologia e per la fede riguarda la rivelazione di Dio, dove Dio si manifesti come la trascendenza capace di non alienare la finitudine da se stessa. Questa è la grande domanda che impegna oggi la teologia e che potrà, io credo, risolvere soltanto se prenderà sul serio una tesi: che quando la libertà si occupa e decide per sé, lì si rivela Dio.

(Testo non rivisto dall'autore)



Mettiti in Ricerca anche tu!

Caro amico,
qualcosa è cambiato: Ricerca sta migliorando. Più rubriche, articoli più vivaci, un progetto grafico ed editoriale innovativo. Se vuoi aiutarci a crescere, abbonati a Ricerca: potrai ricevere a casa ogni mese articoli su università, chiesa, politica, mondo, cultura, sempre nel tentativo di rimanere fedele allo stile fucino della fatica del pensare e dell'intelligenza critica. Abbonarsi è semplice! Basta fare un versamento di 30.000 lire sul ccp 35038009 con causale "abbonamento Ricerca 1999" e spedire subito il tuo indirizzo insieme a copia del ccp. a: Ricerca, Via della Conciliazione 1 - 00193 Roma.



*Ricerca è proprio
una bella Idea!*



www.telpress.it/fuci