RICERCA

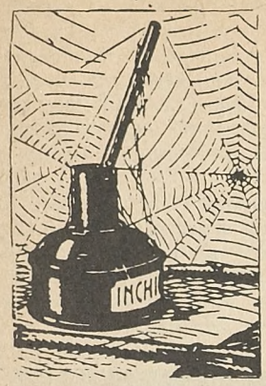
Quindicinale della FUCI

Dogana nuova,
6-10
settembre
1984

Assemblea
Federale

lavoro culturale e impegno in università

Nuova serie di Azione Fucina - Sped. in abb. post. (gruppo II - 70%)
Anno XL - N. 15-16 - 1 luglio-15 agosto 1984



L'università tra cultura e politica

E' difficile nascondere un certo disagio nell'intraprendere l'ennesima riflessione sull'università, tanto più in un momento nel quale, attorno a noi, il silenzio è pressoché totale. Un disagio che nasce dalla consapevolezza di trovarsi ad indagare le ragioni dell'affermarsi di un apparente paradosso nella nostra società: da un lato, infatti, avvertiamo la crescente rilevanza acquisita dai processi di formazione e, soprattutto, di uso delle conoscenze; dall'altro non possiamo non registrare la quasi completa latitanza di una riflessione sul ruolo e sulle funzioni delle sedi istituzionali di elaborazione e produzione del sapere.

Dicevamo apparente paradosso perché, probabilmente, la difficile connessione tra espansione della « offerta di sapere » e sua verifica e controllo all'interno di processi istituzionalizzati di riflessione razionale costituisce — sul piano del rapporto concreto, storico, visibile tra conoscenze (e loro uso) e realtà — il tratto caratteristico della transizione al post-industriale.

Una transizione nella quale non viene meno solo un modello di produzione economica, un modello di razionalità sociale, un modello di mediazione *tra soggetti e sistema ma nella quale, accanto al proporsi « spontaneo » di formule risolutive delle crisi dei modelli precedenti, sembra impossibile la costruzione di luoghi, occasioni, funzioni sociali, in grado di connettere le varie risposte, non per ordinarle gerarchicamente ma, piuttosto, per confrontarne i presupposti in modo il più possibile libero da condizionamenti di potere, per avviare quindi un processo di definizione di nuova identità collettiva, plurime, flessibili, frutto di una mediazione razionale e non del compromesso utilitaristico tra nuovi interessi « forti » che si affermano sullo scenario collettivo.*

Le caratteristiche istituzionali dell'università sembrano, se non altro per immagini, richiamare gli elementi costitutivi di questa mediazione razionale: la discussione pubblica, la connessione tra le varie funzioni dei processi formativi nelle società complesse (formazione, ricerca, integrazione sociale dei soggetti), il confronto e la verifica tra diversi strumenti concettuali di indagine e tra i risultati delle diverse ricerche.

La connessione *e non la giustapposizione è la qualità che identifica la funzione culturale dell'università; che il sistema sociale produca una quantità crescente di processi ed occasioni formative al di là dell'università è un fatto evidente; che queste occasioni formative siano qualitativamente omogenee al fare cultura dell'università è un giudizio probabilmente errato.*

Il dibattito sull'università sembra invece rinchiuso nei confini della realtà gestionale-burocratica nei quali, al massimo, si riesce ad argomentare una difesa « corporativa » dei livelli di spesa pubblica da destinare al finanziamento dell'università, sia sotto il profilo didattico che sotto quello della ricerca.

La stessa vicenda del dpr 382 *ha trovato momenti di riflessione culturale tutti interni a questa logica dello scontro sulla entità delle risorse.*

E' certamente necessario notare come, in realtà, un pensiero autenticamente riformista, e quindi orientato ad adeguare l'università alle esigenze culturali della società post-industriale, non possa non porsi l'obiettivo di far funzionare le riforme già fatte, piuttosto che attardarsi in esercitazioni intellettuali che spesso coprono spaventosi vuoti sul piano della iniziativa politica. E questo è tanto più vero nel caso della miniriforma del 1980 che, pur tra ambiguità e reticenze, aveva introdotto elementi di dinamismo e di novità, per altro abbondantemente, e velocemente, riassorbiti dalle oligarchie accademiche e burocratiche — basti pensare alle vicende dei dottorati di ricerca e, per certi versi, alla stessa sperimentazione dipartimentale — e si era presentata come il primo passo di un graduale, ma concreto, processo riformatore.

E' pur vero però che occorre oggi un sup-

plemento di riflessione se non si vuole ridurre il dibattito ad uno scontro tra pubblico e privato, tra università statale elefantiaca ed università privata efficiente, tra esigenze della ricerca e necessità della didattica, scontro nel quale è difficile assumere una posizione ragionevolmente argomentata, che prescinda, inizialmente almeno, dagli schieramenti politici, se non si ricercano le ragioni « funzionali » che giustificano una riaffermata centralità dell'università.

Nessun pregiudizio ideologico o condizionamento « epocale » è più in grado di difendere (ove anche si ritenesse che lo sia stato in qualche momento) l'università pubblica contro quella privata, la ricerca di base contro quella finalizzata, la formazione di un sapere critico contro una funzionalizzazione puramente « mercantile » del sapere universitario.

E' necessaria una riflessione nuova sulle funzioni della università che recepisca i tratti caratteristici della crisi, che sappia cogliere i segnali del suo superamento, che sappia adeguarsi alle trasformazioni, difendendo ciò che è da difendere ed abbandonando ciò che è da abbandonare non sulla base di precostituiti parametri valutativi ma a partire da alcune esigenze di connessione, di comunicazione, di ricerca razionale di motivazioni, che la collettività esprime in forme spesso difficili da identificare, lontane dal rumore delle piazze o dalle certezze dei valori.

Probabilmente questa nuova riflessione è nel nostro paese più lenta ad avviarsi e a prendere corpo di quanto non possa esserlo, o non lo sia, altrove. Se ci è consentito qualche giudizio un po' temerario, il dibattito sull'università non ha quasi mai trovato un suo posto, dignitosamente autonomo, all'interno della riflessione più complessiva sul rapporto cultura-sviluppo del paese, istituzioni formative-sistema sociale.

Da un lato, infatti, sembra essere stato il tema del rapporto intellettuali-potere, cultura-politica ad aver egemonizzato la riflessione sistematica sul ruolo della produzione cultu-

Sommario

p. 6 - **Ricerca di una nuova razionalità e prospettive di un nuovo modello di lavoro culturale in università,** di Giovanni Ferretti

ASSEMBLEA FEDERALE/STUDIO

p. 11 - **Istituzioni formative e mutamento sociale,** di Giuseppe Lumia
p. 13 - **Introduzione alla centralità del lavoro culturale,** di Marco Demarie
p. 18 - **Linee teoriche per un lavoro culturale in università,** di Marco Rizzi
p. 20 - **L'impegno della Fuci in università. L' esperienza di Modena,** di Giovanni Boschini
p. 23 - **Identità e lavoro culturale,** di Pierpaolo Pignocchino

ASSEMBLEA FEDERALE/PARTE STATUTARIA

p. 28 - **Le mozioni approvate**

rale nella società. Una precisa eredità culturale, almeno nel secondo dopoguerra, ha condizionato il dibattito sia sul versante della proposta, attraverso l'elaborazione sempre più raffinata di una serie di orientamenti sul piano del ruolo e della funzione degli intellettuali nella costruzione della democrazia, sia, al contrario, catalizzando l'attenzione degli oppositori di una linea ritenuta di subordinazione della cultura alla politica.

L'intellettuale, e non l'università, o meglio l'università in quanto luogo di presenza di intellettuali, ha costituito il nucleo della riflessione; le esigenze della politica hanno sostanzialmente emarginato quelle della cultura.

Sotto un secondo profilo l'università è stata considerata come luogo privilegiato, se non come nuovo centro « debole » del sistema, di manifestazione del conflitto sociale, luogo che, nella sua « generatività », viene a sostituire quello classico, l'apparato produttivo, definitivamente esorcizzato, sotto il profilo della carica trasformatrice o rivoluzionaria, dagli effetti integrativi dello stato del benessere.

L'identificazione di una nuova sede del conflitto sociale è, automaticamente, almeno in questo filone di pensiero, identificazione di una nuova soggettività rivoluzionaria perché partecipe della contraddizione fondamentale del sistema sociale.

Ancora una volta non l'università ma la nuova classe rivoluzionaria, il nuovo processo di trasformazione, è al centro della riflessione; l'università è, semmai, il luogo della manifestazione di questa soggettività politica e non certo l'oggetto di una ricerca che la pensi in quanto università, in quanto segmento della funzione formativa complessiva. Il rapporto cultura — società è teoricamente risolto all'interno del problema della trasformazione politica della società; ogni sua altra tematizzazione rischia di diventare ideologia al servizio dell'equilibrio sociale esistente.

Per un terzo polo di riflessione, guardando così, in qualche modo, « in casa », la ricerca culturale ha costituito sovente un momento successivo alla definizione del rapporto tra organizzazione sociale e orientamenti etici collettivi, cioè alla definizione della funzione della ricerca culturale stessa.
Non a caso nel mondo cattolico « mediazione » ha assunto spesso il senso di « traduzione », di adeguamento cioè di valori immutabili alle trasformazioni ed al cambiamento sociale piuttosto che quello di condizione permanente di lavoro, quindi intrascendibile, quindi costituiva di ogni esperienza umana, anche di quella etica, sia individuale sia collettiva.

La ricerca culturale ha così assunto una connotazione strumentale, perdendo la sua autonomia, « legittima » avrebbe detto il Concilio, e trasformandosi in tecnica dell'adattamento e della traduzione.

L'università diventa un'appendice, all'interno di questo progetto, della funzione della cultura, o meglio suo segmento particolare, partecipando della sua stessa natura strumentale. Inevitabilmente, allora, ci si interessa di università solo quando essa, empiricamente, si dimostra estranea alle « tecniche » di traduzione preferite o quando produce tecniche di traduzione assolutamente inutilizzabili.

Per l'ennesima volta il problema non è l'università ma la sua capacità di produrre « tecniche »; tanto che la strategia di coloro che subiscono il fascino di questa tentazione « strumentalista » consiste nel difendere, all'interno della università, quei laboratori che conducono esperimenti mediante produzione di « tecniche » utili.

Possiamo ritenere la gran parte di questa tendenza (sicuramente le ultime due) costituite da un forte, e condizionante, finalismo politico, utopico, ideologico nella riflessione sull'università, un finalismo che concepisce la università al servizio di qualcosa, in funzione di dimensioni più « centrali » nella esperienza sociale. Al fondo si può ritenere che questi tentativi siano concepiti in un contesto presecolarizzato; o che rifiuta la secolarizzazione, nel quale è ancora possibile la ricerca di un centro *costitutivo della società, la politica ad esem-*

pio, o la comunità religiosa, al quale tutto riconaurre, alla luce del quale tutto verificare.

Il nostro panorama culturale sembra cioè difettare di una riflessione « laica » sull'università, che ne individui le funzioni « proprie » in una società complessa nella quale non la gerarchia tra le funzioni ma la loro capacità comunicativa *è il fondamento della evoluzione sociale o, nel nostro caso, del superamento della crisi.*

Torniamo così alle considerazioni iniziali: società complessa « carica » l'università di una pluralità di funzioni, tutte egualmente « necessarie » al mantenimento dell'equilibrio sociale. Il tratto distintivo dell'università è nel tentativo di connettere istituzionalmente, cioè pubblicamente, cioè attraverso il consenso collettivo, queste diverse funzioni, individuandone i punti di contatto, mettendole in comunicazione, confrontandone gli esiti ed i presupposti.

Questa natura comunicativa istituzionale della ricerca culturale in università rende la funzione « sociale » dell'università stessa insostituibile anche in presenza di un universo di centri di ricerca, di centri di formazione professionale superiore, nei quali il controllo e la verifica o sono esclusivamente interni, condotti cioè sul versante della congruità a fini particolari, o, pur essendo esterni, sono il prodotto di interessi costituiti.

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

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

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

L'università, in quanto una tra queste, emerge allora nella sua centralità, nella sua insostituibilità, frutto dell'emergere della complessità piuttosto che di impraticabili volontarismi. Pensare l'università è pensare la complessità, cioè rompere il gioco dogmatico delle identità per fondare razionalmente l'uscita dalla crisi.

Giorgio Armillei

Ricerca di una nuova razionalità e prospettive di un nuovo modello di lavoro culturale in università

Giovanni Ferretti

Si parla molto, ormai da decenni, di crisi sociale, di crisi culturale e anche, per il settore che ci interessa in questa sede, di crisi dell'università. Nello stesso documento preparatorio a questa « session d'étude » i termini tornano con frequenza.

« Crisi » significa che i paradigmi passati si sono rotti, o sono stati sottoposti a forti lacerazioni; i paradigmi futuri sono ancora abbozzi provvisori, con vitalità incerta; il presente si trova privo di un passato in cui radicarsi con sicurezza e di un progetto futuro cui guardare con fiducia e per il quale impegnarsi con slancio.

Per vivere questa crisi non passivamente, lasciando puramente e semplicemente che il più forte ristrutturi il mondo a proprio esclusivo vantaggio, è necessario un lucido impegno critico per interpretare la crisi, una vivida inventiva per immaginare il nuovo, la coraggiosa decisione di tentare una conseguente prassi di trasformazione conforme al proprio ideale umano di giustizia.

L'impegno critico-interpretativo, come pure l'immaginazione del nuovo e la prassi di trasformazione, si situano a diversi livelli di profondità, fra loro legati in modo più o meno palese. Il mio intervento si propone di offrire un contributo a livello filosofico, il livello più profondo, capace sia di riflettere in un orizzonte di universalità i vari livelli o i vari settori della crisi, sia di dare un tono comune ad ogni aspetto ed espressione della crisi stessa. Superando vecchi schematismi circa il primato della struttura (economico-materiale) o della sovrastruttura (filosofico-ideale), lavoro sul presupposto di un reciproco influsso dei due livelli, da scoprire volta per volta nella loro effettiva incidenza sulla totalità sociale.

L'ipotesi che vorrei analizzare è che la crisi odierna sia **una crisi radicale** perché tocca e mette in discussione la « ragione » stessa dell'uomo: lo strumento base, cioè, con cui egli pensa e opera; anzi, ciò che lo definisce come uomo rispetto alle cose e rispetto agli altri uomini. Se è in crisi la ragione è infatti in crisi l'uomo stesso nella sua umanità di uomo.

La crisi sociale ha quindi veramente toccato il fondo e solo un riesame dei problemi che stanno al fondo potrà sorreggere criticamente le prospettive di superamento della crisi che si dovranno individuare per i vari settori, compresa l'università. Nel corso del mio intervento cercherò di:

1. analizzare ciò che può convalidare l'ipotesi, e cioè i sintomi della crisi della ragione;
2. mettere in luce i collegamenti che intravedo tra crisi della ragione e crisi dell'università;
3. passando dal piano interpretativo a quello propositivo, tenterò di illustrare le principali ricerche di una nuova razionalità che si stanno svolgendo, e le prospettive che esse aprono per l'impostazione, in università, di un nuovo modello di lavoro culturale, capace di offrire un effettivo contributo al superamento della crisi sociale.

Il passaggio dal livello filosofico al livello sociale in generale e a quello universitario in particolare si limiterà alla indicazione di grandi linee di tendenza, che solo un'analisi più dettagliata, e tutta una serie di meditazioni specifiche, permetteranno di concretizzare in scelte operative.

1. I sintomi della crisi della ragione

Tra i sintomi più evidenti della « crisi della ragione » vi è anzitutto il dilagare della cosiddetta **« scuola del sospetto »**, i cui maestri sono stati Marx, Nietzsche, Freud. A tale scuola si è imparato a « sospettare » che il discorso della ragione non abbia la finalità che la tradizione le attribuiva, e cioè una intenzione di verità, un dialogo con le ragioni altrui come via alla verità, la comunicazione della verità raggiunta.

Sotto la maschera dell'amore alla verità, il discorso della ragione avrebbe la pura e semplice funzione di difendere gli interessi di classe, di favorire l'espandersi vitale dell'individuo, oppure di giustificare le pulsioni istintuali: la ragione cioè, sarebbe sempre una ragione « ideologica ». Donde il diffondersi di una profonda sfiducia verso le argomentazioni razionali, dato il sospetto che a muoverle non sia la ricerca delle verità ma il puro e semplice interesse. Il movente del lavoro economico, il guadagno, sembra essere in ultima analisi il movente decisivo anche del lavoro intellettuale, delle argomentazioni razionali.

Un secondo sintomo della **« crisi della ragione »** è rilevabile nell'emergere prepotente di una **nuova soggettività impulsiva e istintiva,** contrapposta alla vecchia soggettività umana incentrata nella ragione. Per la tradizione classica, l'uomo è uomo in virtù della ragione, con cui si apre ai valori spirituali superiori e domina gli impulsi sensibili inferiori. Nella cultura contemporanea si assiste ad una ampia contestazione di tale ruolo classico della ragione. La ragione è contestata perché ritenuta **« repressiva »** di tutta una serie di impulsi e bisogni vitali in cui si riconosce la sede più autentica della soggettività umana. La storia dell'emergere di tale nuova soggettività, almeno a livello di cultura di massa, è strettamente intrecciata, a partire dal '68, alla storia del movimento studentesco.

La crisi economica ha indubbiamente compresso bruscamente tante attese e esigenze che la società dei consumi aveva suscitato facendone dei veri e propri bisogni. Ma l'appello alla « razionalità economica », con cui si giustificano oggi le molteplici compressioni della soggettività vitale, non fa che acuire sempre di più la convinzione che il modello classico di ragione abbia in sé delle valenze essenzialmente repressive nei confronti dell'umano.

Un terzo sintomo di crisi della ragione è dato dal diffondersi del cosiddetto **« pensiero negativo »**, noto nell'ambito della scuola di Francoforte e oggi sfociato nelle varie forme di nichilismo filosofico.

Bersaglio critico del « pensiero negativo » è la ragione come organo

della totalità: la ragione, cioè, capace di organizzare, in un sistema unitario, tutti gli elementi del reale, a partire da elementi semplici o da schemi ideali universali. Con la dialettica hegeliana tale ragione ha raggiunto il suo modello supremo, trovando il modo di unificare nel tutto di un sistema razionale anche gli elementi negativi, di contrasto, lotta, contraddizione che si snodano nell'esperienza reale della storia. La storia, nella visione dialettica dello storicismo, sia idealistico sia marxistico, mantiene una direzione in senso, una verità nonostante la presenza dell'errore, del dolore, dell'ingiustizia, della morte.

Questi elementi, che isolati in se stessi appaiono come negativi e senza senso, vengono infatti intesi dalla ragione dialettica come elementi necessari al progresso globale della storia e quindi come riscattati nella positività della totalità.

Il « pensiero negativo » ha cercato di mettere in crisi la ragione totalizzante, operante soprattutto nelle varie ideologie storicistiche, sia di stile idealistico che di stile marxistico. Nei classici della Scuola di Francoforte, la critica alla ragione totalizzante è stata soprattutto una critica ad ogni ideologia o sistema politico terreno che si pretendeva assoluto; e tale critica era in essi di fatto animata da una certa nostalgia per la verità intesa come totalmente altra da ogni sua possibile individuazione in un sistema ideologico o politico concreto. Nelle forme oggi più divulgate di « pensiero negativo », dalla critica agli assoluti terreni si è passati alla critica di ogni possibile senso del reale, poiché nulla è coordinabile o unificabile in concetti senza essere tradito o frainteso. Ogni identità e ogni identificazione è impossibile. Anche la storia, la tradizione, la memoria, il progetto del futuro non hanno alcun senso, poiché per il pensiero negativo vi è la più completa sconnessione tra passato, presente, futuro. Non vi è brandello di sapere che meriti di essere mantenuto e insegnato. Il pensiero negativo confluisce così nel nichilismo: il sintomo forse più rilevante dell'attuale **« crisi della ragione »**.

Questi vari sintomi della crisi della ragione convergono nell'indicare un unico male di fondo imputato alla ragione: il suo carattere « repressivo ». La ragione **ideologica** è repressiva perché usa argomentazioni logiche per imporre degli interessi particolari. La ragione **spiritualistica** è repressiva perché cerca di far valere, quali valori superiori, i valori ideali delle classi dominanti. La ragione **totalizzante** è repressiva perché cerca di costruire una società uniforme, perfettamente dominata e dominabile dai più forti.

Paradossalmente, la ragione è in crisi perché ha manifestato di non svolgere la sua vera funzione: essere l'organo della verità. Ma la funzione che essa ora svolge, essere strumento di asservimento, è a sua volta in crisi, nonostante il suo progressivo diffondersi, perché ha innescato dei processi contraddittori e perché è pur sempre presente la nostalgia della sua funzione in ordine alla verità.

Gli esiti contraddittori che ha innescato sono stati messi bene in luce nella **Dialettica dell'illuminismo** di Horkheimer e Adorno. La ragione strumentale doveva portare l'uomo a dominare il mondo con la scienza e la tecnica e ha finito invece per instaurare il dominio universale dell'uomo sull'uomo, suscitando la stessa ribellione della natura. Donde la nostalgia di una ragione capace di cogliere la verità, di rispettare l'oggettività delle cose, ma insieme il timore che parlare di verità oggettiva riapra la possibilità di imporre in suo nome la volontà del più forte, o di pretendere il mantenimento delle strutture sociali tramandate dal passato.

2. Crisi della ragione e crisi dell'università

La crisi della ragione non solo si riflette nell'università, ma trova nell'università uno dei luoghi principali di emergenza e di risonanza. L'università è infatti il luogo ove si lavora anzitutto con la ragione e ove si riflette criticamente sul lavoro della ragione. L'università, messa in crisi dalla crisi della ragione, può essere però anche il luogo privilegiato per la ricerca di una nuova forma di razionalità, che non solo salvi il lavoro della ragione in università ma riproponga un modo nuovo di far lavorare la ragione a servizio della società.

In che senso si può vedere un collegamento tra crisi della ragione e crisi dell'università?

Per introdurre il discorso vorrei accennare, riandando ad un passato ormai remoto, alla crisi dell'università medioevale in seguito alla crisi della « ragione teologica ». La « ragione teologica » si poneva, nel medioevo cristiano, come la ragione capace di subordinare a sé e di unificare in sé il lavoro della ragione scientifica e della ragione filosofica. Corrispondentemente, l'università aveva nella teologia il centro e il culmine di ogni disciplina. E la società, secondo il modello sacrale, era organizzata gerarchicamente al servizio del Regno di Dio, parallelamente alla subordinazione di ogni « arte » alla teologia. La crisi della ragione teologica, con il sorgere e il progressivo rendersi autonomo delle varie discipline umanistiche e scientifiche moderne, ha messo in crisi l'università medievale, nonché la sua funzione di supporto alla società sacrale che l'aveva fatta nascere.

Il ricordo di quella crisi mi serve come sfondo per affermare che oggi siamo di fronte ad una crisi non meno radicale, anche se di natura più complessa e di più difficile interpretazione. Nelle nostre università europee confluiscono infatti molteplici funzioni, o addirittura molteplici idee di università:

1. l'idea napoleonica dell'università, concepita prevalentemente come sede di acquisizione di un sapere professionale;
2. l'idea humboldtiana dell'università, concepita essenzialmente come sede della ricerca pura e disinteressata della verità;
3. l'idea umanistico-illuminista dell'università, concepita invece come sede della formazione di uno spirito critico in funzione non solo individuale ma soprattutto sociale.

Queste tre idee di università sono confluite nelle nostre università europee, che in misura diversa secondo le varie Facoltà, si vedono accollate sia la funzione di preparare alla professione, sia quella di svolgere ricerca pura, sai quella di elaborare e formare ad uno spirito critico in funzione sociale.

L'unificazione e il coordinamento di queste tre funzioni non è mai riuscita pienamente. E oggi la crisi della ragione (riflesso e motore della crisi della società) rende sempre più problematico l'assolvimento di ciascuna di tali funzioni, e addirittura frantuma ogni loro possibile coordinamento.

Come strumento di dominio della totalità, la ragione è in crisi perché ha finito per dominare il dominatore, contraddicendo così la sua funzione. L'università, che doveva essere il luogo della preparazione alla professione, è divenuto il luogo di parcheggio per allontanare dal momento di ingresso nella professione, e addirittura produce disoccupati intellettuali. La razionalità tecnologica è certo trionfante. E c'è chi crede che potenziandola sempre più si potrà ovviare agli attuali disagi che essa comporta. Ma essa si è mostrata in contraddizione con se stessa, perché è discriminante ed alienante, anche rispetto a chi la programma, mentre era nata per assicurare a tutti gli uomini il dominio del mondo.

Come organo disinteressato della verità, la ragione è in crisi perché si

è mostrata come subordinata agli interessi singoli o di classe.

L'università, che doveva essere la sede della ricerca pura e disinteressata della verità, si è scoperta progressivamente asservita ad una ricerca subordinata agli interessi del potere economico, e condizionata in modo determinante dalla scala di valori della società stabilita. E ciò in contraddizione con il senso stesso della sua funzione di ricerca pura della verità.

La ragione è in crisi perché ha assolutizzato le ideologie conservatrici del passato o le ideologie rivoluzionarie emergenti nel presente. L'università, che doveva essere il luogo di formazione allo spirito critico, in funzione di liberazione sociale, ha scoperto di lavorare « pseudo-criticamente » sulla base di ideologie totalizzanti per nulla critiche e per nulla liberanti, capaci solo di incatenare con nuove e più forti catene. La « crisi delle ideologie » ha segnato la fine dell'università come « coscienza critica della società », la fine di quel mito che pure aveva suscitato, a partire dal '68, tante speranze di rinnovamento. In mancanza di ogni progetto utopico quale fonte di significati per la prassi, non è possibile alcun esercizio critico dello spirito che non sia la pura e semplice negazione nichilistica di ogni proposta positiva.

In questa situazione, come stupirci della impossibilità di coordinare ed equilibrare in modo unitario le varie funzioni dell'università?

L'unica unificazione pensabile sembra a molti quella di una rigida subordinazione della funzione di ricerca e della funzione critica ad un progetto di razionalizzazione tecnico-professionale; ma se tale progetto riuscisse — oggi ne siamo ben coscienti — esso non significherebbe il trionfo della ragione, ma la morte della ragione, l'antiutopia della fine dell'umano. E c'è anche da sperare che avremo il coraggio necessario per ribellarci, almeno per istinto di sopravvivenza, all'imporsi di tale progetto.

L'analisi dei collegamenti fra crisi della ragione e crisi dell'università andrebbe ampliata e approfondita con l'analisi dei rapporti tra crisi della ragione e crisi della società e tra crisi della società e crisi dell'università; ma ciò comporterebbe un discorso troppo lungo e ulteriori competenze.

Quanto detto è sufficiente, credo, a documentare l'esistenza di effettivi collegamenti fra il livello profondo della crisi della ragione, su cui si interroga la filosofia, e il livello più apparisciente della crisi dell'università, che noi tutti viviamo e di cui le varie analisi socio-economiche possono mettere maggiormente in luce i concreti meccanismi.

3. Ricerca di una nuova razionalità e prospettive di un nuovo modello di lavoro culturale in università.

Di fronte all'attuale crisi della ragione noi troviamo, sia nell'ambito dell'università stessa, sia nel campo più vasto della cultura contemporanea, da un lato la proposta di alcune alternative radicali alla ragione, da un altro lato la ricerca di un nuovo modello o di nuovi modelli di razionalità, capaci di non ricadere in una delle forme repressivo-strumentali sopra ricordate.

Fra le alternative radicali, accenno alle seguenti. Anzitutto l'alternativa del **bisogno vitale** spontaneo e immediato, proposta da Nietzsche e che ritorna nelle più recenti « teorie dei bisogni ». Per sfuggire alla ragione repressiva, si dice, è necessario lasciarsi andare alle micropulsioni della vita, senza cercare di organizzarle, unificarle, programmarle e tanto meno di rimandarle al domani.

Una seconda alternativa, simile alla prima, è quella del **gioco,** soprattutto nella forma del gioco linguistico-letterario. Per sfuggire alla ragione che impone la verità, si sostiene, bisogna considerare il discorso umano come libera invenzione di giochi linguistici che ci vengono dal passato e che noi stessi possiamo rielaborare a piacere. Bisogna entrare nel linguaggio come gioco, e lasciarsi portare dal suo gioco.

Una terza alternativa, la più radicale, è quella del **nulla.** Essa viene a noi da una rilettura di Nietzsche alla luce di Heidegger. La ragione, si afferma, voleva dare un fondamento alle azioni umane, e così le legava ad un ordine precostituito. Tale fondamento va « sfondato », riconoscendo il « nulla » quale unico orizzonte dell'uomo, ritrovando nell'essere-per-la-morte la caratteristica principale dell'esistenza umana. Solo l'orizzonte del nulla permette infatti di liberarci da ogni vincolo autorizzativo, lasciandoci liberi di inventare li nostro gioco della vita.

Il limite più grave di queste alternative è che esse finiscono per autocontraddirsi di fatto, e per essere socialmente del tutto subalterne ai sistemi totalitari sia di natura politica, che di natura tecnocratica.

Il libero impulso vitale, il gioco irresponsabile, il nulla di direzione come unica direzione, sembrano infatti portare inevitabilmente all'autodistruzione di quella stessa libertà, vitalità, spontaneità nel cui nome si era messa in crisi la ragione. Il sistema razionale, anche solo a livello di argomentazione economica neo-capitalistica, ha fin troppe armi per sfruttare a suo vantaggio la fuga nel privato, la ricerca della soddisfazione immediata dei bisogni, l'immersione nel gioco della vita. Basterebbe a dimostrarlo l'organizzazione razionale dell'industria della droga, che prospera nel nostro mondo occidentale.

La vera alternativa alla crisi della ragione va trovata, a mio avviso, non in tali posizioni bensì nella paziente ricerca di **nuovi modelli di razionalità,** capaci di offrirci un aiuto per recuperare il senso di un lavoro culturale non funzionale al dominio repressivo ma capace di dare un effettivo servizio alla progettazione di una società umanamente più sensata.

Richiamerò alcune piste di ricerca di tali modelli, traendone alcune indicazioni per un ripensamento del senso del lavoro universitario.

Una prima pista di ricerca mi è suggerita dal pensiero del filoso francese Emmanuel Lévinas. Lévinas è uno dei critici più acuti della ragione totalizzante, funzionale al dominio dell'uomo da parte dell'uomo; egli ha saputo mettere in luce come tale ragione porta necessariamente alla guerra, quale unico argomento risolutivo dei conflitti fra esseri preoccupati anzitutto della propria sussistenza. Egli ha però anche mostrato che la semplice contestazione della ragione totalizzante, in nome dell'impulso vitale del singolo, non porta ad alcuna liberazione dell'umano nell'uomo, poiché è proprio l'impulso vitale, indirizzato per sua natura ad acquisire tutto per sé, ciò che mette in moto il lavoro della ragione totalizzante funzionale al dominio. Le critiche alla ragione totalizzante non conducono però Lévinas né all'irrazionalismo né al nichilismo. Ciò che egli propone è un diverso uso della ragione; si potrebbe dire un capovolgimento della sua funzione strumentale. Capovolgimento provocato dalla riscoperta del luogo d'origine etico del significato umano del lavoro della ragione.

Lévinas individua questo luogo d'origine nella originaria e indeclinabile responsabilità per altri **(pour autrui)** che definisce il soggetto umano in quanto umano. Si tratta di quella responsabilità per la vita dell'altro che nasce dall'incontro col volto nudo ed indigente del povero, della vedova, dell'orfano, cioè di ogni prossimo che incontro. Tale responsabilità comporta un servizio gratuito nei confronti dell'altro, una **diaconia,** come Lévinas dice

usando un noto termine biblico. Essa infatti m'incombe non in nome di un possibile o doveroso contraccambio, ma come obbligo assoluto, totale, in grado di capovolgere alle radici il mio egoismo di ente preoccupato della propria sussistenza.

Stante tale responsabilità assoluta verso l'altro, quale origine del senso stesso dell'umano nell'uomo, anzi, quale definizione della stessa « soggettività » dell'uomo, Lévinas introduce il lavoro della ragione in funzione di una regolamentazione di tale responsabilità per altri in presenza di un terzo. All'altro debbo tutto, ma poiché l'altro è di fatto una moltitudine di fratelli, io debbo loro tutto secondo un ordine di giustizia nei confronti di ciascuno. Il lavoro della ragione, che calcola, misura, mette in relazione mezzi e fini, crea leggi e fonda istituzioni sociali, ha il suo senso non nell'instaurazione di un impossibile equilibrio dell'egoismo dei singoli (come nella concezione dell'arte politica a partire da Hobbes), bensì nell'imprescindibile dovere di rendere disinteressatamente giustizia alla moltitudine dei miei fratelli.

Questa riscoperta della motivazione originariamente etica del lavoro della ragione (e della stessa ragione politica) in funzione della giustizia, mi pare molto importante per l'elaborazione di una nuova razionalità. Essa tocca infatti il senso stesso del lavoro della ragione, che deve sempre essere riportato a tale motivazione etica originaria per essere valutato criticamente nei suoi risultati. La ragione « politica » può rinnovarsi solo ritrovando in un'etica della responsabilità-per-l'altro il suo senso umano autentico.

Quali prospettive possono aprirsi per l'università da una tale direzione di ricerca? Permettetemi di accennare ad una sola, che riguarda la funzione universitaria di preparazione alla professione.

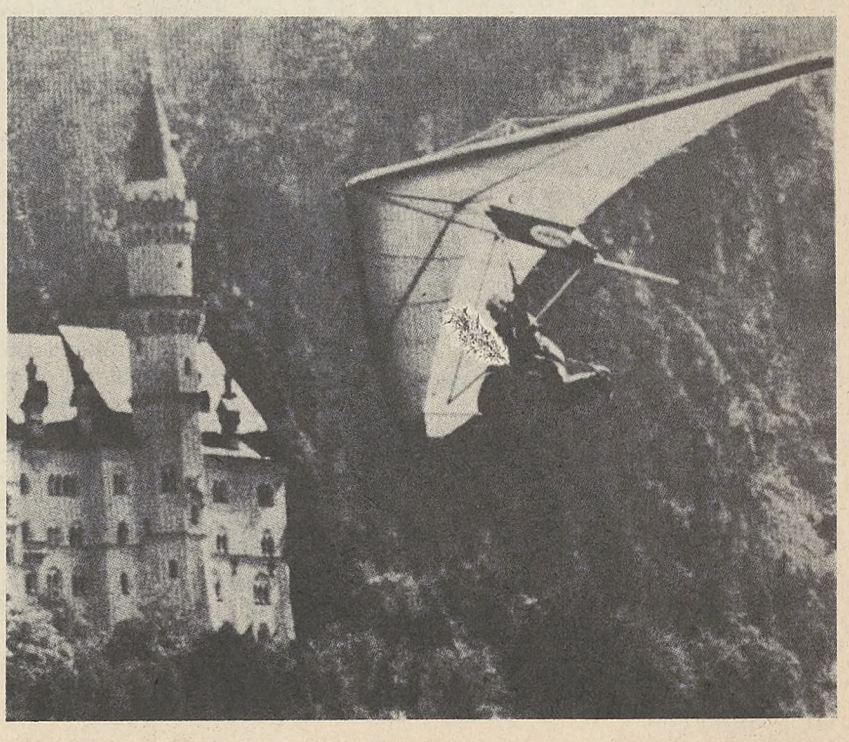
L'irrazionalità della situazione attuale è da tutti riconosciuta. Uniche alternative — come voi stessi ricordate nel vostro « document preparatoire » alla sessione di studio — sembrano essere la marginalizzazione sociale dell'università quale sede di preparazione professionale, perché non funzionale al mercato del lavoro, oppure una pseudo razionalizzazione tecnocratica sulla base di una selezione selvaggia del tutto irrispettosa della dignità personale dello studente e della stessa effettiva utilità sociale. Perché non ripensare il problema alla luce di una razionalizzazione che sia funzionale all'instaurazione di una effettiva giustizia sociale?

Il « diritto allo studio » universitario, per quanto riguarda la preparazione professionale, potrebbe e dovrebbe divenire l'offerta di una effettiva possibilità di studio qualificato e qualificante, data secondo un calcolo razionale dei bisogni prioritari della società da una lato, e secondo una valutazione spassionata delle capacità effettive dello studente disponibile dall'altro. Solo così si potrebbe forse porre fine alle lauree fittizie dell'università di massa, inutili mascherate per illudere la plebe, sia ai tentativi di ricostruire una università di élites, in grado di assicurare ai ricchi e potenti una futura carriera redditizia per i propri figli e al capitale il necessario supporto tecnico-scientifico per la sua riproduzione.

Naturalmente un tale capovolgimento di prospettiva non può nascere solo dall'alto di una semplice decisione politica. Suppone una profonda riscoperta da parte di ciascuno della responsabilità etica che deve stare alla base della propria scelta universitaria. Se la molla principale di tale scelta dovesse rimanere il maggiore futuro guadagno, o anche solo la propria realizzazione individuale, la logica della concorrenza prevarrebbe necessariamente sulla logica della diaconia, e il più forte continuerebbe a imporre la sua ragione in qualunque tipo di ristrutturazione razionale dell'università.

Una seconda pista di ricerca di una nuova razionalità, che ritengo complementare alla prima, è quella che ci è offerta dalle **odierne filosofie ermeneutiche:** Gadamer per la Germania, Ricoeur per la Francia, Pareyson per l'Italia. Ciò che caratterizza la ragione ermeneutica è l'impegno a discernere nel discorso altrui non solo l'espressione di un interesse, bensì un'intenzione di verità umana che richiede di essere riconosciuta come tale. Tale verità non deve però intendersi come un oggetto pienamente dispiegato, e tanto meno come qualcosa di assoluto che il soggetto possiede e che tenta di imporre all'altro. La verità deve essere intesa come un appello alla riflessione e al dialogo, come un suggerimento che può essere accolto solo tramite un processo di interpretazione personale libera e creativa. Per la ragione ermeneutica, nessuno ha il monopolio della verità; tutti invece possono e debbono portare il loro personale contributo alla sua ricerca. L'angolo di visuale di ognuno è infatti un'originale e insostituibile via di accesso alla verità. Se non voglio lasciare inaridire la mia capacità di accostarmi alla verità, debbo confrontare il mio angolo di visuale con l'angolo di visuale degli altri, instaurando con ciascuno di loro un appassionato e disinteressato dialogo sulla verità. Ciò è tanto più importante se la verità che cerco è la giustizia del mio carico di responsabilità verso più fratelli, è quella giusta misura cui la mia ragione deve giungere comparando l'incomparabile, cioè il reciproco rapporto dei bisogni del mio prossimo.

Una diaconia che voglia esercitarsi



nella giustizia non può in alcun modo prescindere dal dialogo ermeneutico.

Molti programmi rivoluzionari, pur animati da autentica ansia di giustizia, sono miseramente falliti, trasformandosi in regimi totalitari ed oppressivi, forse proprio perché i loro sostenitori hanno abbandonato la via del dialogo. Hanno cioè creduto di poter raggiungere la verità a buon mercato, senza la fatica ermeneutica dell'ascolto di coloro cui si voleva rendere giustizia.

Tra le prospettive che le ricerche di una ragione ermeneutica possono aprire al lavoro universitario ne indico una che riguarda l'università come sede della ricerca scientifica pura e disinteressata della verità. La motivazione etica, messa in luce da Lévinas, può certo richiamare costantemente a quel disinteresse personale o di gruppo che deve animare la ricerca scientifica salvaguardandola dalla ricaduta ideologica. Ma tale motivazione rischia costantemente di trasformarsi in una pura autoillusione se non porta ad una ricerca scientifica fatta in **dialogo** con tutti i punti di vista altrui, con tutte le « ragioni » altrui, sottoponendo le proprie ragioni al vaglio critico delle ragioni degli altri.

Il significato medioevale di « universitas », come « universalità » delle varie discipline scientifiche gerarchicamente ordinate attorno alla teologia, è oggi del tutto caduto. Forse, però, potremmo riscoprire il significato profondo del lavoro universitario, partendo dal sentire il termine « università » come indice del luogo ove la « universalità » delle posizioni e dei punti di vista entra in dialogo; come indice della sede ove istituzionalmente è data la parola a tutti e dove ci si impegna ad ascoltare tutti per cogliere quanto ciascuno è capace di offrire alla comune ricerca della verità.

Università come sede di « dialogo universale », che sa misurarsi anche con le voci che ci vengono dal passato, reclamando giustizia forse non meno di quelle che ci rivolgono un appello dal presente. Da questa idea di « universalità dialogica » si potrebbero trarre indicazioni preziose sia per la ricerca interdisciplinare, sia per la natura « critica » di un lavoro scientifico all'interno delle singole discipline.

Indicazioni utili anche per superare quella linea di tendenza verso una specializzazione sempre più parcellare della ricerca, che si accompagna con l'incomunicabilità sociale. Con tutti i pericoli che ciò comporta di occultamento delle informazioni, e di un loro uso monopolistico ai fini di dominio.

Dall'idea di una « universitas dialogica » potrebbero scaturire utili indicazioni anche per la funzione sociale delle università in Europa. La situazione politica dell'Europa occidentale sembra sempre di più manifestarsi — almeno nei confronti dell'Est europeo ma non solo — come caratterizzata dal pluralismo ideologico, partitico, sindacale, religioso, con una moltiplicazione di gruppi e centri di aggregazione di interessi e di poteri. Tutti gli schemi ideologici unitari, con cui leggere e interpretare la situazione per darne una interpretazione critico-razionale e progettarne una modificazione razionalmente dominabile, si sono mostrati inadeguati. Adagiarsi sulla cultura del frammento è però una soluzione disperata. Il senso dell'Europa va cercato proprio in una socialità dalogica riconoscendo che la situazione di comunicazione dialogica è anche la migliore situazione di unità politica fra persone razionali. Ad un tale progetto politico, una universalità pensata come luogo istituzionale di dialogo darebbe certamente un apporto determinante.

Il discorso sulla nuova razionalità di tipo ermeneutico-dialogico ci ha ormai introdotto all'esame di una terza pista di ricerca, che indicherei con il titolo di **« ragione utopica »**. Non si tratta di recuperare una delle svariate utopie sull'assetto futuro globale della società, cui subordinare il cammino presente degli uomini. Tali utopie si sono rivelate anch'esse nient'altro che forme della ragione strumentale che sopprime ogni differenza individuale nel tutto organico di un sistema, e giudica gli uomini solo per l'apporto storicamente verificabile che essi danno alla costruzione dell'utopia futura.

Si tratta, piuttosto, di quella ragione utopica, delineata ad esempio nei lavori del filosofo Ernst Bloch, che sa mantenere aperto ogni sistema richiamando costantemente l'enorme differenza qualitativa tra la realtà che viviamo e pensiamo e il desiderio infinito del cuore umano.

Dopo quanto abbiamo detto sopra, non si tratta naturalmente del bisogno indefinito di possedere e di consumare per sé, quanto del desiderio mai sazio, che si accresce sempre più quanto più lo soddisfa, di vivere in pienezza la propria responsabilità nei confronti dei fratelli. Di viverla nella giustizia tramite quel dialogo universale che solo può aprirne la via.

Si tratta della ragione utopica che anticipa un regno ove ognuno è fratello di tutti, cioè responsabile per tutti: un regno ove a ciascuno è veramente dato secondo il suo bisogno, cioè ad ognuno è resa giustizia: un regno ove veramente ad ognuno sia permesso di far sentire liberamente la sua voce, realizzando quella « comunità illimitata della comunicazione libera dal dominio » di cui parlano Karl Otto Apel e J. Habermas.

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

Le ricerche sulla natura di una razionalità utopica possono aiutarci — fra l'altro — a ripensare la funzione della università quale sede della formazione ad uno spirito critico, e forse anche a recuperare il senso dell'università quale « coscienza critica » della società. L'università dialogica potrebbe rivelarsi luogo di inutili discussioni senza senso qualora mancasse sia la continua ripresa della prospettiva utopica che dà senso e direzione al dialogo, sia il concreto impegno per creare quelle condizioni di libera responsabile comunicazione che rendono reale il dialogo. L'università non ritornerà ad essere la coscienza critica della società se si limiterà ad offrirle, dall'alto del suo sapere scientifico, delle formule ben confezionate per ristrutturarsi, imbronciandosi o stracciandosi le vesti se esse non vengono accolte. Essa tornerà a svolgere tale compito solo se chi in essa vive ed opera saprà scegliere come proprio impegno « professionale » quello di mantenere aperta l'utopia di un futuro di speranza per l'umanità, anticipandone la realizzazione ogni giorno nel proprio lavoro, senza mai cedere alla disperazione nonostante le resistenze enormi e gli scacchi continui che chi cammina verso l'utopia deve incontrare.

I tre itinerari di ricerca di nuove forme di razionalità che abbiamo ricordato possono essere sinteticamente indicati con i termini di **diaconia, dialogo, utopia.** Per studenti cattolici essi possono richiamare facilmente alla memoria delle parole bibliche familiari. Un motivo di più — credo — per trarne motivo di riflessione critica e di impegno pratico per il proprio lavoro in università.

Giovanni Ferretti

(Conferenza tenuta a Strasburgo il 4 marzo 1984 al Centre Européen de la Jeunesse in occasione della sessione di studio su « L'université dans les années '80 en Europe »).

Istituzioni formative e mutamento sociale

Giuseppe Lumia

Questa comunicazione, più che avviare una organica riflessione sul rapporto tra sistema educativo e mutamento sociale, intende fornire alcuni elementi per tentare di capire questo difficile nesso e pensare, attraverso suggestioni, più che ipotesi definite, il ruolo del sistema formativo in una società complessa, ambivalente, contraddittoria, ma non per questo paralizzata, in cui anzi si moltiplica la produzione delle conoscenze, della cultura e del sapere.

Alcune considerazioni iniziali ci sembrano opportune per individuare un approccio di analisi che ci consenta di pensare il sistema formativo all'interno di questo orizzonte e di cogliere, al di là di una attenzione meramente descrittiva o motivazionale, i problemi strutturali e funzionali che risultano dalla costituzione e dalla organizzazione concreta in cui il sistema sociale si riproduce e sviluppa.

A questo proposito va sottolineata la necessità di confrontarci con i concreti e storici nessi problematici del sistema formativo e le difficoltà derivanti dalla compresenza in esso di svariate dinamiche.

1) Un primo ordine di difficoltà, interne, consiste nello stabilire in maniera oggettiva obiettivi e scopi da parte di una varietà di soggetti che operano all'interno del sistema formativo, varietà tale da creare una molteplicità di scopi eterogenei, con approcci del tutto soggettivi, allargando spesso la incoerenza tra gli obiettivi dichiarati (formali, minimali, per raggiungere un consenso più ampio) e direzioni operative.

2) Un'altra difficoltà, più che interna di ordine funzionale, è data dal restringimento dello sviluppo del sistema educativo e dal logoramento della sua funzione sociale complessiva; tali processi, al di là del fatto che indicano uno stato di avanzata crisi dell'intreccio funzionale tra sistema formativo e società, non derivano semplicemente dalla mancanza o insufficienza di obiettivi e di finalità programmatiche.

3) L'ultima, più che una difficoltà, è una constatazione: il sistema educativo svolge infatti un numero di funzioni socialmente rilevanti superiore rispetto a quelle idealizzate e programmate dai soggetti che elaborano gli obiettivi di questo settore.

L'accenno a questi tre nuclei problematici propri del sistema educativo ci rende consapevoli che al centro dell'attenzione non vanno poste solo o semplicemente le intenzioni di determinati soggetti, quanto piuttosto le strutture che esso produce e trasforma, nonché gli interessi verso i quali si mostra disponibile o, al contrario, ostile.

Ciò comporta l'evitare approcci che considerano il sistema educativo in una prospettiva riduzionistica, cioè ne spiegano i fenomeni esclusivamente sulla base di interessi e di influenze. Ma ciò non significa irrilevanza di tali elementi: infatti, essi costituiscono indici importanti con cui fare i conti, anche se risultano insufficienti per capire e risolvere i problemi delle funzioni del sistema educativo e delle sue trasformazioni. D'altra parte, va anche evitato l'approccio strutturalfunzionalista del tipo classico tout-court, per l'evidente rischio che, fermandosi alla considerazione esclusiva degli elementi statici, in un orizzonte fatto di sistemi che si riproducono semplicemente, si dimentichi che in realtà i sistemi complessi sono caratterizzati anche da fenomeni di cambiamento, crisi, conflitto; aspetti con cui confrontarsi per poter capire (e non soltanto registrare) ed orientare il mutamento sociale.

A tal proposito, come nota infatti, Gianfranco Pasquino, nel saggio pubblicato su « Fucinformazioni » n. 10-13, 1984, la teoria sistemica non è riuscita a superare quello che sembra un limite nella teoria stessa: un pregiudizio a favore dei sistemi che persistono e si riproducono. Tale pregiudizio è molto grave quando si studiano fenomeni di cambiamento, trasformazione, crisi.

Da essa, conclude Pasquino, non si può prescindere, ma fare affidamento solo su di essa non è sufficiente. Perciò vale la pena allora di assumere una prospettiva che si rapporti al sistema formativo in modo critico, un funzionalismo critico: come argomenta Claus Offe, nel libro « Lo stato nel capitalismo maturo », al capitolo dedicato al sistema formativo, si tratta di individuare caratterizzare e descrivere alcuni problemi a livello di sistema, in relazione ai quali può essere compreso il contenuto di trasformazione della politica educativa e degli sviluppi del sistema formativo in genere.

Tale impostazione risente sia di uno stato psicologico, sia di una presa d'atto culturale, che coinvolge chi, intorno ad un nucleo riformatore ed utopico orientava la propria riflessione ed elaborava le proprie ipotesi. E' il caso delle speranze negli effetti che la diffusione sociale dell'istruzione avrebbe avuto: dall'eliminazione delle disuguaglianze sociali, all'opportunità di mobilità sociale, alla formazione professionale idonea al mercato del lavoro. Ciò si inquadrava nel contesto del Welfare State, che operava per incidere sulla realtà e i suoi effetti perversi tramite politiche ed interventi correttivi. Col passare del tempo, cadute le speranze, cambiato il contesto, è entrata in crisi la fiducia negli effetti emancipatori delle funzioni del sistema educativo; se ciò in molti ha costituito motivo di ripiegamento e di paralisi delle energie riflessive e comunicative, ha però contribuito notevolmente a rivedere e ripensare nessi, teorie, prassi, epistemologie, quindi ad allargare gli orizzonti cui si muoveva il pensiero e l'azione storica dei soggetti in rapporto al sistema formativo. Come dice Moscati nel libro « Università, fine o trasformazione del Mito? »: da un lato si sono riconosciuti alla scuola caratteri di variabile dipendente da logiche di funzionamento sociale che si riflettono necessariamente al suo interno, dall'altra sono state riportate in primo piano altre funzioni del

sottosistema educativo (di socializzazione ai modelli culturali della classe dominante) che erano state trascurate nell'accelerato processo di transizione da sistemi educativi di élite a sistemi educativi di massa.

Tale riflessione considera tuttavia il permanere di alcune contraddizioni di fondo, quali quella tra la diffusa ideologia egualitaria e i processi di selezione interna, tra la diffusione dell'istruzione di massa e il persistere delle ineguaglianze sociali, tra la consistente domanda sociale di istruzione e le logiche del mercato del lavoro. Riflettere su queste contraddizioni ci aiuta ad impostare il problema del ruolo del sistema formativo nella società che si va delineando.

In particolare, negli ultimi anni, in riferimento soprattutto agli anni '60, il sistema formativo si è caricato di compiti imposti a) dall'evoluzione del mercato del lavoro, con un primo momento che coincide con lo sviluppo economico di richiesta di forza lavoro qualificata, e un secondo, di parcheggio, corrispondente alla stagnazione; e b) dall'evoluzione della struttura sociale di classe, in quanto il sistema formativo diviene un canale in cui tenta di esprimersi una forte esigenza di mobilità tra e dentro le classi.

Lo sviluppo del Welfare State e l'afflusso di utenti provenienti dalle fasce sociali prima marginali all'interno del sistema educativo, hanno contribuito a sviluppare le funzioni « latenti », cioè non assimilabili alle funzioni tradizionali proprie del sistema formativo. Offe individua la cosiddetta funzione di « tutela sociale », che provvede a favorire atteggiamenti positivi verso il lavoro per incrementare il consenso verso le istituzioni, prevenendo conflitti di classe e comportamenti individuali devianti. Il sistema educativo dunque propone regole di comportamento, destinate da un lato a favorire l'inserimento della forza lavoro nella realtà istituzionale e dall'altro a far sì che lo stato conservi la propria legittimità.

Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, attraverso la politica dell'educazione lo stato tende a creare una apparente uguaglianza dei punti di partenza, cui si affianca la più larga opportunità di accesso ai livelli formativi. Tenendo conto di questi aspetti strumentali, collegati a funzioni simboliche (che cioè promuovono determinate rappresentazioni della realtà e che potrebbero così evitare potenziali di conflitto di classe) si chiarisce meglio il diffondersi delle funzioni latenti del sistema educativo, e il ruolo da esso acquisito nella società moderna. Infatti, lo sviluppo delle società avanzate induce il sistema formativo a far propri compiti di organizzazione della vita sociale che prima venivano svolti da altri sottosistemi: dalla sostituzione parziale dei compiti di socializzazione della famiglia all'organizzazione dei percorsi di studio, alla formazione professionale.

Contrariamente alle intenzioni di reazione ai problemi strutturali di legittimazione di una società che scredita ed invalida continuamente le proprie premesse egualitarie, la diffusione di queste funzioni di integrazione simbolica non va solo nella direzione della riproduzione statica della struttura sociale e dell'appiattimento del conflitto e delle tensioni. Si produce infatti un gran numero di conoscenze che non vengono utilizzate e subordinate alle mere funzioni del mercato del lavoro, ed inoltre si produce capacità autonoma di critica che impedisce ogni integrazione entro rapporti autoritari di tipo gerarchico.

Ma c'è anche da dire che negli ultimi anni si diffonde nel sistema occidentale e nel nostro paese in particolare la consapevolezza che quest'evoluzione fa sì che il sistema formativo non svolga più le funzioni manifeste: di trasmissione di cultura critica, di produzione di ricerca scientifica, formazione professionale e che per contro ricopra ruoli e funzioni di nuovo tipo, ritenuti impropri (o, nel migliore dei casi sostitutivi), facendo scattare conseguenze di emarginazione del sistema formativo stesso. Bastano pochi esempi: dal taglio della spesa pubblica per l'istruzione al blocco dei concorsi per il dottorato di ricerca, all'incremento del settore privato e al depotenziamento delle ipotesi di riforma (pensiamo alla crisi per asfissia del processo innescato dal DPR 382), perché non ritenute rilevanti nell'azione complessiva dello Stato.

Sono forti in questo momento le tentazioni di riscoprire vecchi e « seri » modelli di studio, accettando la verticalizzazione dei rapporti gerarchici interni, facendo prevalere in modo piatto ed acritico un tipo di integrazione che privilegia una impostazione basata su parametri culturali e legislativi pre-'68. Ma va evitata soprattutto anche l'altra tentazione di abbandonare (e ciò vale soprattutto per l'università) l'unico attuale luogo formativo in cui potrebbero congiungersi formazione, ricerca, crescita democratica, aggiornamento, comunicazione intersoggettiva. Questo proprio perché nell'evoluzione di una società complessa con una crescente differenziazione, è indispensabile che esistano luoghi di lettura critica della realtà e di verifica del senso del suo sviluppo, di riflessione e dialogo.

Infatti nella società moderna acquista sempre crescente importanza, la produzione, l'utilizzazione e trasmissione delle conoscenze: in effetti l'evoluzione della società post-industriale dipende dalla produzione culturale di conoscenza, sia che si tratti di nuovi paradigmi culturali e di ricerca scientifica e tecnologica, di capacità di guidare il mutamento e controllarne gli effetti, sia di gestire istituzioni, organinzzazioni complesse e di guidare la ristrutturazione complessiva dei rapporti di produzione, sia più in generale di determinare stili e rapporti tra i soggetti e tra i soggetti e le cose. E' un cammino che non va demonizzato né rimosso, bensì affrontato come sfida nel pensare il futuro, ma nella consapevolezza che esso va incontro a nuove ed incontrollate forme di dominio, date anche dal carattere internazionale che tali processi assumono.

Da qui l'importanza, nelle società tecnologiche, dei produttori di conoscenza, in tutti i loro livelli e categorie, dai laboratori di ricerca scientifica, alle varie agenzie di formazione ed emissione di norme e valori; essi costituiscono quel settore avanzato che si colloca al centro della dinamica evolutiva delle società. Esistono quindi forti pericoli di monopolizzazione e manipolazione di questi settori, già peraltro in molta parte in mano alle sempre tempestive imprese multinazionali o ad élites di potere. A maggior ragione, va ribadita la centralità del sistema formativo, come itinerario pubblico di formazione culturale; proprio perché la cultura definisce identità personali e collettive, plasma la produzione di beni e servizi e la comunicazione diviene insostituibile veicolo di relazione dotata di senso, per il sistema formativo in genere ed in particolare per l'università è possibile ridefinirsi come coscienza critica, non guida messianica di queste trasformazioni, ma come luogo dell'analisi critica della produzione, trasmissione ed utilizzazione delle conoscenze.

Giuseppe Lumia

A.F. / Studio

Introduzione alla centralità del lavoro culturale

Marco Demarie

Nel tentativo — quasi disperato — di segnalare alcune coordinate significative di lettura e di posizione problematica intorno al tema del lavoro culturale, e della sua affermata centralità, mi sembra ineluttabile, sebbene in certo qual modo eccessivo rispetto al carattere di un'introduzione, di sua natura previo, il dover abbozzare almeno due brevi premesse negative, al fine di liberare il campo da due corrispondenti equivoci pregiudiziali che potrebbero falsare la prospettiva di quanto segue.

Una prima premessa negativa: con la locuzione « lavoro culturale » non ha da intendersi (perlomeno rispetto al nostro punto di vista odierno) un modo di indicare un quale che sia ruolo occupazionale, né una categoria sociologica, e neppure la funzione di una certa classe o ceto sociale. In questa accezione il « lavoro culturale » è riconducibile soltanto in modo indiretto al concetto di « lavoro intellettuale » di matrice weberiana, mentre non ha nulla da spartire con l'immagine a tutti ben nota dei « colletti bianchi ». Esso sfugge interamente pertanto alla contrapposizione classica con l'idea di lavoro manuale o materiale, perché assolutamente altra è la sua sfera di riferimento.

In sintesi il lavoro culturale prescinde idealmente dalla qualifica lavorativa del soggetto che lo esercita — anche se, come si vedrà in altre relazioni, esso è legato in misura preponderante a soggetti determinati.

Una seconda premessa negativa, attinente alla « centralità del lavoro culturale ». Giacché siamo in un uditorio fucino, e quindi interessato, come tutti i gruppi ancorché atipici, da convenzioni espressive gergali, mi pare necessario sottolineare come l'espressione « centralità del lavoro culturale » non debba — non debba in primo luogo — essere riferita ad una dimensione propriamente ed esclusivamente fucina. In altri termini, mi permetterei di sollecitare coloro per cui ce ne fosse bisogno — come è stato per me — a svincolarsi da una comprensione del lavoro culturale quale idealtipica formulazione di certa prassi tradizionale di studio dei gruppi Fuci — per dirla tutta, quale possibile attività canonica fucina in unione ad altre possibili attività.

Pur non disconoscendo nel modo più assoluto la validità di quei tentativi, pienamente convinti come siamo che precisamente grazie all'esplorazione paziente e fedele di quel sentiero siamo oggi approdati — ci pare — a risultati di più ampio respiro, si intende qui nondimeno affermare una sorta di mutazione qualitativa subita dall'idea di lavoro culturale in virtù di un processo di amplificazione e intensificazione concettuale.

In breve, quando ci riferiamo a lavoro culturale vogliamo qui designare una dimensione e direi un'opzione intellettuale, oltreché un'impostazione di ricerca, in qualche modo determinate, che riteniamo centrali all'interno della nostra attuale situazione culturale, e che soltanto in funzione di una tale centralità globale assumono carattere di irrinunciabilità anche per la Fuci. Con lavoro culturale non intendiamo pertanto un settore di impegno interno, ma piuttosto una prospettiva di senso.

Esaurite le premesse che reputavo necessarie, enuncio l'articolazione di questo contributo che si suddivide in un quadro di riferimento sintetico, un tentativo di delimitazione piuttosto che di definizione concettuale, una proposta di qualificazione ulteriore, ed una appendice.

Un quadro di riferimento

Non è più ormai cosa nuova il fatto che, ogniqualvolta si ritenga inevitabile utilizzare — come nell'attuale circostanza — la grande categoria di « crisi » al fine di delineare un'immagine per quanto sommaria dello stato della cultura contemporanea, maggiori e più acuti si fanno avanti scrupoli e titubanze; e se non prove, si affacciano sospetti di insufficienza.

Non che ciò che fino a ieri definivamo l'irreversibile crisi, la radicale crisi, si sia d'un tratto rivelato null'altro che il naturale, ancorché sofferto, travaglio verso nuove « magnifiche sorti e progressive » già qui e ora vitali e sperimentabili; tutt'altro — ci pare: l'orizzonte della crisi resta dolorosamente circolare, mentre la prospettiva di un suo trascendimento non è forse meno ardua e lontana.

La crisi quale scollamento tra senso globale e significati particolari — direbbe Ugo Perone — tra sfera dei comportamenti e sfera delle motivazioni; la crisi quale disarticolazione diacronica di un insignificante passato e di un impensabile futuro da un inconsistente presente; la crisi in questi termini, frutto del decadimento di quegli apparentemente inesauribili supporti di senso che erano le idee di totalità e di tradizione, è tutt'oggi intorno a noi e dentro di noi, prioritaria e decisiva dimensione culturale con la quale fare i conti.

Se non è pertanto di per sé la categoria di crisi a dimostrarsi inadeguata, v'è allora da domandarsi se non sia piuttosto certo uso che di essa viene fatto — in modo riduttivo od ideologico — a fornire fondati motivi di perplessità. Ma non è principalmente alle « culture della crisi » in senso proprio che ci si intende qui riferire, di cui pure non ignoriamo la potenziale perniciosità o, perlomeno, l'ambiguità profonda — brodo di coltura quale esse possono divenire di esiti diversi ma tutti inquietanti: dall'anatema contro il moderno, alle cripto-riorganizzazioni tecnocratiche, alle tentazioni non prive di fascini del nichilismo.

Una riflessione sulla categoria di crisi sembra oggi doversi fare più vasta: c'è, mi pare, in primo luogo da chiedersi in che grado quelle che potremmo genericamente designare come « nozioni degenerative di crisi » non siano oggi presenti, forse più che in proposte organiche e codificate, all'interno di atteggiamenti culturali diffusi; e precisando il problema, in che misura il permanere della « lunga crisi » nella nostra società abbia finito per trasformare o correggere i modelli interpretativi stessi mediante i quali essa — la crisi — è riportata a condizioni di pensabilità e di vivibilità.

Per intendersi: non ci si vuol riferire al processo di affinamento critico degli strumenti scientifici di lettura

della crisi, processo almeno in qualche misura emerso e consapevole; quanto, piuttosto, a quella sorta di automatico aggiustamento irriflesso — spesso non unidirezionale — della comprensione sociale della crisi, della modificazione cioè delle forme culturali di appercezione simbolica e di giudizio su di essa, che ci sembra costituire una delle più significative reazioni adattive di una cultura ad una situazione di malessere accentuato e generalizzato.

Questo tipo di aggiustamento prescinde di sua natura da ogni impostazione e verifica critica e razionale, e si misura invece su istanze implicite di controllo e securizzazione di ordine, per così dire, esorcistico: nulla ci assicura pertanto che esso ingeneri effetti « positivi » o che, all'opposto, non conduca a quelle « nozioni degenerative » di cui si diceva poco sopra, le quali — è manifesto — risultano tanto più dannose quanto più, appunto, sono di carattere implicito e precomprensivo.

L'intera questione è evidentemente molto intricata perché rimanda necessariamente al tema formidabile delle leggi di evoluzione di un sistema sociale, né io sarei in grado men che di affrontarla neppure di porla: vorrei pertanto limitarmi a sottolineare due tra le nozioni degenerative che mi paiono oggi particolarmente rilevanti e tali, soprattutto, da poterci interessare da presso.

Cito in primo luogo quella che mi sembra essere la nozione degenerativa per certi versi estrema e paradossale del concetto di crisi, e che chiamerei, seppur in modo approssimativo, la tentazione della rimozione.

Troppo complessa per essere inscritta in qualsivoglia perimetratura comprensiva, la crisi viene d'emblée resa tollerabile in quanto reputata ininfluente rispetto alla possibilità di progettazione futura: il presente acquisisce in tal modo i caratteri di un illusorio « punto zero », e si nutre la fiducia che il semplice rispetto delle regole di congruenza razionale interna assicuri stabilità prospettica ai nostri propositi, purché essi siano adeguatamente formulati.

Non è chi non veda tutta l'ingenuità di questi tentativi — che per altro credo oggi piuttosto diffusi a diversi livelli — di porre volontaristicamente un punto a capo nel corso storico: prescindendo dalle condizioni di partenza, essi si votano necessariamente allo scacco ed all'improduttività, allorché, e più gravemente, non si mutino in forme di violenza alla storia, nel tentativo cieco di adeguare le cose ai programmi.

Della seconda nozione degenerativa, che tenderei a definire della stabilità o della conservazione, mi sembra dobbiamo renderci tutti particolarmente avvertiti. La formulerei nel modo che segue: la crisi è un multiverso pulviscolare cangiante, in cui si alternano vorticosamente espressioni di mutamento puntuale, irrelate e adirezionate, sostanzialmente effimere e caduche; talché, nonostante la continua modificazione del velo dell'apparenza, la crisi rimane fondamentalmente uguale, omogenea a se stessa, priva di sbocco, conservativa, stabile, appunto. Se non si asserisce teoreticamente in questo caso l'intrascendibilità della crisi, la possibilità di un suo superamento rimane tuttavia nebulosamente sullo sfondo: e che lo si affermi o meno esplicitamente, essa pare sottratta al gioco delle dinamiche interne, ritenute autoconclusive ed affidata piuttosto all'intervento di un agente esogeno — il caso, o un deus ex machina di qualche sorta. Gli esiti conseguenti — nel migliore dei casi, il dignitoso pessimismo di un'attesa critica, altrimenti il piccolo cabotaggio di politiche di sopravvivenza, se non il presupposto di tentazioni cortocircuitali quali quelle del primo tipo — danno ulteriormente ragione della infecondità, oltreché dell'inconsistenza del potenziale esplicativo, di un simile atteggiamento.

I due semplici — o forse semplicistici — esempi appena ricordati possono servire, a mio modesto parere, come spunto di avvicinamento alla formulazione di una questione generale certamente nodale nell'ambito del nostro discorso: e cioè lo scostamento oggi riscontrabile tra paradigmi di lettura della crisi in un nostro possesso e « realtà » della crisi. Appaiono così al contempo sufficienti ragioni di un impiego prudente del termine crisi e palesi motivi di apertura di uno spazio e di un indirizzo per il lavoro culturale.

Le dinamiche in atto sembrano oggi travalicare i modelli interpretativi sin qui impiegati: la « crisi » si muove, forse in modo più rapido di quanto noi stessi riusciamo a renderci conto, e, ovviamente, senza seguire tracciati scontati; come una sorta di grande fiume di pianura, che forma lente anse sinuose, rami collaterali e bacini ciechi condannati al rapido inaridimento, ma il cui corso profondo non conosce soste.

Fuor di metafora: se siamo dunque in una fase culturale di transizione, che è tuttora di crisi, ma già apre a nuove condizioni tanto da poter parlare in modo solo apparentemente contraddittorio di periodo post-critico, è necessario che risottoponiamo a vaglio i nostri modi di descrivere la realtà se non vogliamo rimanerne intrappolati.

Esiste, a questo proposito, un esempio che mi sembra chiarificatore: il concetto di frammentazione, la cui potenza esplicativa si è dimostrata cruciale per dare ragione della natura della crisi, e per motivarne il carattere di irreversibilità rispetto al passato, questo stesso concetto potrebbe oggi rischiare di dimostrarsi ingabbiante, addirittura ideologico, e comunque inutile a rappresentare il nuovo che pure si produce, qualora la nostra analisi, abbagliata dal grande tema della differenza, rinunciasse aprioristicamente a porsi il problema delle possibili similarità, delle ricorrenze, delle nuove analogie riscontrabili all'interno della certo tuttora frammentata fenomenologia socio-culturale.

In altre parole, il rischio che dobbiamo oggi considerare realistico è quello di confrontarci culturalmente con il nostro tempo a mezzo di paradigmi interpretativi ripetitivi: e non ignoriamo che la ripetitività non comporta solamente l'attrito descrittivo puramente formale — e pertanto, si sarebbe tentati di dire, ininfluente sulle dinamiche concrete — tra ciò che si realizza storicamente e ciò che noi riteniamo realizzarsi; ma, perversamente, essa conduce alla riproduzione, o perlomeno alla resistenza, alla permanenza antistorica del vecchio a scapito del nuovo, del declinante a detrimento dell'emergente; né siamo ignari di come la commutazione di una intuizione puntualmente positiva in un intero universo normativo pos. a avvenire in modo tanto inavvertito quanto funeste possono rivelarsene le conseguenze.

Il dilemma che ci sta di fronte è pertanto ancora una volta non lineare: come sempre, infatti, abbiamo a che fare con oggetti di natura culturale rispetto ai quali l'impiego di uno schema interpretativo di tipo struttura/sovrastruttura comunque qualificato risulterebbe improduttivo, se non fuorviante; e che dunque sembrano esigere approcci non « ingenui », adeguati ad esplorare la circolarità dei nessi.

Sulla scorta di quanto detto, la questione centrale mi pare potersi ricondurre all'interno del basilare orizzonte problematico della mutua determinazione pratico-cognitiva di ambiente e linguaggio, di realtà e forme della rappresentazione (almeno nella misu-

ra in cui sia lecito il separare concettualmente ciò che di fatto ci è dato concretamente di percepire nel risultante composto della « cultura »); in un periodo come l'attuale, per di più, in cui il rapporto suddetto si presenta storicamente come fortemente instabile.

Banalizzando e distinguendo in modo probabilmente improprio, ci possiamo — e dobbiamo — domandare in che grado i flussi di trasformazione sociale e le traiettorie della riflessione culturale, scientifica, siano oggi suscettibili di effettiva reciproca mediazione comunicativa: non, evidentemente perché ciò costituisca la condizione di innesco di nuovi assetti per il sistema, la qual cosa non può non prodursi de facto come infatti si produce, ma piuttosto al fine di stabilire lo spazio di una coscienza pubblica, di una consapevolezza critica e — perché no? — indicativa di indirizzi intorno ai processi evolutivi in atto.

Il nodo da risolversi non mi pare quindi tanto quello — esprimendolo in termini tradizionali — del « ritardo » dell'analisi socio-culturale rispetto alle dinamiche fenomeniche reali: quanto, piuttosto, il problema della valenza per così dire « cibernetica », retroagente, delle « immagini » in rapporto alle « cose », e viceversa; cosicché la necessità odierna di formulare paradigmi, modelli critico-interpretativi, di tracciare in qualche modo i profili del futuribile, non può porsi disgiuntamente da un'istanza interna di « critica dell'ideologia », che metta sul tappeto la questione della « neutralità » delle nostre analisi. Come si vede, si apre qui necessariamente l'ambito per una riflessione sulla natura e sui limiti del concetto di avalutatività con riferimento alle scienze sociali — e forse non soltanto ad esse — e di come oggi esso possa essere fondatamente salvaguardato.

Non già che oggi si sia completamente privi di ipotesi-quadro di lettura delle dinamiche di breve e medio periodo: la transizione al post-industriale, alla società microelettronica, è — direi — soltanto parzialmente un « salto nel buio »; né, si badi bene, essa ha da interpretarsi in termini di discontinuità assoluta: è presumibilmente vero, tuttavia, che siamo oggi in una sorta di « panne » culturale rispetto al problema di fronteggiare l'attuale fase ibrida della crisi non soltanto a motivo dei caratteri innovativi che essa manifesta in modo continuo, e che rischiano di rendere rapidamente obsoleta la nostra attrezzatura comprensiva; ma anche in ragione del fatto che le nuove agenzie di produzione di significati che oggi riconosciamo operanti, paiono connotarsi come rinunciatarie od indifferenti rispetto al problema di una propria autocomprensione riflessa e comunicabile in termini di razionalità dialogica: è il fenomeno odierno delle forme di integrazione sociale cosiddette « deboli ».

Il senso di un lavoro culturale

La non insensatezza del lavoro culturale mi pare dunque oggi abbia a provarsi precisamente dentro all'ambivalente processo di mutazione dell' « idea di cultura » e della sua — ammesso che così ci si possa esprimere — funzione sociale: se è vero infatti che proprio nella « cultura » — intesa da un lato come nuova e per molti riguardi rivoluzionaria risorsa dei processi di produzione e di consumo, e dall'altro come strumento della mediazione e della riequilibratura tra i nuovi assetti e rapporti ingenerati a tutti i livelli dalla stessa trasformazione — si è riconosciuto il tratto cruciale della società informatizzata, è purtuttavia vero che questa asserita centralità non elimina di per sé i rischi della manipolazione e dell'esproprio. E' scontato infatti osservare che nulla ci assicura a priori che, lasciati al loro sviluppo spontaneo — se così si può dire — gli impulsi della trasformazione tecnologica non finiscano per concretizzarsi in forme perverse; e l'immagine di una organizzazione sociale rigidamente compartimentalizzata in sub-culture separate, dipendenti da pochi centri di detenzione e produzione della conoscenza e della sua codificazione, non è a mio avviso soltanto fantascientificamente ammonitrice.

A quale compito pare dunque in questa situazione poter essere chiamato il lavoro culturale? Se si tenta qui di suggerire alcune indicazioni, non è perché ci si senta di garantire in alcun modo riguardo alla loro fecondità, né perché ogni altro approccio appaia improponibile: piuttosto, perché non ci sentiamo di rigettare, in questi tempi non propriamente facili, alcunché oggi riesca a presentarcisi con caratteri seppur ipotetici di possibilità.

Che il lavoro culturale non debba oggi ingegnarsi a costruire le impalcature di un nuovo, totalizzante sistema di spiegazione del mondo, sia pure con le migliori intenzioni, ma dimenticandosi della storia, pare evidente ai più. Vorrei tuttavia sottolineare — giacché ritengo appaia meno manifesto — come una tale dimenticanza della storia possa di fatto realizzarsi, e pericolosamente, non soltanto in forma di astrazione dal dato storico di un qualche sia edificio gnoseologico-valoriale di cui ci si faccia assertori; ma anche, e credo in modo non meno preoccupante, come mancato rispetto della natura costitutivamente storica della condizione umana e, si direbbe, della sua stessa concepibilità. Né paia, questa, una messa in guardia fuori luogo; giacché, a mio avviso, si cade nel « disprezzo della storia » ogniqualvolta ci si rifiuti di accettare come significativo ed interpellante ciò che in qualunque veste si presenti nel divenire storico; ogniqualvolta si utilizzino in modo più o meno pregiudiziale o cosciente le categorie dell'irrilevanza e dell'aberrazione; ogniqualvolta una qualche premessa non fondata o rifondata storicamente e culturalmente agisca da criterio di attivazione o disattivazione della nostra attenzione e disposizione al confronto: cioè, come si vede, spesso. Vogliamoci ripetere ancora una volta che fortunatamente non siamo noi i padroni della storia.

Ecco dunque, sulla base delle considerazioni ancorché estemporanee che precedono, la funzione che mi sembra oggi non improponibile per quell'esercizio di impegno di comprensione storica e di fondazione razionale di ipotesi di convivenza non oppressiva che potremmo definire « lavoro culturale »: una funzione che forse può dirsi, con tutta l'imprecisione del caso, connettiva. Connettere, e non confondere; connettere — spero risulti chiaro — non significa ritagliare ideologicamente da ogni forma di espressione sociale e culturale ciò che ci paia utilizzabile per la composizione di un quadro artificialmente comprensibile, né riappiccicare con un collante di qualunque sorta — fosse pure l'idea di frammentazione strutturale — ciò che si presenta come di fatto irrimediabilmente sbriciolato, in vista di una qualche concezione perversa di unità, di armonia o di equilibrio.

Connettere, all'opposto, mi pare implicare lo sforzo di un rapporto non ideologico — almeno idealmente non ideologico — libero, « realistico » con la realtà, in cui la coscienza della rottura non sia alternativa bensì criticamente necessaria all'attenzione alle nuove possibili analogie, ai rimandi, alle complementarietà, alle intersezioni tendenziali; connettere è aprire canali di comunicazione provocatoria a partire da dove è possibile — laddove cioè la ricerca di identità riflessa si esprima in termini di razionalità intenzionalmente dialogica — verso ogni territorio culturale, per quanto apparentemente oscuro e refrattario, offren-

dosi come partners responsabili deboli di ogni tentativo di comunicazione. Connettere, infine, non è asserire l'esistenza o la producibilità di una sorta di metalinguaggio puro, perfettamente trasparente, ma è piuttosto riconoscere positivamente la molteplicità dei linguaggi e dei segni, avventurandosi nel rischio della traduzione relativa, nell'opacità, nell'equivoco, nel compromesso dello scambio linguistico e della comparazione paradigmatica: giacché siamo convinti che proprio in questo confronto, se esente da intenti di accaparramento e di dominio, possa sorgere o risorgere o comunque attuarsi nel nostro tempo lo spazio frastagliato ma in qualche modo unitario, comune, della riflessione sui fini, della formulazione della questione del senso — non in modo estrinseco, ma, per così dire, endogeno, autoriflessivo.

Alcune proposte

Al termine di queste note, cercherei di procedere a quello che ho definito una proposta di qualificazione ulteriore ed in seguito all'identificazione di alcuni possibili ambiti di ricerca.

La disomogeneità manifesta delle osservazioni che seguono attesta di per sé come non si intenda qui fornire una fisionomia organica ultimativa del concetto di lavoro culturale, approntandone una sorta di modello pronto all'uso, ciò che ci parrebbe contraddittorio con quanto sopra posto in evidenza.

Tuttavia, crediamo anche che la necessaria flessibilità dell'idea di lavoro culturale non debba in alcun modo essere assimilata ad una assenza di criteri ed al rifiuto di una certa formalità stilistico-metodologica: al contrario, ci pare, l'acquisizione pur sempre rivedibile di uno statuto riflesso, di un fondato apparato critico e di appropriate « modularità » di ricerca, rappresenta un'imprescindibile condizione di fecondità. Ecco perché ci permettiamo di enunciare quelle che potremmo definire genericamente « istanze per un lavoro culturale ».

1) E' probabilmente opportuno oggi rivedere il nostro concetto di « ricerca interdisciplinare » e le applicazioni che ne risultano. E' infatti spesso possibile rilevare, e non soltanto in esperienze di ricerca scarsamente qualificate, che il metodo interdisciplinare viene a connotarsi in modo riduttivo, come mera giustapposizione di approcci analitici diversi. La sostituzione di questa prospettiva « verticale » con una di tipo trasversale, « orizzontale », nella quale specificità e dipendenze convinvessero in un quadro complesso, potrebbe forse recuperare ragion d'essere ad una metodologia che rischia invece di sclerotizzarsi nel ritualismo.

2) Il lavoro culturale potrà rivelarsi significativo nella misura in cui sarà in grado di qualificarsi come intenzionalmente ermeneutico — ciò che non mi parrebbe privo di impatto anche sul piano propriamente metodologico — o forse, in termini più consueti, come responsabilmente aperto. Cerco di chiarire — chiedendo scusa agli esperti —: l'intenzione ermeneutica si esprime — manifestamente — non come riconoscimento nel discorso dell'altro di una più o meno vasta porzione di ciò che io considero « verità », ciò che sarebbe ben povera cosa; piuttosto, radicalmente, è la semplice asserzione di verità (« credo che quanto affermo sia vero ») contenuta nell'altrui discorso che deve obbligarmi a porre il problema della sensatezza del mio discorso, e a ri-giustificarla criticamente all'interno della provocazione. In altri termini: non è per mezzo delle mie categorie che valuto l'« accettabilità » di una altrui affermazione di senso: sarà piuttosto attraverso le altrui categorie che cercherò di verificare avalutativamente la traducibilità, la comunicabilità della mia proposta di senso. E qualora traduzione non si dia, dovrò pormi seriamente l'interrogativo se siano proprio le altrui categorie ad essere incongrue, ovvero se non sia la mia proposta di senso a rivelarsi fallace.

3) Il lavoro culturale deve essere in grado di articolare formulazioni e sintesi che pur nella precarietà possano servire a motivare e orientare un'effettiva prassi storica. Saremmo tentati di dire — solo apparentemente in modo paradossale — che proprio tale carattere di precarietà, di sperimentabilità, di non certezza, può assicurare spazi di praticabilità per odierne forme di impegno storico. Se è vero infatti che non è più possibile oggi costruire culturalmente case sulla roccia; se è legittimo ed anzi doveroso il rifiutarsi di edificare case sulla sabbia, credo tuttavia che su questa sabbia possiamo provarci a rizzare almeno dalle tende, pur consapevoli che sempre nuove conformazioni delle dune ci obbligheranno a cercare volta a volta altri siti e altri accampamenti.

4) Enuncerei infine quella che definirei una possibile « funzione metaforica », o addirittura « mitopoietica » — se il concetto non mi sembrasse sovrabbondante — del lavoro culturale. Non credo che ciò comporti necessariamente una scelta di campo antirazionale, a favore di nebulosi intuizionismi: ripudiare l'uso della metafora a fini comunicativi in quanto non razionale significherebbe infatti disconoscere la natura metaforica, o la fondamentale componente metaforica, del linguaggio stesso, e condannarsi pertanto — così mi pare — alla conseguente aporia dell'indicibilità del razionale. Una capacità metaforica che si autocomprenda criticamente proprio come metafora, e cioè come precaria parola storica prefigurativa di un disvelamento escatologico, mi parrebbe oggi utilmente dispiegabile sui grandi temi-limite dell'uomo — a cominciare dalla morte, la sofferenza, la pace, l'amore — in modo da contribuire a ri-significarli in questo nostro tempo che non conosce immagini, ma stereotipi; e, forse, anche nella comunicazione quotidiana, o nello scambio interculturale, la valenza evocativa della metafora potrebbe rivelarsi non come il contenuto, ma come l'aspirazione utopica di una comunicazione pienamente — fibra per fibra — realizzata (e chiediamoci se proprio il riconoscimento di tale aspirazione non sia il solo modo per dirci oggi, l'un l'altro, uomini).

Azzarderei per concludere tre possibili esempi di aree problematiche con cui potrebbe forse oggi misurarsi utilmente un lavoro culturale non banale. Si tratta in realtà di semplici suggerimenti di ambito, pure indicazioni evocative di piste di ricerca, che mi sembrerebbero tuttavia possedere una loro se non imprescindibile, almeno fondata rilevanza.

Il primo ambito si colloca all'interno della riflessione epistemologica o di filosofia della scienza, e si riferisce ad una questione evidentemente cruciale: secondo quali autocomprensioni, cioè, e mediante quali strumenti interpretativi le scienze odierne, giunte ad asserire, ciascuna nel proprio ambito, la relatività e l'inconsistenza del tradizionale portante concetto di « centro », sino a formularne l'inesistenza, possano tuttavia procedere nella ricerca, la quale, per non essere mero esercizio combinatorio di casualità, sembra dover necessariamente postulare un « ordine » di qualche sorta. Sintetizzando: « un ordine senza centro? ».

L'aspirazione che prende le mosse da un tale problema non è manifestamente di fondare una qualche nuova unità paradossale del sapere appoggiata su un concetto di acentricità in sostituzione di quello tradizionale di centricità; pure, il tentativo di stabilire ciò che in mancanza di meglio si definisce « un campo riconosciuto di comparazione dei paradigmi formali » tra le scienze proprio in merito alla questione del « centro », mi sembrereb-

be un avanzamento di qualche rilievo in vista di una riflessione per quanto possibile « a misura dei tempi » e non riduttiva intorno alla natura della conoscenza.

Un secondo ambito più scontato ma probabilmente non improduttivo: porre il problema di un'esplicita e sistematica connessione tra riflessione epistemologica e criteriologica da un lato, e ricerca empirica dall'altro all'interno delle scienze e delle discipline a più alto tasso di ricaduta politico-sociale, laddove — come sappiamo — la cesura è spesso totale. Si tratta di una connessione necessariamente a due sensi: se è infatti vero che l'autocomprensione epistemologica deve informare la ricerca, o meglio, chiarirne criticamente i presupposti che per quanto inconsapevoli sono sempre presenti nel ricercatore, è altrettanto vero che senza le sollecitazioni di un' attenta ricerca sul campo, la stessa epistemologia rischierebbe la riduzione a mera esercitazione logica e quindi l'insignificanza.

Un terzo ambito: l'esplorazione in senso formale del grande tema dell'intersoggettività dialogica, caratteristica di ogni esperienza di senso, per verificare se e come sia possibile, a partire dalla struttura interna stessa della « comunicazione quotidiana », e quindi del rapporto intersoggettivo, porre in modo nuovo il problema della mediazione tra individuo e collettività, tra privato e pubblico, tra soggetto ed istituzione etc.

Marco Demarie

Appendice

In modo, mi si permetta, metaforico — la citazione è sempre a suo modo una metafora — vorrei terminare dicendo ciò che non ho saputo dire sul senso del lavoro culturale, tramite le parole che Italo Calvino mette in bocca a Marco Polo, mercante ed esploratore del possibile, nelle pagine conclusive de « Le città invisibili » (ed. Einaudi) le quali — io credo — costituiscono davvero la migliore introduzione (iniziazione?) al nostro tema.

L'atlante del Gran Kan contiene anche le carte delle terre promesse visitate nel pensiero ma non ancora scoperte o fondate: la Nuova Atlantide, Utopia, La Città del Sole, Oceana, Tamoé, Armonia, New-Lanark, Icaria.

Chiese a Marco Kublai: — Tu che esplori intorno e vedi i segni, saprai dirmi verso quale di questi futuri ci spingono i venti propizi.

— Per questi porti non saprei tracciare la rotta sulla carta né fissare la data dell'approdo. Alle volte mi basta uno scorcio che s'apre nel bel mezzo d'un paesaggio incongruo, un affiorare di luci nella nebbia, il dialogo di due passanti che s'incontrano nel viavai, per pensare che partendo di lì metterò assieme pezzo a pezzo la città perfetta, fatta di frammenti mescolati col resto, d'istanti separati da intervalli, di segnali che uno manda e non sa chi li raccoglie. Se ti dico che la città cui tende il mio viaggio è discontinua nello spazio e nel tempo, ora più rada ora più densa, tu non devi credere che si possa smettere di cercarla. Forse mentre noi parliamo sta affiorando sparsa entro i confini del tuo impero; puoi rintracciarla, ma a quel modo che t'ho detto.

Già il Gran Kan stava sfogliando nel suo atlante le carte delle città che minacciano negli incubi e nelle maledizioni: Enoch, Babilonia, Yahoo, Butua, Brave New World..

Dice: — Tutto è inutile, se l'ultimo approdo non può essere che la città infernale, ed è là in fondo che, in una spirale sempre più stretta, ci risucchia la corrente.

E Polo: — L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.

Linee teoriche per un lavoro culturale in università

Marco Rizzi

Questo intervento potrà risultare alquanto schematico e semplificatorio. Senza voler nulla togliere alla complessità del problema, la funzione tendenzialmente provocatoria a nuove, più approfondite e situate riflessioni ha spinto verso il tentativo di indicare strade sufficientemente polivoche ma non equivoche, sacrificando un qualcosa alla completezza e alla illimitata possibilità di sviluppo del tema.

Retroterra e punti di riferimento della presente riflessione si possono considerare — ovviamente — gli inteventi di chi mi ha preceduto, tutta la trascorsa riflessione fucina sul tema (in particolare i capitoli di EINA dedicati alla Università e la terza parte delle tesi per il prossimo congresso), i recenti spunti di riflessione offerti a Camaldoli da Ferretti e Perone.

Il tentativo di questa comunicazione è l'identificazione di linee di mediazione tra i presupposti e gli intenti teorici del lavoro culturale (ambiziosamente: la faticosa ricerca « pratica » di nuove forme di razionalità) e la concreta situazione dell'ambiente ove siamo chiamati a svolgere questo lavoro, così da permettere una feconda interazione tra la riflessione teorica e il misurarsi quotidianamente con la complessità reale, di cui l'Università è attendibile banco di prova; Università che si caratterizza, appunto, per un grado di complessità difficilmente riconducibile a modelli esplicativi, ma che pure presenta all'osservazione alcuni profili decisivi, alcuni nodi di importanza centrale; tutto questo lasciando poi alla fantasia razionale e produttiva dei singoli di individuare modalità concrete di realizzazione di quanto verrà detto — sempre che ne valga la pena.

Da un lato abbiamo dunque la necessità di un lavoro culturale teso alla risoluzione positiva dell'esigenza di nuovi modelli di razionalità che tengano conto della dimensione etica (la « diaconia » per usare l'espressione di Lévinas), dialogico-ermeneutica (per la connessione dei termini cfr. Ferretti), utopica, ove l'utopia nel lavoro culturale universitario è da intendersi in duplice valenza: *ad intra* come possibilità di realizzazione di una comunità di ricerca in condizioni ideali di comunicazione; *ad extra*, come criterio di continua revisione critica delle realizzazioni sociali e proclamazione della loro permanente inadeguatezza e reversibilità.

Dall'altro, la situazione reale dell'Università, che ovviamente informa le condizioni di lavoro al suo interno, i cui profili salienti, cui si accennava prima possono essere ridotti ai seguenti: anzitutto la crisi (e connessi tentativi di riduzione) di funzionalità, che ha natura particolarmente esplosiva in relazione agli esiti dell'azione formativo-professionale (cfr. reintroduzione del numero chiuso, accorpamenti disciplinari, ipotesi di regionalizzazione, etc.).

In secondo luogo, se questo primo punto può essere considerato problema di interconnessione col sistema sociale, all'interno della propria specificità istituzionale l'università soffre di incomunicabilità interdisciplinare la cui degenerazone evidente è la situazione di specialismo selvaggio, fenomeno al quale parziale correttivo avrebbe potuto essere una sollecita applicazione della 382, per quanto l'effettivo contributo della dipartimentazione ha buone possibilità di risultare meramente formale e non sostanziale.

Infine, terzo fenomeno con cui è assolutamente necessario misurarsi è la degenerazione privatistica (ove il termine, abusato, andrebbe accuratamente ridefinito: nella impossibilità di farlo si affida la corretta comprensione, oltreché allo sviluppo del discorso, al buon naso di ciascuno) della gran massa della componente studentesca.

Da tutto questo, in particolare dal primo dei fenomeni evidenziati, si ridefinisce anche la c.d. crisi di incidenza sociale non nel senso di una effettiva estrinsecazione della realtà universitaria dalla situazione sociale, quanto invece di una sua rifunzionalizzazione non tematizzata in termini esclusivamente negativi, considerata peraltro la dubbia efficacia sostitutiva delle presunte agenzie alternative.

Dopo questi prolegomeni, peraltro necessari per quanto già ampiamente discutibili, siamo alla delineazione delle misure per un confronto tra i due versanti suesposti, che possono ricevere una prima comune denominazione, trovare un terreno di incontro-scontro nella più generale situazione di transizione epocale (cfr. ovviamente le tesi).

In questa situazione di transizione, un primo momento di riflessione di cui è necessario farsi carico dall'interno della istituzione universitaria è il confronto e la comprensione dell'organizzazione che il sistema sociale viene assumento. Circa la situazione privilegiata, quasi da laboratorio, che l'Università ha di fatto assunto a questo proposito, sia sufficiente quanto già ampiamente esposto nelle tesi, laddove si parla di plurifunzionalità costitutiva e da mantenersi in vista di un efficace controllo democratico dell'intero sistema. Quanto va sottolineato, e può divenire pista feconda di lavoro culturale, è che dall'interno dell'Università, *in primis* intesa come istituzione formativa, si rende necessaria una puntuale riflessione sulle modalità poste in atto, nel più generale assestarsi del sistema, di riorganizzazione sociale del lavoro, punto chiave, questo, anche all'interno di una struttura sistemica. Punto di partenza di questa riflessione è il determinarsi, cosciente o meno, di nuove identità giocabili sul mercato dell'organizzazione sociale.

E per essere giocabili, le singole identità soggettive debbono essere determinate dalla acquisizione di una identità culturale, in senso ampio, e dalla acquisizione altrettanto necessaria e forse più incidente di una identità strettamente professio-

nale in termini di organizzazione sociale del lavoro. Queste due identità (culturale e professionale) sono ovviamente funzionali alla creazione di identità collettive, sia pure articolate e « complesse ». Ed è su questi processi di riaggregazione collettiva di identità che si tratta di riflettere e intervenire culturalmente.

Questo tipo di lavoro di paziente comprensione impone un confronto serrato (ovviamente per ambiti di competenza, ma in vista di una comprensione globale) con tutto quanto è emergente anche a livello non tematizzato, ma che attivamente influisce sul nuovo disegno dell'organizzazione sociale, a partire dalle nuove tecnologie per finire con l'alterazione stessa del concetto di cultura, nonché della sua funzione.

Si tratta di provare ad ipotizzare nuovi ruoli e nuove funzioni per permettere il necessario dispiegarsi della pluralità di identità prodottesi dall'intersezione di mozioni soggettive, necessità « oggettive », possibilità di recezione del sistema, condizioni di funzionamento dell'organizzazione formativa. Tutto questo ovviamente attraverso modalità non ideologiche o meramente funzionaliste, che accettino come costitutivo il dato di provvisorietà, sperimentazione (iterata), reversibilità.

Questo tipo di lavoro culturale determina l'acquisizione di piste di lavoro differenziate ai vari livelli, secondo una razionalità che immediatamente si colora di tinte che possiamo dire politiche, in cui però la dimensione « etica » di redistribuzione dei livelli di potere prevale di gran lunga su quella di controllo e gestione del potere stesso (dimensione politica *stricto sensu*). Le tre dimensioni su ricordate di provvisorietà, sperimentazione, reversibilità rendono anche ragione del conservarsi di quel livello di razionalità utopica, intesa come continua coscienza della disparità tra condizioni realizzate e dimensione ideale di assenza di dominio (a questo proposito vale la pena di scorrere il saggio di Franco Crespi in « Il pensiero debole »).

Un secondo ambito di lavoro culturale con cui misurarsi, in vista di una ridefinizione, è quello interno al campo specifico di ogni ambito di sapere; è necessario operare il recupero o la reinvenzione di una razionalità sintetica, capace di verificare gli esiti del proprio lavoro in termini non solo di correttezza formale, ma soprattutto nei suoi aspetti di possibile e necessaria incidenza anzitutto nell'ambito di appartenenza disciplinare; fermo restando la indispensabile realizzazione di condizioni che rendano possibile una effettiva interconnessione anzitutto linguistica con le altre discipline, primo passo verso una effettiva interdisciplinarietà, sino ad oggi negata dalla ipercaratterizzazione dei diversi linguaggi specificamente settoriali (a questo proposito si aggancia la riflessione innescata dal processo di dipartimentazione).

Dire questo implica che vanno riconsiderate le condizioni di legittimità di ogni operazione disciplinare, superando la logica del mero rispetto delle regole della ricerca nel campo. Logica che si snoda ininterrottamente dal medioevo scolastico all'illuminismo, al positivismo, per cui ogni incremento di conoscenza è visto come fattore positivo (in quanto rispettivamente fattore veritativo, emancipativo, « quantificato »).

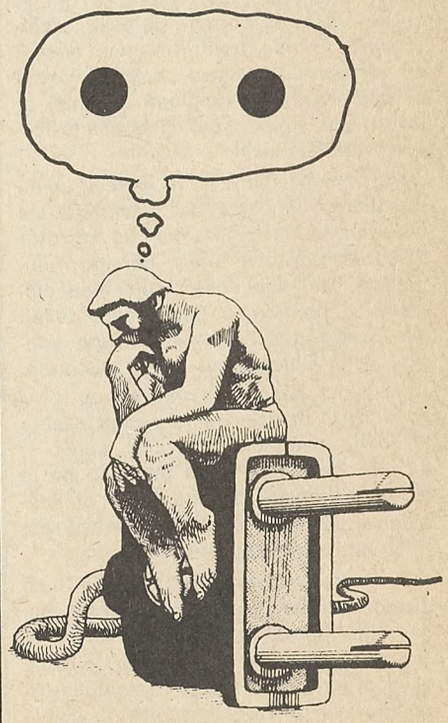
Per le scienze umane (dello spirito, secondo altra definizione) si pone la necessità di ripensare come operare scelte significative sul piano della ridefinizione dell'identità sociale, esito di un concorrere di molteplici fattori di cui non trascurabile è la continuità con un trascorso più o meno remoto da cui tutti siamo informati nelle nostre capacità conoscitive e comunicative (cfr. Gadamer). E se questa ridefinizione dovesse avvenire anche solo per via di critica negativa all'esistente, l'inevitabile pluralità degli esiti di questo ricercatore si porrebbe significativamente a garanzia di un pluralismo effettivo nei diversi ambiti.

Per le scienze tecnologiche, condizione di legittimità diviene la possibilità di *controllo positivo* sugli esiti del proprio operare, in base ad un continuo e anche qui mai definitivo reciproco confronto con i portati della riflessione delle scienze umane (ed è solo a questo livello che è probabilmente possibile un parziale superamento della linea dicotomica tra i due ambiti di sapere).

Infine ad un terzo livello il lavoro culturale in Università deve essere finalizzato ad un coinvolgimento della popolazione studentesca, non in base a motivazioni di tipo moralistico e parenetico, bensì a partire dal riconoscimento della effettiva influenza della struttura universitaria, anche se (o forse ancor più perché) in crisi, sul processo di formazione della identità individuale, culturale, professionale, collettiva. Da qui la costruzione di una razionalità responsabile capace di misurare criticamente se stessa con la complessità e la polivalenza del sistema, di collocare la propria identità in fieri al centro dell'intrico delle istanze soggettive e vitalistiche con le proposizioni delle varie forme di integrazione e di identità, in modo non subalterno, cieco, o peggio irresponsabile.

Se si riuscirà a muovere qualche passo in questa direzione ne sortirebbero indubbiamente effetti positivi sulla riqualificazione stessa in senso positivo dell'incidenza sociale dell'Università intesa come somma di tutte le sue componenti e di tutte le sue funzioni, e parallelamente si opererebbe un significativo recupero della dimensione critica soggettiva (con ovvi effetti positivi sulla dimensione sociale), il tentativo di una ridefinizione di possibili nuove strumentazioni interne al lavoro universitario, una rivitalizzazione dello scambio Università-sistema sociale, con ovvii benefici effetti bilaterali.

Marco Rizzi



A.F. / Studio

L'impegno della Fuci in università. L'esperienza di Modena

Giovanni Boschini

La nostra principale preoccupazione, affrontando questo intervento sull'impegno in Università, è di non farlo divenire semplicemente una esortazione a lavorare in università, cioè un invito a concretizzare le idee che abbiamo, a far seguire al momento della conoscenza, dell'analisi, e del progetto un altro momento, quello dell'attuazione, che, in quest'ottica, viene ad essere separato dal primo e perciò non sempre praticato e non strettamente necessario.

Per prima cosa proponiamo un superamento nel nostro modo di pensare e di fare di questo vecchio schema dualista.

Oggi riflessione e concretezza non sono più legate a senso unico, si pongono e le dobbiamo porre come in un circuito: esse si costruiscono, arricchiscono e verificano vicendevolmente, il che equivale a dire che mentre ci impegnamo per trasformare la realtà, siamo anche trasformati da essa, e che in virtù di tale trasformazione possono cambiare le nostre analisi, i nostri progetti apparirci problemi e campi di lavoro più significativi di quelli precedentemente fissati.

Vorremmo mostrare, in sintesi, come il concreto impegno in università sia una chiave necessaria per un corretto discorso sull'università e per un orientamento del suo corso, sul piano culturale e politico, e per essere fedeli alla scelta per l'evangelizzazione operata dalla Chiesa, sul piano pastorale.

Il valore di questa unitaria e forte esperienza di riflessione e concretezza si fonda non solo sul buon senso e su ciò che abbiamo già provato, ma la ricaviamo anche da una serie di considerazioni di carattere culturale, politico e teologico-pastorale.

1) Per la *fondazione culturale* possiamo prendere spunto dall'introduzione della bozza delle tesi di preparazione al prossimo congresso. In essa si afferma che il modo tradizionale di ragionare e di fare le scelte, la cosiddetta cultura dei valori, è radicalmente in crisi ed è stata sostituita da altri modelli che sembrano ridurre la ragione ad uno strumento utile soltanto a realizzare dei piani dettati dalla prassi, negando alla razionalità, ogni possibilità di indicare fini e valori da cui muovere o a cui tendere. A ben vedere, anche questa « cultura dei fatti » non è totalmente estranea ai valori, i quali sono presenti nel suo sviluppo e, cosa per noi molto interessante, si costituiscono continuamente con nuove forme e nuovi contenuti sulla base di ciò che nasce dalla concretezza dando origine a nuove mentalità e a nuovi modelli di vita. E poiché è nel concreto costruirsi della realtà che si formano oggi mentalità, valori, progetti, chiunque voglia conoscerla in profondità e contribuire a costruire valori, mentalità, progetti deve inserirsi e partecipare alla realtà stessa, particolarmente nei luoghi e nei momenti in cui oggi si costituiscono i valori.

Ogni tentativo di « iniettare » dall'esterno della realtà vissuta qualunque valore, anche il più mediato, pretendendo di saltare questo processo assimilativo, digestivo, ha come risultato finale il rigetto.

2) Sul *piano politico* l'impegno concreto in università assume anche altri rilievi. Esso permette in primo luogo di individuare e di utilizzare spazi d'intervento (nella seconda parte della relazione potremo considerarne alcuni) senza i quali non si può realizzare lo stretto legame tra pensiero e realtà che oggi appare come l'unica via per illuminare ed indirizzare le scelte e i mutamenti dei nostri atenei e della società.

Un altro non secondario aspetto è che il concreto lavoro in università, individuando e utilizzando gli spazi d'intervento presenti in essa, ridà senso vivo e credibilità, *valore*, alla partecipazione, all'interessamento degli studenti per l'università.

E questo è l'esempio chiarificatore su cosa significa legare pensiero e realtà e inserirsi nei punti concreti in cui si formano i valori: costruiamo il senso della partecipazione prima di tutto, partecipando nei fatti e non solo a parole, cerchiamo di capire e mostriamo cosa è partecipazione, che valore ha, quali risultati porta. Nell'esperienza concreta siamo in grado persino di fare della formazione.

3) Questo riferimento ci introduce alle considerazioni di tipo *teologico-pastorale*.

Il lavoro all'interno dell'università è una condizione necessaria perché si possa attuare la « scelta religiosa » o « scelta per l'evangelizzazione » da noi operata.

— Sul piano biblico sono innumerevoli gli inviti a fare dell'evangelizzazione un incontro con uomini e realtà, una testimonianza di vita: fare dei nostri corpi un sacrificio (testimonianza).

Gesù è colui che *realizza*, fa diventare avvenimento, la salvezza, in fedeltà a ciò che il Padre gli chiede. Oggi è la Chiesa che viene chiamata in virtù dello Spirito a compiere quest'opera: « Io sarò con voi fino alla fine del mondo ».

— Sul piano pastorale la mediazione culturale è il ricercare i semi di speranza presenti nella realtà; al di fuori del vaglio della concretezza, rimangono nel campo dell'instabilità e sono perciò poco affidabili, difficilmente accettabili e non rilevanti.

Ancora più in profondità, senza l'incontro con la realtà è addirittura impossibie attuare questi processi (mediazione), cioè accettare e fare nostri, non semplicemente riconoscere, i semi di speranza presenti nel mondo.

E se cerchiamo i semi di speranza nella realtà e non solo nella Chiesa non è per puro spirito di ricerca, ma perché vogliamo farci trasformare da questi elementi positivi e non solo trasformare la storia. Perciò il nostro fare cultura e il nostro evangelizzare devono essere aperti ed orientati verso la concretezza, vivere e costituirsi nell'ambiente di vita nel quale viviamo.

Questi vari aspetti dell'inserzione nel nostro ambiente di vita hanno la loro sintesi in quel « *ripartire dagli ultimi* » che è la tesi fondamentale del documento della CEI « La Chiesa italiana

e le prospettive del Paese negli anni '80 ».

Per superare la crisi, si dice, bisogna prima di tutto ripartire dagli ultimi, cioè impegnarci per risolvere le situazioni di povertà ancora presenti tra noi, ma soprattutto recuperare e fare nostro un genere di vita, quello degli ultimi, più essenziale, più disponibile a incarnare e trasmettere valori come la solidarietà, la giustizia, la corresponsabilità, impegnato per concreti cambiamenti di vita. Qui è la via per uscire dalla crisi.

Siamo dunque chiamati a fare di solidarietà e condivisione un centro importante, intendendo con questi termini non la solidarietà sociale, non l'attenzione ai problemi della gente (paternalismo-dall'alto), ma la solidarietà con gli avvenimenti e con le persone, la condivisione delle situazioni di vita degli ultimi con i quali viviamo: gli studenti prima di tutto. E gli studenti-ultimi con i quali dobbiamo essere in condivisione sono quelli socialmente emarginati ed anche quelli cui viene offerto un insegnamento scadente, non viene indicata e fornita la possibilità di formare la propria personalità, etc.

Solo la condivisione ci permetterà di fare nostri e di trasmettere il genere di vita e i valori che gli ultimi incarnano.

Alla luce del coinvolgimento globale di fede, ragione pratica, questa scelta per la condivisione non dovrebbe fare scadere la missione della Chiesa a compito puramente sociale.

Dopo queste considerazioni che hanno messo in luce la fruttuosità dell'impegno in università ci addentriamo con quest'ottica teorico-pratica in alcuni ambiti e problemi oggi più rilevanti, operando una cernita (non è possibile né parlare di tutto né fare tutto) che risente e vuole riportare l'esperienza di lavoro condotta a Modena.

Lavoro culturale

Per prima cosa è necessario suscitare e trasmettere il valore della ricerca culturale. A tal scopo è importante che la ricerca culturale nostra e che proponiamo agli altri sia una riflessione su temi attuali, che tocchi l'esistenza e costituisca un rapporto tra quotidianità e cultura. Questo è stato da noi ottenuto tramite la proposizione di una composita ricerca sul problema del potere tenutasi in un seminario di Ateneo legato alla facoltà di Giurisprudenza (dall'approfondimento della connessione fra i metodi di ricerca scientifici e determinate visioni del mondo, dell'uomo, di Dio). Abbiamo scelto temi fondamentali sia dal punto di vista della studio che dell'esperienza quotidiana, non solo per aggiornare gli studenti, ma anche per mostrare che un collegamento tra lo studio-pensiero e la pratica è possibile, ma soprattutto molto utile e positivo perché ci apre ad un modo nuovo di vivere lo studio e le pratiche di vita.

L'interdisciplinarietà non l'abbiamo posta come un sapere di tutto un po', né come obiettivo da raggiungere, ma è come scaturita dal riflettere su un unico tema con riferimenti alla nostra esperienza (del potere sperimentiamo diverse forme e diramazioni tutte certamente connesse).

Questo stesso legame con l'attuale realtà civile e dell'università diviene un elemento importante in base al quale scegliere, fra le tante possibili, le tematiche per la formazione interna al gruppo FUCI, che si porranno principalmente sulla connessione tra evangelizzazione e ciò che viviamo.

Didattica

La situazione della didattica nei nostri Atenei è quasi sempre disastrosa: anziché l'offerta di insegnamenti avanzati nella ricerca, professionalmente qualificanti, e di una criticità viva e formativa, ci troviamo di fronte a contenuti scadenti, a metodi d'insegnamento inconcludente, ad una sostanziale incomunicabilità tra docenti e studenti e tra gli stessi studenti.

I tentativi di soluzione possono andare in due direzioni complementari:

— modificare istituzionalmente la struttura didattica;

— creare « esperimenti pilota » per una didattica fruttuosa.

La prima soluzione ci mostra che la didattica è un settore complesso: in essa si mescolano l'ambito culturale e quello istituzionale.

Sul piano istituzionale ogni tentativo di soluzione presuppone una buona conoscenza delle leggi vigenti in materia e della struttura didattica della nostra facoltà, ma richiede anche la formulazione di progetti (a Modena ci siamo interessati a lungo di diversi progetti di semestralizzazione) riguardo un diverso e più organico costituirsi dei piani di studio e dei programmi e richiede, da ultimo, dei contatti con le strutture di gestione dell'università e con le liste di rappresentanza degli studenti.

La modificazione strutturale deve essere accompagnata dalla ricerca di forme di didattica viva che si possono costituire con esperimenti pilota. In questi momenti, con la collaborazione dei docenti si riesce a fare ricerca insieme o a criticare ciò che si studia o a metterlo in relazione con l'attualità (i seminari e i corsi di studio integrativi di filosofia a Bologna, e a Giurisprudenza a Modena).

Il solo rinnovamento istituzionale si è rivelato insufficiente, e la creazione di momenti come questi mostra a docenti e studenti che una didattica diversa è possibile, e richiama gli stessi studenti a ricercarla anche per altre materie.

Dobbiamo ricordare infine, che dalla riqualificazione della didattica dipende il grave problema della perdita di senso della frequenza, cioè del ricercare e comunicare insieme.

Sociale

All'interno dell'università sono presenti sacche di emarginazione rilevanti che toccano particolarmente gli studenti stranieri e fuori-sede.

Otre alle difficoltà materiali (mancanza di alloggi, poca dimestichezza con la lingua, forti spese finanziarie) questi studenti vivono disancorati da ogni ambiente di vita, risultando precluso il contatto col territorio, e inconsistente dal punto di vista socializzante e formativo l'ambiente universitario.

La risposta più facile è quella dell'assistenzialismo in tutte le sue forme che vanno dal solo soccorso materiale all'inserimento in un momento socializzante e accogliente (fare festa), ma essa si risolve in uno scavalcamento dei problemi, in una uscita dall'università senza l'inserimento territoriale.

Si tratta invece di ricorrere anche qui alla condivisione che può significare costituire corsi di lingua, seguire personalmente nell'apprendimento della lingua e nello studio qualche studente, creare momenti aggreganti dentro e fuori dell'università, etc.

In caso di carenze istituzionali (diritto allo studio) è ancora molto importante la conoscenza delle normative e il contatto con chi gestisce le strutture a questo preposte (Opera Universitaria, liste) e la creazione di associazioni e strutture stabili di accoglienza (a Modena, il Centro Accoglienza Studenti).

Rapporti con le liste

Tutti gli ambiti di cui abbiamo parlato, didattica, diritto allo studio, sono complessi: riuniscono insieme problematiche culturali, sociali ed istituzionali. E' dunque necessario chiedersi come la FUCI si relazioni a tutto ciò.

Credo che come la Chiesa può svolgere un ruolo critico e pedagogico, anche nei confronti della sfera politico-istituzionale, senza venire meno alla propria missione, così possa fare anche la FUCI.

Dobbiamo sottolineare che laddove la sfera di partecipazione politico-istituzionale è carente per l'assenza di forze significative o per il generale disinteresse, tutta la vita dell'Ateneo e, ritengo, anche le iniziative della FUCI, restano gravemente danneggiate; viene tralasciata e ignorata una faccia fondamentale dei problemi.

I nostri atenei sono molto differenti riguardo alla situazione politica e alla presenza di liste disposte ad essere interlocutrici. E' difficile quindi stabilire dei canoni unitari per i rapporti; mi pare importante sottolineare in ogni caso, che tra FUCI e liste non si instauri un contatto a livello di vertice.

Su questo piano la caratteristica principale della FUCI è di costituire un'associazione di base di studenti qualificata e non tanto un organizzazione studentesca; tutti i suoi membri vivono all'interno dell'università a contatto diretto con problemi e persone e sono impegnati per una concreta condivisione, come si ha già avuto modo di sottolineare.

Pastorale universitaria

Parlando di pastorale universitaria è necessario porsi il problema dei rapporti tra le diverse associazioni cattoliche presenti in università; per la costituzione di questi rapporti, che spesso sono completamente inesistenti, si può ricorrere ad apposite consulte, affiancandole, però, ancora una volta ad iniziative pratiche, nelle quali si attui una convergenza su alcuni punti nodali della vita universitaria, sui quali appare più praticabile una collaborazione.

Un campo che oggi si presta molto è quello dell'attività sociale: si tratta di mettere a punto metodologie ed obiettivi simili e di sperare che il lavorare insieme apra strade di comunicazione.

Non dobbiamo dimenticare che il soggetto della pastorale universitaria è la Chiesa locale, che, dunque, deve essere coinvolta per prima in queste iniziative. Ciò si può ottenere, continuando con lo stesso esempio, sensibilizzando e collaborando con le associazioni ecclesiali che si interessano al settore caritativo. Il fine primario da raggiungere è che si attui un incontro tra la pastorale della Chiesa locale e la condizione studentesca; tutta la Chiesa dovrebbe farsi carico del coinvolgimento di questi giovani, anche in riferimento al territorio nel quale vivono.

In questo momento, perché si attui questa responsabilizzazione di tutta la Chiesa diocesana, si rivela particolarmente utile la costituzione di strutture ecclesiali aperte, formate dalle associazioni interessate, che gestiscano l'ambito caritativo universitario con unità di intenti e in collegamento sempre più stretto con la Chiesa locale.

Giovanni Boschini

Convegno ecclesiale e pastorale universitaria

Il Convegno ecclesiale su « Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini » convoca le varie realtà presenti nella Chiesa locale e comunque ogni energia che si esprime nella Chiesa, a disporsi nell'accettazione goiosa di un dono che viene dall'alto: « Lasciatevi riconciliare con Dio » (2 Cor. 5, 20). Nello stesso tempo è invito a misurarsi con spirito di fraternità sui problemi del tempo e a contribuire nella costruzione di una Chiesa « riconciliata e riconciliante », che cioè passi attraverso la via della conversione per giungere a quella della testimonianza efficace.

La FUCI è particolarmente attenta a questo grande avvenimento della Chiesa italiana, sia perché se ne sente profondamente implicata nell'appello spirituale sia perché l'attenzione sul piano culturale la coinvolge direttamente.

Da tempo, infatti, temi come quelli del senso, della significatività, della comunicazione in questa società secolarizzata bisognosa di un serio annuncio di fede, sono all'esame dei nostri gruppi. Ed è bene che l'approfondimento continui avendo come referenti diretti la Chiesa e la comunità degli uomini, nella consapevolezza che la complessità della situazione non consente semplificazioni ma ci induce a più profonde letture, a più intense mediazioni, a quel discernimento critico che è fondamento di coscienze illuminate e di una valutazione cristiana dei comportamenti umani.

Ma in queste poche righe mi preme invitare i fucini a una riflessione che metta a fronte le attese del Convegno e l'impegno per una pastorale in Università e con gli universitari, che sappia calare su questo ambito privilegiato della nostra vita la ministerialità e la missionarietà cui ci invita la Chiesa italiana.

Non possiamo disattendere l'importanza dell'Università e della pastorale che per essa va promossa. In atteggiamento di comunione tutta la Chiesa locale deve interrogarsi e rispondere per un annuncio della Parola nel luogo dove si forgiano le menti e si preparano gli uomini e le donne domani più impegnate nel tessuto culturale del Paese. Se la distanza tra fede e cultura, tra Chiesa e storia va superata, questo non può avvenire senza quel delicato servizio di « carità intellettuale », come l'amava chiamare Mons. Guano, cui la FUCI si sente votata.

Il Convegno ecclesiale è occasione per sollevare il problema, risvegliare coscienze, promuovere iniziative, richiamare a responsabilità, agire coniugando riflessione e incontro apostolico. I sussidi del Convegno vanno meditati e concretati nella conversione e nel gesto.

D. Agostino

Identità e lavoro culturale

Pierpaolo Pignocchino

Il tema che stiamo per affrontare — identità e lavoro culturale — è a mio avviso un tema molto importante per una associazione come la Fuci che ha sempre sottolineato con una certa insistenza la necessità di un serio impegno di tipo, per l'appunto, culturale, anche in quei periodi relativamente recenti della sua storia in cui una domanda diretta su quale fosse l'« identità fucina » sarebbe probabilmente rimasta senza risposta. Innanzitutto, interrogarsi seriamente sulla propria identità, senza darla per scontata o acquisita, è generalmente *un segno di maturità*; e già questo non sarebbe poco per la Fuci di questi anni ottanta, una Fuci che deve mostrare di saper crescere nella continuità di un cammino in cui ciascuno di noi è coinvolto, ma che proseguirà anche quando il nostro impegno personale si rivolgerà altrove. Ma un'altra considerazione che per noi, qui, è forse più importante di quelle relative alla crescita e alla maturità — per così dire — storica, è che la questione del nesso tra identità e lavoro culturale è *una questione essenzialmente pratica*. E' a partire da questo convincimento, infatti, che quanto diremo vorrebbe essere — almeno nelle intenzioni — lo snodo, il passaggio naturale tra i due momenti di questa Assemblea Federale: il momento di studio, che stiamo per concludere, e il momento di lavoro associativo, che stiamo per iniziare. Vorrei che voi teneste questa considerazione ben presente nello sfondo di quanto cercherò di dire, perché se anche nel mio discorso non affronterò questioni « pratiche » (e tanto meno tenterò di trarne deduzioni pratiche immediate), è bene tuttavia ricordare che tutto ciò che riguarda la coscienza di se stessi e del proprio agire deve — prima di tutto — essere vissuto.

Identità e cultura

Fatta questa premessa, mi sembra che la prima cosa da fare per tentare di individuare le relazioni che legano i due termini che costituiscono l'oggetto della nostra riflessione, sia affrontare subito una questione di fondo che tanto — prima o poi — dovremo incontrare, dal momento che è da qualche migliaio di anni che gli uomini continuamente vi si imbattono.

Tale questione di fondo riguarda il rapporto critico che da sempre sussiste — almeno nella coscienza occidentale — tra l'uno e il molteplice, tra il particolare e l'universale, tra l'identico e il diverso, tra l'individuale e il collettivo, tra il privato e il pubblico, e così via. Di volta in volta, nella storia, una di queste coppie di termini si è sostituita all'altra, così come di volta in volta si è posto l'accento su uno dei due termini piuttosto che sull'altro. Noi stessi siamo stati testimoni dello spostamento di accento — avvenuto negli anni settanta — dal collettivo all'individuale, dal pubblico al privato. E' stato un passaggio difficile e faticoso, così come del resto anche il cambiamento degli anni sessanta non era stato indolore. Ma al di là delle interpretazioni del cambiamento, vorrei sottolineare come sia proprio in questi periodi di transizione che concetti come quelli di *identità* e di *cultura* ricevono nuova luce, e ci obbligano a confrontarci — o a riconfrontarci — con essi.

La questione dell'identità nasce appunto dalla coscienza del rapporto critico tra identico e diverso, individuale e collettivo, etc., un rapporto inseguito e individuato in tutti i differenti aspetti della nostra esistenza: in termini psicologici è il rapporto tra l'Io e l'Altro, in termini sociologici potrebbe essere il rapporto tra mondi vitali quotidiani e sistema sociale complesso, e la lista potrebbe continuare, fino a risalire al problema filosofico originario del rapporto tra Essere e Non-essere (cfr. Platone, *Sofista*, pp. 255e-259d).

Libertà e coscienza dei limiti

La storia di questo rapporto critico — e parallelamente delle crisi di questo rapporto — è la storia stessa della cultura.

Potremmo dire che la cultura è la coscienza del rapporto tra ciò che è riconducibile all'identità e ciò che invece le è radicalmente estraneo, ciò che è inafferrabilmente *altro*. Il primo impulso dell'identità è quello della riappropriazione, del riportare a sé, se necessario anche con la forza. Ma la storia della cultura è in qualche modo la storia delle sconfitte dell'identità che vuole riassorbire tutto, assimilare tutto. Mi sembra di poter dire che l'evoluzione culturale dell'occidente ci porta oggi a riconoscere che la nostra identità è innanzitutto la coscienza dei limiti cui la nostra libertà è sottoposta di fronte a ciò che ci è estraneo.

A questo proposito, vorrei citare una pagina scritta da Karl Polanyi più di quarant'anni fa, dove egli richiama quelli che ritiene « *i tre fatti costitutivi della coscienza dell'uomo occidentale* »: la consapevolezza della morte, che « *secondo la leggenda ebraica, fu rivelata nel Vecchio Testamento* »; la consapevolezza della libertà, « *che fu rivelata all'uomo occidentale attraverso l'unicità della persona negli insegnamenti di Gesù come sono tramandati nel Nuovo Testamento* »; la consapevolezza della società: questa « *terza rivelazione ci è giunta attraverso la vita in una società industriale. Essa rappresenta l'elemento costitutivo della coscienza dell'uomo moderno* ».

« *La scoperta della società* » — prosegue Polanyi — « *è l'àncora della libertà. La coscienza umana è nata da limitazioni alle quali l'uomo si è rassegnato. Egli ha accettato la realtà della morte e ha costruito su di essa la sua vita corporea; si è rassegnato alla verità per cui vi era qualcosa di più oltre la morte del corpo e su di essa ha fondato la sua libertà. Egli si trova nel nostro tempo di fronte alla realtà della società che lo priva di quella libertà. Rassegnandosi a quella realtà così come si è rassegnato alla morte, egli diventa ma-*

turo e capace di esistere come essere umano in una società industriale. Da questa limitazione viene infatti anche una percezione: nell'essere privati della nostra vecchia libertà impariamo che la libertà che abbiamo perso era soltanto un'illusione mentre la libertà che acquistiamo è reale. Questa è la nostra condizione. Come disse Robert Owen in un momento di ispirazione: 'Se qualcuna delle cause del male non potesse essere allontanata dai nuovi poteri che gli uomini stanno per acquistare, essi impareranno che si tratta di mali necessari ed inevitabili, e le inutili ed infantili lagnanze cesseranno'. *Questo è il significato della libertà in una società complessa* » (Karl Polanyi, *The Great Transformation,* Holt, Rinehart & Winston Inc., New York, 1944; tr. it., *La grande trasformazione,* Einaudi, 1976, pp. 319-320).

Vorrei concludere questa prima parte con due considerazioni riassuntive, che potrebbero tornarci utili in seguito.

La prima considerazione è che le sconfitte dell'identità, i suoi falllimenti nel tentativo di ricondurre tutto a sé, non vanno interpretati unilateralmente come fatti negativi. Oggi si parla spesso di « crisi di identità », ma forse sarebbe meglio dire che sono certi modi tradizionali di pensare l'identità ad essere in crisi. Perché, in realtà, da ogni sconfitta emerge — sia pure a fatica — una nuova identità, una identità « diversa ». Dallo stesso accostamento di questi due termini, identità e diversità, dalla coscienza che la nostra stessa identità non è immobile, nasce lo stimolo a « far cultura », e nasce la consapevolezza che davvero la cultura ha il potere di « cambiare le cose ».

La seconda considerazione è che, per l'uomo contemporaneo, la coscienza che le pretese della propria identità sono limitate non arriva solo a riconoscere il diritto all'esistenza delle identità « diverse », delle identità altrui, ma lo provoca a mettere in discussione la sua stessa identità, la sua personale « soluzione » al problema del rapporto — o meglio: dei rapporti — con ciò che è « diverso ». Ciò è importante, secondo me, perché aiuta l'uomo a « mantenere le distanze » anche dai processi culturali, non perché egli voglia estraniarsene, ma perché è la cultura stessa che necessariamente — almeno in una certa misura — tende ad estraniarlo. In un'epoca di « cultura di massa » e di « industrie culturali » non è poco riuscire a conservare la capacità di giudicare le culture — soprattutto la propria — e la capacità di mantenersi « culturalmente attivi »: è vero che non è sempre un male se —invece di essere noi ad uscire incontro al « diverso » — è il « diverso » che fa irruzione nella nostra identità sfondando la porta, ma a lungo andare questa passività finirebbe per lasciare distruggere tutta la casa.

Identità e lavoro culturale

Queste considerazioni sul far cultura, sull'essere culturalmente attivi, ci portano naturalmente ad affrontare la questione del lavoro culturale, interrogandoci sulla natura dei suoi contenuti e — per così dire — sulla direzione che esso viene ad assumere in rapporto all'identità.

Cominciamo dalla *natura* dei contenuti. Se si accetta (senza impegno, per carità) di considerare la cultura nei termini in cui l'abbiamo considerata poco fa, cioè come coscienza del rapporto critico tra ciò che possiamo ricondurre alla nostra identità e ciò che invece dobbiamo riconoscere come diverso, allora potremmo dire che il lavoro culturale in genere — cioè a prescindere dalla varietà e dalla specificità dei campi in cui esso trova concreta attuazione — può essere definito da un lato come *ricerca* di un modo nuovo di porsi di fronte al rapporto tra particolare e universale, e dall'altro lato come *proposta,* rivolta a chiunque lavori nello stesso campo, di questa nuova modalità di rapporto. Tale proposta deve essere argomentata in modo da mostrare la coerenza e la praticabilità della « soluzione » trovata, ma deve anche contenere la consapevolezza della sua provvisorietà.

Infatti ogni giudizio di praticabilità deve essere relativizzato alla situazione storica in cui viene formulato, mentre ogni giudizio di coerenza troverà prima o poi i suoi limiti in quella radicale inconciliabilità di identico e diverso che non tollera soluzioni definitive, in quella « *aporia fondatrice* » che secondo René Thom sta « *alla base di qualsiasi disciplina scientifica* »: « *In matematica l'aporia fondatrice e il rapporto tra il continuo geometrico e il discontinuo del numero intero. In fisica l'aporia è il rapporto tra lo spazio vuoto e gli oggetti fisici (materia, radiazioni) che sono ospitati dentro questo spazio. In biologia l'aporia fondante è la stabilità degli organismi viventi nonostante l'incessante turn-over, il ricambio delle molecole che li costituiscono. In psicologia l'aporia è il rapporto tra i dati dell'introspezione e quelli dell'esperienza esterna. In sociologia l'aporia fondante è il problema delle fonti del potere della società. In linguistica l'aporia fondante è l'incapacità del linguaggio a rappresentare il suo meccanismo generatore. E così via* ». « *Ebbene:* » — prosegue Thom — « *io credo che queste aporie fondatrici la scienza non le risolverà mai, e tuttavia, in ogni momento, essa fornisce a queste aporie soluzioni fantasmatiche soddisfacenti per un certo periodo di tempo, che consentono alla comunità scientifica di lavorare e ai filosofi di meditare. Ma, dopo un po', la soluzione mostra la trama, vale a dire la sua sostanza fantasmatica, e bisogna allora sostituirla con un altro fantasma un po' più elaborato ad aggiornato. La costante tensione tra i due poli dell'aporia è la fonte, il motore della ricerca, così come una macchina termica ha bisogno di una fonte di calore e di una di freddo* » (René Thom, *La teoria delle catastrofi e la « nouvelle science »,* in: Piero Meldini (a cura di), *Katastrofé. Teoria delle catastrofi e modelli catastrofici,* Cappelli editore, 1984, pp. 46-47).

Il secondo interrogativo — quello relativo alla *direzione* del rapporto tra lavoro culturale e identità — necessita a mio avviso di due differenti approcci, a seconda che si tratti di identità individuali o di identità collettive.

Nel primo caso, infatti, mi pare che la questione possa facilmente rivelarsi un falso problema, trattandosi di un rapporto evidentemente bidirezionale: da un lato sono i limiti e le insufficienze dell'identità individuale che spingono ad affrontare il lavoro culturale — che, come detto, consiste nella ricerca e nella proposta di nuove « soluzioni » al problema posto dall'incontro con il diverso —; dall'altro lato, non soltanto le nuove « soluzioni » pongono il problema di una nuova identità che si sappia confrontare con esse, ma è lo sforzo stesso del lavoro culturale che in qualche modo « educa » l'identità individuale a uscire da se stessa proprio nel momento in cui essa si sta cercando. A livello dell'identità individuale, in altri termini, il rapporto tra lavoro culturale e identità è un circolo chiuso, del quale — all'atto pratico — non si può individuare né

l'inizio né la fine.

Nel secondo caso, invece, quello dell'identità collettiva, cioè relativa a un determinato gruppo sociale, mi sembra che il rapporto tra lavoro culturale e identità sia molto più problematico — anche, e forse soprattutto, storicamente —, al punto da metterci di fronte a due alternative radicalmente opposte. Detto in modo molto schematico, la prima assume che la direzione del rapporto vada dall'identità al lavoro culturale, mentre la seconda assume la direzione opposta. Ma proviamo a definirle meglio.

Dalle identità individuali all'identità collettiva

La prima alternativa considera l'identità collettiva come un dato (acquisito per esempio attraverso un « testo sacro », o una tradizione culturale, o una evoluzione storica), dal quale dipende in modo essenziale la stabilità di un certo sistemadi valori (acquisito anch'esso attraverso gli stessi canali) in grado di regolare i rapporti collettivi — e quindi di risolvere il problema del rapporto individuo-collettività. Il lavoro culturale, quindi, avrà come scopo il mantenimento di questa stabilità, e cercherà di creare condizioni culturali tali per cui gli individui che si riconoscono in quella data identità collettiva non siano sottoposti a « salti » di coerenza che potrebbero mettere in crisi la loro adesione al sistema di valori. In altre parole, le crisi di identità individuali sono tollerate nella misura in cui assumono come punto di riferimento l'identità collettiva in questione, e sono quindi potenzialmente « recuperabili » attraverso opportuni meccanismi, generalmente psicologici (dal senso di colpa alla paura di emarginazione). In caso contrario, se cioè gli scompensi individuali si definissero in rapporto, per esempio, ad una situazione storica complessiva o ad altre forme culturali, sarebbe la stessa identità collettiva a vedere minate le proprie fondamenta, col rischio di entrare irreversibilmente in crisi.

Questa concezione ha le sue origini in contesti storici e culturali pre-moderni, caratterizzati da gruppi sociali effettivamente chiusi e da identià collettive naturalmente stabili, e si fonda a mio avviso su una sorta di « grande illusione ». L'illusione, cioè, che il passaggio dalle identità individuali alla identità collettiva sia un fatto immediato, semplice al limite dell'automatico: se uno ha una certa visione del mondo, o almeno certi principi fondamentali, ed incontra altre persone che la pensano come lui, ecco che immediatamente prende forma una identità collettiva, in grado di rafforzare i singoli nelle loro convinzioni e di aiutarli a difenderle. A me pare che questa sia davvero una grossa illusione, che, se può essere comprensibile in contesti pre-moderni, in una situazione storico-culturale come quella attuale può essere mantenuta solo pagando un prezzo piuttosto alto, sia in termini di alienazione delle identità individuali che in termini di auto-emarginazione collettiva.

Mi sembra invece che il passaggio dalle identità individuali all'identità collettiva sia molto più problematico, e che quindi la questione che stiamo trattando vada affrontata tenendo sempre ben presente la natura ambigua e bifronte di questo passaggio. Da un lato, infatti, l'identità collettiva — per il fatto stesso di essere *collettiva* — ripropone all'identità individuale il medesimo problema che essa aveva all'origine, quello del rapporto tra identico e diverso, tra individuale e collettivo, ed anche tra autonomia ed eteronomia. Dall'altro lato, però, è solo attraverso la « partecipazione » — chiamiamola così — ad una identità collettiva che l'identità individuale può rinunciare alla propria immobilità astorica, rifiutando di ridursi a pura somma di umori psicologici e scegliendo di aprirsi — per quanto possibile — alla complessità, anche a rischio di mettere in crisi se stessa. Più che di identità collettiva, io parlerei perciò di *identità intermedia*, proprio per indicare come questo livello si trovi a metà strada del tentativo di risolvere l'aporia del rapporto tra identità e diversità, in un luogo abbastanza sicuro per riparare dalle intemperie ma non abbastanza per considerarlo casa propria.

Identità individuale e identità collettiva non possono dunque essere sovrapposte. E' l'identità individuale che deve trovare le risposte alle sue domande; l'identità collettiva è probabilmente il luogo da cui partire per cercarle. Per citare una famosa frase di Hugo von Hofmannsthal: « *L'uomo scopre nel mondo solo quello che ha già dentro di sé, ma ha bisogno del mondo per scoprire quello che ha dentro di sé* ».

Le identità intermedie

La seconda alternativa — per tornare alla questione della direzione del rapporto tra identità e lavoro culturale — si fonda, a mio modo di vedere, proprio su questa definizione dell'identità collettiva come *identità intermedia*.

In questo caso, infatti, è la disponibilità dei singoli individui a svolgere un lavoro culturale insieme ad altri individui che fornisce le basi per il formarsi di una identità collettiva. In questa disponibilità è insito il rischio di una possibile alienazione delle identità individuali, ma tale rischio è compensato dalla possibilità di attingere al patrimonio comune accumulato dal lavoro culturale collettivo. Il fatto decisivo è però che il lavoro culturale così concepito è aperto ad un insieme di possibilità estremamente ampio, proprio perché non c'è una identità collettiva da salvaguardare ad ogni costo, ma ci sono piuttosto delle identità individuali che devono essere stimolate per poter crescere e maturare.

Il rapporto tra l'identità e lavoro culturale viene così capovolto. Non è l'appartenenza ad un gruppo che deve necessariamente portare a far cultura, ma è il comune interesse ad un lavoro culturale che porta a riconoscersi in un gruppo. Ciò è importante perché implica il fatto che l'appartenenza ad un gruppo non sia data una volta per tutte, ma possa essere liberamente messa in discussione, dal momento che esistono criteri in qualche misura comuni per giudicare l'operato del gruppo. Tali criteri sono appunto i criteri di ogni lavoro culturale corretto.

Per una discussione intorno a tali criteri, rimando alle relazioni su questo tema che abbiamo ascoltato insieme. Qui vorrei limitarmi ad accennarne due, quasi a titolo di esempio: la necessità di un continuo *confronto critico* all'interno del gruppo, volto a restringere l'importanza di quei fattori psicologici e ideologici che, se sono importanti ai fini della coesione e della stabilità del gruppo, sono però anche fattori di chiusura, di sclerosi e di involuzione; la necessità di *rispetto e solidarietà* nei confronti delle identità più deboli, al fine di limitare i possibili fenomeni di plagio e strumentalizzazione.

Anche qui, due considerazioni, per concludere questo discorso sul lavoro culturale.

La prima considerazione è di ca-

rattere limitativo. Quanto detto finora, infatti, riguarda quei gruppi che si pongono esplicitamente, in un modo o nell'altro, il problema del lavoro culturale. Non va però dimenticato che esistono anche altri luoghi in cui l'identità individuale entra in rapporto con l'identità collettiva. Si tratta di gruppi che svolgono una funzione molto importante (tanto che spesso si parla di essi come di *gruppi primari*) e che possono essere più o meno strutturati: si pensi al ruolo che giocano, per esempio, nella formazione degli individui più giovani, la famiglia e la scuola da un lato, ed i gruppi di coetanei dall'altro. Questi gruppi si pongono non ad un livello di ricerca di una identità culturale ma ad un livello più immediato di integrazione sociale. Si tratta di due livelli distinti, ma bisogna tener presente che certe questioni — in particolare quelle relative ai problemi educativi — possono essere affrontate sola a partire dalle relazioni che tra questi due livelli si vengono a creare.

La seconda considerazione è invece — in un certo senso — più estensiva. Dopo aver cercato di sostenere, infatti, che l'identità di un gruppo « culturale » (per distinguerlo da un gruppo « integrativo ») si fonda sul lavoro culturale del gruppo stesso, come passo successivo credo si possa affermare che l'identità di tale *gruppo intermedio* non è definibile se non nei termini del lavoro culturale che esso concretamente riesce a praticare. Questa affermazione, che in fondo non è che una piccola radicalizzazione del discorso fatto finora, pone alcuni problemi, relativi proprio alla definizione dell'identità di un gruppo. Per fare l'esempio più vicino a noi, quello della Fuci, secondo quanto detto l'identità fucina starebbe proprio nella sua pratica di elaborazione culturale (il che — tra l'altro — potrebbe spiegare perché l'attenzione al lavoro culturale abbia potuto nascere in un periodo in cui l'identità fucina era difficilmente definibile, come si ricordava all'inizio: in altri termini, è stato possibile in questi anni recuperare un rapporto con i luoghi di lavoro culturale — in particolare l'università — senza per questo essere costretti a porre prioritariamente il problema di una identità forte). Resta però il problema del modo in cui l'identità cristiana e l'identità universitaria intervengono nella definizione di questa identità culturale. La questione dell'identità cristiana, soprattutto, è una questione che oggi viene posta spesso come nucleo della riflessione sui diversi modi di *essere chiesa*. In realtà, come dimostra il fatto che di solito si considera l'identità cristiana non come un problema ma come un dato da cui partire per risolvere i problemi ecclesiali, tale riflessione sui modi di essere chiesa risulta molto poco approfondita, e il dibattito praticamente inesistente.

Comunque sia, credo che questo sia un problema essenzialmente pratico, per cui invece di affrontarlo nei termini generali dell'identità e del lavoro culturale, proverei a trattarlo all'interno dell'ultima parte di questa conversazione, dedicata appunto all'identità della Fuci.

Spunti per una identità fucina

Potremmo innanzitutto, a mio avviso, definire la Fuci come un luogo intermedio in cui vivere l'identità cristiana e l'identità universitaria. Questa definizione richiede alcune precisazioni.

Prima precisazione: per *identità cristiana* non si intende un qualche cosa di assolutamente puro. La scelta di fede ha bisogno di continue specificazioni negli ambiti e nei momenti della vita nella sua interezza. Proporrei perciò di intendere l'identità cristiana in termini di *identità ecclesiale*. Ciò non è del tutto esente da problemi, sia perché la chiesa ha una dimensione storica che rende impossibile fissare la sua identità una volta per tutte, sia perché esistono sempre molti modi diversi di vivere la propria appartenenza ad essa. Ma cercando di evitare identificazioni troppo rarefatte o troppo particolaristiche, intenderei per identità cristiana il modo (o i modi) che i cristiani hanno di vivere la propria fede in un orizzonte di chiesa.

Seconda precisazione: l'*identità universitaria* è oggi molto sfuggente, al punto che è difficile dire cos'hanno in comune attualmente gli studenti universitari al di là del fatto che per la maggior parte sono giovani tra i venti e i trent'anni. Per intendere l'identità universitaria vorrei quindi far riferimento non a categorie sociologiche, bensì al modo (o ai modi)) che i giovani hanno di vivere la propria responsabilità culturale in un orizzonte universitario.

La simmetria di queste due precisazioni riguardo al modo di intendere l'identità ecclesiale e quella universitaria dovrebbe aiutarci a riformulare la definizione data in precedenza: *la Fuci è un luogo intermedio in cui vivere la propria coscienza ecclesiale e la propria coscienza universitaria* (dove quest'ultimo termine richiama immediatamente alla memoria il titolo di un libretto scritto da papa Montini quand'era assistente della Fuci).

Coscienza ecclesiale e coscienza universitaria

Il problema che ci ponevamo del rapporto tra identità ecclesiale e universitaria da un lato e identità culturale dall'altro, mi sembra possa trovare un abbozzo di soluzione proprio in questo passaggio dall'identità (utilizzata in riferimento o al lavoro culturale o all'integrazione sociale) alla *coscienza*, intesa qui nel senso particolare di tensione originaria verso un orizzonte di riferimento. Anche qui vorrei però tentare di esemplificare, per spiegarmi meglio.

Coscienza ecclesiale e coscienza universitaria — a mio avviso — intervengono nei processi di identità fucina a due livelli.

Un primo livello si situa — per così dire — a monte del lavoro della Fuci. Credo di poter dire, almeno per quanto ho potuto direttamente osservare, che un certo grado di sintesi tra sensibilità ecclesiale e sensibilità universitaria sia il fattore decisivo nella scelta di intraprendere un cammino di impegno fucino, certamente molto più importante di altri fattori, come per esempio la piena consonanza con certe tesi sostenute dalla Federazione o con certe prese di posizione a livello ecclesiale. Questa sensibilità può essere stimolata e accresciuta dal lavoro della Fuci (ed anzi è necessario che lo sia), ma non può essere la Fuci a crearla. Ciò pone il problema del rapporto con quei luoghi in cui si forma questo tipo di sensibilità, dalle chiese locali all'Azione Cattolica. Non bisogna certo pretendere troppo (nessuno è obbligato ad avere questa sensibilità piuttosto che un'altra), ma non bisogna nemmeno disinteressarsene, in una illusione di autonomia che potrebbe diventare isolamento.

Un secondo livello si situa invece a valle del lavoro fucino, e su di esso conviene spendere qualche parola. Abbiamo accennato in precedenza al fatto che, più che di una crisi di identità, bisognerebbe semmai parlare di una crisi di certi modi tradizionali di pensare l'identi-

tà dei soggetti. Anche certi modi tradizionali di pensare l'identità ecclesiale e l'identità universitaria sono senza dubbio entrati in crisi. Ricordando il punto da cui siamo partiti, potremmo dire che sono venute meno quelle soluzioni al problema del vivere la propria fede in una comunità pluralista o al problema della propria comprensione culturale della realtà in una società complessa — soluzioni che pure in altri contesti, più semplici e più monolitici , parevano funzionare. Questi problemi necessitano oggi di soluzioni nuove, anche se parziali, volte a superare quel senso di espropriazione che tutti più o meno avvertiamo; ed il compito di ricercare e proporre tali soluzioni — come si è detto — appartiene al lavoro culturale. Ma non è detto che una proposta, per quanto maturata e convinta, debba coinvolgere in modo decisivo — quasi un aut-aut — l'identità di chi avanza la proposta — anzi. Nessuna proposta sul modo, per esempio, di annunciare il Vangelo nella società contemporanea può pretendere di porsi come criterio per decidere, in base all'adesione o meno a tale proposta, chi è che vive autenticamente il suo cristianesimo e chi invece lo tradisce. Il fine non è infatti quello di fissare i confini di una identità (questo è cristiano, questo non lo è), ma piuttosto quello di *aprire un nuovo orizzonte* (in che relazione questo si pone col mio essere cristiano, in che modo la mia fede ne è interrogata?). Nel caso della Fuci, questo secondo livello di cui stiamo parlando, quello a valle, viene toccato non nella misura in cui una sua proposta ecclesiale o una sua opzione culturale viene accettata o riesce ad imporsi, ma nella misura in cui essa riesce a creare, intorno a sé, una nuova coscienza ecclesiale o una nuova coscienza universitaria. Il problema, a questo secondo livello, è quello dei collegamenti con quei luoghi in cui non solo si vivono esperienze ecclesiali e universitarie, ma anche si riflette su di esse. Anche qui: senza pretendere troppo, ma anche senza rinunciare ad ogni sforzo di partecipazione a queste riflessioni e ad ogni occasione di creazione o di stimolo di questi luoghi di dibattito e di confronto là dove non ne esistono o — se vi sono — sono atrofizzati (caso purtroppo tutt'altro che infrequente, tanto nella chiesa quanto nell'università italiane).

La definizione della Fuci come *luogo intermedio* — e questa sarebbe una terza precisazione — indica come il lavoro culturale si situa in posizione centrale rispetto a questi due livelli, al punto da costituire il nòcciolo dell'identità fucina. Come si è detto, sono infatti proprio i criteri del lavoro culturale a fornire una base comune per giudicare dell'esistenza stessa della Fuci. Se la Fuci perdesse la capacità, che sinora — bene o male — ha avuto, di fare cultura, credo che nessun criterio di appartenenza ecclesiale o di inserimento nella realtà universitaria potrebbe giustificarne ancora l'esistenza.

Il punto nodale di questo discorso, però, è che l'identità che cerchiamo di definire in termini di lavoro culturale non può essere pensata, secondo me, se non come *identità intermedia,* per usare una espressione già usata più sopra. In altre parole, l'identità della Fuci non può pretendere di porsi come *identità sintetica,* in grado di sovrapporsi alle identità individuali e di sostituirsi a più generiche identità collettive, in particolare quella eccelsiale e quella universitaria. E nemmeno può pretendere di porsi come *identità mista,* in cui si separano schizofrenicamente i momenti in cui prevale l'attenzione alle identità individuali dai momenti in cui prevale il riferimento a identità collettive astrattamente e vagamente definite.

Definire invece l'identità fucina come *identità intermedia* implica che i termini da mediare non sono due livelli della stessa identità o due identità diverse, ma sono da un lato l'identità individuale, che può essere aiutata nel suo cammino di formazione ma che non può essere forzata — nemmeno proponendole un modello a cui tendere necessariamente —, e dall'altro lato un orizzonte del quale è necessario essere coscienti e al quale è necessario far riferimento, ma che non può essere fissato e assolutizzato al punto da farne un modello di identità.

La mediazione tra questi due termini è compito del lavoro culturale. Coscienza ecclesiale e coscienza universitaria costituiscono il presupposto dell'impegno fucino e al tempo stesso l'apertura di questo impegno ad un orizzonte nel quale fede e cultura abitano insieme. Credo che in questo stia l'identità della Fuci.

E' chiaro che tutto ciò va verificato nel concreto dell'esperienza fucina. In sostanza, l'invito è a riflettere su alcuni elementi di questa esperienza. Per esempio sulla struttura dei nostri gruppi e sulla loro capacità di apertura, aggregazione, stimolo, crescita; sulla struttura federativa ai diversi livelli, locali, regionali, nazionali, e sulla capacità che essa ha di promuovere e gestire i rapporti sia interni che esterni; sulla « divisione » del tempo fucino tra i diversi ambiti di esperienza e le diverse attività; sulla struttura del ciclo di appartenenza alla Fuci, la cui brevità è garanzia contro le tentazioni di assolutizzare l'esperienza fucina, ma può anche creare problemi di continuità; senza dimenticare, infine, la riflessione sui rapporti con le istituzioni educative e ecclesiali situate — come già accennato — a monte e a valle dell'esperienza fucina.

L'orizzonte della tolleranza

Del resto, per concludere tornando al punto da cui siamo partiti, credo anche che proprio in questo modo di intendere l'identità stia il fondamento irrinunciabile di ogni proposta che tenti di regolare i rapporti tra l'identico e il diverso, tra i percorsi individuali e le mete collettive. Tolleranza e pluralismo sono conquiste storiche e culturali che nessuna identità — individuale o collettiva — può mettere in discussione. Contro gli estraniamenti individualistici e le tentazione di autosufficienza, non servono le certezze offerte da una totalità. Tolleranza e interesse per gli altri si incontrano in un *orizzonte culturale* che non appartiene a nessuno, perché, come ogni orizzonte, si può scrutare ma non si può raggiungere.

Lo squardo che lanciamo all'orizzonte ci aiuta a scegliere alcune strade anziché altre. Ciò vale tanto di più per chi si assume l'impegno di far cultura senza accontentarsi di ricercare le proprie radici nell'illusione di determinare la propria stabilità e la propria tranquillità.

Riflettere su una cultura e sui modi di far cultura significa guardare non solo alle proprie radici, ma anche — e in certe situazioni soprattutto — ai propri *interlocutori.* Significa cercare di capire chi ci sta di fronte, per quanto diverso da noi egli sia, e cercare di comunicargli i nostri orizzonti. Solo in questo modo riusciremo — forse — a capire chi siamo. Credo che sia questo il senso del nostro lavoro culturale, di questi giorni e dei giorni che ci saranno dati.

Pierpaolo Pignocchino

I nuovi consiglieri centrali

A conclusione dei lavori, l'Assemblea Federale ha eletto i nuovi Consiglieri Centrali: Giovanni Boschini (Modena), Marilù Brescia (Bari), Beatrice Iacopini (Pistoia), Paola Giorio (Padova), Mariarosa Varaldo (Torino), Alfonsina Verrilli (Benevento). Nel ringraziare i Consiglieri uscenti — Cristina Cuccuini, Raffaella Fabris, Peppe Lumia, Marco Rizzi — per il loro servizio alla Federazione, ricordiamo che l'Assemblea ha approvato una mozione in cui viene loro chiesto di continuare a partecipare ai lavori del Consiglio — pur senza diritto di voto — fino al prossimo Congresso Nazionale, che si terrà nel gennaio 1985.

Assemblea federale

Le mozioni approvate

La Chiesa italiana verso il secondo convegno ecclesiale « Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini »

Lo scenario storico in cui si inserisce il convegno R.C.C.U. è segnato da una situazione di complessità, in cui sono compresenti ancora manifestazioni di profonda crisi ed elementi valoriali, storici, fattuali, che si collocano in una prospettiva di trapasso da una fase storica ad un'altra.

La Chiesa italiana è consapevole di questo processo ambivalente e pregnante. ne è indice il convegno E.P.U. del '76; in quel convegno la Chiesa Italiana, animata da una profonda tensione conciliare, non considerandosi estranea alle vicende degli uomini del paese, ha scelto di interloquire con esse, con la difficoltà di chi, dal di dentro, vuol capire, ma con la fecondità della condivisione quotidiana e intelligente.

Pertanto la promozione umana diventa la categoria pratico-interpretativa alla luce della quale pensare e dire Dio, e non è invece relegata all'ambito ecclesiale in quanto tale, secondo una distinzione tra politico e civile, tanto superata quanto fuorviante.

Nella linea di questo profondo consentire con la storia degli uomini, si sono collocati i successivi piani pastorali e documenti da « Comunione e Comunità » a « La Chiesa italiana e le prospettive del Paese », a « Eucaristia, Comunione e Comunità », dando un notevole contributo alla crescita delle Chiese locali, dove questa maturazione si incarna e diventa realtà quotidiana.

Tale cammino non si è dunque svolto all'interno di un campo o ambito privilegiato, bensì si è fatto carico, all'interno della società italiana, pur nelle contraddizioni e con diverse esitazioni, del travaglio degli individui e della collettività.

Per questo vanno evitate tentazioni che riducono l'ambito della riconciliazione all'interno della comunità ecclesiale, immaginata statisticamente e monoliticamente, a confronto con una società illusoriamente rappresentata con contorni, sia positivi che negativi, ben delineati.

D'altra parte deve essere evitata la tentazione di offrire alla società facili modelli di comunità, gruppi e movimenti « pacificati » che confermino un atteggiamento dualistico di estraneazione-contrapposizione Chiesa-mondo. Il Concilio ci fa capire che la Chiesa non è la comunione, ma ne è segno e strumento. La consapevolezza della distanza dalla comunione piena ci evita la preoccupazione di unanimismo o di un dialogo per trovare una « tranquillità » interna, proprio perché è a partire da queste distanze che si realizza il dialogo, si articola la ricerca del senso, in un orizzonte storico, reale, fatto di contraddizioni, di segni positivi, come di ostacoli al pieno sviluppo dell'uomo.

La comunità ecclesiale è strumento di riconciliazione nella comunità degli uomini se sa dialogare con le coscienze, le culture, le ipotesi, nel rispetto della pluralità e della libertà.

Alla luce di tutte queste considerazioni, in questa stagione particolare del cammino della Chiesa Italiana, la Fuci vuole mettere a disposizione la sua umile ricerca, la sua riflessione, il suo impegno, per dare un contributo a questa importante e significativa tappa costituita dalla preparazione e realizzazione del convegno ecclesiale.

Un contributo di analisi, affinché la comunità ecclesiale, partendo dall'oggettività dei problemi, dalle situazioni laceranti, dai nodi esistenziali, culturali, economici, politici, contribuisca al cammino della storia e al superamento della fase critica che attraversa il nostro paese.

assemblea federale

Mozione sulla cooptazione dei Consiglieri Centrali uscenti

Il Consiglio Centrale, visto che il regolare mandato dei consiglieri eletti dall'Assemblea Federale del dicembre 1983 non scade in questa Assemblea Federale e visto che il lavoro federativo per la preparazione del Congresso di Firenze e delle altre attività si presenta impegnativo e tale da esigere un notevole apporto di disponibilità e responsabilità, propone all'Assemblea Federale di cooptare, in qualità di consulenti, i consiglieri uscenti, qualora non risultassero rieletti, fino al Congresso. Tale cooptazione consentirebbe alla Federazione di usufruire del contributo degli stessi, soprattutto in vista della preparazione ed organizzazione del Congresso. I consiglieri uscenti cooptati come consulenti non avrebbero ovviamente diritto di voto nel C.C.

Mozione sulla Commissione Formazione

La commissione nazionale per la formazione, nata dopo l'Assemblea Federale di Palermo, è lo strumento che la Fuci si è data allo scopo di affiancare i gruppi nel loro compito primario di formare coscienze adulte e responsabili.

Tenendo conto del cammino fatto in questi due anni di attività la commissione intende ora sottolineare nuovamente la propria funzione e i propri ambiti di lavoro.

A questo proposito la commissione intende ribadire il concetto di formazione come dimensione permanente e centrale di ogni gruppo Fuci. Formazione che non va intesa come semplice acquisizione di contenuti più o meno specialistici, né come la creazione, a livello di Federazione, di un unico modo di pensare e di intervenire, ma come ricerca di uno stile di vita nel quale costruire l'unità della persona all'interno di un maturo orizzonte di fede.

Tenendo conto del cammino fatto in questi due anni di attività la commissione formazione intende ora sottolineare maggiormente la propria metodologia di lavoro; e tutto ciò è strettamente connesso con una riorganizzazione del circuito formativo annuale in Fuci. Attualmente la situazione è metodologicamente confusa. Durante l'arco di un anno si succedono diversi appuntamenti federativi (Camaldoli, settimana di studio, convegni di primavera) che però non hanno una precisa collocazione formativa.

Se un circuito, un cammino formativo annuale si deve dare, occorrerebbe, per esempio, caratterizzare maggiormente Camaldoli o la settimana di studio come i periodi in cui si offrono delle linee tematiche per l'anno associativo seguente. Queste linee chiaramente, secondo la tradizione fucina, non risultano vincolanti per i gruppi. Tuttavia fornirebbero piste di lavoro accessibili, soprattutto di taglio fondamentale nel cammino formativo, senza eccessive concessioni a mode teologiche, sociologiche o di altro tipo del momento.

Invece i convegni di primavera, il congresso risulterebbero più svincolati da questa logica, più rispondenti a sensibilità particolari i primi e a logiche di ampio respiro il secondo.

La commissione, alla luce di queste linee, si impegna durante questo anno:

1. a preparare le settimane di Camaldoli fornendo ai singoli gruppi strumenti opportuni, per un approccio non casuale alle tematiche delle settimane; a raccogliere e trasmettere il materiale ivi espresso. Allo stesso modo intende muoversi per quanto riguarda gli altri momenti importanti della vita federativa (convegni di primavera e settimane di studio) nonché i due momenti che quest'anno la caratterizzeranno: a livello interno il Congresso di Firenze, e a livello ecclesiale il Convegno ecclesiale R.C.C.U. Per tali contributi la commissione intende servirsi prevalente di FUCIINFORMAZIONI.

2. A curare un contatto più stabile e continuo con i gruppi per promuovere un rapporto più circolare all'interno della federazione, sia per uno stimolo ulteriore alla formazione, sia per recuperare il frutto del lavoro svolto all'interno dei singoli gruppi.

assemblea federale

Mozione sul lavoro teologico come ricerca culturale

L'Assemblea Federale della Fuci intende sottolineare il valore di ricerca culturale del lavoro teologico, affinché nelle Chiese locali i gruppi si facciano sempre più portatori di un approfondimento teologico critico e non deduttivo.

La presente situazione ecclesiale ci spinge infatti a segnalare il problema di risposte teologiche adeguate alla profondità della frattura tra Vangelo e cultura, evitando qualsiasi scorciatoia che riporti lo status della scienza teologica ad una immediata funzionalizzazione nei confronti del Magistero.

La criticità del lavoro teologico, espressasi nelle forme ricche anche se non prive di contraddizioni del travaglio post-conciliare, è infatti condizione ineliminabile della sua ecclesialità. Una ecclesialità intesa non in senso apologetico, ma in relazione alle sfide di profonda discontinuità rispetto alle mediazioni tradizionali della fede, oggi incapaci di pronunciare in modo significativo il nome di Dio nelle società complesse.

Criticità ed ecclesialità si richiamano quindi a vicenda rifiutando qualsiasi ideologizzazione della fede o di conclusioni derivate da strumenti mutuati dalle scienze umane, ma riscoprendo continuamente il valore critico della fede e del pensiero teologico al di là di ogni acquisizione già raggiunta.

Mozione sulla Commissione Università

La riaffermata centralità della dimensione del lavoro culturale all'interno dell'impegno universitario della Fuci esige una parimenti rinnovata attenzione da parte di tutta la Federazione al problema dei modi e degli strumenti di un approccio non ingenuo al tema dell'università. La fecondità dell'intuizione culturalmente fondata di una simile opzione potrà infatti concretamente dimostrarsi nella misura in cui si diano in Fuci sedi effettive di analisi, di comunicazione e disperimentazione di una rinvigorita prassi culturale universitaria.

Riteniamo, a questo proposito, che un reciproco vivace rapporto di interscambio tra riflessione della Commissione Nazionale Università e produzioni analitiche ed esperienze pratiche dei gruppi si costituisca, nelle attuali circostanze, come fondamentale e forse decisiva condizione di attuabilità di progetti storicamente praticabili di attività fucina in università secondo il modello del lavoro culturale; e che pertanto tutti i livelli di responsabilità della Federazione, sia centrali che locali, debbano impegnarsi a fine di elaborare nuovi mezzi di arricchimento e snellimento della circolazione interna di tali idee ed esperienze.

La Commissione Università, nella continuazione della sua proficua ancorché spesso insufficientemente sfruttata funzione di sistematica ricerca e documentazione sui temi universitari, e di supporto alle attività dei gruppi in materia, intende in questa prospettiva rendere maggiormente incisivo il proprio ruolo orientativo ed analitico mediante l'avvio di quello che dovrebbe presentarsi come un articolato progetto di sperimentazione. Tale proposta, non ancora oggetto di determinazione ultimativa nei suoi contenuti concreti, si configura formalmente come un rapporto privilegiato e continuativo tra Commissione ed un numero limitato di « gruppi pilota » di sedi universitarie ritenute particolarmente significative, allo scopo di realizzare, in maniera analoga e parallela, itinerari sperimentali di lavoro culturale in università, gli svolgimenti e gli esiti dei quali potrebbero divenire in qualche modo paradigmatici — nel bene e nel male — per il lavoro dell'intera Federazione.

Riqualificazione della presenza dei gruppi in alcuni grandi e tradizionalmente problematici Atenei, maggiore organicità e grado di consapevolezza critica interna intorno all'attività in università, e, non ultimo, più rilevante « visibilità » della proposta culturale della Fuci sono alcuni tra i risultati che ci si possono attendere — riteniamo ragionevolmente — da una simile impostazione.

L'Assemblea Federale, pertanto, conforta la Commissione universitaria nella scelta di sviluppare questa prospettiva e sollecita tutti i gruppi, e non soltanto quelli potenzialmente coinvolgibili in modo diretto, a prestare il loro contributo critico e fattivo.

le mozioni approvate

Mozione sulla pastorale universitaria

La realizzazione in università della scelta per l'evangelizzazione che la Chiesa italiana ha operato richiede la costituzione di una organica pastorale universitaria.

Constatiamo tuttavia la difficoltà ad intraprendere un cammino in tale direzione, per l'interazione di molteplici cause. Tra queste potremmo indicare la complessità e frammentazione del mondo studentesco e della realtà universitaria in genere, la « frattura tra Vangelo e culture » (E.N.), la disarticolazione delle iniziative particolari dalle componenti ecclesiali presenti in università, l'indifferenza della Chiesa locale nei riguardi della pastorale d'ambiente.

Data la complessità della situazione indicata, la Fuci ritiene che nella ricerca di forme di evangelizzazione in università vi siano alcuni principali punti di riferimento:

— la necessità di promuovere un dialogo e una mediazione culturale per far vivere i segni di speranza presenti nella realtà al di là di ogni contrapposizione ideologica;

— la comprensione e la condivisione dei problemi concreti degli studenti.

Perché queste forme di evangelizzazione siano realmente efficaci occorre innanzitutto che la Chiesa locale realizzi una profonda sintesi tra pastorale territoriale e pastorale d'ambiente ed in questa direzione vedremmo l'impegno dei gruppi Fuci diretto a stimolare un'organica programmazione pastorale da parte della Chiesa diocesana.

Mozione sulla pace

La questione della pace, oggi più che mai, si presenta come il nodo in cui si intrecciano problemi fino a ieri ritenuti eterogenei: la politica, l'economia, il ruolo della scienza e della cultura fino ad implicare il significato stesso della dimensione religiosa della esperienza umana.

Rispetto alla riflessione avviata da tempo nella federazione, elementi di notevole gravità rendono più preoccupante l'attuale situazione: l'aggravarsi della tensione Est-Ovest e la crescente corsa agli armamenti, insieme al diffondersi di una ideologia militarista che intacca scelte politiche economiche, riflettendosi anche a livello culturale, hanno messo in discussione i pur timidi segnali positivi che apparivano e facevano ben sperare in una politica più coraggiosa che sapesse percorrere strade nuove e diverse. Tale speranza si è arenata di fronte alla logica dei blocchi frutto di decisioni prese a Yalta che impedisce alle persone e ai popoli di determinare liberamente il proprio destino, che risulta sempre più condizionato dal complesso militare-industriale-amministrativo che, ad Est come ad Ovest assume un peso sempre più spropositato.

L'operatività dei missili Cruise a Comiso, e le altre misure di militarizzazione ad oltranza del territorio decise non tenendo minimamente in considerazione la volontà della gente e riducendo nei fatti l'estensione della sovranità popolare, e il successivo abbandono da parte dell'Unione Sovietica delle trattative di Ginevra ha fatto cadere la possibilità del raggiungimento di un equilibrio a livello più basso possibile, primo passo verso un allentamento, almeno graduale, della tensione.

In tale contesto, in cui sembra si sia chiuso ogni spiraglio, ci appare più che mai necessario compiere scelte coraggiose che, pur tenendo conto della situazione, diano la possibilità di aprire nuove strade all'interno della comunità internazionale.

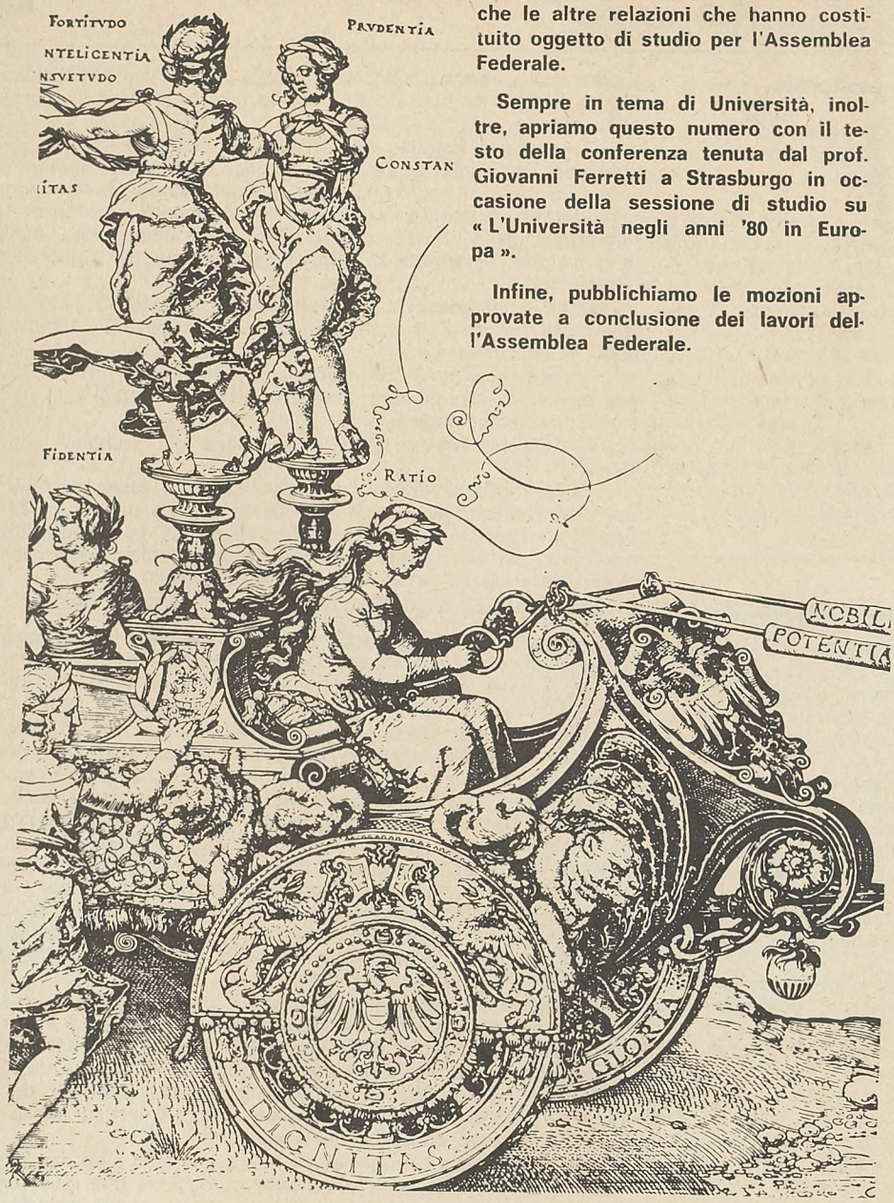
Non rinunziando alle trattative (anche se il fallimento di Ginevra è paradigmatico) e tenendo d'altra parte conto che gli armamenti, in particolare nucleari, si sviluppano secondo una logica ormai incontrollabile e a livelli non verificabili, riteniamo importante cominciare a prendere in considerazione seriamente (come già espresso nell'A.F. 1983) la possibilità di passi unilaterali, di moratorie, che possano introdurre elementi di dialogo costruttivo.

Come Fuci, intendiamo riaffermare l'importanza della riflessione che si è già articolata in varie modalità ed iniziative; sottolineando altresì la necessità di coinvolgere sia tutti gli universitari, sia l'istituzione unversitaria, tramite momenti storicamente consapevoli di approfondimento, in un cammino volto alla costruzione di una autentica cultura di pace.

Questo numero raccoglie alcune delle relazioni presentate in occasione dell'Assemblea Federale che si è svolta a Dogana Nuova (Modena) dal 6 al 10 settembre 1984. In particolare pubblichiamo gli interventi relativi alle tematiche universitarie e all'impegno culturale della Fuci, anche in vista del Convegno Nazionale sull'Università che si terrà nel novembre prossimo a Milano, presso l'Università Cattolica. Nei prossimi numeri pubblicheremo anche le altre relazioni che hanno costituito oggetto di studio per l'Assemblea Federale.

Sempre in tema di Università, inoltre, apriamo questo numero con il testo della conferenza tenuta dal prof. Giovanni Ferretti a Strasburgo in occasione della sessione di studio su « L'Università negli anni '80 in Europa ».

Infine, pubblichiamo le mozioni approvate a conclusione dei lavori dell'Assemblea Federale.



RICERCA

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 17 ottobre 1984

L. 2.000

Direttore: Gianluca Salvatori. Responsabile: Giuseppino Monni. Condirettore: Pier Paolo Pignocchino. Redaz.: Giorgio Armillei, Chiara Cavallaro, Stefano Ceccanti, Maria Rita Rendeù, Salvatore Scicolone, Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, Tel. 655.621.c.c.p. n. 35038009 intestato a: «Ricerca». Fuci. Spediz. abbon. postale Gr. II 70%. Litotipografia «Nova AGEP» 00186 Roma, telefono 65.65.262. La rivista viene inviata normalmente agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: annuo L. 11.000, estero L. 15.000, un numero L. 1.000, arretrato L. 1.500. Autorizz. del Trib. di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.