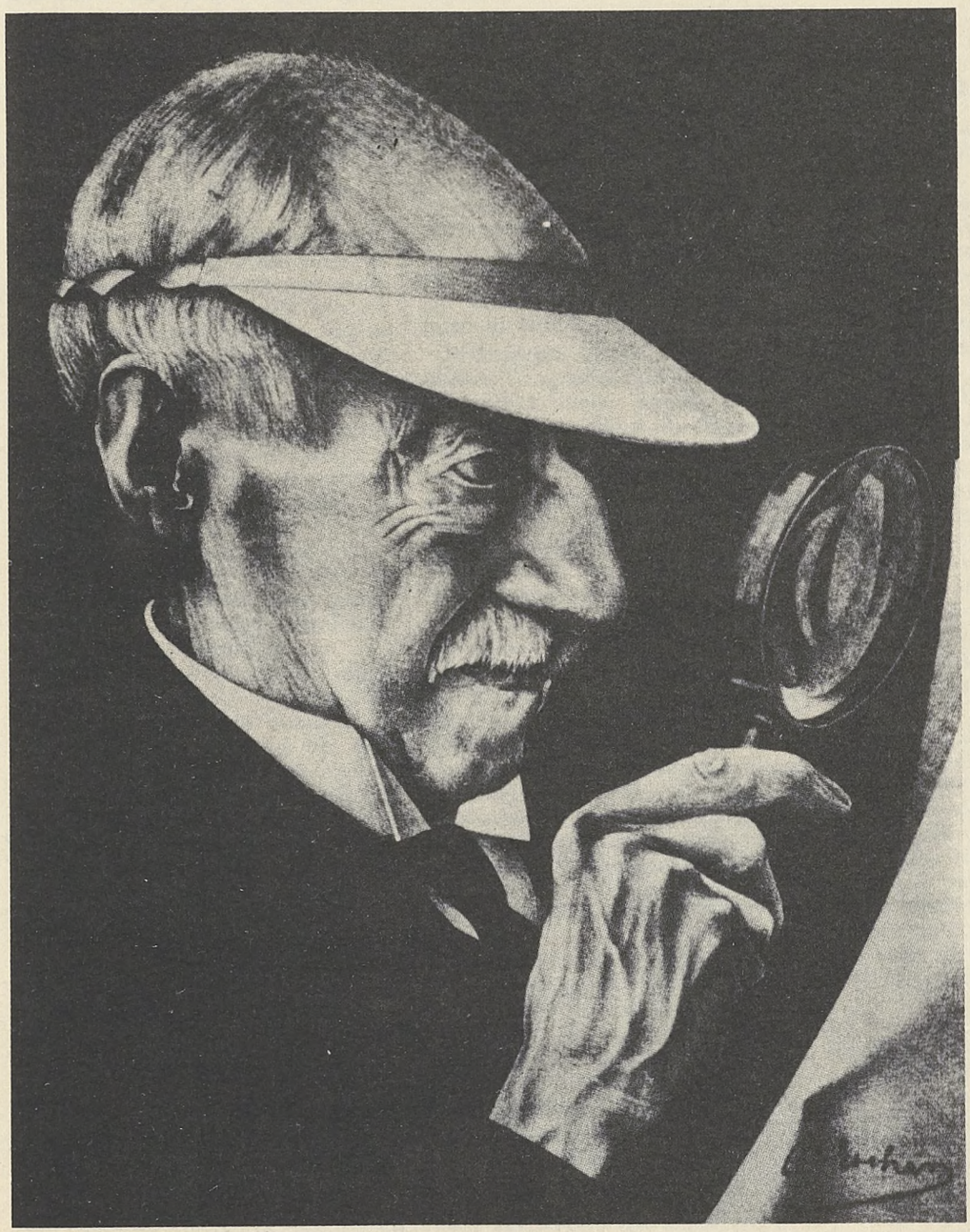
RICERCA

Quindicinale della FUCI



Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Tesi
Fuci

Nuova serie di Azione Fucina - Sped. in abb. post. (gruppo II - 70%)
Anno XL - N. 17-20/1 settembre - 15 ottobre 1984

Firenze, 5-9 gennaio 1984

per informazioni:
Segreteria F.U.C.I.
via della Conciliazione, 1
00193 *Roma*

tel. (06) 655621/6561948

in copertina:
disegno
di Escher

Pubblichiamo in questo numero le Tesi che la Presidenza Nazionale e il Consiglio Centrale propongono ai gruppi della FUCI come contributo alla preparazione del 47° Congresso Nazionale, che si terrà a Firenze dal 5 al 9 gennaio 1985. Si tratta della stesura definitiva, dopo quelle già presentate e discusse durante le settimane teologiche di Camaldoli e in occasione dell'Assemblea Federale di Dogana Nuova.

Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Tesi del 47° Congresso Nazionale

Memoria e mutamento

La ricerca di identità in una società complessa

1. Introduzione: oltre il frammento, l'impossibile recupero di un centro

1.1.

Con questo 47° Congresso Nazionale, posto a metà degli anni '80, la Fuci si trova ancora una volta chiamata a riflettere sulla propria esperienza e sulle proprie scelte, alla luce dei continui mutamenti che stanno modificando il nostro presente.

Benchè in questi ultimi cinque anni già altri due incontri congressuali si siano succeduti, è costante in noi la necessità di ripensare gli orientamenti lungo i quali ci muoviamo e di rivedere, a confronto con gli avvenimenti e le tendenze che in questi anni sono venuti emergendo, le nostre mediazioni culturali ed operative.

Viviamo in un tempo di rapidi cambiamenti, non sempre facili da percepire, ed un serio impegno di ricerca e di intelligenza dei problemi deve sapersi confrontare con l'« accelerazione » in esso inscritta. Il tema del *mutamento* è appunto il perno delle riflessioni svolte nella parte analitica di queste Tesi ed attorno ad esso ruotano anche le considerazioni finali, dedicate al problema del nostro impegno di universitari e di credenti nella realtà che cambia. Per fugare tuttavia l'impressione che la scelta di questo tema sia stata condizionata da una specie di impeto « futuristico », oggi per altro abbastanza frequente, va subito premessa un'osservazione. Se pure il rapido succedersi degli avvenimenti e l'incessante manifestarsi di novità (tecnologiche, culturali, di costume) sembra proporre all'analisi scenari sempre inediti e orizzonti ignoti, nello sforzo di chi cerca di comprendere le trasformazioni in atto ricorrono costantemente alcuni problemi simili, e simili sono anche alcune delle considerazioni di fondo che di fronte a questa situazione di mutamento viene fatto di formulare.

E' evidente quindi che anche in questo Congresso la Fuci riprenda e sviluppi quelle analisi, elaborate in una riflessione di diversi anni, che già l'hanno condotta a considerare il problema della *transizione al nuovo* come uno dei più rilevanti del nostro tempo. Questo sforzo di elaborazione va dunque letto in continuità con il lavoro degli ultimi anni.

Se la nostra riflessione sulla questione del mutamento delle società industriali avanzate prosegue un discorso avviato ormai da diverso tempo, conservandone alcuni dei motivi essenziali, vi è tuttavia un elemento che è venuto sostanzialmente mutando: si tratta del nostro rapporto con l'*idea di crisi* e con il ruolo attribuitole nell'interpretare la realtà dei nostri giorni.

1.2.

All'avvento di questo decennio, nel Congresso di Milano (1980), il nostro discorso si fondava sulla sensazione che una « svolta storica » stesse maturando e avesse già in parte modificato la coscienza delle società occidentali. Accelerato da un contesto di crisi, ritenevamo che andasse affermandosi un vero e proprio cambio d'epoca, coincidente in buona parte con la crisi dello stato del benessere e la transizione ad una società post- industriale.

Mentre i caratteri della società che sarebbe apparsi alla fine di questa transizione sembravano ancora del tutto incerti, quel che di questo processo veniva immediatamente rilevato erano invece gli esiti in termini di *frammentazione e disarticolazione* delle tradizionali mediazioni politiche e culturali.

La crisi di quel modello di sviluppo economico e di crescita sociale che dal dopoguerra era stato di sostegno all'evoluzione della società occidentali, mostrava di trascinare pesantemente con sè le proprie espressioni culturali e politiche. La radicalità della crisi veniva pertanto misurata proprio sull'incapacità della cultura e delle forme di razionalità tipiche della nostra civiltà di « darne ragione » e di indicare vie di uscita praticabili.

Al di là dei rilevanti risvolti economici, politici e sociali, è soprattutto a *livello di cultura* che le dimensioni della crisi ci sono sembrate più preoccupanti, perchè è a questo livello che più profondamente è apparsa intaccata la capacità stessa dell'uomo di entrare in rapporto con gli altri uomini e con le cose, di formare norme e valori, di progettare il proprio futuro.

1.3.

Dato questo sfondo, si comprende allora in che senso la *categoria di crisi* sia risultata cruciale nella nostra lettura della realtà ed il frequente ricorso ad essa si sia rivelato determinante nel definire le nostre posizioni di fronte ai problemi che la realtà veniva sollevando.

Il tema della crisi è stato utilizzato, da un punto di vista genera-

le, nel ruolo di denuncia del *vuoto culturale* e dello smarrimento teorico che affligge la nostra società e la priva di strumenti, concettuali e cognitivi, in grado di affrontare le trasformazioni e la crescente complessità dei propri meccanismi. A fronte di un diffuso sentimento di rassegnazione, il tentativo di analizzare la crisi servendosi degli strumenti razionali della ricerca culturale intendeva invece riaffermare la nostra fiducia nella capacità di comprendere e modificare il mutamento, di dirigerlo piuttosto che di subirlo deterministicamente, di esercitare in positivo l'uso della riflessione.

Sul piano ecclesiale poi, in particolare, l'insistenza sulla globalità della crisi, sulla sua dimensione di fenomeno cui nulla si sottrae e da cui nessuno può prescindere, voleva servire a rimettere in discussione tutte quelle — non poche — convinzioni ed affermazioni in cui aveva finito per fissarsi staticamente quella capacità di cogliere la novità dei tempi ed esprimere nuove mediazioni culturali, senza della quale la fede rischia di non essere nè comprensibile nè vivibile per l'uomo di oggi.

Indicativo di questo è stato, ad esempio, il dibattito nato intorno al cosiddetto « risveglio religioso » e quasi subito spostatosi sul decisivo tema della secolarizzazione e del suo ruolo storico-sociale.

L'idea che la « crisi della ragione » abbia costantemente accompagnato, culturalmente e storicamente, l'affermarsi della secolarizzazione, tanto da rendere problematico l'annuncio di fede agli uomini del nostro tempo, ha infatti a lungo costituito (e costituisce tuttora) motivo serrato confronto con chi all'opposto sosteneva e (sostiene) che la crisi, in quanto crisi delle ideologie e dell'idea stessa di modernità, fosse invece il terreno favorevole per una ripresa di Chiesa nel nostro paese (e, alla fine degli anni '70, si citava appunto a conferma di ciò quel presunto « risveglio religioso » che allora sembrava di poter riscontrare nelle giovani generazioni). Anche in questo caso l'analisi della crisi ha svolto una funzione fondamentale, mostrando la radicalità dei problemi con cui si aveva a che fare e dichiarando nettamente l'impossibilità di farsi illusioni su di un ritorno al passato o su di un'eventuale inversione del corso della storia. L'abituarsi a *convivere con la crisi* ha in questo senso rappresentato una condizione ideale per la demitizzazione di buona parte dell'armamentario politico, culturale e morale in cui l'esperienza cristiana si era venuta mediando nel corso dell'ultimo secolo, preparando il terreno per una nuova e diversa stagione di impegno dei credenti.

1.4.

Ma la crisi, come osservavamo al Congresso di Padova (1983), nel divenire una categoria portante della comprensione del nostro tempo, ha finito con il mutare radicalmente la coscienza che di essa l'uomo ha. L'immagine della crisi come condizione permanente e intrascendibile del nostro tempo influisce negativamente sulla sua capacità di spiegarlo. Quando una cultura adotta l'idea di crisi come chiave di lettura univoca e definitiva della realtà, e non invece come momento di una più ampia transizione al nuovo, è segno di una sua sostanziale inadeguatezza nel cogliere la dialettica di vecchio e nuovo che continuamente anima lo sviluppo storico.

Questo è certamente quanto è avvenuto con il rovesciamento della crisi della cultura in « cultura della crisi ». Proprio di fronte a tale uso mistificante, in quanto statico, dell'idea di crisi, abbiamo allora sentito necessario riaffermarne la natura *processuale e dinamica*, privilegiando ad una lettura della realtà confinata nella crisi l'interpretazione di quanto, anche fragile e minuscolo, venisse emergendo nelle pieghe dell'esistente a testimonianza di una volontà positiva di superamento della fase critica.

Il significato della « cultura della speranza », dicemmo a Padova, consiste dunque nel saper cogliere i frammenti positivi del nuovo che si fa strada, per ricostruire a partire da questi un rapporto positivo col tempo. Non si tratta, ingenuamente, di ignorare le dimensioni oggettive che in questi anni hanno effettivamente caratterizzato la crisi, quanto piuttosto di interrogarsi se alla *cronicizzazione* della crisi cui da tempo ci siamo assuefatti a livello di immagini culturali e visioni del mondo, corrisponda in realtà un'analoga e altrettanto radicale cronicizzazione nei fatti.

Nel dopo-crisi: forme deboli e forme forti

1.5.

All'età della crisi ne sta forse succedendo un'altra, di segno diverso. Non è certo ancora l'avvento di una compiuta epoca del « *dopo-crisi* », eppure già cominciano ad intravvedersi i tratti di una condizione che non si lascia spiegare con la sola categoria di crisi. E' un passaggio che si rende visibile soprattutto quando si osserva la trama dei fatti, spesso ancora poco più che simbolici nel loro isolamento anticipatore, che si ripete uguale in tutte le società industriali impegnate nel ridefinire le proprie procedure produttive, cognitive e comunicative. Una trama fatta di massiccia diffusione della cultura dei media come nuovo terreno di identificazione, di conversione della comunicazione in informazione, di valorizzazione della « decisionalità » rispetto alla progettualità, e di molti altri più o meno piccoli spostamenti di accento e di attenzione, tutti ugualmente sbilanciati sul problema del futuro prossimo venturo più che su quello del recente passato.

Che si possa oggi parlare di una nuova fase di *modernizzazione* delle società occidentali, lo attesta il fatto che i non pochi mutamenti che si vanno susseguendo nel passaggio ad uno scenario di tipo post-industriale non si lasciano ricondurre entro un criterio di semplice ammodernamento tecnologico delle strutture e dei meccanismi delle società industriali. A cambiare — sotto l'impulso delle innovazioni tecnico-scientifiche — sono infatti gli stessi paradigmi culturali e, più generalmente, *il rapporto tra conoscenza e realtà*. La centralità, tipica della società post-industriale, del problema della conoscenza tecnica e delle sue codificazioni, dello sviluppo di sempre più complessi modelli teorici, dell'elaborazione, trasmissione, memorizzazione di dati e informazioni, pone la questione del futuro delle società occidentali in termini di mutamento e innovazione culturale.

Nell'età microelettronica l'intelligenza svolge un ruolo primario e la cultura si trova, in senso del tutto nuovo, al centro dei processi di trasformazione sociale ed economica: principio della società post-industriale è un'idea di cultura che insiste soprattutto sulla sua capacità « materiale » di divenire elemento centrale di una nuova filosofia produttiva, offrendosi come materia prima e al tempo stesso energia di un nuovo processo di sviluppo.

Inevitabilmente, la nascita di nuo-

vi consumi « culturali » e di nuove strategie cognitive, mirate a sostenere e promuovere la conversione post-industriale delle nostre società, finisce per produrre rilevanti conseguenze sul piano della comprensione che l'uomo ha di se stesso, del proprio rapporto con gli altri e con le cose. I processi di formazione dell'identità e della coscienza di sè, di individui e società, risultano profondamente modificati dall'imporsi di un diverso approccio alla realtà e dall'affermarsi di questa nozione di cultura. Attraverso tutta una serie di mutamenti — anche apparentemente minimi — nei comportamenti quotidiani, nell'organizzazione del lavoro, nelle relazioni intersoggettive, nel rapporto con la conoscenza, quell'immagine che gli uomini avevano elaborato di sè nel corso dell'età moderna viene trasformandosi. E con essa si trasforma anche l'immagine che si ha del mondo; l'elettronica, suggerisce provocatoriamente qualcuno, potrebbe forse giocare (e parzialmente già gioca, almeno presso i giovani) il ruolo di nuova metafisica.

1.6.

Se oggi sembra che le società occidentali stiano faticosamente avviandosi ad emergere dal fondo della crisi, ciò in buona parte lo si deve al prevalere di *forme « deboli »* di pensiero e di integrazione e legittimazione sociale, ovvero all'aggiramento delle tradizionali « culture del progetto » in favore di forme post-ideologiche di governo della realtà. La grande lezione impartita dalla crisi della ragione in merito alla complessità del reale e alla necessità di mediazioni flessibili sembra essere ora alla base del superamento della crisi stessa.

Il postulato della insuperabilità della crisi contemporanea da parte delle diverse forme di razionalità tipiche della nostra civiltà, non ha infatti prodotto nè il cronicizzarsi della crisi della ragione nè l'apparire di forme di razionalità nuove e alternative. Molto più realisticamente, si è venuta configurando una situazione contraddistinta dalla disarticolata compresenza di proposte e modelli culturali tra loro diversi: *c'è ogni cosa e il suo contrario*, il tutto riunito in una miscela culturale eclettica che all'organica visione di un presente orientato coerentemente e chiaramente verso il proprio futuro, sostituisce la sovrapposizione e la convivenza di molteplici frammenti derivanti dalla deflagrazione dei relativi modelli. E alla frammentata molteplicità delle interpretazioni e delle proposte corrisponde una analoga frammentazione dei comportamenti individuali e collettivi.

1.7.

In questa situazione, *nuove e più duttili mediazioni tra fatti e valori* vengono continuamente sperimentate come risposte alla crisi dei grandi sistemi normativi e delle strutture organiche di pensiero. Con la fine dei grandi progetti e delle utopie, le scelte individuali e collettive si congiunturalizzano e diventano pragmatiche, senza tuttavia con questo sottrarsi a considerazioni di valore e a problemi di significato.

Se pure il carattere che domina il percorso di uscita dalla crisi su cui si stanno muovendo le società occidentali consiste infatti nel reagire in rapporto alla disordinata pressione dei fatti e delle realizzazioni pratiche, più che nel portare a compimento una tensione progettuale di vasto respiro, non si può per questo dire che ci troviamo di fronte ad una affermazione di forme tecnico-strumentali di razionalità, realizzata a spese della riflessione su fini e valori.

Quanto già detto sull'inadeguatezza di ogni forma classica di razionalità — compresa quelle tecnocratica — a superare positivamente la crisi della ragione, dovrebbe aiutarci a leggere senza manicheismi la presente situazione culturale, evitandoci tanto di sopravvalutare apocalitticamente i rischi di manipolazione tecnocratica quanto di ignorarli ottimisticamente. E' semplicistico, a nostro avviso, pensare nei termina di presunta scissione tra una *cultura dei fatti*, innovativa in quanto schierata al fianco della modernizzazione tecnico-scientifica e autodiretta perchè contiene in sè le regole della propria verifica e del proprio sviluppo, ed una *cultura dei valori*, in stato invece di crisi permanente. Così come pure è falso credere di poter risolvere la crisi della ragione moderna lanciando anatemi contro le forme culturali nate dalla crisi stessa, ad esempio la cultura radicale, muovendo loro l'accusa di restare indifferenti alle preoccupazioni riguardanti i fini, le speranze, gli ideali e le motivazioni dell'agire umano, e di favorire, di contro, una ricomposizione dell'unità dei saperi preoccupata esclusivamente degli interessi di ordine meramente materiale e contingente, refrattaria ad ogni questione di valore.

Le disparità nell'Olimpo politeista

1.8.

Il vero problema, in realtà, si presenta esattamente rovesciato: la situazione in cui viviamo si distingue *non per l'assenza di valori e di significati, quanto piuttosto per la loro sovrabbondanza*. Il mutamento che procede dai fatti, seguendo l'innovazione tecnologica più che una razionale progettazione politica e culturale, avanza inevitabilmente delle nuove proposte di valore, non esaurendosi affatto in una prospettiva di razionalità esclusivamente strumentale. La differenza tra *forme « forti » di integrazione sociale* (di tipo religioso, ideologico, etc.) e *forme « deboli »*, tipiche di questa fase di transizione delle società occidentali, non passa allora per una pretesa scissione tra fatti e valori, che distinguerebbe queste ultime dalle prime, ma dipende piuttosto dal fatto che mentre una *integrazione « forte »* propone una rigida gerarchia di significati e pretende di operare in base ad una propria chiara proposta di senso, le *forme « deboli »* si fondano piuttosto su di uno scenario politeistico, apparentemente senza ordine, attraversato da tensioni e forze irriconducibili ad un unico centro.

L'uscita dalla crisi assicurata da un meccanismo di integrazione sociale che opera in assenza di forme di legittimazione « forte » si paga a prezzo di una elevata frammentazione del tessuto sociale, culturale ed etico. La società si trova attraversata da mille diverse proposte di senso, ma tutte sono tra loro rigorosamente incommensurabili e incomunicanti. Ed è appunto in questa situazione — che giustappone, senza possibilità di reciproca comunicazione, valori e significati diversi — che agisce un perverso sistema di complementarietà tra cultura della crisi e razionalità strumentale. Se pure si riconosce, infatti, il continuo emergere, per via spontanea e pragmatica, di nuovi riferimenti culturali e di nuove mediazioni tra fatti e valori, si sostiene però anche l'impossibilità di fondare razionalmente la scelta di una o dell'altra proposta normativa presente sul campo.

Senonchè, come nell'*Olimpo politeista* non tutti gli dèi sono ugualmente forti e importanti, così non tutte le aree, i soggetti e le idee di questa società in mutamento sono ugualmente decisivi nel determinare gli assetti e gli orientamenti di quella futura. Tra l'iperrealismo della cultura tecnica e la « derealizzazione » dei processi politici e formativi (ed è solo un esempio tra i molti possibili) corre infatti una differenza tutt'altro che marginale per chi tenta di individuare i caratteri della società di domani.

La cultura del frammento cela sempre il rischio, se non la certezza, che il più forte ristrutturi il mondo a suo esclusivo vantaggio. Dietro la tolleranza e la flessibilità di una situazione culturale che la crisi ha privato di un « centro » unificante, non manca dunque una certa logica di « darwinismo culturale », che seleziona e penalizza gli interessi e i contenuti più lontani dalle aree ritenute, a torto o a ragione, maggiormente innovative.

1.9.

Le soluzioni alla crisi ispirate ad una strategia culturale fondata sulla frammentazione e sulla proliferazione di nuove idee e nuovi comportamenti, disordinati e al tempo stesso svincolati da ogni progetto globale, sembrano dunque aver prodotto risultati controversi: per un verso esse sono state forse *l'esempio più serio di confronto* con la complessità del nostro tempo, ne hanno recepito la refrattarietà ai grandi sistemi e alle costruzioni troppo omogenee, e sono riuscite ad interpretarne il dinamismo senza tentare di forzarne le conclusioni in un senso predeterminato. In altre parole, hanno portato alle estreme conseguenze la crisi delle mediazioni classiche, ponendo al tempo stesso dei confini rispetto ai quali non è più possibile tornare indietro, magari per sognare il recupero di una situazione pre-differenziata.

D'altra parte però, si ha l'impressione che il livello al quale esse sono intervenute *non abbia toccato gli aspetti più profondi* della crisi, limitandosi a suggerire una filosofia della sopravvivenza più che la strada di un suo autentico e duraturo superamento. Nel cercare di dare praticamente soluzione al problema della crisi della ragione, sembrano averne in realtà esaltato alcuni aspetti: in particolare pare affermarsi un certo determinismo nella lettura del cambiamento, che porta ad accettare « naturalisticamente » ogni novità e ad inserirla prontamente nell'Olimpo politeista più che ad esercitare nei suoi confronti un attento ruolo critico-interpretativo.

1.10.

Non si può pensare, naturalmente, che i problemi appena citati trovino la loro soluzione in un ritorno nostalgico alle tradizionali forme « forti » di integrazione sociale e culturale. Non è riducendo la complessità o ricomponendo il pluralismo degli interessi e delle forme culturali all'interno di nuove gerarchie di significati e di valori che si può pensare di dar loro soluzione.

La riunificazione dei saperi sotto un unico modello di ragione è un obiettivo tanto illusorio e improponibile quanto la revoca delle conquiste di autonomia e di maturità politica e culturale diffuse ormai a tutti i livelli delle società occidentali.

In queste società il *monoteismo culturale e politico* non è più oggettivamente ripristinabile, nè del resto sarebbe auspicabile. L'autentica questione, in questo momento, non consiste affatto nell'invertire la tendenza di questo processo, perché il prezzo sarebbe sicuramente troppo alto, i mezzi necessariamente violenti e l'esito del tutto incerto.

Il problema sta piuttosto, una volta riconosciuto l'*ineliminabile policentrismo del nostro tempo*, nel riuscire ad integrare nel corso post-ideologico e secolarizzato delle società industriali avanzate gli elementi di un confronto critico in grado di mettere in comunicazione reciproca i diversi modelli culturali, le idee, le realizzazioni, i valori concretamente presenti nella realtà, creando le condizioni per una loro discussione pubblica e razionale.

La mediazione comunicativa

1.11.

La capacità di dialogo e di comunicazione è infatti condizione essenziale di ogni riflessione di senso; ed è proprio l'assenza di questo genere di riflessione a rendere fragili le risposte date alla crisi in termini di « pensiero debole » e disperati i tentativi di governare il nuovo sulla base di una « cultura del frammento ».

E' certamente necessario un approccio al nuovo che sia aperto, non troppo strutturato e che non cerchi costantemente di ricondurre quanto viene emergendo ad altro, già noto, appiattendone il valore di novità. Ma ciò è possibile solo moltiplicando le relazioni tra le idee, i fatti, le interpretazioni, i criteri di lettura, e non — invece — riducendole o addirittura negandole.

Le occasioni di confronto e di critica non possono tuttavia essere affidate alla pura spontaneità: in un sistema di crescente complessità, quale è oggi la società, la creazione di tali occasioni va considerata come una funzione cui corrispondono una o più sedi di tipo — per così dire — *istituzionale*, seppur certo non esclusive. Nell'evoluzione di un sistema sociale complesso, infatti, esistono particolari settori cui è affidata la funzione di rinnovare un appello permanente alla riflessione e al dialogo, ponendosi come luoghi di lettura critica della realtà e di verifica del suo sviluppo in termini di senso.

A titolo e in modo diverso *tanto la Chiesa quanto l'università sono chiamate a svolgere questa funzione.* E' nella loro natura di proporsi come sede di dibattito ermeneutico, di ricerca, di comunicazione e articolazione del senso. In entrambe il dialogo tende alla formazione di coscienze libere e critiche, capaci di agire responsabilmente nella storia, di confrontarsi autonomamente con i problemi del tempo in cui si vive.

Chiesa e università, tuttavia, possono svolgere pienamente questo ruolo solo a condizione di sapersi rimettere in discussione, di rinunciare cioè a presentarsi nelle vesti di quelle tradizionali forme « forti » di legittimazione sociale la cui identità si giocava prevalentemente nella rigida affermazione di una gerarchia di valori e di significati, ordinati all'interno di un sistema totalizzante di pensiero. In altre parole, per essere significative oggi, entrambe devono ripensarsi come spazi di ricerca e di comunicazione, sulla base di un'identità fondata sulla capacità di integrare il momento del riconoscimento delle nuove mediazioni con quello del loro confronto e della critica. Una identità aperta dunque al cambiamento, senza preoccupazioni difensive, e disposta a mettersi continua-

mente in gioco, anche a rischio di scoprirsi mutata dalla storia in cui si incarna.

1.12.

Può sorprendere forse questa insistenza su un approccio « funzionale » al problema del ruolo della Chiesa e dell'università nella nostra società. Qualcuno potrebbe ritenerla volta a cogliere i soli nessi formali che spiegano il funzionamento del sistema complessivo pretendendo, ingenuamente e ideologicamente, di sospendere il giudizio di valore attorno ad essi; altri potrebbero giudicarla un cedimento ad una logica di mera funzionalità del sistema, che sacrifica alla complessità totale l'attenzione rivolta ai soggetti ed alle loro esperienze di vita; altri ancora, invece, potrebbero vedervi il segno di un'interpretazione riduttiva dell'esperienza religiosa e dell'identità della Chiesa, considerata solo da un punto di vista storico-sociale.

E' nostra opinione che *le ragioni di una lettura « per funzioni »* della realtà sociale risiedano nel processo di trasformazione che quest'ultima sta vivendo e costituiscano quindi una sfida per qualsiasi tentativo di capire il mutamento. La secolarizzazione, che di questo mutamento costituisce il tratto peculiare, va infatti considerata come un processo di differenziazione per il quale la società si articola in più sottosistemi, ciascuno con funzioni specifiche, ciascuno aperto ad una serie molteplice di relazioni con gli altri sottosistemi: troviamo allora una funzione per il sottosistema formativo, per quello politico, per quello economico, per quello religioso.

Il tentativo analitico di comprensione della realtà passa quindi attraverso una rinuncia a stabilire a priori quale sia *il « centro » del sistema*, inteso tanto come perno attorno al quale ruotano armoniosamente i diversi sottosistemi, quanto come « motorino d'avviamento » destinato a far scoccare le scintille del cambiamento sociale. Crediamo che oggi non sia più possibile fissare il centro del sistema in un sottosistema specifico, sia esso quello religioso, quello formativo o quello più propriamente politico. Accettare che la coscienza sociale, la cultura, il cambiamento abbiano origine non in un punto preciso del sistema, bensì dall'interazione e dalla capacità di comunicazione tra le diverse componenti del sistema, è forse il primo passo per evitare che ogni problema collettivo finisca invariabilmente per tradursi in una corsa ad occupare le istituzioni pubbliche, i pulpiti e le cattedre.

Diviene necessario inoltre predisporre strumenti concettuali, teorici, che recepiscano questa perdita di centro abbandonando schemi semplici e che esauriscono il potenziale esplicativo sul piano dei soggetti, ignorando le relazioni che legano questi ultimi, che li condizionano, che in qualche modo li trasformano. L'impossibilità di pensare la realtà sociale a partire da nessi causa-effetto spinge allora a concentrare l'attenzione sulle reti di relazione che legano i vari sottosistemi, a ricercarne le leggi di funzionamento, ad indicarne gli esiti culturali in termini di immagini del mondo.

1.13.

L'ambito ecclesiale, quello universitario e quello politico costituiscono i tre sottosistemi che vorremmo analizzare, nel tentativo di mostrare come sia possibile che ciascuno di essi conservi una sua fondamentale importanza per il sistema complessivo pur rinunciando ad autocomprendersi ed a autocandidarsi come centro e motore di esso.

Sotto questo profilo riflettere sulla Chiesa e sulla politica, accogliendo la sfida storica e teorica della secolarizzazione, non significa postulare una loro scomparsa o una loro riduzione progressiva di incidenza sociale; *in quanto fenomeno di differenziazione*, la secolarizzazione va considerata come una fase di ripuntualizzazione della funzione della religione (ed al suo interno della chiesa) e della funzione della politica. Porsi il problema del rapporto tra ruolo della Chiesa e funzione della religione vuol dire, infatti, collocare nella giusta dimensione la riflessione sulla realtà storica, visibile, della chiesa.

In questa ottica la Chiesa si presenta come un elemento di un sottosistema accanto ad altri sottosistemi, senza pretesa di ricondurre a sè questi ultimi privandoli della loro autonomia. Ciò non solo non impedisce, ma al contrario può oggi meglio permettere alla Chiesa di mantenere viva la coscienza che il proprio ruolo va al di là della storia e delle funzioni settoriali che in essa le sono riconosciute. L'agire della Chiesa si misura anche sul piano della storia ma anticipa un contenuto di salvezza « totale » che viene da un futuro assoluto, sempre oltre ogni prospettiva storica umanamente progettabile e raggiungibile.

Condizioni di possibilità

1.14.

Il mutamento in atto non si lascia risolvere, quindi, in schemi binari del tipo di quelli che oppongono cultura dei fatti e cultura dei valori, istituzioni e mondi vitali, ipotizzando che la soluzione della crisi dipenda dall'affermarsi di uno degli elementi in opposizione. La situazione è più complessa ed il tentativo non solo di comprenderla ma di progettarne forme di governo che sappiano non solo passivamente recepirla ma attivamente orientarla passa, prima ancora che attraverso una ricerca di soggetti storici del cambiamento, attraverso una ridefinizione delle condizioni di possibilità che la rendono praticabile e verificabile.

Il discorso sulle funzioni, sulle condizioni di possibilità non vuole essere una fuga dalla responsabilità, che spetta ad ogni pensiero « impegnato », di individuare precisi e motivanti punti di riferimento; costituisce semmai il presupposto perché ogni analisi culturale, anche ove scegliesse di orientarsi all'impegno, possa liberarsi dal peso di una ossessiva ricerca di quadri di riferimento autoconclusivi e ben corazzati, da spendere sul mercato delle « identità ».

Costruire l'analisi sulla ricerca delle condizioni di possibilità costituisce la modalità più efficace per riaprire canali di comunicazione che non siano l'incontro di identità univocamente definite, ma la ricerca paziente di identità complesse, nessuna delle quali pretende di possedere « oggettualmente » la verità; è la scelta che consente di rispettare quella o quelle quote di vitalità che la società ha mostrato di possedere e che non attendono, certo, di essere selezionate (tra buone e cattive) quanto di poter fondare razionalmente la possibilità di un

dialogo; è la scelta che interpreta la necessità di evitare che un discorso sui soggetti dimentichi la complementarietà delle interazioni tra soggetti (politici, sociali, ecc.) e sistema, ipotizzando la possibilità di un discorso « puro » sulle intenzioni storiche degli stessi.

Un'analisi funzionale non vuole significare la descrizione formale dell'andamento dell'evoluzione sociale, quanto l'individuazione di alcuni elementi utili per un superamento in senso progressivo delle forme « deboli » di risposta alla crisi che il nostro contesto culturale sta registrando.

La questione cruciale, in particolare, risulta essere quella della riaffermazione di luoghi che realizzino *una funzione critico-comunicativa,* assolvendo al compito di mediare tra il prodursi contingente di nuove prassi e nuovi valori e la verifica di questi in relazione ad un più globale, seppur sempre ancora parziale, approccio di senso. Su questo piano la Chiesa e l'università potrebbero giocare, come « *istituzioni del dialogo e del confronto* », un ruolo estremamente importante nel processo di trasformazione della società.

1.15.

E' in questo quadro che, accanto alla riflessione tradizionalmente « fucina » sulla Chiesa e sull'università, nelle pagine che seguono verrà proposta anche un'analisi dedicata all'*ambito politico* in senso stretto.

E' senz'altro vero che operando una scelta così specifica si lasciano comunque ai margini del discorso numerosi elementi che sarebbero indispensabili per tentare di offrire un quadro della complessità odierna (basti pensare alle funzioni svolte dal sottosistema economico); ed è anche vero che definire l'ambito politico in termini di istituzioni e di regole formali può dar conto dei meccanismi democratici di una società ma non rende giustizia del numero e della varietà delle esperienze, dei luoghi e dei canali politici a disposizione dei singoli e dei gruppi per intervenire nei processi di formazione della volontà collettiva. Ci sembra però che la parzialità della nostra scelta possa essere giustificata — almeno per questa volta — in base a due convinzioni che a nostro avviso trovano riscontro in questo ambito.

La prima convinzione è che la sfera politico-istituzionale sia un luogo indispensabile di scelta e di verifica collettiva dei diversi progetti storici, e che quindi sia in questo ambito che è possibile rendersi conto del grado di avanzamento e di ritardo di quei processi di interazione e di comunicazione sociale che abbiamo posto al centro della nostra riflessione.

La seconda convinzione è che proprio il sottosistema politico si trova oggi a sostenere il peso delle funzioni che dovrebbero essere svolte, più correttamente, da altri sottosistemi: in particolare dal sottosistema educativo per quanto riguarda la formazione culturale delle identità e la loro apertura alle complessità, e dal sottosistema religioso — ampiamente inteso — per quanto riguarda la produzione di motivazioni di senso. Un alleggerimento di queste funzioni collettive dovrebbe consentire da un lato al sottosistema politico di dedicarsi in modo più trasparente alle funzioni di governo che gli sono proprie, e dall'altro al sottosistema religioso ed a quello formativo di esplicitare la propria valenza sociale senza rischiare continuamente di essere emarginati in nome — alternativamente — delle ideologie o degli interessi materiali.

2. La Chiesa tra identità e comunicazione

2.1.

Parlare oggi della Chiesa e del suo rapporto col mondo porta inevitabilmente ad affrontare la questione della *secolarizzazione.* Questo processo storico ha infatti investito tutti gli aspetti della vita individuale e collettiva, con effetti che possono essere letti da due differenti angolature. Dal punto di vista del sistema sociale: secolarizzazione come differenziazione delle funzioni che ogni componente sociale è chiamata a svolgere. Dal punto di vista dell'identità individuale: secolarizzazione come pluralismo, cioè come legittimazione della compresenza di una molteplicità di « visioni del mondo » e di criteri secondo cui ordinare i valori personali e comunitari.

La conseguente crisi dei sistemi di integrazione « forti », indifferenziati e totalizzanti, ha investito anche la Chiesa, costringendola non soltanto a ridefinire le proprie funzioni, ma addirittura a ridefinire se stessa. Il travagliato passaggio dalle categorie di « societas perfecta » e di « christianitas » alla nozione conciliare di *Chiesa come mistero,* Corpo di Cristo e popolo di Dio, rappresenta appunto il tentativo di rispondere « teologicamente » all'esigenza di autoridefinizione avvertita dalla Chiesa di fronte ai nuovi problemi posti dalla secolarizzazione. La direzione di questa risposta non è però quella della separazione tra un piano storico, suscettibile di analisi sociologica (evidentemente riduttiva), e un piano trascendente, suscettibile di indagine teologica (evidentemente « superiore », ma al punto di ridursi a pura definizione). Al contrario, la direzione della risposta conciliare è quella della non separazione tra ciò che della Chiesa (e dell'identità cristiana) è immanente a ciò che è trascendente. Per questo, alla ridefinizione della Chiesa come mistero (in analogia al mistero del Verbo Incarnato - cfr. L.G. 8), volta ad indicarne — contro ogni tentazione integristica — l'irriducibilità a qualsivoglia forma storica, è necessario che si accompagni una continua ridefinizione delle forme concrete attraverso le quali la Chiesa, in quanto « popolo », in quanto « *comunità di uomini* », è inserita nella storia.

2.2.

Per evitare che il ricentramento, operato dal Concilio, sulla natura misterica della Chiesa si riduca ad una statica e sterile autodefinizione, ma, al contrario, consenta alla comunità cristiana di portare la sua carica di novità nel vissuto della storia, ci sembra importante che la riflessione prosegua proprio

in un continuo e dinamico confronto con i processi storici; e in particolare ci sembra utile porre innanzitutto la questione della ridefinizione delle funzioni che la Chiesa è chiamata a svolgere in un mondo secolarizzato. La questione, cioè, di come la testimonianza dell'annuncio di salvezza, affidata ad una comunità di uomini, si inserisca nelle dinamiche storiche di una realtà che ha rifiutato qualsiasi forma di aggregazione sacrale e impone piuttosto nuove forme di manifestazione della fede.

2.3.

Il primo dato da considerare è che i due fenomeni tipici della modernità — la differenziazione delle funzioni sociali e il pluralismo delle identità individuali — sono stati (principalmente) colti all'interno della Chiesa a partire da una visione di se stessa come « *sistema chiuso* » rispetto all'intero sistema sociale.

Infatti, per un verso si è fatta una lettura negativa del fenomeno della secolarizzazione, per i suoi effetti sia a livello di mutamento della funzione sociale della Chiesa che del ruolo unificante da essa svolto nella formazione delle identità individuali. In altri termini, il restringimento delle funzioni sociali della Chiesa è stato percepito come *emarginazione*, così come l'avanzare del pluralismo è stato letto come *relativismo*.

Per altro verso sono stati trascurati aspetti positivi della secolarizzazione, apprezzabili solo all'interno di una visione di Chiesa come « *sistema aperto* » rispetto ad un sistema più grande (la comunità degli uomini). Infatti la differenziazione dei ruoli sociali ha offerto la possibilità, anche per la Chiesa, di meglio definire il proprio, esplicitando il suo rapporto di interrelazione con le dimensioni della vita collettiva (educative, economiche, politiche), non per demonizzare questo rapporto, ma per comprenderne la storicità, cioè il carattere di contingenza. Sempre in senso positivo, inoltre, il pluralismo si è presentato come una possibilità di crescita individuale all'interno di un radicale confronto intersoggettivo, in un quadro in cui la maturazione di una coscienza responsabile diventa condizione indispensabile per la espressione della libertà dell'uomo.

Crisi di identità

2.4.

La crisi che ha investito il sistema nel suo complesso si è manifestata nella Chiesa come *crisi di identità:* coerentemente con la lettura in negativo della crisi, il tentativo di opporsi ad essa si è mosso intorno al nodo della presenza cristiana nella società, con i suoi risvolti a livello di dinamiche sociali e individuali. La ricostruzione di una identità cristiana, secondo tale impostazione, dovrebbe passare attraverso un vasto insieme di funzioni di rilevanza sociale, di tipo educativo, assistenziale, informativo, economico e politico, di cui la Chiesa dovrebbe farsi carico.

Questo insieme di funzioni, però, risulterebbe decisivo non in quanto « servizio » offerto gratuitamente dalla comunità ecclesiale alla comunità degli uomini, bensì in quanto espressione « visibile » dell'identità cristiana: la « visibilità » della rilevanza sociale diviene il criterio di fronte al quale ogni altro criterio passa in secondo piano o addirittura viene considerato irrilevante. In altri termini — sempre secondo questa impostazione — il problema, oggi cruciale, dell'evangelizzazione in una società complessa viene risolto (ma diremmo quasi « dissolto ») in uno statico « essere presenti », o — per meglio dire — in un manageriale « mostrarsi presenti ».

2.5.

Questo modo di impostare *il problema della « presenza »* cristiana in rapporto ad un mondo secolarizzato, implica una visione della Chiesa come sistema « chiuso », che si costruisce su alcune convinzioni fondamentali:

— l'identità dei cristiani che operano nella società è una « identità cristiana », che cioè proviene esclusivamente dalla appartenenza alla Chiesa; le influenze esterne vanno eliminate o ridotte il più possibile;
— la verifica degli « ideali cristiani » è misurabile solo all'interno della Chiesa stessa, cioè attraverso un incremento della « presenza »;
— la società non è colta nel suo essere una « società complessa » (cioè composta da una pluralità di sottosistemi, con le loro funzioni e i loro soggetti), ma è considerata come un terreno indistinto per la cui egemonia combattono alcuni soggetti storici, definiti non in base alle loro funzioni e ai ruoli assunti, ma in base alle loro ideologie; poiché l'obiettivo di questi soggetti è la conquista dello stato, i cristiani hanno il dovere di non estraniarsi da questa competizione, per evitare che prevalgano ideologie anti-cristiane.

2.6.

In realtà l'autocomprensione della Chiesa come sistema chiuso non è senza conseguenze dal punto di vista del rapporto Chiesa-mondo, ma anzi innesca dei meccanismi di rilevante *ritardo* nella capacità di comprendere il nuovo e di collaborare al governo di esso. La chiusura infatti appare spesso come dimostrazione di fallimento e di emarginazione piuttosto che di forza in grado di affrontare la complessità delle sfide sociali emergenti. La chiusura riduce infatti gli spazi di comunicazione, e ciò è chiaramente comprensibile se si pensa al fatto che in un sistema chiuso, ed in una certa concezione di Chiesa in particolare, si parte dal presupposto che il senso sia coglibile solo all'interno del sistema che lo produce, rendendone così praticamente impossibile la sua comunicazione verso l'esterno. E ciò è verificabile non solo per la Chiesa in rapporto con la società, ma anche per le diverse componenti ecclesiali in rapporto tra di loro, per cui il grado di comunicabilità delle esperienze di « senso vissuto » dei diversi movimenti è estremamente debole proprio a causa della sfera totalizzante che le racchiude.

Da tale atteggiamento dipende un irrigidimento delle barriere tra il sistema chiuso ed il sistema nel suo complesso, per cui il fallimento e l'emarginazione vengono interpretati come conferma della minaccia esterna ad opera dello Stato e delle ideologie, spingendo così ad assumere *comportamenti difensivi* di maggiore chiusura (il che porta con sé necessariamente nuovi fallimenti e maggiore emarginazione, creando un circolo vizioso difficile da interrompere).

Non meno rilevanti sono i risvolti sulla identità individuale di una visione di Chiesa come sistema chiuso. L'identità individuale

infatti, in una società complessa, è una « *identità complessa* » che forzosamente costretta all'interno degli schemi totalizzanti del sistema chiuso, anziché rafforzarsi viene sottoposta a forti tensioni in conseguenza dello scarto tra valori costruiti all'interno di un sistema e la loro incapacità di essere significativi e recettivi delle istanze presenti nella vita reale. Gli effetti sono lacerazioni della coscienza ed incoerenza del vissuto quotidiano. Ad esempio di ciò basti citare alcune grandi questioni che i cattolici hanno affrontato nell'ultimo decennio, quali i due referendum, i comportamenti politici, l'autoregolazione della morale sessuale, il crollo della partecipazione al sacramento della « confessione »...

Comunicazione del senso

2.7.

L'analisi fin qui svolta permette di dire che il nodo del superamento della crisi di identità della Chiesa che la secolarizzazione ha provocato, non può essere affrontato postulando un nesso causale tra « presenza » ed identità, intendendo la ricostruzione di questa ultima come conseguenza necessaria del rilancio della presenza cristiana e verificandone quantitamente la tenuta.

Al contrario il nodo centrale è quello della relazione tra *comunicazione ed identità,* configurandosi questa come l'unica possibilità di restituire alla Chiesa una funzione nella società che non ne sminuisca l'evangelica natura misterica, ma che neppure ne dichiari l'assoluta alterità rispetto alle dinamiche storiche.

L'accentuazione della comunicazione in relazione all'identità si pone in coerenza con una nozione di identità complessa, cioè « aperta », che si definisce nel quadro di un sistema aperto, nel quale la Chiesa dovrebbe riscoprire se stessa.

Il superamento della chiusura — il che, si badi, non significa il dissolvimento del sistema, ma unicamente la sua comprensione in modo relazionato e funzionale al sistema complessivo — dovrebbe portare con sè conseguenze forti proprio dal punto di vista della *comunicazione del senso* prodotto all'interno del sistema ecclesiale, in quanto per un verso si riconosce che gli elementi da rielaborare per questa produzione di senso provengono in gran parte dall'esterno, in una evoluzione che rende rende conto della «storicità» di ogni esperienza, e per altro verso che il senso prodotto è in gran parte destinato proprio all'esterno, in quanto l'*annuncio* evangelizzatore si descrive come un annuncio che esprime parole di senso.

Inoltre, in rapporto con il sistema sociale, intendere la Chiesa come sistema aperto aiuta a comprendere la nozione di « *società complessa* », nella quale una pluralità di soggetti si pone in reciproco rapporto non di contrapposizione ma di interdipendenza. Il che comporta, da un lato, conseguenze « liberanti » per la Chiesa e per i cristiani, in quanto il riconoscimento dell'esistenza di condizionamenti storici e sociali rende possibile anche il loro superamento, tanto storico-sociale quanto etico. D'altro lato, invece, potrebbe consentire la restituzione di un ruolo nuovo alla Chiesa, in quanto parallelamente anche le altri componenti sociali dovrebbero riconoscere la loro dipendenza dal sistema religioso e la non marginalità di esso. Infine, la visione della Chiesa come sistema aperto è l'unica che consenta di ammortizzare ed orientare positivamente le tensioni cui la coscienza individuale è sottoposta, riducendo lo scarto-ritardo tra dimensione valoriale e comportamenti etici.

In sintesi, questa *apertura* è il presupposto per una « soluzione » della crisi di identità, della crisi di presenza evangelizzatrice, della crisi di comunicazione-integrazione, che non elude i problemi sorti da questa crisi, ma anzi intende consentire l'uscita dalle secche create da un dibattito che sembrava oscillare unicamente tra i due poli permessi o della ricostruzione di una identità di Chiesa sulla base di un sistema chiuso, o, all'opposto, del dissolvimento di qualsiasi sistema religioso che potesse definirsi tale.

2.8.

La possibilità di realizzazione di questa apertura si pone in relazione con tre aspetti fondamentali.

a) Vanno ricostruiti *i canali di comunicazione* con le diverse identità presenti nella collettività. E da questo punto di vista emerge l'attualità di problematiche quali quelle del linguaggio della comunicazione e dei luoghi di scambio in cui ciò può avvenire, essendosi perdute le coordinate tradizionali di mediazione culturale e politica.

b) E' necessario rinunciare alla « quantificazione » in termini ecclesiali della fedeltà evangelica, a favore, all'interno della vita di Chiesa, di una *verifica comunitaria* della crescita nella fede e nella comunione e a favore di una reale capacità di lettura dei segni dei tempi, che riconosca tanto la pluralità degli apporti quanto la loro inseparabilità ai fini di un giudizio corretto sulla crescita della società in termini di civiltà.

c) Il rapporto con la società complessa va svolto non in base a criteri di opposizione, ma sulla dimensione del *servizio* e della *solidarietà,* e sullo sviluppo di una dimensione di *speranza* e di *progetto* non esclusivi, ma universali. Sono questi i criteri secondo i quali può essere correttamente impostata la questione delle forme di « presenza » dei cristiani nella società contemporanea. Non poche esperienze di servizio e volontariato ai diversi livelli e in diversi settori, da quelli più tradizionali a quelli « emergenti », testimoniano oggi della fecondità di un impegno « povero » e faticoso ma fondato sulla carità e sulla speranza cristiana anziché volto a ricostruire un'improbabile identità socio-culturale dei cattolici italiani.

Più in profondità, tuttavia, ciò che sembra ancora mancare alla Chiesa ed ai cattolici italiani è una piena consapevolezza della complessità dei rapporti sociali, economici e politici in cui si trovano inseriti, a pieno titolo e senza possibilità di fuga: non a caso, tanto le « forze cattoliche » tradizionali quanto quelle dell'ultima ora si sono mostrate incapaci di elaborare (e tanto meno di portare avanti) progetti storici coerenti che vadano al di là di occasionali strategie meramente difensive.

Il *recupero di una capacità progettuale,* e quindi della possibilità stessa di una presenza cristiana significativa nella società odierna, passa oggi necessariamente attraverso un serio *lavoro culturale,* in grado di connettere coscienza eti-

ca e coscienza della complessità. Tale impegno è oggi particolarmente difficile a fronte dei modelli culturali prevalenti; ma sarebbe paradossale che proprio la Chiesa penalizzasse il lavoro e la ricerca culturale, ed accettasse invece di misurarsi sul terreno del consumismo delle esperienze quotidiane e della spettacolarità appagante della civiltà delle immagini.

Un paziente cammino di ricerca

2.9.

Eppure, nonostante lo strisciante prevalere di tendenze contrarie, qualcosa è stato fatto all'interno della Chiesa italiana in questa direzione di apertura, proseguendo in tal modo la riflessione avviata dal Concilio Vaticano II.

Innanzi tutto, il primo Convegno ecclesiale del 1976 — *Evangelizzazione e promozione umana* — si è posto come tappa fondamentale del cammino della comunità ecclesiale, indicando nelle dimensioni del servizio e della solidarietà il punto di contatto più ampio con la realtà di una società civile in rapida trasformazione. Ciò ha condotto ad uno sviluppo non solo quantitativo, ma soprattutto qualitativo dell'impegno dei cristiani — e dei giovani in primo luogo — di fronte ai problemi sociali delle « nuove povertà » e dell'emarginazione, segando il passaggio da una ottica assistenziale e paternalistica ad uno stile di condivisione che riconosce ed accetta l'autonomia della storia confrontandosi con le domande personali anziché con le risposte ideologiche.

Inoltre, alcuni documenti dell'Episcopato italiano (da « la Chiesa italiana e le prospettive del paese» al piano pastorale « Comunione e comunità ») mostrano una crescente attenzione ai *problemi pastorali* delle Chiese locali (si pensi allo sviluppo che in questi anni hanno avuto le Conferenze Episcopali regionali) ed una crescente sensibiltà verso i temi della *ridefinizione dei ruoli sociali* della Chiesa e della necessità di aprire nuovi spazi di comunicazione e di dialogo (si pensi agli interventi su temi sociali quali il lavoro e la disoccupazione, su problemi quali la droga e la criminalità organizzata, su questioni urgenti e fondamentali quali quelle educative e formative). Anche qui, crediamo che tali documenti vadano letti non come richiamo ad una identità perduta ma come stimolo autorevole affinchè la comunità cristiana recuperi attenzione e sensibilità verso tematiche e problemi collettivi (dalla società alla politica) messi in disparte dal diffondersi di visioni intimistiche e privatistiche tipiche del periodo di trapasso che stiamo vivendo.

Ci sembra perciò importante e auspicabile che il secondo Convegno ecclesiale che si terrà nel 1985 — *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini* — prosegua sulla strada intrapresa, sviluppando la dimensione della speranza e della progettualità, in rapporto alla complessità della « comunità degli uomini », non riconducibile a luogo di egemonia ideologica e di conflitto sociale. La « riconciliazione cristiana », in quanto fondata sull'idea e sulla pratica di comunità, non può che essere garanzia contro queste tentazioni egemoniche e di contrapposizione. Diventerebbe così possibile affrontare serenamente il mai risolto problema del rapporto tra i cattolici e lo Stato, tra coscienza cristiana e coscienza civile. Un rapporto che non si risolve attraverso le norme concordatarie (come del resto appare evidente dall'assenza di dibattito che ha preceduto e seguito l'entrata in vigore del nuovo Concordato), ma va costruito in profondità attraverso *un paziente cammino di ricerca teologica, di impegno pastorale, di lavoro culturale.*

2.10.

Il cammino che attende la Chiesa è dunque quello della ricostruzione di una maggiore *specificità* del suo ruolo, in quanto portatrice del messaggio di salvezza, quindi in quanto Chiesa evangelizzatrice che non si definisce perciò come « altro » dalla società complessa, ma si inserisce nelle sue dinamiche essenziali.

In altri termini, la secolarizzazione ha posto alla Chiesa il problema di come « dire Dio » in un mondo secolarizzato, assolvendo con ciò ad una propria fondamentale funzione che — e in questa direzione è legittima la lettura della Chiesa in chiave di sistema sociale —, in quanto fondata sull'alterità radicale del messaggio salvifico, si esplica concretamente in dinamiche sociali di comunicazione dell'annuncio.

Coscienza della complessità e comunicazione tra le identità sono i punti-chiave sui quali va giocata questa maggiore specificità, in un cammino di ricerca di un'autentica prassi evangelizzatrice capace di rispondere ai problemi posti dalla differenziazione sociale e dal pluralismo. L'obiettivo, infatti, non è quello di restituire alla Chiesa una funzione di integrazione sociale « forte », per cui i cristiani riceverebbero la loro legittimazione di fronte alla società come riflesso di una qualche forma di « potere » della Chiesa sulla società. Al contrario, l'obiettivo primario è quello di rendere gli uomini il più possibile *liberi* a prescindere dal « potere » che ogni sistema sociale promette — attraverso meccanismi economici e psicologici — a quanti accettano di integrarsi pienamente e totalmente ad esso.

In quest'ottica la Chiesa, al pari delle altri componenti del tessuto sociale, svolgerebbe un'importante funzione di integrazione degli individui nella società non in base ad una certa quota del potere complessivo da essa detenuta, bensì in quanto capace di « educare » gli individui ad un vivere collettivo adulto e responsabile, attraverso uno sviluppo cosciente e maturo di quella irrinunciabile dimensione della vita umana che è la dimensione religiosa.

Infine, alla fede verrebbe restituita l'*essenzialità* di un messaggio che affronta il problema del senso e della sua comunicazione non sulla base di chiusure ma nella direzione di apertura di una comunicazione compiutamente umana.

2.11.

Questa maggiore specificità richiede però una sempre maggiore comunicazione con gli altri sottosistemi (solo comunicando infatti è possibile mantenere la propria autonomia senza isolarsi); in particolare, ci sembra, il lavoro che attende i cristiani riguarda la costruzione di nuovi rapporti sia con il *sistema formativo,* in quanto luogo di confronto culturale tra le diverse identità, individuali e collettive, sia con il *sistema politico,* in quanto luogo di verifica del grado di civiltà sociale, cioè della capacità di convivenza tra le diverse identità.

3. L'università e la nuova mappa dei saperi

3.1.

L'impostazione analitica adottata a livello di sistema sociale complessivo pare particolarmente adeguata ad interpretare anche i sintomi di trasformazione del sistema formativo, ed in modo specifico dell'istituzione universitaria.

L'università sembra oggi presentarsi come vero e proprio « *exemplum* » di quanto si è andati illustrando nei capitoli precedenti giacchè in essa, forse più che in altri segmenti dell'organizzazione sociale, è possibile cogliere con evidenza il complesso rapporto tra *crisi di « funzionalità »* e *crisi di « legittimazione »* che per molti riguardi sembra costituire il connotato caratteristico dell'odierna fase socio-culturale. Intendiamo qui, infatti, con *crisi di funzionalità* l'incapacità dei diversi sistemi che compongono la società (politico, economico, formativo, ecc.) di produrre, efficacemente, le decisioni che li riguardano e con *crisi di legittimazione* lo scollamento tra individui e sistema complessivo o meglio l'incapacità del sistema di produrre un grado sufficente di consenso.

All'interno del generale dibattito interno all'efficienza del sistema, l'università tende in modo crescente ad essere considerata come un luogo strategico e simbolico per conseguire equilibri più globali. Ma, al di là di ogni semplice correzione di rotta, sembra oggi essere in gioco l'idea o l'identità stessa di università allorché si propongono come alternative alla complessità strutturale dell'università pur legittime istanze di rifunzionalizzazione. La centralità simbolica e la crucialità funzionale del sistema universitario lo rendono pertanto oggi un terreno di confronto non eludibile per ogni seria riflessione sul futuro della società complessa.

3.2.

L'accennata connessione tra sistema universitario (intendendosi come tale, in senso lato, l'insieme degli strumenti, dei fini e dei soggetti sottintesi all'idea stessa di università) e sistema sociale, consente di utilizzare la medesima categoria di analisi, quella della complessità, per entrambe le sfere di interesse e di individuare nel sistema universitario l'espressione più evidente dell'influenza che il fenomeno di modernizzazione ha avuto sulla nostra società.

La «grande trasformazione» che, soprattutto nel secondo dopoguerra, ha interessato in modo radicale il nostro paese ha visto l'università giocare un ruolo centrale e polidirezionale. Tale ruolo si è rivelato, da un lato generatore di spinte sovvertitrici degli interessi tradizionali, dall'altro ha ammortizzato i crescenti scompensi del sistema socio-culturale nei confronti delle giovani generazioni.

Il nuovo rapporto università-sistema, in un periodo di accelerato mutamento, ha determinato un notevole impatto sull'università, finendo per minare i suoi stessi equilibri tradizionali: si sono infatti radicalmente ridefinite le funzioni storicamente assegnate alla università (produzione di competenze professionali superiori, elaborazione di nuovo sapere scientifico, formazione di spirito critico-politico) e sono man mano cambiati i modelli di razionalità da cui tali funzioni erano scaturite. A tutto ciò si è accompagnata una trasformazione ed una accentuazione delle funzioni dell'università di carattere non esplicitamente istituzionale, « latenti », (attinenti cioè all'integrazione dei soggetti nei ruoli sociali, politici, lavorativi), proprio in una fase in cui tali ruoli andavano rapidamente evolvendo.

L'università si costituiva così come punto di convergenza di molteplici attese provenienti da soggetti diversi, e si trasformava da canale privilegiato di mobilità sociale ad *ambiente totalmente destrutturato di sperimentazione trasgressiva*, con gli esiti critici che si conoscono: una crisi di natura complessa, mutevole, che da almeno quindici anni testimonia la difficoltà di una ricomposizione dell'istituzione universitaria e la deriva a cui essa risulta apparentemente votata.

Un modello multifunzionale

3.3.

Sullo sfondo delle considerazioni che precedono è forse possibile affrontare anche la questione propriamente istituzionale e organizzativa dell'università. Tale questione trova espressione in termini elementari nel seguente interrogativo: perché al suo evolversi funzionale l'università non ha accompagnato un parallelo e coerente adeguamento nelle strutture?

Anche se l'università in quanto istituzione non sfugge alla generale vischiosità del cambiamento dei complessi burocratici e se è vero, inoltre, che la quasi assoluta staticità dell'ordinamento universitario nel nostro paese è in buona parte dovuta ai ritardi culturali di una classe politica poco lungimirante, vi è tuttavia da chiedersi ancora in che misura l'assenza di un progetto complessivo di riforma sia da motivarsi soltanto a partire da questi fattori appena citati. Vi è da chiamare in causa allora una effettiva *impraticabilità teorico-pratica di una capacità progettuale onnicomprensiva*.

E' infatti una questione propriamente culturale quella che sta alle origini dell'attuale problema dell'università; in altri termini, quanto sopra detto a proposito dello scollamento delle funzioni dell'università, ed il moltiplicarsi delle variabili in gioco sullo sfondo di un profondo mutamento della nozione stessa di sapere, avrebbe incrinato definitivamente la possibilità di riproporre un ulteriore modello istituzionale di università unitario e compatto. D'altra parte, ciò spiegherebbe perché si sia nei fatti preferito rinunciare ad interventi totalizzanti lasciando spazio, in modo « paraistituzionale », ad una massa incontrollata di adattamenti spontanei, o attraverso la diversificazione o attraverso il degrado.

A questo proposito paiono invece innovativi e culturalmente più attrezzati i principi informatori del decreto 382, benchè la loro

applicazione sia stata totalmente insufficiente. Quest'ultimo, infatti, evitando i problemi di una « *riforma totale* » e consentendo e promuovendo invece ipotesi sperimentali, decentrate ma istituzionali, sembra prospettare per l'università coordinate strutturali articolate e flessibili, e tuttavia esenti dai rischi della dispersività e della frantumazione.

3.4.

Di fronte all'attuale incapacità del sistema universitario di governare il complesso di funzioni ad esso collegate, sia che si tratti delle funzioni esplicite « tradizionali » che di quelle latenti e relative ai processi di integrazione sociale, stanno oggi le posizioni di chi considera irrimediabilmente superato e pertanto non più recuperabile il modello « teorico » stesso che sta storicamente alla base delle nostre istituzioni universitarie e cioè la loro natura irrimediabilmente plurifunzionale.

Come è ben noto, infatti, la ragion d'essere dell'università non consiste nella ipotesi di una mera organizzazione di funzioni autonome genericamente individuabili per il loro carattere culturale e giustapposte l'una all'altra, bensì, più fondatamente, nel tentativo di realizzare la *connessione istituzionale delle sue diverse funzioni* e l'apertura di canali stabili di comunicazione tra esse.

Didattica e ricerca in tale modello istituzionale si confronterebbero ed integrerebbero così che non si darebbe una buona didattica se non in rapporto ad una buona ricerca, nè una buona ricerca svincolata dal dibattito critico-politico. Ciò che oggi è invece posto in discussione è precisamente la sensatezza di un simili raccordo istituzionale tra funzioni universitarie; secondo questa ipotesi le mutate esigenze di un sistema sociale radicalmente evoluto che spingono nel senso di una progressiva segmentazione, la dilatazione dell'accesso universitario, la trasformazione interna delle stesse funzioni universitarie tradizionali, condurrebbero invece il sistema universitario ad una situazione di ineluttabile scollamento — da cui l'odierna « inefficienza » — dei propri compiti ed oggetti.

Conseguente alla diagnosi, la terapia: ad una serie di finalità ed utenze sempre più segmentate si intenderebbe far fronte con una moltiplicazione delle sedi e degli itinerari formativi, svincolando le diverse funzioni secondo criteri di specializzazione. Ne risulta un processo di « semplificazione », tendente ad assicurare migliori risultati tramite una sorta di *razionalizzazione produttiva del sistema.*

« Dimensione formativa » e problemi di integrazione sociale appaiono in questa prospettiva come aspetti esclusivamente accessori, se non addirittura come agenti primi o circostanze aggravanti della crisi di funzionalità di cui il sistema è sofferente. Mentre alla crisi di legittimazione verrebbe data solo una risposta ispirata ad un ben preciso criterio di efficienza (l'efficienza tecnocratica).

Sede istituzionale di mediazione culturale

3.5.

Sarebbe tuttavia fuorviante porre oggi il problema universitario in termini di una scelta del tipo *aut-aut,* presentando come alternative l'immagine di una università « efficiente », per la quale si renderebbero necessari interventi di scorporo e specializzazione funzionale nel senso più sopra indicato, e quella di una università « inutile », rudere sociale condannato a marginalizzazione e subordinazione progressive, impegnato oggi in una sterile battaglia di retroguardia per la difesa di sostanziosi interessi corporativi piuttosto che per la riaffermazione di principi culturali.

E' infatti evidente che non è in ogni caso possibile fare a meno più a lungo di una università «funzionante» in modo fisiologico, in grado cioè di recepire e di rispondere alle sollecitazioni del sistema sociale, e al tempo stesso di costituirsi come un generatore di impulsi critici ed innovativi.

Non di meno, proprio la natura di questo *circuito comunicativo tra università e sistema* e le caratteristiche di un tale concetto di funzionalità devono oggi divenire oggetto del dibattito pubblico sull'università.

In una situazione come l'attuale, in cui la comunicazione tra i diversi segmenti dell'universo sociale — il campo politico, l'economico ecc. — sembra farsi problematica in presenza di un orizzonte di esperienze significative ma non comunicanti, non pare azzardato affermare che grazie al suo carattere plurifunzionale l'università possa rappresentare uno spazio privilegiato per tessere di nuovo canali di comunicazione nel tessuto sociale. Quanto vi è di più essenziale nella esperienza storica dell'istituzione universitaria — la ricerca, il confronto, il diritto alla parola, lo scambio tra funzioni, tra culture e tra generazioni— si riconferma oggi, e probabilmente più che in passato, come un ruolo sociale irrinunciabile.

La società complessa, proprio perché tendente ad una segmentazione che comporta implicitamente il rischio di una frammentazione disgregativa e di una ricomposizione autoritaria, necessita, per mantenersi vitale, di luoghi non occasionali aperti al confronto ed alla connessione tra problemi, progetti, esperienze settoriali.

E' certamente vero che compito dell'università è la produzione di laureati competenti: ma non pare meno vero che l'efficienza della università si deve oggi misurare con una ben più vasta sfera di attribuzioni, e che il suo carattere di *sede istituzionale del dialogo e della mediazione culturale* ne mette in rilievo tutta la valenza « politica ».

Costituzionalmente adatta a percepire, interpretare e produrre il nuovo, e al contempo deputata alla *conservazione ed all'esercizio pubblico della memoria storica,* si offre come luogo di elaborazione ed articolazione della coscienza culturale di una società. Coscienza critica, certo, ma anche coscienza come sedimentazione, organizzazione e memoria delle conoscenze e dei valori di una cultura: ed è questa una funzione che risulta tanto più significativa quanto più ci si vada approssimando ad un tipo di società tecnologicamente in grado di registrare ed archiviare ogni cosa, ma anche, specularmente, in grado di rimuovere tutto.

Da quanto detto traspare come il carattere « politico » dell'università non si esaurisca nell'impatto sociale delle direzioni e degli esiti della ricerca, ma si giochi dentro il fondamentale spazio degli *assetti comunicativi di una società,* e pertanto all'interno degli stessi processi di formazione del consen-

so. Se l'università non si propone certo come unico terreno di confronto culturale, nè tanto meno come solo ambito sociale di creazione di significati, tuttavia essa appare idealmente in grado, proprio per la sua natura complessa e plurale, di costituire una sorta di potenziale bacino di raccolta dell'elaborazione culturale delle diverse espressioni sociali e di valorizzare, lungo la via della mediazione razionale, quanto emerga di significativo all'interno dell'universo sociale.

Una simile implicazione « politica » dell'istituzione universitaria nel globale processo di produzione e comunicazione dei valori sociali, prova la proficuità dell'uso dell'approccio sistemico per una corretta « critica dell'università »; si riconferma in questo modo, inoltre, che la questione delle soluzioni da adottare a riguardo del sistema formativo non può essere utilmente affrontata se non in relazione ad una lettura complessiva degli assetti sociali, economici e culturali del sistema, ad una attenta e critica rilevazione del cambiamento in atto.

3.6.

Affermare l'insostituibilità nell'attuale fase culturale della natura plurifunzionale dell'università, quale unica possibilità per fronteggiare l'ulteriore complessificazione delle domande ad essa rivolte, non significa schierarsi a favore dell'università quale oggi si presenta, demonizzando ogni ipotesi di superamento del suo assetto attuale. Riteniamo ancora una volta, però, che una critica autenticamente radicale del sistema universitario non può esimersi dal riconoscimento e dall'assunzione delle tracce di positività già oggi verificabili.

L'adesione al modello teorico della plurifunzionalità si dimostrerebbe inoltre perdente se separata da una precisa « *scelta per l'università* », da uno lucido e critico inserimento nelle dinamiche universitarie, capace di sfuggire tanto ai rischi degli spontaneismi privi di quadri di riferimento, quanto al riduzionismo di impostazioni pseudo-razionalizzatrici.

Dialogo, ermeneutica ed utopia

3.7.

La vera alternativa alla crisi dell'idea di università (e la possibilità di rimotivare un impegno in essa e per essa) sta oggi nella paziente ricerca di nuovi modelli di razionalità che rendano conto del *carattere « universale », dialogico, ermeneutico ed utopico del sapere*, carattere al quale l'esperienza universitaria costantemente rimanda.

Questa paziente ed intelligente ricerca del senso del lavoro in università rivestirà un valore decisivo soprattutto di fronte al compito di interpretare i mutamenti sociali ed intervenire in essi. Si dimostra inoltre indispensabile fondamento di una responsabilità che, avendo nel lavoro culturale i propri presupposti, non viene esercitata settorialmente e specialisticamente, ma si realizza come impegno storico complessivo, capace di critica ed autocritica, di commisurazione di obiettivi e mezzi e, soprattutto, persuaso della violenza di ogni semplificazione fatta sia pure per fornire all'azione fini più individuali e motivazioni più seducenti.

4. La politica e la sfida della secolarizzazione

4.1.

Il processo di secolarizzazione, sebbene costituisca una chiave di comprensione dell'evoluzione complessiva del sistema sociale, va misurato anche sul piano degli effetti prodotti sul funzionamento del sistema politico.

La politica ha da sempre aspirato a porsi come forma privilegiata per risolvere, attenuare o comunque rimuovere i problemi dell'esistenza dei singoli e delle collettività. Lo stesso costituirsi, in alcuni momenti della storia, della felicità individuale come scopo identificante l'agire politico ha contribuito ad anticipare, in alcuni casi drammaticamente, l'irriducibilità del sistema sociale (con i suoi interrogativi di senso, le sue tensioni etiche) al sistema politico. Irriducibilità che oggi sperimentiamo come il tratto caratterizzante questo nostro 'tempo' politico.

In questo senso la secolarizzazione, intesa come processo di *differenziazione per funzioni* della società, consiste in una definitiva comprensione della politica come parte di un sistema complessivo che ne relativizza compiti, pretese, potenzialità di soddisfazione. La novità non risiede tanto nella consapevolezza teorica dei limiti della politica quanto nei tratti storici, reali del processo di secolarizzazione che la tocca.

4.2.

L'articolarsi di questo processo di secolarizzazione è stato da noi interpretato anche come definitivo tramonto delle cosiddette *forme di integrazione « forte »*, cioè come l'esaurimento di modelli di mediazione tra soggetto e sistema, tra significati e senso affidati ad orizzonti di valori e di norme immutabili, immediatamente attingibili, da « spendere » nella storia piuttosto che da ricostruire precariamente dall'interno di essa.

La relazione tra individuale e collettivo costituisce l'elemento distintivo di ogni sottosistema sociale; il sistema politico, nel suo funzionamento reale, materializza, per così dire, una forma speciale di mediazione tra individuale e collettivo, nella quale il raccordo tra i termini si gioca, storicamente e « visibilmente », attorno alla necessità di connettere le concrete volontà degli individui (o dei gruppi), i loro interessi, le loro azioni, con le decisioni collettive, con gli orientamenti di valore che il sistema produce all'interno del contesto sociale: più che « produrre » questa mediazione, il sistema politico « è » questa mediazione.

Il tratto distintivo della nostra situazione va colto proprio qui: l'esaurirsi di forme di integrazione « forte » è l'esaurirsi di forme di funzionamento del sistema politico nelle quali non solo le me-

diazioni per così dire « proprie », cioè attinenti alla costruzione storica di un nesso tra valori individuali e decisioni collettive, ma anche quelle « di senso » sono attribuite al sistema politico stesso. Siamo cioè ad un punto avanzato della medesima traiettoria sulla quale si collocava anche quell'iniziale fenomeno di distinzione tra potere religioso e potere politico che ha interessato ogni società minimamente strutturata.

La questione della rappresentanza

4.3.

Nelle nostre società occidentali la prima funzione del sistema politico aggredita dalla crisi delle forme « forti » di integrazione è quella della *rappresentanza,* cioè della modalità con la quale il sistema politico produce decisioni il più possibile conformi agli interessi, alle opinioni, ai valori degli individui e dei gruppi. Prima ancora che crisi di qualche soggetto politico particolare, è l'esercizio « secondo » rappresentanza della funzione di produzione di decisioni a subire l'effetto del processo di secolarizzazione.

In qualche modo, quindi, tutti gli attori del sistema politico (partiti, sindacati, ecc.), proprio perché partecipi di un gioco le cui regole non soddisfano più tutti i giocatori, dopo aver superato una prima fase nella quale la difesa della propria identità si identifica con la difesa delle regole che ne hanno consentito la costruzione, si trovano a doversi interrogare a fondo. Non sono forse proprio certe regole del gioco ad impedire che il gioco venga « efficacemente » giocato piuttosto che la sopravvenuta indifferenza di qualcuno fra i giocatori?

La « partita » politica giocata secondo modelli di integrazione «forte» supponeva, infatti, che la funzione di rappresentanza per un verso fosse costruita « mediante » un riferimento di tipo ideologico, per l'altro « producesse » essa stessa ideologia, cioè operasse anche una integrazione degli individui soddisfacendone le domande di senso. In altri termini il sistema politico sembra riproporsi oggi in un mondo che non è più in grado di utilizzarlo dal momento che sono sempre meno gli individui disposti al consenso verso una decisione giustificata dal suo solo riferirsi immediato ad un'ideologia o ad un'autorità religiosa.

4.4.

Non è difficile collocare storicamente il manifestarsi di questi fenomeni, se si ripensa con attenzione alla parabola politica del modello del *partito di massa.* Non sembri arbitraria questa scelta sul terreno esemplificativo: il soggetto collettivo che, nelle nostre società occidentali, principalmente ha svolto il ruolo di filtro e sintesi tra le esigenze del sistema e quelle del consenso sociale, tra risposte decisionali e domanda politica, è stato proprio il partito politico, sotto la forma del partito di massa nelle nostre società occidentali.

Un forte legame di tipo ideologico, la presenza di una burocrazia di partito con funzione di costruzione del consenso, il riferimento ad un elettorato « di appartenenza » integrato su base ideologica, sono gli elementi caratterizzanti l'organizzazione del partito di massa irreversibilmente interessati dagli effetti più vistosi del processo di differenziazione e quindi rappresentativi della crisi delle forme di integrazione «forte».

4.5.

Questa crisi ci pone di fronte ad un duplice movimento della realtà sociale; questa duplicità va colta secondo uno schema di compresenza piuttosto che di successione cronologica. Accanto infatti ad una *disarticolazione della società,* ad un emergere di richieste individuali di autorealizzazione, accanto ad un riproporsi continuo di stili di vita tanto diversi quanto rapidamente destinati al tramonto, si manifestano segni di una tendenza in qualche modo contraria.

Gruppi di interesse strutturati impongono le loro necessità al complesso sociale, si affermano crescenti monopoli sul piano della produzione delle informazioni, cresce una rete di sistemi produttivi « leggeri » dove il bene « conoscenza » si sostituisce progressivamente ad altri beni presenti sul mercato.

Tutto ciò, lungi dal porsi ad un livello di novità meramente strumentale, propone, in modo non riflesso nè discusso, un sistema di produzione delle decisioni collettive nel quale la mediazione tra individuale e collettivo, tra valori e sistema, è una prestazione *successiva* del sistema, che assicura al sistema stesso legittimità e possibilità di riproduzione. In altre parole il consenso, anzichè essere una condizione in parte preliminare del gioco politico, diventa il risultato di una *manipolazione strumentale.*

Siamo così di fronte ad una modalità di integrazione che abbiamo definito « debole » non perché in grado di assicurare la sopravvivenza del sistema in misura minore, ma perché rispondente a procedure qualitativamente sottratte al consenso collettivo.

4.6.

Il problema viene allora formulato in termini nuovi, Si impone, come obiettivo primario di un pensiero politico impegnato, il superamento di quella crisi delle forme di integrazione « forte » che (come abbiamo visto, non è assenza di integrazione bensì miscela di disarticolazione anarchica e di integrazione « debole ».

La riattivazione di canali di comunicazione tra soggetti e sistema non può però realizzarsi mediante un ritorno a forme « forti », scardinate dal processo non reversibile della secolarizzazione.

In questo senso non appaiono convincenti quei tentativi volti alla *ricerca di soggetti,* gruppi, forze politiche in grado di riformulare un nesso tra individuale e collettivo perché, se è in crisi la funzione di rappresentanza, è a livello di funzione e non di soggetti che un nuovo possibile orizzonte va presentato.

Non sembra neppure ipotizzabile una semplice riproposizione della cultura della partecipazione, o un *appello alla partecipazione,* quando il moltiplicarsi di sedi di espressione di questa partecipazione, spesso inoperose sul piano decisionale, costringe a ricorrere ad una sorta di impegno politico pensato come « testimonianza » attivistica piuttosto che come attività orientata alla soluzione di problemi. Quello della « testimonianza » non ci sembra infatti un codice semplicisticamente « spedibile » all'interno del commercio linguistico politico.

Più generalmente è da ritenere inefficace la sola riproposizione di fini etici orientanti l'agire politico — quando è della razionalità, della discutibilità pubblica di questi fini (che nessuno è disposto ad accettare per normativi solo perché qualcuno li trasmette o li proclama) che si mette in dubbio la legittimità.

Sussiste allora la possibilità di una produzione di decisioni « secondo » rappresentanza, cioè di una *discutibilità* e di una *verifica consensuale* delle decisioni stesse? Quali sono le condizioni che rendono ancora oggi possibile, fuori da mediazioni di tipo ideologico, una ricostruzione del nesso decisioni-consenso?

Strade senza uscita

4.7.

Una soluzione, anche parziale, ai nostri interrogativi non sembra poter provenire dalla ricerca di quei due filoni della riflessione sulla crisi che ha colpito il sistema politico nell'ultimo decennio che si sono succeduti, negli anni '70, occupando spazi equivalenti nell'attenzione degli studiosi e dell'opinione pubblica.

Tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70 è stata la « *crisi di legittimazione* », intesa come venir meno dei meccanismi fondamentali di produzione del consenso sociale al modello neocapitalistico, a dominare il campo delle risposte teoriche alla crisi. Dopo la metà degli anni '70, sull'onda delle ripetute crisi inflazionistiche, è stato il tema della « *crisi di governabilità* », intesa come impossibilità del sistema politico di rispondere a tutte le domande della società, a tentare con successo una comprensione ragionata della crisi.

Queste due tendenze di fondo hanno in realtà depistato la ricerca sulle cause della crisi e, conseguentemente, sui parametri con i quali leggere i tentativi di uscita dalla stessa.

Nel tematizzare la crisi di legittimazione ci si propone infatti di individuare, nell'esaurirsi dei processi di integrazione sociale, la radice della crisi del sistema politico, dimenticando che, in qualche modo, lo stesso fenomeno di perdita del consenso sociale è riconducibile al processo di secolarizzazione. Si abbandona così quella « circolarità » teorica nella spiegazione dei fenomeni sociali di cui abbiamo parlato nella introduzione (l'impossibilità di appellarsi ad uno schema causa-effetto).

Analogamente, isolare, come motore della crisi, il crescente divario tra risorse disponibili e domande della società, se anche risponde ad alcune esigenze reali non sembra poter risolvere il problema della rappresentanza, (problema che si riproduce ad ogni livello, pur prosciugato, di decisionalità collettiva). La rappresentanza è una realtà qualitativa della funzione del sistema politico che non può essere corretta con provvedimenti di tipo quantitativo (più mercato - meno stato), benché questi ultimi siano, sotto altri profili, decisamente auspicabili.

4.8.

Una strada ragionevole ci sembra invece quella rivolta alla verifica delle *condizioni di possibilità* di un'evoluzione del sistema politico, nella quale il momento della produzione delle decisioni, velocizzato dal rapido mutamento sociale e tecnologico, non venga sottratto ad istanze di controllo, di confronto, di critica, sia interne, cioè realizzato mediante le sanzioni, i premi, le contromisure tipiche delle regole del gioco politico, sia esterne, cioè connesso al rapporto del sistema politico con gli altri ambiti sociali, nei quali l'individuo e la collettività esprimono e difendono i propri orientamenti di valore, le proprie domande di senso.

La politica « post-ideologica » può forse essere compresa entro queste coordinate. Il sistema politico viene ricondotto alla funzione di produzione democratica di decisioni che vincolano un contesto collettivo strutturato, sganciata dalla produzione di orientamenti etico-finalistici, ma non per questo, proprio perché correlata con luoghi di discussione « pubblici », ridotta a mera composizione conciliativa di interessi.

Il sistema politico può così assumersi quella *funzione di comunicazione*, (a lui propria in quanto forma di mediazione), che gli sarebbe ostacolata da un improprio, cioè non politicamente tradotto, introdursi di riferimenti di valore.

Le regole del gioco politico

4.9.

Sul piano più strettamente politico una ricerca sulle condizioni di possibilità della evoluzione del sistema, secondo le linee sopra indicate, può sicuramente fornire alcuni elementi concreti essenziali dai quali non si può prescindere.

a) Innanzi tutto l'accantonamento di tentativi ideologici di fondare la legittimità del sistema politico a favore di un *fondamento di tipo « procedurale »*, che si definisce piuttosto come accordo « laico » sui presupposti formali della convivenza politica. In altre parole l'abbandono dell'idea di « progetto » come monodirezionalità o finalismo.

b) In secondo luogo l'autocomprensione del sistema politico come parte, elemento del sistema sociale, non quindi come centro nè come momento di sintesi superiore dell'intera vita sociale. Il sistema politico non è il contenitore di una serie indefinita di azioni e comportamenti storici ma, piuttosto, un *insieme selezionato di risposte* ad alcuni bisogni del sistema sociale.

c) In terzo luogo l'affermarsi di una modalità di « mobilitazione » degli attori politici, fondata sul rapporto strumenti-risultati piuttosto che su orizzonti ideologici (i cosiddetti referendum sulle ideologie). Le proposte politiche vanno valutate sulla base di programmi articolati sul piano della *congruità dei mezzi al fine dichiarato* e non su una indefinita *matrice ideologica*, che si presume li ispiri. Ciò non significa sottrarsi al confronto sui valori ma costringere questo confronto a porsi sul terreno delle mediazioni storiche razionali ed argomentabili. Evidentemente sarà soprattutto il momento elettorale (cioè una delle estrinsecazioni storiche della funzione di rappresentanza) ad essere interessato da questa terza condizione. D'altra parte, sul piano concreto, non sono pochi i segnali che ci indicano un dinamismo reale già orientato in questo senso.

d) In quarto luogo la strutturazione degli attori politici, aperta alla interazione tra sistema for-

mativo-informativo e costruzione del consenso. In altre parole le forme di organizzazione dei soggetti politici devono acquistare *elasticità e flessibilità* in modo da permettere ai soggetti stessi di recepire i cambiamenti di preferenze degli individui nei diversi settori della vita sociale. Il consenso è, sotto certi aspetti, sia condizione sia esito dell'azione politica; rompere la « rigidità organizzativa » dei soggetti politici è il modo per far sì che la loro strutturazione (inevitabile) sia un fattore di mutamento e non di sclerotico conservatorismo.

e) In quinto luogo la forte relativizzazione di quei tentativi, basati sui nuovi movimenti sociali, di costituire nuovi modelli di integrazione politica, che sostituiscano integralmente le forme di organizzazione strutturate. La riflessione sui nuovi movimenti, particolarmente debole nel tematizzare il rapporto soggetto-sistema, (tutto risolto a favore del primo dei due termini), ci sembra non sufficiente a risolvere i problemi posti dalla crisi della rappresentanza da noi indicata come centrale.

I movimenti possono anche rappresentare nuove istanze emergenti dalla società ma non possono esaurire i *bisogni di decisionalità* del sistema sociale. L'illusione non consiste nel difendere i nuovi movimenti (operazione preziosa) quanto nel vedervi una soluzione alla crisi delle forme di integrazione « forte ».

f) Infine il *recupero della funzionalità* del sistema politico sul piano della efficacia decisionale che permetta alla società, anzichè estenuanti intromissioni nel processo decisionale, una corretta e rapida valutazione (e quindi giudizio) degli effetti e dei risultati delle politiche concretamente realizzate. Decisione o consenso è un'alternativa ideologica: il consenso su cosa può esprimersi se non su decisioni o effetti di decisioni?

4.10.

A questo punto può essere utile confrontare queste indicazioni teoriche con alcune delle tendenze reali del funzionamento dei sistemi politici occidentali. In particolare il dibattito sembra potersi aprire attorno a due tendenze: *le* forme di *leadership personalizzata* e le forme di *scambio politico neo-corporativo*, che, anche nel nostro paese, costituiscono alcuni degli elementi di dinamismo emergenti.

Le tendenze verso forme di leadership personalizzata assumono, ovviamente, rilievo diverso a seconda che si sia in presenza di sistemi di partito più o meno strutturati. Ciò che a noi interessa da vicino è comunque il potenziale innovatore di queste tendenze: il pregio più rilevante di esse è infatti la possibilità di risposte pronte, efficaci, in consonanza con le opinioni variabili dei cittadini, fuori, e talvolta contro, l'azione frenante delle grandi burocrazie (di partito e non).

Restano ovviamente aperti alcuni problemi. Innanzi tutto per poter funzionare adeguatamente, evitando i rischi dell'autoritarismo, del trasformismo e della manipolazione, la « leadership carismatica » presuppone un quadro di *democrazia « plebiscitaria »*, cioè una forma regolata di competizione politica nella quale sia ridotto il peso delle organizzazioni strutturate e produtrici di consenso a vantaggio di forme più flessibili e facilmente attivabili.

Nel nostro paese questo significa anche una competizione politica pienamente funzionante, una *« democrazia compiuta »*, una possibilità, insomma, di scelta tra diverse leadership, tutte, almeno potenzialmente, in lizza.

In secondo luogo il complesso « leadership personalizzata — democrazia plebiscitaria » non sembra in grado di fornire prestazioni decisionali in grado di assicurare un consenso sufficientemente stabile, necessario comunque, anche all'interno di processi in rapida trasformazione.

Anche le cosiddette politiche neocorporative, caratterizzate dalla incorporazione dei grandi aggregati di interesse, (sindacati dei lavoratori e degli imprenditori, gruppi di interesse), nei processi decisionali pubblici, si presentano, in alcuni casi, come forme di superamento postideologico dei modelli di conflitto sociale su base industriale. Anche in questo caso però la condizione preliminare per il consolidarsi di questa dinamica sembra essere una prospettiva tangibile di democrazia compiuta, senza la quale manca la certezza strutturale della credibilità e della stabilità dell'interlocutore governativo.

Non mancano comunque interrogativi anche per questo secondo scenario. In particolare la derivazione dei modelli neo-corporativi da strutturazioni fortemente burocratizzate della raccolta e della formazione del consenso sembra muoversi in una direzione non coerente con le esigenze nuove di cui abbiamo parlato sopra.

L'impressione che si può ricavare da questa rapidissima rassegna è di una, seppure approssimativa, conformità dei fenomeni reali, o meglio delle tendenze da noi isolate all'interno della realtà, alle condizioni essenziali di rinnovamento che abbiamo indicato.

D'altra parte in una società differenziata anche il rapporto tra teoria politica e realtà non può che strutturarsi in forme flessibili, privilegiando il momento della registrazione su quello della prescrizione, e comunque ricercando sempre una circolarità che non sconfini però in nuova ideologia.

Etica e politica

4.11.

In un quadro come quello che abbiamo delineato, quale spazio può ancora trovare una riflessione sul rapporto tra etica e politica? Le virtù di onestà e competenza, di moderazione, di tolleranza e correttezza, sono virtù cui si fa appello — si direbbe — quanto più esse sembrano scomparire. Il richiamo alla dedizione ed alla fedeltà ad un ideale, allo stesso modo, si fa più forte quanto più ci si accorge che le ideologie non risolvono i problemi della convivenza umana. Non si può chiedere ai meccanismi democratici — i migliori che abbiamo — di « produrre » virtù, e nemmeno basta essere uomini virtuosi per essere buoni politici.

Il primo compito di un'etica, crediamo, è quello di creare luoghi in cui gli uomini possano parlare lo stesso linguaggio, comprendendosi e riconoscendosi reciprocamente come uomini liberi. I luoghi in cui si esprime la dimensione etica dell'uomo sono molteplici, e ciascuno ha il proprio linguaggio: dalla famiglia alla scuola, al lavoro, alla comunità civile, culturale, religiosa, politica. Occorre conoscere questi linguaggi per poterli parlare, per comprendere chi li parla e per essere compresi.

Può sembrare che il « linguaggio della politica », che abbiamo usato in queste pagine sia troppo 'duro', che non tenga conto di fattori — morali, culturali, religiosi — che pure in altri ambiti sono fondamentali per definire noi stessi e gli altri.

Ma noi crediamo che un tale linguaggio si possa accettare ed utilizzare, senza illusioni ma serenamente e responsabilmente. Il nostro invito a « fare politica », così come quello a « fare Chiesa » o a « fare cultura » non è dunque un richiamo moralistico o una spinta ad una testimonianza idealmente « pura », ma ha alle sue radici una convinzione al tempo stesso storica ed etica: che la libertà in una società complessa dipende oggi dalla misura in cui sappiamo comprendere il linguaggio del vivere collettivo, cioè della politica; e ancor più, dipende dalla misura in cui lo sappiamo effettivamente parlare.

5. La fuci per un impegno culturale nella società complessa

5.1.

E' solo a questo punto che si può parlare di Fuci. Solo ora ciò diventa possibile, se si sceglie di non cominciare con un'ennesima dichiarazione di identità a priori. Diviene possibile parlarne solo ora non perché dopo le considerazioni analitiche il discorso sulla Fuci si presenti come il capitolo in cui si tratta di soluzioni operative ed indicazioni pratiche, quanto piuttosto perché è solo dopo la riflessione sugli ambiti del nostro impegno — la Chiesa, l'università, la società — che diventa realmente possibile indicare quanto costituisce l'identità della nostra esperienza associativa.

Potrebbe apparire strano che dopo un'intera analisi sviluppata attorno al presupposto dell'assenza di un'ordinata scala di valori e di un univoco riferimento di senso, il cui perno è stato soprattutto la difficoltà di definire esperienze e soggetti in grado di farsi carico della complessità del nostro tempo e di guidarci fuori dalla crisi, il discorso si fermi ora su di una forma associativa, ovvero su di un « soggetto ». Non è un modo di correggere in extremis l'impostazione di analisi per funzioni data all'insieme di queste tesi; al contrario, crediamo, è il tentativo di mostrare come sia proprio in un particolare modo di leggere la realtà che risiede la specificità della Fuci. Il discorso svolto nelle quattro precedenti parti di Tesi continua naturalmente in quest'ultima, dove cercheremo di dare le ragioni di un approccio al mutamento che mette in secondo piano la preoccupazione di trovare nuove sintesi globali e sviluppa invece maggiormente l'attenzione ad una ricerca i cui esiti non sono mai sicuri per nessuno.

5.2.

Richiamiamo brevemente qui i due principali motivi di questa impostazione.

Per un verso, come abbiamo più volte ripetuto, non ci sembra che lo scenario che oggi ci si presenta si presti all'identificazione di esperienze, significati, valori o soggetti in qualche modo universalmente riconosciuti o anche semplicemente plausibili. Soprattutto, nessuno di quelli esistenti appare in grado di elevarsi a nuovo « principio contenutistico » capace da solo di fronteggiare la complessità del reale.

Per altro verso poi, la nostra sensazione è che questa difficoltà nel trovare un qualche « bandolo della matassa » non sia affatto soltanto « nostra », ma costituisca invece il carattere più marcato di tutto il contesto storico e culturale in cui stiamo vivendo. La società degli anni '80 sembra aver bisogno di fondare le proprie novità e le proprie trasformazioni su un contesto frammentato e anarchico in cui coesistono figure di ragione tra loro contraddittorie, prassi selvagge ed istintive irriducibili l'una all'altra, letture radicalmente diverse della stessa realtà fenomenica.

5.3.

In questa situazione è chiaro quanto risulti improbabile ogni tentativo di lettura della realtà che parta già carico di *tesi* da dimostrare e di valori da sovrapporre all'esistente.

Se è vero che si deve temere uno sguardo sulla realtà che si pretende « vuoto » di indicazioni, perché non riuscirebbe a cogliere nulla, è altrettanto vero che l'atteggiamento opposto è ugualmente rischioso ed ingenuo, perché finirebbe coll'impedirsi la comprensione del reale.

E' in questo senso, dunque, che ci si può chiedere se le analisi che abbiamo fin qui condotto non siano in fondo « soltanto » formali. Se con « formalismo » si intende uno sguardo alla realtà che, consapevole di un contesto frammentato in mille proposte di valore ed in mille opzioni culturali, rinuncia ad erigersi immediatamente su fondamenti ultimi o principi contenutistici definitivamente fissati, allora il nostro è intenzionalmente un discorso di questo tipo. Ai nostri giorni le questioni più rilevanti ed urgenti sono di fatto quelle che hanno per oggetto le condizioni formali (ovvero di possibilità) della comunicazione e di una possibile formazione del consenso attorno a norme e valori comuni, prima ancora che quelle relative ai loro contenuti puntuali. Le premesse per il dialogo fra i frammenti di valore e di speranza presenti nella realtà diventano esse stesse principio, rivelandosi come imprescindibili condizioni per ogni discorso sui contenuti che non voglia essere, a sua volta, uno dei tanti poli impazziti di una comucazione interrotta.

Qualora invece con « formalismo » si volesse intendere la rinuncia ad ogni forma di scelta e una sospensione del giudizio nei confronti delle questioni più rilevabili che emergono dalla realtà, ci si situerebbe all'esatto opposto delle nostre intenzioni.

Fatti e valori

5.4.

L'impegno a convivere con la crisi non può mai infatti significare un adattamento ad essa ed una sua cronicizzazione a tempo indefinito. La crisi non può essere la parola definitiva: prendere atto del suo carattere strutturale non significa affermare che essa appartiene naturalmente all'uomo.

Tuttavia, dal momento che essa c'è stata, qualcosa di irreversibile è avvenuto ed in questo senso la si può definire « strutturale »: perciò non si può tornare indietro, né recuperare verità o valori perduti.

Nuovi contenuti vanno tentati sempre di nuovo, più adeguati alla nostra esistenza individuale e collettiva all'interno di una realtà che muta i propri tratti distintivi. E questi ripetuti tentativi possono acquistare sempre maggior coerenza e significato senza tuttavia potersi mai sottrarre al rischio di insensatezza e di insuccesso. E' proprio dalla convinzione che questo sforzo di ricerca vada sempre ulteriormente rinnovato e approfondito, nella paziente costruzione di nuove mediazioni, senza mai alcuna garanzia che i contenuti raggiunti siano i più adeguati alle sfide che ci vengono poste, che deriva la nostra insistenza sull'aspetto delle condizioni di possibilità, delle premesse, delle regole del gioco che permettono il confronto e la ricerca comune di soluzioni. Ma sono sempre regole e premesse che non si esauriscono, come in un gioco, rimandando sempre e soltanto a se stesse: la funzionalità delle regole e delle condizioni formali non conta — è bene ricordarlo — per se stessa, ma in quanto dimostra di rendere di nuovo possibile la comunicazione e l'accordo tra le convinzioni, le scelte e le speranze che coesistono sullo sfondo delle nostre società. Uno sfondo, come si è detto nell'introduzione, né unitario né completamente frammentato, in cui tutto è in movimento e dove di continuo si creano nuove tensioni; eppure animato, nella sua contraddittorietà, dal continuo emergere di dimensioni e bisogni irriducibili al puro ambito dei fatti « neutrali » dal punto di vista del valore.

Ed è proprio la sensazione che le trasformazioni che stiamo vivendo in questi anni non siano da interpretare alla luce esclusivamente dell'innovazione tecnico-scientifica o della ristrutturazione economica, in quanto invece lasciano intravvedere — sin da ora — i segni della faticosa elaborazione di una nuova coscienza etica, che ci fa ritenere essenziale porre con priorità la questione delle condizioni che rendono possibile una comunicazione all'interno di questa realtà atomizzata.

5.5.

Non è sufficiente scorgere, comprendere e condividere le sempre nuove istanze etiche che costantemente sorgono nel nostro tempo (desiderio di pace, di sempre più perfetta giustizia, di equilibrio tra sviluppo e rispetto dell'ambiente, di migliore qualità della vita individuale e sociale, nazionale e internazionale), perché da queste immediatamente derivi il senso di una responsabilità autentica e solidale, capace di confrontarsi razionalmente con la dimensione universale dei problemi con cui l'umanità deve oggi misurarsi.

Il vero dramma della nostra epoca non consiste infatti in una radicale assenza di valori: non mancano, nella nostra società, grandi valori d'insieme (che tradizioni culturali o istituzioni come la Chiesa ripropongono costantemente), e neppure puntuali prospettive di valore (che regolano le scelte precise e contingenti di ogni individuo). Ciò che manca sono invece delle forme mediate vivibili, situate tra queste due dimensioni: nella prima prospettiva i valori sono infatti come dei grandi contenitori, in cui l'individuo non trova il proprio posto se non a prezzo di una assoluta immediatezza (è il caso di alcuni movimenti ecclesiali, in cui l'applicazione di principi avviene senza alcuna mediazione personale ed originale con il proprio vivere nella storia, ed il cui successo si spiega appunto con la « sicurezza » emanata dall'identificazione di senso globale e scelte contingenti, che da quello vengono fatte deduttivamente e immediatamente discendere), mentre nel secondo caso i valori vengono intesi in senso tanto contingente e preciso da sottrarli ad ogni possibile elaborazione, travaso o dialogo che li riconnetta ad una visione di insieme della realtà.

5.6.

Appunto in questa sconnessione e mancanza di comunicazione tra particolare ed universale, tra individuale e collettivo, tra contingente e storico sta il nodo della crisi odierna: un nodo essenzialmente culturale, in quanto tutta la storia della cultura occidentale è storia dei tentativi di mediazione tra queste due serie di termini.

E' dunque prioritario ristabilire le condizioni per un confronto ed un accordo tra le diverse proposte di senso esistenti sul campo, piuttosto che tentarne la riduzione, la gerarchizzazione o la dissoluzione all'interno di una scala di valori che illusoriamente riteniamo abbia schivato la crisi. E questo, crediamo, è un compito non meno concreto (e non più formale, che è lo stesso) del tentare risposte urgenti alle molte emergenze — umane, materiali e culturali — che il nostro tempo continuamente ci propone.

Le (modeste) possibilità della cultura

5.7.

All'interno della comune responsabilità nei confronti della storia da costruire, di cui ognuno è partecipe, si danno infatti ruoli diversi. La Fuci è una federazione di gruppi di giovani universitari, quindi di persone impegnate per un breve periodo della loro vita in un'esperienza prevalentemente caratterizzata da un lavoro di tipo culturale. E questa ne è la dimensione specifica.

Accade però che sulla spinta delle pressanti attese che la povertà inscritta nel nostro tempo ad ogni livello crea, ognuno di noi sia costantemente provocato a volgere il proprio impegno verso la ricerca di soluzioni che siano immediatamente fruibili nelle situazioni più esposte e dolorose: le povertà materiali, l'emarginazione sociale e culturale, le molte forme di dominio esercitate sugli ultimi sono gli aspetti che per primi si impongono all'evidenza. Di fronte a simili problemi si avverte subito quanto siano modeste le possibilità della cultura: a meno che non si trasformi in ideologia essa non può indicare né obiettivi né strategie, non sta a lei produrre valori o significati, non è un'operazione culturale quella che ci fa superare la crisi.

Eppure, c'è un compito proprio della riflessione culturale che non può andare perduto: è il *rendere attenti* al momento che si vive, a quanto avviene intorno a noi, è il rendere capaci di distinguere il temupo opportuno e di interpretarne le attese e le speranze. Senza il riconoscimento dei bisogni presenti e futuri, senza il tentativo di leggere, nel presente e nel passato, i disvalori e il male che hanno condizionato il nostro modo di essere, ogni altro impegno si priva della

possibilità di una strategia di ampio respiro e si confina nel regno del contingente.

La proposta di grandi valori morali presuppone la capacità di vedere e di ricordare, prima che quella di agire, pena la condanna alla genericità e alla inadeguatezza.

Il lavoro culturale, allora, non solo non contraddice l'attenzione agli ultimi, ai poveri e agli oppressi, ma pone anzi alcune condizioni per una migliore comprensione e per una più consapevole scelta di impegno, in quanto interviene direttamente sul nodo cruciale della condizione contemporanea: *la crisi della cultura come mediazione.*

5.8.

Allo stile della Fuci è sempre appartenuto un lavoro su questa mediazione sconnessa, dunque un lavoro *apparentemente* confinato nella crisi.

L'impegno culturale non è un aspetto particolare del lavoro della Federazione, ma un atteggiamento fondamentale, una discriminante che attraversa ogni momento della nostra esistenza sia ecclesiale che universitaria. Alla ricerca e alla intelligenza dei problemi riconosciamo il ruolo di perno centrale nel nostro itinerario formativo, nelle forme storiche della nostra presenza e nella nostra stessa identità.

L'affermazione che l'identità della Fuci si fonda sul lavoro culturale va tuttavia compresa alla luce di un'altra affermazione, altrettanto essenziale: ogni definizione di identità risulta per lo più essere un obiettivo mancato, tanto sul piano individuale che su quello collettivo. Ragione per cui l'impegno culturale non può mai unilinearmente giustificarsi deducendosi dall'identità della Fuci. Non è l'appartenenza ad essa che deve necessariamente portare a far cultura (quasi che ciò dipendesse primariamente dal fatto di aderire ad un'associazione piuttosto che ad un'altra), ma è il comune interesse ad un lavoro culturale che porta a riconoscersi in un gruppo della Fuci.

Il rapporto tra identità e lavoro culturale viene così capovolto, a favore di una formazione dell'identità che non si lascia definire se non nei termini del lavoro culturale concretamente praticato e che, di conseguenza, non è data una volta per tutte. Il che — è bene sottolinearlo — non è certo più relativistico della tesi contraria, che nella pretesa di sottrarre l'identità ad ogni cambiamento, considerandola come un obiettivo definitivamente raggiunto ed acquisito, finisce in realtà per scambiare delle scelte storiche (e in quanto tali contingenti) per degli elementi permanenti e incontrovertibili di stabilità.

Identità e lavoro culturale

5.9.

E' dunque soltanto tramite un continuo sforzo di ricerca culturale che si acquista il diritto di definire e di mettere in gioco la propria identità — e se ne accetta al tempo stesso la ineliminabile precarietà. E' la disponibilità dei singoli individui a svolgere un lavoro culturale insieme ad altri, più che l'ansia di salvaguardare un'identità precostituita, ciò che identifica l'impegno in Fuci.

Il lavoro culturale così concepito non fornisce allora soltanto le basi per il formarsi di un'identità collettiva o personale, ma rappresenta fondamentalmente la proposta di un atteggiamento di fronte al cambiamento della nostra società, ed investe quindi anche l'aspetto più «politico» del superamento della crisi. Si è già detto come per certi versi la riflessione culturale può apparire oggi confinata nella crisi. E più che mai diffusa la sfiducia verso il dialogo e la ragione come strumenti di ricerca della verità o anche — più semplicemente — di discussione intorno ai fini, alle speranze, ai valori e alle motivazioni della vita nella realtà moderna. E tuttavia, allo stesso tempo, non si è mai assistito ad una analoga diffusione di nuovi consumi culturali e ad un pluralismo di proposte interpretative e di saperi specializzati paragonabile a quello in cui stiamo vivendo. Ogni novità scientifica, ogni innovazione tecnologica rimandano ad una nuova prospettiva cognitiva che si apre per l'uomo contemporaneo.

Lo statuto paradossale della cultura, nella nostra epoca, consiste nel suo apparire allo stesso tempo *centrale* e meno *decisiva* che mai, *complessa* e terribilmente *semplice*. Mentre infatti sotto il profilo tecnico-scientifico essa appare adeguarsi alla complessità del nostro tempo, acquisendo così una insostituibile funzione di innovazione e supporto dei nuovi processi produttivi, sembra drasticamente semplificata ed impoverita quanto a capacità di formazione di decisioni e di valori, chiusa in un congiunturalismo che le impedisce di divenire discorso o progetto. Sempre più essa appare o come il necessario sostrato materiale di una società post-industriale, oppure come acefala produzione di immagini e di spettacolo, espressione priva di ogni spessore, effimera banalizzazione.

La « fatica della ragione »

5.10.

E' contro questi surrogati del lavoro culturale che la Fuci intende spendere ogni propria energia e vuole giocare la propria proposta formativa. Nel restituire senso alla ricerca e alla riflessione culturale riconosciamo un valore che supera l'ambito esclusivo del nostro impegno associativo e si rivela elemento imprescindibile di ogni strategia che si voglia dotare dei requisiti essenziali per affrontare le trasformazioni della realtà in cui viviamo.

E' per questo motivo che crediamo che il lavoro culturale sia *solo apparentemente* confinato nella crisi e che — anzi — sia l'unico in grado di aiutarci a comprendere le direzioni da seguire per uscirne. A condizione naturalmente di osservare i criteri che nel corso di tutte queste Tesi abbiamo più volte cercato di indicare.

a) Innanzitutto, rinunciando a vincolare la possibilità della ricerca culturale all'esistenza di un *centro* chiaro e ben definito, abituandosi piuttosto a considerare come prioritaria la questione delle condizioni che — anche in un senso estremamente limitato, *debole* — consentono la comunicazione in una situazione di policentrismo. Una rinuncia, in altre parole, a leggi ed assiomi che si pretendano inalterabili e fondamentali, e dai quali andrebbe ricavata la soluzione per ogni probelma.

b) La rinuncia ad ogni pretesa unificante è da intendere tuttavia come premessa ad un impegno diretto ad intrecciare *comunicazione* e relazioni tra diverse aree ed espe-

rienze della realtà. L'enfasi sulla « frammentazione », indispensabile come reazione alle monolitiche concezioni del passato, da sola non basta: è necessario impegnarsi nella ricerca di nodi di congiunzione, intersecazioni multidisciplinari, sinergie, connessioni, e su queste ridefinire una nuova mappa dei saperi. Non si tratta di ricomporre un nuovo sistema unitario, quanto piuttosto di formarci ad un rapporto con la realtà in grado di valorizzare criticamente (e non solo di « sopportare ») il cambiamento. Una cultura della trasformazione, in questo senso, più che ad un progetto di futuro pensato secondo una stabile scala di valori, deve volgere la propria attenzione ad uno scenario aperto a più possibilità e ad approcci differenti. Ciò che più conta non è infatti elaborare sin da ora un progetto che contenga ogni possibile sviluppo, ovvero che racchiuda in sé il senso del futuro, quanto invece educarsi ad una idea della realtà concepita come rete di *connessioni* in cui il soggetto è immerso e che mutano costantemente.

c) Perché questa realtà — al di là del « frammento » — di nessi, somiglianze e tracciati comuni sia possibile è necessario uno sforzo di *essenzializzazione*, per liberarsi dal superfluo, dal secondario, da quanto è pletorico e inutile. E' esattamente quanto avviene nella *memoria*, là dove si accetta di salvare dalla continuità della vita alcuni elementi di valore che riteniamo più significativi e vogliamo che resistano, e si lascia invece che altri cadano nell'oblio. La memoria, in questo senso, è il luogo privilegiato della mediazione. Non si tratta di uno sguardo nostalgico all'indietro, perché la coscienza della frattura con il tempo trascorso è sempre alla base del ricordare; è invece apertura di un futuro possibile che avviene dopo la rinuncia alle armature ideologiche. In nome del « poco » per cui vale veramente la pena di lottare e che risulta dall'attività di resistenza e di essenzializzazione, il passato viene giocato verso e in nome del futuro. Si tratta di un gioco rischioso: nondimeno, la riconnessione di *memoria e speranza* è una delle facce, forse la principale di quella sfida della comunicazione che il nostro tempo ci propone.

5.11.

Da una ricerca culturale che si muova secondo questi tre criteri crediamo che possa nascere un sapere in grado di orientare una progettualità rivolta alle grandi questioni della vita sociale ed un senso motivante l'agire e l'essere personale ed intersoggettivo.

Un impegno globale di intelligenza e di creatività culturale si traduce in prassi tanto etica che politica: dal « far cultura », inteso come comunicazione razionale tra paradigmi, valori e fedi diverse, dipende tanto la fondazione di una universale etica della responsabilità, da cui gli uomini riconoscano il senso del proprio agire in un tempo in cui la scienza rende planetarie le conseguenze di ogni scelta, quanto la difesa e la crescita delle strutture democratiche in cui si è incarnata la vita politica delle nostre società.

La democrazia, la pace, lo sviluppo secondo giustizia, così come il senso della vita e della morte, l'identità di ognuno, le convinzioni religiose non possono fare a meno dell'impegno culturale. La fatica della ragione è un fondamentale criterio dell'esistenza individuale, prima che il vessillo di un movimento o di una associazione. Ed una società culturalmente anemica (ma lo stesso vale naturalmente anche per la Chiesa) deve preoccupare tutti e non soltanto uno sparuto gruppo di studenti universitari. Così come pure deve preoccupare la reazione di chi non accoglie un itinerario tanto tortuoso e complesso, ritenendo magari, dal punto di vista della fede, che esso finirebbe con il ridurre la portata del messaggio cristiano, sminuendola in alchimie culturali.

5.12.

Non esiste mai, certo, una completa omogeneità di cultura e fede. In questo senso si può dire, poiché nessuna cultura può arrivare a «coprire» tutta la fede, che la riflessione culturale forse non serve alla fede in quanto tale e non ne risolve i problemi. Ma per un cristiano, in quanto persona che vive la doppia esperienza di credente e di membro di una comunità storica, non si dà mai estraneità da una cultura concreta. Non esiste nessun modo per porsi storicamente dal versante della fede e giudicare dell'inutilità della cultura.

Il nostro affannarsi dietro una tortuosa ricerca culturale rappresenta dunque una dimensione costitutiva dell'esperienza umana. Ed anche se forse, al fondo del nostro itinerario, troveremo la stessa apparente semplicità che ha animato la fede dei nostri padri, non per questo il nostro modo di procedere (che è anche sempre il modo in cui ci siamo venuti costruendo) sarà stato inutile: la semplicità del nostro credere avrà perduto in ingenuità ed acquistato, speriamo, in profondità e consapevolezza.

L'impegno della Fuci in università

5.13.

E' dunque il lavoro culturale che, nella Fuci, tiene insieme coscienza ecclesiale e coscienza universitaria.

Questo lavoro si situa, nell'identità fucina, in posizione centrale rispetto agli altri due livelli: se la Fuci perdesse ogni capacità di « far cultura », nessun criterio di appartenenza ecclesiale o di presenza nella realtà universitaria potrebbe giustificarne ancora l'esistenza. Si arriva così all'ultimo punto di queste Tesi.

L'impegno culturale ha una dimensione essenzialmente *pratica*: per la Fuci esso si realizza come *necessario e imprescindibile radicamento in università*. E' innanzitutto nell'animazione culturale realizzata dentro le università che si produce una mediazione concreta del nostro impegno, particolarmente importante perché condotta su temi, in ambienti, con interlocutori che ci provocano ad uno sforzo di dialogo laico e di confronto razionale con il presente, con i problemi e gli interrogativi più significativi che ci vengono dalla nostra situazione storica. Senza di ciò il discorso sinora condotto avrebbe piedi di argilla e la fisionomia della Fuci ne risulterebbe snaturata.

In nessun modo il radicamento in università può essere considerato un momento soltanto *successivo* alla formazione interna. Come già altrove abbiamo ripetuto, neppure le esperienze più giovani e fragili possono considerare l'incontro con l'università come appartenente ad una seconda fase che seguirebbe l'« irrobustimento » interno; si tratterà semmai di studiare, caso per caso, forme di presenza e di impegno proporzionali alla consistenza dei gruppi. Il radicamento deve essere, tuttavia, coerente con la natura ecclesiale e formativa della Fuci.

Da questa e dalle riflessioni fin

qui svolte consegue che la quotidiana condivisione della esperienza universitaria si incarna per noi non nella costituzione o nella adesione a schieramenti di tipo politico (che pure rispettiamo nel loro ambito) bensì in una proposta di ricerca culturale, aperta e condivisa con altri studenti, che si pone su di un versante della vita universitaria diverso e complementare rispetto alla gestione politico-amministrativa. Le ragioni della nostra scelta non sono ovviamente di ordine strategico, e dunque prescindono del tutto dal fatto che oggi la vitalità degli organi di partecipazione studentesca è messa fortemente in discussione. Eppure, in quanto non restiamo indifferenti a questa crisi di rappresentanza, crediamo che il nostro impegno valga anche a costituire quel retroterra di dibattito e confronto necessario ad ogni seria ripresa di iniziativa, anche politica, da parte degli studenti.

5.14.

Quanto alla stimolazione culturale di cui la Fuci deve in università farsi carico, per provocare noi stessi e quanti incontriamo ad una riflessione sulle condizioni storiche e culturali dell'esperienza che ci troviamo a vivere da studenti, si possono ricavare delle considerazioni analitiche presentate in queste tesi almeno tre direzioni.

In *primo luogo*, i gruppi della Fuci dovrebbero impegnarsi in una attenta ricerca sui mutamenti di paradigmi culturali che coinvolgono direttamente le aree disciplinari in cui i nostri studi si svolgono o che avvengono al di fuori di esse, creando nuove aree di conoscenza. Sulla linea di quanto fatto nell'ultima Assemblea Federale (Dogana Nuova, 5-10 settembre 1984), l'indagine va portata lungo le direttrici attorno alle quali nuove forme interdisciplinari di ricerca si coagulano, modificando la tradizionale mappa del sapere.

In *secondo luogo*, proseguendo un filone di studio da tempo aperto in Federazione, vanno studiate le forme di adattamento o, al contrario, di resistenza con cui le istituzioni formative — e specialmente l'università — accolgono le trasformazioni culturali. L'interesse per il funzionamento del sistema universitario trova le proprie ragioni più che in considerazioni di interesse individuale, in rapporto ad una più complessiva analisi della società, dei suoi meccanismi di elaborazione e trasmissione della cultura, della sua necessità di luoghi « intermedi » in cui il far cultura sia soprattutto volto alla creazione di uno spazio pubbblico di comunicazione.

Infine, un'*ultima direzione* potrebbe riguardare proprio le condizioni che, in una società pluralistica e poliarchica, rendono possibile la comunicazione e la libera formazione di consenso attorno a norme ed orientamenti comuni. A livello politico, questa può essere la questione delle regole del gioco in un sistema complesso; a livello etico, la questione può invece riguardare la formazione di norme e valori universali razionalmente fondati; a livello scientifico, si tratterà piuttosto delle procedure che consentono la verifica o la falsificazione di un'ipotesi e la formazione di una teoria; etc.

Tutte queste sono naturalmente indicazioni modificabili a piacere, all'interno delle coordinate che con queste Tesi abbiamo cercato di disegnare.

5.15.

Da ultimo, il problema degli *strumenti*. Perché la Fuci sia presente in università secondo le modalità che le sono proprie, è innanzitutto necessario ed insostituibile un impegno dei singoli gruppi a mediare queste indicazioni generali nel concreto spessore della propria situazione quotidiana. Dal livello nazionale del lavoro associativo, così come si esprime negli incontri di studio e nei congressi, non ci si possono aspettare indicazioni puntuali ed immediatamente applicabili, valide per ognuno.

In quanto federazione, nessun gruppo può ritenersi esonerato dal trovare una sua propria fisionomia operativa coerente con le scelte e le decisioni di fondo nelle quali ci riconosciamo insieme. Il problema si sposta allora dall'affermazione di un decalogo di attività uguali per tutti, alla definizione di un orientamento e di uno stile comuni aperti alla possibilità di avvalersi di specifiche mediazioni, tra loro diverse.

Anche quando si parla di *gruppo di facoltà* (o di dipartimento) si intende più che una qualche struttura canonica che tutti i fucini dovrebbero sentirsi vincolati a promuovere, l'insieme di tutte le possibili forme, anche le più semplici, di animazione culturale e di stimolo alla formazione, tra gli studenti, di una autentica coscienza universitaria, in cui alal cultura si accompagni una profonda consapevolezza storica. In quanto si tratta di un momento di ricerca realizzato in università e radicato nelle problematiche culturali e quotidiane delle facoltà, a diretto contatto con le esperienze di studio e di vita di altri studenti, non è possibile pensare ad un modello unico e rigido di gruppo di facoltà. Ciò che più conta è costituire delle iniziative in cui agli studenti sia consentito incontrarsi per comunicare e riflettere sui risvolti storici e culturali di quanto vivono in università, sia sul versante di ciò che si studia e di come lo si studia, sia su quello delle motivazioni e delle prospettive della propria esperienza universitaria.

Nel riprendere l'idea dei gruppi di facoltà, indicandola come un elemento essenziale della proposta della Fuci, si intende al tempo stesso riaffermare un'idea di *coscienza universitaria* come capacità di riflessione e di ricerca attorno ai nodi del proprio stare in università, e rifiutarne tanto un'interpretazione intellettualistica (il lavoro culturale come unica risposta alla disgregazione di senso) quanto una integralistica (l'impegno in università come semplice espediente per l'evangelizzazione, che resta l'unico vero obiettivo).

I gruppi di facoltà sono infatti un servizio ed un'occasione di comunicazione e di confronto del tutto laico, e per questo aperto alla collaborazione di tutti; la Fuci non risolve in essi il proprio impegno di strumento per il cui tramite gli universitari possono incontrare la Chiesa.

L'al di qua

5.16.

E' questa la linea lungo la quale riteniamo di poter offrire un contributo alle necessità della comunità ecclesiale e della realtà civile cui apparteniamo. Nel sostenerla, non ce ne nascondiamo tuttavia i limiti e le parzialità.

Non sarebbe del resto nemmeno possibile; tutti, come già detto, possono facilmente rendersi conto di quanto modeste siano le possibilità della cultura di fronte ai problemi del nostro tempo. E non sono pochi infatti coloro che considerano ormai storicamen-

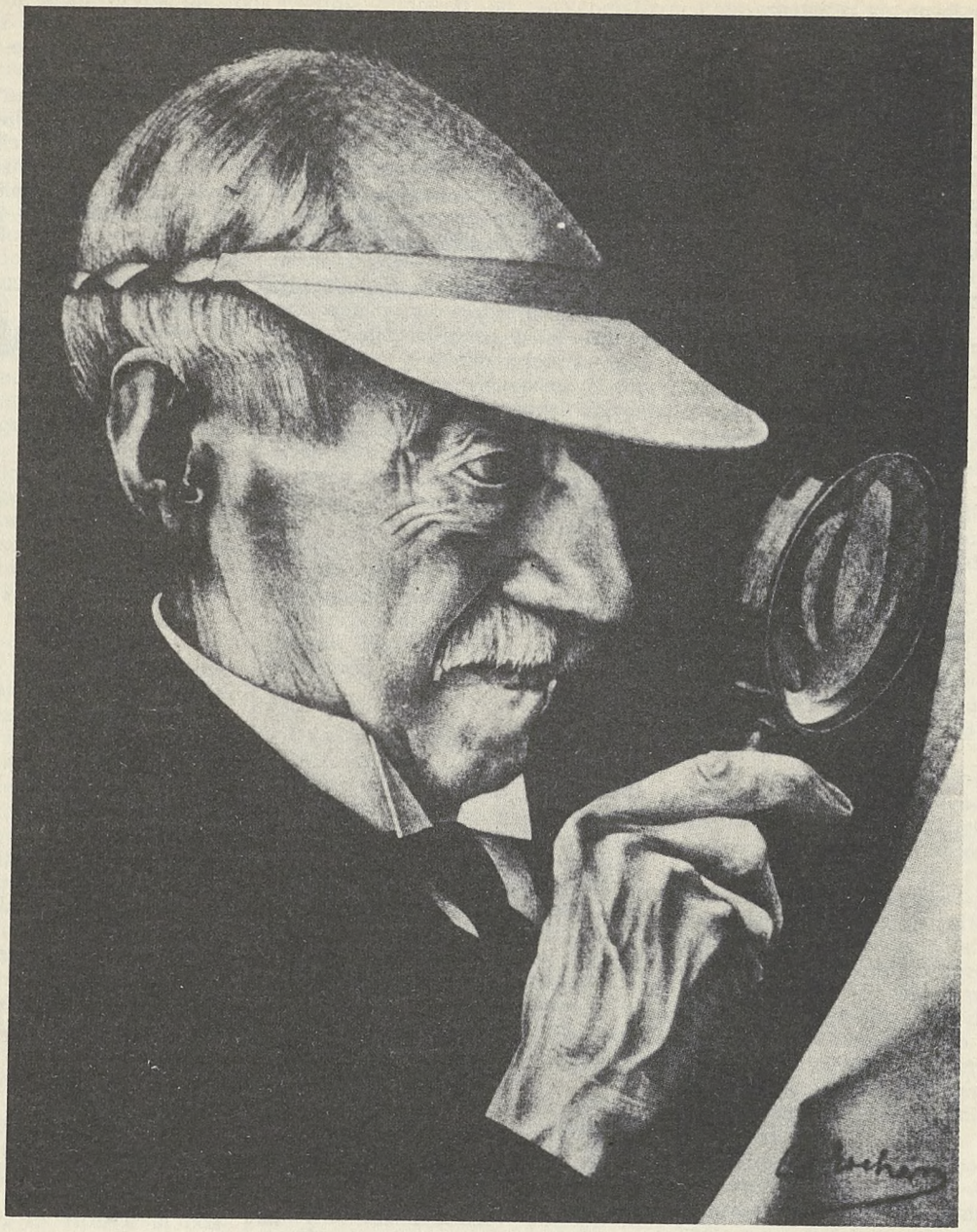
te infeconda la nostra resistenza attorno ad un'idea di impegno culturale che si attarda *al di qua* del clamore aggressivo della spettacolarità delle nuove forme di aggregazione.

Speriamo però che venga riconosciuta la nostra onestà intellettuale e morale quando affermiamo di non sentirci affatto sostenitori di una strategia rigorosa ma elitaria. Non crediamo che sia possibile sintetizzare la nostra proposta in una alternativa tra *questo tipo* di strategia ed una invece, *coinvolgente ma subalterna e acritica.*

Parlando della centralità della ricerca culturale, abbiamo sempre voluto indicare, nel corso di queste Tesi, un compito complessivo ed una sfida globale che riguarda ogni uomo e ogni società, così come abbiamo inteso anche delineare un impegno che non può essere limitato a delle minoranze più sensibili e coscienti.

Non è il lavoro culturale l'*unico* impegno possibile, eppure è quello per cui noi riteniamo che valga la pena di spenderci, senza ignorare tuttavia che vi sono più cose tra cielo e terra che nella nostra filosofia.

Note



RICERCA

L. 2.000

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 15 novembre 1984

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.