RICERCA

Quindicinale della FUCI



Nuove sedi e Mezzogiorno

Il convegno nazionale di studio su «Nuove sedi universitarie e politiche per il Mezzogiorno» prosegue il lavoro iniziato nel 1982 con il convegno di Salerno. Come F.U.C.I. abbiamo privilegiato un lavoro culturale rispetto ad altri tipi di intervento, cercando di concretizzare il nostro impegno sul piano universitario: l'attuale fase di ripensamento intorno ai problemi del Mezzogiorno si presenta come particolarmente feconda per intrecciarvi un dialogo a partire dalle riflessioni che la federazione ha sviluppato negli ultimi anni.

don Agostino Bonivento - Un laicato spiritualmente maturo nel cammino della Fuci

Giovanni Ferretti - Alla ricerca di una nuova figura della ragione

da Trieste - Per una nuova partecipazione studentesca

Stefano Ceccanti - Università e universitari nell'animazione culturale del territorio

Nuova serie di Azione Fucina - Sped. in abb. post. (gruppo II - 70%)
Anno XXXIX - N. 15-22 / 1 agosto - 15 settembre 1983

18

Infatti, la creazione di nuove sedi universitarie è sempre occasione per un ripensamento del rapporto tra l'università e l'intero sistema sociale; quando questa creazione avviene all'interno di un'area territoriale interessata da fenomeni di forte disequilibrio culturale, economico e sociale il problema relativo agli effetti indotti dall'inserimento di un soggetto produttore di conoscenze, professionalità, servizi in un contesto territoriale cresce inevitabilmente di complessità.

Le nuove sedi universitarie dell'Italia centro-meridionale si trovano infatti ad affrontare problemi riconducibili con difficoltà a schemi oramai consunti; autonomia, territorio, sviluppo; l'osservatore attento è giustamente scettico rispetto a confezionati ragionamenti che pretendono di tracciare un orizzonte predeterminato al rapporto tra l' università meridionale ed il tessuto sociale.

I decenni passati hanno visto il fallimento di molte delle ipotesi « forti » di progettazione dello sviluppo non a caso spesso fondate sul fattore istruzione, ed istruzione superiore, come elemento di dinamicizzazione della crisi, come snodo fondamentale dello stesso superamento degli elementi di ritardo economico strutturale del meridione.

E' possibile oggi tornare a riflettere in modo rinnovato su questi temi senza dare per persa ogni possibilità di ragionare sullo sviluppo, ma senza neppure indulgere a sclerotici tentativi di ricostruzione del rapporto università-territorio, università-sviluppo, università-questione meridionale?

Cerchiamo allora di mettere in luce alcuni punti essenziali di questo nuovo lavoro, un lavoro, una ricerca che dovrà certo irrobustirsi con l'acquisizione e la rielaborazione di una serie di elementi, sociologici, economici, politici, che in questa sede abbiamo volutamente tralasciato.

Il ruolo delle nuove sedi universitarie nel mezzogiorno non può certo essere colto fuori delle connessioni tra il sistema formativo universitario ed il sistema economico produttivo.

Non è mai auspicabile però che questa ricerca, questo tentativo di costruire una università collegata con le istanze e con il modello sociale che la circonda oscuri o lasci tra le affermazioni di peso « accademico » l'altrettanto doveroso ripensamento sulla funzione critica del sapere universitario, quindi sull'elemento culturale della funzione universitaria.

Usciamo probabilmente da un decennio che ha quasi irreparabilmente contaminato questo aspetto di un « deteriore » sapore francofortese: eppure sembra oggi necessario coniugare elementi fino a pochi anni fa dichiarati incompatibili, autonomia e critica ad esempio, se non si vuol ridurre l'università a funzione del sistema produttivo.

Non si rischia di passare per « vetero-humboldtiani » se si ribadisce con convinzione che non basta aver evidenziato una mappa di bisogni formativi o di necessità di accumulo di quote di sapere per aver definito il ruolo di una nuova sede universitaria: tanto più in questo decennio nel quale l'università, mediante la ricerca, si trova a diretto contatto con i processi di reindustrializzazione per i quali non è certo sufficiente fornire solo quote di sapere crescente.

L'università, proprio perché dentro i processi di trasformazione e quindi coinvolta necessariamente nelle dinamiche del mercato, non può rinunciare alla capacità di far ripensare gli scenari di fondo dei cambiamenti, gli elementi finalistici e non solo quelli strumentali.

Per svolgere fino in fondo, questo suo ruolo, una nuova sede universitaria deve inserirsi nel circuito nazionale ed internazioale della ricerca, deve aprire ad orizzonti ultralocali non solo gli inputs delle conoscenze ma anche gli outputs delle elaborazioni culturali.

In questo senso vanno garantiti sufficienti livelli strutturali in termini sia di strumentazione della ricerca che di disponibilità di personale docente; l'impegno politico dei soggetti istituzionalmente responsabili della costituzione di un nuovo ateneo deve essere misurato proprio su questo terreno. La prospettiva della liceizzazione degli studi universitari, che molti ritengono il frutto perverso della università di massa, rischia in realtà di fare da scenario probabile a molti dei tentativi di estensione del sistema universitario nazionale, specie quando questi tentativi, come molte volte in passato, sono impostati sull'interesse clientelare di qualche notabile politico locale o sull'altrettanto poco nobile interesse accademico di creare spazi utilizzabili da docenti in attesa di più degna sistemazione.

Un ruolo decisivo a questo proposito può essere giocato dalla sapiente utilizzazione degli strumenti organizzativi forniti dal D.P.R. 382, strumenti che permetteranno di verificare il grado di incisività che un nuovo ateneo può raggiungere nel contribuire al più generale sviluppo della regione territoriale nella quale si colloca.

Ruolo decisivo sia sul piano politico amministrativo, perché le attività di ricerca sarebbero fornite di un quadro di riferimento gestionale sicuramente più idoneo a governare le esigenze di mobilità e di flessibilità, benché le difficoltà ed i ritardi nell'applicazione del 382 suggeriscano molta cautela, sia sul piano culturale, perché il 382 permetterebbe lo strutturarsi di modelli organizzativi basati su ipotesi scientifiche che assumono il tema della interdisciplinarietà come obiettivo culturalmente qualificante, senza per questo volerne fare un mito e voler riesumare la polemica tra interdisciplinarietà intra o inter-dipartimenti.

Sempre sul piano culturale la democratizzazione della gestione della ricerca, o quel tanto di democratizzazione che passa attraverso il 382, non può essere liquidata come una questione meramente formale o tecnica; essa ha un evidente spessore culturale perché coinvolge nella determinazione degli obiettivi diversi competenze culturali presenti nelle comunità dei ricercatori ed avvia, su un piano collettivo, un processo di ridefinizione della libertà della ricerca, libertà che non può lasciarsi confinata solo nel campo delle pretese individuali.

Ancora una volta questioni generali si trovano a fondamento di una riflessione particolare come quella dalla quale hanno preso spunto queste note: ancora una volta prima di cercare consenso attorno a progetti di facile realizzazione è necessario confrontarsi seriamente sui fini degli interventi di politica universitaria.

Giorgio Armillei

Un laicato spiritualmente maturo nel cammino della Fuci

don Agostino Bonivento

1 - Il Convegno Assistenti, che quest'anno si svolge intorno al tema della spiritualità, non solo conforta la nostra Federazione della vostra attiva partecipazione, ma sancisce ancora una volta il rapporto di intima comunione che ci unisce reciprocamente. Comunione fondata sulla singolarità della nostra conformazione a Cristo e sullo specifico del nostro servizio in FUCI, in armonia col cammino della Chiesa italiana e come espressione di corresponsabilità.

In questo clima di fraterna amicizia il mio saluto cordiale giunga a ciascuno di voi, e in particolare a Mons. L. Vivaldo, a Mons. Manziana e a D. Camillo Pezzuoli, che proprio con la loro presenza ci richiamano alla comunione, alle nostre radici e alla continuità di un servizio che ha sempre comportato fatica, passione, desiderio di risposta fedele e contemporanea a Dio e ai fratelli.

Mi sembra giusto ricordare in questa sede il valore fondamentale dell'Eucarestia che gli Assistenti celebrano assieme in questi giorni, con queste espressioni contenute nel recente documento « Eucarestia, comunione e comunità »: « La "diaconia" ecclesiale, che prolunga quella del Signore Gesù, va verso l'Eucarestia e da essa procede. E' un servizio esigente che vuole afferrare tutto l'essere: tempo, energie, salute, cultura. Tutte le realtà della vita sono raggiunte in uno stile di servizio. Il credente uscito dall'Eucarestia, non può dormire sonni tranquilli; è inquieto della inquietudine di Dio, invaso dalla passione per l'uomo. La porta aperta a Cristo, si apre insieme sul mondo e sulla storia » (n. 29).

2 - A partire dall'Eucarestia, che ci offre con queste parole lo spunto di partenza, possiamo ricordare fin d'ora la dimensione cristologica di ogni vera spiritualità, e quindi la sua liberazione da ogni sovrastruttura limitatrice, per essere essenzialmente « cristiana », orientata cioè a Cristo fonte di ogni santità.

Essa mira a creare, secondo l'antropologia dell'uomo redento, il « pneumaticòs », l'uomo secondo lo Spirito che fa esperienza di Dio, attraverso una continua scoperta di Lui e l'aprirsi all'azione di Dio nelle vicende della storia.

L'incontro con Cristo riassume, quindi, il significato più autentico della spiritualità nella doppia direzione di Dio e dell'uomo. L'incamminarsi sulla strada del suo discepolato è sinonimo di ricerca (il « quaerere Deum ») e di risposta esistenziale, recuperando il senso dell'antica « mistagogia », intendendo con questo l'intera vita cristiana tesa al possesso e alla comunicazione divina. Quando parliamo di spiritualità intendiamo, pertanto, assumere l'idea di esperienza di Dio attraverso la fede, l'accoglienza della Parola e la dipendenza da essa, la partecipazione ai sacrmenti: tutto ciò non per una visione fondamentalista, ma come un postulato, prescindendo dal quale non avrebbe senso il nostro apostolato e si snaturerebbe il carattere ecclesiale di un processo formativo che mai diventerebbe scuola di forti personalità cristiane.

Dopo un difficile intervento chirurgico e una lunga convalescenza, don Agostino è finalmente tornato fra noi, a riprendere il posto che è suo e a condividere il peso del lavoro della federazione. La sua prima fatica, dopo l'operazione, è stata questa relazione inviata al Convegno Assistenti: la pubblichiamo con la gioia di chi ha ritrovato un compagno di viaggio.

Parallelamente il tema dell'uomo e della storia non si situa al di fuori della spiritualità. Scaturisce dalla stessa ricerca di Dio che non è fuga dal tempo, ma inveramento della fede dentro di esso secondo la logica della incarnazione. Una vita interiore, dunque, che non pone i suoi fondamenti sull'alienazione religiosa o su un intimismo di ritorno ma che avendo Dio come polo di attrazione e centro del suo dialogo, si inserisce nell'evento della salvezza.

E' nostro compito cogliere il senso globale di una vera spiritualità, specialmente se riferita, com'è nel nostro caso, ai laici; e porvi la necessaria attenzione fatta di quotidiano impegno, alimentato da preghiera, riflessione, ascolto della Parola e dei segni dei tempi. L'immagine dell'Assistente che ne viene fuori è quella di testimone e maestro della fede, di amico nel cammino di ogni coscienza che vuol aprirsi alla verità evangelica, di animatore della vita « cristiana » del gruppo che gli è stato affidato.

3 - Il dato più significativo del nostro ruolo in seno alla FUCI mi pare legato, da un lato, alla chiara percezione della spiritualità laicale, dall'altro, a ciò che noi stessi per statuto di battezzati abbiamo in comune con l'intero popolo di Dio.

Ambedue gli elementi sono costitutivi della mentalità di chi opera per la promozione del laicato. Non è possibile, in una parola, per noi essere fedeli alla missione che ci è stata affidata se non sappiamo cogliere la tipologia del laico nei suoi elementi fondamentali come sono descritti in LG 31 (distinzione dai chierici, membro del popolo di Dio, chiamato a santificare gli aspetti secolari della vita) e se non avvertiamo la nostra stessa appartenenza al popolo di Dio, in modo da sentirci profondamente solidali ai laici.

Questa solidarietà ci fa attenti e rispettosi delle peculiari loro caratteristiche e, nello stesso tempo, ci rende compartecipi del loro itinerario.

Pertanto condensiamo in questo modo alcune idee fondamentali che sintetizzano le ragioni del nostro rapporto con i laici:

a) I laici sono tali in forza di una chiamata di Dio in Cristo e nella Chiesa. La loro spiritualità non li separa dal resto della Chiesa, ma qualifica ciò che essi hanno in comune con tutto il corpo ecclesiale. Essi sono « stirpe eletta, regale sacerdozio, nazione santa, popolo acquisito per annunziare le grandezze di Colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla luce sua ammirabile » (1 Pt 2, 9) e hanno come compito « la missione propria di tutto il popolo cristiano » (LG 31).

b) A nostra volta ricordiamo che se il sacerdozio ministeriale differisce da quello battesimale non solo per grado ma anche per essenza, tuttavia la nostra realtà di battezzati ci rende intimamente solidali con i laici in nome proprio di quel sacerdozio comune per il quale Cristo ci ha associati tutti al suo unico eterno sacerdozio.

c) A ciò si deve aggiungere la vocazione universale alla santità, in base alla quale, con modalità specifiche diverse, siamo tutti invitati a percorrere il cammino della perfezione cristiana e a vivere quindi in una stessa tensione, quella di conformarci al nostro Signore Gesù Cristo. Ed infine va tenuto presente il carattere missionario-apostolico della Chiesa e di ogni battezzato, che ci accomuna ai laici in uno stesso impegno di annuncio e di testimonianza.

Tutto questo non diminuisce lo speciale titolo di « consacrati e inviati » legato alla nostra vocazione ministeriale, ma aggiunge ad essa una particolare relazione col laicato, e ci arricchisce di sensibilità per le quali ci poniamo in atteggiamento rispettoso del cammino laicale. Se, infatti, a noi spetta il difficile compito di essere educatori alla fede e promotori della formazione dei laici, gli elementi di solidarietà che abbiamo prima rilevato non ci consentiranno né suggestioni clericali né disattenzioni per una dimensione loro propria di perseguire vita cristiana autentica e quindi vera santità. Il camminare con essi non è né riduttivo per noi, né fuorviante dei caratteri di laicità per loro.

4 - L'Apostolicam Actuositatem al n. 28 sottolinea per i laici la necessità di una formazione che miri al loro « progresso spirituale e dottrinale ». Una formazione che guardando alla missione apostolica della Chiesa cui i laici sono chiamati a partecipare nel modo loro proprio, ne esalti la spiritualità tipica, secondo « l'indole secolare » ad essi congeniale. La loro vocazione e missione è « cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio » (LG 31). Il battesimo ha conferito loro una reale partecipazione agli uffici di Cristo, li impegna sul fronte delle realtà terrestri che da loro vengono assunte con nuova motivazione.

L'indole secolare comporta quindi una formazione umana integrale, posta in rapporto con la società e con la cultura; conoscenza appropriata delle modalità con cui si sviluppa il progresso umano; inserimento legato alla propria condizione nel mondo e nella storia e impegno per la « consecratio mundi ».

Questo rapporto specifico col mondo non esaurisce in modo secolarista la vocazione cristiana del laico. Esso rimane sempre parte integrante ,ancorché specifica, della sua formazione all'apostolato che è sempre in funzione di Dio e del suo annuncio di salvezza. « In realtà essi esercitano l'apostolato evangelizzando e santificando gli uomini, e animando e perfezionando con lo spirito evangelico l'ordine temporale... » (AA 2).

Dunque evangelizzazione, santificazione e animazione dell'ordine temporale, tre dimensioni di apostolato strettamente legate alla formazione spirituale del laico e al suo compito specifico.

E' indubbio, però, che da tutto questo emerge il dato significativo di una laicità contrassegnata dal particolare rapporto col mondo. E di conseguenza una impostazione spirituale rivolta alla costruzione del Regno, a partire dalla storia.

E' pertanto essenziale considerare il carattere storico della spiritualità cristiana, specificamente incarnato dalla figura del laico, chiamato a ripensare il mondo nel senso della sua legittima autonomia e della sua riconduzione al disegno biblico di salvezza. Egli è chiamato con speciale titolo a inserirsi anche nello sviluppo del mondo: « Benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo — afferma la Gaudium et Spes al n. 39 — tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il regno di Dio ».

A tale sforzo di progresso umano, il laico cristiano aggiunge la sua particolare attitudine a rivolgerlo verso Dio, al quale orienta la propria vita spirituale e il proprio lavoro.

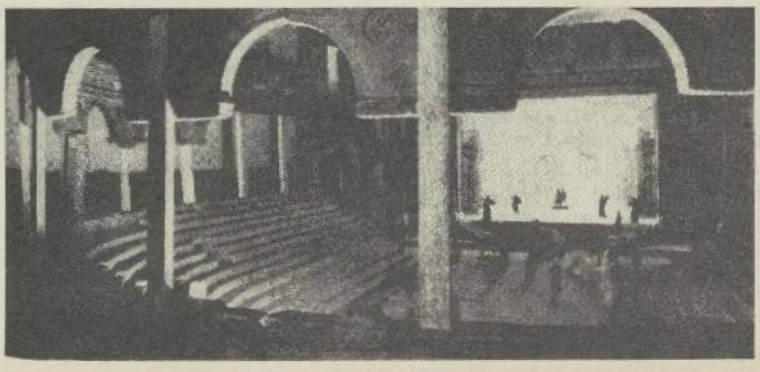
5 - Per questo, parlare di indole secolare della spiritualità laicale vuol dire assumere in toto la condizione del laico e caricarla in modo unitario dei suoi «perché» soprannaturali e mondani.

La formazione, in questo senso si potrà definire spirituale, culturale e attuale.

Essa sarà un insieme di vita interiore intensamente vissuta e alimentata dalla centralità della Parola; di impegno culturale rivolto alla conoscenza e interpretazione della storia; di capacità effettuale per incarnare in un « qui ed ora » la propria fede. Nel riflettere al cammino in atto della nostra Federazione, mi pare opportuno sottolineare il movimento sincronico di queste tre componenti della formazione laicale.

La formazione spirituale sottolinea la soprannaturalità dell'apostolato e mette il rapporto con Dio al vertice dell'impegno laicale. Da essa prende le mosse lo stesso impegno nel mondo, perché riconosce alla vita interiore la capacità di motivarlo e di ispirarlo nelle scelte concrete.

Parlare di vita interiore vuol dire coltivare la preghiera, la contemplazione, il confronto personale e comunitario col Vangelo; vuol dire vita sacramentaria concepita come incontro perenne con Cristo attra-



verso i « santi segni »; vuol dire esercizio del comandamento della carità attraverso il quale ci si avvia alla perfezione evangelica.

Le fonti bibliche e liturgiche appartengono alla nostra tradizione. Esse vanno mantenute come pilastri insostituibili della vita dei nostri gruppi, perché da esse la multiforme ricchezza del Cristo e della sua grazia si diffonde in ciascuno di noi e in coloro con cui veniamo a contatto.

La formazione culturale non è marginale alla spiritualità del laico, ma ne è parte integrante. La teoria barthiana della incomunicabilità tra cristianesimo e cultura, si è risolta in una dissociazione tra spiritualità e valori mondani finendo in un soprannaturalismo, i cui esiti si ritrovano nell'ultimo intimismo. Non dimentichiamo le parole di Paolo VI nell'Evangelii Nuntiandi: « La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca » (n. 20).

Ciò significa anche dramma di una spiritualità disancorata dalla vita o ad essa avversa, dimentica dell'evento salvifico che si incarna nella storia e tende a trasformare l'uomo nella concretezza della sua situazione culturale.

Il nostro impegno sul piano della cultura non ha un semplice significato intellettualistico, ma è risposta alla sintesi cristiana che ci interpella continuamente sul piano della fede e della sua manifestazione storica.

La stessa spiritualità, pur trascendendo nei suoi contenuti di fede ogni cultura, « deve storicizzarsi ed esprimersi secondo le mediazioni culturali dei vari luoghi e tempi, onde sia parola di Dio per l'uomo storico » (S. De Fiores, in Diz. di Spir. p. 1521). Per questo ci sembrano particolarmente vere le parole contenute in « La Chiesa italiana e le prospettive del Paese » al n. 23: « La pedagogia della Chiesa deve assumere maggiormente questo impegno formativo di laici che siano soggetti attivi e responsabili di una storia da fare alla luce del Vangelo... ».

Il carattere attuale della formazione richiama ad una spiritualità laicale, che giunge agli aspetti pratici, concreti della testimonianza di fede, secondo quanto dice ancora il sopracitato documento: « Gli educatori della comunità cristiana devono essere consapevoli per primi che il campo proprio dell'attività evangelizzatrice dei laici è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia, della cultura, della vita internazionale; e ancora, della famiglia, dell'educazione, delle professioni, del lavoro, della sofferenza » (n. 22).

L'ampiezza dell'orizzonte richiama ad una formazione impegnata non nel dire ma nel fare, laddove il « fare » è depurato da tentazioni efficientiste, ma costituisce pur sempre la verifica continua dei contenuti spirituali.

Questa forza di risolvere in tecnica il proprio mondo interiore, in capacità progettuale il proprio rapporto con Dio, fa del laico un vero teologo della storia, o meglio un testimone immerso nel vissuto che trasforma con la forza della grazia.

E' allora che avviene la celebrazione del mondo, significata dalla dimensione cosmica dell'Eucarestia che assume il pane e il vino « frutto della terra e del lavoro dell'uomo ». Ogni attività umana è ricondotta sui passi del disegno creaturale che Dio ha assegnato alla storia umana. Ogni attività umana diventa spirituale e così si compie la consacrazione del mondo. « La storia umana, con le sue speranze e con i suoi drammi, è il cantiere in cui il Regno si costruisce, ed ogni realtà creata è chiamata a cantare in Cristo la lode al Padre. Cristo è il principio e la fine, l'alfa e l'omega, canta la Chiesa la notte della Veglia Pasquale. Verso di lui la storia si dirige e in lui si rigenera » (Eucarestia, comunione e comunità, n. 19).

Concludiamo:

Non è il caso di parlare di uomo spirituale a misura fucina, ma è il caso di ricordare che a queste mete si dirige la spiritualità che intendiamo coltivare in FUCI. Il mondo universitario ha bisogno di testimonianze integrali.

L'Assistente, che è vicino allo sviluppo umano e cristiano del giovane che vive l'esperienza universitaria, sa aiutare il sorgere di queste testimonianze integrali. Avverte la domanda di senso che viene dalla coscienza giovanile e si fa vicino al suo bisogno di criticità fino a dare il significato che sorge dalla fede sul mondo e sulla vita. L'apostolato sarà una conseguenza logica e l'Assistente lo vedrà con gioia spuntare nell'animo di chi ha accompagnato alla maturità cristiana che coincide con quell'umanesimo plenario al quale le personalità complete guardano con tutta la forza del loro spirito.

don Agostino Bonivento

edizioni
studium
roma

Vari
IL CARD. GAETANO CICOGNANI (1881-1962)
E' un profilo biografico di una figura che ha avuto un ruolo di grande rilievo nei rapporti fra la Chiesa e alcuni paesi dell'America Latina e dell'Europa, in momenti cruciali della storia di questo secolo. Dall'analisi della vita religiosa della terra faentina emerge la ricchezza spirituale di alcuni ambienti italiani nei primi decenni di questo secolo.
pp. 360, ISBN 88-382-3487-6, L. 16.000

F. Costa
INSIEME SULLA VIA DELLA LIBERTA'
Presenta una serie di scritti (1947-1976), che hanno un'immediata attinenza con temi riguardanti la società civile, il significato della politica, il valore della democrazia. Don Costa segue con attenzione le vicende che il paese attraversa, tuttavia il suo rimase sempre l'atteggiamento del sacerdote, di chi vive e aiuta a vivere nell'amore di Cristo.
pp. 184, ISBN 88-382-3483-3, L. 8.000

G. Gonella
DALLA GUERRA ALLA RICOSTRUZIONE
Offre una vasta ricapitolazione della dottrina sociale cristiana sulla pace e sulla guerra, sull'autorità e sulla libertà, sulla giustizia e sulla solidarietà, sulla convivenza nello Stato e fra gli Stati. Vi si denunciano le storture che inficiano la realizzazione del sistema democratico, si indicano i rimedi ritenuti efficaci secondo una logica morale e politica.
pp. 384, ISBN 88-382-3483-1, L. 16.000

L. De Candido
I MENDICANTI. NOVITA' DELLO SPIRITO
Gli **Ordini Mendicanti** si affacciano nella storia della Chiesa occidentale tra gli ultimi decenni del secolo XII e i primi del XIII, sulla scia del rinnovamento ecclesiale avviato da papa Gregorio VII. La loro ispirazione fondamentale, che traduce a livello esistenziale perenni valori evangelici, si fonda sulla povertà e soprattutto sulla fraternità.
pp. 244, ISBN 88-382-3480-9, L. 8.000

M. Marcocchi
LA SPIRITUALITA' TRA GIANSENISMO E QUIETISMO NELLA FRANCIA DEL 600
Nel Seicento, la Francia conosce una rigogliosa fioritura spirituale che si diffonde anche nel mondo laico; si moltiplicano le associazioni assistenziali. In realtà, si afferma progressivamente, nel corso del secolo, una concezione della santità che cerca Dio nell'uomo, che va a Dio non astraendo dall'uomo; essa ha lasciato una traccia profonda nei secoli successivi.
pp. 216, ISBN 88-382-3479-5, L. 8.000

00193 Roma, v. Crescenzio, 63

Alla ricerca di una nuova figura della ragione

(Prolusione tenuta il 10 - 12 - 1981 all'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università degli Studi di Macerata)

Giovanni Ferretti

Tra i termini chiave che definiscono il momento storico presente, v'è indubbiamente e prepotentemente il termine « crisi ». Crisi economica, dai mille volti e dalla sempre incombente emergenza; crisi politica, all'insegna dell'instabilità e dell'ingovernabilità; crisi sociale, che ci coinvolge in una conflittualità permanente e ci opprime per il dilagare del fenomeno del terrorismo; crisi dello stato, della famiglia, della scuola; crisi dei rapporti internazionali, su cui si addensa da un lato la tragica minaccia di un possibile conflitto nucleare e dall'altro l'altrettanto tragica minaccia della morte per fame di una parte sempre più ampia dell'umanità. E si potrebbe continuare a lungo anche solo ad elencare i focolai, gli aspetti, i luoghi della crisi.

Non è compito del filosofo tratteggiare in modo esauriente la fenomenologia della crisi che, a dir di molti, è ormai crisi della stessa epoca moderna; né tanto meno è suo compito fare una diagnosi particolareggiata dei vari nodi della crisi, proponendo terapie adatte o inaugurando prassi di trasformazione concreta. Se ciò facesse, in veste di filosofo, egli snaturerebbe se stesso, commettendo il grave errore di saltare, con superficialità e leggerezza, tutti quegli indispensabili processi di mediazione che sono necessari per passare da una teoria filosofica generale ad indicazioni concrete d'azione. Ma è certamente compito del filosofo, partendo da quella fenomenologia e cercando di dialogare con chi in tale diagnosi è impegnato, proporsi di capire se alla base dei vari aspetti della crisi che stiamo vivendo non vi sia qualcosa di unitario, che dà il tono ad ogni aspetto ed espressione della crisi perché tocca e mette in discussione la « ragione » stessa dell'uomo: lo strumento base, cioè, con cui egli pensa e opera; quella « ragione » che lo definisce come uomo e lo fa tale non solo rispetto al mondo delle cose, ma anche, soprattutto, rispetto al mondo degli altri uomini, dai quali dipende essenzialmente se egli è riconosciuto o no come uomo.

Diagnosticare un'eventuale « crisi della ragione », come fenomeno non limitato a poche **élites** di intellettuali (letterati, filosofi, artisti ecc...), né relegato ad alcuni ambiti particolari (la politica, l'economia, la morale...), ma sempre più diffuso e forse tendenzialmente onniavvolgente, è impresa di importanza capitale per capire i vari aspetti della « crisi » che stiamo vivendo, nonché per progettare terapie non solo temporanee e settoriali ma di ampio respiro storico e capaci di tener presenti le radici ultime del problema [1].

Al tempo stesso tale impresa è però un compito estremamente delicato, essendo sempre in agguato il pericolo di lasciarsi andare a qualle facili generalizzazioni ed extrapolazioni, con le quali ciò che caratterizza la crisi di un settore, di un partito, di una classe sociale, o anche di una semplice vicenda personale viene esteso a crisi dell'umanità intera o almeno di una sua determinata epoca storica. Solo l'urgenza del compito può fare affrontare al filosofo i mille pericoli insiti nel tentativo di vedere se alla crisi della nostra epoca si accompagna una generale « crisi della ragione ». Lo conforta, in tale tentativo, la convinzione che ognuno di fatto procede già sempre a operare quelle generalizzazioni, anche se spesso in modo solo implicito e atematico. Le varie crisi settoriali che ci toccano, ci portano infatti costantemente non solo a prendere posizione di fronte ad esse, ma a prendere posizione di fronte a noi stessi come uomini, e quindi di fronte a quella « ragione » che ci costituisce come tali. Il filosofo che parla di « crisi della ragione » non fa quindi che cercare di dar voce e sistemazione organica a ciò che ogni uomo già sempre pensa nel suo vivere da uomo cosciente la crisi in cui è immerso.

Intento di questa prolusione — di carattere più programmatico che non analitico e conclusivo — è: 1) richiamare i sintomi più vistosi, emergenti in campo filosofico, che fanno pensare che la crisi della nostra società affondi le sue radici in una ben più profonda e fondamentale « crisi della ragione »; 2) interrogarsi su quale « ragione » sia oggi in crisi; 3) ricordare alcune alternative, che oggi vengono proposte rispetto alla ragione quali nuovi princìpi per superare la crisi; 4) delineare alcuni itinerari di ricerca, in ordine alla scoperta di una nuova figura della ragione capace di condurci attraverso la crisi con una qualche possibilità di venirne a capo.

1. I sintomi della crisi della ragione

Tra i sintomi più vistosi della « crisi della ragione » un posto di primo piano spetta indubbiamente al dilagare di quella « scuola del sospetto » i cui maestri sono stati, nell'epoca moderna, soprattutto Marx, Freud e Nietzsche.

A questa scuola si è imparato in vario modo a sospettare che al di là o al di sotto del «discorso della ragione» non vi sia ciò che per tradizione ci si attendeva da tale discorso: e cioè una intenzione di ricerca della verità, un dialogo con le ragioni altrui come via alla verità, una testimonianza documentata della verità raggiunta. Nel « discorso della ragione » si è imparato a vedere non più l'amore della verità ma l'occultamento e il mascheramento della verità. Quanto viene presentato e difeso con argomenti di ragione come « la verità » non è altro, si è detto, che l'interesse della propria classe, l'utilità vitale dell'individuo, la pulsione istintuale rimossa. Il **logos,** ovvero la ragione e la parola umana che i greci ci avevano insegnato a considerare come il luogo in cui ne va della verità, in cui si lotta e combatte per la verità, è divenuto così una realtà profondamente ambigua, a cui ci si accosta per lo meno con diffidenza. In campo filosofico è ormai divenuta una prassi largamente diffusa studiare le varie teorie filosofiche non per coglierne il valore di verità, ma semplicemente per scoprirne il valore ideologico, cioè l'espressione

di particolari interessi. Ma questa stessa intenzione di « smascheramento dell'ideologia » è stata a sua volta ampiamente messa in crisi nella sua pretesa di evidenziare cosa effettivamente si nasconda sotto la maschera della ideologia. Non solo — infatti — togliendo la maschera si rischia di trovare null'altro che un'altra maschera, e così all'infinito, come preannunciava Nietzsche, ma anche colui che pretende di smascherare gli altri non fa che procedere — si è rilevato — con una propria maschera, cioè con strumenti di lettura a loro volta ampiamente caratterizzati ideologicamente [2].

L'odierna crisi delle ideologie, dilagante non solo a livello filosofico ma ampiamente diffusa anche fra i settori culturalmente più vivi della nostra società, è certo frutto di recenti esperienze storiche deludenti nei loro confronti. Ma la radicalità e universalità di tale crisi è sintomo di una profonda sfiducia nella ragione, sulla cui intenzione di verità si è steso il velo del sospetto.

Un secondo sintomo della « crisi della ragione » può essere rilevato nell'emergere prepotente di una nuova soggettività impulsiva e istintiva contrapposta alla vecchia soggettività incentrata sulla **ratio**. La tradizione classica, che definiva l'uomo come l'animale ragionevole, vedeva nella **ratio** la caratteristica specifica dell'uomo, che nobilitava, sopraelevandola, l'animalità umana. E' in virtù della ragione, si diceva, che l'uomo si staglia come soggetto nel vasto mondo degli oggetti e si apre all'orizzonte ideale dei valori spirituali superiori. Ed è subordinandosi alla ragione, che la sensibilità impulsiva dell'uomo può crescere armonicamente in forme degne dell'uomo, e offrire le energie necessarie alla realizzazione dei valori umani superiori.

Nella cultura contemporanea si è ormai ampiamente diffusa una corrente di pensiero, di varia provenienza e caratterizzazione, che contesta tale preminenza e tale ruolo della ragione. Il ruolo della ragione viene contestato perché ritenuto « repressivo » di tutta una serie di istanze e impulsi vitali in cui si riconosce la sede più autentica della soggettività umana. Non più una soggettività che matura accettando la guida degli ideali della ragione, bensì una soggettività che si espande nell'immediatezza, nella spontaneità, nel seguire gioiosamente il libero gioco degli impulsi, senza ordine e direzione alcuna. In alcuni autori dell'area francese, come Guattari e Deleuze, questa corrente di pensiero ha trovato la sua forma estrema di teorizzazione. Ma essa è dilagata anche a livello di contestazione sociale, come nel movimento degli autonomi del '77, fino a improntare di sé non poche mode culturali recenti. Ed indubbiamente la pressione dirompente della nuova soggettività si è acutizzata in campo sociale anche in seguito alla brusca compressione del soddisfacimento di tante attese ed esigenze che la società dei consumi aveva suscitato facendone dei veri e propri bisogni, ottimisticamente fiduciosa nella spinta evolutiva di un progresso tecnico-scientifico praticamente illimitato [3].

Un terzo sintomo che vorremmo ricordare è il diffondersi del cosiddetto « pensiero negativo », variamente congiunto con le diverse forme di nichilismo filosofico di cui anche in Italia si va oggi tessendo l'apologia. Bersaglio critico del « pensiero negativo », la cui prima fortuna è dovuta soprattutto alla Scuola di Francoforte, è essenzialmente la ragione come organo della totalità: la ragione, cioè, capace di organizzare in un sistema unitario tutti gli elementi del reale. Con la dialettica hegeliana, tale ragione ha raggiunto il modello supremo, trovando il modo di unificare nel tutto di un sistema razionale anche gli elementi negativi, di contrasto, di lotta, di contraddizione che si snodano nell'esperienza reale della storia. La storia, nella visione dialettica dello storicismo, sia idealistico sia marxistico, poteva così mantenere una direzione, un senso, una verità, perché la ragione dialettica riteneva di riscattare anche quegli elementi che sembravano senza senso, come il contingente, l'errore, il dolore, il male, la morte.

Per il « pensiero negativo », tale potere della ragione va criticato e messo in crisi. Ciò che va salvaguardato è infatti «l'altro dalla ragione», cioè quanto non può essere incluso o recuperato in un senso totale. Nei classici della Scuola di Francoforte, soprattutto Horkheimer e Adorno, la dialettica negativa lavorava ancora in una forma assimilabile a quella della « teologia negativa », e cioè come critica di ogni assoluto terreno allo scopo di fare apparire la verità, di cui conservava la nostalgia, come totalmente altra da ogni sua possibile individuazione in un sistema ideologico o politico concreto [4]. Nelle forme oggi più divulgate del pensiero negativo, ciò che trionfa è ormai la negazione di ogni possibile senso del reale, poiché questo non è coordinabile in concetti unificanti. Ogni identità e ogni identificazione è impossibile. Anche la storia, la tradizione, la memoria, il progetto del futuro non hanno più senso, poiché il pensiero negativo proclama la sconnessione più completa tra passato, presente e futuro. Non v'è brandello di sapere che meriti di essere mantenuto e insegnato. Il pensiero negativo confluisce così nelle diverse forme di nichilismo, la cui apologia costituisce il sintomo forse più rilevante dell'attuale « crisi della ragione » [5].

2. Quale ragione è oggi in crisi

Esaminando con particolare attenzione i sintomi della « crisi della ragione » che abbiamo ricordato, si possono, a nostro avviso, trovare sufficienti indicazioni per convalidare la tesi, già più volte e in vario modo enunciata, ad esempio da Nietzsche, Scheler, Husserl, Heidegger, Marcel, nonché dai teorici della Scuola di Francoforte, secondo cui il tipo di ragione che è oggi in crisi, coinvolgendo nella crisi la nostra epoca storica costruita sul fondamento di tale tipo di ragione, è la ragione asservita e strumentalizzata alla volontà di dominio dell'uomo sul mondo.

La particolare attenzione che si richiede nell'analisi dei sintomi sopra citati consiste fondamentalmente nel non limitarsi a prendere atto che si critica la ragione come organo della verità (come nei maestri del sospetto, oppure la ragione come portatrice di valori ideali superiori (come nel caso della difesa dei diritti della soggettività impulsiva), oppure la ragione come facoltà della totalità (come nei teorici del pensiero negativo), bensì nell'esaminare come si motivano tali critiche e quale è la portata effettiva dei motivi che si adducono. Con tale procedimento si può infatti evidenziare da un lato il comune denominatore delle critiche e quindi il vero bersaglio polemico della critica stessa, e dall'altro discernere ciò che effettivmente è messo in crisi con tali critiche, e che come tale andrebbe lasciato cadere, e ciò che invece da tali critiche non è toccato e quindi può forse essere utilmente recuperato e fatto valere nella ricerca di una nuova figura della ragione.

Il comune denominatore delle varie critiche alla ragione, che ci sembra risultare dall'analisi dei sintomi sopra indicati, è sostanzialmente il carattere « repressivo » del suo intervento, o, forse meglio, la sua funzionalità repressiva.

Perché il pensiero negativo critica la ragione come organo della totalità? Perché di fatto la ragione ha studiato l'essere in vista della elaborazione di una struttura totalizzante. Dal piano del-

le idee, in cui l'elaborava un filosofo come Hegel, tale struttura è stata trasferita sul piano della vita associata, mostrando, soprattutto a questo livello, il suo carattere repressivo di ogni diversità e libertà individuali. La totalità della ragione è così divenuta sinonimo di repressione, in quanto organo per la costruzione di una società uniforme e seriale, perfettamente dominata e dominabile. L'originaria intenzione di tale operazione era indubbiamente il dominio dell'uomo sul mondo. Ma oggi, sulla scia di quanto hanno messo in luce Horkheimer e Adorno in **Dialettica dell'illuminismo** [6], si è scoperto che l'esito del processo che si è così innescato è il dominio dell'uomo sull'uomo, nonché la distruzione della stessa natura come ambiente vitale dell'uomo. Il pensiero negativo critica quindi la ragione come organo della totalità perché la totalità che essa ha elaborato si è mostrata una totalità asservita ad una volontà di potenza dell'uomo dagli esiti distruttivi per l'uomo stesso.

Anche nel campo della nuova soggettività emergente i motivi della critica alla ragione vanno nella stessa direzione. Si critica la ragione come organo di valori ideali superiori perché nella gerarchia di tali valori si è visto null'altro che la codificazione delle gerarchie della vita associata o, comunque, l'oggettivazione delle norme di comportamento sociale imposte dai detentori del potere. Ancora una volta è l'asservimento della ragione ad una funzione repressiva ciò che si contesta. Una repressione che da esterna si è fatta interna. La ragione si è prestata al gioco. Il padrone esteriore, complice la ragione, ha potuto così diventare un padrone interiore, che opprime la vitalità spontanea dell'uomo non meno efficacemente che il padrone esteriore.

Quanto alla critica che il pensiero ideologico volge alla ragione come organo della verità, anch'essa può essere facilmente riportata alle stesse motivazioni. Ciò che si vuole smascherare sotto l'apparenza dell'intenzione veritativa è proprio la volontà di far prevalere i propri interessi, di imporre il proprio io con lo strumento della ragione. Il ragionare è quindi visto come un atto di forza, un momento della volontà di potenza dell'uomo, un atto in ultima analisi repressivo. Mettere in luce tale natura impositiva costituisce il nucleo della critica ideologica alla ragione.

Il bersaglio polemico comune, che risulta da queste convergenti motivazioni che animano l'irrazionalismo contemporaneo, è dunque chiaramente la ragione in quanto asservita alla volontà di dominio e di potenza dell'uomo. Una ragione strumentale [7], che ha tentato di far rientrare tutta la ricchezza, varietà ed ampiezza dell'essere, nel limitato ambito degli enti che essa poteva oggettivare, quantificare, misurare, manipolare, organizzare in un sistema e programmare a piacere. Ragione strumentale all'opera sia nel suo risvolto scientifico-tecnico, sia nel suo risvolto storicistico-dialettico. In Italia, come è stato recentemente osservato da Gianni Vattimo [8], l'irrazionalismo non è infatti anzitutto il rifiuto della razionalità della scienza e della tecnica (forse anche perché da noi tale razionalità non ha mai potuto veramente svilupparsi in modo talmente efficiente da risltare opprimente), bensì anzitutto il rifiuto della razionalità dialettica della storia, prima come negazione dello storicismo idealistico e poi, recentemente, come negazione dello storicismo marxistico. Ragione strumentale all'opera, peraltro, sia nell'uso dello stesso sapere teologico-religioso in funzione del dominio politico, sia nell'uso ampiamente retorico, per lo stesso fine, della cosiddetta « ragione laica ».

3. Le odierne alternative alla ragione

Individuato il tipo di ragione che oggi è in crisi sulla base delle motivazioni che ne reggono la critica o semplicemente il distacco passivo, può essere opportuno, prima di prospettare le direttrici sulle quali ci pare possibile andare alla ricerca di una nuova figura della ragione, ricordare alcune delle principali proposte che oggi vengono avanzate quali alternative al principio della ragione. Si tratta di posizioni che hanno in comune la tesi che la crisi della ragione, asservita al dominio e quindi puramente strumentale, tocchi non solo un particolare tipo di ragione, ma la ragione in se stessa, o almeno la ragione che ha improntato di sé tutta la civiltà occidentale.

Una prima alternativa, cui spetta forse il primato sia in ordine logico che in ordine storico, è costituita dal bisogno vitale spontaneo e immediato. E' l'alternativa già proposta da Nietzsche, almeno nell'interpretazione più semplice ma non meno autentica del suo pensiero. Essa ritorna, sotto altre vesti, nelle più recenti « teorie dei bisogni » e in alcune forme del radicalismo odierno. Al posto della ragione, si sostiene, va posta la vita con tutta l'urgenza delle sue esigenze, che sono esigenze di spontaneità, immediatezza, tenerezza, bellezza, gioia, festa, ecc... Per sfuggire alla ragione repressiva è necessario lasciarsi andare alle micropulsioni della vita, senza cercare di organizzarle, unificarle, programmarle e tanto meno rimandarle al domani. La vita, nella sua autenticità, si espande infatti non a forma di « albero », con una configurazione precisa, uno schema prefissato tendente verso l'alto, ovvero verso valori ideali, ma a forma di « rizoma », senza alcun ordine, senza direzione prestabilita, protendendosi verso il basso, cioè verso quelle istanze vitali che la tradizione considerava inferiori e da cui essa trae invece la linfa vitale [9].

Una seconda alternativa, a tutta prima opposta alla prima ma di fatto ad essa intimamente legata, è costituita dal concetto di struttura. La spontaneità vitale, svincolata da ogni ordine imposto dalla ragione, finisce di fatto per manifestarsi, al di sotto della molteplicità indefinita dei casi singoli in cui si presenta, come vincolata a strutture rigidissime e intoccabili, sempre ricorrenti. Un po' come nel gioco dei dadi o degli scacchi in cui le indefinite combinazioni possibili non sono niente altro che il dispiegarsi di una struttura sempre identica che è la vera protagonista del gioco. Con la ragione l'uomo ha cercato di svincolarsi dalla struttura e di farsi protagonista di storia. L'esito, in termini vitali, è stato però miseramente fallimentare. E' ora di lasciar cadere quell'inutile e dannoso tentativo e di abbandonarsi all'eterno ritorno dei ritmi vitali con le loro strutture fisse e immutabili.

A questi esiti di stampo nietschiano, ripresi e divulgati dagli strutturalisti francesi, si avvicina, anche se con diversi presupposti, un filosofo italiano divenuto ormai famoso come Emanuele Severino, che proclama la necessità di « ritornare a Parmenide », ovvero all'accettazione dell'immobilità strutturale assoluta dell'essere. Anche per Severino, infatti, bisogna lasciar cadere il concetto di ragione funzionale al dominio e alla trasformazione del mondo, per riconoscere che « l'essere è e non può essere », cioè, a suo dire, che esso è immobile e immodificabile [10].

Una terza alternativa, strettamente connessa con la seconda, è data dal concetto di « gioco ». Il gioco è sempre stato, di per sé, quanto di meno strumentale si possa pensare, non potendo avere alcun fine al di fuori di se stesso senza cessare di essere gioco. Il gioco, inoltre, è ritenuto il simbolo per eccellenza della libertà e della spontaneità. Chi non vede come esso possa divenire un'allettante alternativa alla ragione strumentale e repressiva? Ma l'alternativa del gioco, per chi ac-

cetta il primato della struttura, diviene anche una via obbligata. Il campo del linguaggio offre il punto di riferimento più eloquente per esemplificare l'origine dell'odierna proposta del gioco come alternativa alla ragione. Il linguaggio — si dice — non è né deve essere lo strumento della ragione, di cui questa si serve per comunicare o per cercare la verità. Il linguaggio è infatti un insieme di strutture fisse, quasi un reticolo di possibilità precostituite, che possiamo bensì combinare quando parliamo ma senza avere modo di uscire dal linguaggio per misurarne il valore di verità. Se così stanno le cose, perché preoccuparci di fare un discorso razionale? Perché impegnarci a dire qualcosa di sensato quando parliamo? O anche: perché interrogarci sul senso di quanto gli altri ci hanno lasciato detto in passato o ci dicono oggi? Meglio limitarci a giocare con il linguaggio, o meglio a « entrare » nel linguaggio, lasciandoci portare dal suo gioco. Non siamo noi infatti che giochiamo il linguaggio ma è il linguaggio che gioca noi.

Persino in campo epistemologico il « gioco » è oggi proposto quale alternativa alla ragione. La ragione scientifica tradizionale, fin nei tempi più recenti, si impegnava alla costruzione di teorie vere, cioè corrispondenti ai fatti, cercando i metodi più adatti per convalidarsi col rimando ai fatti. Per Paul Feyerabend, l'ultimo esponente della disputa epistemologica divenuta popolare in Italia in questi ultimi anni, le teorie scientifiche non sono altro che liberi giochi, incommensurabili fra loro e non dipendenti per nulla dai « fatti ». E ciò perché non vi sono dei « fatti » se non all'interno del gioco di una teoria precostituita, che, sola, permette di individuarli come tali. Un po' come se si dicesse che non c'è il « fatto » della mossa del cavallo o dell'alfiere se non all'interno del gioco degli scacchi [11].

L'ultima alternativa che vorremmo qui ricordare è forse la più radicale. E' l'alternativa del « nulla », proclamata in varie forme dal nichilismo contemporaneo. Gianni Vattimo ne è in Italia l'esponente più prestigioso e rigoroso, anche se il suo pensiero, in continua evoluzione, non è ancora cristallizzabile in una posizione definitiva. Sulla base di una lettura interpretativa di Heidegger sullo sfondo di Nietzsche, e del Nietzsche quale interpretato da Heidegger, cioè come nichilista, Vattimo propone ultimamente un'originale « ontologia del declino » quale sua propria peculiare forma di nichilismo. Mentre la ragione metafisica classica, egli



dice, si è costituita come ricerca del fondamento, trovando questo in ultima analisi nell'essere concepito come presenza dispiegata, eternità, stabilità, forza, e quindi come autorità e dominio, l'ontologia del declino mette in luce che non si dà alcun fondamento, perché all'essere è essenziale il tramontare, il declinare nel nulla. L'essere-per-la-morte, e quindi la finitezza temporale e la mortalità fisica divengono così la definizione principe dell'uomo. Ma se non si dà alcun fondamento, perché sia l'essere sia l'esistenza umana declinano costantemente nel nulla, e quindi l'essere non è forza ma debolezza, non è stabilità ma labilità, non è permanenza ma divenire, è eliminato ala base ogni vincolo autoritativo, ogni legame opprimente, ed è lasciata via libera al gioco della vita, cui non si deve riconoscere alcuna altra direzione che non sia, appunto, la morte. L'alternativa del nulla, proposta dal nichilismo, si pone così come la rigorizzazione e quasi la fondazione ultima delle altre alternative che oggi si propougono quali sostituti della ragione in crisi [12].

Un'adeguata discussione di queste alternative e delle loro molteplici varianti va oltre i confini di questa prolusione. Non possiamo però non accennare ai due limiti più vistosi che riscontriamo in tali posizioni e che ci fanno ricercare in un'altra direzione il superamento dell'attuale crisi della ragione. Il primo limite sta nel fatto che queste posizioni non rendono giustizia a ciò che la ragione è stata e a ciò che la ragione può essere. Le loro critiche, valide rispetto al tipo di ragione che criticano e che effettivamente mettono in crisi, non colgono più il bersaglio quando si ritengono critiche alla ragione in assoluto o quando vogliono fare rientrare tutta la storia della ragione occidentale nell'ambito della storia della ragione asservita al dominio.

Il secondo limite sta nel fatto che queste posizioni, lucide nell'analizzare la dialettica distruttiva insita nella ragione strumentale al dominio, rischiano di innescare un'altra dialettica non meno distruttiva che, in mancanza di termini migliori, chiamerei « dialettica del libertarismo » o del « frammentarismo ». Il libero impulso vitale ,il gioco irresponsabile, il nulla di direzione come unica direzione, sembrano infatti portare inesorabilmente proprio all'autodistruzione di quella stessa libertà, vitalità, spontaneità, diversità, nel cui nome si era messa in crisi la ragione. Non stiamo forse per soffrire sulla nostra pelle, come oppressione insostenibile, proprio la frantumazione di ogni sistema, la mancanza di un qualunque senso e valore in cui si concordi, la totale ingovernabilità del meccanismo sociale in cui siamo immersi? Una ragione asservita al dominio e funziona-

le sola al dominio non piace certamente più a nessuno ed è stata ormai in mille modi smascherata. Ma fino a quando potremo sopportare la mancanza di ogni ragione senza richiedere con forza, come unica ancora di salvezza, proprio un'altra ragione ancor più forte che ci sottometta con le sue catene?

4. La nuova figura della ragione: itinerari di ricerca

La proposta di alcuni itinerari di ricerca, in ordine alla scoperta di una nuova figura della ragione capace di condurci attraverso la crisi con una qualche possibilità di venirne a capo, vuole conchiudere in positivo questa prolusione, anche se più a livello di programma di lavoro che non di risultati acquisiti. Gli itinerari sono tracciati avendo presente il pensiero di alcuni filosofi contemporanei impegnati a recuperare e a inventare in vario modo un possibile senso della ragione non implicato o implicabile nella crisi della ragione strumentale asservita al dominio.

Il primo itinerario lo indicherei con il termine di « ragione ermeneutica ». Secondo alcuni esponenti dell'ermeneutica contemporanea, intesa come teoria filosofica sull'interpretazione, e penso soprattutto a Luigi Pareyson in Italia, e a Hans Georg Gadamer in Germania [13], ciò che caratterizza la ragione ermeneutica è l'impegno a discernere nel discorso altrui, sia del passato sia del presente, non solo l'espressione di un interesse, l'eco di un particolare momento storico, il riflesso di un sentimento soggettivo, ma un'intenzione di verità che richiede di essere riconosciuta come tale. Per la ragione ermeneutica però, e questo è l'aspetto nuovo dell'itinerario proposto, la verità non deve intendersi come un oggetto dispiegato, un insieme di affermazioni intoccabili, e neppure come una teoria scientifica ben delimitata e dimostrata, in una parola come qualcosa che si imponga come tale al soggetto. La verità dev'essere intesa come un appello alla riflessione e al dialogo, come un suggerimento che può essere accolto solo tramite un processo di interpretazione personale. E in tale processo di accoglienza della verità la persona non è semplice recettore passivo, ma attore libero e creativo. Per la ragione ermeneutica quindi, cui è essenziale la personalità della verità, verità e libertà, o anche verità e storia, non vanno necessariamente contrapposte o semplicemente mediate, bensì viste nel loro reciproco fecondarsi.

Nel generale clima di diffidenza reciproca originato dal fatto che troppo spesso la ragione dell'altro si è dimostrata un semplice gesto di forza mascherato col nome di verità, forse solo una ragione cosciente del suo carattere ermeneutico può far ritrovare un accesso nuovamente fiducioso verso la verità. Un accesso ai documenti del passato, ad esempio, intesi non come pura e semplice autorità che si impone dall'esterno, ma come la vivente memoria di quel patrimonio di verità che ha alimentato il senso della vita di intere generazioni umane e che costituisce tutt'ora il terreno in cui affondiamo le nostre radici traendone la forza per continuare a vivere da uomini. Imparare a dialogare in modo creativo con questo passato — come è impegno, del resto, di ogni studio e insegnamento umanistico — è forse l'apprendistato più efficace per saper riprendere a dialogare nuovamente tra noi, senza sopraffarci l'un l'altro ma collaborando liberamente ad un'opera comune.

A questo punto si aprirebbe, a proposito della ragione ermeneutica, una problematica oggi ampiamente dibattuta cui qui possiamo solo accennare. E' possibile alla ragione ermeneutica, cui è essenziale il libero dialogo e la libera accoglienza della verità, operare in una società imperniata in gran parte sul dominio degli uni sugli altri? E' possibile dialogare sulla verità in una situazione di sudditanza alienante o di ingiuriosa superiorità? Sotto l'assillo di questi interrogativi, la ragione ermeneutica è — a nostro avviso — per sua stessa natura portata a coniugarsi con un effettivo impegno in una prassi di liberazione dall'ingiustizia. La verità non può infatti essere solo ricercata teoreticamente, ma va anche attuata operativamente, pena il perdere le stesse condizioni di possibilità della sua ricerca. A questo proposito le riflessioni di Habermas e Apel sull'ideale di una comunicazione libera dal dominio andrebbero prese in seria considerazione da parte di una filosofia ermeneutica cosciente delle condizioni storiche in cui le è dato operare [14].

Il secondo itinerario lo indicherei con il termine di « ragione simbolica ». Per ragione simbolica intendo qui una ragione cosciente da un lato che la verità non ci è data mai in possesso diretto, ma solo e sempre attraverso simboli sensibili; e, dall'altro lato, che i simboli con cui abbiamo a che fare non sono semplici « simulacri », che rimandano solo a se stessi, ma veri e propri simboli, capaci cioè di intenzionare una verità che va oltre la materialità del dato sensibile che li costituisce. Recuperare il senso del simbolo, come vanno facendo, fra gli altri, filosofi come Paul Ricoeur in Francia e Virgilio Melchiorre in Italia [15], significa anzitutto, a nostro avviso, superare quel deleterio dualismo fra corpo e spirito, sensibilità e ragione, immaginazione e intellezione, che risale a Cartesio e al suo modello matematico del sapere chiaro e distinto. Un modello di sapere che ha reso possibile lo straordinario sviluppo della scienza e della tecnica moderne ma che, alleato ad una più antica tradizione di spiritualismo ascetico, di ascendenza platonica e agostiniana, ha divulgato un concetto di ragione come essenzialmente contrapposta alla sensibilità e alla istintività corporea, fino a presentarla solo in funzione repressiva.

Riscoprire la portata conoscitiva del simbolo vuol dire imparare a leggere nella corporeità sensibile sia delle parole, sia del gesto, dell'immagine, della rappresentazione scenica, del canto, della danza, e in genere in ogni manifestazione di quel molteplice campo espressivo che è il corpo umano vivente, quella verità dell'uomo che in esso si manifesta e si comunica non solo come pensiero calcolante ma come sentimento, tenerezza, bellezza, e anche appello, richiesta di aiuto e di pietà, protesta, minaccia, lotta, condanna... Il corpo umano, sosteneva Tommaso d'Aquino, è tale perché già sempre informato da un'anima razionale. E ne deduceva, fra l'altro, che noi possiamo conoscere la verità solo in quanto essa ci si presenta come immersa in una realtà sensibile. Al di là della terminologia scolastica e del modo storicamente datato d'impostare il problema, questa posizione tomista mi pare possa costituire ancor oggi un utile suggerimento per raffigurarci una razionalità umana non contrapposta alla vita ma che traluce dalla vita e impronta di sé il cammino della vita. E, d'altro lato, per imparare a pensare una vitalità umana che non si esaurisce nell'immediatezza puntuale del momento, né si disperde in un fluire senza senso e direzione, ma costantemente allude ad un progetto d'uomo dalle molteplici direzioni e dagli svariati aspetti che ognuno è chiamato ad interpretare creativamente nella propria vita.

La ragione simbolica è così la ragione che supera il dualismo corpo-spirito non per appiattire l'uno sull'altro ma per mettere in luce la feconda dualità che costituisce la natura del simbolo: una realtà corporea portatrice di un'inesauribile ricchezza di significato umano che trabocca sempre oltre

la pura materialità immediata del simbolo stesso.

Il terzo itinerario di ricerca potrebbe essere indicato con il termine di « ragione utopica ». Non si tratta di recuperare una delle svariate utopie sull'assetto futuro globale della società, cui subordinare il cammino presente degli uomini. Tali utopie si sono rivelate anch'esse nient'altro che forme della ragione strumentale che sopprime ogni differenza individuale nel tutto organico di un sistema. La ragione utopica, quale ad esempio è stata ricercata dal filosofo Ernst Bloch, è quella ragione che sa mantenere aperto ogni sistema richiamando costantemente all'enorme differenza qualitativa fra la realtà che viviamo e l'anticipazione utopica infinita del cuore umano. Compito primario di tale ragione dovrebbe essere il saper aprire ad un senso e ad una direzione senza che ciò significhi discriminare le realtà presenti alla luce del senso futuro, dichiarando senza senso, e quindi mettendo ai margini o privando di ogni diritto le realtà umane che non rientrano nello schema che è stato anticipato.

Andando oltre Bloch, ma rimanendo nella scia del suo problema, riteniamo che la ragione utopica possa evitare la ricaduta nello schema discriminante della totalità solo se tiene fermo e approfondisce il senso vero e proprio dell'idea d'infinito che anima e sorregge ogni autentico desiderare umano. Solo l'idea d'infinito rettamente intesa è infatti in grado di portare la ragione utopica fuori delle spire del dominio discriminante dell'idea di totalità.

A questo proposito l'opera del filosofo francese Emmanuel Levinas, dal significativo titolo **Totalità e infinito**, apre un itinerario suggestivo che vale la pena esplorare fino in fondo [16]. La ragione che lavora con l'idea della totalità, dice Levinas, conduce necessariamente al totalitarismo, negatore di ogni differenza individuale, e alla guerra, con cui l'esistenza stessa dell'altro viene violentemente soppressa. La ragione invece che lavora alla luce dell'idea di infinito (da non confondere con la percezione dell'infinito come totalità dispiegata) è la ragione che sa cogliere nel volto dell'altro quel rimando alla trascendenza che ne fonda il rispetto. Una soggettività aperta all'idea d'infinito non si limiterà quindi ad una protesta puramente egoistica contro la totalità, o a vivere nell'angoscia di fronte al nulla, ma per un verso saprà procedere con la coscienza della propria irriducibile trascendenza rispetto ad ogni oggettivazione e totalizzazione, e per un altro verso saprà costantemente scoprire nell'altrui differenza un appello al riconoscimento di ciò che va oltre il diritto ingenuo del mio potere ed anche la mia gloriosa spontaneità di essere vivente. L'idea d'infinito che traluce nel volto dell'altro libera così la mia libertà dall'arbitrio e l'investe di quella coscienza morale che ne fa veramente una libertà umana.

« L'essenza della ragione — osserva Levinas — non consiste nel garantire all'uomo un fondamento, dei poteri, ma nel metterlo in questione e nell'invitarlo alla giustizia ».

Gli itinerari proposti con i termini di « ragione ermeneutica », « ragione simbolica » e « ragione utopica animata dall'idea d'infinito », convergono così, da vari punti di vista, nel farci intravvedere alcuni lineamenti di quella nuova figura della ragione che andiamo cercando: una ragione non più sfigurata dal suo asservimento al dominio, ma in grado di illuminare in modo nuovo la parola, la vita vissuta e la trascendenza dell'altro, fino a farci ritrovare la via che ci condurrà a renderci veramente giustizia.

Giovanni Ferretti

NOTE

[1] Cfr., come indice significativo dell'attualità del tema, l'opera di AA.VV., *Crisi della ragione: Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cura di A. Gargani, Torino 1979.

[2] Per un'acuta analisi di questa fondamentale tematica nietzschiana, cfr., ad esempio, G. VATTIMO, *La maschera e il soggetto. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1974.

[3] Cfr. il nostro saggio *Soggettività contemporanea e crisi delle antropologie*, in « Bollettino dell'Istituto di Filosofia dell'Università degli studi di Macerata », a.a. 1977-78, Roma 1979, pp. 107-140.

[4] Cfr. TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it., Torino 1970; M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, trad. it., Brescia 1972.

[5] Per un primo abbozzo di questa forma più radicale e oggi più divulgata di pensiero negativo, cfr. I. MANCINI, *Come continuare a credere*, Milano 1980, in particolare il primo capitolo « sul pensiero negativo », pp. 19-74, nonché G. VATTIMO, *L'irrazionalismo*, in « Alfabeta », 3 (1981), n. 28, pp. 15-17. Le radici culturali di questo pensiero negativo sono studiate con particolare simpatia da Massimo Cacciari. Cfr. M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976; IDEM, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia 1977; IDEM, *Dallo Steinof. Prospettive viennesi del primo novecento*, Milano 1980.

[6] Cfr. M. HORKEIMER - TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it., Torino 1967.

[7] Cfr. M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, trad. it., Torino 1969.

[8] Cfr. G. VATTIMO, *L'irrazionalismo*, p. 15.

[9] Cfr., ad esempio, G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Rizoma*, trad. it., Parma 1977.

[10] Ci riferiamo, in generale alla scuola strutturalistica francese, i cui principali rappresentanti sono, come è noto, J. Lacan, M. Foucault, G. Deleuze, F. Guattari, R. Barthes e J. Deridda. Sulle problematiche suscitate dallo strutturalismo, cfr. U. ECO, *La struttura assente*, Milano 1980 [2]. Di E. Severino, le opere più recenti che sviluppano la tematica sopra accennata sono: E. SEVERINO, *Téchne. Le radici della violenza*, Milano 1979; IDEM, *Destino della necessità*, Milano 1980; IDEM, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma 1981.

[11] Cfr. P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, trad. it., Milano 1973; IDEM, *La scienza in una società libera*, trad. it., Milano 1981.

[12] Per questa fase nichilista del pensiero di Vattimo, cfr. G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Milano 1980, e soprattutto IDEM, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano 1981, in particolare il capitolo « Verso un'ontologia del declino », pp. 38-53.

[13] Cfr., in particolare, L. PAREYSON, *Estetica: teoria della formatività*, Torino 1954; IDEM, *Esistenza e persona*, Torino 1966 [3]; IDEM, *Verità e interpretazione*, Milano 1971; H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it., Milano 1973.

[14] Cfr., ad esempio, il celebre dibattito raccolto in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, trad. it., Brescia 1979, con saggi, fra l'altro, di K. O. Apel, J. Habermas e H. G. Gadamer.

[15] Cfr., ad esempio, P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it., Milano 1967; IDEM, *Finitudine e colpa*, trad. it., Bologna 1970; V. MELCHIORRE, *L'immaginazione simbolica*, Bologna 1972; IDEM, *Metacritica dell'eros*, Milano 1977.

[16] Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it., Milano 1980.

Per una nuova partecipazione studentesca

1. Analisi della situazione universitaria attuale: frattura soggetto/istituzione

Un discorso sull'Università oggi sembra doversi riferire a due mondi che paiono trovare sempre minori contatti tra loro: da una parte la struttura mastodontica di un'istituzione incapace di reagire, se non con deboli segnali, alle pressioni che le giungono dalla società in cui è inserita; dall'altra il corpo studentesco e docente che, in modi diversi, vivono in questa realtà, portano al suo interno le proprie aspirazioni, interessi, capacità. L'istituzione acquista sempre più l'immagine di un'immensa macchina burocratica, di cui è difficile individuare il luogo di potere decisionale, in una realtà complessa in cui i soggetti riconosciuti come titolari di una posizione politicamente e giuridicamente rilevante sono molti, e diversificati tra loro. Questa complessità non favorisce certo l'individuazione dei presupposti e dei fini dell'Università, e si traduce in una situazione di stallo, di ingovernabilità, dove anche un decreto di riforma molto limitato e parziale, come quello varato nel 1980, incontra immense difficoltà di attuazione, e si realizza a singhiozzo, in un contesto caotico, con piccole e frammentarie decisioni, spesso ostacolato da incidenti di percorso.

Questa realtà rimane tuttavia dietro le quinte di una scena in cui domina ormai un individualismo diffuso, che coinvolge, per ragioni diverse, studenti e docenti. Per lo studente l'Università è, nella maggior parte dei casi, quasi un self-service a cui ognuno attinge secondo i propri bisogni per organizzare la propria individuale strategia di ingresso nella vita. Lo studente studia, spesso con impegno e interesse, tentando di usufruire nel modo migliore di ciò che gli è messo a disposizione, ma secondo programmi, scopi e tempi individuali, che ignorano sia un progetto intersoggettivo con gli altri studenti, sia l'attenzione a tutto ciò che contribuisce a organizzare l'istituzione: dai programmi dei corsi, alle carenze strutturali, ai progetti di riforma, a una qualsiasi forme di aggregazione, almeno fino a quando quel retroscena ignorato e misterioso non giunge ad incrociare la sfera personale e soggettiva (anche in questo caso, come per la circolare Bodrato, l'aggregazione è molto scarsa e con irrilevanti effetti pratici). Il docente, d'altra parte, organizza la sua vita con i propri ritmi, interessi, problemi, intralciato dalla burocrazia, impegnato nei concorsi, nelle pubblicazioni.

Viene a mancare insomma una vita d'istituto, una didattica capace di intrecciarsi con la ricerca (a meno che non si abbia a che fare con una aristocrazia dello studio): non esiste una dimensione intersoggettiva, indispensabile per una ricerca non sterile ma resa feconda dal dialogo e dallo scambio di competenze e capacità.

L'atteggiamento individualistico manifesta inoltre una bivalenza nell'instaurarsi del rapporto soggetto/istituzione: da un lato si viene ad affermare l'indipendenza dell'individuo, non più assorbito dall'istituzione stessa; dall'altra si accentua un rapporto di tipo mercantile in cui implicitamente si consolida l'assetto di quest'ultima, la cui guida ed eventuale cambiamento sono affidati ad un potere non bene individuato e identificato, non sottoposto ad alcun controllo e verifica.

Così, mentre cause soggettive e cause oggettive si intrecciano, diviene sempre più complesso districare il nodo della situazione. L'Università intanto, oltre ad essere luogo di parcheggio, non riesce a rispondere effettivamente a domande di formazione superiore, relazionando armonicamente esigenze di qualificazione professionale, di ricerca scientifica « pura », di maturazione di sapere e di coscienze critiche, capaci di elaborare la propria concezione del mondo e di inserirsi in maniera attiva e propositiva nella società (che paga per il loro diritto allo studio). Questa situazione rende solo formale la garanzia generalizzata di accesso allo studio, favorendo coloro che hanno la possibilità di integrare le carenze dell'Università con supporti esterni e coloro che possono ignorare la divaricazione tra studi e sbocchi professionali.

Il silenzio e l'individualismo degli studenti, la loro estraneazione dall'istituzione, diviene di fatto legittimazione del suo modo di organizzarsi e della qualità del sapere che essa trasmette e crea, solo in apparenza neutrale: è per questo motivo che tale situazione non può essere accettata passivamente da chi crede nelle possibilità di un cambiamento nell'Università e nella società in genere.

2. Il movimento studentesco

La situazione universitaria attuale ha alle spalle la storia di un movimento studentesco che, dal '68 ad oggi, ha dato risposte molto diverse ad una realtà divenuta sempre più complessa, problematica, e che ha visto accrescersi progressivamente, a fianco della crisi economica, la precarietà della condizione dello studente e del suo inserimento nella società e nel mercato del lavoro. Dopo l'ottimismo e l'attesa di novità, che ha caratterizzato il movimento del '68, animato dalla fiducia di una rivoluzione globale e immediata, sostenuto da un'ideologia capace di ingabbiare tutta la realtà, si è passati alla breve stagione del '77, segnata dallo spontaneismo e da un'accentuazione del personale spesso sterili, sfociati nel frammentarismo e nel tentativo di « riprendersi la vita », incapace di mediazione e di organizzazione, fino ad approdare negli anni '80 nel silenzio.

Il passaggio dal cosmico all'intimo, la chiusura nel personale, la mancata esigenza di momenti di confronto e di progettazione comune, rischiano di lasciar cadere anche le intuizioni e gli spunti importanti che il '68 ha abbozzato, sommersi dagli schematismi ideologici ,e che andrebbero recuperati e ripensati. L'incapacità del movimento studentesco di coniugare istanze utopiche ed istanze strutturali, il rifiuto aprioristico di ogni mediazione con l'istituzione, ha contribuito fortemente al suo fallimento. Eppure è proprio dal '68 che scaturisce una proposta che, per chi avesse la pazienza di liberarla da tutti gli estremismi, le deformazioni, le semplificazioni che la sommergono, può essere una traccia importante di riflessione e di conseguente impegno: quella di un nuovo rapporto fra pubblico e privato.

3. Frattura pubblico/privato nella società: crisi della mediazione politica

Il silenzio che caratterizza oggi il movimento studentesco in università è frutto non solo di un processo interno, ma si connette strettamente a un generale declino del pubblico, ad una disaffezione sempre più marcata del

cittadino verso le istituzioni e la sfera politica. Il rifugio nel privato, nella famiglia, nel culto della propria persona, dei propri affetti, sono alla base di una « società intimista ».

Questa divisione tra pubblico e privato, con il privilegiamento di quest'ultima sfera, è fonte di degrado sociale e diviene strutturalmente funzionale a un modo di gestire il potere. L'assorbimento nel proprio io, la limitazione del proprio progetto di vita alla soddisfazione di desideri personali, soffoca la capacità di associarsi per interessi comuni, atrofizza quella dimensione sociale di confronto, dialogo e collaborazione, indispensabile all'uomo, pena il suo imbarbarimento. Oltretutto, la possibilità di ritagliarsi uno spazio privato, in cui coltivare la propria persona in modo libero da influenze esterne, è oggi solo un'illusione: il dilatarsi dei consumi individuali risponde ad una precisa logica di mercato e fa tutt'uno con l'assimilazione di un'ideologia individualistica che, del tutto lontana dall'arricchire, avvilisce la persona in uno sfrenato consumismo e in un rapporto semplicemente competitivo con gli altri, mentre la sfera pubblica, in assenza di controllo e di partecipazione democratica, diviene terreno di clientelismo, di un modo familistico di gestire il potere. Così in Università, la mancanza di un ruolo critico e interlocutorio da parte degli studenti sulla gestione dei singoli atenei e sui progetti di riforma, e di un controllo sulla loro attuazione, finisce per favorire le baronie, le lentezze e gli abusi finora verificatisi. Il problema è di creare un nuovo rapporto tra soggetto ed istituzione, concependo in modo diverso il rapporto tra pubblico e privato: non due sfere divise, ma in continua dialettica tra loro. Il momento soggettivo è valorizzato, pur nell'ambito della socialità, e rientrano nel pubblico anche quegli aspetti qualitativi che sono stati finora rilegati nella sfera privata.

4. Ricomposizione della frattura in Università

Da qui è possibile partire per riallacciare anche in Università il rapporto fra pubblico e privato, impedendo che anche questo spazio diventi luogo di un'ideologia individualistica e tecnocratica che non può certo favorire la ricerca e l'arricchimento dell'uomo e della società. E' innanzitutto necessario ripensare l'idea di Università, in un momento in cui un sapere totalizzante non ha più senso, mentre i luoghi e gli strumenti di elaborazione del sapere si sono moltiplicati. In questo contesto l'Università non può ridursi né ad un'istituzione asfittica e marginale, ad apparato burocratico, né ad Università-impresa, frantumata in una miriade di settori ad alta specializzazione, funzionali esclusivamente ad interessi economici e politici. La società ha bisogno di un'Università autonoma e cooperante, di un luogo in cui la produzione di sapere non sia subordinata ad immediati scopi applicativi e sia tuttavia sempre intrecciata con i problemi sociali. L'assunzione del senso di provvisorietà in cui viviamo, in una realtà problematica che non accetta soluzioni semplicistiche e schematiche, deve coinvolgere anche l'Università in una ricerca consapevole di non poter offrire risposte totalizzanti, ma di dover procedere a piccoli passi, concentrata su obiettivi limitati. Lo specifico dell'Università deve essere però quello di educare soggetti in grado di inserirsi nel mondo con atteggiamento critico, capaci di dare significato a ciò che accade, al loro ruolo nella società e agli strumenti che hanno a disposizione; capaci cioè di « pensare » e di « creare », in qualsiasi campo essi operino: proprio nella situazione attuale questo compito diviene fondamentale, ad evitare che la giusta rinuncia ad obiettivi globali e a sintesi esaustive si traduca in frammentarismo ed immediatezza.

Tutto questo però richiede un'intersoggettività del sapere: la dimensione costitutiva dell'Università è quella di una comunità di soggetti che ricercano, la quale mantiene un rapporto dialettico con il territorio in cui è inserita. Partendo da quest'idea di Università, completamente negata dall'individualismo oggi imperante, è forse più semplice pensare ad una ricomposizione della frattura fra pubblico e privato, tra istituzione e soggetto. Tutto ciò richiede una modificazione del rapporto didattica-ricerca, che veda gli studenti maggiormente coinvolti in questa seconda dimensione; la lezione e lo studio non possono divenire semplice incameramento di informazioni, ma acquisizione di un metodo di lavoro, di un abito critico, e il rapporto studente-docente non può risolversi in un colloquio durante l'esame, ma deve tradursi in una guida più continuata a riscoprire un sapere, visto che sarebbe assurdo pretendere l'originalità a tutti i costi, e quando è possibile a crearne di nuovo attraverso il dialogo. In questo modo anche il momento pubblico dell'istituzione, i suoi momenti di incontro, i consigli di facoltà, di istituto, sarebbero forse avvertiti non come dimensione estranea e distaccata da quella privata, ma come momenti inscindibili anche da un arricchimento personale, che non può essere completo senza il dialogo, lo scambio e la comunicazione.

5. Proposte concrete

Parlare di partecipazione oggi in Università non vuol dire perciò nostalgia per un modello sessantottesco ormai improponibile, di cui sono chiari i forti limiti, e che può rimanere come punto di riferimento per alcuni spunti significativi. Questo discorso nasce invece dalla profonda convinzione della sterilità e dell'imbarbarimento che accompagnano l'individualismo e dalla certezza che solo da una presenza critica, impegnata, aperta al confronto può scaturire un rinnovamento dell'istituzione, e della società cui essa è funzionale.

Le forme classiche di partecipazione, così come sono oggi strutturate, sembrano incapaci di risolvere il nodo della scissione pubblico/privato in Università: da una parte la mobilitazione di massa che, di fronte anche a problemi molto concreti (circolare Bodrato), non aggrega più di 20, 30 persone; dall'altra le difficoltà dello strumento rappresentativo, non confortato dallo scarso aumento dei votanti.

Si impone l'esigenza di una ricerca di qualche forma di partecipazione che sappia crescere anche in una condizione di povertà numerica e sia vissuta all'interno dell'istituzione, seguendo itinerari poco rumorosi. La sfida è quella di riuscire a creare una coscienza partecipativa diffusa: aggregazioni di studenti, anche molto piccole, che in uno stile di laicità e di dialogo, si confrontino con i problemi culturali, strutturali e umani della propria facoltà; inoltre momenti di incontro fra docenti e studenti, per una programmazione della vita di istituto e di facoltà, e un chiarimento dei suoi problemi e delle sue finalità, in modo da inquadrare un insieme di servizi e di corsi, che rischiano altrimenti di ridurre il curriculum universitario a una serie di approcci frammentari slegati fra loro. Questo tipo di lavoro non dovrebbe essere sostitutivo degli organismi rappresentativi che rimangono per ora, con tutti i limiti, uno strumento partecipativo a cui non si sono trovate alternative valide, ma permetterebbe di sostanziare la realtà del momento elettorale, rendendolo momento conclusivo di tutto un lavoro quotidiano, e quindi inverando la dimensione rappresentativa, che non può ridursi a semplice delega di compiti e responsabilità.

Un gruppo di studenti della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trieste

Università e universitari nell'animazione culturale del territorio

Stefano Ceccanti

1. Terra e territorio

Ieri la terra, oggi il territorio: si può riassumere così il senso di un itinerario storico che ci ha portati da relazioni fondate da rapporti di familiarità, di vicinato, comune modo di sentire (espressi appunto dal termine *terra*), a quei rapporti meno fondati su logiche di mondo vitale e più determinati da criteri di sistema sociale che sono espressi dal termine *territorio*.

Sulla *terra* come sul *territorio* si ha una vita pacifica di più individui, ma nel primo caso essi restano essenzialmente legati tra di loro nonostante tutte le separazioni; nel secondo caso, al contrario, risultano separati nonostante tutti i possibili legami. Il compromesso keynesiano tra capitalismo e democrazia fa così nascere l'« uomo casuale », il cui modo di sentire non è più determinato a priori dalle comunità di partenza. Alla lunga tale processo che porta con sé indubbi elementi di liberazione personalizzante, si rivela però in tutta la sua ambiguità: si estendono logiche mercantili a danno di istanze di solidarietà e si avverte un incolmabile vuoto di senso. L'Università viene a trovarsi in una funzione decisiva all'interno del compromesso keynesiano formando le élites dirigenti del paese e subendo quindi un nuovo dinamismo legato all'espansione del ceto medio dipendente che vede nella scuola, nel curriculum scolastico la condizione necessaria per la sua affermazione. Il ceto medio dipendente infatti è legato a prestazioni connesse con gli Enti Pubblici che richiedono concorsi e titoli, a industrie medio-grandi che richiedono garanzie oggettive di merito. Questo nuovo dinamismo sconvolge la rigida scissione precedente tra formazione classica generica e formazione professionale all'avviamento commerciale. Emerge così la nuova componente della preparazione professionale attraverso la scuola (per lo più secondaria) e la sua funzione (per lo più universitaria) di « area di parcheggio » per masse di giovani che non avrebbero trovato occupazione.

Con la crisi di tutto il sistema sociale entra in crisi anche il ruolo dell'Università: ecco quindi un primo nesso oggettivo, strutturale tra Università e territorio, ossia la stretta intersecazione tra dinamiche del sistema sociale e dell'Università, con l'inevitabile conseguenza per noi di non separare impegno per il cambiamento in Università e nel territorio.

2. Welfare state e territorio in Italia

Oltre alle tradizionali linee di innovazione del Welfare State (Stato dei partiti che divengono interni ai centri di controllo del sistema, stato attivo nella fase di redistribuzione del reddito e garante dello sviluppo, compenetrazione tra pubblico e privato) che si rivelano oggi in tutta la loro fragilità non solo economica, in Italia vi sono stati altri 3 motivi supplementari di crisi del WS: 1) il primato dei partiti in senso clientelare; 2) il predominio delle corporazioni con primato alle esigenze dei gestori del servizio rispetto ai bisogni reali da soddisfare; 3) un appiattimento generico sul territorio con perdita di specificità tecnica. Tutti questi fattori si sono mostrati con ancora maggiore evidenza al Sud, dove la Pubblica Amministrazione più che essere strumento di sostegno del mercato, è essa stessa il principale soggetto economico. Gli Enti Pubblici hanno più addetti in proporzione al Nord (poiché il complesso degli occupati è minore e non tanto perché il loro numero sia spropositato) e di conseguenza più risorse pecuniarie rispetto al reddito globale (previdenza, lavori pubblici, minore prelievo fiscale).

Il decentramento non solo non ha fatto arretrare questo primato della politica sull'amministrazione derivato appunto dall'enorme rilevanza economico-sociale della seconda, ma al contrario lo ha ulteriormente consolidato.

Alla perdita di peso della Pubblica Amministrazione periferica ha fatto fronte la crescita di strutture amministrative con vertice politico, anzitutto Regioni e Comuni (con deleghe importantissime specie circa Sanità e Lavori Pubblici) e la trasformazione neo-corporativa di altri organismi (cfr. INPS, ospedali). Tutto ciò si è tradotto in una egemonia istituzionalizzata delle classi politiche locali, anche se esse si sono maggiormente articolate. Questo, ovviamente, ha avuto delle strette ripercussioni nelle Università meridionali, per cui il nesso oggettivo già individuato ci porta ora ad altre conclusioni più ravvicinate per la nostra prospettiva di cambiamento: la necessità di impegnarsi sul territorio e in Università per recuperare un ambito di amministrazione svincolato da un legame immediato col politico, soprattutto nei meccanismi di reclutamento.

3. Università: i mutamenti

L'Università, nata come parte della vita religiosa, secolarizzandosi viene asservita alle idee forza di Nazione e di Mercato, e utilizzata per dare lustro ai settori dominanti dello Stato nazionale, allo sviluppo dei mercati e delle professioni connesse ai mercati. Non a caso fino al ventennio fascista il Sud aveva la sola sede di Napoli, mentre il Nord egemone ne contava circa una ventina: il rispecchiamento dei rapporti di forza della società non poteva essere più evidente. Con il Welfare State, l'Università al centro del com-

promesso Stato/Mercato, si sviluppa contemporaneamente alle politiche di Welfare, talora con strettissime connessioni (cfr. Edilizia). In connessione a ciò vari organi dello Stato fanno propria la filosofia dello sviluppo di laureati, viziata da un economicismo ingenuo che si rivelerà presto in tutta la sua inadeguatezza. Con il '68 emergono nuove istanze, in maniera certo contraddittoria, ma che pongono il giusto problema di una Università come canale di distribuzione democratica del sapere oltre una meccanica fungionalità riproduttiva delle élites dirigenti e di una Università in cui si facciano sentire effervescenze di mondi vitali oltre la mera logica mercantile.

L'analisi dei francofortesi applicata all'Università, per cui anch'essa è vista come un anello dell'industria culturale di massa in cui al valore d'uso nella ricezione dei beni culturali si costituisce il valore di scambio, si salda così con le suggestioni illichiane del « capovolgimento delle istituzioni ».

All'industria culturale, colta come anima del sistema sociale in quanto determinante l'integrazione sociale, si vuol opporre così la terapia di Ivan Illich, suggestiva quanto semplicistica. « E' necessario un capovolgimento delle istituzioni: quelle di oggi forniscono ai clienti dei beni predeterminati. Quelle di domani dovranno fornire alle persone, rese creatrici, dei mezzi con i quali fare fronte ai loro bisogni. Una politica radicalmente nuova sarà una politica di convivialità ». E' indubbio che la « pars destruens » fosse stata colta con ingegno: la « cultura di massa » di per sé non è una cultura di animazione (in cui cioè si trasmette un'anima) ma è cultura di duplicazione del reale, strettamente fusa con la pubblicità. « Il denominatore comune cultura — scrivono Adorno e Horkheimer — contiene già virtualmente la presa di possesso, l'incasellamento, la classificazione, che assume la cultura nel regno dell'amministrazione ».

Centro una pura razionalità strumentale tesa a individuare solo mezzi per i fini già dettati dall'Amministrazione, giusta era e giusta rimane l'esigenza di una ragion critica che non si limita a duplicare il reale e che denuncia l'irrazionalità con cui si manifesta la razionalizzazione.

Ma è certo assai riduttivo tradurre questa esigenza con la semplicistica logica di opposizione del « capovolgimento delle istituzioni », che al massimo può permettere di recuperare isole di convivialità in un mare di colonizzazione mercantile.

Se il Welfare State erode sistemi di valore senza sostituirli, se non crea la nuova società, se tende a duplicare il reale mostrandolo come necessario, è ugualmente fallimentare pensare ad un ritorno nostalgico di mondi vitali, alla terra pre-territorio come se il consumo, lo scambio non fossero penetrati a fondo in ciascuno di noi. Se infatti, al termine delle « Lezioni di Sociologia » Adorno e Horkheimer concludevano che « proprio perché ideologia e realtà corrono così l'una verso l'altra, perché la realtà diviene ideologia di se stessa, basterebbe allo spirito un piccolo sforzo per liberarsi da questo velo », tuttavia subito essi precisano che « questo sforzo pare però di tutti il più difficile ». Ma dove risiede questa « difficoltà » che impedisce di pensare ad un semplice « capovolgimento » delle istituzioni? E' lo stesso Horkheimer a chiarircelo in « Eclissi della ragione » in cui il puro e semplice ritorno alla ragione oggettiva, a logiche conviviali che si illudano di prescindere facilmente da logiche di scambio, è bollato come « illusorio regresso a stadi più primitivi ».

L'animazione culturale, termine in cui vengono a fondersi esigenze di Anima, di convivialità e quindi valore d'uso con esigenze ineliminabili di razionalità strumentale, non è né può essere concetto neutro: tende ad una ragion critica, non immobile sullo « status quo », capace di modificare le istituzioni senza illudersi di capovolgerle. In un'ottica autenticamente riformatrice, animazione non è semplice negazione della razionalità strumentale, del principio della realtà, bensì il mantenimento che li trascende.

E' qui che si colloca il problema del « che fare? » oggi in Università: coniugare insieme recupero di funzionalità sociale non punitiva degli strati più deboli e mantenimento della funzione formativo-culturale perché il mutamento sociale non colga impreparati (cfr. anche le richieste sindacali di Università come canale di integrazione socio-culturale per i lavoratori a part-time).

4. Università e territorio

Abbiamo sino ad ora verificato che la crisi di integrazione sociale si riversa anche sul territorio, in particolare negli Enti Pubblici e nell'Università come crisi di ruolo prima che di efficienza, e che, oltre semplicistiche soluzioni autoritarie e nostalgiche, la prospettiva verso cui muoversi è quella di rapporti equilibrati tra Stato, mercato e terza dimensione (di solidarietà, autogestione, volontariato), in Università questo significa impegnarsi per un costruttivo rapporto col territorio contro l'indifferenza reciproca che perpetua dipendenza e sprechi e contro una pura e semplice sottomissione a logiche di mercato.

Contro le ipotesi di ritorno (in questo momento nelle Leggi Regionali sul diritto allo studio) da una parte di un'autonomia dell'Università intesa in isolamento se non in contrapposizione allo Stato (tentazione vetero-cattolica) e dall'altra di una concezione collettivizzante dell'Ente Locale (tentazione paleomarxista) occorre tornare a pensare l'Università in senso storico-culturale, all'interno della società, soggetto attivo a servizio della crescita di quest'ultima.

« Animazione culturale » può essere quindi il termine di connessione di questo rapporto Università-Territorio, proprio perché indica una Università capace di trasmettere un'anima (e quindi non fine a se stessa, né subalterna a mercato) e territorio che utilizza le potenzialità emergenti nell'Università a servizio dello sviluppo. La sperimentazione dipartimentale (canale privilegiato di ricerca e di diffusione del sapere) va effettuata con maggiore impegno nelle aree « marginali » in cui c'è evidentissimo il rischio che processi economici e sociali non mediati da un sapere critico sfocino nel neo-colonialismo culturale. La Ricerca Scientifica finora non è che sia mancata al Sud, ma a parte alcune rare eccezioni (Bari per l'industria, Sassari per l'agricoltura) le facoltà scientifiche hanno trasmesso cognizioni anche validissime attinte da una rete di ricerca da cui erano escluse col duplice risultato dell'emigrazione intellettuale e del fallimento di piccole e medie industrie locali la cui domanda di manodopera qualificata non si è incontrata con una risposta adeguata. Autonomia dell'Università e Programmazione sul territorio si dimostrano così specie al Sud inscindibili perché ambedue al servizio dello stesso meccanismo di liberazione dalla dipendenza, di autogenerazione di meccanismi di sviluppo, in cui l'animazione

culturale, la produzione di significati oltre la mera razionalità mercantile diviene centrale per non ripercorrere (anche involontariamente) strategie di strumentale colonizzazione.

5. Universitari nell'Università e nel territorio

La scelta di avere in Federazione sia gruppi di sede che gruppi non di sede esprime attenzioni privilegiate e non esclusive, in un caso verso l'Università e nell'altro verso il territorio. Non esclusive appunto perché esistendo tra le 2 realtà un nesso oggettivo, sarebbe sciocco se i gruppi di sede non ponessero attenzione al territorio e se viceversa i gruppi non di sede perdessero ogni tensione verso l'Università. Animazione culturale, riunire le potenzialità di ciascuno in un metodo e in un progetto, nel momento in cui si rivela più che mai la perdita di valori strettamente connessa al progresso economico-sociale, significa quindi ricerca di una razionalità non perversa, che si fa carico della liberazione degli ultimi, che non priva i soggetti individuali e sociali di discutere sui fini. Animazione culturale viene quindi a significare cultura della speranza, una cultura che coglie come complementari la condivisione della vita e la comprensione della realtà: ecco il valore di esperienze di gruppo in Università e nel territorio contro la descolarizzazione di fatto che vi si consuma, che rilanciano il valore sociale della cultura contro la privatizzazione del pubblico, l'apertura dell'Università e del territorio a logiche di mondo vitale contro la pubblicizzazione del privato, la finalizzazione della cultura alla promozione umana, la stimolazione di soggettività politica contro la marginalità, la sensibilizzazione delle Chiese locali ad una « frontiera missionaria » troppo importante per essere dimenticata.

Cultura della speranza viene così ad essere non certo un parlarsi addosso, ma un impegno per restituire l'Università e il territorio ai suoi protagonisti, perché possano superare Scilla e Cariddi senza cadere nel meccanismo di dominio prefigurato da Adorno e Horkheimer nel passaggio di Ulisse di fronte alle sirene (« Dialettica dell'Illuminismo », excursus 1).

Da un lato i servi, costretti a tapparsi le orecchie con la cera per continuare a remare e per non udire il richiamo delle Muse (così simili a quanti si gettano oggi nello studio-rifugio, nello studio privato individualistico) e che pagano la loro capacità produttiva con l'incapacità di ascoltare richiami che trascendono la loro situazione; dall'altro Ulisse, apparentemente privilegiato, che può ascoltare il canto delle sirene a patto di rinunciare al lavoro e di farsi legare all'albero della nave, ma è un udire impotente perché « l'esenzione dal lavoro è anche mutilazione », segno di un meccanismo di dominio che se pur fabbricato da lui, lo supera e sfugge al suo controllo (a testimonianza che la perpetuazione di logiche funzionali ai gestori del servizio alla lunga è distruttiva anche per loro). Cultura della speranza è allora scommettere che quel « piccolo sforzo... che pare di tutti il più difficile » si possa fare, anche nell'Università della « tranquilla disperazione », con quella « ragione critica », animazione culturale, capace di superare continuamente se stessa.

« L'adorazione del sole è idolatria: solo nello sguardo sull'albero disseccato dal suo valore, vive il presentimento del giorno che non dovrà più bruciare il mondo che illumina »: questo frammento della «Dialettica» (letto oggi in questa realtà troppo a lungo « bruciata » dalla « adorazione » del neo-colonialismo culturale) ci dà la chiave per superare Scilla e Cariddi, i nostri anni di Università, senza metterli tra parentesi (i tappi di cera dei marinai) e senza utilizzarli solo in senso individualistico (il privilegio illusorio di Ulisse).

Stefano Ceccanti



Questo numero è stato chiuso in tipografia il 21 ottobre 1983

RICERCA

L. 2.000

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