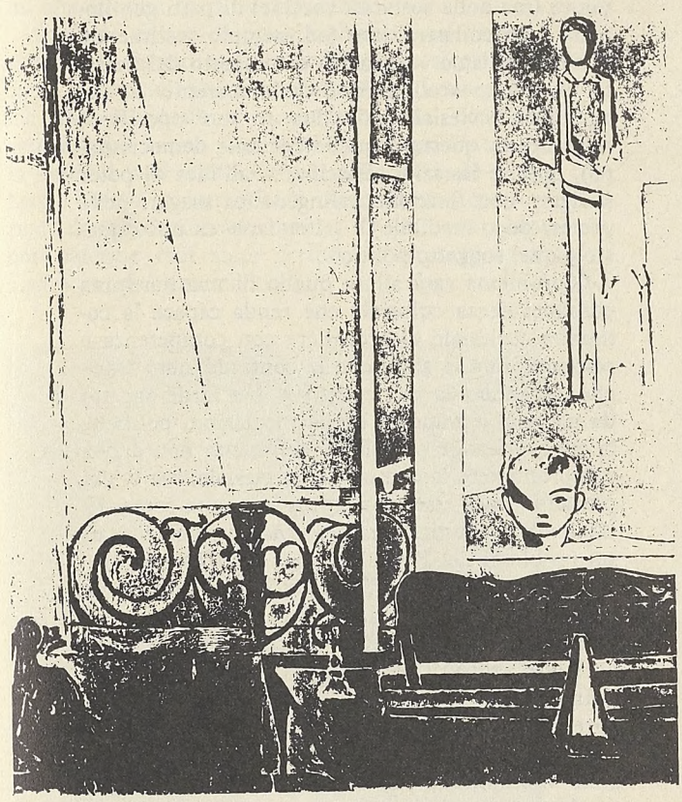
RICERCA

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Nuova serie di Azione Fucina - Fondata nel 1928



HENRY MATISSE, *La lezione di piano* (1916), New York, Museum of Modern Art

Anno IV - n. 4-5, aprile-maggio 1988
Spedizione in abbonamento postale (gruppo III - 70%)

Editoriale

Negli ultimi mesi il rapporto da sempre complesso tra comunità ecclesiale e impegno politico ha trovato più di una occasione di dibattito, e torna ad essere un elemento di cui la comunità ecclesiale ed il sistema politico si occupano con rinnovata attenzione. I fatti che possono essere individuati come rilevanti sono sostanzialmente i seguenti: la rudimentale polemica «storica» svolta dal settimanale di Comunione e Liberazione nei confronti di tutta la tradizione del cattolicesimo democratico, il ricostituirsi di una attenzione da parte delle associazioni e delle comunità ecclesiali locali ad una formazione alla partecipazione politica nella forma — ancora molto vaga e differenziata al suo interno — delle scuole, il riproporsi - ma in termini decisamente originali — da parte del maggior partito di opposizione il problema della rappresentanza di un elettorato di ispirazione cattolica (relazione Occhetto al Comitato Centrale), la disponibilità del Psi a «trattare» secondo un modello neo-gentiloniano su alcune «questioni cattoliche» direttamente con la gerarchia o con il Movimento Popolare, il tentativo della Democrazia Cristiana (tentativo voluto e gestito da esponenti della sinistra interna) di riallacciare i ponti con quella parte del mondo cattolico che dagli anni '60 in poi ha cercato di maturare una sana distinzione tra appartenenza ecclesiale e impegno politico (non senza scontare con alcune contraddizioni un passato troppo pesante).

Questi elementi non sono evidentemente tra loro indipendenti.

Infatti torna di moda — dopo essere stata una prassi cara ai regimi ed ai partiti totalitari — l'utilizzazione politica della storia: ed ancora essa viene usata per legitimare — in una storia letta come «storia del complotto» — l'ultimo soggetto collettivo che si pretende unico autentico ed «integrale» portatore di una verità assoluta.

Essa serve quindi strumentalmente a rafforzare l'identità (che evidentemente abbisogna di puntellature) di chi se ne fa interprete, e ad interrogare

il passato non per trarne un insegnamento ma per fargli dire quello che si vuole sull'oggi.

La realtà dell'oggi, per quel che riguarda il rapporto tra cattolici e politica, è appunto caratterizzata, non senza opacità, dagli altri elementi di cui si è detto. E questi aprono la necessità di una riflessione e di una responsabilità molto grandi per gli sviluppi che le dinamiche oggi in atto potranno avere per la maturità, contemporaneamente, del laicato cattolico nel suo rapporto con la politica, e per la maturità del nostro sistema democratico.

Da parte nostra abbiamo voluto perciò dedicare tutto il nostro lavoro estivo di studio a Camaldoli su questi temi. Nel frattempo ci sembra di dovere riaffermare due linee essenziali, cui ci sembra imprescindibile tener fede poiché esse sono gli esiti ultimi di una lunga tradizione di riflessione alla quale creativamente vogliamo ricollegarci.

1. Il Concilio ci ha insegnato che la storia non può essere vista come il luogo del conflitto irriducibile tra chi si pretende traduttore infallibile delle verità della fede ed un mondo moderno destinato dalla sua radicale immanentizzazione alla rovina. Il Concilio ci ha insegnato che nella storia sono disseminati con generosità «segni dei tempi» che bisogna saper cogliere con intelligenza ed apertura. La democrazia è proprio il luogo storico nel quale è possibile una comunicazione pubblica per la ricerca di valori condivisibili e fondanti la convivenza collettiva.

2. La storia recente del nostro paese e del suo sistema politico bloccato ci induce a credere che la democrazia, tanto più in una società complessa, può essere arena di un dibattito pubblico il più possibile trasparente, e può assolvere nel modo più efficace alle sue funzioni regolative, se assume la «forma» e le «regole» di una competizione tra alternative.

La prospettiva di una democrazia matura, nella quale sia realmente possibile una alternanza tra schieramenti che si contendano il consenso elettorale dei cittadini — un consenso che risulti effettivamente decisivo — in ragione della loro capacità di dare risposta ai concreti problemi del Paese, domanda con urgenza l'attuazione di precise riforme istituzionali.

Ci sembra che innanzitutto questi possano essere i punti di partenza della nuova fase di maturazione dell'impegno verso la politica dei cattolici. Punti che richiedono adeguati strumenti culturali. Soprattutto richiedono la maturazione di una prassi laicale che sappia confrontarsi con gli attori politici in modo nuovo. Senza indugiare a forme nuove (ma nella sostanza vecchie) di patti gentiloniani o di collateralismo (ad esempio sostituendo al collateralismo «organico» e compatto del passato un nuovo «collaterismo delle correnti» in cui ogni area ecclesiale individua un suo «specifico» referente in questa o quella corrente democristiana), oppure lasciarsi affascinare dall'idea di poter svolgere una funzione palingenetica magari nella pretesa poco credibile di «rifondare» ex novo questo o quel soggetto politico.

Il problema sarà allora quello di maturare una consapevolezza culturale che renda capace la comunità ecclesiale di accogliere con competenza e responsabilità le sfide che le contraddizioni storiche pongono alla vita collettiva, per farne oggetto da parte di ognuno di laiche mediazioni politiche la cui inevitabile pluralità e differenza non debba compromettere la comunione ecclesiale, ma la cui pluralità possa essere assunta a sua volta come stimolo alla comunicazione fraterna ed a confrontasi sui problemi del Paese. Ma qui il circolo si chiude. È sempre più difficile per la comunità ecclesiale, come per tutti i cittadini, rapportarsi alla politica «responsabilmente», accettando anche che un stesso senso di responsabilità possa portare legittimamente — senza che questo — debba incrinare la comunità ecclesiale a scelte plurali, perché le diverse risposte ai problemi del paese non vengono visibilmente esibite e confrontate di fronte ad elettori che abbiano un potere decisivo di scelta tra diverse opzioni fra loro in competizione. Al contrario i programmi, le diverse opzioni vengono risucchiate all'interno delle logiche autoreferenziali del sistema politico. Si ritorna al nodo centrale: la mancanza di una democrazia compiuta, il quale rimanda immediatamente all'esigenza di nuove regole del gioco istituzionale.

Su questo punto maturità del rapporto tra cattolici e politica e maturità della democrazia, alternativamente, possono innescare circoli virtuosi o continuare reciprocamente ad entrare in corto circuito.

Editoriale

Avevamo scritto questo editoriale un giorno prima che un gesto disumano togliesse la vita a Roberto Ruffilli. Avremmo potuto riscrivere il testo e parlare di un intellettuale che abbiamo stimato, con il quale abbiamo sempre intrattenuto un dialogo fecondo e libero, dal quale abbiamo imparato un alta lezione di cultura politica.

Abbiamo deciso di non cambiare neppure una virgola di questo testo perché siamo sicuri che senza il suo contributo intellettuale ed umano, come senza il contributo di quati come lui, cattolici democratici, hanno vissuto l'impegno politico sulla base di una solida formazione culturale e lo hanno inteso primariamente come faticosa costruzione di una democrazia matura. Questo editoriale non sarebbe mai stato scritto, o sarebbe stato scritto in un altro modo.

Sommario

4 **Fuci**
Alcune idee per un programma
di Annamaria Debolini

6 Note sulla pastorale universitaria
di Gianluca Salvatori

10 **Itinerari.. di Ricerca**
Cultura politica, conflitto e non violenza
di Stefano Brogi

14 Immagini del '900
di Maurizio Sciaccaluga

17 **Studio**
Soggetti collettivi in università... Vent'anni dopo

☐ Introduzione
di Giuseppe Croce e Tanino Crociata

☐ Tavola rotonda con Pietro Folena, Simone Guerrini e Pietro Masina

☐ Cosa è diventato il '68?
di Isabella Nespoli

27 Il Mezzogiorno visto da Palermo
di Giulio Gerbino

29 Amministrazione pubblica, partiti, società civile. Il caso Palermo
di Pepe Lumia

32 **Conversazioni**
Lavoro e cultura sindacale
con Fausto Bertinotti e Pierre Carniti

Alcune idee per

È iniziato, con la programmazione dell'anno di lavoro che abbiamo di fronte, il cammino della federazione verso il congresso nazionale, previsto per la primavera dell'89.

A partire dallo stile di «scelta religiosa» e di «mediazione culturale», che ha caratterizzato la Fuci di questi anni '80, è maturato un itinerario di ricerca, all'interno del quale vorremmo che non venissero elusi i problemi, le sfide e le domande che l'attuale momento storico ci pone. E nei diversi contesti in cui vogliamo ripensare il nostro lavoro di studio e di formazione, il lavoro culturale, «filo rosso» della tradizione fucina, ci rende ancora una volta inquieti di fronte alla strada fin qui percorsa, e ci spinge ad un atteggiamento di ricerca e di ascolto, di dialogo con le persone e nei luoghi in cui ogni giorno si gioca il senso del nostro impegno.

Dunque, nella complessità delle trasformazioni sociali e del panorama culturale in cui ci troviamo a vivere si tratta di ripensare ancora una volta al modo in cui essere interlocutori significativi all'interno dei nostri tradizionali ambiti di lavoro: nella comunità ecclesiale, nell'università, nelle questioni del paese.

In primo luogo dunque, nella comunità ecclesiale. Nelle riflessioni delle tesi di Verona partivamo dalla constatazione di una necessità ed urgenza: ripensare, riproblematizzandoli, i modi e i contenuti dell'annuncio di fede. Questo a partire dalla rilevanza dell'interlocutore per l'azione evangelizzatrice della Chiesa e dalle provocazioni derivanti dalla molteplicità delle esperienze e dei percorsi di vita che in questo periodo storico caratterizzano l'esistenza delle persone e in modo particolare la condizione paradigmatica dei giovani e delle donne.

Ci pareva interessante, quindi, procedere in questa direzione misuradoci con le sfide poste dagli esiti culturali della secolarizzazione, facendo il tentativo di mettere a confronto su alcune tematiche di riflessione comune, la ricerca teologica con gli itinerari della cultura contemporanea. In questo senso ci vedrà impegnati il prossimo convegno di Pisa su «La parola e il frammento. La ricerca teologica e gli itinerari della cultura contemporanea», in cui la scelta è proprio quella di non rimanere nell'ambito chiuso dei teologi di professione, ma aprire il dibattito, coinvolgendo studiosi di varia impostazione disciplinare e culturale.

In particolare, potremmo dire che ci interessa mettere a fuoco questi problemi: i rapporti fra filosofia e teologia; i caratteri dell'esperienza religiosa e i modi che possono rendere pensabile la fede nell'età della frammentazione; le possibilità che si danno di riproporre all'uomo «divenuto adulto» il problema di Dio, il tipo di autocomprensione che la comunità ecclesiale può darsi, nell'epoca della complessità, quali possibilità di interazione e provocazione reciproca possono esserci fra comunità dei credenti e società secolarizzata.

Nei tentativo di ripensare il modo in cui la comunità cristiana si pone all'interno dell'attuale momento storico si collocano invece le settimane teologiche di Camaldoli di quest'anno. Esse avranno per temi: «Teologia e politica. Modelli storici e prospettive di ricerca» e «Scelta religiosa e cammini di Chiesa in Italia dal Concilio ad oggi».

Nella prima si tratterà di ripercorrere i modelli che in questo secolo hanno ispirato il Magistero e l'azione dei cristiani in ordine al rapporto fede e politica. Dovremo arrivare ad analizzare il tipo di cultura politica che ha preparato l'esito delle indicazioni conciliari, per poi vedere come nell'ultimo ventennio le diverse «correnti» teologiche hanno tentato di rispondere a questo tipo di problematiche.

Questa settimana potrebbe permettere di far emergere una serie di indicazioni che riguardano da vicino anche il presente dibattito ecclesiale sui cristiani e l'impegno politico.

La seconda settimana invece, a partire dal Concilio e dalle indicazioni teologiche e pastorali che ha dato, dovremo ripercorrere attraverso l'ottica della «scelta religiosa» il cammino di chiesa che si è delineato in Italia in questi ultimi venti anni.

Si tratta di valutare quindi come, a fronte della crescente secolarizzazione e delle trasformazioni sociali avvenute, la Chiesa italiana ha saputo porsi in un atteggiamento di condivisione e di profonda partecipazione con la comunità degli uomini.

L'attualità dei temi scelti per le due settimane di quest'anno, è data dall'emergere, nell'attuale dibattito ecclesiale sul rapporto fede e politica, di alcuni preoccupanti segnali di «regressione» rispetto ad alcune acquisizioni teologiche e pastorali della Chiesa del post-Concilio. Segnali di regressione dati ad esempio da forme di neo-collateralismo o da astoriche riedizioni del modello del patto Gentiloni.

È per questo che nell'indicare alcune possibili linee di lavoro su cui maggiormente dovremo concentrare l'attenzione nei prossimi mesi, si possono individuare due livelli di approfondimento nella riflessione ecclesiologica:

— riprendere le considerazioni che si sono sviluppate in occasione del Sinodo sui laici, sulla capacità da parte della Chiesa, di assumere interamente la dimensione dell'esperienza laicale cristiana, riconoscendone piena-

un programma

mente il carattere di ecclesialità;

— rilanciare un alto profilo della «scelta religiosa», per uno stile di chiesa capace di interrogarsi, nel pieno riconoscimento dell'autonomia delle realtà terrene, sui problemi della comunità degli uomini.

«I cristiani ripensano oggi una partecipazione disarmata, che muove da una nuova coscienza politica, una partecipazione che nasce dall'amore e dall'interesse per la società civile, una partecipazione che non è volontà di appropriazione, ma volontà di condividere la storia degli uomini» (A. Monticone, Convegno di Loreto).

Si tratta da parte dell'intera comunità cristiana, di recuperare con responsabilità, l'attitudine a spendersi sulle questioni più gravi del paese, ben sapendo che nella pluralità delle opzioni culturali e delle scelte concrete, quello che si avrà la capacità di proporre non potrà avere carattere o pretese di verità indiscutibile.

In secondo luogo, dicevamo, l'impegno in Università dove si prospetta un lavoro di progressivo riapprofondimento di quei nodi problematici che già avevamo indicato a Verona, ma su cui abbiamo avuto modo di parlare in maniera partiolare a Milano. In questa sede avevamo individuato alcune aree e ipotesi di intervento rilevanti, a nostro avviso per qualsiasi progetto di riforma. E cioè: il problema dell'autonomia, le questioni legate ad una nuova concezione del diritto allo studio e al rinnovamento della didattica, la possibilità di introdurre nuove opportunità formative attraverso una migliore l'articolazione dei livelli universitari e la riforma dei curricula, le auspicabili interazioni fra Università e sistema produttivo, con particolare riferimento alla situazione del Mezzogiorno.

Intorno a questi temi, i gruppi locali possono realmente contribuire a dar vita a spazi di studio e di confronto comune fra le diverse componenti universitarie. Anche perché, nel vuoto di dibattito sulle prospettive di riforma del sistema formativo in Italia, si fa piuttosto urgente lavorare per la crescita di una consapevolezza e di un interesse sulle possibilità di modernizzazione del sistema universitario.

Inoltre un'attenzione particolare dovrà probabilmente essere rivolta al modo in cui, da parte degli studenti, si stanno cercando di individuare nuove forme di partecipazione e di progettualità comune: in questo senso è auspicabile una ripresa dell'esperienza della «consulta» fra i diversi movimenti e associazioni impegnati in università.

Per questo, se a livello locali già si cominciano ad intravedere i primi risultati di un positivo ricentramento in Università dei gruppi Fuci, a livello nazionale c'è l'impegno a far si che la Commissione che si occupa di questo tipo di tematiche possa fornire alla Federazione la possibilità di un costante aggiornamento su tutto il materiale di studio disponibile sul piano politico, legislativo e culturale.

In terzo luogo l'attenzione alle questioni del paese, in cui si è andata maturando in questi anni la conspevolezza di essere fortemente interpellati dalle complesse vicende del nostro sistema politico e dai problemi che riguardano da vicino il pieno svolgimento della vita democratica del paese. La richiesta all'AF di Milano della costituzione di una commissione di studio su pace e questioni di politica internazionale, è indice della presenza di una sensibilità diffusa, che ormai necessita dell'acquisizione di strumenti conoscitivi adeguati, a cui speriamo di poter dare una prima risposta con lo svolgimento di un convegno, in autunno. Così come è significativo che in riferimento alla questione femminile e alla questione del Mezzogiorno si siano già costituite due commissioni, le quali hanno proposto la programmazione rispettivamente dei prossimi convegni di Torino e di Cosenza. Entrambi hanno l'obiettivo di far uscire la riflessione su questi temi da una posizione di «ghettizzazione» introducendola, come chiave di lettura irrinunciabile, fra le grandi e gravi questioni di interesse nazionale.

È nostra intenzione, inoltre, anche ma non solo su queste pagine, approfondire la riflessione da tempo avviata sulle culture politiche e iniziative riformiste che possono contribuire ad uno «sblocco» del sistema politico italiano. In questo senso, all'interno del dibattito in corso sulle difficoltà del nostro sistema politico, abbiamo ritenuto opportuno pensare alla possibilità di un nostro specifico contributo sul nodo delle riforme istituzionali, capace di misurarsi laicamente con i diversi disegni o prospettive di ridefinizione delle regole del 'gioco' democratico.

Per chiudere queste brevi e incomplete note sulle probabili tappe di un itinerario già sulla carta ma non ancora pienamente esplicitato, vorrei ricordare il faticoso ma anche 'esaltante' compito di preparazione delle 'tesi' congressuali, che sarà centrale e troverà costante verifica nell'attività e negli appuntamenti federativi di quest'anno. Dalla originalità e intraprendenza dei gruppi locali dipende molto la significatività che può assumere la proposta di questo nuovo cammino. E nell'attrezzarsi a percorrere questo tratto di strada insieme può essere utile ricordare lo stile con cui abbiamo scelto di iniziare a lavorare: essere realmente compagni di viaggio!

Anna Maria Debolini

Note sulla pastorale universitaria

In questo intervento non intendo ritornare su considerazioni ormai divenute classiche, in quanto patrimonio acquisito della riflessione fucina sul tema della pastorale universitaria, e come tali facilmente reperibili in testi recenti della vita federativa. Oltretutto l'argomento non si presta molto ad essere ulteriormente approfondito. Si è tornati troppo spesso sulla natura *non esclusiva* dell'impegno pastorale dei credenti in università, perché si debba ancora una volta insistere sul fatto che l'unico soggetto di evangelizzazione è la Chiesa locale, ed è al suo servizio che singoli ed associazioni devono porre il proprio impegno di ricerca, di dialogo e di mediazione. Così come sono scontati tanto il riconoscimento della necessaria pluralità delle modalità di intervento ecclesiali in univesità, differenziate sia per forme che per contenuti, quanto una ormai accettata impostazione dell'azione missionaria in università, articolata almeno secondo quattro livelli: dell'accoglienza, del servizio liturgico e spirituale, della riflessione biblico-teologica, dell'attività di formazione e di ricerca culturale.

Attorno a questo schema quadripartito girano e rigirano, pur con l'inevitabile differenza di accentuazioni imposta dall'esame di una struttura complessa come la nostra università, tutte le riflessioni e le proposte di chi si interroga sul tema della «pastorale universitaria», cercando di dare forma a questa sfuggente espressione.

Senza tentare a mia volta una replica degli innumerevoli tentativi di dire qualcosa di nuovo ed efficace sui quattro citati elementi di azione, vorrei portare la vostra attenzione su alcuni aspetti più generali. Tralascio interamente, quindi, il versante operativo del discorso: ritengo sia una misura doverosa per acquistare un poco di distanza dalla manualistica corrente, ed evitare il rischio di riproporre contenuti in gran parte noti.

Le osservazioni che seguono hanno per titolo «Significato e contenuti della pastorale universitaria»: per comodità, le ho divise in una *pars destruens,* in cui cerco di chiarire il fatto che io non credo che l'espressione «pastorale universitaria» abbia alcun senso, ed una *pars construens* in cui invece richiamo gli elementi che rendono di fatto seria e degna di approfondimento la questione dell'impegno della comunità cristiana nel comunicare i contenuti della Rivelazione all'uomo, considerato nel puntuale contesto di una situazione storica e ambientale.

Sembra un gioco di parole, ma non lo è: non sempre la seconda espressione è avvertita e vale come autentico significato della prima. Più di una volta dietro al tema della pastorale universitaria si è voluto vedere altro; dal desiderio rassicurante di circoscrivere la complessità e conflittualità dell'ambito universitario mediante un linguaggio fatto di genitivi semplificatori, ugualmente adatti a descrivere i problemi dell'emigrazione o del turismo, al tentativo di riprendere posizione all'interno di una realtà considerata fondamentalmente estranea, a motivo della sua matrice laica e della incoercibile frammentarietà delle proposte etiche e metodologiche che essa offre.

Questo della frammentazione e della diaspora valutativa è ormai un carattere ben consolidato dell'università così come la conosciamo. Eppure non è stato sempre così: si veda il modello humboldiano o gentiliano. In un certo senso si potrebbe anzi dire che per lungo tempo la storia dell'università si è legata strettamente ai tentativi di farne una totalità di saperi coerente e senza incrinature.

L'idea dell'università che accetta tra i suoi elementi costitutivi il conflitto e la diaspora è un'acquisizione relativamente recente.

Non ci sorprende quindi che questo dato ancora oggi susciti tanta resistenza, specie in culture fortemente plasmate dalle nozioni di totalità e di sintesi unitaria.

PARS DESTRUENS: il significato della «pastorale universitaria»

Esiste una levigata ed ingannevole definizione della pastorale universitaria, che la incastona tra la pastorale giovanile, da un lato, e la pastorale della cultura dall'altro. Così in realtà non si definisce granché, in quanto sia l'una che, specialmente, l'altra sono espressioni dai contorni sfumati e scarsamente afferrabili. Questo trittico ci serve tuttavia a porre allo scoperto due convergenti preoccupazioni che affiorano in molti discorsi sul rapporto tra comunità cristiana ed istituzione universitaria.

Pastorale universitaria come proseguimento della pastorale giovanile

Ponendo la continuità rispetto alla pastorale giovanile, si formula il timore che il tempo universitario sia una sorta di ultima *chance* che la Chiesa può giocare nei confronti dei giovani, prima che abbia termine — almeno simbolicamente — il processo di formazione culturale ed umana che li immetterà nella vita adulta. Là, nel mare aperto della vita professionale e familiare, i canali di trasmissione di valori ed ideali si accavallano, la possibilità di un intervento capillare si nega, la dispersione domina. Gli anni universitari sono l'ultima esperienza dotata di un'intima e coerente unità di «luogo, tempo ed azione»; sono anche, però, il primo serio approccio alle tensioni, alle lacerazioni, ai compromessi cui la coscienza è sottoposta quando si confronta con le infinite diffe-

Quello che qui presentiamo è il testo della relazione tenuta da Gianluca Salvatori al seminario organizzato nel settembre dello scorso anno a Roma, in collaborazione, da FUCI, Settore Giovani, e Movimento Studenti di Azione Cattolica sulla pastorale d'ambiente in riferimento particolare alla scuola secondaria e all'Università.

renze della vita. È una prova troppo delicata perché si possa lasciare solo chi per la prima volta è chiamato a far sintesi tra la propria personale esperienza di fede e le sollecitazioni, tavolta brutali, avanzate dalla realtà complessa. Ma è troppo delicata anche perchè qualcuno, fosse anche la comunità ecclesiale o qualche sua espressione associativa, reso miope dal senso di prova d'appello che la situazione presenta, si lasci tentare da un intervento poco opportuno nelle forme, nei tempi e nei contenuti, finendo con il creare nuove dipendenze che, inevitabilmente, si riprodurrebbero nell'esistenza post-universitaria, condizionandola pesantemente.

La pastorale universitaria come paradigma della pastorale della cultura

La seconda preoccupazione che emerge dalla comprensione più diffusa che si ha della pastorale universitaria, consiste nella sua stretta, strettissima relazione con il più generale ambito della pastorale della cultura. Il timore, che fa da *pendant* a quello sopra descritto, è che, proprio al centro dei meccanismi di produzione-riproduzione della cultura che struttura e governa la nostra società, venga a mancare un'adeguata presenza cristiana in grado di «aprire la ricerca culturale e scientifica alla luce della Parola, così ad orientarla ad una verità superiore».

Qui l'attenzione è posta sull'istituzione, anzichè sulle persone che la popolano. Il potenziale formativo dei processi culturali che si svolgono in università viene avvertito al tempo stesso come minaccia e possibilità feconda. Si rifletta in questo attegiamento una secolare storia di combattuti rapporti con l'*universitas studiorum*, la cui scia più evidente è riconoscibile nelle alterne vicende subite dalle facoltà di teologia all'interno dell'università moderna.

Accenno solo brevemente, per tornarvi più tardi in sede di pars costruens, alla contraddizione racchiusa nell'atteggiamento della Chiesa nei confronti dell'istituzione universitaria, messo in evidenza proprio dalla questione dell'insegnamento della teologia nelle università laiche. Se da un lato, infatti, nella Chiesa è sempre stata forte (la nascita della stessa Fuci ne è una riprova storica) l'istanza di un confronto serrato della cultura, (delle sue premesse ideali, dei suoi risvolti etici e pedagogici, dei suoi metodi) con il dato di fede, il reciproco — ovvero il momento in cui i contenuti della fede si lasciano, per cosí dire, interrogare e mettere in questione dai problemi e dalle conquiste della conoscenza umana — non è mai stato oggetto di battaglie ecclesiali. Mai si è lasciato che la comunicazione in questa seconda direzione, dalla cultura verso la fede, venisse istituzionalizzata. Da un secolo a questa parte mai, nel nostro paese nè in nessuna altra nazione di tradizione maggioritariamente cattolica, si è accettato che la teologia venisse insegnata nelle laiche università di Stato. Atteggiamento tanto più contradditorio, sotto il profilo dei principi, quando si pensa alle numerose lotte ingaggiate invece per l'inserimento e il mantenimento dell'insegnamento della religione nei programmi della scuola primaria e secondaria, temi su cui non è mai mancato l'impegno in sede concordataria.

Conclusione della pars destruens

Non si discute la fondatezza di entrambi questi timori. Il problema nasce tuttavia quando l'una o l'altra di queste preoccupazioni diviene dominante, al punto da condizionare univocamente il senso attribuibile all'espressione «pastorale universitaria». Il che è avvenuto non di rado.

Sarebbe bene prendere le distanze da questa classificazione tripartita, per cogliere i nuovi contenuti richiesti oggi all'azione del cristiano nell'università.

Forse si scoprirebbe allora che una delle condizioni per la ripresa di un discorso ecclesiale sull'università, credibile e storicamente comunicabile, sta proprio nello stabilire un'autentica reciprocità di rapporto. Quando riflettiamo sulla relazione tra fede e cultura non intendiamo stabilire una astratta gerarchia, ma cerchiamo una mediazione, umanamente vivibile e storicamente feconda; altrettanto dovrebbe valere anche nel rapporto tra la comunità ecclesiale e l'università: la Chiesa non può pensare di affrontare l'accidentato terreno universitario con una proposta unilaterale di attenzione e di servizi, talvolta addirittura dichiaratamente suppletiva, ci fa però riscontro una riserva quando si tratta di spostare l'oggetto del confronto dal terreno della cultura umanistica e scientifica a quello della riflessione storica e culturale sul dato di fede. Sono maturi i tempi, credo, perchè possa essere stabilito un dialogo profondo e senza restrizioni; la comunicazione tra Chiesa e realtà universitaria non deve più limitarsi alla prospettiva dimidiata di una «pastorale», bensì si richiede che venga estesa ad una prospettiva «teologica», capace di portare la discussione e la riflessione al cuore dei problemi suscitati dai credenti dalla vita nella storia. Un aspetto non si capisce e non si sostiene senza l'altro: non è difendibile un interesse pastorale rivolto alla realtà universitaria, se a questo non si accompagna un pieno riconoscimento delle regole che ne animano la vita, e dunque se non si accetta che la stessa ricerca teologica trovi spazio nel concerto interdisciplinare che costituisce l'organizzazione del sapere dei nostri giorni.

Da troppo tempo noi, universitari e cattolici, facciamo esperienza di questa inutile schizofrenia, generata dalla discutibile paura che l'eccesso di complessità

di Gianluca Salvatori

della cultura del nostro tempo possa generare confusione e smarrimento nella nostra vita di fede. Così non si fa che ripetere le premesse di antichi complessi, o se ne creano di nuovi. E si corrode, poco a poco, la fiducia nella ragione e la speranza che la fede sappia tracciare cammini anche nel nuovo e nel mai prima conosciuto. Ma altro deve essere l'atteggiamento del cristiano verso la cultura, altro il senso delle responsabilità di cui in università siamo chiamati a farci carico.

PARS CONSTRUENS: i contenuti dell'«impegno della comunità cristiana per comunicare la Rivelazione all'uomo in situazione».

Le ultime osservazioni ci introducono direttamente nella seconda parte di questa riflessione: una *pars construens* appena abbozzata, che prende le mosse dal tema della responsabilità per proseguire poi lungo l'idea di un impegno ecclesiale *in* e *per* l'università svincolato da ogni rigida distinzione, liberato da timori atavici, capace di porsi criticamente nei confronti dei propri stessi movimenti e presupposti.

La responsabilità che abbiamo verso un impegno di evangelizzazione in università non passa attraverso una ricerca di ruoli o di spazi fisici concretamente occupabili. Non si tratta di dotarsi di strutture particolari, semplicemente perchè strutture del genere non esistono affatto. Il problema delle strutture attiene semmai la dimensione dell'accoglienza, che tuttavia non è che un aspetto, e neppure forse il più decisivo, di un'azione pastorale (e, tra l'altro, non è neppure detto che ne costituisca uno specifico).

Un'evangelizzazione consapevole e adulta assume l'università non come terreno di conquista o di conversione, ma come valore da vivere e da conoscere. Evangelizzazione nell'università, in questo senso, significa essenzialmente «scoperta dei valori autonomi e obiettivi della cultura universitaria». Questa osservazione rimanda ad un orizzonte importante, sul quale poggia l'intero discorso: lo stretto rapporto che unisce valori culturali e laicità. Nella relazione che tenne ad un convegno svolto nel 1980, in preparazione al congresso di Milano, Alberto Monticone tracciò in modo penetrante il disegno delle linee che uniscono questi due termini. «*I laici nella Chiesa, in quanto laici, sono portatori di valori. Che tipo di valori? Valori obiettivi, che vengono cioè dal loro essere battezzati o dal loro appartenere alla Chiesa, ma che si danno come valori obiettivi, cioè come valori personali, e valori del mondo o professionali (...). Ci spetta come laici di far accogliere questi valori o di farsi accogliere come valori nella Chiesa (...). E proprio perciò, se il laico fa scoprire nella Chiesa i propri valori peculiari diviene allora anche una strada fondamentale attraverso la quale la Chiesa fa scoprire nella società civile i valori che ciascuno, non evangelizzato o in evangelizzazione primaria, porta dentro di sè*».

HENRY MATISSE, *Ritratto con la riga verde* (1905), Copenaghen, Statens Museum for Kunst

Ecco allora che la monotona unidirezionalità dei discorsi pastorali è rotta, riacquistando una naturale dinamicità che muove in entrambe le direzioni. Non esiste un movimento univoco di trasmissione di valori dall'esperienza religiosa a quella culturale; il cristiano è in università per cercare valori da testimoniare e comunicare anche nella comunità ecclesiale. La laicità consiste in questa ricerca all'interno della storia di un'identità di valore suscettibile di essere spesa su tutti i fronti dell'esperienza umana, senza precauzioni o sensi unici. Perchè tutti i valori (e così anche la laicità) vivono nella e della storia.

La coscienza comune cattolica non è ancora, forse, sufficientemente convinta di come i valori siano costantemente modificati dal tempo in cui essi sono conosciuti o imparati. Eppure, anche i valori più stabili ed immutabili, quelli di cui esiste testimonianza sin dal primo apparire dell'uomo, non esistono al di fuori della coscienza di chi ogni volta ne impara, individualmente o insieme ad altri, il significato e l'uso. Esiste infatti una dimensione di «uso» del valore, senza della quale — se il suo contenuto non è rinnovato continuamente dall'agire concreto, se generazione dopo generazione esso non viene praticato — il significato finisce con il dissolversi. I valori non sono mai scolpiti su tavole di pietra, destinate a trasmettersi eternamente di padre in figlio, ma sono scritti nella coscienza di ognuno, non come dati definitivi ma come dimensioni che chiedono di essere di volta in volta costruite.

Così è anche la laicità, che proprio nella ricerca dei valori acquista il suo senso specifico. «*La funzione di questa laicità*», *dice ancora Monticone, «è il suo essere segno di contraddizione e di inquietudine. E ciò proprio perchè non cerchiamo la definizione di un ruolo, non cerchiamo una situazione di tranquilità psicologica ma cerchiamo un'identità che di per se stessa è fonte di contraddizione e di inquietudine. Qualcosa che spinge ad una ricerca permanente (...). Laicità dunque non come luogo dove si va a riposare, ma come luogo di inquietudine*».

Ricerca e *coscienza*: il binomio che costantemente torna ogni qualvolta si tenti di coniugare in una prospettiva di laicità matura fede e storia, fede e cultura. La definizione dei compiti e della posizione

del laico cristiano in università ruota essenzialmente attorno a questi due termini: *ricerca* di quei valori, di quelle mediazioni che orientano l'azione e la riflessione personale di ciascuno, che maturano autonomamente nella *coscienza* di ognuno e di qui si aprono alla con-divisione, alla com-prensione, al dialogo con le altre coscienze incontrate nella vita quotidiana, nella professione, nella comunità ecclesiale. È la nozione stessa di cultura ad incardinarsi su di una *ricerca* senza sosta, svolta nelle direzioni del passato, del presente e del futuro; ricerca di significati e di contenuti che ci aiutino ad inquadrare il senso dell'esperienza umana, a costituire dei punti di riferimento — sia pure provvisori — in grado di segnare un percorso capace di incarnarsi in scelte responsabilmente e liberatamente volute dalla nostra *coscienza*, anzichè modellate passivamente su imposizioni più o meno consapevolmente subite.

Ma non è questa la stessa prospettiva in cui si svolge la nostra vita di fede? Ricerca e coscienza non sono proprio i tratti che definiscono il nostro rapporto con l'esperienza di fede? Al congresso di Verona, nella sua relazione, mons. Rossano citava quel frammento di Senofane dove si dice che «*non tutto da principio gli dei hanno manifestato agli uomini, ma cercando nel corso del tempo essi trovano il meglio*». Rossano poneva in risalto il parallelismo tra questo infaticabile *cercare* nel tempo e trovare, che caratterizza il destino degli uomini, e il disegno di Dio sull'umanità quale è indicato ad Atene da San Paolo nel discorso all'Areopago: «*Dio ha fatto da uno tutto il genere degli uomini per abitare su tutta la faccia della terra, stabilendo tempi determinati (Kairos) e confini per le loro dimore, perchè cercassero Dio se mai lo raggiungano come a tastoni e lo trovino, mentre lui non è lontano da ciascuno di noi*» (At. 17, 26). Qui ricerca e cultura sono un'unica cosa, e in esse si definisce non soltanto la destinazione radicale dell'umanità, ma il suo stesso rapporto con Dio. Nell'atteggiamento di ricerca, cultura e fede si incontrano.

Quanto detto non deve, tuttavia, dar luogo a semplificazioni improprie: tra fede e cultura non si dà un rapporto di linearità o di continuità, da cui sono del tutto assenti lacerazioni o fratture. L'idea che la produzione culturale sia di per sè un passo in direzione dell'evangelizzazione ha ormai fatto il suo tempo; anzi, si potrebbe tranquillamente affermare che la cultura è fondamentalmente alternativa rispetto alla Rivelazione. In quanto tratto qualificante ed essenziale della condizione umana, la cultura ha in sè, in relazione alla salvezza, tutte le contraddizioni che hanno per definizione, secondo la nostra fede, le dimensioni dell'umano. Nella misura in cui la cultura produce libertà, essa è suscettibile di avere esiti contraddittori rispetto alla Rivelazione: l'uomo più libero di una libertà tutta umana, non è necessariamente più aperto alla Rivelazione. La libertà è un rischio, e di conseguenza anche la cultura è un rischio (come con straordinaria chiarezza appare dal lungo e difficile confronto tra Chiesa ed istituzione universitaria).

Queste considerazioni non vanno, naturalmente, a sostegno di un'idea di fede che si nutre delle sconfitte e delle rovine dell'umano. Se si insiste sulla discontinuità tra cultura e Rivelazione è proprio per rendere più effettiva la nostra responsabilità dinanzi alle emancipazioni e alle nuove forme di libertà che vengono emergendo nella storia degli uomini. Se ci poniamo in questa prospettiva, fuori della ottimistica continuità ed omogeneità di fede e cultura, le nostre responsabilità sono infatti destinate ad accrescere, anzichè diminuire.

Si precisa così il carattere «difficile», non sociologicamente scontato, non intellettualmente appagato, della nostra laicità: la quale è, torniamo a ripeterlo, conquista e segno di inquietudine piuttosto che meccanica applicazione di regolette auree.

L'itinerario sin qui seguito ha sortito l'effetto di complicare un quadro — quello relativo alle prospettive di pastorale universitaria — che si riteneva semplice ed abbastanza ben definito. L'intorbidimento delle acque pastorali non sarebbe completo però se, a questo punto, non tentassimo di avanzare una proposta in positivo.

Il segno ed il limite della pars costruens qui delinata sta nel suo carattere prevalentemente formativo, che nulla concede alle ragioni della visibilità e della presenza, tanto enfatizzate da altri. È una linea che richiede di essere perseguita assumendone il ritmo pacato, anche se talvolta questo può scontrarsi con l'incomprensione altrui alimentata dall'impazienza di ottenere risultati immediatamente percepibili, di conquistare posizioni. Anche una linea di azione che si muove su tempi lunghi non può, tuttavia, fare a meno di produrre uno sforzo di sintesi, sottolineando in chiave simbolica un tema, una parola-chiave, capaci di coinvolgere e di creare dibattito, di mettere in movimento le situazioni.

Una questione quantomai adatta a svolgere questo ruolo è quella relativa all'insegnamento della teologia nelle università di Stato. Sarebbe certamente ingenuo ignorare che altri sono i temi avvertiti come più urgenti ed inquietanti dalla coscienza giovanile e studentesca. Nondimeno, quello delle facoltà pubbliche di teologia è un tema con una valenza civile ed una dimensione politica di alto profilo, suscettibile di agitare non poco le acque della politica universitaria (e più ancora, forse, gli equilibri ecclesiali). Dal cielo delle litanie intraecclesiali sul senso della laicità e sul ruolo dei laici nel mondo della cultura, si potrebbe così passare al terreno di un confronto reale con il mondo, provvisto di un inaggirabile spessore storico.

Se pure si tratta indiscutibilmente di una questione che per i più risulta scarsamente appassionante, in essa si concentra una massa di questioni, tensioni, speranze che si rende doveroso per la Fuci tentare di affrontare, in quanto toccano il cuore della sua vocazione culturale ed ecclesiale. Ogni altro discorso che come credenti vorremmo fare a proposito dell'impegno della comunità cristiana in università risulterà infatti edificante, forse, ma poco credibile, se non avremo dato atto dell'esistenza di questo nodo problematico, cercando di confrontarci con le questioni che esso solleva.

Finchè la riflessione teologica sul dato di fede continuerà a restar chiusa nelle stanze di compensazione degli Istituti teologici diocesani o delle università pontificie, ogni discorso sulla ricomposizione della frattura tra Vangelo e cultura, così come ogni richiamo all'inculturazione della fede, non potranno che risultare indeboliti ed appannati.

Probabilmente è un tema per il quale non sono ancora maturi i tempi (ma quando lo saranno, senza un impegno che solleciti un cambiamento di atteggiamento?), e dunque non ci si deve aspettare che faccia molta strada o che aggreghi molto consenso. Ma sollevarlo sarà almeno servito a ricordare che una linea ecclesiale che insiste sull'aspetto di una rigorosa formazione culturale di un laicato adulto è in grado, all'occorrenza, di rendersi estremamente concreta, toccando problemi al cuore stesso del rapporto tra fede e storia: questioni sulle quali si richiede di far valere l'identità «rischiosa» del nostro Cristianesimo in situazioni complesse e delicate. Si vedrà allora quanto strumentale e di corto respiro sia quell'ideologia della visibilità sempre pronta a sostenere la necessità di una presenza a tutto campo dei cattolici nella università e nella società, salvo tirarsi indietro quando le normali regole alle quali quella presenza si deve conformare richiedono l'assunzione di un rischio riguardo la nostra identità, generano un'inquietudine, scatenano una contraddizione giustificata — questa volta — non dallo scontro con un avversario posto all'esterno, bensì dalla natura stessa della nostra fede e dal rapporto con il vivere nella storia.

Gianluca Salvatori

Cultura politica, conflitto e non-violenza

di Stefano Brogi

1. Nei quarant'anni che ci separano dalla morte di Gandhi, il suo pensiero ha conosciuto un'alterna e precaria fortuna in Occidente. Nonostante la grande notorietà della sua figura, la sua concezione della nonviolenza si è diffusa prevalentemente attraverso stereotipi e semplificazioni che hanno ostacolato una reale comprensione della sua portata culturale e politica. Non sono mancati tuttavia gruppi che si sono richiamati direttamente alla sua esperienza e che si sono imposti in maniera più o meno rilevante all'attenzione dell'opinione pubblica: è il caso del movimento per i diritti civili dei neri americani guidato da M.L. King o — in Italia — dei gruppi animati da Aldo Capitini o da Danilo Dolci. Anche a livello teorico vi sono stati alcuni contributi importanti per la comprensione e la valutazione delle posizioni di Gandhi, anche se essi sono rimasti a lungo ai margini del dibattito culturale. È il caso soprattutto dello studio di J.V. Bondurant, che già negli anni '50 aveva proposto un confronto tra la nonviolenza gandhiana ed alcune delle principali prospettive della filosofia politica contemporanea. Questo tipo di approccio — che presuppone una almeno parziale traducibilità dei due linguaggi — ha conosciuto invece una certa affermazione negli ultimi anni, come dimostrano i contributi di G. Pontara (1973), A. Naess (1974), R. Iyer (1978), D. Kantowsky (1980). Questi studi — pur molto diversi fra loro — documentano l'interesse che la teoria e l'azione nonviolenta di Gandhi rivestono per la filosofia morale e politica, in un momento in cui essa va riaffermando la legittimità e la rilevanza di un approccio critico - normativo ai problemi dell'agire personale, sociale e politico (cfr. Volpi, 1980 e Mori, 1980).

Una ripresa dei temi e delle argomentazioni tipiche della nonviolenza gandhiana può risultare particolarmente importante per un esame dei conflitti di gruppo dal punto di vista dell'etica normativa. Non è azzardato affermare — del resto — che l'attualità dell'esperienza gandhiana è emersa con una certa evidenza in alcuni degli avvenimenti politici più importanti degli ultimi anni: in Polonia, nelle Filippine e recentemente perfino in Palestina si è potuto intravedere quanto feconda — almeno potenzialmente — sia da ritenere una prospettiva politica nonviolenta. In questo senso, una rilettura del pensiero di Gandhi — che resta la teorizzazione più compiuta e coerente della nonviolenza — appare particolarmente promettente, a condizione che si faccia preliminarmente chiarezza su alcuni equivoci diffusi e radicati, che rischiano di rendere inaccessibili gli elementi più originali dell'*ahimsa* gandhiana. L'obiettivo di questo articolo è appunto quello di confutare tre fraintendimenti particolarmente rilevanti dell'etica dei conflitti di Gandhi, nella convinzione che questo sia anche uno dei modi più efficaci per presentarne i contenuti più importanti.

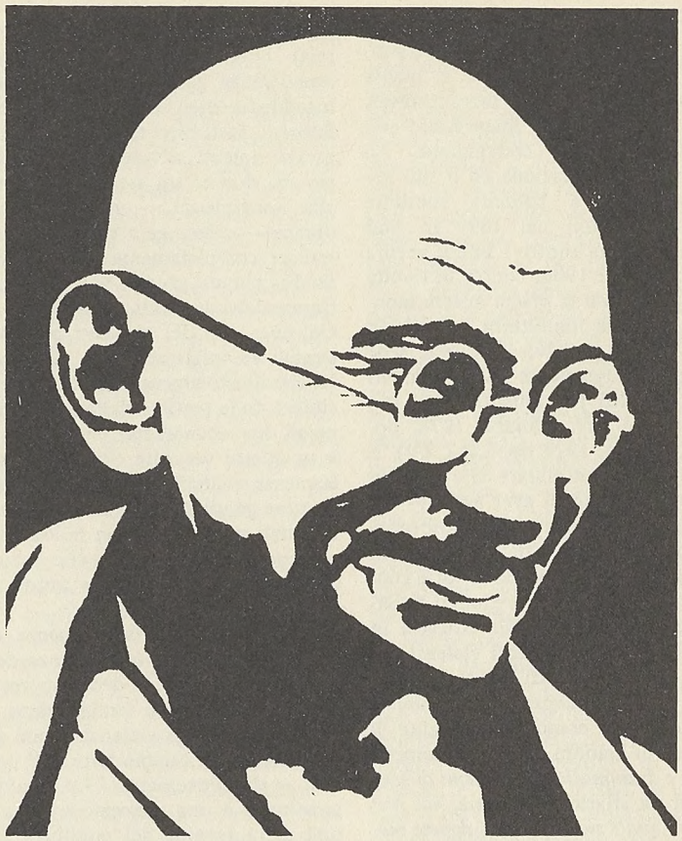
2. Il primo fraintendimento è quello che più radicalmente tradisce il senso della posizione gandhiana, nonostante che sia diffuso anche in alcuni gruppi «nonviolenti». Si tratta di un'interpretazione *irenistica* della nonviolenza, che la identifica con la tendenza a negare o mettere tra parentesi i conflitti esistenti e che si configura dunque come una sorta di fuga dalle lacerazioni della storia umana (contraddistinta eventualmente da atteggiamenti ascetici o misticheggianti).

È chiaro che — nonostante le sue componenti religiose e perfino ascetiche — il *satyagraha* ha ben poco in comune con simili forme di irenismo. Lungi dal negare o sottovalutare i conflitti sociali, economici o politici, Gandhi ha costruito la sua etica nonviolenta proprio a partire da una lucida e realistica analisi di essi. Non c'è niente nella nonviolenza gandhiana che possa somigliare ad una forma diretta o indiretta di accettazione dello *status quo*; al contrario, «*in quanto rifiuto di ogni forma di violenza, di sfruttamento e di ingiustizia, la nonviolenza gandhiana si presenta con le caratteristiche di una contestazione permanente e quindi essa stessa creatrice o levatrice dei conflitti*» (Pontara, 1973 p. XXVI). A testimonianza della tensione della nonviolenza gandhiana a porsi al centro e non ai margini dei conflitti stanno oltre cinquant'anni di lotte, indirizzate in cinque direzioni principali: 1) la lotta contro il razzismo (e concretamente contro la discriminazione degli Indiani in Sud Africa); 2) la lotta contro il sistema indiano delle caste, in particolare contro l'emarginazione degli *harijan*, gli intoccabili; 3) la lotta contro l'intolleranza religiosa, in favore della convivenza pacifica tra indù e musulmani; 4) la lotta contro il colonialismo e l'imperialismo ed in particolare per la piena indipendenza dell'India (il *purna swaraj*), 5) la lotta contro ogni forma di dipendenza e di sfruttamento economico, espressa soprattutto nell'impegno per la realizzazione di un nuovo sistema economico, oltre che politico, fondato sull'autonomia e sull'autogoverno (il *sarvodaya*).

Ciò che Gandhi rifiuta non è dunque il conflitto — di cui coglie anzi con grande acutezza le diverse dimensioni — bensì soltanto la violenza come mezzo di conduzione e di risoluzione dei conflitti. Non a caso, egli afferma a più riprese e con decisione che la violenza è preferibile alla codardia. Non c'è niente di simile tra la *nonviolenza del forte* e la *nonviolenza del codardo*: a quest'ultimo si può solo consigliare di impugnare le armi e di riscattarsi, invece di sottostare, per passività od opportunismo, alla violenza altrui (cfr.

Gandhi, 1973 pp. 18-22). Bisogna aggiungere che la nonviolenza gandhiana è del tutto opposta ad un rifiuto individualistico della violenza o dell'uso delle armi. Gandhi afferma a chiare lettere che non vi è alcuna differenza — dal punto di vista morale — tra l'uccidere di mano propria o lasciare che altri lo facciano. Il rifiuto della violenza non ha alcun valore morale se non corrisponde ad un impegno attivo contro la violenza stessa, in tutte le sue forme (dirette o indirette, personali o strutturali). Come ha scritto Pontara (sulla scia di A. Naess), «*l'imperativo della nonviolenza non è tanto il negativo 'Astieniti dalla violenza!', quando il positivo 'Agisci in modo tale che la tua azione porti alla maggiore riduzione possibile della violenza a lungo termine ed in tutte le sue forme!'*» (Pontara, 1973 p. XXIX). È importante non dimenticare che il primo imperativo dell'etica gandhiana non è quello che impone di non ricorrere alla violenza, bensì quello che impone di intervenire attivamente nei conflitti.

3. Il secondo fraintendimento è forse il più diffuso tra i tre che esaminiamo in queste pagine. Contiguo per certi versi al precedente, se ne differenzia per alcuni aspetti importanti. Si tratta dell'interpretazione in chiave assolutistica dell'etica gandhiana, che sarebbe caratterizzata da un'unica norma o principio fondamentale (quello del rifiuto della violenza), concepito come assolutamente inderogabile in ogni circostanza. Questa interpretazione, che pure sembra trovare non pochi appigli negli scritti di Gandhi, finisce per travisare completamente il senso della sua etica nonviolenta, come ha mostrato efficacemente Giuliano Pontara (cfr. 1973, pp. XLIII-LXIX). Non vi sono dubbi sul fatto che Gandhi accetti come valida *a priori* la norma che impone il rifiuto della violenza (ciò significa che essa è valida indipendentemente dalle conseguenze che ciò comporta). Tale norma, però, non è affatto l'unica (o l'unica fondamentale) dell'etica gandhiana: accanto ad essa ve ne sono altre dotate di uguale forza imperativa. Pontara ricostruisce questo aspetto del pensiero di Gandhi ricorrendo ad una caratterizzazione tipica della filosofia analitica a partire da W.D. Ross (cfr. Frankena, 1981, pp. 82-84 e Pontara, 1974, pp. 288-291): si tratta della distinzione tra obblighi o doveri *attuali* (*in atto*, nel senso aristotelico) ed obblighi o doveri *relativi* (o *prima facie*). Il rifiuto della violenza è un dovere *prima facie*, ma può non essere un dovere *attuale*, poiché può entrare in conflitto con altri doveri che possono in certi casi soverchiarlo. Il giudizio morale sul comportamento concreto



(al fine di individuare il dovere *attuale*) dovrà dunque necessariamente accollarsi l'onere di una valutazione fra le norme che — eventualmente — risultino contrastanti.

Come abbiamo già osservato, il rifiuto della violenza non va identitificato — nell'etica gandhiana — con un imperativo meramente individualistico, bensì con il dovere di minimizzare la violenza nel mondo. Ciò significa che — almeno in teoria — un comportamento violento può rendersi necessario proprio per adempiere alla norma che impone il rifiuto (ovvero la minimizzazione) della violenza. È chiaro che il nocciolo dell'argomentazione gandhiana è che una tale eventualità è da ritenersi estremamente remota, se non del tutto impossibile. È importante rilevare però che tale convinzione non discende direttamente e semplicemente dal principio morale, ma si fonda su una serie di giudizi di natura fattuale, e precisamente che: a) la violenza non conduce a soluzioni stabili dei conflitti e tende anzi a perpetuarsi; b) l'uso della violenza corrompe e brutalizza chi vi ricorre, rendendo quindi più probabile un maggiore ricorso alla violenza stessa; c) la violenza tende ad ipostatizzarsi in istituzioni (polizia segreta, esercito professionale, ecc.), che inevitabilmente ne assumono la logica e la alimentano. Il rifiuto della violenza come metodo di risoluzione dei conflitti non si fonda unicamente sulla conformità ad un principio morale: si fonda anche su giudizi di fatto, che attestano l'impraticabilità della violenza e la praticabilità e l'efficacia di comportamenti nonviolenti per raggiungere una soluzione positiva dei conflitti esistenti. In altre parole, la norma a priori che impone il rifiuto della violenza non è sufficiente a stabilire in concreto l'obbligo morale, ma richiede di essere suffragata da un'analisi empirica della situazione di conflitto. Al nonviolento spetta dunque l'onere di dimostrare la praticabilità di metodi nonviolenti nella specificità delle diverse situazioni. Non è possibile aggirare o saltare a piè pari questo passaggio appellandosi direttamente al principio della nonviolenza inteso come assoluto ed inderogabile: perlomeno, ciò non è possibile nella concezione gandhiana.

L'elemento caratterizzante della nonviolenza gandhiana è dunque un'analisi storica e politica dei conflitti, sulla cui base Gandhi perviene ad affermare che di fatto la violenza non è mai un mezzo uti-

le alla risoluzione effettiva (cioè secondo giustizia) dei conflitti, e che l'unica strada realisticamente praticabile è quella della nonviolenza. Bisogna dire, tuttavia, che egli non ha sempre manifestato con questa chiarezza tale convinzione. Lo prova la sua partecipazione ed il suo appoggio ad attività belliche condotte dall'esercito inglese: nel 1899 in Sud Africa nella guerra contro i Boeri; ancora in Sud Africa nel 1906, contro la rivolta degli zulù; durante la prima guerra mondiale, nel 1914, in Inghilterra, e nel 1918 in India. Non è possibile in questa sede esaminare adeguatamente gli argomenti addotti a Gandhi per giustificare il suo comportamento (cfr. Gandhi, 1974, pp. 78-116 e Pontara, 1974 pp. LII-LXV). È importante però sottolinare che Gandhi ha sempre affermato di aver agito — anche in quelle occasioni — in conformità ai principi dell'*ahimsa*: dal 1918 in poi Gandhi non ha modificato le proprie convinzioni etiche, bensì i suoi giudizi di fatto sull'esercito inglese e sull'efficacia in alcuni casi di comportamenti violenti per la risoluzione dei conflitti e per minimizzare — a lunga scadenza — la violenza nel mondo. Resta comunque costante la convinzione di Gandhi che — «*al cospetto di concrete e drammatiche situazioni di scelta*» — non sia affatto secondaria, «*al fine di appurare quale sia il proprio dovere morale — una realistica stima dell'efficacia e delle possibilità dell'alternativa nonviolenta*» (Pontara, 1973, p. LXI). Gandhi non si è mai nascosto la drammaticità che è insita in ogni decisione morale: «*la vita di un uomo non è un'unica via diritta, ma un intrico di doveri molto spesso in contrasto tra di loro. E si è continuamente chiamati a scegliere tra un dovere e un altro*» (Gandhi, 1974 p. 103). L'adesione ad un principio morale — e quello della non violenza non fa eccezione — non può affrancare nessuno dalla drammaticità di tali scelte.

4. Il terzo fraintedimento è anch'esso assai diffuso, in particolare in ambienti pacifisti occidentali. Si tratta dell'interpretazione che vede nella nonviolenza un insieme di tecniche di azione che vanno dallo sciopero al digiuno, dal boicottaggio alla disobbedienza civile, caratterizzate unicamente dall'assenza di costrizione violenta. Anche uno studioso acuto e penetrante come Norberto Bobbio sembra avallare questo tipo di interpretazione, classificando la nonviolenza tra le forme di pacifismo che egli definisce strumentali ed identificandola con «*tutti i tentativi compiuti allo scopo di sostituire i mezzi violenti con mezzi non violenti, e quindi di ottenere con altri mezzi lo stesso risultato*» (Bobbio, 1984 p. 79; la sottolineatura è mia). Una simile caratterizzazione della nonviolenza gandhiana appare del tutto insoddisfacente: Gandhi non propone affatto di sostituire mezzi non violenti a mezzi violenti allo scopo di raggiungere per via diversa gli stessi fini. L'adesione alla nonviolenza — nell'accezione gandhiana — costringe a rivedere ed a riformulare completamente gli obiettivi e le finalità che un gruppo si propone nell'intraprendere una lotta. Il norvegese Johan Galtung (uno dei più noti pacifisti occidentali ed iniziatore della *peace research*) ha significativamente insistito sull'irriducibilità della teoria e della prassi gandhiana ad una «tecnologia» della nonviolenza: è su questo versante che appare particolarmente evidente la diversità della prospettiva gandhiana rispetto alle teorie occidentali sulla difesa non militare (o difesa popolare nonviolenta), che pure hanno nel *satyagraha* il maggiore punto di riferimento e di ispirazione.

Gandhi ritiene assolutamente diverse ed inassimilabili la nonviolenza del forte e la nonviolenza del debole o resistenza passiva. La prima si fonda, infatti, sul rifiuto morale della violenza e non semplicemente su un calcolo tattico di opportunità o di convenienza. La nonviolenza gandhiana è una concezione etica e non una mera tecnica del conflitto. Pontara distingue a qusto riguardo tra una concezione negativa o generica ed una concezione positiva o specifica della nonviolenza (cfr. Aa. Vv., 1977 pp. 59-80 e 151-sgg.) La prima si limita a caratterizzare una serie di tecniche e di modalità di azione esenti da violenza, sulla base di una definizione più o meno estensiva del concetto di violenza (Pontara distingue tre diverse nozioni di violenza, a cui corrispondono specularmente tre nozioni di lotta non violenta: lotta non militare, incruenta, a-violenta; cfr. Aa.Vv., 1977 pp. 63-71). Questo insieme di tecniche risulta — in quanto tale — compatibile con qualsiasi fine perseguito da qualsiasi gruppo. Non a caso uno dei maggiori teorici di questo genere di nonviolenza — Gene Sharp — afferma che «*non vi è nulla nell'azione nonviolenta che ne precluda l'impiego sia al servizio di cause 'giuste' sia al servizio di cause 'ingiuste'*» (citato in Aa.Vv., 1977, p. 72). La nonviolenza positiva, al contrario, non si limita ad escludere il ricorso alla violenza, ma: a) motiva questo rifiuto da un punto di vista morale ed anzi — nel caso di Gandhi — richiamandosi ad una più ampia concezione etico - politica dei conflitti; b) ritiene il ricorso a metodi nonviolenti del tutto insufficiente ed inefficace se non è connesso ad un programma costruttivo, ovvero con l'obiettivo di una trasformazione profonda della struttura sociale, che l'azione nonviolenta ha il compito non solo di perseguire, ma anche di anticipare e di prefigurare nel presente. In questa visione, la risoluzione dei conflitti non si identifica affatto con la ricomposizione di un equilibrio preesistente, ma presuppone una maturazione della coscienza di entrambi gli antagonisti e l'introduzione di rilevanti modificazioni nel sistema sociale e politico nella direzione dell'autonomia e dell'autogoverno. Il *satyagraha* comporta una profonda revisione di vita, un amore intenso per la verità, un rispetto insuperabile per la personalità degli avversari, una disponibilità anche estrema al sacrificio. L'*ahimsa* rivela qui il suo debito nei confronti delle componenti religiose ed ascetiche del pensiero e della vita di Gandhi. «L'*ahimsa non è soltanto quello che lo si è fatto apparire. Non nuocere a nessun essere vivente è senza dubbio una parte dell'ahimsa. Ma ne è l'espressione inferiore. Il principio dell'ahimsa si scontra con ogni cattivo pensiero, con l'impazienza, con la menzogna, con l'odio, con il desiderio del male di chiunque. Esso è violato anche dal possesso di ciò di cui gli altri hanno bisogno*» (Gandhi, 1973 p. 35). L'*ahimsa* è dunque un programma di vita, improntato ad un radicalismo razionalistico e religioso che mira all'esaltazione di capacità di autonomia e di autocontrollo (attraverso la maturazione della disponibilità al sacrificio), che rendano il *satyagrahi* invulnerabile di fronte alla violenza altrui. Castità, povertà, fermezza nella verità, coraggio sono requisiti essenziali del nonviolento (cfr. Gandhi, 1973 pp. 156-158).

5. Quanto detto fin qui ci sembra sufficiente per dimostrare — sia pure schematicamente — come l'etica gandhiana della risoluzione dei conflitti sia ben più complessa e matura di talune sue diffuse deformazioni. Prima di concludere ci pare necessario però dare conto — in estrema sintesi — di alcune obiezioni che sono state mosse alla nonviolenza gandhiana. Non sempre — a dire il vero — tali obiezioni sono state formalizzate: ci si è limitati spesso ad esibire un atteggiamento di sufficienza, rilevando così una fondamentale incomprensione delle questioni poste da Gandhi. Comunque sia, le riserve avanzate nei confronti della nonviolenza gandhiana si appuntano principalmente sulla praticabilità e sull'efficacia dei metodi di lotta nonviolenta. Due delle argomentazioni avanzate al riguardo meritano un esame sia pure sintetico.

La prima obiezione di cui ci occupiamo si propone di mettere in discussione la posibilità di assumere l'esperienza della lotta nonviolenta per l'indipendenza dell'India a sostegno e dimostrazione dell'efficacia storica e politica della nonviolenza. Il successo dell'azione non violenta sarebbe stato reso possibile — in quel caso — da una serie di circostanze particolarissime e forse irripetibili: si fa riferimento da un lato alla cultura religiosa indiana, che avrebbe favorito un'adesione diffusa ai principi della nonviolenza, e dall'altro lato alla presenza di un antagonista — l'Impero Britannico — che si sarebbe contraddistinto per una particolare moderazione e per una spiccata sensibilità nei confronti dell'opinione pubblica. In circostanze diverse da queste (particolarissime) l'azione nonviolenta sarebbe destinata a rivelarsi inefficace se non controproducente.

Questo tipo di obiezione non sembra poggiare — in realtà — su un'analisi molto solida del conflitto tra l'impero Britannico ed il popolo indiano. In primo luogo, è tutto da dimostrare che la cultura indiana sia predisposta più di altre ad accogliere i principi della nonviolenza: basti pensare ai sanguinosi conflitti interreligiosi della storia remota e recente dell'India, fino ai nostri giorni. Gandhi stesso, peraltro, si è più volte lamentato della scarsa penetrazione dei principi della nonviolenza tra le masse che pure lo seguivano. Nonostante questa adesione «dimezzata» alla nonviolenza, Gandhi ha potuto conseguire dei successi almeno parziali. In secondo luogo, è del tutto infondato affermare che l'occupante inglese si distingueva per moderazione rispetto ad altri. È vero semmai il contrario: fu proprio la lotta nonviolenta condotta da Gandhi a frenare la brutalità della repressione e ad impedire che essa raggiungesse gli eccessi a cui lo stesso esercito inglese si abbandonò — ad esempio — in Kenia contro i Mau-Mau. L'esperienza delle lotte gandhiane dimostra, se non altro, l'efficacia della nonviolenza nel frenare l'aggressività dell'avversario e nell'impedire l'*escalation* della repressione violenta.

Il secondo tipo di obiezione rivolta alla nonviolenza gandhiana insiste sulla diversità fra i conflitti di gruppo ed i conflitti fra gli stati moderni: la non violenza può forse rivelarsi efficace nel primo caso, ma non nel secondo. Il sistema delle relazioni internazionali — soprattutto nell'era atomica — rende del tutto impersonali i conflitti: il mondo rischia la distruzione per una guerra in cui nessun soldato si troverebbe ad affrontarne direttamente un altro. In questo contesto, che efficacia può avere l'azione nonviolenta, che fa leva soprattutto sulla relazione che — nei conflitti tradizionali — veniva comunque ad instaurarsi tra i due antagonisti?

Questo tipo di obiezione sembra sottovalutare la frequenza e la drammaticità che — anche e soprattutto nell'era atomica — conservano i conflitti «tradizionali». Vietnam, Cambogia, Afghanistan, Palestina, Golfo Persico, Angola, Ciad, Corno d'Africa: sono solo alcune delle zone in cui i conflitti continuano a porre sanguinosamente di fronte eserciti e popolazioni. La difficoltà politica di ogni iniziativa — anche nonviolenta — per la soluzione di questi conflitti non deve e non può condurre ad un giudizio rassegnato ed in definitiva miope, se è vero che in più di un'occasione si è potuto intravedere lo spazio per un'evoluzione positiva. È chiaro però che talune delle tecniche nonviolente sono inadatte ad opporsi efficacemente alla violenza dei conflitti internazionali di oggi, ed in particolare a quella latente del conflitto nucleare tra le due superpotenze. Ciò non significa però che non si possano individuare modalità nuove per l'azione non violenta. Cosa rappresentano, del resto, i movimenti pacifisti europei degli anni '80, se non una forma di azione nonviolenta per il disarmo e la convivenza pacifica? Se alcune delle tecniche gandhiane si rivelano oggi inadeguate, non per questo perde di significato la concezione etica e politica dei conflitti propria della nonviolenta, che va tradotta però con creatività di fronte a situazioni e problemi nuovi, senza trascurare — tra l'altro — l'importanza dell'iniziativa politica a livello istituzionale. A quarant'anni di distanza, resta più vivo e più fecondo che mai l'appello di Gandhi al primato della coscienza, ad una considerazione cioè della responsabilità morale dei singoli e dei gruppi di fronte alla violenza.

Stefano Brogi

BIBLIOGRAFIA MINIMA

N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace,* Bologna, Il Mulino 1984 (2)

J.V. BONDURANT *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict,* Princeton University Press, Princeto-N.Y. 1858

W.K. FRANKENA, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale,* Milano, Comunità 1981.

J. GALTUNG, *Gandhi oggi,* Torino, Edizioni Gruppo Abele 1987

M.K. GANDHI, *Antiche come le montagne,* a cura di S. Rada Krishnan, Milano, Comunità 1983 (12)

ID., *Teoria e pratica della nonviolenza,* a cura e con un saggio intoduttivo di G. Pontara, Torino, Einaudi 1986 (4)

R.N. IYER, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi,* Oxford - New York, Oxford University Press 1978.

D. KANTOWSKY, *Sarvodaya: The Other Development,* Vikas House, Sahibahad 1980

Marxismo e nonviolenza, a cura del Movimento Nonviolento, Genova, Lanterna 1977.

M. MORI, *Recenti sviluppi della filosofia pratica di lingua inglese,* in *Rivista di filosofia,* LXXI, 1980 pp. 139-156.

A. NAESS, *Gandhi and Group Conflict: An Exploration of Satyagraha,* Oslo-Bergen, Tromso, Theoretical Background, Universitetsforlaget 1974

G. PONTARA, *Introduzione* a GANDHI, 1986 (4), pp. VII - CXXIII.

ID., *Se il fine giustifichi i mezzi,* Bologna, Il Mulino 1974

I. VECCHIOTTI, *Che cosa ha veramente detto Gandhi,* Roma, Ubaldini 1972

ID., *Mohandas Karamchand Gandhi,* Milano, F. Angeli 1987

F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania,* in *Filosofia pratica e scienza politica,* a cura di C. Pacchiani, Abano Terme, Francisci 1980 (pp. 11-97).

Immagini del '900

dal figurativismo all'astrattismo (1)

«Già a Monaco ebbi la gioia di uno spettacolo inatteso che mi si rivelò nel mio stesso studio. Si avvicinava l'ora del crepuscolo, e io rientravo con la mia scatola di colori dopo uno studio, ancora tutto immerso nel mio sogno, perduto nel ricordo del lavoro compiuto, quando scorsi all'improvviso alla parete un quadro di straordinaria bellezza, che brillava di un raggio interiore. Restai interdetto, poi mi accostai a questo quadro rebus in cui non vedevo che forme e colori e il cui contenuto mi era incomprensibile. Trovai presto la chiave del rebus: era un mio quadro appeso erroneamente su un lato. L'indomani, alla luce del giorno, cercai di ritrovare l'impressione della sera prima ma vi riuscii solo a metà. Anche su un lato ritrovavo sempre l'oggetto e poi mancava la luce crepuscolare. Seppi allora inequivocabimente che gli oggetti nuocevano alla mia pittura».

Così nel 1913, nel libro «*Sguardi sul passato*», raccontava Wassily Kandinsky per motivare e giustificare la sua coraggiosa quanto inevitabile scelta teorica e pittorica. È lecito dubitare la veridicità del racconto kandinskiano, teso a chiarificare l'intrapreso percorso artistico alla luce di una iniziale, casuale, quasi magica, ispirazione illuminata piuttosto che come logica conseguenza di un processo operativo ed intellettuale iniziato circa cinquanta anni prima con l'impressionismo francese. Forse come il tentativo di tramandarsi quale «primo mobile» di una concezione artistica della quale già intende la portata rivoluzionaria o forse come ingenua imitazione di canoni letterari, in voga in quegli anni, che volevano le biografie dei poeti di penna e di pennello, sempre intrise di favolesche e divinatorie invenzioni, va interpretata l'intenzione romanzesca del racconto di Kandinsky, scrittore peraltro lucidissimo ed estramamente logico in tutti i suoi ancor'oggi fondamentali saggi critici. Forse, o forse no. Il fatto, in realtà, non ha alcuna importanza storico-artistica ed il suo valore è considerabile soltanto su di un piano squisitamete poetico. Kandinsky, seppure sia stato il primo pittore a darci coscientemente un'opera non-figurativa, non può essere considerato il padre creatore di quest'arte; come neanche può e deve esserne giudicato l'anello conclusivo ed esauriente: Kandinsky rappresenta soltanto un momento, per quanto di primaria ed ancora non raggiunta importanza, per quello che possono valere i paragoni ed i raffronti valutativi tra i diversi artisti, cioè nulla, del cammino di quella concezione artistica tesa ad abbandonare la realtà esterna quale fonte costante di riferimento e di ispirazione quando non addirittura obbligatorio modello, magari irragiungibile, da imitare, concezione che definiremo col termine non-figurativa, seppure anche questo, come anche tutti gli altri sin qui adottati, e cioè astrattisimo, concretismo ecc., non sia immune da critiche, controversie e rifiuti. Ma approfindiremo questo discorso più avanti, in un successivo intervento quando valuteremo anche più attentamente il concetto di realtà.

Abbiamo dunque aperto il discorso su quel processo pittorico evolutivo del quale Kandinsky e gli anni al principio del secolo gravitanti attorno al 1910 rappresentano comunque una svolta radicale e fondamentale. Ancora prima di Kandinsky opere importanti tendenti all'abbandono della figurazione erano state presentate dal tedesco Holzel, già nel 1905, dal cecoslovacco Kipka e dal lituano Ciurlionis mentre praticamente contemporaneamente alla pubblicazione del saggio kandinskiano «Uber das Geistige in der Kinsts», prima consapevole teorizzazione non-figurativa, fiorivano in Europa, e specialmente in Russia e in Francia, esperienze pittoriche affini quali quelle dei russi Larionov e Charchoune e del francese Picabia. Ma tutto ciò non sarebbe stato possibile né concepibile se precedentemente non vi fossero state nel cammino dell'arte le opere dei maestri dell'impressionismo innanzitutto e seguentemente quelle dei fauves e dei cubisti, degli espressionisti, dei futuristi. Nello Ponente scrive: «*Da Cézanne da una parte, e da Seurat e dai pointillistes o divisionisti dall'altra, passando attraverso il cubismo si poteva giungere, e si giunse, ad un tipo di astrazione geometrica. Da Gauguin e ancora dal divisionismo, attraverso Matisse e i fauves, si poteva giungere, e si giunse, ad un espressionismo astratto non geometrico (...) Alla crisi del soggetto, risolta dagli impressionisti, si sostituì quella dell'oggetto, in un momento in cui andava scadendo la fiducia nella realtà apparente*». Sono dunque gli impressionisti causa ed origine dei grandi movimenti di ricerca pittorica non figurativa sviluppatisi nel XX secolo e va considerato che, alla prima delle due linee di sviluppo delineate da Ponente, si possono a buon diritto far corrispondere le esperienze artistiche del futurismo italiano, del gruppo olandese De Stijl e dell'architettura razionale quale la Bauhaus di Walter Gropius ed il costruttivismo russo, insomma i maggiori e più importanti esempi di quel «modernismo» che, insieme alla sua negazione attuata dalla pittura metafisica, dal dadaismo e dal surrealismo innanzittutto, con la sua convinzione dell'esistenza di un estetismo legato alla «civiltà delle macchine», con la sua non irragionevole utopia di voler fare dell'arte una possibile anticipazione delle future trasformazioni della società, anticipa e si compie logicamente in quel design industriale basilarmente importante per le tendenze artistico-progettuali spesso in auge in questi ultimi decenni e particolarmente intorno al ventennio 1950-1970. Ma procediamo

di Maurizio Sciaccaluga

Con questo primo articolo inauguriamo un «itinerario» che accompagnerà — parallelamente — l'«itinerario di immagini» di autori del Novecento che abbiamo intrapreso con Boccioni (Ricerca, n. 9/12 1987), Braques (n. 1/3 1988), Matisse (in questo numero), e che pensiamo di proseguire secondo il programma in dieci «tappe» segnato nel riquadro. Evidentemente, per la scarsezza dello spazio per i testi, e per la scarsa qualità delle riproduzioni, tutta l'operazione potrebbe apparire poco interessante. Ci basta però pensare che sarà servita almeno — con i testi e con le immagini — a dare un po' di «aria» ai nostri discorsi.

con ordine e riannodiamo i fili del nostro discorso.

«A proposito del problema particolare della trasformazione della rappresentazione dello spazio attuata dagli impressionisti è possibile dimostrare, che, in molte delle loro opere, essi hanno aperto la via a una evoluzione del linguaggio visivo così profonda da liberare artisti e pubblico da convenzioni secolari, e hanno iniziato una ricerca ch'è ancora in corso». L'acutissimo saggio di Pierre Francastel *«Lo spazio figurativo dal Rinascimento al Cubismo»* ribadisce per l'ennesima volta, pur non essendocene ormai più bisogno, il ruolo fondamentale svolto dall'impressionismo alla luce dei successivi svilupi artistici e sgombra finalmente il campo dalle inutili e stolide storie dell'arte basate o sul culto delle personalità oppure sulla vuota e forzata continua suddivisione dell'operare artistico in movimenti e sottomovimenti, gruppi e sottogruppi, categorie e via dicendo. In assoluta semplicità l'autore spiega come impossibile sia ricercare tra gli artisti operanti in un decennio il più progredito, o il maggiormente dotato di influenza sugli altri, o quanto inutile a volte sia stabilire l'esatta cronologia di tutti i quadri di un artista, considerando qualunque opera importante in un certo discorso solo perchè firmata da un determinato autore. Perciò ci limiteremo il più possibile, magari sorvoleremo completamente, su informazioni nozionistiche, per questo inutili, riguardanti date specifiche, episodi, personalità, magari anche nomi.

Non molti anni, poco meno di due decenni, durò l'impressionismo vero e proprio, intorno al 1880 difatti i pittori che ad esso avevano dato vita si disperderanno sia come gruppo sia come tendenza di stile; eppure le esperienze artistiche di quegli anni porteranno nel campo dell'arte ad una sconvolgente rivoluzione del gusto. Aspetti fondamentali di questa rivoluzione saranno, secondo Lionello Venturi, l'esclusione del soggetto, lo stile della luce, il finito del non finito, l'autonomia rispetto alla realtà, la divisione dei colori, la fine dei notabili. Il problema dell'importanza o meno del soggetto nell'ambito della rappresentanza derivò agli impressionisti dalle esperienze susseguitesi dalla metà del settecento in poi; già il neoclassicismo, l'allegoria romantica, la pittura storico-reale e la pittura ideale avevano affrontato e risolto, ognuno a proprio modo, l'argomento, avendo avuto intuizione della crisi profonda in cui versava il linguaggio classico o tragico dopo ormai due secoli di cultura prettamente umanistica. L'impressionismo rovesciò i termini del problema: la pittura, da rappresentazione della natura, da rappresentazione di un evento, divenne la raffigurazione di uno stile; irresolubilmente furono sostituiti fonte di ispirazione, motivo giustificante e punti di riferimento di ogni quadro. Al centro dell'attenzione artistica era ora l'artista stesso; non più giustificazioni mitologiche, o storiche, o comunque accademiche alle ragioni della propria arte, non più l'obbligo di una testimonianza da rendere ad una natura ineluttabilmente al di fuori di sé. Qualunque pretesto, qualunque argomento o motivo poteva ragionevolmente meritare interesse artistico: in ogni caso era il mondo interiore dell'autore, o il mondo filtrato attraverso la visione di questi, a farsi opera, a darsi al fruitore, a divenire punto focale della rappresentazione. Con l'impressionismo altro non si dipinge appunto che il proprio stile di dipingere; e così dietro le spensierate ballerine e le assaporabili atmosfere dei cafè-chantan di Henri de Toulouse-Lautrec è facile intravedere il disperato anelito alla vita, la solitudine, la perduta speranza di redenzione dell'uomo, la descrizione di un cinismo tante volte sofferto, che tanta parte hanno nella personalità dell'autore; così come la rimarcata volontà di introspezione e la visione tridimensionale ed architettonica della realtà si celano, o forse non si celano affatto, dietro le affrante umanità dei bar e le pere e le mele di un Paul Cezanne; come infine è soltanto il rifiuto di una civiltà violenta e cinica, falsa e patetica, caotica ed intransigente, è soltanto il desiderio di una vita diversamente sensibile e sensuale, è il bisogno di una pittura più pulita e semplice, più primitiva, che spingeranno Paul Gauguin alla pittura «tahitian». Cosa è la pittura en-plein-air se non la liberazione completa dell'ispirazione? Cos'è, oltre al supera-

1) Umberto Boccioni	(1882-1916)
2) George Braques	(1882-1963)
3) Henry Matisse	(1869-1954)
4) Francis Picabia	(1879-1953)
5) Juan Mirò	(1893-)
6) Paul Klee	(1879-1940)
7) Wassili Kandinsky	(1866-1944)
8) Vladimir Tatlin	(1885-1953)
9) Piet Mondrian	(1872-1944)
10) Jackson Pollock	(1912-1956)

mento dell'oppressione esercitata dallo studio sulla sensibilità, oltre alla rinnovata partecipazione alla vita vissuta, se non il segno tangibile del nuovo ruolo assunto dall'artista? Ecco perchè la gamma dei chiari. Ora tutto è partecipazione, perfetta e forse mai più raggiunta sintesi di realtà ed emotività. E così intorno al 1880 Cézanne potrà ribadire teoricamente che l'arte è valutabile per le sue qualità intrinseche e non per ciò che raffigura, indirizzando la ricerca verso nuove emozionanti conclusioni.

Gli impressionisti, pur nella varietà di stili assunti, scelgono tutti la luce quale elemento portante e caratterizzante delle loro opere. Pur non distruggendo l'eredità della prospettiva rinascimentale, come dimostra il Francastel, essi la tramandano costruendola non più grazie alle ormai classiche direttrici architettoniche ma mediante un sapiente uso della luce, la quale delinea, abbozza ed illude ogni forma e sentimento presenti nel quadro. Sono gli effetti di luce a creare i paesaggi sulla tela ed è sempre la luce a significare i lineamenti di un ritratto. Di qui la comparsa in pittura o meglio soltanto la ricomparsa dopo secoli di neoclassicismo, del non finito, dovuta alla caduta in secondo piano dell'importanza del disegno e del tratteggio. Quindi anche scompare il chiaroscuro ed insieme ad esso tutta la gamma dei toni sfumati e dei colori neutri; la luce rende possibili soltanto colori ben definiti ed accesi, «*ha bisogno di distinguersi nei singoli colori*» , come dice Venturi, «*per assumere vita propria*». Praticamente «*l'arte si sviluppò in modo parallelo alla natura, ma con la coscienza della propria distinzione, della propria astrazione dalla realtà*».

Inoltre con l'impressionismo nuovo ruolo sociale viene assunto dagli artisti: tramonta definitivamente la casta dei notabili, dei pittori di corte insigniti, onorati e vezzeggiati, dei nobilitati dall'arte, per lasciare posto alla figura del poeta maledetto, condizionato dalla miseria e dalla sfortuna, sempre in credito con il destino. Figura sicuramente più mitica che reale, rende comunque benissimo l'idea di quale sia stata la portata della rivoluzione sociale, per quanto in realtà Coubert o Delacroix fossero, politicamentea parlando, molto più rivoluzionari di qualunque impressionista, del proprio ruolo da essi intrapresa. Ebbene, tutto quanto siamo andati dicendo precedentemente a proposito dell'impressionismo assume un valore rilevante e rivelante ai fini del nostro discorso se si considerano determinati sviluppi dell'arte contemporanea. Oltre ad avere il merito di essersi definitivamente staccato, seppur non così violentemente come può sembrare, dalle esperienze precedenti, questo movimento ha lasciato in eredità alle generazioni seguenti tutte le sue innovazioni, sopra ricordate, e banalissimi e superficiali esempi possono dimostrarcelo: basti pensare, volendo esagerare al fine di rendere meglio l'idea, allo studio sulle proprietà dei colori puri effettuato dal gruppo olandese De Stijl, alle ricerche luministiche proprie di tutto il secondo dopoguerra, come quelle di Lucio Fontana, all'impegno sociale assunto dalla Pop Art. Indubbiamente il cammino per giungere a tutto questo è stato lungo ed impervio ma le basi, e ciò non deve stupire, vanno ricercate appunto nel movimento impressionista.

In conclusione possiamo sottolineare che la sua importanza va ricercata nel doppio ruolo di elemento di continuità e di rottura da lui interpretato all'interno dello sviluppo artistico a cavallo tra il XIX ed il XX secolo. Come Paul-Andrè Jaccard fa lucidamente notare: «*Continuità, innanzittutto, considerati individualmente, i membri del gruppo non presentano alcunchè di rivoluzionario (...) Nessuno di loro nascondeva la propria velleità di essere accolto al Salon (...) Nell'intento di avvicinarsi più intimamente alla natura gli impressionisti restarono impregnati da quello stesso realismo che credevano di combattere. In effetti ciò che ricercavano era ancora la copia fedele della natura, la verità obiettiva, una nuova imitazione dell'effimero e del mondo nell'atto di crearsi. Sotto questo profilo, l'impressionismo si inscrive con perfetta continuità nella tradizione del paesaggio francese del secolo XIX (...). La sua importanza non risiede nell'aver infranto ma nell'avere splendidamente concluso una tradizione antica di secoli. D'altra parte l'impressionismo riveste anche un valore di rottura (...)*

In esso si riconosce la prima rivoluzione pittorica che abbia tagliato netto con la tradizione del passato, e pertanto l'atto di nascita dell'arte moderna. Inoltre, ci si compiace spesso di associarlo alla nozione magica di avanguardia, nata nel nostro secolo».

Si può insomma riconoscere nell'impressionismo un fenomeno artistico simile al contemporaneo ultimo grande sinfonismo tedesco; allo stesso modo nelle composizioni mahleriane e wagneriane è stata vista la logica conclusione della precedente esperienza sinfonica germanica pur presentando le stesse, in embrione ed anche apertamente, caratteristiche tali da preannunciare la successiva musica schoenberghiana e dodecafonica e tali da far considerare allo stesso Schoenberg Mahler quale proprio precedessore.

A concludere questo nostro primo intervento due brevi ma doverose precisazioni: siamo completamente d'accordo con il Francastel quando definisce «*la tendenza attuale, per la quale si cerca di frammentare all'infito l'evoluzione dell'arte contemporanea, antistorica*»; siamo anche noi sicuri che essa «*sostituisce la cronaca alla storia, lascia credere che le opere siano il prodotto di teorie elaborate ed inverate*».

D'altra parte l'esiguità dello spazio a nostra disposizione e la vastità e complessità dell'argomento trattato non ci lasciano altra scelta che quella di analizzare il tema considerato puntualizzandolo ed esaminandolo alla luce delle premesse teoriche e pratiche portate aventi ed elevate a programma dai principali movimenti artistici dell'arte contemporanea. Tanto più che è facilmente motivabile l'impossibilità pratica di sottolineare, in questa sede, i tempi ed i modi del passaggio dalla figurazione alla non-figurazione in arte, considerando il contributo e l'operato di ogni singolo artista. Per quanto riguarda invece il contributo fotografico ed illustrativo a questi nostri scritti, presente tra le pagine dei numeri di Ricerca, esso è maggiormente condizionato da esigenze editoriali che dalla possibilità di documentare il più scientificamente possibile queste parole ed i momenti di transizione di cui si è detto sopra. Sarà perciò evidentemente incompleto e lacunoso. Ma forse bastante a rendere un'idea generalissima e ad allegerire, con la qualità dell'arte, il peso dei nostri discorsi.

Maurizio Sciaccaluga

(1 - continua)

NOTA BIBLIOGRAFICA

WASSILY KANDINSKY, *Sguardi sul passato* (1913), trad. it. di M. Milani, Venezia 1962

PIERRE FRANCASTEL, *Lo spazio figurativo dal Rinascimento al Cubismo,* Einaudi, Torino 1957.

LIONELLO VENTURI, Voce «*Impresionismo*» dell'Enciclopedia Universale dell'Arte, De Agostini, Novara 1982-'87.

NELLO PONENTE, Voce «Non-figurative correnti», in Enciclopedia Universale dell'Arte, De Agostini, Novara, 1982-'87.

PAUL-ANDRE'-JACCARD, Voce «*Impressionismo*», in Enciclopedia Europea Garzanti, 1978.

Soggetti collettivi in Università

... Vent'anni dopo

Introduzione

di Giuseppe Croce e Tanino Crociata

A vent'anni dalla stagione culturale e politica che ha nel '68 il suo riferimento cronologico, non è privo di significato constatare che riflettere oggi sui temi connessi agli esiti dell'istituzione universitaria nelle società industrialmente avanzate significa ritornare su alcune questioni che proprio in quella stagione erano state sollevate.

In questo studio centrale vogliamo riprendere la riflessione sull'università e sulla condizione giovanile, che come Federazione abbiamo fin qui proposto, affrontando il tema della «partecipazione», cioè di alcuni connotati essenziali in base ai quali si può oggi, consapevolmente riproporre il tema dell'aggregazione nel mondo giovanile e universitario in particolare.

La riflessione sul tema dell'aggregazione politica in università, nei suoi diversi aspetti, ci è sembrata particolarmente urgente nel momento in cui sembrano prendere consistenza, tra le forze politiche, «ipotesi» di riforma, sulle quali non si sviluppa alcun dibattito pubblico, e che, tra l'altro, vengono avanzate senza alcun previo coinvolgimento del mondo universitario, globalmente inteso. Per quanto riguarda la componente studentesca appare, poi, ulteriormente giustificata una preoccupazione in ordine al modo con cui essa si rapporta a queste ipotesi: in tale atteggiamento permangono tracce cospicue di una disattenzione e un disimpegno che alla lunga ne aggravano la situazione di marginalità e di delegittimazione.

Assumere come punto di riferimento il '68 non vuol dire stabilire semplicemente dei limiti cronologici, né ci interessa esprimere su tutto ciò che quella data significa un giudizio compiuto. A noi pare di poter riconoscere che intorno ad esso si è sviluppata una fervida stagione culturale di cui sono stati protagonisti soprattutto i giovani. Da questo punto di vista il '68 ha segnato l'intrecciarsi della «cultura giovanile» con il nascere e lo svilupparsi dei movimenti. Questo intreccio, che ha visto la crisi delle *«tradizionali»* organizzazioni giovanili a favore del *«movimento»*, *«ha fatto esplodere il vissuto giovanile, trasformandolo in sfida dell'ordine esistente nei suoi valori più profondi»* (F. Alberoni, *I giovani di fronte alle sfide della storia*, 1986, Torino, Ega).

Una politica senza progetti per l'università

Volendo contestualizzare l'evoluzione dell'aggregazione politica in università, crediamo sia utile richiamare alcuni passaggi delle analisi che ricostruiscono i cambiamenti e le trasformazioni dell'università negli ultimi vent'anni.

Lo scenario sul quale si disegnano queste trasformazioni è dato soprattutto dalla mancanza di una politica per l'università, poiché i vari provvedimenti legislativi che si sono susseguiti non solo non hanno realizzato una politica ma non hanno tenuto in conto le traformazioni che di fatto investivano l'università. In sostanza non c'è stata l'esplicazione di una politica coerente e capace di assicurare credibilità e attuazione ad un modello di università rispondente alle nuove esigenze poste dall'evoluzione sociale.

Questo avveniva, ad esempio, nel caso di un importante e decisivo intervento legislativo come la legge del 1969 sulla liberalizzazione degli accessi che, nell'aprire prospettive di più larga fruizione dell'istruzione superiore, realizzava un passaggio non ulteriormente procrastinabile per il superamento del modello elitario ma a cui non hanno fatto seguito provvedimenti in grado di adeguare alle prospettive aperte le strutture esistenti. Esse sono invece rimaste sostanzialmente inalterate, e nella situazione di 'collasso' che si veniva determinando hanno avuto buon gioco, gioco però demagogico, coloro i quali reclamavano provvedimenti «risolutori», come l'adozione del «numero chiuso».

Anche nel caso del Dpr 382 del 1980 si sono aperte prospettive che non hanno avuto sviluppi ulteriori. Esso prevedeva varie innovazioni: dall'istituzione dei dipartimenti a quella del dottorato di ricerca, tali da far supporre una decisiva inversione di tendenza. Purtroppo bisogna constatare che dei problemi connessi all'innovazione didattica ancora si parla e che, dopo alcuni recenti provvedimenti, non appare perseguibile una politica di programmazione per la docenza. Di fatto veniva rinviato ancora una volta l'appuntamento con l'innovazione.

Le condizioni dell'Università: un sovraccarico di funzioni

A fronte di questa incapacità di governo e innovazione si è registrata un'evoluzione di fatto delle funzioni attribuite all'università, o, più precisamente, un aumento di funzioni che le venivano demandate (ma su questo cfr, R. Moscati, Università: fine o trasformazione del mito?)

L'impatto che sull'università ha avuto lo sviluppo economico ha significato in un primo tempo l'aumento della domanda sociale di istruzione e delle aspettative relative all'allargamento dell'accesso ai livelli alti del sistema formativo, ma successivamente anche la ritorsione degli effetti della crisi economica sia in termini di disoccupazione intellettuale, sia in termini di ulteriori vincoli restrittivi nel bilancio pubblico alle spese di investimento per lo sviluppo dell'università.

La cosiddetta università di massa in Italia, ancora lontana dall'essere realmente accessibile su base extracensuaria, è piuttosto un'università incontrollata, rispetto alla quale, cioè, sono del tutto inadeguate le funzioni di governo. I soggetti che ne mantengono la titolarità risultano non legittimati, e all'interno dei meccanismi che la determinano non vi è proporzionalità adeguata tra poteri e responsabilità.

Il problema delle forme e dei titolari del potere sull'università si pone quindi come discriminante del modello di autonomia che si intende realizzare.

La constatazione che si può ricavare da tutto ciò è che per leggere la situazione dell'università permane efficace la categoria di «crisi», evidentemente non più fisiologica ma patologica, da intendere non come «situazione di degrado insuperabile» bensì come assommarsi di situazioni contraddittorie, al cui interno è certo possibile leggere segnali sia positivi che negativi, che rimangono, comunque, del tutto ingovernati.

Il permanere della domanda sociale di istruzione

Fra gli elementi di questo quadro generale da tenere in conto vi è certamente quello del permanere di una forte domanda sociale di istruzione. Tale domanda si iscrive in un bisogno tipico di questi anni efficacemente definiti «dell'informazione pervasiva», in cui — come già si diceva nelle Tesi di Verona — diventa assolutamente prioritario possedere «conoscenze» per interpretare e selezionare quotidianamente una quantità di informazioni necessarie non solo a «governare» il presente ma anche a prefigurare gli scenari futuri.

Il persistere di questa domanda di istruzione e di sapere costituisce la provocazione maggiore all'ambiguo processo di marginalizzazione dell'università, e apre al problema della qualità e modalità della sua offerta formativa e a quello della sua collocazione nella società democratica.

La condizione giovanile

Il profilo sociologico della componente studentesca si è fortemente scomposto e differenziato in coincidenza con il più vasto mutamento che investiva il soggetto giovanile. La condizione studentesca viene a connotarsi di un intreccio dei tradizionali percorsi di vita: famiglia - studio - lavoro. Il soggetto studentesco inteso come soggetto sociale univocamente determinato, individuato sulla base di una omogeneità degli interessi di cui è portatore, evidentemente non esiste più.

Dinanzi alla improponibilità di una tipologia unica si può, tuttavia, constatare che su di essa si modella ancora l'offerta formativa dell'università, la cui rigidità è, per l'appunto, dimostrata dal fatto che essa prende in considerazione un solo tipo di studente (frequentante), conosce sostanzialmente una sola forma di didattica e un solo tipo di valutazione (l'esame orale), e un solo tipo di titolo di studio (la laurea).

Va riconosciuto che di tale differenziazione non sembrano accorgersi più di tanto nemmeno gli stessi protagonisti delle forme tradizionali di aggregazione in università nel momento in cui ripropongono — le elezioni universitarie ne costituiscono riprova — forme di partecipazione fondate su logiche di contrapposizione, su ragioni di bandiera, in sostanza su motivazioni ancora fortemente ideologiche.

Un'aggregazione post-ideologica

Entro le coordinate, qui appena richiamate, delle trasformazioni sociali, del mondo giovanile studentesco, e della marginalizzazione dell'università, si gioca il problema del ruolo e della cultura politica dei soggetti collettivi in università.

La constatazione della scomparsa delle identità forti è comune a tutti gli ambiti della vita sociale e pone nuovi problemi di rappresentanza politica, sconvolgendo le vecchie linee di demarcazione tra le diverse identità sociali e le rispettive rappresentazioni politiche.

Anche ai soggetti collettivi in università si pone il problema della costruzione di un'identità post-ideologica.

Essa sarà un'identità tanto più matura quanto più saprà riconnettere i frammenti delle «identità» giovanili, non per offrire una nuova sintesi unitaria, ma per ridefinirne e valorizzarne le specificità. L'esperienza universitaria, per il singolo che dispone di una molteplicità di luoghi, di simboli, e di informazioni, non è più luogo primario di identificazione e socializzazione politica.

Permane, tuttavia, la necessità di ripensare la «riforma» dell'università ricercando la necessaria integrazione degli studenti nei meccanismi di governo. D'altro canto è necessario che maturi tra le forze giovanili la consapevolezza di un proprio ruolo da giocare per e nei futuri assetti dell'università.

Verso quale università?

Diventa necessario, a questo punto, il riferimento ad una idea di università, che sia avvertita della sua irriducibilità ad un unico principio filosofico e ad un'unica ipotesi funzionale, ma che, segni la differenza rispetto a figure tecnocratiche, privatistiche o burocratiche di università.

Il riferimento è ad un'università intesa come comunità di docenti e discenti, in cui lo scarto generazionale, oltre a produrre differenze di ruoli, è assunto come condizione costitutiva della comunicazione intrauniversitaria e della tensione critica tra le acquisizioni del sapere, la sua falsificabilità, il suo non essere mai definitivo.

La condizione dell'autonomia e della significatività dell'università in una società democratica ad alto sviluppo tecnologico e ad alto contenuto informativo si lega ad una concezione comunitaria dell'università che, ulteriormente, si distingue e si sostanzia nel carattere critico-dialogico della trasmissione del sapere e nella libertà e trasparenza della comunicazione scientifica.

È l'idea di un'università in cui tutti i soggetti che vi operano trovano cittadinanza, dove il concetto di cittadinanza precede anche quello di rappresentanza politica.

È questa l'eredità che ci giunge anche dal fenomeno politico-culturale esploso nelle università italiane e occidentali alla fine degli anni sessanta.

Il problema che allora fu posto e che ancora oggi non ha trovato risposta è quello di promuovre gli studenti come soggetto co-essenziale dell'università, che risulta connesso all'autocomprensione dell'università come alterità critica rispetto ai modelli sociali dominanti.

Il diritto di cittadinanza degli studenti in università ha un contenuto innanzitutto culturale che si esplica — come già si diceva — nella possibilità di partecipare alla comunicazione dialogica e critica intrauniversitaria. Esso quindi necessita, per essere realizzato, delle condizioni materiali idonee a consentire a tutti un utile accesso alle strutture e ai servizi universitari. Peraltro si risolve anche nell'istanza politica di aver accesso alla determinazione dei giochi e alla possibilità di incidere, cioè di essere riconosciuti come soggetto politico.

L'annoso problema del diritto allo studio va collocato, in senso più radicale, all'interno della questione della cittadinanza promessa e poi negata agli studenti, del riconoscimento di una loro dignità di interlocutori culturali e politici dentro l'università.

A partire da queste considerazioni si può ripensare in maniera post-ideologica, ma non per questo non avvertita delle dinamiche e delle contraddizioni sociali entro cui l'università è collocata, un soggetto politico studentesco con ambizioni riformiste.

Giuseppe Croce
Tanino Crociata

Soggetti collettivi in università ...vent'anni dopo

Tavola Rotonda con Pietro Folena (segretario nazionale FGCI), Simone Guerrini (delegato nazionale MGDC), Pietro Masina (responsabile dell'associazione romana «Di, a, da sinistra»).

***RICERCA** — Con questo primo giro di interventi vorremmo cercare di capire a che punto è il processo di riorganizzazione dei movimenti, prendendo come punto di riferimento il '68, che ha comunque significato la crisi delle forme trradizionali di aggregazione; ma guardando ovviamente alla situazione attuale, che è marcatamente segnata dallo scarso livello di partecipazione e di rappresentatività dei movimenti stessi rispetto alla complessiva realtà studentesca. Ci si può, allora, chiedere innanzitutto quali sono gli attuali profili delle identità associative, così come si sono venuti determinando a partire dal '68 lungo questi venti anni, e più particolarmente quali sono le strade percorribili, per uscire dalla attuale «impasse» della partecipazione politica in università?*

Pietro Folena — Per dire il punto a cui siamo giunti bisogna forse dire il punto da cui siamo ripartiti, come sinistra giovanile dentro l'università. Noi siamo partiti da una situazione di terra bruciata, di legge della giungla, di frammentazione estrema, che investiva tutti gli atenei del nostro paese (maggiormente quelli grandi e congestionati) in cui ogni idea collettiva di solidarietà si era frantumata. In questa situazione invece agivano isole, realtà economico-culturali che si facevano forza su questo deserto, su queste macerie, per costruire un'offerta laddove lo stato aveva dimostrato il suo fallimento (e mi riferisco, soprattutto, ai Cattolici popolari).

Io credo che la ragione di fondo per cui si è arrivati a questa situazione sta nella rottura provocata dal '68, che ha certamente fatto registrare un avanzamento sul terreno della cultura e del costume, una modernizzazione dell'Italia senza precedenti, che non si è però pienamente incontrata con una cultura politica di trasformazione delle forze di progresso che sapesse cogliere l'assoluta originalità di quello che era successo.

Il '68 è un po' la metafora del tema dell'innovazione. Da vent'anni le società avanzate si stanno interrogando sul senso dell'innovazione: in esse è aperto un conflitto su questo punto. Il '68 è la presa di coscienza di una condizione studentesca che non è solo «utenza» di un servizio ma è forza-lavoro intellettuale in formazione, che rivendica un suo ruolo in quanto tale: assoluta novità rispetto al modo in cui si concepiva la condizione studentesca in precedenza. Si espresse così la richiesta di rompere i recinti, di «sapere» per tutti, di possedere gli strumenti dell'innovazione e di orientarli. E i soggetti che ne erano protagonisti rivendicavano il loro peso nella società e nella politica.

Dove è mancata la cultura politica di trasformazione? È mancata nel nesso università/società, sapere/lavoro/potere: è stata offerta ad una critica del sapere che era pevalentemente di segno *qualitativo,* un'ipotesi quantitativa. Si è allargata la possibilità *per tutti* di accedere agli studi universitari, e questo è importantissimo, senza però farsi carico di quello che si veniva dicendo sul sapere critico, fino alle semplificazioni ideologiche sull'uso capitalistico della scienza. E nel '77 si misura, nel cuore di una stagione politica feconda e contraddittoria come quella della solidarietà nazionale, l'inadeguatezza di una cultura tradizionale, di un «riformismo nazionale»; e cioè di una linea che non sapeva guardare oltre una politica redistributiva e non sapeva farsi carico fino in fondo di una politica di trasformazione qualitativa.

Questa sorta di delega del cambiamento ad uno scambio politico che avveniva altrove e non nei luoghi di socializzazione del sapere ha fatto si che negli anni successivi si perdesse per strada l'originalità della nuova soggettività si perdesse per strada l'originalità della nuova soggettività studentesca e prevalesse un'ipotesi di «sgoverno», chiamiamolo così, degli apparati universitari.

Una lucida linea di «sgoverno» che ha lasciato che si innescassero criteri di darwinismo sociale e di espulsione. E questa è la spiegazione della caduta di orizzonti e della atomizzazione determinatasi negli anni passati; una condizione in cui vi sono segni anche positivi, come nuove possibilità di studio che si sono aperte, il ritorno degli studenti allo studio, il 'boom' delle nuove discipline scientifiche. Ma tutto questo è avvenuto in una logica di totale deregolamentazione, in cui passa non chi è più intelligente, ma chi ha più forza.

Nella sinistra universitaria non tutto è rimasto fermo: È cresciuto l'associazionismo culturale, che rappresentava il tentativo di ricostruire la forma dell'aggregazione «elementare» in università, a cui è seguita la rifondazione della Fgci. Abbiamo ritenuto che non fosse più possibile

Pietro Folena: Noi siamo partiti da una situazione di terra bruciata, di frammentazione estrema in cui ogni idea di solidarietà si era frantumata. La cosa principale che vogliamo indicare è quella dell'autogoverno e del «potere studentesco». Una forzatura polemica per indicare la necessità di inserire nei poteri universitari il riconoscimento di questa soggettività.

Simone Guerrini: La profonda crisi della partecipazione a me pare derivare da una crisi dei rapporti umani all'interno dell'università. Un obiettivo importante mi sembra quello di dettare nuove regole in modo che le istanze positive pose dalla soggettività non diventino istanze impazzite.

per la sinistra presentarsi come «continuità» con un discorso che aveva subito una sconfitta. Il fatto che noi ci siamo rifondati, con la «lega degli studenti universitari», assume il significato della possibilità di far vivere un progetto politico comune in questo essere nelle pieghe della società; è la politica che si spoglia dalle sue «Signorie» e umilmente china la testa e torna nel quotidiano, riscopre il tempo di studio. Vent'anni fa la sogettività politica era una soggettività che appiattiva molto le individualità e le diversità; oggi non possiamo che pensare ad una soggettività delle differenze, che valorizzi molto il singolo, che non deleghi ad un progetto generale ed extrauniversitario la risoluzione dei problemi ma che intervenga proprio sui temi dello studio, dello studio/lavoro, della cultura ed aiuti lo studente a non soccombere in quel percorso di sopravvivenza che è il ciclo di studi universitari: e che quindi eserciti una concreta funzione riformatrice.

La sfida oggi consiste nel creare nuove forme della socializzazione senza le quali i giovani sono destinati ad essere merce sul mercato e i più deboli inevitabilmente a non farcela. Ecco perchè la cosa principale che vogliamo indicare è quella dell'autogoverno e del «potere studentesco», per usare una forzatura polemica, non come risposta ai problemi ma come necessità di inserire nei poteri universitari questo riconoscimento di soggettività.

Ad esempio, è possibile che un rettore di una università moderna sia eletto dal corpo docente e sostanzialmente dalle rappresentanze di tipo baronale-accademico? La mia opinione è decisamente contraria: lì bisogna cominciare ad inserire nuovi soggetti nel potere per una riallocazione dei poteri nel sistema universitario.

Simone Guerrini — Io cercherò di fare qualche riflessione sul presente e sul futuro, soffermandomi, un po' meno sul passato. Credo che il ruolo del movimento giovanile della Dc alla fine degli anni sessanta sia stato un ruolo abbastanza simile a quello dei movimenti impegnati nella battaglia del '68. Credo che generalmente il '68 e i suoi dintorni abbiano avuto il grande pregio di far emergere alcune istanze sociali che da troppo tempo erano prive di un riferimento politico e abbiano avuto anche il pregio, non indifferente, di far emergere alcuni nuovi riferimenti di tipo culturale. È altrettanto vero che si è comunque trattato di un modello ancora una volta abbastanza elitario di partecipazione ai processi di cambiamento della società. Elitario perchè in fondo il nocciolo duro della partecipazione politica di quegli anni era un nocciolo profondamente debole, più forte rispetto a quello che abbiamo di fronte oggi ma pur tuttavia ancora molto debole. Credo che un altro dei limiti, che poi abbiamo verificato, sia stato quello di non aver saputo tener conto delle dinamiche sociali, volendo restringere in alcune chiavi di interpretazione troppo ideologiche spinte che meritavano una riflessione culturale maggiore e una capacità di raccolta sicuramente più dinamica. E poi abbiamo avuto il movimento del '77, dove abbiamo assistito al tentativo di riproposizione in chiave ideologica di alcuni problemi in università. Tentativo miope che si è scontrato con il venir meno, sul piano storico, di alcune soluzioni che avevano retaggio fortemente ideologico, e si è assistito, proprio in quegli anni, all'inizio di quel processo di 'deregulation' selvaggia che non ha riguardato solo il mercato economico ma ha finito con l'essere la chiave di lettura dei processi di cambiamento anche del mondo universitario.

D'altro canto riprendeva vita, sul piano dei comportamenti, l'attenzione alla soggettività che anch'io non giudico di per sé un fatto negativo, anche se non privo di limiti.

Mi pare dobbiamo lamentare, come dato comune, la difficoltà della politica. Ecco perchè io qualche volta non sono d'accordo con la politica delle leghe, intesa come tentativo di sintesi dei problemi che emergono nella società. Noi, come movimenti giovanili, dovremmo incoraggiare più i processi di sintesi che quelli di disgregazione, il che non significa che non siamo attenti alle pieghe della crisi, alle incrinature del processo di sviluppo. Il problema è come si risponde a tali incrinature, se collegando il microfenomeni oppure ancora analizzandoli staccati l'uno dall'altro senza capirne le connessioni. Per questo credo che il ruolo dei movimenti in università sia proprio quello di collegare i fenomeni facendone capire le connessioni, altrimenti si finisce con l'ingannare gli interlocutori.

La profonda crisi della partecipazione che caratterizza l'oggi, a me pare derivare da una crisi dei rapporti umani all'interno dell'università, simile a un supermercato. Non è casuale che il movimento dell'85 abbia toccato solo marginalmente il mondo universitario, rispetto a quanto ha fatto nel mondo delle scuole secondarie, dove ancora esistono quei rapporti e quei vincoli.

Si tratta di immaginare dei luoghi e degli strumenti post-ideologici di aggregazione politica, il che non significa la valorizzazione sfrenata della società civile. Inoltre credo che ci sia ancora da aggredire in università alcune problematiche: la questione dell'autonomia universitaria, la difficoltà a creare una cultura di base, di fronte ai tentativi di creare cultura di élite, il nuovo rapporto tra ricerca scientifica e università, la riforma degli ordinamenti didattici.

Altro obbiettivo è il tentativo di dettare nuove regole anche nel mondo universitario, in modo che le istanze positive poste dalle soggettività, non diventino istanze impazzite.

Pietro Masina — «Di, a, da Sinistra», a causa della sua realtà peculiare (una lista formata da una aggregazione di Comitati di Facoltà ed Associazioni non del tutto omogenee), non ha svolto un'analisi compiuta della storia degli ultimi venti anni. Tuttavia la nostra esperienza è racchiusa nel tentativo di dare una risposta alla vostra domanda.

I Comitati di Facoltà che hanno poi formato la lista sono nati in seguito al movimento dell'85 dalla costatazione che l'offensiva moderata degli ultimi anni non era riuscita a risolvere i problemi nodali all'interno dell'università.

L'arco molto ampio delle contraddizioni dell'università, che va, per semplificare, dai problemi di inserimento nel mon-

Pietro Masina: La nostra esperienza vuole rispondere al disagio vissuto in modo privato, cioè con l'idea che è impossibile trovare una risposta collettiva.

do del lavoro al sovraffollamento delle aule, crea un forte senso di disagio tra gli studenti. Un disagio che è vissuto però in modo privato, spesso con l'idea che fosse impossibile trovare una risposta collettiva.

Noi cerchiamo allora, aprendo vertenze con gli organi di governo dell'università o dando vita ad esperienze associative tra studenti e docenti per promuovere la sperimentazione didattica, di costruire un percorso attraverso il quale gli studenti possano riscoprire di essere un soggetto sociale. Cerchiamo di dare dignità collettiva al disagio del singolo, ribadendo che gli studenti devono essere il centro dell'università, e che è quindi necessario avviare esperienze reali di autogoverno degli studenti.

RICERCA — *In Italia l'attenzione ai problemi dell'istituzione universitaria è stata quasi sempre episodica. In questi ultimi tempi si sono registrati segnali nuovi sia da parte delle forze politiche — il disegno di legge per il trasferimento delle competenze sull'università dal Ministero della pubblica Istruzione a quello per la ricerca scientifica — sia da parte delle forze economiche imprenditoriali — il rapporto della Confindustria — che sembrano cogliere, in modo più o meno strumentale, le potenzialità di questa istituzione.*

L'avvio di un reale processo di riforma rischia, tuttavia, di realizzarsi nel silenzio generale (non si può certo dire che vi sia stato un grande dibattito su questi temi), e di accentuarne le tendenze alla funzionalizzazione.

A questo punto si impone una riflessione che dia contenuto specifico ai temi prioritari dell'autonomia e del diritto allo studio. In relazione ai quali sempre più discriminante appare il problema della democrazia *in università e quindi della necessità di riconoscere alla componente studentesca il suo ruolo nel governo dell'università.*

Pietro Folena — Vorrei partire dalla questione del diritto allo studio. Siamo abituati ormai a intendere con questa formula le politiche di vitto e alloggio, di presalario e assistenza. Questo è un errore: torniamo alla sostanza della questione. Avviare politiche e iniziative che permettono a tutti gli studenti e le studentesse di tutte le parti del paese di *accedere, permanere, terminare gli* studi universitari; non solo: di *accedere* e di *partecipare* alla ricerca.

HENRY MATISSE, *La musica* (1939), Buffalo, Albright-Knox Art Gallery

Diciamola altrimenti: la crisi di quella concezione del diritto allo studio è il termometro della crisi delle vecchie politiche di stato sociale. Qui, in questa crisi, hanno lavorato quelle ipotesi privatistico-assistenzialistiche cui ho già fatto riferimento.

Ho l'impressione che la fase più delicata — in cui viene minato un effettivo diritto allo studio — stia nel primo e nel secondo anno di corso.

Ecco che il complesso delle nuove politiche di diritto allo studio deve fortemente mirare a tre obiettivi: garantire attività didattica, anche più personalizzata attraverso forme di tutoraggio di sostegno e di aiuto in particolar modo alle matricole; garantire servizi flessibili attraverso integrazioni tra pubblico e forme cooperative, autogestite, associate: costruire un tessuto di integrazione socio-culturale nell'area urbana in cui è inserita l'università. È necessario, sul primo punto, pensare a forme di controllo-valutazione della attività didattica da parte degli studenti, contro tutte le forme di evasione didattica.

Qui viene in considerazione la questione dell'autonomia. Essa non ha segno «neutro»: assume colore. Ci può essere — e a questo hanno pensato le forze di governo — un'autonomia di segno baronale e privatistico, subordinando la ricerca pubblica al mercato. Ci può essere — e a questo noi pensiamo — un'autonomia di segno democratico che si fondi sul rinnovamento delle soggettività universitarie: a partire da quella studentesca. Qui entra in campo in modo indissolubile la necessità di una riforma della democrazia universitaria, oggi monca e limitata. Penso a organi di «autogoverno studentesco»; e, simbolicamente, a porre la questione del *chi elegge* il rettore. Perchè gli studenti non devono partecipare al massimo momento di scelta sugli orientamenti di governo? Tanto più di un quadro di autonomia...

Simone Guerrini — Ho sempre ritenuto importante che gli istituti universi-

Pietro Folena: La questione dell'autonomia non ha segno neutro. Noi pensiamo ad un'autonomia di segno democratico che si fondi sul rinnovamento delle soggettività universitarie a partire da quella studentesca.

Simone Guerrini: L'autonomia deve essere uno strumento importante per realizzare altri obiettivi quali il ritorno al principio della università come sede primaria della ricerca scientifica.

Pietro Masina: In questi anni non si è affrontato il nodo vero: e cioè che gli studenti devono essere il centro del sistema universitario.

tari fossero dotati di autonomia. Non posso che essere felice dunque che si torni a ragionare sulla base di una forte domanda che viene dal mondo universitario sulla autonomia dell'università. Essa deve però essere essenzialmente un'autonomia finanziaria, didattica, statuaria che consenta alla medesima di rispondere alle esigenze di flessibilità delle moderne società industriali. Ma non basta l'autonomia: essa può consentire l'avvio di un nuovo processo facendo tornare gli stessi organi d'amministrazione ad esercitare un ruolo positivo di indirizzo nelle scelte di politica universitaria. Ma l'autonomia deve essere anche uno strumento importante per realizzare anche altri obiettivi quali il ritorno al principio della università come sede primaria della ricerca scientifica, una migliore qualità della ricerca didattica.

Per ciò che attiene al diritto allo studio ritengo che si tratta di modificare e chiarire alcuni elementi di base: occorrono interventi finalizzati a realizzare l'obiettivo della effettività del diritto allo studio attraverso una scelta dei soggetti realmente più deboli.

Occorre poi che si realizzi nel più breve tempo possibile una legge quadro sul diritto allo studio capace di armonizzare le politiche delle regioni spesso così difformi.

È evidente in questa logica che un ruolo determinante per guidare i cambiamenti in università spetta alla componente studentesca che deve rimanere in tutti gli organi di gestione esercitando in esse un ruolo non più accessorio. Là dove c'è stata collaborazione negli organi si è realizzata una positiva sintesi tra istanze degli studenti e necessità della struttura universitaria. Occorrono non solo e non tanto interventi tesi al mero aumento della componente studentesca negli organi di gestione quanto interventi capaci di realizzare una reale partecipazione del mondo studentesco al processo di decisione di un'istituzione quale l'università.

Pietro Masina — Diritto allo studio e autonomia universitaria sono due questioni centrali che rendono evidenti le differenti politiche per l'università. Vi è stata in questi anni una «rimozione» del problema diritto allo studio, quasi una rimozione del problema studente. In assenza di una legge quadro nazionale si è affermata la tendenza a considerare il diritto allo studio come una questione di mense, di alloggi e di pre-salari (e anche in questo campo con effetti molto discutibili). Ma non si è voluto affrontare il nodo vero: e cioè che gli studenti che devono essere il centro del sistema universitario, e che ad essi deve essere consentito realmente di accedere all'università. In effetti ora, la maggior parte dei giovani, pur iscrivendosi all'università, resta fuori dalla soglia: costi, orari, metodi di insegnamento, carenze nelle strutture, mancanza di servizi di orientamento e di tutorato fanno si che gran parte degli studenti abbandonino gli studi. Anche da queste considerazioni nascono due perlessità sui progetti di autonomia: quale autonomia? e chi la governerà?

L'autonomia può essere una grande occasione per riaprire una partita democratica nell'università; se gli atenei dovranno autogovernarsi si dovranno allora riesaminare gli indirizzi della ricerca, le possibilità di sperimentazione, le forme stesse della didattica: si dovranno perciò ridefinire anche le regole del governo, e gli studenti dovranno avere un ruolo centrale in questo governo. Ma non ci pare che oggi si stia andando in questa direzione. Se si vede ad esempio la proposta di legge Falcucci-Covatta è evidente la restrizione degli spazi di decisione sia per gli studenti sia, perfino, per i docenti. Il vero potere decisionale passerebbe al mercato, con la possibilità di finanziare il singolo progetto di ricerca il singolo docente: le conseguenze sarebbero facilmente prevedibili.

RICERCA — *Nell'analisi emersa attraverso la discussione sembrano evidenziarsi alcuni elementi di concordanza su quali siano le questioni prioritarie di un programma riformista per l'università. Anche se non vanno dimenticate le diverse accezioni dell'autonomia e soprattutto le diverse ipotesi sul ruolo che gli studenti potranno avere in prospettiva. Vale la pena allora di interrogarsi sulla possibilità di sperimentare, sulla base, appunto, di una «piattaforma» comune, la costituzione di una esperienza dove le diverse soggettività si costituiscono come interlocutore politicamente efficace.*

Pietro Folena — Intanto voglio dire che bisogna stimolare ogni componente politico-culturale democratica a una sua rifondazione.

Le diversità politico-culturali vanno valorizzate e possono stimolare la partecipazione. Ma come si diceva nella domanda non si può esaurire in queste diversità il tema del nuovo protagonismo studentesco. Lanciamo la sfida di un sindacato, o un'associazione studentesca non partitica ma politico-culturale in grado di difendere e tutelare i diritti di queste generazioni.

Questa *intesa* può avvenire in contenuti concreti e precisi come quelli cui ho fatto riferimento. Esprimere un moderno punto di vista di sinistra e di progresso. Lo scopo di questa aggregazione non deve certo essere quello di una nuova lottizzazione degli spazi; ma di creare solidarietà dove c'è frantumazione, socializzazione dove c'è individualismo.

Questa aggregazione può essere — nel momento in cui si discute sull'autonomia — il soggetto che impone sul tavolo della trattativa quella soggettività studentesca oggi negata o compressa. E quindi quelle forme democratiche degli studenti che nel dissesto istituzionale dell'università vanno completate e inserite.

Simone Guerrini — Credo che individuare un orizzonte comune sia da un lato abbastanza semplice, dall'altro difficile. Abbastanza facile perchè i problemi che viviamo dentro l'università sono simili. Oggi i nuovi bisogni vengono vissuti individualmente, non trovano un'espressione politica e si disperdono in mille rivoli in cui si vivono le esperienze più diversificate. Credo che ci sia la comune consapevolezza che oggi per costruire una identità come gruppi, come movimenti, non c'è bisogno assolutamente di immaginare avversari. L'essere ve-

Pietro Folena: Le diversità politico-culturali vanno valorizzate. Lanciamo la sfida di un sindacato, o di un'associazione studentesca non partitica ma politico-culturale in grado di difendere e tutelare i diritti di queste generazioni.

nuto meno lo scontro ideologico è un vantaggio per i movimenti che vogliano trovare una sorta di piattaforma comune. Ma per far ciò occorre una chiarezza di fondo innanzitutto: si tratta non solo di enunciare dei limiti, ma di individuare anche degli obbiettivi. Secondo, credo sia fondamentale valorizzare l'autonomia della società civile, non perchè essa sia assolutamente pura e lo stato fonte di ogni corruzione, ma perchè la società civile, con i propri gruppi e i propri movimenti, sa organizzarsi e rispondere anche ad alcune attese alle quali non sa rispondere lo stato sociale. Terzo, credo si debbano legare i bisogni soggettivi ad istanze nuove di solidarietà, perchè, e qui non concordo con Pietro Folena, altrimenti rischiamo solo di amplificare la protesta senza creare degli obbiettivi perseguibili, delle soluzioni concrete che nascano dalla capacità di collegare questi bisogni a delle istanze di solidarietà nuova. Credo che in questo le forze popolari esercitano, o meglio hanno esercitato, un ruolo importante non solo nella scuola e nell'università ma più in generale nella società. Si tratta di valorizzare gli strumenti che abbiamo, ad esempio il consiglio di amministrazione, perchè se potenziati, se dotati di un'autonomia finanziaria reale possono esercitare un ruolo importante. L'università infatti è funzionale al mondo studentesco ma è il luogo in cui si incontrano la componente studentesca con quella docente. A me sembra non ci sia da creare tanti altri organismi all'interno dell'università ma da potenziare quelli che ci sono. È sicuramente interessante un confronto istituzionalizzato tra chi partecipa all'interno dell'università, sia direttamente negli organi di gestione, sia indirettamente in termini di riflessione culturale, come la Fuci. Vorrei però che trovassimo assieme degli obbiettivi, degli strumenti, delle proposte che coagulino tuti i soggetti collettivi, anche quelli che non si riconoscono in nessuna forza politica. Va trovato un modo intelligente per aprire un dibattito sull'università, che permetta all'università stessa, oggi relegata ad un ruolo marginale, di tornare all'attenzione dell'opinione pubblica e del mondo politico.

Pietro Masina — «Di, a, da, Sinistra» nasce dall'idea che non sia possibile nessuna riforma in senso democratico dell'università senza che tale riforma non riconsideri la necessaria centralità degli studenti nel governo dell'università. Ma perchè gli studenti possano realmente partecipare a tale governo è necessario che prima essi stessi trovino forme nuove di organizzazione e di iniziativa. Per questo «Di, a, da, Sinistra» è impegnata dalla ricerca di ridefinire una nuova identità del soggetto studente. Vi è una contraddizione nella nostra storia: noi siamo sorti da una ricomposizione di un tessuto democratico e di sinistra, ma il ruolo che stiamo tentando di giocare cerca di avere valenza generale, più in là cioè dei confini tradizionali della sinistra, siamo perciò disponibili ed aperti ad una collaborazione con tutti coloro che vogliano muoversi realmente su di un programma di riforma: non crediamo infatti che nell'università ci sia bisogno semplicemente di «ritagliare» uno spazio anche per la sinistra, ma che al contrario sia necessario condurre oggi una grande battaglia per ridefinire regole e spazi democratici (non a caso il nostro motto è «Liberare l'università. Ora»).

HENRY MATISSE, *Figura decorativa su sfondo ornamentale* (1927), Parigi, Museo d'Arte Moderna

Pur nella nostra piena disponibilità a forme di collaborazione poniamo però due discriminanti. In primo luogo non vogliamo riprodurre il meccanismo della mediazione. Non vogliamo cioè costituire un soggetto politico nell'università che medi tra gli studenti e l'istituzione (come fanno ad esempio i Cattolici Popolari) offrendo sevizi e ottenendo consenso. In secondo luogo contestiamo «l'autorappresentanza»: cioè un accordo tra forze politiche giovanili che produca un'autorappresentazione appunto di queste forze negli organi di governo dell'università. Quel che a noi sta a cuore è invece un nuovo liberarsi di energie, un incontro anche tra culture ed idee diverse, che sappia aprire una grande fase di riforme democratiche ■

Simone Guerrini: L'autonomia deve essere uno strumento importante per realizzare altri obiettivi quali il ritorno al principio della università come sede primaria della ricerca scientifica.

Pietro Masina: In questi anni non si è affrontato il nodo vero: e cioè che gli studenti devono essere il centro del sistema universitario.

Cosa è diventato il '68?

di Isabella Nespoli

Per quel serpeggiare mondiale della rivolta, i sessantottini furono coscienti, fin dall'inizio di essere i protagonisti di una rivolta generale che li faceva entrare di diritto nella storia.

Nonostante l'aspetto mondiale, ogni rivolta però ebbe le sue radici, i suoi confini e i suoi limiti nella situazione economica, nel sistema politico e nel contesto socio-culturale propri di ogni realtà nazionale.

Senza alcun dubbio le rivolte che più scossero le certezze dell'Europa occidentale, da un punto di vista ideologico, furono quella francese e quella tedesca, degne perciò di fama extranazionale.

I movimenti francese e tedesco furono in effetti con quello italiano, nell'emisfero occidentale, quelli che più si spinsero nella critica politica e nella proposta di una società fondata su altri valori da quelli trovati.

Riconoscendo a questi due movimenti uno spessore ed una importanza specifici, cercheremo di fare uno slalom nella marea di analisi esistenti, per vedere come la cultura tedesca e quella francese cercano di capire il proprio '68.

E cercheremo di non perderci in questo mare nostrum di pubblicazioni, evitando il rischio di produrre solo un elenco di opinioni diverse.

Dopo Rudi il Rosso

La società e la cultura tedesca, per il momento non stanno conoscendo nessuna forma di consapevolezza nè tantomeno di celebrazione, per gli eventi di quegli anni.

Il rapporto con il '68 è per la società tedesca difficile da sopportare. Senza dubbio il movimento studentesco fu il primo evento pubblico che rimise in causa gli anni del nazismo e la conseguente responsabilità di ciascuno nell'olocausto.

Il movimento osò condannare non solo gli anni del 3° Reich, ma tutta la società tedesca, di voler mettere tra parentesi quel periodo.

Il '68 tedesco con violenza pretese di non dimenticare il passato facilmente e affermò altrettanto con violenza la necessità di una memoria collettiva. Un movimento che in parte risolse nel terrorismo la mancanza di un'identità nazionale.

Dopo la morte violenta, e misteriosa, di Rudi Dutschke, il fenomeno delle Raf e gli anni di piombo, oggi il dibattito culturale è focalizzato su altre tematiche quali il significato politico del fenomeno verde e la vasta discussione sul periodo nazista oscillante fra la normalizzazione e la compressione. (1)

Di conseguenza il dibattito che attualmente più coinvolge la cultura tedesca è quello che si sta svolgendo intorno alla problematica «Auschwitz». Un dibattito che si preoccupa di affrontare la questione di essere nati vittime o colpevoli. Due immagini, due categorie che cercano di riflettere sugli anni '30 e '40 e di capire quale tipo di memoria dare alle nuove generazioni.

Una polemica che, da Nolte ad Habermas, va dalla volontà di normalizzazione, volta a inscrivere quel periodo nella continuità nazionale tedesca, a quella di considerare le proprie responsabilità riflettendo sul passato.

Tale dibattito centrato sul «relativismo» intorno al periodo nazista trova in parte le sue radici nel movimento e nelle generazioni degli anni '60, che per primi avevano messo in discussione il passato e il consenso silenzioso creatosi intorno al nazismo.

Di fatto però esiste la volontà profonda di non ricordare il '68 per la difficoltà di convivere con quel primo fenomeno che violentemente ripose la questione nazista. Nessun dibattito diretto sul '68 e che cosa significò per la società tedesca, ma, forse, voler capire oggi come sia possibile vivere tra figli di «ex aggressivi» e figli di «ex vittime» trova le sue radici in quel primo tentativo violento e radicale di voler comprendere la propria memoria. (2)

«C'etait quoi, Mai '68?»

La Francia sta conoscendo una vasta produzione saggistica e letteraria, e proprio per questo lo sguardo nella cultura d'oltralpe durerà più a lungo. Una specificità appare evidente fin dall'inizio: gli intellettuali francesi hanno cominciato a riflettere sul '68 dall'...'86, non aspettando il fatidico anniversario per prodursi nelle analisi.

La cultura francese, infatti, nel tentativo di comprendere la natura delle manifestazioni del dicembre 1986 svoltesi contro il progetto Devaquet, è stata spinta ad analizzare il '68. Un'analisi costretta dalle presunte similitudini fra i due movimenti, ma soprattutto spinta dalla impertinente domanda «*C'etait quoi, Mai '68?*», che conteneva qualcosa di più del semplice oblio storico.

Per non correre il rischio del «deja'vu», tutte le analisi cercano di ridefinire il '68, cercando di superare la prima e più codificata immagine storica, quella della «breche», la breccia (3), un'immagine coniata a caldo, mentre gli eventi si svolgevano.

Si compiono molte analisi o si ripetono le ricerche che spesso finiscono per sovrapporsi fino ad apparire a volte contradditorie fra loro, e appare difficile, ma tuttavia non impossibile, trovare il fil rouge di questo dialogo incrociato fra filosofi e giornalisti, fra protagonisti e non.

Quali furono le specificità del Maggio? Quale fu il suo peso politico?

Esistono diverse definizioni volte a individuare la natura del movimento.

Per Henri Weber fu un movimento generazionale (4) e non una mobilitazione generale, per Cornelius Castoriadis fu solo movimento politico (5) e in quanto tale ha fallito «*senza nemmeno cercare di prendere il potere*», per Ferry e Renat fu solo movimento sociale (6) perciò capace di «*riuscire al di là di ogni possibile previsione*».

Queste analisi nello stesso tempo dividono in compartimenti stagni o assumono in un solo aspetto un fenomeno sicuramente complesso.

Appare dunque legittimo affermare che le due nature in questione, quella politica e quella sociale, si trovano unite fin dal principio.

È impossibile ed ingiusto negare il peso politico che il '68 e la sua generazione hanno avuto in Francia. Il sollevamento studentesco si incontrò con le rivendicazioni salariali del movimento sindacale

(fenomeno conosciuto in parte anche in Italia), mettendo in crisi, alla distanza, il sistema di potere «semi-bonapartista» del generale De Gaulle. Una crisi vissuta a tempi lunghi, che sul momento sembrò rinforzare De Gaulle, ma che in seguito si sarebbe convertita nell'elemento fondante della vittoria di Mitterand alle elezioni presidenziali dell'81.

In fondo i sessantottini francesi, anche se erano stati ostili a Mitterand come confessa Rotman, furono coloro che permisero in buona parte la prima presidenza socialista e l'arrivo della sinistra al potere.

Fu dimensione politica la grande spinta verso la democratizzazione delle istituzioni, come *«reazione democratica e libertaria»* al modernismo gaullista. (7)

E fu movimento sociale. Indubbiamente il movimento studentesco infranse col pavè della rue 88 Guy-Lussac più di una barriera sociale. Tutti i movimenti sociali sorti negli anni '70 da quello della liberazione della donna a quello degli omosessuali, da quelli regionalisti a quelli ecologisti trovano origine e linfa nel Maggio. Questo aspetto di importanza sociale è generalmente condiviso e riconosciuto da più parti, pertanto è più celebrato di quello politico.

In definitiva, le analisi che separano le due nature del movimento dichiarano quella sociale una riuscita e quella politica un fallimento.

Molte analisi accusano la spinta libertaria di essersi trasformata nella riproduzione del totalitarismo vissuto in piccoli gruppi.

Il marxismo affermato nel '68, che seguiva il pensiero di Mao, Lenin e Trotsky, non aveva i caratteri del filone scientifico ma di quello «messianico». Il desiderio di una società «senza classi, senza guerre e senza differenze» metteva in evidenza un carattere quasi millenarista del movimento.

Tutti sono d'accordo nel considerare che il millenarismo di cui soffrì il marxismo sessantottino si trasformò lentamente in un totalitarismo vissuto in piccoli gruppi dove il legame sociale del collettivo prese il sopravvento.

Forse per questo il movimento studentesco lottò duramente contro ogni riformismo alla Dubcek o di tipo eurocomunista.

Cosí nonostante la carica libertaria il movimento non riuscì ad avanzare sul piano dell'alternativa politica.

Il paradosso dell'individualismo

Una questione molto discussa è quella dell'individualismo. Max Weber afferma che *«il termine individualismo riveste una serie di nozioni le più eterogenee che si possa immaginare»*. Se si accetta questa interpretazione che Max Weber da al termine individualismo non ci stupiremo delle analisi che si susseguono su questo aspetto specifico.

Al di là dei diversi punti di partenza e di arrivo molti autori evocano la categoria dell'individualismo per analizzare il Maggio. Parlare di individualismo dopo aver analizzato la dimensione collettiva sembra essere contraddittorio. Esiste un individualismo dichiarato del Maggio ed esistono diverse forme di individualismo che hanno avuto origine dal '68. È chiaro che il Maggio affermò, violentemente, il valore dominante dell'individuo in quanto tale di fronte a tutto e a tutti, esigendo per sè i diritti e la libertà di affermarsi.

Fu un individualismo che si differenziò dalle forme classiche: ma di che tipo fu allora?

Secondo Henri Weber quello sessantottino fu di tipo prometeico, in cui il proprio sviluppo è concepito in un impegno collettivo differenziandosi perciò da quello degli anni '80 considerato di tipo narcisistico in cui l'individuo è esso se stesso il fine dell'impegno. (8)

Secondo Edgar Morin è un errore assimilare l'immagine dell'individuo presente nel movimento del '68 con quella che si è prodotta negli anni '80. Soprattutto egli rifiuta di considerare il '68 il motore dell'individualismo contemporaneo che è da considerarsi anteriore al '68 stesso. (9)

Un'eterogeneità di eventi nel '68 che produce un'eterogeneità di analisi fra gli esperti producendo pareri divergenti e contrari intorno allo stesso fenomeno.

Per Lipovetsky, l'autore più critico nei confronti del Maggio, il movimento deve essere considerato come il fenomeno che ha accelerato l'affermazione del neo-narcisismo, disimpegnato e apatico, degli anni '80. (10)

Secondo Castoriadis i progetti del '68 dell'autonomia collettiva e individuale, malgrado i loro limiti, non furono direttamente responsabili delle nuove forme di individualismo, presenti già prima del Maggio, anche se l'insuccesso politico del movimento studentesco accelerò e ampliò considerevolmente il radicarsi della dimensione narcisista. (11)

Infine per Ferry e Renaut fu di tipo rivoluzionario, cioè l'espressione della ricerca collettiva di autonomia dalla società, di tipo militante, antitradizionale e antigerarchico. (12)

E limito qui l'elenco di interpretazioni, che potrebbe durare all'infinito.

Ritengo che il problema più importante sia non tanto quello di sapere se il Maggio fu o no individualista o se fu l'origine del disimpegno attuale, quanto piuttosto di comprendere il significato nuovo dato al termine di individuo.

Ciò che più preoccupa gli intellettuali francesi è capire come si è arrivati, dal '68, all'affermazione dell'individualismo contemporaneo degli anni '80, capace di mettere in crisi il ruolo del «pensiero».

È importante comprendere la diversità intellettuale di quei due individualismi, poichè da un individualismo rivoluzionario si è passati ad un individualismo narcisista. In questa trasformazione si è persa lentamente tutta la dimensione utopista del Maggio, che ha fatto dire a Comte-Sponville *«noi avevamo l'utopia senza la morale, loro hanno la morale senza utopia»*. (13)

Forse fu proprio la dimensione utopica o messianica a permettere al Maggio di entrare nella storia come elemento innovativo.

E su questo, ancora una volta, sono tutti d'accordo.

Per concludere, al di là della attenzione e del dibattito il debito che le culture occidentali devono agli eventi e agli errori di quegli anni è indiscutibile poichè capace ancora di generare un confronto e una analisi utili alla crescita delle nostre democrazie.

Isabella Nespoli

---

(1) F. Ewald, *«Habermas, dialeticque de la raison moderne»*, in *«Le magasin litteraire»*

(2) P. Sichrovsky, *«Naitre coupable, naitre victime»*, Parigi 1988

(3) AA.VV., *«Mai '68: la breche Premieres reflexions sur les evenements»*, Parigi, 1968.

(4) H. Weber, *«Notes à l'usage des interpretateurs»*, in *«Pouvoirs»*, 1968, n. 39.

(5) C. Castoriadis

(6) C. Ferry - A. Renaut, *«68-86. Itineraires de l'individu»*, Parigi, 1986.

(7) H. Weber, *op. cit.*

(8) H. Weber, *op. cit.*

(9) E. Morin, *ibidem*

(10) G. Lipovetsky, *ibidem*

(11) C. Castoriadis, *ibidem*

(12) C. Ferry - A. Renaut, *op. cit.*

(13) A. Comte - Sponville, *«La morale sans l'utopie»*, in *Liberation* del 9.12.1986.

Il Mezzogiorno visto da Palermo

di Giulio Gerbino

Con i due articoli che seguono proseguiamo la nostra riflessione, avviata con lo studio centrale dell'ultimo fascicolo dell'87, sul Mezzogiorno.
Luigi Gerbino riporta gli esiti di un convegno organizzato dalla Fuci di Palermo.
Peppe Lumia propone una interpretazione della peculiare situazione politico-amministrativa che si è andata delineando nel capoluogo siciliano.

Da più parti, e ormai da diverso tempo, viene lanciato un segnale di allarme: i temi dello sviluppo del Mezzogiorno e del lavoro, in particolare quello giovanile, sono pressochè assenti dalla recente politica economica italiana. È il richiamo fatto presente dalle analisi degli economisti e da forze sociali come il sindacato. Nonostante ciò, pur a fronte di una situazione sempre più pesante e con profonde ripercussioni sociali, sembra che la triade problematica giovani-lavoro-Mezzogiorno non sia penetrata neanche a livello della coscienza e dei comportamenti collettivi, del modo in cui, cioè, la società vive e assume un problema come proprio; il che conduce spesso ad approcci «corti» (semplicistici e individualistici) o perversi (clientelari e mafiosi) all'interno del problema.

Ma delle tre questioni, il Mezzogiorno è quella che, più di ogni altra, taglia trasversalmente tutti i grossi nodi nazionali in campo politico, economico, culturale: dalla congestione delle grandi aree urbane e dal loro immobilismo politico-amministrativo, alla disoccupazione (nell'ottobre '87 i tassi erano del 19,9% al Sud e dell'8% al Centro-Nord), specie se con riferimento ai giovani (nel 1986, il 78% dei disoccupati meridionali era dato da giovani tra i 14 e 29 anni), dalla fragilità dell'economia del Sud alla debolezza della società civile meridionale, non ancora in grado — nel suo insieme — di interagire correttamente con le istituzioni al di fuori di logiche clientelari o mafiose.

Un convegno — proprio sul tema «Giovani Lavoro Mezzogiorno», svoltosi a Palermo lo scorso 27 novembre, promosso dalla Fuci, dall'Aci diocesana e dal Centro Socio-Culturale «Ricerca» di Termini Imerese — si è posto l'obiettivo di creare un momento di analisi e dibattito sulle valenze e le attuali implicazioni di questa complessa triade, coinvolgendo e mettendo a confronto realtà politiche e istituzionali, forze sociali e sindacali, associazioni ecclesiali, aggregazioni culturali e giovanili, studenti universitari e secondari.

Alla tavola rotonda hanno partecipato, in qualità di relatori, Pierre Carniti, già segretario generale della Cisl, Leoluca Orlando, sindaco di Palermo, il padre gesuita Ennio Pintacuda, sociologo.

Tra le motivazioni di fondo dell'iniziativa, il tentativo di ricollocare al centro della riflessione culturale, economica e politica il tema della Questione Meridionale, proponendone una lettura attuale e competente, secondo le coordinate del più generale problema di uno sviluppo equilibrato per tutto il Paese.

Gli ultimi anni hanno infatti segnato, per il sistema economico italiano, un parziale recupero rispetto alla crisi degli anni '70 successiva allo choc petrolifero. Tuttavia, gli esiti di questo processo di «ripresa» non sono immediatamente valutabili a prescindere dalla considerazione del più generale contesto in cui si colloca l'economia del nostro Paese: le crescenti interdipendenze fra sistemi economici (la cosiddetta «internazionalizzazione» dell'economia) aumentano il grado di complessità dei problemi e, in essi, il numero delle variabili indipendenti dalle singole realtà nazionali, specie se queste sono dotate di capacità e presenza limitate (vedi il caso italiano).

Così, negli anni Ottanta l'economia italiana ha potuto godere di talune ricadute positive (come la diminuzione dei prezzi internazionali delle materie prime, in primo luogo il petrolio), grazie alle quali — anche se non solo ad esse — è stata favorita l'inversione della tendenza negativa in termini di tasso di sviluppo globale.

Nè va trascurato il peso dei sempre più diffusivi processi di innovazione tecnologico-produttiva che, abbattendo i costi di produzione, sono in grado di provocare repentini mutamenti nei rapporti di competitività dei settori interessati; di tali processi non può però non essere evidenziata la notevole carica di ambiguità, non in sè, ma per via di politiche industriali e dell'occupazione incapaci di governare lucidamente e in chiave solidaristica — non di mero profitto — questa fase in cui la domanda di lavoro non diminuisce ma si trasforma, tendendo a soddisfare nuovi bisogni individuali e collettivi.

A voler essere pervicaci sostenitori del metodo cartesiano del «dubbio», viene fuori anche tutta un'altra serie di perplessità: l'economia italiana stenta a decollare a causa degli scarsi incentivi alle imprese e dell'alto co-

sto del denaro per gli investimenti? O forse anche per la finanziarizzazione, cioè per la crescente speculazione finanziaria a scapito del reinvenstimento produttivo dei vistosi profitti di questi anni?

La contraddizione di fondo, peraltro, è data dal permanere — anche se con modalità diverse rispetto al passato — di un non indifferente divario tra Nord e Sud, ultimamente in via di allargamento, nonostante alcuni decenni di intervento straordinario. Certo, la situazione del Sud è complessivamente migliorata, e non di poco, in rapporto a quanto si aveva all'indomani della fine della seconda guerra mondiale: ciò tuttavia non toglie nulla nè alla portata dell'attuale divario nè alla drammaticità e specificità dei problemi del Mezzogiorno.

Il convegno, inoltre, ha inteso porre in rilievo la questione della inadeguatezza della cultura politica nel Meridione, sia da parte del personale politico, la cui selezione avviene ancora in base a vecchie logiche non rispondenti alle istanze di rinnovamento sostanziale, che da parte della stessa società civile, soffocata da dinamiche clientelari e resa, cosí, incapace di esprimere democraticamente il consenso.

Le istituzioni, attraverso la mediazione del sistema dei partiti, si trovano quindi ad operare, il più delle volte, con meccanismi autoreferenziali non già costruiti su seri contenuti politici risultanti da una rigorosa analisi dei problemi e inseriti in una organica e democratica dimensione progettuale, bensí alimentati da schieramenti, espressione di lobbies politico-economiche tese alla conquista e all'utilizzo a fini impropri delle sedi istituzionali e amministrative.

In questo contesto le forze politiche di progresso con personale culturalmente preparato e moralmente corretto sono espropriate del loro ruolo di mediazione trasparente tra società e istituzioni. Nel Mezzogiorno la politica democratica resta così tagliata fuori (a) dalla assunzione e gestione delle istanze di crescita sempre più articolate espresse dalla società civile, (b) dai processi di emarginazione dei settori compromessi di quei partiti di cui va verificata la reale e sostanziale innovazione, (c) dalle decisioni di governo politico dei crescenti problemi economici, sociali e istituzionali del Meridione.

C'è dunque oggi la pressante esigenza di dotarsi di adeguate competenze su questi temi in modo da essere interlocutori culturalmente attrezzati e validi all'interno della comunità ecclesiale e della società civile, realtà che nel Meridione si mostrano spesso lente o addirittura immobili nell'assumere collettivamente la connessione strutturale giovani-lavoro-Mezzogiorno. Così sottolineava Peppe Lumia, vicepresidente nazionale della Fuci, nell'introdurre la tavola rotonda, aggiungendo che, a riguardo del Mezzogiorno e della realtà giovanile in rapporto all'intero contesto nazionale, mai come ora si presenta efficace l'immagine della «società dei 2/3», in cui ad un elevato benessere socio-economico — dovuto a scarsa disoccupazione, servizi sociali efficienti e istituzioni meno intorbidite che nel Sud — si contrappone una realtà drammaticamente carente sotto tali punti di vista, in cui l'assistenzialismo mantiene e alimenta l'emarginazione dei soggetti deboli e non garantiti.

E non è per nulla scontato il superamento della Questione Meridionale, posta la raggiunta consapevolezza della non-illimitatezza dello sviluppo, che fa sì che si incominci a ritenere lo sviluppo del Sud non più necessario e imprescindibile, ma come mera variabile indipendente e accessoria. Si è visto anche quanto denoti falsa coscienza invocare il mercato come unico o principale fattore di regolazione economica: il regresso del Sud in questi ultimi anni coincide proprio con un arretramento quantitativo e qualitativo dell'azione pubblica.

Inoltre, vanno tenuti presenti anche i mutamenti nella realtà giovanile, nel Sud ormai omologata al resto del Paese per gli stili di vita, le tendenze di comportamento, soprattutto nell'approccio al lavoro: sempre più spesso, i giovani avvertono l'esigenza di un certo modo di lavorare, più raramente di un lavoro qualsiasi. Il lavoro, pur avendo perduto quei tratti enfatici che lo rendevano dimensione centrale ed esaustiva della vita dell'individuo nella società, resta sempre momento attraverso cui passa il riconoscimento di un ruolo sociale, di una cittadinanza sostanziale che si fa partecipazione non formale.

La mancanza cronica di lavoro nel Sud contribuisce quindi a produrre lo scollamento tra una consistente fascia giovanile e femminile e il resto della collettività. Da qui la proposta di offrire prontamente, nel breve periodo, ai giovani in cerca di primo impiego occasioni di lavoro socialmente utile nel campo dell'ambiente e dei servizi collettivi pubblici, evitando la politica dei trasferimenti assistenzialistici, che non creano lavoro, ma sostengono i redditi familiari e quindi i consumi privati.

Il Sistema Formativo, in particolare l'Università, può giocare un ruolo decisivo, da un canto riformandosi al suo interno per essere più aperto e partecipe delle sfide e dei mutamenti culturali e scientifici, dall'altro per affinare le sue capacità di formare coscienze critiche e di essere luogo pubblico di ricerca e dibattito sui fini della società; cionondimeno, le cause del mancato impiego di una consistente quota della forza lavoro intellettualmente qualificata, vanno ricercate anche nelle imperfezioni del mercato del lavoro. Il rapporto tra sistema formativo e realtà occupazionale quindi non può che essere di reciproca integrazione critica.

Alcune indicazioni per una rinnovata lettura della Questione Meridionale sono venute da padre Ennio Pintacuda: a fronte del rischio di rimozione del problema, va operata una puntuale definizione dei suoi termini che colga la complessità delle connessioni presenti nella triade giovani-lavoro-Mezzogiorno. Si tratta di un problema strettamente politico e ciò è tanto più evidenti se si considera il tipo di interventi attuati ed i soggetti che ne hanno beneficiato. Un nuovo meridionalismo non può limitarsi ad enfatizzare gli aspetti economici dell'arretratezza meridionale (peraltro drammaticamente preoccupanti), ma deve anche assumere il dato di uno sviluppo sociale deviante. In realtà, negli ultimi anni si è assistito a processi di omologazione che hanno investito le realtà urbane del Paese ed è in questa direzione che va ricercata l'attualità della Questione Meridionale, non più definibile quindi in termini geografici-territoriali.

Le nostre città sono rese simili dal modo di fare politica e di amministrare, di gestire collettivamente problemi come la vivibilità, la disgregazione sociale, la presenza di forze occulte e della mafia: nodi che in precedenza erano riscontrabili solo nel Meridione.

È quindi nelle città il crocevia dello sviluppo del Paese. Il dato che oggi caratterizza le realtà urbane è l'ingovernabilità, risultante dallo scontro sulla base di logiche spartitorie e di occupazione delle sedi istituzionali da parte dei partiti: viene resa impossibile una seria programmazione e spesso anche l'ordinaria amministrazione. Si pone quindi la centralità della questione morale, che sembra essere la vera questione nazionale dell'attuale momento.

Rendere democraticamente governabili le nostre città, sottraendole alla pressione delle forze occulte e mafiose, significa ridare senso e prospettiva alla dimensione progettuale e all'assunzione nella politica e nella coscienza collettiva dei temi del lavoro e dei giovani.

Per Leoluca Orlando, la fase di grave crisi che sta attraversando il Sud non trova nei soggetti sociali e politici meridionali adeguate capacità di rappresentazione del problema e di indicazione di vie d'uscita praticabili. La questione non è centrale neanche nella politica italiana: è stata infatti varata una legge, la 64 dell'86, sull'Intervento Straordinario nel Mezzogiorno che, anzichè operare il coinvolgimento pieno degli enti di governo locale e regionale, ha riprodotto in fase di attuazione — peraltro lentissima — le medesime logiche accentratrici della disciolta Cassa per il Mezzogiorno.

Un elemento che oggi sembra contraddistinguere il Meridione è l'incompletezza a livello culturale, politico, amministrativo, tecnico, urbanistico: aree industriali senza infrastrutture, quartieri senza servizi, opere pubbliche non ancora o mai completate; ciò d'altra parte non è semplicemente espressione della carenza di risorse finanziarie, ma sembra riconducibile ad una vera e propria cultura dell'incompletezza che racchiude tutta una serie di comportamenti e mentalità, dal singolo individuo alle realtà collettive e cittadine.

Il Mezzogiorno è cambiato: non è più definibile come campagna, sono mutati, almeno in parte, i modelli di comportamento, gli stili di vita, le aspettative — specialmente dei giovani — resi più simili a quelli del resto del Paese; è su questa base che si può e si deve far leva per costruire le condizioni di pieno inserimento socio-economico dei giovani all'interno di un equilibrato sviluppo del Meridione.

Bisogna ribadire che gli Enti Pubblici non possono rappresentare l'unica sede di risposta alle esigenze di lavoro, giacchè tali enti sono in grado di assorbire un'occupazione quantitativamente insufficiente e di tipo improprio.

Una possibilità reale di sbocco dalla crisi va costruita partendo dalle modalità di accesso nel mondo del lavoro: il mercato occupazionale dev'essere sottratto al mercato politico che ne ostruisce e blocca i normali canali.

Nel suo intervento, Pierre Carniti, prendendo spunto dall'analisi comparata dei dati sul Prodotto Interno Lordo per abitante nel Mezzogiorno (passato dal 55 al 60% di quello del Centro-Nord con riferimento agli anni 1950-1986) e dei tassi di disoccupazione previsti per i prossimi anni permanendo l'attuale tendenza (nel 1955, il Centro-Nord avrà un tasso del 6%, mentre al Sud esso sarà del 25%), sottolineava la particolarità della situazione italiana — disoccupazione concentrata nel Mezzogiorno e riguardante soprattutto i giovani — rispetto agli altri paesi industrializzati alla prese con il medesimo problema. Nonostante ciò, i temi del lavoro sono estremamente marginali nella politica economica nazionale: puntare al ribasso del tasso di sviluppo globale dell'economia (dal 3% al 2,5%) così come si è scelto di fare con la legge finanziaria per il 1988, comporta una contrazione programmata dei livelli occupazionali, contrazione che però al Nord si attesterà su tassi fisiologici, mentre al Sud consentirà lo sfondamento del tetto del 20% nel tasso di disoccupazione.

Tra le ragioni dell'inadeguata tematizzazione del problema occupazionale in ambito politico e nella coscienza collettiva, va sensaltro inclusa la nuova dimensione del significato dell'essere disoccupati: oggi, infatti, da un lato è sempre più consistente la quota delle persone in cerca di prima occupazione (quindi non ancora entrate nel mercato del lavoro), da un altro la condizione del disoccupato, in generale, non è più quella di chi non riesce ad essere garantito nel minimo livello di sopravvivenza (vedi, a questo proposito, il ruolo della famiglia, specialmente per i giovani, e dell'economia «informale» o «sommersa»).

Tuttavia, l'irrilevanza e inconsistenza nella politica, nonchè la non-esplosività sociale del tema del lavoro non sminuiscono affatto l'incidenza devastante della mancanza di lavoro nella cultura, negli stili di vita, nei comportamenti sociali e, a lungo andare, anche nelle convinzioni democratiche.

Il problema delle risorse da impiegare per rilanciare l'economia del Sud e l'occupazione assume allora significato a partire non da astratte e sospette querelles ideologiche se sia meglio lo Stato o il mercato, ma dalla programmazione di interventi seri e organici da attuare con procedure razionali e trasparenti.

Carniti concludeva richiamando l'importanza di una cultura di solidarietà, non come mero impulso valoriale o sentimentalistico, ma come necessaria condizione politica da assumere con lucidità, se si vuole porre seriamente mano al problema del Mezzogiorno, al cui interno, come in ogni altra battaglia sociale e politica, il tema del lavoro deve essere discriminante.

Giulio Gerbino

Amministrazione pubblica, partiti, società civile. Il caso Palermo

Ormai da tempo la particolare coalizione politica che guida la città di Palermo è utilizzata per definire, con giudizi pro o contro, il «caso Palermo». Il fatto — eclatante per Palermo e interessante per l'intero paese — che suscita conflitto politico o divergenze nelle valutazioni è il tipo di maggioranza che ha dato vita alla giunta Orlando - Rizzo. Una maggioranza inedita lega il partito democristiano e socialdemocratico a forze politiche riformatrici come la Sinistra Indipendente, Una Città per l'Uomo e i Verdi. Il Partito Comunista, pur restando all'opposizione, approvando il programma della giunta svolge un ruolo costruttivo, più «impegnato» di quanto normalmente operi un partito comunque all'opposizione. Altro elemento determinante per capire il clima istituzionale palermitano è l'opposizione esplicita e classica svolta stavolta dal Partito Socialista.

Al di là della formula finale, legata molto alle capacità delle persone che sono alla guida dei rispetivi partiti e gruppi di movimento che hanno dato vita, nell'agosto scorso, a questo tipo di maggioranza, è interessante e alla fine decisivo, per esprimere serie e ponderate valutazioni, riflettere sui motivi peculiari legati a Palermo che fanno particolare questa esperienza, e su quelli più generali legati al paese che possono legittimare quanti — con motivazioni e giudizi di segno opposto — la ritengono «paradigma».

Tra i motivi legati alla storia e condizione di Palermo, città del Mezzogiorno, due sono da sottolineare per spiegare il contesto e lo stesso tentativo della giunta Orlando-Rizzo di dare una svolta, rispetto al tragico passato, nel governo di questa città.

Il primo è da ritrovare nel tipo di integrazione storicamente realizzatasi a Palermo, come del resto, a parte qualche piccola variazione, in tutto il Mezzogiorno, tra la società civile e il sistema istituzionale.

Si è avuto da un lato una debole e spesso insignificante società civile, dall'altro una pervasiva e devastante presenza nelle istituzioni, nell'apparato amministrativo e nell'ambiente sociale, del sistema politico-clientelare-mafioso di cui fanno parte pezzi rilevanti di diversi partiti, soprattutto di numerose correnti interne alla Democrazia Cristiana e ai partiti che con essa hanno avuto nei vari decenni a Palermo responsabilità di governo.

Solo adesso inizia ad essere più chiaro quanto da tempo da più parti si sosteneva che a Palermo si era raggiunto un grado elevato di tragica efficienza nel meccanismo di mediazione realizzato non tanto tra l'ente locale e la realtà sociale, quanto piuttosto tra lo stato erogatore di ingenti risorse e i gruppi politico-mafiosi capaci di impadronirsi della massa di denaro destinato formalmente alla «ripresa del Mezzogiorno».

Questa situazione ha guastato strutturalmente il sistema della rappresentanza democratica: dalla ricerca del consenso alla produzione delle decisioni politiche nel governo della città. La politica è stata spogliata delle sue tipiche funzioni e regole per essere resa strumento subalterno ai fini di volta in volta determinati dalle convergenze, più o meno esplicite, locali e nazionali, di cui sin dalla vecchia commissione antimafia si conoscono gli intrecci, tra esponenti politici e famiglie mafiose.

Dall'altra parte, la stessa realtà sociale di Palermo per decenni non ha saputo attrezzarsi e produrre culturalmente e politicamente razionalità collettive e mediazioni politiche capaci di innervare la città di relazioni consapevoli e critiche su quanto di perverso avveniva sotto i suoi velati occhi.

Sostenere l'esistenza di una certa «debolezza» della società civile non significa disconoscere o sottovalutare la presenza in città di una certa vitalità. Esistono, infatti, varie esperienze positive in diversi settori: nella animazione del sociale, nell'impegno su alcuni temi significativi (pace, Nord-Sud, ambiente), nella stessa lotta alla mafia, nell'impegno culturale e, anche se più timidamente, nel versante economico.

Tutte queste realtà in sé positive sono rimaste però per molto tempo dentro una logica del frammento: una logica, cioè, che coltiva solo le positività della propria esperienza, senza riuscire ad esprimere dei momenti di consapevolezza generale e senza passare attraverso la razionalità collettiva, i ragionamenti generali, la seria e faticosa ricerca di nuove mediazioni politiche nel rapporto critico con le istituzioni.

Grazie anche a questo tipo di debolezza presente nella società civile ha avuto modo di diffondersi velocemente, e con poche resistenze l'aggiramento del processo democratico nella raccolta del consenso e nella produzione di quelle decisioni vitali almeno per un dignitoso vivere in una vasta e complessa città.

L'altro motivo di comprensione del contesto socio-politico palermitano è legato a qualcosa di più recente e con connotati positivi. Niente ancora di decisivo, ma proprio per il carattere «strutturale» assunto dai meccanismi prima solo accennati ciò risulta significativo e degno di attenzione e di solidarietà. La spinta determinante

di Peppe Lumia

a questo iniziale e nuovo processo è data dal convergere sinergico di diversi fattori rappresentati dai vari soggetti collettivi presenti nell'ambiente sociale palermitano, e da altri un po' più interni al sistema politico.

Per accenni tra i tanti si possono segnalare:

— l'impegno culturale nei quartieri più critici come nell'università e nella scuola, di tanti centri e associazioni che iniziano a superare la «corta vista» della logica del frammento. In particolare il lavoro di formazione alla politica svolto laicalmente e pluralisticamente dai gesuiti come P. Sorge e P. Pintacuda è un serio contributo al rinnovamento della cultura politica troppo ancora legata nei vari gruppi e partiti a vecchi schematismi ed a una povertà culturale complessiva;

— il lavoro di scavo nella coscienza collettiva condotto dal Comitato Antimafia che, nonostante le tante difficoltà e polemiche sospette, riesce ad impedire l'azione di rimozione nei confronti di quanto il sistema mafioso riesce pubblicamente e tragicamente ad imprimere nei cittadini;

— l'intelligenza culturale e politica espressa dai giovani studenti che, fuori dai vecchi clichè del movimentismo classico, sono riusciti a maturare alcune consapevolezze culturali che minano alle fondamenta i presupposti sociologici e comportamentali utilizzati, durante la sua progressiva trasformazione, dalla «mafia imprenditrice».

Tutte queste realtà, insieme e tante altre, producono delle cospicue lesioni al «perverso equilibrio» instauratosi tra il sistema mafioso in grado di controllare il sistema istituzionale amministrativo e la debole o consenziente società civile.

Certamente la mafia nel suo complesso ha ancora tutto un radicamento profondo nella realtà sociale della città, i quartieri popolari di Palermo, ad esempio, assieme alle zone residenziali costruite con il coinvolgimento di illustri impresari mafiosi, sono ancora degli habitat favorevoli alla riproduzione di mentalità e, più concretamente, di quadri e manovalanza scelta. Anche se il territorio, seppur non sempre visibilmente, sia ampiamente controllato in sostanza dalla mafia esite una chiara tendenza che indica una continua erosione del consenso, esplicito o latente, che le ha permesso di determinare pesantemente i destini della città.

Anzi le stesse coordinate culturali della mafia, basate su una certa ideologia dell'appartenenza e su un pragmatismo «debole» acquisito e distorto dai più recenti modi di pensare e praticare la cultura e la politica nelle società complesse, cominciano a troavare dei primi ostacoli nella capacità, soprattutto delle nuove generazioni, di inserire il proprio processo di crescita dentro la memoria di quello che la mafia è stato e continua a rappresentare e il mutamento da comprendere ed indirizzare a confronto con tutti i nodi vitali delle società complesse, dentro cui è necessario pure inscrivere la realtà palermitana.

La giunta Orlando-Rizzo si muove, non senza difficoltà, dentro queste due ben precise condizioni: di contesto storico di fondo e di tendenza attuale e rimane quindi potenzialmente in grado di garantire un dignitoso ed inedito governo della città. Determinando alcune premesse su cui costruire nuovi e più avanzati equilibri, perchè:

— essa è comunque legata alla tendenza in atto nella società civile di conquistare terreno nei confronti della cultura e pratica mafiosa, e ribaltare così la condizione di estrema subalternità in cui è stata costretta la realtà sociale. La presenza e l'apertura alle esperienze presenti in tal senso nella città ne è un chiaro esempio: la stessa partecipazione di Città per l'Uomo, dei Verdi e della Sinistra Indipendente garantisce un certo indirizzo rivolto alla ricerca di nuovi e più civili equilibri;

— il porre a base dell'azione amministrativa una trasparente progettualità programmatica impedisce la totale cattura delle istituzioni da parte dei comitati d'affari mafiosi. Cosa questa di non poco conto data la necessità della mafia di compensare la perdita di spazi nella vita primaria della società civile spostando il suo baricentro verso il sistema istituzionale e politico, dentro cui si addensano sempre più delle cospicue risorse.

Naturalmente non mancano punti critici e limiti a questa nuova coalizione politica palermitana; la verifica sui fatti programmatici e sul processo riformatore che essa saprà governare costituiranno gli elementi principali di valutazione e di consenso, piuttosto che la coerenza con le compatibilità politiche nazionali o con gli «interessi» locali.

Il «paradigma» di Palermo per l'intero paese è significativo inoltre non tanto per l'applicabilità della sua formula politica ad altri governi locali ma perchè ribalta la logica degli schieramenti e mette la cultura politica nelle condizioni di confrontarsi con le trasformazioni radicali delle città facilitando la ricerca di altre ipotesi politiche applicabili ai diversi contesti urbani.

Fino a quando si è rispettato a Palermo il vincolo nazionale, imposto più che dal tipo di opzione strategica utile al governo politico del mutamento, dal carattere «moderato» e «debole» con cui si è scelto di collocare il Paese nel contesto europeo ed internazionale, non si è riusciti a produrre un'amministrazione della città seriamente impegnata nella soluzione delle diffuse «invivibilità» e della lotta alla mafia.

A Palermo la politica sta rientrando dall'esilio grazie alla contemporanea combinazione della scelta del sistema politico-istituzionale della logica programmatica in sostituzione di quella che ha preferito gli schieramenti, nella realtà sociale della scelta della logica di sistema complessivo in sostituzione del primato dei soli valori, o del mero mercato, nei rapporti tra i vari soggetti e nel loro rapporto con le istituzioni.

Peppe Lumia

Lavoro e cultura sindacale

Tra solidarietà sociale e rappresentanza degli interessi

Conversazione con Fausto Bertinotti e Pierre Carniti

a cura di Patrizia Susini

La conversazione che presentiamo trae spunto dai recenti avvenimenti sindacali e dal dibattito emerso sulla regolamentazione del diritto di sciopero. L'argomento è servito come stimolo per affrontare il complesso problema del rapporto con il lavoro negli anni '80, e dei cambiamenti strutturali che hanno portato alla sua modificazione.

Ne abbiamo parlato con Pierre Carniti e con Fausto Bertinotti, segretario confederale Cgil.

Nella seconda metà degli anni settanta e nei primi anni ottanta si sono avute trasformazioni radicali nella società italiana come in tutte le società avanzate.

Nel sistema economico questi cambiamenti hanno investito gli stessi valori fondamentali del pensare e vivere il lavoro, i meccanismi di produzione e il ruolo dei soggetti collettivi, come il soggetto sindacale.

Come mai il sindacato non è riuscito ad interagire e a gestire questi cambiamenti strutturali preferendo piuttosto il piano della gestione degli effetti?

Carniti — Se guardiamo con attenzione a quanto avvenuto nel periodo indicato nella domanda notiamo che gli anni '70 sono stati caratterizzati soprattutto dalle due crisi petrolifere del '73 e del '79 e quindi dai problemi di equilibrio economico a livello mondiale e nelle singole economie che questo fanno enorme ha comportato. A partire dagli anni '80, poi, assume dimensioni rilevanti la grande ristrutturazione, il profondo mutamento che avviene nel tipo e nella qualità del lavoro e quindi anche nel rapporto tra la gente e il lavoro. Infatti, dal 1981 al 1987 l'industria perde circa 700.000 posti di lavoro, mentre negli anni '70 li aveva mantenuti e per certi versi addirittura accresciuti.

Va detto, a questo punto, che la cultura predominante negli anni della crisi è stata quella neoliberalista, che ha privilegiato la competizione sociale e l'individualismo, generando una sorta di darwinismo sociale. Le politiche economiche neoliberiste hanno avuto, nei paesi più importanti dal punto di vista industriale, anche un discreto successo nell'immediato ma in questo contesto il valore della solidarietà è stato rimosso, quasi si trattasse di un disvalore, di un ostacolo al grande cambiamento, alla grande innovazione.

Ho l'impressione, comunque, che queste politiche neoliberiste non abbiano un grande futuro davanti a sè: a me pare, infatti, che esse, proprio per le concezioni che implicano, e cioè l'individualismo e la competizione, comportino un aggravamento nella gestione dei problemi sociali e si rivelino alla fine, per le implicazioni anche economiche, più costose di quelle fondate sulla solidarietà e sull'uguaglianza.

Circa il ruolo del sindacato direi che esso forse non ha giocato nè l'uno nè l'altro, perchè l'iniziativa sindacale da un lato non è riuscita a dominare gli effetti di questa ristrutturazione, (tra l'altro cominciata con una cospicua riduzione in termini di occupazione; se il sindacato si fosse occupato degli effetti il suo atteggiamento sarebbe stato tendenzialmente portato a difendere o a mantenere i livelli di occupazione che invece, con l'impatto delle nuove tecnologie, sono stati sacrificati), nè mi pare che abbia elaborato un progetto capace di definire le strategie di tutela della società e del lavoro nell'ambito delle trasformazioni che si stavano realizzando.

Le nuove tecnologie per loro natura non sono orientate nè al bene nè al male, sono ambivalenti e molto dipende, ovviamente, da come vengono utilizzate. Non mi pare che il sindacato, visto dall'esterno, abbia affrontato questo problema nella sua globalità e abbia anzi prefigurato tutte le implicazioni che le trasformazioni strutturali nella produzione e nei rapporti sociali hanno comportato o possono comportare, ed abbia da questo fatto derivare un progetto per un suo intervento. Ha cercato bensì di fare i conti quotidianamente con i problemi che emergevano, tamponando — non sempre in modo tempestivo e con successo — gli effetti di queste innovazioni e di questi cambiamenti; ma non ha, per ora, elaborato una strategia complessiva di intervento.

Bisogna, allora, tener presente che l'alternativa alla solidarietà è la disgregazione nei rapporti sociali e che questo apri-

Carniti: Mi pare che il sindacato abbia cercato di fare i conti con i problemi che quotidianamente emergevano, tamponando gli effetti delle innovazioni e dei cambiamenti. Non ha, per ora, elaborato una strategia di intervento.

rebbe prospettive di grandissimo rischio per la società, ma di ciò — mi pare — si stia prendendo coscienza a livello mondiale.

Bertinotti — Secondo me la ragione principale del connotato difensivo che l'azione sindacale ha avuto è da rintracciare nel mutamento di scena sociale e politico che precede quella che poi è stata giustamente chiamata una nuova rivoluzione industriale. In Italia e nel mondo avviene, alla fine degli anni '60, un mutamento, una ascesa delle classi subalterne e dei paesi del terzo mondo misurabile nella dinamica dei due prezzi: l'aumento del costo delle materie prime e quello della forza lavoro. Il 1973 segna uno dei punti massimi raggiunti da entrambi, e mette la borghesia internazionale e soprattutto quella dei paesi maggiormenti sviluppati di fronte ad un problema politico sociale di prima grandezza: chiedersi se il modello di sviluppo e il meccanismo di accumulazione siano in grado di funzionare con quel livello, crescente, dei salari e dei prezzi delle materie prime. La risposta che viene fornita è una risposta negativa; si muove infatti una controffensiva borghese fatta di materialità, di rapporti sociali e di cultura alla fine della quale, quindici anni dopo, è possibile verificare che la contraddizione è stata sostanzialmente domata, il prezzo delle materie prime è stato notevolmente ridimensionato e quello della forza lavoro pure.

Le due questioni politiche che avevano messo in crisi quel meccanismo di accumulazione (cioè l'aumento di potere e di aspettative di cambiamento delle classi operaie nei paesi sviluppati) sono state abbattute. Proprio l'intreccio tra crisi e offensiva borghese dà luogo ad una sconfitta del movimento sindacale. Questo punto non può essere saltato, perchè è su questa sconfitta che si ha l'affermazione dei valori opposti a quelli su cui erano ascesi i lavoratori (al valore dell'uguaglianza si oppone quello dell'egoismo e dell'individualismo, alla solidarietà quello corporativo, alla democrazia il decisionismo).

Questa temperie culturale è quella che avvolge il passaggio dalla crisi alla ristrutturazione e alla rivoluzione industriale. Sul campo arato da due grandi lame: la sconfitta del movimento sindacale e l'affermazione di una cultura improntata a valori borghesi cresce un'innovazione sconvolgente, che cambia tutto, che cambia l'impresa, il rapporto tra l'impresa e il mercato, quello tra l'impresa e il lavoro, che cambia psicologie di massa e individuali. Il sindacato non ha saputo fronteggiare alla pari questa rivoluzione perchè era tirato in giù da due massicci: la sconfitta e la rottura delle culture che avevano permeato le sue conquiste negli anni '70. Certamente c'è stato nel movimento sindacale in generale e nella sinistra in particolare un vizio di «economicismo», cioè una riduzione dei grandi cambiamenti alla sola sfera economica, anzi forse si è avuto un'ulteriore riduzione interpretativa, perchè si è finiti per configurare l'innovazione essenzialmente come cambiamento tecnologico. È avvenuto così un restringimento del campo visivo: dall'organizzazione complessiva della società e degli uomini nella società, si è passati all'economia, e dall'economia si è passati rapidamente alla sfera della tecnologia. A quel punto quindi si è solo subìto un atteggiamento davvero apologetico e neopositivistico che però non è valutabile come neutrale, o come una pura e semplice caduta culturale: dietro c'è la sconfitta, la caduta della più grande ambizione che abbiamo conosciuto nel dopoguerra, cioè quella di cambiare gli uomini e il mondo.

Quando questa grande speranza di cambiamento è andata in frantumi sono emerse con chiarezza sia il restringimento progressivo del campo, sia dentro ciò la subalternità persino interpretativa. È così vero che, mentre disponiamo di una quantità pressochè sterminata di descrizione dei fenomeni attraverso i quali si manifesta l'innovazione, non disponiamo di una chiave interpretativa, di una lettura articolata dei fenomeni, cioè di una lettura etica, culturale, politica, sociale: un corpo interpretativo che faccia i conti con la complessità. Al movimento sindacale e alla sinistra oggi manca proprio questo: la latitudine dell'orizzonte indagato e l'ambizione a porsi il problema di una chiave interpretativa in grado di interconnettere i fatti con i valori.

Penso che abbiamo faticato molto a capire che senza fare interagire criticamente con l'innovazione un sistema interpretativo «si perde», si rimane subalterni ai mutamenti. Come dice Gramsci, si entra, in questo caso, nella dimensione della «rivoluzione passiva», nella situazione in cui i soggetti sono trasformati e l'unica risposta è adattativa, attraverso la quale gli uomini, singolarmente come persone e le moltitudini come aggregati, per me quella di classe, vengono sospinte ad adattarsi a questo grande mostro che è l'innovazione. Secondo me l'errore della sinistra è stato quello di non essere riuscita a dare, nel corso di queste lotte vissute dalle masse, un nuovo orizzonte, dei nuovi obbiettivi che facessero già i conti — quasi d'anticipo — con i cambiamenti che si andavano impetuosamente profilando.

Come si può affrontare il problema della rappresentanza nel movimento sindacale: limitandosi, ad esempio, al solo rapporto tra gli iscritti e le strutture confederali o magari facendo un tentativo più complesso per individuare le condizioni generali di crisi dei modi di esprimere la rappresentanza sociale e politica dopo le trasformazioni delle classi e della società italiana?

Carniti — Secondo me il sindacato farebbe bene ad occuparsi dei problemi che riguardano la sua rappresentatività, e poichè i problemi della rappresentanza sono sempre problemi di democrazia, sia delle forme che delle modalità con cui si esercita il mandato, credo che una ricerca, una discussione e poi una decisione sulla democrazia interna al sindacato, sulle misure di democrazia interna e sul suo rafforzamento non guasterebbe.

È vero che c'è una crisi di rappresentanza generale, che investe la politica oltre che il sociale, ma se intanto il sindacato cominciasse ad occuparsi delle cose che lui può fare, che dipendono da lui, dai suoi rapporti interni cioè dalle regole

Bertinotti: La sinistra ha faticato molto a capire che senza fare interagire criticamente con l'innovazione un sistema interpretativo «si perde», si rimane subalterni ai mutamenti, si entra nella dimensione di «rivoluzione passiva» i cui i soggetti sono trasformati e l'unica risposta possibile è adattativa.

che si da, dal modo in cui le osserva, certamente si farebbe un passo avanti.

Bertinotti — La domanda suggerisce due ordini di problemi che si interconnettono ma che forse, anche solo per comodità di esposizione, conviene tenere distinti. Il primo è il problema classico del sindacato e della democrazia: il chi decide e come decide. Per il sindacato questa questione, apparentemente così elementare, si complica perchè esso è uno strano soggetto politico che vive contemporaneamente sul principio di volontà di adesione e tuttavia gli effetti della sua adesione possono direttamente modificare le condizioni della platea di tutti i lavoratori i cui interessi il sindacato si propone di rappresentare. Questo problema apre immediatamente la discussione su chi è il soggetto che detiene il diritto al mandato, cioè su chi affida al sindacato il compito di negoziare. Tra le due scuole, quella che dice gli iscritti, l'altra i lavoratori, io penso che la risposta tradizionale (gli iscritti) sia ormai totalmente priva di significato. L'unica possibilità su questo terreno, ancora classico, è quella di assumere definitivamente i lavoratori come titolari del diritto del mandato; quindi così come il singolo lavoratore ha il diritto di sciopero, così ha anche un mandato con il quale può delegare l'organizzazione sindacale, salvo verifica finale, a negoziare per lui.

Il ruolo degli iscritti rimane comunque giustificabile in quanto il diritto di proposta spetta sempre alle organizzazioni sindacali, e questo pone l'iscritto in una situazione certamente privilegiata che gli è legittimamente riconosciuta. Ciò non toglie che il sindacato debba progressivamente passare da una forma di democrazia rappresentativa ad un forma di democrazia del mandato. Quindi in ogni suo atto devono essere chiari i detentori del diritto di scelta, che deve riguardare tutti i lavoratori. Questo è un primo punto: tuttavia ne esiste un'altro, connesso a questo ma che in esso non si esaurisce: la democrazia del sindacato. Questo punto è molto controverso. Una grande autorità morale oltre che di competenza, come Norberto Bobbio, considera il sindacato inidoneo alla pratica della democrazia «una testa un voto», suggerendo che gli interessi si prestano solo ad una mediazione e non ad un voto dirimente. Io, nonostante senta molto il «magistero» di Norberto Bobbio, non credo assolutamente si possa accertare una simile conclusione. Certo ci devono essere delle forme di garanzia molto chiare: si possono pesare diversamente le forze, determinare delle clausole di tutela delle minoranze, o di non prevaricazione delle maggioranze, o su alcune questioni votazioni solo a maggioranza qualificata.

Questo è un terreno che accetto. L'altro, quello dell'omissione della democrazia, è totalmente inaccettabile.

Tuttavia rimane il problema del pluralismo sociale, che incide direttamente sulla natura confederale del sindacato. Oggi non si ha più una formazione sociale della popolazione lavorativa con al centro la figura dominante del lavoratore maschio in età adulta in possesso di un lavoro a vita per 40 ore la settimana. A questa figura largamente dominante si è sostituito non solo un policentrismo nella compagine lavorativa, per cui esiste una pluralità di modelli di lavoro, ma si è anche spezzata una cultura del lavoro come elemento unificante della formazione dei lavoratori. Ad un'unica cultura del lavoro ne sono subentrate tantissime. C'è di più: la contraddizione fondamentale capitale-lavoro si è trovata ad interagire con altre contraddizioni che nell'assetto della società contemporanea acquistano un peso quasi analogo, come quelle tra ambiente e sviluppo, quella di sesso e quella generazionale. Da qui non solo un policentrismo di figure sociali dentro il mondo del lavoro, che il sindacato deve rappresentare, ma anche l'esistenza di culture diverse dentro il mondo del lavoro che propongono, insieme al problema dell'unificazione, il problema dell'assunzione della differenza come una ricchezza. Questa cosa secondo me propone una revisione del sindacato di grandissimo peso senza la quale la questione della rappresentanza diventa irrisolvibile. Solo un'interrelazione tra interessi e valori che generi un programma consente al sindacato, insieme all'essere scelto dai lavoratori, di scegliersi la sua base: di eleggerla, di individuarla. Ed è su questa base, poi, che la rappresentanza deve dar conto della diversità.

Per questa ragione penso che il sindacato confederale è oggi di fronte ad una sfida che gli chiede di ripensare i suoi fondamenti. Quindi l'adozione da parte del sindacato di un programma fondamentale cui si possano leggere insieme interessi e valori che esso vuole affermare, è una condizione quasi preliminare per la soluzione del problema della rappresentanza.

A quarant'anni dalla Costituzione come si può pensare una Repubblica «fondata sul lavoro» quando si è riusciti sul piano individuale ad avere con esso un rapporto più maturo ma non a realizzare la piena occupazione?

Carniti — In pratica quella della costituzione è una declamazione che non ha nessuna influenza e nessuna ricaduta sulla condotta delle forze politiche e, per certi versi, di quelle sociali.

La disoccupazione non è il vero problema politico-sociale di questo paese. Siamo arrivati, secondo l'ultima elaborazione trimestrale dell'Istat, ad oltre il 12% di disoccupazione, con un tasso nel mezzogiorno del 20,6%: un livello estremamente elevato e destinato ad aumentare ulteriormente. Eppure, nonostante ciò, non succede niente e questo avviene perchè il problema del lavoro e della disoccupazione è diventata una questione su quale si fa qualche inchino nei discorsi domenicali ma che non è all'ordine del giorno della politica. Nel senso che le decisioni politico-economiche non si misurano sulle conseguenze e gli effetti che possono produrre nel campo dell'occupazione; altri parametri ed altri vincoli sono considerati importanti: equilibrio dei conti con l'estero, livello del debito pubblico o il tasso di inflazione, ma il livello di occupazione non è l'argomento intorno al quale si fanno ruotare le altre compatibilità.

Ma neanche la società reagisce in maniera adeguata alla gravità del fenomeno. Se si fosse chiesto dieci anni fa a qualche sociologo, uomo politico o sindacalista quali erano i rischi e i pericoli con un tasso di disoccupazione vicino al 20%, tuti avrebbero delineato scenari catastrofici: ebbene, dal 1975 nel mezzogiorno il tasso di disoccupazione è più che raddoppiato e, tra dieci anni, se niente cambia sarà quattro volte tanto quello del centro-nord. Cosa succederà quando la disoccupazione arriverà al 25%?

Bertinotti: Solo un'interrelazione tra interessi e valori che generi un programma consente al sindacato, insieme all'essere scelto dai lavoratori, di scegliersi la sua base, di eleggerla ed individuarla, ed è su questa che la rappresentanza deve dar contro della sua diversità.

Forse niente, come niente succede adesso con la disoccupazione al 20,6%; gli scenari drammatici e catastrofici che chiunque in buona fede avrebbe prefigurato si verificano per altre cose, non sulla questione del lavoro. In Sicilia ci sono stati i «vespri siciliani» e le barricate per l'abusivismo edilizio o addirittura perchè la squadra di calcio del Palermo non può effettuare il campionato di serie B ma non perchè manca il lavoro o perchè c'è un livello di disoccupazione grave e drammatico (a Palermo un lavoratore su quattro non ha lavoro).

Perchè questa indifferenza, salvo appunto qualche inchino rituale al problema in occasione delle feste comandate? Credo per varie ragioni. La prima e forse la più importante, che sottolinea la specificità della nostra disoccupazione meridionale, è che essa è essenzialmente un fenomeno giovanile. Questo dato, che da parte di tutti gli analisti viene indicato come un'aggravante, in realtà forse spiega il limitato reagire sociale: esso infatti significa che non si tratta di disoccupazione (nel senso classico del termine), ma più propriamente di inoccupazione; non è solo differenza lessicale: il disoccupato è quello che perde il lavoro, l'inoccupato è quello che non riesce a trovarlo. A ciò va aggiunto che questo è un Paese ricco. Fino a qualche tempo fa la nozione di disoccupazione coincideva con quella di miseria, e quindi di fame, ma il nostro è casomai il paese della dieta. Anche se questo non significa che siano scomparse aree di miseria e di grave emarginazione.

Essere disoccupati oggi non significa non far nulla o comunque avere fame: la disoccupazione non coincide necessariamente con la miseria. Il fatto poi che siano giovani, a cui spesso provvede la famiglia in cui ancora vivono, disinnesca dal problema della disoccupazione il carattere e la natura intollerabile che esso avrebbe se riguardasse le condizioni di sopravvivenza di tutti coloro che oggi hanno questa qualifica.

Il fatto che il problema della disoccupazione oggi non sia più un problema prevalentemente di sopravvivenza, non significa che è meno grave: perchè sebbene sia cambiato il rapporto col lavoro, la qualità del lavoro, l'etica del lavoro, esso resterà ancora per lungo tempo un elemento decisivo della cittadinanza. Essere disoccupati significa quindi, al di là del fatto che siano risolti i problemi di carattere economico e materiale, vivere in una situazione di rottura dei meccanismi di appartenenza e di identificazione, di identità sociale, familiare e personale. Essere disoccupato, non avere lavoro, per un giovane significa vivere una condizione frustrante perchè, appunto, il lavoro è ancora l'elemento fondamentale di attribuzione della cittadinanza.

Quando due persone si incontrano, per conoscersi o per riconoscersi, si chiedono quale lavoro fanno. Perchè è il lavoro che attribuisce ancora, l'elemento fondativo della cittadinanza, e quindi l'esclusione dal lavoro implica perciò una rottura e un trauma personale, ma anche di carattere sociale che apre la strada a rischi gravissimi. Rischi di ogni genere, non solo un aggravamento dei fenomeni già intollerabili di criminalità organizzata nel mezzogiorno, ma anche di rottura sul terreno della democrazia: perchè una democrazia che non assicura una prospettiva di lavoro ai suoi giovani alla lunga si suicida, nel senso che non produce identificazione in valori e strutture nelle quali ci si riconosce e per le quali ci si batte.

Il problema è allora di una gravità straordinaria, inaudita, ma per alcune delle considerazioni fatte, e per altre che si potrebbero fare, in realtà è una questione rimossa sia dalla politica che dalla società.

Bertinotti — Forse si può dire che l'imperativo della Repubblica fondata sul lavoro in Italia non ha mai funzionato. Il pluralismo di forze politiche e culturali che sono state dentro il grande crogiuolo della resistenza, un punto l'avevano in comune, ed è un punto di soluzione di continuità non solo contro il fascismo, ma anche con l'Italia unitaria prefascista: l'individuazione nel lavoro del suo fondamento. E ciò a tal punto che lo sciopero non viene considerato solo, come nelle altre costituzioni europee, un diritto; viene considerato di più, un diritto positivo, un valore, un elemento attraverso cui si esprime la speranza all'emancipazione delle masse lavoratrici. Il lavoro quindi nella Costituzione è non solo un diritto, ma il fondamento di una cittadinanza sociale. In questo senso c'è un tradimento della costituzione.

In Italia il problema della disoccupazione è stato molto grande fino agli anni '60, poi abbiamo avuto un periodo in cui sembrava che l'obbiettivo costituzionale fosse raggiungibile e tra gli anni '60 e '70 è sembrato che ci muovessimo in questa direzione; e questo quando, seppure con uno sviluppo distorto, pieno di ingiustizie e di disuguaglianze sembrava comunque profilarsi l'orizzonte della piena occupazione (o meglio sarebbe dire mancanza di disoccupazione). Nasceva qui, bene o male, uno stato sociale in Italia. Escludendo inoltre il lavoro ricco, che è un principio forte della cittadinanza sociale, la piena occupazione, il diritto di accesso allo stato sociale, la conquista della dignità del lavoro e suoi diritti (lo statuto dei diritti dei lavoratori è l'elemento conclusivo di questa traiettoria), tutti questi elementi hanno configurato in Italia, per un certo periodo almeno, la propensione a credere che il dettato costituzionale da questo punto di vista potesse essere realizzato.

Questa tendenza è stata messa oggi in discussione dal binomio vittoria neoborghese - nuova rivoluzione industriale, su due punti. Quello materiale: la disoccupazione tecnologica di massa, cioè il fatto che il circolo virtuoso si è spezzato e ad un aumento degli investimenti può corrispondere persino una riduzione dell'occupazione, ed il fatto che la disoccupazione, specie quella giovanile, occupa stabilmente, drammaticamente la scena. Questo apre la seconda questione: si è rotta l'idea di un progressivo allargamento della cittadinanza sociale che era appunto così connessa con il lavoro. Anzi oggi un giovane se vuole accedere al lavoro deve rinunciare alla cittadinanza sociale che la generazione precedente ha conquistato per se e per il lavoro (deve fare il contrattista oppure deve andare nelle aziende sotto 15 dipendeti dove può essere licenziato «ad nutum»). In un caso e nell'altro si connette col profilo generazionale una perdita del diritto di cittadinanza.

È questo un fenomeno generale per cui noi oggi stiamo assistendo a una stratificazione della cittadinanza sociale. Queste due cose, la disoccupazione e la stratificazione della cittadinanza sociale mi paiono essere il portato di questa rivoluzione industriale ad egemonia neoborghese, cioè la creazione di un nuovo sistema di disuguaglianza.

Carniti: Le decisioni politiche ed economiche non vengono misurate sulle conseguenze e gli effetti che possono produrre nel campo dell'occupazione.
La disoccupazione oggi non coincide necessariamente con la miseria ma è ugualmente grave perché il lavoro è e resterà ancora per lungo tempo un elemento decisivo della cittadinanza.

Come spiegare il fenomeno Cobas: è effettivamente un esempio di corporativismo o si spiega come difficoltà del sindacato di gestire il rapporto di lavoro nel campo dei pubblici servizi?

Qual'è la differenza sostanziale tra l'esplosione dei Cobas in questi settori e la significativa tenuta del sindacato nella realtà più tradizionalmente operaia?

Carniti — Credo che conti molto la diversità della struttura produttiva nei vari settori, e le conseguenze che queste diversità hanno sul lavoro e sul rapporto col mondo del lavoro. Voglio dire che ci sono settori protetti e settori non protetti.

I settori non protetti sono quelli esposti alla concorrenza interna e internazionale, che hanno pagato quindi il prezzo dell'aggiustamento economico attraverso la ristrutturazione con una drastica riduzione dei livelli di occupazione (nell'industria non a caso l'occupazione è calata gravemente) e anche in termini di contenimento dei livelli salariali.

I settori protetti (servizi gestiti in monopolio o comunque di attività pubbliche) che non devono fare i conti col mercato interno nè con quello internazionale sono stati meno coinvolti dai problemi di ristrutturazione, e quindi in questi settori possono coesistere, paradossalmente, ma poi non tanto, bassa produttività, modesto valore aggiunto, e salari relativamente, o comparativamente, più elevati rispetto a quelli di altri settori, in particolare di quelli industriali o comunque esposti alla concorrenza.

In questi settori protetti, dove non si è alle prese con i problemi derivanti dalla collocazione nel mercato, si è determinata una spinta corporativa, non condizionata da fattori economici e da valutazioni economiche di mercato. Il lavoratore dell'industria sa che c'è un limite rivendicativo oltre il quale l'industria non reggerebbe sui mercati interni e internazionali, e quindi rischia di compromettere non solo la rivendicazione ma addirittura il posto di lavoro. La coscienza di tutto ciò è assente nei settori protetti.

Il sindacalismo confederale, che deve mantenere nelle politiche rivendicative una visione equilibrata e solidaristica, è oggi alla prese, appunto, con questa difficoltà: che oggi nei settori protetti, dei servizi soprattutto, non c'è coscienza del limite entro il quale certe rivendicazioni possono essere, non dico legittime, ma praticabili. In questi settori si fa strada un fenomeno rivendicativo o acquisitivo che si concretizza in richieste di benefici che hanno altri settori, non necessariamente di lavoratori. I referenti, a questo punto, divengono le categorie che nella graduatoria sociale si suppongono o sono realmente davanti a quelle che formulano la rivendicazione.

Carniti: «Il sindacato confederale deve mantenere nelle politiche rivendicative una visione equilibrata e solidaristica. Oggi nei settori protetti non c'è cosienza del limite entro cui certe rivendicazioni possono essere, non dico legittime, ma almeno praticabili». «Se il sindacato dovesse inseguire i Cobas generalizzando la tendenza al massimalismo rivendicativo, cadrebbe in contraddizione con la sua storia e con la sua legittimità politica e sociale».

Quindi non la solidarietà ma l'invidia diventa il detonatore della spinta rivendicativa e siccome l'invidia esclude, come dire?, il formarsi di vaste solidarietà, questo spiega perchè i gruppi di riferimento diventano sempre più piccoli. E allora c'è una frantumazione sempre maggiore (ad esempio nel settore dei trasporti su rotaia il referente diventano i piloti, ma poi quelli dei voli intercontinentali,...) che nel tentativo di conseguire gli stessi livelli di gruppi sempre più ha comportato e comporta serie difficoltà per il sindacato.

E sono difficoltà serie perchè il sindacato non può sostenere una linea rivendicativa e nello stesso tempo assumere il ruolo della controparte. Nel settore dei servizi e del pubblico impiego c'è una responsabilità politica della controparte sia per il grado di inefficienza sia, nello stesso tempo, per trattamenti più vantaggiosi che i lavoratori di questo settore hanno percepito o vengono a percepire compatibilmente con quelli di altri settori, e segnatamente di quelli dell'industria.

Io capisco perfettamente la tendenza alla rivendicazione se considero che la metà dei lavoratori italiani prende meno di un milione e ducentomila lire al mese. Mi rendo cioè conto che a questo livello di reddito si hanno seri problemi, specialmente nei nuclei familiari a monoreddito, soprattutto nei grandi centri urbani. Insufficiente inoltre se rapportato a parametri di bisogni, reali o immaginari, quali quelli che la società nella quale viviamo stimola o induce, condizionando i comportamenti dei singoli.

La difficoltà del sindacato in questa situazione è determinata dal fatto che sono oggettivamente diverse le condizioni dei vari settori produttivi, oltre che dall'influenza — in quello dei settori protetti — del mercato politico che tende ad utilizzarli innanzitutto come elettori.

Rispetto a tutto ciò il sindacato ha davanti a sè due strade.

Di queste la prima è quella di mantenere una logica confederale, cioè una logica di solidarietà e di equilibrio all'interno del lavoro dipendente. Se si persegue questa strada bisogna essere avvertiti del fatto che nel breve periodo il sindacato pagherà dei prezzi in quei settori che, essendo meno esposti al mercato, ritengono di potere liberamente rivendicare condizioni più vantaggiose.

Se invece dovesse, per così dire, inseguire i Cobas sul loro terreno, generalizzando la tendenza al massimalismo rivendicativo senza preoccuparsi di problemi di equità e di solidarietà, esso secondo me cadrebbe in contraddizione non solo con le ragioni della sua storia, ma con la sua legittimità politica e sociale.

Nel perseguire politiche rivendicative che non sono generalizzabili si decide, di fatto, di scaricare sui più deboli e meno protetti i costi dell'aggiustamento sociale, ed allora il sindacato diventa un'altra cosa.

La mia opinione è che il sindacato è solidarietà ed uguaglianza, il che non significa uniformità e appiattimento, ma lotta contro le disuguaglianze ingiustificate; ed allora il sindacato o è solidarietà o non è niente, e non serve assolutamente a nulla.

Bertinotti — Io penso che i Cobas siano un fenomeno contraddittorio e ambiguo, ambiguo come a me appare tutta la modernità a cui i Cobas non fanno eccezione. Sono secondo me un mix di istanze riformatrici e di istanze corporative.

Dire che i Cobas sono soltanto un'istanza corporativa vuol dire precludersi la possibilità di capire: basta andare ad un'assemblea di insegnanti per rendersi conto che ci sono dentro persino i «tic» di quello che hanno seminato e sedimentato con le forze riformatrici in Italia. Sostenere che i Cobas sono corporativi vuol dire inoltre non avere presente cos'è un sindacato corporativo nella Pubblica Amministrazione, anche in Italia.

Del resto però affermare che traducono un'istanza riformatrice non è vero perchè spesso la loro caratterizzazione è una esaltazione patologica della differenza. Naturalmente ciò non significa che non si devono avere rivendicazioni diverse. Nei Cobasi si ha invece la rivendicazione del premio di uno status o di una condizione in quanto si presume rigidamente non assimilabile alle altre, e così fanno riemergere un vizio corporativo.

Essi sono inoltre una delle tante manifestazioni della crisi di rappresentanza del sindacato, della crisi, non della sua soluzione positiva; per questo essi segnalano la patologia di un sindacato ammalato, e contengono delle potenzialità insieme a troppi vizi antichi.

Quello che ora il sindacato non deve fare è non utilizzare la lettura, l'interpretazione, l'analisi di questi fenomeni sociali e politici per rispondere alla sua crisi. Il problema non è solo quello di debellare i Cobas, ma quello di assumerli anche come una provocazione, contraddittoria ma vitale, ad una crisi di rappresentanza del sindacato. E da qui compiere un'analisi che non sia limitata nè al sindacato nè ai Cobas, ma alla società, e tentare delle risposte di società. Ritengo che ci sia una differenza sostanziale tra la replica nel mondo dei pubblici servizi e quella nella realtà operaia. Questo perchè le storie pesano, i modelli culturali pesano, perchè per un operaio di Mirafiori il sindacato è una parte della sua vita. Obbligatoriamente, nel bene e nel male, è come il vestito che porta; ed invece per un impiegato della pubblica amministrazione è una scelta, che si può fare o non fare, che cioè non è cosí connaturata in partenza dalla propria condizione di lavoro. Di più: io non credo che ci sia stata una grande differenza nella critica alle conclusioni contrattuali: anche tra gli operai c'era critica. Intanto c'era però una sostanziale diversità: che per gli operai c'è stata una pratica di democrazia reale, si veda il referendum svolto dai metalmeccanici. Nella pubblica amministrazione spesso no, si è sommato cioè ad una diversità di cultura un deficit di democrazia, specifico nel sindacato non industriale.

Infine, e lo dico solo per constatare un fatto, i lavoratori dell'industria quando hanno concluso un contratto, hanno misurato con gli scioperi, con le difficoltà, con la lotta e con la fatica i rapporti di forza. Possono anche sapere che quel contratto è molto al di sotto delle loro aspettative, ma la loro critica farà molto i conti sui rapporti di forza. Se loro pensano di non potere andare oltre, considereranno quel contratto come non esaltate, ma sempre corrispondente a quello che si poteva effettivamente ottenere. Nel pubblico impiego c'è l'idea, anche per le pratiche con cui il consenso è stato perseguito da parte del governo in tutti questi anni, che si possa con un'altra spallata ottenere un altro miglioramento. E questo, obbiettivamente, rende diverse le risposte.

Bertinotti: «I Cobas sono una delle tante manifestazioni di crisi di rappresentanza del sindacato. Il problema quindi non è solo debellarli, ma assumerli come provocazione, contraddittoria ma vitale, ai problemi della società tentando di dare a questi una risposta».

Non le pare che il dibattito sul diritto di sciopero sia stato strumentalizzato dagli interessi di «settori forti» dell'economia italiana per massimizzare la loro favorevole posizione attuale?

Di conseguenza, per evitare al movimento sindacale una posizione di mera resistenza, come si potrebbe rispondere all'oggettiva difficoltà della gestione, in una società complessa, dei vari diritti sociali tra i quali rimane fondamentale quello di sciopero?

Quale via in concreto per una sua regolamentazione?

Carniti — Lo sciopero si è storicamente consolidato come strumento per l'emancipazione e il progresso del lavoro dipendente. Diversi fatti mostrano tuttavia come esso abbia via via abbandonato alcuni tratti «eroici» e per certi versi «eversivi», divenendo un normale strumento di autotutela dei propri diritti, di promozione dei propri interessi. Tant'è che ad esso si rifanno categorie tradizionalmente lontane dai problemi del lavoro dipendente, fino alla utilizzazione disinvolta dei più diversi gruppi sociali.

Penso all'uso scriteriato che ne hanno fatto i medici ospedalieri, cioè in un settore di così grande e straordinaria delicatezza, senza che i giornali reagissero così duramente come hanno fatto per i trasporti.

Volevo dire che lo sciopero è entrato nel costume, ed ha perso il suo connotato «eroico». Questo non significa che non avremo nel futuro lotte con forte spessore etico, ma questo sarà meno frequente rispetto al passato.

Ma lo sciopero perde anche alcune delle sue caratteristiche e si tende a fare di questo strumento un uso distorto. Quando viene dispiegato senza limiti in settori in cui l'interesse in gioco non sarà il profitto o il salario ma servizi essenziali per la collettività — e quindi il successo della lotta non sarà dato dal danno economico che si arreca all'azienda ma dai disagi che si provocano agli utenti ed il grado di efficacia è proporzionale al coinvolgimento di un terzo estraneo, in qualche misura vittima — ecco allora lo sciopero rischia anche di cambiare natura.

Perchè ciò che un tempo era strumento

Carniti: «Il problema è adottare delle regole capaci di attenuare la contraddizione tra lavoratori che scioperano e lavoratori che, essendo utenti, subiscono un danno».
«Se lo sciopero è un diritto individuale, allora deve essere regolato per legge. Ma la sua natura è di carattere collettivo, e solo con l'autoregolamentazione è possibile trovare soluzioni efficaci, coinvolgenti e responsabilizzanti».

supremo della solidarietà di classe è oggi inteso in senso contrario: la contraddizione non è tra lavoro dipendente, borghesia, capitalismo e cioè tra le categorie canoniche delle grandi visioni ideologiche, ma è sempre tra lavoratori che scioperano e lavoratori che essendo utenti subiscono quel danno.

Il problema è quello di adottare delle regole che se non in grado di eliminare almeno possano attenuare la contraddizione; il sindacato deve rendersi conto che oggi c'è questa situazione che rischia di aprire una divaricazione all'interno dello stesso lavoro dipendente.

Divaricazione che nasce dal fatto che da una parte e dall'altra della barricata c'è la stessa gente che però ha nella vicenda interessi contrapposti. Poichè la solidarietà, principio ispiratore del sindacalismo confederale, non può che fondarsi su un minimo di legame di unità, c'è un interesse del sindacato ad evitare questa rottura.

Proprio per il fatto che lo sciopero da strumento supremo di solidarietà diventa il suo opposto, e all'interno dello stesso mondo del lavoro un momento di rottura e frattura, è assolutamente necessario dare regole e procedure in grado di disciplinare il conflitto soprattutto nel settore dei servizi, dove questi problemi si presentano con maggiore acutezza. Il sindacato dopo molte difficoltà ha fatto una proposta che mi pare vada in questa direzione, e d'altronde si è già aperto un dibattito politico-parlamentare, anche se bisogna sperare che tale dibattito non segua i consueti tempi della politica italiana che guardano alla «storia» ma non alle vicende quotidiane.

Io sono favorevole ad una regolamentazione autonoma del diritto di sciopero perchè questa accresce il grado di responsabilità e di coinvolgimento. Le regolamentazioni eteronome sono sempre costrittive e soprattutto inefficaci, come dimostra l'esperienza degli altri paesi in cui questa materia è regolata per legge. La disciplina per legge dello strumento di attivazione del conflitto non implica un livello maggiore di pace sociale.

Preferisco quella soluzione perchè secondo me ha un grado di efficacia maggiore e credo anche che sia la più giusta. Naturalmente la soluzione autonoma rispetto a quella legislativa, e quindi l'autoregolamentazione rispetto a quella di legge, è legata alla natura del diritto di sciopero, non solo nella Costituzione ma anche nella convinzione delle forze politiche e di quelle sociali. Io credo che ci sia una qualche ambiguità nel dibattito che si è sviluppato: si sostiene da parte di alcune forze politiche e sociali che lo sciopero è un diritto dei singoli lavoratori e non un diritto sindacale, e cioè un diritto individuale e non un diritto collettivo.

Io non condivido questa impostazione che pura mi pare faccia molti proseliti. Perchè allora anche questo diritto, come tutti i diritti individuali, dovrebbe essere regolato dalla legge. Io non credo che si tratti di un diritto individuale perchè un solo lavoratore che fa sciopero tutto sommato fa un'assenza arbitraria, non un'azione di lotta.

La natura dello sciopero è un'iniziativa di carattere collettivo, se non si chiarisce questo punto si rischia di creare delle confusioni, mentre invece è necessario provare soluzioni efficaci, coinvolgenti e responsabilizzanti.

Bertinotti — Certamente c'è stata una forte strumentalizzazione con l'obiettivo di limitare il diritto di sciopero. Del resto penso che almeno una parte molto importante della classe dirigente sia imprenditoriale che politica abbia come idea quella di consolidare nell'ordinamento giuridico e politico l'abbattimento del conflitto scardinandolo dai grandi mutamenti in corso. Insomma, dato che la borghesia sa bene che il conflitto, nei lavori, tra lavoro comandato e comando si riproduce, chiede che la condizione in cui questo modello si è imposto, cioè una tregua sociale di fatto, non scelta ma indotta, debba essere addesso consolidata da un ordinamento: questa costituzione materiale, che si è realizzata sul binomio sconfitta del movimento sindacale - rivoluzione industriale, deve diventare una costituzione formale. In questo contesto si collocano gli attacchi al diritto di sciopero sempre più connessi pure alle idee di riforma in senso autoritario dello stato.

C'è un nesso tra la domanda di nuove forti autorità sull'esecutivo, non casualmente ma precisamente riprendendo il modello dell'impresa, e riduzione e ridimensionamento del conflitto sociale. Per questa ragione trovo che noi abbiamo risposto bene nella sostanza, con una risposta unitaria del sindacato.

Bene perché abbiamo scelto sostanzialmente la via dell'autoregolamentazione, una via in cui si può fare un patto tra lavoratori e utenti in cui il diritto di sciopero viene riconosciuto anche per i dipendenti dei servizi i quali tuttavia riconoscono che gli utenti hanno anche dei diritti, in questo caso sostanzialmente due: quello di disporre sempre e in ogni caso delle prestazioni essenziali nei servizi strettamente necessari e la prevedibilità dei comportamenti, la possibilità cioè di sapere per tempo quando i servizi non essenziali sono non funzionanti.

L'idea inoltre di dare, nel caso limite, ad un potere democratico la possibilità,assumendosene la responsabilità, di effettuare la precettazione nei servizi che lo stato ritiene assolutamente essenziali, è anche un modo di costruire un certo sistema di regole. Su questo piano penso quindi che come movimento sindacale ci siamo mossi bene.

La cosa però che non abbiamo fatto è una riflessione politico culturale sul nuovo significato che deve assumere il conflitto sociale e come si risponde ad una tendenza alla terziarizzazione del conflit-

Bertinotti: «Questa obliqua terziarizzazione è determinata da una commissione ad una ideologia, ad una cultura, ad un sistema di valori che inducono a comportamenti sociali di un certo tipo. Ma non è una conclusione né oggettiva né obbligata. È solo frutto di una modernazzazione fondata sull'ingrandimento delle disuguaglianze».

to che non è, banalmente, il fatto che lo sciopero si sposta dai lavoratori dell'industria a quelli del pubblico impiego e dei servizi, ma è piuttosto una mutazione culturale, sociale, civile non oggettiva, non connessa strettamente coi processi materiali da cui deriverebbe. È connessa essenzialmente ad un sistema di valori che si è affermato.

Perché se la figura operaia perde totalmente capacità di attrazione e il modello diventa quello del professionista, allora è evidente che sarà crescente l'interesse nella popolazione lavorativa verso questo polo. Se viene spiegato che l'impresa è efficiente solo perché forte, non si capisce perché i soggetti che stanno in un posizionamento nella società che gli attribuisce un potere di interdizione non devono fare altrettanto. Se la parola d'ordine è «arricchitevi», non si capisce per quale ragione al mondo chi ha un potere contrattuale non debba usarlo al fine di realizzare un aumento salariale, invece di una qualificazione del suo lavoro e con il suo lavoro del servizio erogato.

Insomma, questa obliqua terziarizzazione del conflitto non è il portato di uno slittamento, che pure c'è, dalla centralizzazione della produzione dei beni materiali alla centralità della produzione dei beni immateriali. Essa è soprattutto determinata da questa commissione ad una cultura, ad una ideologia, ad una concezione del mondo, ad un sistema di valori che hanno prevalso fin qui e che induce se non passività, almeno comportamenti sociali di un certo tipo.

Penso proprio che la terziarizzazione del conflitto non vuol dire che questa è una conclusione obbligata. È la conclusione di una certa modernizzazione, fondata sull'ingrandimento delle disuguaglianze, che diventano meno apprezzabili fisicamente ma più strutturalmente, strettamente inerenti alla posizione che la persona occupa nell'organizzazione sociale. Conta meno quanto percepisci, conta molto di più dove sei collocato: ma dove sei collocato è una fonte di disuguaglianza durissima■

Contro i mercanti della morte

Quello che riproduciamo è il testo di una mozione approvata dall'Assemblea Federale a Milano (dicembre 1987). Per un banale errore di segreteria esso non era stato pubblicato nel numero scorso di RICERCA contenente gli atti dell'Assemblea.

Nell'ultimo periodo il problema del commercio d'armi è stato sempre più al centro dell'attenzione dell'opinione pubblica a causa delle crescenti infiltrazioni di interessi tra l'industria bellica e il mondo politico, e soprattutto per le sue conseguenze nel contesto internazionale.

Non è più tollerabile che un paese democratico, quale quello italiano, che sancisce nella Carta costituzionale (a. 11) il ripudio della guerra, e dunque il ripudio, secondo una interpretazione estensiva della norma, di ogni logica guerrafondaia, non sia capace di favorire la riconversione dell'industria bellica in industria civile ed il superamento di nefaste logiche mercantili che, specie per il commercio d'armi con i paesi di zone meno sviluppate, diventano nei fatti sostenitrici di focolai di guerre.

È necessario un reale controllo democratico sia sull'industria militare, sia sulle interconnessioni esistenti tra mondo politico e «mercanti della morte». E non può essere disgiunta la condanna di un così nocivo fenomeno con la convinzione che i valori fondamentali di questa democrazia e della Costituzione non sono asettici e devono incidere su assetti socioeconomici di fatto antidemocratici.

AA.VV., *Lessico della Politica*, ed. Lavoro, Roma, 1987

Due le motivazioni fondamentali dell'ultimo sforzo editoriale delle edizioni Lavoro che prende l'indicativo titolo di *Lessico della politica*.

La prima, decisamente più «militante», è programmaticamente da ricondursi ad uno «spontaneo moto di fastidio per il degenerare del dibattito e dello scontro politico in Italia, caratterizzato dall'assoluta preponderanza di temi di piccolo cabotaggio, dall'impoverimento etico della lotta politica e dalla contestuale decomposizione corporativa delle spinte sociali». La riduzione della politica a mera tecnica di utilizzazione e massimizzazione del potere viene ricondotta, nella idea che presiede all'«architettura» dell'opera ad una ben precisa crisi dei paradigmi teorici ed interpretativi della filosofia politica contemporanea.

L'angusta ricostruzione diadica delle categorie del politico, imprigionata nello schema dell'alternativa tra stato e mercato, stato ed individuo è scavalcata, nella «prassi» di evoluzione delle società complesse dall'insorgere di ibridazioni dei topoi semantici classici che fanno capo alle tradizionali nozioni di pubblico e privato.

La dislocazione progressiva degli interessi, la proliferazione di soggettività plurali collettive che si propongono come nuovi attori di un politico dai contorni sempre più dilatati, mentre produce una «disseminazione del potere» (non più tetragono obiettivo di un improbabile e «disincantato» progetto rivoluzionario), ripropone la logica del negoziato e dello scambio come regolatori dei conflitti.

La seconda motivazione, non del tutto interna alla prima, è quella che muove dalla constatazione dello scivolamento semantico e dall'approdo polisemico di alcuni termini centrali della politica classica. Il testo si propone così di tentare, accanto alla ricostruzione dei percorsi di significato, anche il punto sul dibattito teorico sotteso alle categorie nodali esaminate. La rivistazione del «lessico della politica» è quindi occasione individuare nuove adiacenze e contaminazioni disciplinari tra i concetti, soprattutto attraverso l'inserimento di alcune interessanti voci «trasversali» come Cittadinanza, Ambiente, Secolarizzazione o Sviluppo.

Filosofia e Teologia, ESI, 1987

Qual'è oggi il senso del pensare filosofico e del pensare teologico? E quale rapporto sussite o può sussistere, tra questi due tipi di pensiero?

Nella *Stimmung* culturale del mondo moderno, caratterizzato non solo dalla crisi dei valori di fede ma anche dei valori della ragione, che senso può avere «il tentativo di un dialogo sistematico non già tra filosofia e teologia, ma solo tra filosofi e teologi sulla base di un reciproco interesse della ricerca e del sapere, e di un confronto discorsivo giustificato dalle ampie regioni di cultura e di pensiero comuni?».

Probabilmente proprio nella crisi dei fondamenti del sapere filosofico e del sapere teologico, accompagnata del resto anche dalla messa in discussione delle ragioni di verità dei modelli di razionalità scientifica, si possono ritrovare motivi per un nuovo confronto tra filosofi e teologi, proprio grazie alla caduta dei rigidi steccati tra filosofia e teologia.

Pensare filosofico e pensare teologico possono avere in comune il pensiero dell'*oltre*, quell'*oltre* che è, heideggerianamente, quel *Niente* di cui la scienza non vuol saperne; quel *Niente* a partire da cui viene posta la questione fondamentale: «Perchè infine l'essente e non piuttosto niente?»

La rivista «Filosofia e Teologia», di cui è uscito il primo numero del 1988, il secondo in assoluto, dedicato al tema «filosofia e religione», si pone proprio l'obiettivo di stimolare un dialogo tra filosofi e teologi che fuoriesca dai limiti di un puro e semplice confronto tra discipline diverse, caratterizzate dall'antica «inconciliabilità tra sapere critico e sapere dogmatico, pluralismo gnoseologico e monismo della verità, storia della cultura civile e storia della cultura religiosa». È chiaro, altresì, che ciò non comporta alcuna riduzione della filosofia a teologia o viceversa. Del resto va man mano sviluppandosi la consapevolezza che tra mondo della fede e mondo della ragione non v'è una dissociazione radicale, visto che anche la ragione si fonda solo sulla fede che essa ha verso se stessa.

Lo stesso modo in cui è organizzata la rivista è molto significativo: essa, diretta collegialmente da un comitato di docenti di filosofia di varie Università italiane (Torino, Palermo, Macerata, Napoli, Salerno) e di teologi (Fac. Teologica It. Meridionale - Napoli, Fac. Teologica It. Settentrionale - Milano), si articola in quattro redazioni (a cui forse se ne aggiungerà una quinta) e conta su di una nutrita schiera di autorevoli collaboratori esterni, e ciò proprio in funzione di un confronto quanto più possibile diffuso tra filosofi e teologi.

Per quanto riguarda la struttura della rivista, ogni fascicolo è diviso in una parte dedicata a «questioni» (teoretiche), «figure» (storiche), in una sezione dedicata ad un dizionario «filosofico-teologico» e in un'altra dedicata ad interventi e discussioni critiche. Vi è infine l'ultima sezione che ospita una aggiornata bibliografia di argomento filosofico-teologico.

I numeri telefonici della segreteria nazionale della Fuci sono cambiati. Quelli giusti sono i seguenti: 68.61.948 - 687.56.21

L. 2.500

Direttore: Giovanni Guzzetta. Responsabile: Alberto Bobbio. Condirettore: Salvatore Vassallo. Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, tel. 65.61.948, c.c.p. n. 35038009 intestato a: «Ricerca» Fuci. Spediz. abbon, potale Gr. III 70%. Litotipografia «Nova AGE Patavium» s.r.l. Via Giustiniani, 15 - 00186 Roma. La rivista viene normalmente inviata agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: annuo Lire 25.000, sostenitore Lire 50.000, un numero Lire 2.500, arretrato Lire 5.000. Registrazione del Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.