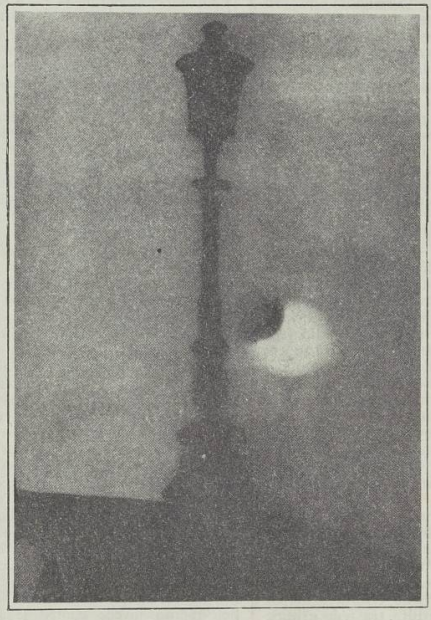
RICERCA

Quindicinale della FUCI



Dogana
Nuova,
10 - 14
settembre

incontro
di studio

scelta religiosa e impegno politico

Nuova serie di Azione Fucina · Sped. in abb. post. (gruppo II · 70%)
Anno XXXIX · N. 23/1 dicembre 1983

La scelta religiosa oggi: i nodi del dibattito

1

Gianluca Salvatori

Nelle critiche che da qualche tempo vengono insistentemente rivolte alla « scelta religiosa » proprio il contenuto religioso è ciò che più si stenta a cogliere, sovrastato com'è da preoccupazioni di ordine più tipicamente politico. Può apparire un gioco di parole, mentre si tratta di una semplice constatazione. Il piano delle argomentazioni teologiche, ecclesiologiche e culturali, su cui si è articolato il lungo e complesso processo che nel dopo-Concilio ha coinvolto tutta la Chiesa in un cammino di ridefinizione di se stessa e del proprio ruolo, sfuma e quasi neppure viene toccato — almeno implicitamente — in questo vivace dibattito. E mentre questo versante del problema resta sullo sfondo, prevalgono invece un giudizio e un movente di natura storico-politica.

Non può essere considerato frutto di un caso fortuito il fatto che questa polemica — certo non nuova nella storia dei cattolici italiani — sia stata puntualmente riaperta in seguito all'esito delle elezioni dello scorso giugno e — più in particolare — in connessione con l'analisi del risultato in esse ottenuto dalla Democrazia cristiana. La « scelta religiosa » — si è letto e si è sentito affermare — sarebbe la causa prima del disimpegno politico dei cattolici e sua sarebbe perciò la responsabilità, neppure troppo indiretta, della « caduta della Dc ». L'accusa che le viene rivolta è di teorizzare la frattura tra fede e impegno politico, tra appartenenza ecclesiale e responsabilità storica; una frattura da cui conseguirebbe una scelta di assenza, di neutralizzazione della presenza dei cattolici nella società, o addirittura di tradimento della stessa identità cristiana, resa succube del marxismo e della strategia sovietica che opera per il suicidio spirituale del continente europeo. In altre parole, a sentire questi critici, il potenziale distruttivo di questa « scelta religiosa » sarebbe tale da riuscire anche là dove quasi 80 anni di socialismo reale e di suo instancabile proselitismo internazionalista non hanno ottenuto risultati apprezzabili: le è infatti attribuita la capacità di operare per la definitiva marginalizzazione dei cattolici dalla storia moderna. Va da sé che, per tornare al nostro limitato ambito nazionale, come già il problema del destino spirituale dei popoli europei, anche quello del rapporto tra Dc e mondo cattolico, così travagliato negli anni post-conciliari, non potrà risolversi — sempre secondo questi critici — senza un pieno superamento delle posizioni espresse dalla cultura della « scelta religiosa ». E da qui, appunto, il motivo della condanna.

Buona parte della polemica attorno alle idee di « cultura della mediazione » e di « scelta religiosa » non si spiega quindi tanto con l'obiezione che queste impostazioni tradiscono il dato di fede e — nei suoi termini religiosi — l'identità cristiana, quanto piuttosto con l'argomento secondo cui esse condannerebbero al silenzio la Chiesa, intesa come entità storica e sociale, in un momento in cui — per la crisi dei moderni riferimenti di valore — per essa potrebbero invece aprirsi nuovi spazi utili a riacquistare un ruolo centrale come soggetto storico-politico. La condanna della « scelta religiosa » non si dirige quindi, prioritariamente, contro i suoi presupposti teologici o ecclesiologici, che coincidono poi con le scelte di fondo del Concilio, quanto invece contro le loro conseguenze sul piano delle scelte storiche. E' la polemica contro un modo di essere Chiesa — nel nostro paese e più in genere nel mondo e nella cultura moderni — che privilegia un rapporto con la realtà storica maturato in spirito non di riconquista bensì di fiducia e di confronto, e si rifiuta di considerare immediato ed univoco il passaggio dall'identità religiosa dei credenti, riuniti in comunità ecclesiale, ad una particolare e precisa configurazione sociale e politica.

Si tratta, appunto, di una condanna in tutti i sensi *politica:* in quanto il suo movente essenziale sta nella preoccupazione di ricostituire nel Paese una nuova leadership cattolica, da realizzarsi con una presenza autonoma dei cattolici nelle istituzioni e soprattutto nelle strutture della società civile, e in quanto è sua cura censurare ogni posizione che sia di ostacolo (presunto) a questo disegno di traduzione politica dell'ideale cristiano. Dietro la dimensione principalmente politica si intravedono però gli impliciti presupposti culturali e teologici che fanno da base a questa condanna. In primo luogo, quel che si nota è una visione dell'evoluzione storica e politica della nostra società che non tiene minimamente conto del problema del mutato contesto — e quindi delle *mutate* condizioni che impediscono oggi di riproporre in termini *immutati* la questione del « governo dei cattolici » sulla società (e forse, impediscono di porla del tutto). Ma poi, più a fondo, si vede che è l'idea stessa di un Dio che opera nella storia trattenendo la propria gloria il punto nodale che fa problema ai critici della scelta religiosa, perché impone la rinuncia a quegli elementi di « visibilità » e di « successo » su cui invece si sostiene interamente la « cultura della presenza ». E come conseguenza di questo, viene anche messa fortemente in discussione quella nozione di identità cristiana che, alla luce delle considerazioni sul rapporto tra mondo e mistero divino, si affida a tratti propriamente religiosi invece che a scelte sociali e culturali, perché ben consapevole che da nessuna di queste l'identità che ci viene dalla fede può essere storicamente conclusa o esaurita.

Di fronte al modo in cui queste critiche vengono impostate, mi sembra innanzitutto necessario rovesciare la prospettiva stessa su cui esse poggiano. In altre parole, *va rifiutata una lettura esclusivamente politica della scelta religiosa* e delle vicende che hanno contrad-

distinto la storia del cammino post conciliare della Chiesa italiana. Non certo però nel senso di dichiarare estranei a questo cammino gli elementi storici e sociali che hanno improntato le trasformazioni del nostro Paese, quasi che lo sforzo principale della nostra comunità ecclesiale sia stato, nel corso di questi 20 anni, quello di separare nettamente l'ambito religioso da quello civile e politico, per rompere con ogni collateralismo, più o meno mascherato, e ritirarsi su di un territorio autonomo, nell'illusione di sfuggire al processo di secolarizzazione riducendo i punti di contatto con l'« esterno ».

Tutto al contrario, l'aspetto su cui si vuole porre con maggiore decisione l'accento (e che invece un'ottica esclusivamente politica per la propria parzialità non riesce a cogliere) è che la storia di quel cammino, proprio in quanto segnata dal « primato del religioso », ha avuto un significato ben più ampio del mero piantare bandierine e tracciare confini tra territori tra loro non comunicanti. Essa ha rappresentato, in realtà, la ricerca — delicata e complessa — di modi di essere Chiesa più adatti a incarnare la natura missionaria dell'esperienza di fede in un contesto culturale e civile profondamente trasformato. Ed in questa ricerca, proprio preché libera da impostazioni dualistiche, la coscienza cristiana si è a più riprese incontrata con il più ampio problema della crisi e delle trasformazioni della politica e ha dovuto così affrontare la questione della ridefinizione di forme di azione storica appropriate ad una società in cui le tradizionali categorie del « politico » erano nel frattempo venute meno.

Ben oltre qualsiasi rigida separazione di ambiti, l'itinerario compiuto dalla Chiesa italiana nel definire la propria identità in un sempre più chiaro senso religioso ha dunque spontaneamente creato le condizioni perché da questo ricentramento dell'esperienza ecclesiale sul dato di fede nascesse una disponibilità nuova verso ogni altra dimensione del vivere umano (e quindi anche verso i temi della vita pubblica), attenta assai più a cogliervi mutamenti, speranze e attese dell'intera comunità degli uomini che non a segnalarvi orogogliosamente la propria autonoma presenza, carica di incrollabili certezze.

Il problema allora (e l'opportunità) che in seguito alla polemica sulla scelta religiosa ci si presenta, non è soltanto di negare che questa scelta in realtà sia mai stata, nella sua genesi o nelle sue forme attuali, in contraddizione con l'impegno storico, ma di mostrare come proprio questa scelta abbia sapunto — più di ogni altra — rapportarsi all'evoluzione storica della moderna società secolarizzata e ci abbia messo in condizione di misurarci, in termini culturalmente non emarginati né subalterni, con i fenomeni emergenti della vita civile e culturale .La risposta alle accuse non va quindi articolata come una difesa pura e semplice del rapporto tra « scelta religiosa » e « responsabilità storica »; occorre invece insistere sulla sostanziale « adeguatezza strutturale » di questa scelta ed argomentarla evitando di mutuare criteri e prospettive di analisi proprio dalle posizioni che non ne condividono le tesi. In altre parole: non si può pensare di sottrarre la scelta religiosa alle accuse di assenza argomentando (come alcuni fanno) che in realtà essa si identifica con la scelta per il civile e per il pre-politico; sarebbe un'operazione culturalmente e storicamente insensata in quanto succube della stessa logica su cui si poggia l'accusa, quella per l'appunto di una lettura prioritariamente politica.

Chi pensa di colmare la presunta distanza tra scelta religiosa e azione politica ricercando nella sfera del « sociale » un nesso, un nuovo luogo di riarticolazione, si presta a mio avviso ad una duplice osservazione critica. Da un lato, condizionata dalla natura delle obiezioni sollevate contro la scelta religiosa, fraintende l'impegno cristiano dell'evangelizzazione finendo col rimandarlo troppo univocamente all'opzione per forme determinate di presenza e alla riuscita di un progetto storico di promozione del-

Sommario

In questo numero sono raccolti gli interventi presentati dal 10 al 14 settembre, a Dogana Nuova, in provincia di Modena, nell'ambito di un incontro di studio organizzato dal Consiglio Centrale della Fuci e che ha visto coinvolti anche i responsabili dei gruppi. Il tema proposto, « scelta religiosa e impegno politico », pare aver riscosso un discreto interesse, confermato dall'ampia partecipazione, e ci sembra perciò utile presentarlo ai nostri lettori come stimolo per ulteriori approfondimenti. Il tema è stato suddiviso in tre parti: a) la scelta religiosa, b) complessità sociale e crisi di governabilità, c) la cultura politica dei cattolici in Italia. Ciascuna parte comprende una introduzione generale ed un certo numero di comunicazioni volte a specificare l'argomento; all'interno della seconda parte, rispetto all'incontro di studio, vengono qui pubblicati un intervento in meno (quello su « linguaggio, consenso e crisi », indisponibile per motivi tecnici) e un intervento in più (quello su « la crisi dello stato nazionale », che sempre per motivi tecnici non era stato disponibile a Dogana Nuova). Ovvi motivi di spazio ci impediscono di dar conto del dibattito che ha animato le giornate di studio, ma se qualche lettore vorrà intervenire con le proprie riflessioni saremo lieti di ospitarle: il discorso è tutt'altro che chiuso.

p. 2 - **La scelta religiosa oggi: i nodi del dibattito** - di Gianluca Salvatori

p. 5 - **Le radici storiche della scelta religiosa** - di Francesco Sportelli

p. 9 - **Le radici culturali della scelta religiosa** - di Francesca Michelutti

p. 11 - **Laicità e scelta religiosa** - di Stefano Brogi

p.12 - **Complessità sociale, crisi di governabilità e nuova politica** - di Stefano Ceccanti

p. 14 **Le prospettive economiche nella crisi del Welfare State** - di Marco Demarie

p. 16 - **Sulla crisi dei partiti** - di Diana Nascè

p. 18 - **La crisi dello stato nazionale** - di Daniela Bellabarba

p. 20 - **Cattolici e politica dal post-concilio a oggi** - di Alberto Bobbio

p. 22 - **La cultura politica dei cattolici ed i referendum sul divorzio e sull'aborto** - di Giorgio Armillei

p. 23 - **L'impegno politico e l'università** di Maurizio Bezzeccheri

p. 25 - **I credenti di fronte alla sfida della pace e delle istanze post-materialistiche dei nuovi movimenti** - dei gruppi FUCI di Palermo e Termini Imerese

p. 28 - **La scelta religiosa in un mondo post-ideologico: la speranza oltre le identità** - di Pier Paolo Pignocchino

l'uomo (con il conseguente rischio di riproporre nuove surrettizie forme di collateralismo e di rinunciare implicitamente a quel principio di pluralità delle mediazioni storiche che proprio negli anni del dopo Concilio si è venuto sempre più intimamente a connettere con il problema dell'evangelizzazione). Per altro verso, poi, dimostra di non cogliere neppure la novità specifica che la scelta religiosa presenta nel suo rapporto con il problema politico: vale a dire, un approccio al dato di fede radicalmente non-ideologico e quindi strutturalmente idoneo, in virtù di questo suo rifiuto di ogni posizione ideologicamente precostituita, a recepire e valorizzare le trasformazioni della politica in senso post-ideologico.

Quest'ultima osservazione è centrale per mettere criticamente a confronto le due diverse e contrastanti tendenze di cultura politica che stanno al fondo dell'attuale dibattito intraecclesiale.

Lo « scontro » non è infatto tra una scelta di presenza ed una di assenza, ma tra una forma di impegno che si gioca tutta nella contrapposizione ancora ideologica, tra società civile e società politica ed una scelta che, invece, si lascia interrogare dai mutamenti intervenuti nella politica e nelle forme di presenza storica, dalla crisi della militanza, dai fenomeni di disaffezione, dalla globalità e complessità dei problemi della società contemporanea, per concludere che oggi una « presenza » non può essere definita in termini univoci e conclusivi, ma richiede la ricerca di modalità nuove, appropriate alla molteplicità e alla frammentazione delle situazioni che compongono il nuovo scenario.

Proprio in direzione di questa ricerca si sono indirizzate anche le nostre riflessioni durante l'incontro di Dogana, di cui presentiamo in questo fascicolo gli atti. Il tema, « Scelta religiosa e impegno politico », è stato sviluppato non sulla linea di un ennesimo confronto fra fede e politica, ma come una analisi delle trasformazioni in atto nella riflessione e nella pratica politica condotta sulla base di un interesse motivato anche religiosamente. Forse può sembrare un paradosso, dopo tutto quanto abbiamo detto, ma guardando più a fondo ci si rende conto che non lo è.

Il rapporto tra scelta religiosa e impegno politico, come si è già detto, è incomprensibile in una prospettiva che — con fini critici o difensivi, poco importa — assuma come proprio centro la dimensione prevalentemente politica, « forzando » la lettura del primo termine (quello religioso) sulla base del secondo. Ed è proprio questa prospettiva, dunque, che deve essere *rovesciata* per respingere una nozione di scelta religiosa ridotta a rigida distinzione di ambiti e a semplice rifiuto del collateralismo con il « partito dei cattolici ». Difficilmente una scelta schiacciata ed « esaurita » tutta sul dato storico-contingente farebbe parlare ancora di sé, a quindici anni di distanza. Anzi, se l'unica ragione di essere della scelta religiosa fosse stato il rifiuto di un rapporto collaterale con la Dc, non sarebbe forse nemmeno corretto parlare di « scelta » perché si sarebbe in realtà trattato solo di un necessario e improcrastinabile adeguamento della realtà ecclesiale ad una situazione storicamente mutata, ovvero della semplice presa d'atto di una crisi del suo tradizionale modo di essere. E invece la scelta religiosa insiste sul proprio carattere di *scelta:* per questo i termini culturali e teologici che la definiscono sono più importanti, perché sostanziali, dei termini politici contingenti che ne hanno caratterizzato la genesi.

Prioritariamente, infatti, essa si è venuta configurando come risposta ecclesiale alle esigenze di senso, di motivazione e di fondazione di valori, che emergono da una realtà sociale presa in un veloce e travagliato processo di cambiamento. Una risposta avanzata in forza di un profondo ed essenziale interesse di evangelizzazione e cosciente — allo stesso tempo — che la fede in una società secolarizzata non può che essere proposta quasi come un primo annuncio. In questo senso la scelta religiosa va compresa come proclamazione della centralità della Parola di Dio, come primato dell'evangelizzazione della vita nella Chiesa, come convinzione profonda che la stessa storia politica e civile del nostro Paese, in questo suo delicato momento di transizione, domanda in modo deciso un autentico impegno religioso.

Si spiega allora tutta la distanza che separa la scelta religiosa da quelle sue interpretazioni che la considerano un elemento teso fondamentalmente a svincolare la politica e l'azione sociale della fede, scavando fra esse un fossato incolmabile. Ed anche si chiarisce il presunto paradosso cui abbiamo fatto cenno: se si rifiuta una lettura esclusivamente politica della scelta religiosa non è certo infatti per alzare steccati fra la fede e la storia, quanto invece per restituire alla scelta di evangelizzazione tutta la sua portata e profondità, in modo che anche lo sguardo sul « politico » possa esserne rigenerato, il giudizio possa acquistare pienamente quella libertà che gli viene dalla fede incarnata e tutta la Chiesa possa guardare al mondo e agli impegni in esso con uno spirito rinnovato, cercando di penetrarne i mutamenti e le inquietudini.

Come scelta di annuncio della fede, al suo centro sta una tensione verso la storia che è permanente e che riguarda tutti gli aspetti della vita, anche il campo propriamente politico. In quanto scelta di laicità, essa afferma il valore della presenza nel mondo. Ma diversi sono i modi in cui questa presenza può realizzarsi, in rapporto alla diversità degli ambiti umani e delle condizioni storico-culturali: abbiamo infatti alle nostre spalle un disegno di animazione cristiana della realtà temporale messo in crisi da una più gobale crisi di transizione delle società occidentali, così che la già naturale molteplicità di mediazioni con cui la fede interviene nella realtà si incontra con il problema di una profonda frammentazione di interessi, valori, idealità e motivazioni. In questo rapporto tra la fede e le sue molteplici mediazioni, rappresentando l'annuncio del Vangelo la priorità della Chiesa, vediamo quindi la scelta per l'evangelizzazione tradursi innanzitutto in impegno di formazione delle coscienze. Senza spostarsi su terreni impropri, l'impegno storico che consegue alla scelta religiosa si realizza allora come educazione ai valori essenziali e come rinnovamento dei rapporti interpersonali.

La scelta formativa si definisce come propria scelta di una comunità ecclesiale preoccupata non tanto per le proprie garanzie esteriori e pubbliche, quanto invece per la perdita dei fermenti religiosi e — più generalmente — per la caduta di senso che tragicamente distinguono le società secolarizzate. E' la scelta di una Chiesa decisa a ripartire da queste condizioni di « insensatezza » e indifferenza per ridefinire il proprio ruolo e il proprio servizio alla società. Quindi, proprio l'opposto di una scelta di fuga.

La scelta di fondo resta dunque quella di considerare la nostra vicenda umana, e la storia dei nostri giorni in particolare, in termini scevri da catastrofismo o da pessi-

mismo apocalittico. Non si va sempre peggio; e non stiamo precipitando in un baratro di perdita di cristianesimo e di moralità. Certo, la realtà cresce di complessità e diventa sempre più difficile poterla « semplificare » in indicazioni di azione immediatamente efficaci, in messaggi diretti ed univocamente interpretabili, in risposte chiare e conclusive. Ma solo chi non accetta una « cultura della diversità », una pluralità di possibili mediazioni storiche e culturali tra cui orientarsi razionalmente e discorsivamente, può pensare che una situazione più complessa sia inequivocabilmente una condizione peggiore. E' proprio una visione della storia come terreno di scontro tra « fedi » diverse, dove l'azione dello spirito viene paradossalmente sostituita dalla legge di maggioranza, a costituire il fondamento del giudizio pessimista sulla nostra storia. Ma seguendo questa via, i cattolici finirebbero inesorabilmente per accelerare la propria auto-esclusione dalla realtà, ponendosene ai margini. La lettura dei segni dei tempi indica invece la necessità, urgente, che la comunità cristiana assuma un atteggiamento ed uno stile pienamente non ideologici e ad essi adegui la propria proposta, il liguaggio con cui l'annuncia, le forme in cui è presente. La scelta religiosa compiuta negli anni del dopo concilio dalla Chiesa italiana è andato in questa direzione: è stata scelta di dialogo con la diversità e la complessità del mondo, ricerca in esso di spazi per una comunicazione attorno alle preoccupazioni essenziali dell'esistere, necessità di far cultura per comprendere il nuovo e superare gli steccati ideologici.

Proprio per questo motivo la scelta religiosa si dimostra adeguata al nostro tempo, configurando una mentalità ed uno stile di presenza dei cristiani nel mondo capace di rinunciare radicalmente a qualsiasi « ideologizzazione » del proprio ruolo. Lungi dall'essere infedele al dato di fede e al compito missionario affidato ai credenti, essa si preoccupa di evitare alla Chiesa italiana una ancora più drammatica conclusione del già abbastanza difficile processo di secolarizzazione, ovvero una « ghettizzazione » dei cattolici come effetto di una ancora troppo ideologica « mentalità della compagine ».

Per tale ragione, l'accusa di « assenza » è sicuramente poco appropriata a descrivere la scelta religiosa; semmai, essa si può facilmente rovesciare su quelle posizioni che sempre più appaiono strutturalmente inadeguate ad accettare il nostro tempo (e a farsi da esso accettare), e che si orientano a compensare con l'esaltazione della propria aggressività e della « differenza » di cui si sentono portatrici la propria sostanziale incapacità ad intervenire nel profondo sui fenomeni di secolarizzazione e di emarginazione della coscienza religiosa che segnano il nostro tempo.

Viviamo in un tempo in cui, forse per la prima volta con tanta chiarezza, interessarsi di politica vuol dire anche studiare, svolgere un lavoro culturale, fare ricerca. I modi di presenza politica della società che esce dalla crisi mutuano i propri problemi e le proprie forme da una nuova riflessione e dall'intelligenza degli avvenimenti presenti, più che dalle prassi tradizionali, ormai logore. Non comprenderlo significherebbe indirizzare il proprio servizio concreto alla società e la propria responsabilità storica lungo direzioni e secondo categorie inadatte a gestire il nuovo. E non c'è istanza etica o affermazione di volontà che possa colmare il vuoto di cultura che rende inefficace l'agire.

E' vero, l'urgenza dei problemi sembra imporre il ricorso a risposte altrettanto urgenti, immediate. Ma non possiamo illuderci della durata del loro effetto. Il problema della ricostruzione di uno spazio per la mediazione, per la riflessione e la formazione è altrettanto urgente, o forse più. Non si tratta di ripetere, sia ben chiaro, un insensato dualismo tra formazione ed impegno: le condizioni perché un lavoro culturale regga l'impatto con la realtà stanno infatti nel suo riconoscersi una sostanza storica, continuamente messa in questione dagli avvenimenti e posta in circolo con l'azione. Ma altrettanto chiara deve apparire l'insensatezza del cercare di rendersi visibili per il puro bisogno di scoprirsi esistenti. L'esistenza, quella autentica, si misura sulla capacità di comprendere e intervenire sul senso e sulle direzioni del nostro cammino di uomini; per farlo è necessario conoscere la fatica del pensare, nonché sperimentare la difficoltà di un dialogo e di una capacità di argomentazione che non si vogliano solo ripetitivi e rifuggano la violenza delle semplificazioni.

Se allora per impegno politico si intende anche, come è giusto, il riflettere e il formare ad una « cultura politica », uno stile religioso come quello già indicato dal Concilio ci mette in grado di aprire nuovi orizzonti anche alla crescita della comunità degli uomini e pone le condizioni perché i cristiani si occupino, con sempre maggiore libertà, delle scelte della società politica. La centralità della coscienza, un'identità che non si risolve nella condizionatezza tutta storica di una « presenza » ma rimanda invece all'inesauribile dialettica di « storia » e « mistero », la libertà di una ricerca di soluzioni aperta alla critica e al mutamento, senza pregiudizi ideologici, sono gli elementi che raccordano senza traumi o contraddizioni la scelta religiosa all'impegno politico. Questi elementi non si giustificano solamente con l'esigenza di una maggiore autenticità della vita di fede; è la stessa vicenda storica e culturale della nostra società a richiedere un atteggiamento profondamente mutato nei confronti della realtà (e a domandare un diverso approccio alla politica).

La scelta religiosa, pertanto, individua alcune delle condizioni che rendono possibile risignificare la fede nel mondo secolarizzato: ma soprattutto esprime l'incrollabile convinzione che il risveglio in senso cristiano delle coscienze non avverrà mai come risultato di un programma di riconquista, ma — tutt'al contrario — solo come testimonianza di un profondo « consentire » del popolo di Dio con le attese e le speranze del mondo contemporaneo.

Gianluca Salvatori

AVVERTENZA — Per esigenze di spazio, non ci è possibile pubblicare l'intervento di Stefano Brogi su « Laicità e scelta » religiosa. Rimandiamo perciò i lettori interessati al N. 13-14/luglio 1983 di **Ricerca**, dove esso era già stato pubblicato.

Le radici storiche della scelta religiosa

1

Francesco Sportelli

I documenti ufficiali dell'episcopato italiano fanno frequente riferimento all'opzione fondamentale che la Chiesa italiana ha compiuto dopo il Concilio, negli anni '70, usando espressioni come « un vero salto di qualità per tutta la Chiesa in Italia » (1), « scelta pastorale fondamentale » (2), « idea madre », « fondamentale orientamento operativo » (3) della Chiesa in Italia. Più comunemente, nel linguaggio quotidiano, tutti siamo soliti indicare questa opzione fondamentale con l'espressione di « scelta religiosa ». E « l'elemento qualificante di questa scelta è stato individuato nella priorità dell'evangelizzazione » (4). Da questa priorità è derivato tutto il « rinnovamento », lo « aggiornamento », la « crescita » della Chiesa italiana.

Per comprendere la strada percorsa e per capire rispetto a quale situazione è avvenuto questo « rinnovamento », questa « crescita », è necessario rifarsi al frastagliato cammino che la Chiesa italiana ha compiuto un po' prima, durante e dopo il Concilio. Pertanto questa comunicazione avrà tre parti. Nella prima parte, in maniera rapida, cercheremo di vedere le scelte della Chiesa prima del Concilio, scelte fondamentalmente ispirate dal magistero di Pio XII. Nella seconda parte risalteranno gli anni ed il clima del pontificato di Giovanni XXIII e del Concilio. Nella terza parte, infine, ci sforzeremo di cogliere sinteticamente i cambiamenti postconciliari della Chiesa italiana ed il delinearsi, negli anni '70, della « scelta religiosa » come scelta di fondo della Chiesa italiana.

Le sintesi di temi così vasti portano necessariamente ad essere schematici e soprattutto a fare delle scelte, con tutti i rischi che ogni scelta comporta, primi fra tutti quelli di ripetere cose note o di poca importanza o imprecise. Inoltre il tema della scelta religiosa è difficilmente circoscrivibile, perché significa prendere in esame un po' tutte le vicende della Chiesa italiana e di come essa ha definito, in uno o più archi di tempo, il suo volto concreto attraverso le scelte operate.

Le scelte della Chiesa prima del Concilio

La storia della Chiesa, negli anni che precedono il Concilio, è caratterizzata fondamentalmente dal pontificato di Pio XII (1939-1958). Quello di papa Pacelli è un pontificato, a tutt'oggi e per molti aspetti, ancora da scoprire e da studiare. La stessa figura di Pio XII rimane ancora a metà fra il mito e la storia. Ma, non volendo ridurre la storia della Chiesa alle vicende personali del suo capo di questi anni, diciannove, coglieremo solo due caratteristiche o, se si vuole, due scelte della Chiesa: l'istanza profonda di restaurare la « civiltà cristiana » ed il « monolitismo cattolico ».

L'inizio del pontificato pacelliano quasi coincide con l'entrata in guerra dell'Italia (1940). Ed è proprio la guerra ad aprire una nuova prospettiva religiosa per la Chiesa italiana « che si libera dai condizionamenti politici, dalle implicazioni di un clima benedicente nei confronti del regime (fascista), quasi fosse una realizzazione della escatologica città di Dio ». « La Chiesa, nel drammatico contesto della guerra, si erge come una realtà libera dagli errori dei governanti e recepisce le profonde aspirazioni del popolo, le sue esigenze di pace. La Chiesa è l'ultimo luogo dove si possono riporre le proprie speranze, in cui si può ricevere un conforto morale, in cui esiste una guida non cieca verso un futuro migliore da un punto di vista spirituale, ma non solo » (5). Nel salto al buio determinato dalla guerra, la Chiesa garantisce una transizione meno avventurosa ed in fondo è l'unica istituzione con cui si può dialogare. Con la caduta del fascismo, inoltre, cresce ancora di più l'autorità morale del Pontefice Pio XII.

L'immediato dopoguerra fa apparire lucido il programma di ricostruzione della cristianità in Italia: *bisogna porre un fondamento etico e religioso al vivere sociale*. Il Papa insiste su tre punti fondamentali: santificazione della festa, saldezza della famiglia, educazione dei giovani. Le preoccupazioni più diffuse nella Chiesa sono l'immoralità dilagante, la prostituzione, la pubblicità ad un tipo di costumi sessuali propri della società americana, cioè, il disgregarsi della società cristiana proprio mentre pare rinascere l'anticlericalismo e si va rafforzando il peso politico delle sinistre. A queste preoccupazioni va aggiunta la non comprensione delle « lentezze » del governo De Gasperi. La linea democristiana, appoggiata da monsignor Montini, sembra quasi ridurre la « magnifica » solitudine magisteriale e profetica della Chiesa di fronte alla società, consegnandola ad una mediazione politica fatta di compromessi.

Ma è al pericolo più grosso per la società cristiana che la Chiesa risponde: l'anticomunismo diventa una battaglia religiosa di primo piano. Una mobilitazione diretta della cristianità sembra urgere, è una esigenza che, prima che politica viene sentita come religiosa, cristiana, quasi un bisogno spirituale del mondo cattolico. Da questo, « nascono tentativi di scavalcamento della mediazione politica, sottovalutazioni della pastorale religiosa, pur ampiamente praticata, impazienze » (6).

Nella crisi della guerra e negli anni del dopoguerra la Roma cattolica, l'Italia dei credenti ed il magistero pacelliano intendono indubbiamente esercitare una funzione di polo di attrazione universale. Il Papa rivolgendosi urbi et orbi « tenta di porre attraverso il suo vastissimo insegnamento, i fondamenti cristiani della ricostruzione non solo dell'Italia, ma dell'Europa e del mondo. In questo quadro la Chiesa viene presentata come una originale tutrice della libertà e della dignità dell'uomo e della società». Nel pensiero di Pio XII «c'è la consapevolezza che la Chiesa ha una risposta, pur molteplice e varia, come svariate sono le sue possibilità, da offrire al mondo ».

La Chiesa di questi anni ha una funzione di orientamento nella vita sociale e politica, ma in maniera radicalmente diversa dalle forze politiche. Il Papa delinea i tratti della missione della Chiesa « educatrice dei popoli », capace di fondare il vivere sociale su basi di moralità e di stabilità. Si assiste indubbiamente ad un

rinverdimento del cattolicesimo romano.

Ovviamente in questo clima, le scadenze elettorali acuiscono un certo senso di contrapposizione tra la proposta di civilità della Chiesa e le altre proposte, in particolare quella della sinistra e soprattutto del PCI. « O Roma o Mosca », non si tollerano confusioni a livello ideologico e pratico. Il Papa lancia appelli scavalcando ogni mediazione ed aggredendo direttamente i problemi politici dall'alto del suo magistero.

Un simile clima politico teso non poteva influenzare la pastorale e la religiosità. « E' certo che da parte dell'autorità ecclesiastica ci fu una intenzionalità di difesa e rafforzamento della civiltà cristiana nel programmare le manifestazioni devozionali del periodo che va dal '48 ai primi anni '50, ed è chiaro come questo rafforzamento puntasse ad una limitazione della forza dei comunisti » (7). La tipica pastorale parrocchiale è sconvolta da iniziative più vaste, da messaggi lanciati dai vertici che rapidamente si rifrangono alla base. In una prospettiva di rafforzamento della civiltà cristiana vanno viste molte delle celebrazioni, ricorrenze e avvenimenti di questi anni, come la successione alla presidenza dell'Azione Cattolica, al posto di Veronese, notoriamente vicino a Montini e De Gasperi, di Luigi Gedda. E' questo il tentativo di dare maggiore organicità alle forze cattoliche e di rinnovarne la capacità di penetrazione sociale. Sono gli anni del così detto « monolitismo cattolico »: « tutti i settori della vita associata sono raggiunti da organizzazioni che da un lato, attraverso una rigida struttura verticale, fanno capo ad un forte coordinamento centrale, cui presiede il Papa stesso, dall'altro raggiungono capillarmente la base della società italiana » (8). Questo modello organizzativo di massa, per gran parte derivato dai modelli organizzativi fascisti, eserciterà per tutti gli anni '50 un forte influsso nel mondo cattolico e nella società italiana nel suo insieme.

Il carattere dominante delle scelte ecclesiali appena accennate può essere considerato « religioso »? Forse sì, ma di quale religione? Per Pio XII la religione è permeata sempre da un senso di civiltà, da una subordinazione del civile e del politico al « religioso », « postulando un mutamento concreto in questo senso non solo degli individui, ma pure della società » (9). L'affermazione del primato del religioso conduce ad un atteggiamento non articolato verso la vita politica e sociale. La stessa pastorale non viene per nulla « aggiornata », per usare un linguaggio conciliare. Sarà appunto il Vaticano II che verrà ad innescare processi di revisione culturale e religiosa tuttora in atto, processi attenti alla complessità del reale che si muovono dal pontificato di Giovanni XXIII, attraverso il Concilio ed il pontificato di Paolo VI. « Un cammino in cui i temi di 'civiltà' vengono progressivamente messi in sordina, mentre prevalgono i temi pastorali » (10). La caduta dell'idea di una civiltà cristiana « lascia un certo mondo cattolico quasi senza riferimenti ideali ed obiettivi concreti, tra una prassi amministrativa scadente e nostalgie di riaffermazioni organiche di civiltà. La via appare molto più ardua, ma sicuramente più vicina, sotto ogni profilo, alla complessità del reale, e, politicamente e religiosamente, più vera » (11).

Giovanni XXIII e il Concilio Ecumenico Vaticano II

Quelle accennate vengono ad essere quindi, più o meno, le scelte della Chiesa italiana alla vigilia dell'elezione del Patriarca di Venezia, Angelo Roncalli, a Papa (1958) e dell'annuncio della riunione di un Concilio ecumenico (1959). Sarebbe facile, ma anche sbagliato, vedere qui, nel passaggio da Pio XII a Giovanni XXIII una cesura che mette da una parte le scelte di « civiltà » di Pacelli e dall'altra quella « pastorale », quasi una scelta religiosa, di Papa Giovanni e del Concilio. Il passaggio fu certo delicatissimo e pieno di molte novità, ma contrapporre Papa a Papa, pontificato a pontificato, insegnamento ad insegnamento, è una colpevole leggerezza che non tiene conto del fatto che nella storia della Chiesa e del papato esiste una continuità provvidenziale che è anche una forma di comunione fra generazioni e tempi diversi.

Certo, il modo di Papa Giovanni di parlare alla folla, ai giovani, ai carcerati, la sua capacità di mandare un saluto ai bambini, crea un « clima » nuovo nella Chiesa. « D'altronde esistevano segni sempre più numerosi di una promettente primavera. Nella Chiesa, sia pure con fatica, pullulavano movimenti di rinnovamento che coinvolgevano fedeli e teologi, chierici e laici, vescovi e cristiani comuni, in un impegno di condivisione storica e di riappropriazione della fede » (12). I pochi anni del pontificato giovanneo non segnano però « concretamente » un mutamento di indirizzo nelle scelte della Chiesa, mutamento che si farà sensibile successivamente. « L'unico elemento di novità che già si percepisce con chiarezza è il venire meno o almeno l'attenuarsi della rigidità dello schieramento cattolico e quindi l'articolarsi delle posizioni dell'episcopato italiano in una linea assai più frastagliata, contraddistinta se non altro (in alcune circostanze) da molti significativi silenzi » (13). Furono anni pieni di elementi di improvvisazione e forse di non piena consapevolezza di alcune scelte, compresa la stessa decisione di aprire il Concilio con la sicurezza che sarebbe stato semplice, breve e ordinario.

Certamente però, gli anni di Papa Giovanni, e lui stesso, saranno ricordati per le intuizioni fondamentali di base: *il disimpegno politico e l'accentuato impegno pastorale.* Queste intuizioni fanno entrare in crisi il monolitismo del periodo anteriore e fanno convergere lo stile di Giovanni XXIII con la ecclesiologia del Vaticano II volta a recuperare il motivo della Chiesa popolo di Dio (14). Questo disimpegno politico, accanto ad un rinnovato impegno pastorale, lo si coglie dalle prime battute del pontificato, il discorso dell'incoronazione del 4 novembre 1958, alle ultime, la enciclica Pacem in terris del 10 aprile 1963, indirizzata a tutti gli uomini di buona volontà, che destò in tutti profondo entusiasmo.

Ma il fatto decisivo e rilevante per la storia di tutta la Chiesa, e non solo di quella italiana, fu l'inattesa e rapida decisione di convocare un Concilio. Non è questa la sede per tracciare una storia delle sessioni e degli anni del Concilio Ecumenico Vaticano II (8-12-1962/8-12-1965), è certo però che è stato il Concilio ad aprire un nuovo corso nella storia della Chiesa indicando nuovi indirizzi dogmatici, disciplinari, pastorali. Emerge una nuova concezione della rivelazione, della Chiesa, del laicato, del rapporto col mondo, mostrando una nuova fiducia della Chiesa nell'uomo. Certamente la scelta religiosa è un frutto del Vaticano II, ma quello che in quegli anni si nota subito, è il superamento del clericalismo, del legalismo, del trionfalismo. Con il Concilio la Chiesa si riconosce coinvolta nella storia, impegnata a leggerne i segni e a rendere agli uomini il servizio della testimonianza e dell'annuncio evangelico. Più di un vescovo italiano modifica la propria mentalità e numerose sono le lettere pastorali sul Concilio, anche se i tentativi di applicazione sono timorosi e lenti.

Cambiamenti postconciliari della Chiesa italiana e scelta religiosa

Iniziato appena da un anno il Concilio, muore Papa Giovanni. Gli succede Giovanni Battista Montini che prende il nome di Paolo VI e conduce in porto il Concilio nello stesso spirito espresso da Giovanni XXIII e col convinto proposito della continuità. Il destino di Paolo VI sarà quello però di guidare l'attuazione del Vaticano II.

Gli anni dell'immediato postconcilio sono anni di immenso entusiasmo e di diffuso risveglio religioso, ma anche di impazienze che conducono « a dolorose quanto clamorose lacerazioni, forse un po' figlie d'una Chiesa pre-conciliare, in cui si credeva tanto alla magia della parola, alla rapida efficacia dell'appello del capo, fidando in un corpo omogeneo e compatto, poco condizionato dalla storia » (15). Applicare il Concilio non era cosa facile, perché bisognava capovolgere una mentalità e vincere le resistenze dei tradizionalisti e di chi pensava che dopo il Concilio ogni libertà fosse permessa. La Chiesa di Paolo VI si trova nel travaglio storico di una rigenerazione e in un lavoro mediativo e formativo in cui il tessuto ecclesiale si va ricreando in senso conciliare.

La « scelta » della Chiesa di questi anni è, ma non poteva essere diversamente, la scelta conciliare, forse generica e poco impegnativa, visto che nella maggior parte delle diocesi italiane si punta quasi tutto sugli aspetti pastorali di aggiornamento e rinnovamento, riflettendo meno intorno alle nuove idee sulla rivelazione, sulla ecclesiologia, sulla Madonna. Sono anni ricchissimi di fermenti, di rinnovamenti, di risvegli all'interno della Chiesa ma anche del mondo politico, sociale, sindacale, editoriale. E' impossibile delineare anche in maniera sintetica, uno schema riassuntivo di questi anni. Cogliamo solo un esempio all'interno dell'associazionismo tradizionale cattolico di quegli anni (associazionismo peraltro in crisi dopo la messa in discussione del monolitismo), è l'esempio dell'Azione Cattolica.

Di questi anni è il passaggio dalla presidenza Gedda alla presidenza Bachelet (6-6 1964), l'Azione Cattolica Italiana cambia, ma senza crisi convulse. « Quando Vittorio Bachelet comincia il primo triennio della sua fatica di presidente, è in pieno svolgimento il Concilio. Si pone perciò subito un problema di studio, di diffusione e di attuazione dei documenti conciliari. L'Azione Cattolica opera così una prima significativa "scelta", quella conciliare, e Vittorio Bachelet fa del Concilio un elemento centrale del suo impegno » (16). Per attuare questi obiettivi viene utilizzato l'apparato ancora esistente. « E accanto alla 'scelta conciliare', c'è nell'Azione Cattolica guidata da Vittorio Bachelet la 'scelta religiosa'. Fin dalle prime battute della sua presidenza, Vittorio Bachelet indirizza l'Associazione sulla strada a suo tempo indicatale da Papa Giovanni e successivamente ribadita da Paolo VI e dal Concilio: quella cioè di rinnovare se stessa nella generosità dell'impegno missionario, nel primato dello spirituale, nella piena comunione con la gerarchia e con il clero, senza confusioni o contrapposizioni con altre responsabilità e con altre energie di cristiani impegnati in campi diversi » (17). « Per Vittorio Bachelet 'scelta religiosa' non significa né polemica contrapposizione al passato né disimpegno dai problemi morali e politici della società italiana: è una scelta che risponde ad una precisa indicazione del magistero ecclesiastico e ad una primaria esigenza di evangelizzazione in un mondo caratterizzato da una crescente secolarizzazione e da una preoccupante presenza di ateismo pratico; ed è una scelta che non evade il confronto con la realtà sociale e culturale, nella quale anzi l'Azione Cattolica vuole lavorare per cogliere le difficoltà dell'uomo ed offrire aiuti ed indicazioni utili al superamento della crisi nella quale esso si dibatte » (18). Questi temi, che furono largamente dibattuti dalla base del'A.C., vennero assunti in un nuovo statuto che entrò in vigore il 1° novembre 1969 e che rinnovò anche organizzativamente l'associazione.

L'ultimo scorcio degli anni '60 e gli inizi del decennio successivo sono caratterizzati, sul piano politico-sociale, ma anche su quello religioso, dalla « contestazione » e dal '68. Il mondo cattolico è segnato da profonde lacerazioni ed appare diviso ed incerto in un momento difficile della vita italiana, peraltro la stessa nozione di « mondo cattolico » è messa in discussione. Molti e assai rilevanti erano stati i cambiamenti sociali e molte le ripercussioni in tutti i campi.

La Chiesa italiana, soprattutto quella istituzionale, con gli anni '70, « sia pure a fatica e in mezzo a ritardi e contraddizioni », cerca di adattarsi ai cambiamenti voluti dal Concilio o imposti dalla realtà. La Conferenza Episcopale Italiana (CEI) costituita ufficialmente nel 1965, lavora in questo senso. Preziosa si rivela l'opera del Segretario Generale della CEI di quegli anni (1972-1976), mons. Enrico Bartoletti, animatore instancabile del rinnovamento conciliare che con le sue doti fa assurgere la CEI a vero organismo di comunione e di collegialità dei vescovi italiani e a strumento di rinnovamento della Chiesa in Italia.

Gli anni '70 sono per la Chiesa italiana, gli anni della « scelta religiosa » che non rappresenta un semplice aggiornamento di metodi ma il punto di partenza di nuovi dinamismi pastorali, scaturiti dalla « necessità di passare da una pastorale di sacramentalizzazione, valida in una situazione di cristianità, ad una pastorale di evangelizzazione, richiesta dai tempi nuovi della Chiesa e del mondo » (19).

Ma in che cosa consiste effettivamente questa « scelta religiosa? ».

« La 'scelta religiosa' (o pastorale) della Chiesa italiana consiste nella determinazione di riconoscere in via teorica e di realizzare nella prassi il 'primato dell'evangelizzazione', quale compito proprio e missione specifica di tutto il popolo di Dio. E poichè l'evangelizzazione è un cammino che risulta dalla sintesi di tre momenti essenziali — annuncio della parola, vita sacramentale e diaconia della carità (la testimonianza) —, l'itinerario pastorale della Chiesa italiana negli anni '70 si è sviluppato lungo una triplice direzione » (20).

La prima direzione di marcia della Chiesa italiana dettata dalla sua « scelta religiosa » è stata quella di un rinnovamento dell'annuncio della Parola di Dio, soprattutto attraverso la riforma della catechesi. In diversi documenti di quegli anni vi sono accenni su questo tema. Ai propositi seguono i fatti, dopo il Documento base del 1970, nel 1973 esce il catechismo per i bambini, nel 1974, 1975 e 1976 quelli per i fanciulli, nel 1979 quello per i giovani, nel 1980 quello per gli adulti e l'ultimo è quello per i ragazzi.

La seconda direzione di marcia della Chiesa italiana in seguito alla sua « scelta religiosa » è consistita nel promuovere l'azione liturgica e sacramentale, quale canale privilegiato e da privilegiare sopra ogni altro, attraverso cui la Chiesa comunica la luce e le forze spirituali di cui dispone in proprio. Nasce così il primo piano pastorale « Evangelizzazione e sacramenti » che impegna a riprendere la dottrina e la pastorale dei singoli sacramenti: 1973, Battesimo, Confermazione, Eucaristia; 1974, Penitenza, Unzione degli infermi; 1975, Matrimonio; 1977, Ministeri nella Chiesa. Non si tratta soltanto di rivedere testi e riti liturgici, ma di puntare con

coraggio ad un vero e proprio cambiamento di mentalità, soprattutto per quanto riguarda la preparazione e la partecipazione ai sacramenti.

La terza direzione di marcia della Chiesa italiana dettata dalla sua « scelta religiosa » è stata quella di tradurre nella pratica lo stretto rapporto di complementarietà che esiste tra evangelizzazione, sacramenti e promozione umana. Infatti la testimonianza, la diaconia della giustizia e della carità, è parte integrante della evangelizzazione. Questa terza direzione di marcia raggiunge il suo punto di massima forza e chiarezza con il Convegno pastorale nazionale del 1976 su Evangelizzazione e promozione umana. Da questo convegno si sono sviluppati nella Chiesa italiana processi di riflessione, di crescita, di dialogo e di ricomposizione tuttora in atto, che ancora devono trovare adeguate conclusioni.

Ma questo itinerario pastorale della Chiesa italiana negli anni '70 dettato dalla « scelta pastorale », non è immune da critiche ed obiezioni che spesso si infittiscono, soprattutto in occasioni politico-elettorali, su determinate associazioni ecclesiali particolarmente convinte della validità di questa scelta.

L'obiezione di fondo è la denuncia del pericolo che la « scelta religiosa » faccia chiudere la Chiesa italiana su se stessa, sui suoi problemi interni, sullo spirituale solamente, dimenticando le scelte « pubbliche » e « concrete ». Ma basta solo leggere qualche capitolo dei documenti CEI degli anni '70 o guardare all'esperienza di questi anni appena trascorsi, per affermare esattamente il contrario, per dire che « primato dell'evangelizzazione » non ha significato isolarsi dalla storia ma confrontarsi con essa, capire che l'Italia è cambiata, è pluralista e laica, non è più la « cattolica nazione » di un tempo, per cui la Chiesa per compiere la sua missione non può più contare su appoggi esterni, ma sulle proprie iniziative pastorali fondate esclusivamente sulla potenza della Parola di Dio e sull'azione dello Spirito.

Le opzioni della Chiesa italiana per gli anni '80 sono attualità e non storia. La prospettiva è quella della continuità che disegna come punti fermi una maggiore comunione all'interno della Chiesa, una piena valorizzazione del laicato, una armonia tra unità istituzionale e pluralismo pastorale ed infine una nuova presenza sociale della Chiesa nella realtà pluralistica e laica dell'Italia. A ciò si aggiunge l'appello costante di Giovanni Paolo II ai valori dell'uomo che agisce come un forte richiamo sulle coscienze soprattutto giovanili. Ma forse mancano ancora « gli strumenti di mediazione perchè queste energie siano orientate e valorizzate verso esiti positivi ». Una iniziativa culturale seria e coerente, che rifiuta le scorciatoie integralistiche e monolitiche e che accetta di misurarsi con la complessità e le contraddizioni del reale, può dare una linea di sviluppo alle energie che nel cattolicesimo italiano ci sono.

Francesco Sportelli

Note

1) C.E.I., *Evangelizzazione e Sacramenti*, n. 97.

2) C.E.I., *Evangelizzazione e Sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi*, n. 2.

3) Card. A. POMA, *Presentazione*, in *Evangelizzazione, Sacramenti e Promozione umana*, Roma, 1979, pag. IX.

4) *Evangelizzazione e Sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi*, ibidem.

5) A. RICCARDI, *Roma « città sacra »?*, Milano, 1979, pag. 189.

6) A. RICCARDI, *op. cit.*, pag. 313.

7) A. RICCARDI, *op. cit.*, pag. 350.

8) P. SCOPPOLA, in AA.VV., *L'idea di un progetto storico*, Roma, 1982, pag. 87.

9) A. RICCARDI, *op. cit.*, pag. 381.

10) A. RICCARDI, *op. cit.*, pag. 403.

11) A. RICCARDI, *op. cit.*, pag. 405.

12) G. ALBERIGO, in *Cristianesimo nella storia*, vol. II, ottobre 1981, fasc. 2, Bologna, p. 507. Interessante è tutto il saggio di Alberigo che esamina l'evoluzione dell'attività del magistero nella chiesa cattolica negli ultimi 150 anni (1830-1980).

13) P. SCOPPOLA, *op. cit.*, pag. 94.

14) P. SCOPPOLA, *op. cit.*, pag. 96.

15) A. RICCARDI, in *Il dibattito sulla « ricomposizione » dell'area cattolica in Italia*, a cura di B. Sorge, Roma, 1981, pag. 250.

16) VITTORIO BACHELET, *Discorsi (1964-1973)*, a cura di M. Casella, Roma, 1980, pag. XV.

17) VITTORIO BACHELET, *op. cit.*, pag. XVII.

18) VITTORIO BACHELET, *op. cit.*, pag. XVIII.

19) C.E.I., *Evangelizzazione del mondo contemporaneo*, Documento dell'episcopato italiano per la III Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi (28 febbraio 1974), n. 86.

20) E' ripresa per sommi capi la sintesi che su questo punto offrì padre Sorge nella sua relazione al convegno ecclesiale « Dalla Rerum Novarum ad oggi », tenuto a Roma nell'ottobre 1981 e ripresa da *La Civiltà Cattolica*, 3153, 1981, pag. 226, con il titolo « *La Chiesa italiana degli anni '80* ».

Desidero inoltre citare due «sintesi» ormai classiche sulla storia della Chiesa italiana alle quali mi sono riferito: G. MARTINA, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Roma, 1977 e S. TRAMONTIN, *Profilo di storia della Chiesa italiana dall'Unità ad oggi*, Torino, 1980.



Le radici culturali della scelta religiosa ①

Francesca Michelutti

Un problema centrale per chiarire fino in fondo il senso di una scelta religiosa oggi, è verificarne la fecondità storica, cioè l'adeguatezza o meno a dare risposta alla crisi culturale e religiosa del nostro tempo. Si tratta di cercare accanto a fondazioni (o rifondazioni) di tipo teologico, una fondazione « culturale », attraverso l'individuazione di quegli aspetti della cultura attuale che giustificano una scelta di questo genere.

La scelta religiosa operata dal Concilio e dalla riflessione teologica post-conciliare, è la scelta di uno stile, una modalità di vivere la fede alla luce della nuova comprensione di sé operata dalla Chiesa. La Chiesa si riconosce non tanto depositaria di un dato compiuto e definitivo, ma annunciatrice di una salvezza che procede nel tempo, nella storia, i cui semi sono disseminati ovunque e la cui pienezza avverrà con il manifestarsi del Regno. Perciò essa non si pone in opposizione con il mondo, in dialogo concorrenziale con esso, ma in cooperazione in positivo verso un'opera comune.

Scegliendo di essere fino in fondo se stessa, « quasi un sacramento, segno dell'intima unione di Dio e dell'unità di tutto il genere umano », sceglie la condivisione, la piena solidarietà con l'umanità e la sua storia.

Testi basilari per comprendere questa impostazione nuova, non dualisica del rapporto Chiesa-mondo, sono nella *Gaudium et Spes*. Il centro di questa formulazione è il n. 40 che sottolinea con forza l'agostiniana « compenetrazione di città terrena e celeste », che si esercita attraverso il contributo che la Chiesa dà al progresso umano e attraverso « l'aiuto prezioso » che il mondo può fornire ad essa ed alla sua stessa missione evangelizzatrice. Per descrivere il contributo dato dalla Chiesa all'umanizzazione della famiglia degli uomini, si distingue « l'aiuto che la Chiesa intende offrire agli individui », « l'aiuto che la Chiesa intende dare alla società umana », e « l'aiuto che la Chiesa intende dare all'attività umana per mezzo dei cristiani » (41, 42, 43).

Essenziale è il n. 42 perché è a questo livello che si colloca il tema della rilevanza storica della scelta religiosa. Richiamandosi alla concezione di Chiesa già espressa nella Lumen Gentium, si afferma che fine primario, unico della Chiesa è quello di « promuovere l'unità »; e ciò mostrando « al mondo che una vera unione sociale esteriore discende dalla unione delle menti e dei cuori, ossia da quella fede e da quella carità con cui la sua unità è stata indissolubilmente fondata nello Spirito Santo ».

Questa è la radice della scelta religiosa e insieme della sua rilevanza storica: « Infatti — prosegue la *Gaudium et Spes* — la forza che la Chiesa riesce a immettere nella società umana contemporanea consiste in quella fede e carità effettivamente vissute, e non in qualche sovranità esteriore esercitata con mezzi puramente umani ».

Alla ricerca dei segni dei tempi

Dunque scelta religiosa come scelta di mezzi poveri e dell'indipendenza da ogni forma di potere umano. Ma non per questo scelta di fuga dalla storia e dalla responsabilità di dare segni visibili di questa unione con Dio e di questa unità del genere umano: proprio da questa missione religiosa scaturiscono compiti, luce e forze, che possono contribuire a costruire e consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina. Così pure, dove fosse necessario, a seconda delle circostanze di tempo e di luogo, anch'essa può, anzi deve suscitare opere destinate al servizio di tutti, ma specialmente dei bisognosi, come ad esempio opere di misericordia e altre simili. La Chiesa, inoltre, riconosce tutto ciò che di buono si trova nel dinamismo sociale odierno, soprattutto il movimento verso l'unità, il progresso di una sana socializzazione e della solidarietà civile ed economica. E' chiaro qui che la Chiesa non intende ritagliarsi spazi propri, in cui operare in alternativa, ma lavorare in spazi comuni con una profonda consapevolezza dello aiuto che tutti gli uomini di buona volontà possono darle.

Sempre la *Gaudium et Spes* indica anche quali sono gli strumenti, qual'è il metodo per attuare tutto questo. « E' dovere permanente della Chiesa scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni, il suo carattere spesso drammatico ». Questo è il nodo cruciale: si tratta infatti di rendere significativa la fede nella storia, di incarnarla, e il mezzo di questa « incarnazione è il saper leggere i segni dei tempi ».

Questa sapienza, questa capacità di capire il presente, è la capacità di individuare quelle mediazioni della fede nella storia che sono più adeguate ai tempi e alle esigenze. Mediazioni che non sono mai definitive, ma ciascuna relativa al momento storico, per quanto abbia in sé qualcosa che trascende la temporalità e la proietta al di là della storia.

Ma la lettura del presente richiede il possesso di strumenti che la rendano possibile: lo strumento essenziale è quello della cultura, della mediazione culturale. « Certo non una cultura qualunque, ma una mediazione fatta dal popolo di Dio, dunque una cultura credente una cultura popolare, ma che pure è una cultura, cioè una ricerca mai definitiva, un tentativo precario e approssimato, sempre inserito in una tensione dialettica, di ricomprendere il mistero di Cristo da dentro la condizione storica

che si vive, e i segni del tempo, a partire dalla promessa del Regno » (Giorgio Tonini).

In questo senso allora la scelta religiosa è una scelta della cultura e perciò della libertà da ogni asservimento al potere (propria della cultura), e della dimensione della ricerca; inoltre è scelta della evangelizzazione in senso pieno in quanto tentativo di superamento di quel distacco tra Vangelo e cultura, che Paolo VI indicava come il dramma della nostra epoca.

La scelta religiosa è dunque questo modo nuovo di intendere la fede e la missione della Chiesa e anche il proprio ruolo di laici: «un modo nuovo fondato sulla centralità del momento culturale come atteggiamento di perenne ricerca di una verità mai definitivamente posseduta e di perenne ascolto della Parola di Dio e della storia degli uomini » (Giorgio Tonini).

La crisi della ragione

Bisogna ora considerare se una scelta religiosa così intesa è adeguata ai problemi del nostro tempo. L'analisi che la federazione è venuta facendo attraverso gli ultimi due Congressi, ha portato alla denuncia della radicalità della crisi contemporanea definendola crisi della ragione. Ci troviamo di fronte ad una situazione di disgregazione, di perdita di un tessuto culturale comune, di venir meno degli strumenti concettuali con cui gli uomini si rapportano alla realtà, sono in grado di comprederla e guidarla. Ma ancor più ci troviamo di fronte alla perdita di senso di ogni ricerca sul senso, di ogni discorso sull'uomo, di ogni desiderio di cambiamento storico. Tale situazione di crisi pone un problema serio all'evangelizzazione, perché essa è un terreno tutt'altro che favorevole all'annuncio. Chi infatti ha perso il gusto per la ricerca, la capacità di porsi domande, non può accogliere il messaggio di Cristo. Questa è una prima profonda sfida con cui fare i conti.

Per alcuni questo momento storico proprio perché « disgregato », contrassegnato dalla perdita di ogni riferimento di valore definito come nichilismo (inteso come ideologia individualistica il cui unico metro di giudizio è il criterio della forza) esige una « presenza » da parte dei cristiani, mentre la scelta religiosa, in quanto si pone sul terreno della mediazione culturale, sarebbe una condanna al « silenzio » e all'« assenza ». Questa risposta nasce da una visione esclusivamente negativa della cultura attuale, da un'interpretazione univoca della crisi e dell'altro fenomeno storico ad essa complessamente connesso: il fenomeno della secolarizzazione.

Ne viene quindi la proposta di una cristianità compattamente unita su tutti i fronti, con una ben precisa visione dell'uomo, della società, da contrapporre alle concezioni correnti, con un sistema definito di valori da proporre dall'esterno ad una società che pare aver abolito ogni orizzonte di valore.

Questa, dell'integralismo, è una tentazione estremamente rischiosa, perché tradisce tutto lo spirito completamente diverso con cui la Chiesa dal Concilio in poi si è posta nei confronti del mondo.

Certo la crisi, l'affermarsi della cultura radicale dell'indifferenza e dell'immediatezza (per usare una terminologia del Congresso di Milano) è un limite per l'evangelizzazione. Ma tale cultura è una realtà complessa e ambigua e in essa vanno individuati quegli elementi positivi che indubbiamente ci sono.

E' un dato obiettivo l'affermazione che emerge in essa della coscienza della soggettività. Questo fatto è certamente ambiguo e può scadere in individualismo, ma può anche portare ad esiti differenti: l'affermazione della persona (i nodi della famiglia, della sessualità e della condizione femminile ne sono una evidente riprova).

La scelta religiosa è adeguata a questo tempo che chiede la fatica del discernimento, del tentativo di guardare in profondità il reale e comprenderne le complessità e le contraddizioni, di ricercare senza soluzioni precostituite, in collaborazione, non in contrapposizione

La secolarizzazione

L'altro fenomeno che comporta un'importante sfida oggi è quello della secolarizzazione. Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad una realtà estremamente complessa e contraddittoria.

Da un lato infatti la secolarizzazione ha messo in crisi l'identificazione del religioso con il sacro e quindi l'identificazione della fede religiosa con categorie e sistemi di valori attraverso cui obbligatoriamente passa ogni rapporto dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini, con Dio. Questa situazione caratterizza normalmente contesti culturali primitivi. E inoltre, come hanno messo in luce i « maestri del sospetto », la religiosità sacrale è il rovescio della dipendenza materiale, cioè della schiavitù del bisogno. La secolarizzazione ha così comportato l'esplosione dei modelli di religiosità sacrale, attraverso l'affermazione della laicità della storia e della libertà della coscienza. Ciò non significa affatto un'affermazione ateistica, ma il riconoscimento della mutua autonomia tra Dio e mondo.

Nella società secolarizzata si apre, paradossalmente, lo spazio per un'autentica esperienza di fede. Si apre, cioè, l'opportunità di costruire esperienze di fede credibili proprio perché « desacralizzate », non « sospette » di essere strumento di consolidamento delle sicurezze sociali e individuali. Per questo l'auspicare una rinascita sacro o il riproporre esperienze di tipo sacrale, significa non aver compreso l'enorme portata di novità e di fecondità per la fede, insite nella secolarizzazione.

Il rischio di proporre esperienze sacralizzate non è solo delle scelte integraliste ma anche di quelle intimiste.

D'altro lato la secolarizzazione ha dei rischi negativi, nel momento in cui scade nel secolarismo, nella perdita completa del senso religioso, per mescolarsi a quella cultura dell'indifferenza e dell'immediato con esiti fortemente repressivi. Ma anche da ciò emerge, se non altro, il dato importante delle perdite di senso di determinate forme religiose e lo stimolo e ripensarne di nuove.

Credo dunque che proprio un confronto problematico e critico con la realtà culturale contemporanea chiarisca quanto profondamente adeguata ai tempi sia la scelta religiosa. Non è più possibile (e questo è un dato di grande fecondità per una crescita della fede) proporre sistemi di valori astratti (nel senso proprio di tratti fuori della storia), scelte precostituite da calare nella realtà, ma sola via percorribile è quella di cercare di ricomporre quelle verità frammentate, disseminate nella nostra storia, di cogliere le profonde istanze etiche che da essa emergono, di leggere, insomma quei segni dei tempi di cui parla il Concilio.

Ci si pone su questa linea avendo scelto la strada della cultura, cioè della ricerca, dell'apertura, del dialogo.

Francesca Michelutti

Complessità sociale, crisi di governabilità e nuova politica 2

Stefano Ceccanti

1 - La crisi come crisi di transazione tra mondi vitali e sistema sociale

Con le politiche di Welfare si realizza un particolare compromesso tra capitalismo e democrazia, tra mercato e Stato senza dubbio più avanzato rispetto agli Stati liberali-oligarchici precedenti ed alle scorciatoie totalitarie, ma con gli anni '70 le basi di questo compromesso vengono duramente attaccate.

Secondo uno schema di Ardigò (Crisi di governabilità e mondi vitali, pagg. 67-70), le linee di innovazione apportate dal Welfare State sul tronco dei vecchi stati liberali-oligarchici si potrebbero ricondurre a quattro:

A) *dalla* democrazia rappresentativa come governo dei rappresentanti eletti dal popolo con partiti di opinione largamente esterni rispetto ai centri di controllo del sistema, *alla* democrazia soprattutto come metodo per la selezione di élites destinate a controllare la società civile e l'economia con l'ingresso dei vertici dei maggiori partiti nei centri di controllo;

B) *dallo* Stato come garante di autonomia del mercato *allo* Stato garante diretto dello sviluppo e dell'accumulazione;

C) *dalla* società politica egemonizzata dalla borghesia *alla* relativa autonomia della politica e dello Stato con produzione politico-statuale di parti di società civile;

D) *dalla* distinzione società civile/stato *ad* una polarizzazione tra sistema sociale incorporato e mondi vitali marginali.

In altri termini, lo sviluppo, concepito come inarrestabile e generalizzato, permette di redistribuire quote di benessere crescente da scambiare con il consenso sociale per cui, allontanato il pericolo rivoluzionario e garantita con relativa tranquillità la comunicazione (o transazione) tra mondi vitali e sistema sociale, il problema si riduce solo a porre i paletti di confine tra Stato e mercato, in un orizzonte concepito come positivo, indiscusso, normale. Ai fenomeni di erosione delle identità sembra sopperire efficacemente l'industria culturale che propone stili di vita basati sul consumo e giustifica la realtà presente duplicandola, mostrando cioè il presente come l'unico futuro possibile. Quando però cade il mito dello sviluppo indefinito su cui il Welfare si era fondato, appare in tutta evidenza che questo processo è alla lunga autodistruttivo. « Le tradizioni importanti ai fini della legittimazione non sono rigenerabili in termini amministrativi », scrive Habermas nel suo « Crisi di razionalità nel capitalismo maturo ».

Anche nelle società complesse infatti, il retroterra dei mondi vitali, delle relazioni faccia a faccia che precedono ed accompagnano la riproduzione della vita e che, in seguito, formano la fascia delle relazioni di familiarità, di amicizia, di interazione quotidiana, resta pertanto « ancora necessario affinché gli uomini possano imparare a ritrovarsi, a venire a capo dei loro conflitti e a risolvere in comune i problemi comuni, tramite la formazione di una volontà collettiva ».

La crisi va vista in tutta la sua complessità da un lato come crisi di integrazione sociale, di capacità di orientare i cittadini verso valori, interessi, norme condivise, facendo fronte al venir meno dell'illusione dello sviluppo lineare quantitativo, dall'altro come crisi di integrazione tra i vari sottosistemi di cui il sistema si compone.

La governabilità è quindi l'esito sempre contingente delle complesse transazioni (ossia comunicazioni, collegamenti) *tra mondi vitali e sistema sociale*, tra questi due poli oggi certo confusi con i fenomeni di privatizzazione del pubblico e di pubblicizzazione del privato, ma sempre irriducibili.

2 - Letture riduttive e rispetto della complessità

Solo uno schema binario, mondi vitali/sistema sociale, micro/macro, che non pretenda di saltare il momento della « diffidenza » tra questi due livelli o che non si illuda sull'intrinseca bontà delle dinamiche spontanee, permette di analizzare adeguatamente la complessità e, forse, di governarla. Sono già da scartare in linea di partenza tre filoni di analisi e quindi di terapia: A) l'illusione di governare la complessità tentando di ridurla, limitandosi quindi al solo lato dei sistemi sociali (neo-liberismo, monologo del sistema, neo-corporativismo democratico, marxismi ortodossi, ecc.); B) la scorciatoia semplicistica del « capovolgere le istituzioni », dell'applicare ai sistemi complessi le logiche dei mondi vitali, della sola integrazione sociale (Illich, Bahro, Melucci, Offe, ecc.); C) il non-governo come scelta, l'affidarsi cioè ai processi rinunciando a dirigerli, quasi che l'armonia si generasse spontaneamente e che non si trattasse piuttosto di una situazione patologica in cui finirebbe per perdere senso qualsiasi ruolo per il politico.

Il « pensiero fucino » tradotto nel Congresso di Padova (II parte della tesi e relazione introduttiva) presentava come termine di riferimento prospettico-problematico *il nuovo consenso democratico*.

Con ciò si intendeva anzitutto rilevare l'impraticabilità di fatto circa l'ipotesi di una governabilità puramente manipolata (oltre che, ma questo è scontato, condannabile per premesse di valore). In secondo luogo (sull'aggettivo « democratico ») mostrare l'illusorietà di vedere nella « cultura del nemico », nel *Welfare state* lo sbocco necessario della crisi del *Welfare state*, un possibile momento di ricomposizione sociale e di rilegittimazione in chiave autoritaria con la strumentalizzazione ai fini interni della politica internazionale e conseguente riduzione della politica a guerra.

In terzo luogo un consenso democratico di tipo *nuovo*, ossia tale da confrontarsi positivamente con quelle « aspettative crescenti », non catalogabili come propensioni al consumo, ma piuttosto come fondate su « bisogni post-materialistici » (Inglehart, « La rivoluzione silenziosa »).

Non si tratta certo di accreditare un'autosufficienza della cosiddetta « terza dimensione » (cooperazione-volontariato-autogestione) dato che il consumo è penetrato a fondo nei mondi vitali, ha eroso questi patrimoni di senso in maniera tale da rendere im-

praticabile qualsiasi ipotesi velleitaria di ritorno a semplici mediazioni discorsive come nella polis greca, di affrontare la complessità con i parametri della « convivialità ».

« La decadenza, il decadentismo, la deresponsabilizzazione e l'utopia reazionaria sono esiti possibili in un campo fenomenico che presenta tutta la sua ambiguità degli stati germinali di una concezione della vita » scrive Ardigò (« La politica sociale e la perdita del centro » in « La ricerca sociale », n. 26/81) e non è certo pensabile, come precisa Ingrao (« Tradizione e progetto », pag. 225); « l'immagine di un terzo settore, o di una terza dimensione, o di un nuovo mondo interstiziale che crescano come una sorta di giardino immune, distante da un conflitto che, per quanto appaia articolato e persino frantumato, è quanto mai penetrante. Quanto più è sostanziale l'innovazione che si cerca, tanto più essa non può pensare di crescere a parte ». Pur con queste cautele, mediate ora nel nostro paese soprattutto dalla Cisl, tendenti ad interpretare i fenomeni di cambiamento strutturale legati alle innovazioni tecnologiche non come una sfida da non consegnare unilateralmente alle forze imprenditoriali, ma come occasione per una redistribuzione solidale dell'orario di lavoro.

Si avrebbe in tal modo un'area di produzione per il mercato ed un'altra di attività autonome nella quale gli individui si associerebbero secondo piacere, dopo aver assolto alle necessità della produzione.

Ruolo del politico, non appiattito sulla gestione dello Stato e sul consenso manipolatorio sarebbe quindi « di tensione e di mediazione, sempre conflittuale, tra allargamento della sfera dell'autonomia e necessità gestite dallo Stato, il luogo in cui il dibattito sugli scopi, sulle condizioni della loro realizzabilità e sulle vie che vi conducono è sempre esplicito ed aperto. L'espansione della sfera della libertà presuppone che la sfera della necessità sia nettamente delimitata e codificata. Questa delimitazione e questa codificazione sono per essenza i compiti del politico. Questo non deve essere la vocazione di esercitare il potere, ma quella di assegnare allo Stato i compiti e le modalità di gestione che porteranno per quanto possibile la sfera dell'eterotomia a restringersi e quella dell'autonomia ad estendersi » (Gorz, « Addio al proletariato », ed. Lavoro, pagg. 125-134).

Queste suggestioni, più che alla lettera, sono importanti poiché richiamano ad una nuova soluzione fiduciaria tra mondi vitali e sistema sociale, ed una *transazione* che si assuma in positivo il problema dei rapporti tra politica e mercato da un lato e sfera delle relazioni quotidiane dall'altro e che sappia riformulare un intervento dello Stato sufficientemente flessibile ma anche di superamento incisivo di una logica di mera compensazione del mercato. Sono le stesse logiche di mercato a dover essere ridiscusse in una situazione in cui decisamente improbabile, se non mistificante, appare l'idea di uno sviluppo generalizzato (Piano Maidner e 0,50 con superamento del tabù dell'accumulazione privatistica, per esempio).

Gli strumenti partitici ed istituzionali conserveranno senz'altro nella creazione di nuovi equilibri e oltre questi un'indubbia rilevanza, tanto più positiva se espressiva di una progettualità meno rigida, più attenta alla distanza non immediatamente ricomponibile tra soggetti ed oggettività. Oltre il partito ideologico, legato ad una trasmissione rigida di una linea centralizzata, in cui il protagonismo delle masse è in sostanza letto integristicamente da un corpo chiuso e oltre la scorciatoia di *partiti-strumenti*, appiattiti acriticamente sull'evoluzione sociale ed incapaci di imprimerle qualsiasi direzione, sta la possibilità di « *partiti di programma* » in grado di mobilitare saperi critici, di rapportarsi insieme ad altri soggetti, tra cui i sindacati, ad una complessità in cui opera pur sempre una gerarchia di forze, non certo secondo lo schema marxiano ma neanche in modo del tutto accentrato o immediatamente armonico. E ciò particolarmente nel nostro paese dove spesso l'unica industria esistente è intimamente collegata all'amministrazione statuale e partitica, per cui qualsiasi soluzione di avanzamento non può non fare i conti con queste « zone dure » della vita sociale.

3 - Impotenza della teoria e della prassi

Il vorticoso crescere della complessità sociale si accompagna allo scardinamento della tradizionale cultura politica, di schemi interpretativi, di strumenti collaudati da decenni (cfr. partiti di massa).

La pletora di analisi e di terapie va di pari passo con la crescita di un diffuso senso di impotenza. La politica si presenta dinamica come non mai, crollano identificazioni ideologiche consolidate, i teorici si scontrano con la complessità e variano le loro analisi anche a distanza ravvicinatissima di tempo e tuttavia nessuna reale capacità di governo dell'integrazione sociale sembra emergere, nessuna possibilità di una progettualità anche se frammentata. Miseria e splendore del politico si associano a crescenti rischi di guerra e di frammentazione incontrollata sul lato dei sistemi insieme a fenomeni di autoconsegna nelle « zone molli », sul lato dei soggetti. Tutto ciò trova una puntuale verifica a proposito del tema dell'uguaglianza nella e oltre la crisi.

4 - Il problema dell'uguaglianza

La crisi del Welfare State come crisi della rappresentazione del suo avvenire in termini di sviluppo lineare e generalizzato, la crisi di questa secolarizzazione che sostituisce all'incertezza della Provvidenza religiosa la certezza della provvidenza statale, provoca, tra le varie conseguenze, anche la crisi del concetto funzionalista di « uguaglianza delle opportunità » con il conseguente corollario della legittimità del Sistema di determinarne criteri e condizioni di possibilità.

L'orizzonte riformistico (nella prassi, almeno, comunemente accettato) che sposta il conflitto nell'area della distribuzione (e non più in quella della produzione) ha consentito per lungo tempo di porre solo il problema dei necessari correttivi politici ad una situazione che spontaneamente perpetuava le disuguaglianze, interpretando quindi la natura delle disuguaglianze come collegata alla redistribuzione del reddito e, in certa misura, inevitabile. Solo sullo sfondo, per altro contraddetta nell'agire politico, rimaneva l'interpretazione marxiana che poneva la radice delle disuguaglianze nella sfera della produzione ed auspicava il problema di un superamento strutturale. Di fronte ai vari limiti (fisiologici, economici, ecologici, connessi all'innovazione tecnologica) cade la giustificazione dello schema funzionalista, anche con le opportune correzioni riformistiche. Oltre tutto il programma originario del Welfare State basato sulla « libertà dal bisogno » (Beveridge), capace di giustificare il persistere di disuguaglianze e di legittimarle sulla base di una crescita della torta da spartire, diventa ancor più improbabile a realizzarsi di fronte all'esplosione, sia pur contraddittoria, dei già citati « bisogni post-materialistici ».

Il *tema dell'uguaglianza* in un orizzonte in cui i fini stessi sono sia pur confusamente rimessi in discussione e, in tempi di rottura del compromesso riformistico, perde centralità, o a favore dell'insistenza sui *meriti* tesa a strumentalizzare la domanda di sicu-

rezza ai fini di un compromesso più sbilanciato verso il mercato o quale istanza di *convivialità* della scorciatoia mondovitalistica.

D'altra parte una riproposizione pura e semplice di una uguaglianza meccanica, legata ad un accrescimento sic et simpliciter dei prelievi fiscali senza l'emergere di nessun altro elemento simbolico di riformulazione del compromesso sociale, appare sempre meno motivabile ed accettabile.

Un rilancio dell'idea di uguaglianza deve pertanto fare i conti con la discontinuità e legarsi ad un'idea di politica capace di *progetto* e di *tutela*, di un discernimento dei bisogni non in base a meri criteri di funzionalità interna al sistema.

Stefano Ceccanti

Nota bibliografica

A. ARDIGO', *Crisi di governabilità e mondi vitali* - Cappelli.

J. HABERMAS, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* - Laterza.

J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica* - Laterza.

P. INGRAO, *Tradizione e progetto* - De Donato.

G. PASQUINO e ALTRI, *Le società complesse* - Il Mulino.

CROZIER, HUNTINGTON, WATANUKI, *La crisi della democrazia* - Franco Angeli.

N. LUHMANN, *Stato di diritto e sistema sociale* - Guida.

H. WILENSKY, *Neo corporativismo, accentramento e welfare state* - Cappelli.

C. OFFE, *Ingovernabilità e mutamento delle democrazie* - Il Mulino.

M. TRONTI, *Sull'autonomia del politico* - Feltrinelli.

A. MELUCCI, *L'invenzione del presente* - Il Mulino.

I. ILLICH, *Per una storia dei bisogni* - Mondadori.

A. GORZ, *Addio al proletariato* - Edizioni Lavoro.

G. PASQUINO, *Crisi dei partiti e governabilità* - Il Mulino.

R. MEIDNER, *Capitale senza padrone* - Edizioni Lavoro.

M. COLASANTO, *La questione della democrazia industriale* - Vita e Pensiero.

L. THUROW, *La società a somma zero* - Il Mulino.

Le prospettive economiche nella crisi del Welfare State ②

Marco Demarie

Mi sembra sia necessario premettere a questo tema particolarmente — ma ciò vale, credo, per ogni argomento economico — due osservazioni di carattere per così dire ermeneutico-interpretativo. Esse hanno lo scopo di permettere un inquadramento, seppure evidentemente approssimativo ed afflitto inoltre da un ampio margine di opinabilità, della natura dell'odierno approccio economico ai problemi posti dall'attuale situazione. Si tratta di cenni spero intellegibili ancorché insufficienti ed imprecisi.

In primo luogo mi sembra debba essere segnalato lo stato di parziale spiazzamento in cui è venuta oggi a trovarsi la teoria economica a causa della dematerializzazione del suo proprio oggetto di studio: uno 'specifico economico' che, da palese come appariva ai marginalisti, si è rarefatto vieppiù sino a 'implicitarsi' nella pressoché onnicomprensiva categoria concettuale di 'fenomeno sociale', divenendone una componente tra le altre.

L'economia politica, scienza positiva, tende sempre più a cedere il passo alla politica economica o addirittura alla tecnica econometrica: in altri termini la valenza strumentale, decisionale dell'economia — spesso oggi poggiante su un apparato descrittivo non più accettabile — pare avere il sopravvento su quella esplicativa. Pertanto, chi ponesse ad un economista accorto interrogativi sulla natura della crisi economica, otterrebbe risposte, qualora le ottenesse, non economiche in modo puro, bensì rimandanti a considerazioni di carattere socio-culturale e istituzionale. Con ciò palesemente non si intende affermare che il senso della teorizzazione economica non sussiste più, quanto piuttosto che l'economia deve ritornare — per dirla con Michele Salvati — ad essere politica, cioè a non pensarsi estranea, e a sottintendere fino a dimenticare le condizioni peculiari del sistema sociale, e a verificare continuamente sul mutare di esso anche i suoi presupposti e leggi ritenuti più 'naturali'. Altrettanto manifestamente ne risulta che non si dà una via meramente economica di uscita dalla crisi.

Ed è proprio sul concetto di crisi che verte la seconda considerazione. E' da rilevarsi, infatti, anche ai fini di una comprensione storica di questo dopoguerra, che nel keynesismo frainteso e volgarizzato di gran parte degli operatori di politica economica in Italia il concetto di crisi 'strutturale' (cioè disfunzionamento fondamentale del sistema, nel senso di un venir meno dei meccanismi e delle logiche che ne assicurano una esistenza non patologica) era andato momentaneamente disperso, sostituito da quello di crisi (al plurale), cioè semplici scompensi congiunturali, a cui è soggetto quasi fisiologicamente il sistema, e che possono venire agevolmente superate tramite interventi espansivi o restrittivi in genere di finanza pubblica, o di manovra monetaria.

Si sono pertanto spesso opposte terapie di breve periodo a mali che avrebbero richiesto interventi di ben maggiore portata e di differente natura, mentre gli interventi di carattere strutturale, che pure si sono dati, si sono in gran parte rivelati guidati da un'analisi complessiva del sistema, nelle sue diverse dinamiche, carente e non prospettiva, con le conseguenze che sono sotto gli occhi di tutti.

E' oggi necessario che la diffusa consapevolezza della strutturalità della crisi italiana si approfondisca in tentativi analitici di diagnosi comprensiva e operativa al tempo stesso.

Ben lungi dall'evocare atteggiamenti di tipo millenaristico o catastrofale, si tratta tuttavia di cogliere lucidamente le pressanti istanze sia soggettive che oggettive di trasformazione del sistema e di rendersi conto che le ricette tradizionali non sono più sufficienti se non addirittura perniciose.

Per quanto concerne il tema specifico della comunicazione è possibile tentare di indicare succinta-

mente alcune delle ricadute sul sottosistema economico della crisi del complesso e pluridimensionale edificio dello Stato del benessere.

In primo luogo, non è più pensabile oggi una rivitalizzazione del modello di organizzazione dell'economia vigente nel quindicennio '60-'75 (si tratta per altro di una periodizzazione approssimativa) e che era caratterizzato dal connubio di Stato assistenziale e di capitalismo consumistico: in esso la funzione dell'intervento statale era diretta a limitare e mitigare i guasti sociali causati dal gigantismo produttivo e urbano, e a garantirne le condizioni di ulteriore sviluppo; al tempo stesso l'azione redistributiva dello Stato e la dilatazione del numero dei dipendenti pubblici creavano potenziali consumatori per il mercato dei nuovi beni di consumo.

Né per altro è più a lungo sostenibile la situazione venutasi a creare dalla metà degli anni '70 a oggi, in cui l'intervento statale — in una mai sperimentata condizione stagflattiva dell'economia — oltre a svolgere (ma con l'efficienza che conosciamo) le funzioni assistenziali tradizionali ha assunto un crescente ruolo di sostegno di larga parte del nostro sistema produttivo o mediante contributi a vario titolo alle imprese o assumendone direttamente il controllo tramite il sistema delle Partecipazioni Statali. Se ciò, da un lato, ha impedito il tracollo dei livelli occupazionali e ha consentito una serie di interventi perequativo-redistributivi, dall'altro non ha fatto che rimandare al futuro (futuro che oggi è già e preoccupantemente presente) i problemi ulteriormente aggravati.

A ben vedere, la spesa pubblica in Italia si caratterizza negativamente non tanto per le sue proporzioni complessive sul prodotto interno lordo rispetto a quella degli altri paesi industrializzati d'Europa, quanto piuttosto perché essa è destinata in modo prevalente a finanziare spese di parte corrente (tra cui, in larga misura, ripianamenti più o meno espliciti di perdite d'esercizio), mentre per reperire le risorse necessarie occorre ricorrere all'indebitamento, stante l'insufficienza sistematica delle entrate correnti.

Senza voler addebitare allo Stato assistenziale ogni scompenso del nostro sistema economico 'emerso' (altre e più complesse considerazioni dovrebbero essere condotte sul tema dell'economia sommersa), col rischio di dimenticarne i benefici che pure esistono sottolineandone esclusivamente i costi, è vero purtuttavia che una sua revisione sostanziale si presenta come necessaria. Per evitare il rischio di nuove e incontrollabili spinte inflazionistiche pare indispensabile intraprendere la difficile strada del recupero — se non della creazione — di consenso sugli indirizzi e sulle proporzioni delle politiche di intervento sociale dello Stato, garantendo da un lato un grado crescente di efficienza, ma soprattutto una maggiore equità e trasparenza nell'offerta dei servizi e nel prelievo necessario al loro finanziamento. Solo un consenso politico in senso ampio può consentire senza meccanismi perversi quel trasferimento di risorse dai consumi privati ai consumi e investimenti pubblici necessario ad una continuazione non esplosiva delle politiche di welfare e al tempo stesso a un recupero di competitività dell'intero sistema. E' invero illusorio « sperare di bloccare le spinte inflazionistiche, se si continua nel tentativo di sovrapporre le politiche dello Stato del benessere a società nelle quali il valore fondamentale rimane per gli individui il miglioramento della posizione assoluta e relativa, in termini di disponibilità di potere d'acquisto da spendere sul mercato dei beni privati » (S. Steve).

Una riforma nel senso di una razionalizzazione e di una maggiore equità, oltreché una maggiore e più responsabile attenzione alle compatibilità generali del sistema, è comunque necessaria e improrogabile: l'alternativa drastica dello smantellamento dello stato assistenziale aprirebbe le porte ad una riprivatizzazione selvaggia dei servizi sociali con immediati effetti sperequativi e con esiti incerti sul versante dell'efficienza.

Per ciò che attiene alla ripresa del nostro apparato produttivo e industriale in special modo, parrebbe che il pesante deficit del bilancio pubblico, l'andamento dell'inflazione e la non buona situazione dei nostri conti con l'estero, rendano impossibile qualunque manovra espansiva e stimolatrice dell'attività economica (quale ad esempio, un sensibile abbassamento dei tassi d'interesse) a causa dell'effetto dirompente che un provvedimento di tale natura provocherebbe appunto sul tasso d'inflazione e sulla Bilancia dei pagamenti. Ci si dovrebbe preparare pertanto ad un nuovo periodo di recessione.

A dire il vero, alcuni risultati dal punto di vista della riduzione dell'inflazione interna si sono ottenuti, specialmente con riferimento all'indice dei prezzi all'ingrosso, ma si ha la fondata impressione che tale miglioramento di cose sia da considerarsi in dipendenza piuttosto del ristagno della domanda interna ed internazionale, che di un effettivo processo di superamento dei nodi problematici e delle strozzature strutturali della nostra economia. Ciò che è da temersi, è che mentre questa fase viene utilizzata dalle altre nazioni occidentali per una ristrutturazione dell'apparato produttivo, in Italia ci si limiti ancora una volta a una politica del tampone, con il risultato di veder ulteriormente accresciuti i differenziali inflattivi e di efficienza rispetto agli altri paesi (oltreché sul medio-lungo periodo un arretramento di posizione nella divisione internazionale del lavoro) quando l'imminente — o almeno così pare — ripresa della domanda internazionale venga ad interessare direttamente anche i nostri mercati.

Pure, una riduzione del tasso di inflazione — che, come è noto, non è tanto un male di per sé, ma lo è in quanto sintomo di scompensi strutturali o congiunturali tra risorse disponibili e pretese di accaparramento dello stesse — non è automaticamente una garanzia di ripresa. Con ciò non si afferma che il controllo dell'inflazione non debba più rappresentare uno degli obiettivi primari della politica economica, bensì, piuttosto, che la lotta all'inflazione non è sufficiente a creare le condizioni di nuovo sviluppo dopo gli effetti recessivi che essa causa.

Le politiche economiche di marca liberista, le cosiddette ricette della « reaganeconomics », finalizzate a combattere l'inflazione riducendo l'intervento statale nella produzione e nella redistribuzione del prodotto, che già sortiscono risultati di dubbio segno nei paesi di origine, certo non sono adeguate ad affrontare e risolvere i problemi dell'economia italiana, in cui fenomeni congiunturali sono strettamente connessi — come si è detto — a questioni strutturali, che richiedono per il loro superamento l'azione pubblica guidata da una chiara volontà politica.

Ma più che una politica dei due tempi, quale veniva ipotizzata in

un recente passato, il nostro paese parrebbe necessitare di una politica dei due livelli: cioè contenimento entro limiti di guardia (che non devono però diventare feticci) del tasso d'inflazione e del deficit pubblico e contemporaneo trasferimento di risorse dai consumi agli investimenti produttivi. Secondo numerosi economisti si rende vieppiù necessaria una politica di bilancio dell'economia attraverso lo stimolo degli investimenti. « L'aggravio di bilancio che potrebbe derivarne avrebbe allora natura transitoria e sarebbe in breve tempo compensato da minori spese per sussidi di disoccupazione e da maggiori entrate fiscali su redditi aumentati in termini reali » (T. Cozzi).

Al di là della vulgata keynesiana, in questa prospettiva l'inflazione verrebbe a essere sconfitta non dalla riduzione della domanda, tramite misure restrittive, al livello delle disponibilità dell'offerta, ma dal superamento delle strozzature dell'offerta e quindi del progressivo adeguamento reciproco di offerta e domanda.

In questa stessa linea è prospettata una soluzione possibile per il problema del deficit del bilancio pubblico, che evidenze storico-statistiche mostrano essere crescente nei periodi di depressione a causa delle misure di sostegno dell'economia e dei sussidi per la disoccupazione: soltanto una ripresa dei ritmi di crescita economica, cioè di produzione di ricchezza, sembrano infatti poter assicurare nel lungo periodo un rientro stabile dallo sbilancio dei conti pubblici.

Bisogna in ogni modo sottolineare, mi pare, che anche questo tipo d'impostazione, oggi apparentemente più ricca di prospettive nel nostro contesto, deve riempirsi di contenuti concreti al fine di non ridursi a semplice dichiarazione di principi o disegno di scenari teorici. E ciò non è certo facile. Lo stesso concetto di 'investimento produttivo', che costituisce il cardine di questa come di ogni impostazione di politica economica, sia con riferimento al settore pubblico che a quello privato, è tutt'altro che di evidente definizione. Se tutti infatti concordano a un dipresso sull'importanza dell'investire in settori trainanti a scapito di quelli tradizionali o maturi, e nella ricerca scientifica, il mix degli investimenti da realizzarsi dipende fondamentalmente dal modello di sviluppo e di qualità di vita che intendiamo far nostri. Che, come è palese, non è problema di poco momento, richiedendo qualunque progetto un consenso diffuso e una guida politica capace di porlo in essere. A questo riguardo è fondamentale oggi giungere ad una riflessione più articolata ed originale, ma anche capace di sperimentazioni e progetti su temi quali quello del lavoro, in cui appunto si intersecano e confondono la crisi strutturale complessiva, crisi strutturali e congiunturali settoriali e impatto delle nuove tecnologie.

Ma altri temi è urgente scandagliare: energia, consumi, industria militare...

Per concludere con Siro Lombardini, « se non si affrontano i problemi di fondo — di contenimento e di qualificazione della spesa pubblica e di ristrutturazione e rilancio della nostra economia — non vi sono ingegnerie finanziarie che possono evitare la ripresa dell'inflazione e la dequalificazione del nostro sistema produttivo ».

E mi pare di poter aggiungere che se non ci decidiamo a pagare il costo della trasformazione, non dobbiamo illuderci per questo di risparmiare: il costo della conservazione, ancorché forse meno percettibile, sta crescendo di giorno in giorno.

Marco Demarie

Nota bibliografica

SIRO LOMBARDINI, *Oltre la crisi. Verso la società post-capitalistica* - Universale Paperbacks il Mulino.

FRANCO REVIGLIO, *Spesa pubblica e stagnazione dell'economia italiana* Universale Paperbacks il Mulino.

MICHELE SALVATI, *Alle origini dell'inflazione italiana* - Universale Paperbacks il Mulino.

ARIS ACCORNERO, *Il lavoro come ideologia* - Universale Paperbacks il Mulino.

Sulla crisi dei partiti ②

Diana Nasœ

Prima d'iniziare, avverto che è importante e notevole tener presente un aspetto di fondo della comunicazione, a prima vista non rilevabile, ma di certo non irrilevante.

Siamo di fronte ad una realtà frammentaria, di mediazione, di intermediazione, dove ogni minima asperità viene smussata, ogni conflitto addolcito, ogni lite smorzata. Tale aspetto della società va comunque e senz'altro tenuto a mente nell'analisi, implicito all'analisi stessa. La comunicazione sarà centrata sull'argomento: partito e sua trasformazione; e non esaurirà di certo tutti i problemi interconnessi, avendo cercato di dare un panorama del dibattito.

Se è vero che un taglio di questo genere della relazione comporta l'eliminazione di alcuni dettagli oppure di studi che possono anche risultare notevoli per l'analisi, è purtuttavia vero che, almeno nelle sue intenzioni, potrà e sarà in grado di delineare una visione aggregata, certo limitata, ma non limitante, di fondo, magari sfumata ma esemplare del problema.

Momo, dio dell'arguzia satirica, Luciano, nell'Ermotimo, lo rappresenta come aspro censore dell'opera di Vulcano, il quale per una scommessa con Nettuno e Minerva, aveva costruito l'uomo; Momo rimprovera al dio « di non avergli fatta una finestrina sul petto, affinché, aprendola, tutti potessero conoscere i suoi desideri e i suoi pensieri, e se dice il vero o il falso ». I problemi non cambiano col passare del tempo; anzi, si aggravano. Fin dall'adolescenza, gli uomini della nostra generazione non sentono parlare che di crisi. Eppure l'Europa di oggi è privilegiata nello spazio e nel tempo. La situazione del nostro Vecchio Mondo è migliore che nell'anteguerra. Ma l'Europa di oggi subisce delle crisi: una crisi dell'economia, una crisi dei valori. Se è vero che la crisi dell'economia non è paragonabile al-

la grande depressione del 1929-39, che fece vacillare il capitalismo e, molto probabilmente, anche cadere la Germania sotto il giogo hitleriano (ne fu una delle cause), è anche vero che, come afferma Saint-Just, il piacere della vita — la felicità — non si sviluppa al ritmo cui cresce la quantità dei prodotti. « La contraddizione fra l'incremento delle quantità prodotte e la diminuzione della qualità della vita potrebbe diventare il fenomeno prevalente delle società occidentali, di cui l'Europa è il nucleo. Essa rischia di provocare una crisi molto più grave della contestazione degli anni '60, di cui costituisce probabilmente una causa. Si tratta infatti di una contraddizione inerente alla natura stessa della tecnodemocrazia, e che tende ad aggravarsi man mano che questa si sviluppa. Essa è generata dalla struttura capitalistica di una produzione basata sulla legge del profitto ».

E noi siamo i figli della terza crisi europea, come scrive Duverger: la crisi dei valori che André Malraux chiamava crisi di civiltà, che Paul Valery designava crisi dello Spirito. Già nel 1916, Oswald Spengler annunciava il declino dell'Occidente.

La profezia si realizza per la cultura, la si può confermare in talune organizzazioni, nella latente o meno latente trasformazione dei partiti e dei sistemi di partito. Qual è l'interrogativo di fondo che emerge dal recente dibattito sulla crisi dei partiti? Di quali partiti s'intende parlare? Appare necessario definire con chiarezza l'oggetto della domanda, ma anche a questo proposito il dibattito contemporaneo sembra alquanto confuso. In generale si tratta della crisi dei partiti, in particolare della crisi dei partiti di massa, in esteso e, in taluni casi, della crisi dei partiti di massa di classe, intendendo quelli di più elevata tradizione dogmatico-ideologica. Sui sintomi si può essere più o meno d'accordo; sulle cause i disaccordi sono più numerosi. In Italia il più clamoroso dei sintomi di crisi è costituito dai tre consecutivi scioglimenti anticipati delle Camere, tutti quanti nell'ultimo decennio (1972, 1976, 1979). A sua volta è questo il prodotto della non possibilità di formare maggioranze politiche duranti per tutta la legislatura.

La situazione non è molto diversa da quella di altri sistemi multipartitici europei caratterizzanti da instabilità dei governi (vedi Svezia o Gran Bretagna). Ovvero sistemi democratici dissimili fra loro per la natura del sistema partitico affrontano problemi d'instabilità governativa. Una delle grandi differenze tra Italia, Gran Bretagna, Svezia, U.S.A., è che in questi sistemi politici, l'alternanza non solo è teoricamente possibile, ma si è verificata, garantendo l'incanalarsi delle tensioni sociali nella politica visibile. Tuttavia dalla constatazione che l'inefficienza dell'esecutivo si presenta pure in sistemi che sperimentano l'alternanza, possiamo affermare che l'instabilità governativa colpisce tutti i sistemi politici e senza riferimento ai meccanismi elettorali: proporzionali (Svezia e Danimarca), maggioritario con ballottaggio (Francia), maggioritario semplice (Gran Bretagna). Inoltre, la stabilità caratterizza sistemi politici diversi con meccanismi elettorali diversi: Norvegia (multipartitico, proporzionale), Repubblica Federale Tedesca (tripartitico, proporzionale con clausola di esclusione), Austria (bipartitico, proporzionale). Ridurre il problema della governatibilità ai soli meccanismi politico-costituzionali, non è sufficiente.

In generale, si parla d'indebolimento e/o trasformazione dei legami che collegano elettori e partiti (e la verifica della proposizione può essere fatta sul livello dei dati elettorali, più facilmente disponibili, e su quello dei dati di sondaggio, che hanno, però, la caratteristica di essere meno disponibili). Se poi si vuole analizzare la problematica in prospettiva comparata, allora la variabile più importante è quella dell'identificazione partitica: vi è una decadenza dell'identificazione partitica sia nell'ipotesi di un mutamento dei rapporti partiti/elettori, sia in una certa insoddisfazione dell'elettorato sotto forma di crescita delle astensioni, sia nell'appoggio ai candidati indipendenti e in fluttuazioni accentuate soprattutto a livello locale. La problematica potrebbe anche essere ampliata e raffinata guardando all'emergere di altre forme di rappresentanza d'interessi.

Molti degli aspetti legati al venire meno della competizione politica, all'offuscarsi delle distinzioni nei programmi e nella propaganda elettorale, nel tentativo di catturare un ipotetico elettorato centrista fluttuante, erano già stati individuati come tendenze non positive da Kirch-heimer. Studi più recenti hanno posto l'accento sul venir meno delle differenze fra i programmi dei vari partiti, mentre altri studi hanno, al contrario, notato significative differenze nell'affrontare il cruciale dilemma tra inflazione e disoccupazione. I partiti esistenti rappresentano l'espressione di fratture antiche, e hanno la possibilità di manovrare per mantenere aperte quelle fratture (stato/chiesa, centro/periferia, datori/lavoratori). Va da sé che un riallineamento partitico o la nascita di un nuovo partito appaiono legati all'emergere di una nuova profonda frattura.

Infine, la crisi dei partiti può essere il risultato di un processo di esautorazione dei partiti stessi, i quali, pur avendo acquisito una serie anche molteplice di funzioni pubbliche e di poteri, non riescono più a trattare quelle decisioni, che non solo sfuggono al parlamento, ma vengono prese di fatto da altri organismi (grandi compagnie industriali, multinazionali, sindacati...).

Può essere allora che la previsione non marxista ma marxiana che il governo degli uomini sarebbe stato sostituito dall'amministrazione delle cose risulti vera, all'inverso: è la Pubblica Amministrazione, non rappresentativa e non ricettiva, che decide sugli interventi da effettuare, ne valuta i risultati, ne propone le modifiche o la continuazione. Il nostro forse è un mondo burocratico e lontano. La nostra città è la città di Kafka, le persone, gli amici che incontriamo, gli impiegati di Gogol.

E' segno della crisi di una ben precisa visione del mondo, di una sua cultura. Si direbbe che il grande spartiacque collocato fra le due guerre mondiali coinvolga e i fatti e la coscienza dei fatti. Salvo presentarci, a livello di coscienza, fenomeni ora di anticipazione del senso della crisi — dal decadentismo artistico all'agnosticismo scientifico e al leninismo rivoluzionario — ora di ritardo nella sistemazione concettuale e prospettica di ciò che tale spartiacque offriva al procedere della storia.

Basti ricordare, nei paesi dell'antica « metropoli » imperialista, la consapevolezza del significato sconvolgente e senza ritorni che ebbero l'emergere autonomo di un terzo mondo e la fine, pur consumata ormai da qualche decennio, della centralità dell'Occidente e di tutta la tradizione storico-culturale dell'uomo europeo e bianco.

La fine di un mondo fa pensare all'altro che deve nascere, perché ogni fine di un'epoca, comunque e in ogni caso, e direi necessariamente, è l'inizio di un'altra.

Diana Nascé

La crisi dello stato nazionale ②

Daniela Bellabarba

La *crisi* è ormai un argomento centrale nella riflessione non solo della FUCI, ma di quasi tutti i gruppi, associazioni e movimenti che concorrono a formare il variegato sotto-sistema sociale dei sistemi politici occidentali. Le discussioni sulla crisi sono ormai talmente frequenti, da risultare, a volte, quasi banali. Sempre più spesso si trova modo anche al bar o allo stadio di inveire contro questo male che sembra non risparmi proprio più nessuno, al punto da aver intaccato radicalmente anche quella istituzione *originaria* e *sovrana*, che è lo *stato-nazionale*.

Anzi proprio mentre adesso in modo pur frammentario ed ancora incerto, si sta cominciando ad intravvedere, o per lo meno a ricercare, qualche via d'uscita alla crisi economica, o alla crisi culturale, il discorso sulla crisi della *forma* « stato-nazionale » si fa più radicale e meno aperto a soluzioni di compromesso, che non ne modifichino la sostanza originaria, tutte quelle caratteristiche e peculiarità che ne hanno determinato la nascita, a partire dal XVII Secolo, fino agli ultimi stati creati nel Terzo e Quarto mondo grazie al processo di decolonizzazione terminato alla fine degli anni '60.

Gli storici ricordano come la nascita degli stati-nazionali sia stata il risultato di una alleanza tra la monarchia assoluta e la borghesia cittadina, contro l'aristocrazia feudale, alleanza determinata allo scopo di accentuare il potere politico, aumentandone così la capacità coercitiva e di controllo, e di amalgamare e omogeneizzare la società civile, diminuendone le spinte centrifughe e devianti, per permettere uno sviluppo economico più razionale e rapido.

Con la nascita dello stato nazionale moderno un nuovo modello culturale e politico, basato sulla omogeneizzazione e sulla centralizzazione, sostituisce il modello feudale precedente, basato invece sulla diversificazione culturale e sulla dispersione del potere politico. A partire da questo momento non è più la *nazione*, intesa come nucleo originario legato da valori etnici, linguistici, religiosi, culturali..., che si dà una struttura politica chiamata *stato*, ma è lo stato che pretende di creare, anche con la forza, la sua nazionalità, è il potere politico che pretende di creare comportamenti culturali, religiosi... nuovi, cancellando tutto ciò che gli preesisteva.

Allo stesso modo i politologi contemporanei analizzano la formazione degli stati nazionali più recenti: alle vecchie autorità, ai « centri di potere dispersi » come la famiglia, il clan, la tribù etnica, che fondavano la propria legittimazione politica più sul carisma e sulla tradizione che non sulla forza, si sostituisce un'autorità politica nuova, unica, centralizzata rispetto alle varie nazionalità, che si sostiene con la forza, quindi naturalmente poco tollerante e comprensiva nei confronti delle diversità ad essa preesistenti, che vengono considerate potenziali freni al processo di unificazione e di sviluppo.

Anche la riflessione teorica, fino a tutti gli anni '60, prendendo atto della situazione di fatto esistente, si preoccupava preferenzialmente di problemi quali l'integrazione, la comunicazione e quindi l'uniformizzazione a livello sociale e politico, lasciando da parte invece temi quali la differenziazione o il decentramento. Lo stesso modello concreto di welfare-state, di stato interventista e dispensatore di servizi non solo di prima necessità (sanità, istruzione...), ma anche culturali (informazione...) accentuava la convinzione di un progressivo, inevitabile e infinito incremento di potere, e quindi di capacità di controllo dello stato sulla società civile.

Con lo scoppio della crisi petrolifera e quindi della crisi economica mondiale, all'inizio degli anni '70, crisi talmente profonda per intensità e talmente vasta per estensione da trasformarsi ben presto in crisi politica e poi crisi culturale, anche il modello *stato-nazionale*, ha iniziato a vacillare, dapprima vedendo intaccati gli organi periferici e centrali, poi sempre più in profondità, fino a veder posti in discussione anche i propri caratteri costitutivi, quali l'assolutezza e la sovranità.

Sul piano strettamente economico, ad un problema interno di incapacità concreta di fornire gli stessi servizi agli stessi costi di prima, si è ben presto sovrapposto un problema esterno di « interdipendenza economica globale » che limitava di fatto il potere decisionale e quindi il carattere assoluto e sovrano dello stato, costretto a confrontarsi e a misurarsi con esigenze e richieste esterne vincolanti per la sua politica economica interna. Sempre più spesso ormai, decisioni economiche, ma anche politiche (problema degli armamenti, problema energetico.....) sono frutto di consultazioni e di vere e proprie contrattazioni preventive svolte a livello internazionale.

D'altra parte anche sul terreno politico-sociale la società civile ha cominciato a prendere le distanze, a richiedere una maggiore autonomia, in primo luogo per darsi quelle risposte che lo stato centrale non è più in grado di fornire (ecco le esperienze di volontariato, di cooperazione e coordinamento sociale), poi per recuperare la dimensione della partecipazione e della democrazia diretta da molto tempo negata dalla forma « rappresentativa » della democrazia statuale.

Stiamo assistendo ad un'esautorazione del potere dello stato ad opera, da una parte delle forme di cooperazione e collaborazione internazionale, dall'altra delle esperienze di decentramento e autonomia locale intra-nazionale. Molti studiosi vedono in questi due processi più o meno spontanei, di integrazione sovranazionale e di decentramento subnazionale, la manifestazione di due tendenze non contraddittorie, ma complementa-

ri, segnali ambedue del progressivo superamento della forma stato-nazionale, l'uno verso l'alto, l'altro verso il basso. Il politologo americano Daniel Bell, sostiene addirittura che « lo stato-nazionale è diventato troppo piccolo per i grandi problemi, e troppo grande per i piccoli problemi »; di fatto non risponde più ai vari bisogni della società contemporanea.

Ma la sua crisi non è solo una crisi di dimensioni, esiste anche una crisi di struttura e di funzioni: il suo carattere chiuso contrasta con la crescente interdipendenza internazionale, la presenza di frontiere rigide impedisce la soluzione di problemi che superano le frontiere stesse; il suo carattere accentrato contrasta con l'esigenza dei cittadini di partecipare direttamente alla gestione del potere, ma anche con una necessità di razionalità economica, che esige un livello di potere omogeneo al tipo di problema da risolvere; è inutile demandare al centro la soluzione del problema degli asili nido di un paesino di provincia: si perderebbe tempo, denaro, e probabilmente la soluzione non risulterebbe adeguata ad una situazione che solo un potere locale può conoscere fino in fondo!

Sono queste situazioni che già si verificano nella realtà politica, anche se non hanno trovato una codificazione formale in trattati internazionali, nè, tantomeno, in leggi interne dello stato, tranne alcune esperienze limitate come quella del Trentino Alto-Adige.

Situazioni di fatto, appunto, che prendono atto di una situazione oggettiva e tentano di porvi rimedio nel miglior modo possibile. Si tratta però di vedere se la soluzione non possa risultare migliore e quindi più efficace, qualora, invece di lasciarla in mano allo spontaneismo, alla buona volontà dei singoli o alla necessità storica, fosse guidata razionalmente all'interno di un progetto politico globale.

La Comunità europea sta diventando sempre più chiaramente una necessità per la soluzione di tutti quei problemi, ed il problema della crisi è forse il più importante, che i vari stati membri sono incapaci di affrontare singolarmente; si tratterebbe allora di organizzare politicamente questa intuizione teorica di alcuni personaggi illuminati, fornendo per esempio il Parlamento europeo, che è l'organo più chiaramente sovranazionale della comunità, di tutti quei poteri che per



il momento sono in mano del Consiglio dei Ministri, organo chiaramente intergovernativo, all'interno del quale si ripropongono puntualmente rivalità e rivendicazioni statuali, che bloccano il processo decisionale e quindi anche lo sviluppo dell'intero sistema.

Così a livello intra-nazionale, si tratterebbe di legalizzare situazioni che già esistono o che stanno comunque nascendo proprio perché dettate dal bisogno di situazioni particolari, da diversità macroscopiche rispetto al centro, diversità di carattere linguistico, etnico, culturale..., ma che per il carattere spontaneo e improvvisato, sono anche, a volte, irrazionali e contraddittorie.

A seguito di queste riflessioni potrebbe sembrare che la fine dello stato-nazionale sia ormai una questione di tempo: sono troppe le contraddizioni che ne hanno messo in crisi perfino le caratteristiche costitutive, e ci sono ormai esperienze alternative, anche se solo sul piano progettuale o delle interrelazioni politiche di fatto, che sono pronte a sostituire questo modello politico e culturale sorpassato. Molto probabilmente invece lo stato-nazionale resisterà ancora a questi e ad altri attacchi; si tratterà allora di rivederne le funzioni, di far sì che queste siano adeguate ai bisogni preesistenti e non viceversa; si tratterà ancora di dimensionare il potere statale in funzione dei problemi e di coordinarlo in modo tale che risulti efficace e vicino alla sensibilità sempre più attenta dell'opinione pubblica; si tratterà di affiancare al potere statuale altri poteri territoriali (potere sovranazionale, potere subnazionale o regionale), non subordinati a questo, ma ad esso strettamente collegati secondo un criterio funzionale che determina le competenze specifiche in base alla natura del problema, alla sua dimensione territoriale e al tipo di intervento richiesto.

Una cosa appare sicura fin da ora, a detta di numerosi studiosi: o lo stato sarà in grado di capire e di guidare questo processo di « razionalizzazione territoriale » o sarà la necessità storica che vi provvederà, in modo spontaneo e allora non più controllabile, con costi economici e sociali sicuramente più alti, e risultati positivi probabilmente inferiori.

Daniela Bellabarba

Cattolici e politica dal post-concilio a oggi

3

Alberto Bobbio

Il dibattito sui temi del « politico » è sempre stato controverso, ma allo stesso tempo vitale per il futuro della democrazia, in quanto area di discussione intorno ad idee di *progetto storico*.

Non si tratta semplicemente di confrontarsi soltanto su possibili razionalità politiche, ma occorre anche indicare ragioni di sviluppo e di progresso, teorie e strategie che tengano conto delle difficoltà e della complessità di ogni situazione storica. E' necessario compiere il salto dal « far politica » al « pensare politico », occorre rendere ragione dentro l'azione del proprio operare per andare oltre quella « impotenza di progetto » che rinserra le nostre società.

Si ha bisogno di una cultura politica che rimetta in dialogo i differenti, che indichi nuovi percorsi di senso intorno alle cose e ai valori, che smetta di teorizzare il ritiro nel privato, la contrazione della partecipazione, perché spesso ciò significa scelta contro il pubblico, il dialogo, la solidarietà, l'istituzionale. Una cultura politica che impegni la propria ricerca su quale uomo si debba servire con l'azione politica, in un tempo in cui più pressante e diffusa sembra l'esigenza di progettare l'umano fuori dalle pretese dei maestri di potenza, in un tempo che possiamo definire post-ideologico, e di fronte alle sfide concrete della pace, dei nuovi movimenti, del bisogno di cultura, delle istituzioni democratiche, di questa che qualcuno ha definito come età dei diritti culturali.

Il declino della cultura politica dei cattolici

I cattolici dunque appaiono fermi ancora qui nella ricerca del nuovo, perché dal Concilio, che pure invitava soprattutto ad un « pensare politico », con l'apparire della crisi delle società industrializzate e capitaliste, hanno preferito spendersi o in pratiche intraecclesiasi oppure in un'azione politica sorretta poco dalla ricerca e dalla riflessione culturale anche sull'inusitato e sull'insospettabile, e tanto dal « quotidianamente ovvio », dal « certo per sempre ».

Appare in declino una cultura politica dei cattolici, una cultura anche « cattolico-democratica », che avendo avuto fra i maestri tanti e buoni precursori e collaboratori delle tematiche conciliari, oggi, da qualche anno, è allo sfacelo, non sapendo più indicare un modello di sviluppo, un disegno di prospettiva umana e storica, come speranza.

Si è notato, in sostanza, in campo cattolico, una difficoltà a tradurre in « pensare politico », a confrontare e riscrivere in termini di razionalità politica, le elaborazioni che pure ci sono state nel campo ecclesiale e della fede (1).

Ciò ha comportato un ritardo nella ricerca delle radici della crisi, un rigetto al sospetto insinuato, a ragione, da alcuni, che essa sia nata assai meno sul terreno economico e istituzionale, e assai più sui terreni culturali e dei comportamenti collettivi, che ad essa si è arrivati perché è mancata una comprensione culturale della crescita, dei suoi rischi, delle sue aporie.

Si è fatto oggetto di rifiuto la progettualità politica, che è concreto, ma non esclusivo, uso della razionalità, perché è individuazione di scelte possibili, ma anche ampliamento dei limiti del possibile secondo scale di valore.

Gli effetti di un'insufficiente coscienza della crisi

Un interrogativo, credo, dovrebbe sorgere a questo punto: se cioè l'assenza di una coscienza della crisi non sia in qualche modo legata all'assenza di una coscienza di progetto.

Ciò che occorre, infatti, è ridare alla politica il respiro della speranza, inteso quale spessore ideale che comporta maggior responsabilità, ricerca, dubbio, libertà di coscienza nelle decisioni, e meno certezze, su un programma « non confinato entro la pura razionalità economica, ma decisamente aperto a misurarsi con i problemi del lavoro, della pace e della qualità della vita, temi che investono la sensibilità e il destino delle giovani generazioni » (2).Ciò che si chiede è di coniugare rigore e sviluppo, austerità e progetto, realismo e idealità, sulla base di comprensioni culturali, ideologiche, religiose, *dinamiche* nello sforzo di comprensione dell'uomo, e non più *statiche* nella difesa di privilegi e di valori esistenziali e religiosi presuntuosamente e pretestuosamente difesi in nome, spesse volte, di un'appartenenza solo « legale » al popolo di Dio, che non ha confini e qualora li avesse non toccherebbe certo a noi stabilirli.

La Chiesa, ma forse, più a ragione, la cultura intellettuale cattolica, i laici soggetti pur consapevoli di azione politica, che operano nel territorio delle diverse e feconde esperienze di chiese locali, solo negli ultimi tempi, soprattutto dal referendum sulla legge 194, si stanno rendendo conto che le mediazioni classiche, le riflessioni d'altri tempi sul rapporto fede e politica, sono ormai superate: infatti i valori fondamentali quali il dover essere degli uomini, la libertà, l'uguaglianza, la solidarietà, la giustizia, che giocano grossi ruoli nell'analisi e nella volontà di agire in rapporto alle situazioni sociali, oggi sempre meno sono connotati ideologicamente e sempre meno danno adeguati orientamenti all'agire politico.

Se prima infatti si chiamavano a raccolta i cattolici in occasione di consultazioni elettorali o referendarie con la tecnica del « pericolo ateo » e del ritorno ai fondamentali valori evangelici, incarnati non si sa come da una precisa forza politica, oggi è proprio quella riflessione sui valori fondamentali che rende *dinamiche* l'azione e le scelte.

La riflessione non avviene più sui mezzi, i fini e le certezze, ma sulle responsabilità, gli interrogativi, i dubbi e la ricerca indispensabili per un nuovo « pensare politico » che sia frutto di mediazioni mai definiti e definitorie, ma solo *possibili*.

Ne sono un esempio il documento del Consiglio Permanente della CEI « La Chiesa italiana e le prospettive del Paese » (« L'identità cristiana è da incarnare, senza rivendicarla solo per

sé, nel pluralismo delle situazioni, giorno per giorno, quando la fede anima le competenze umane dell'analisi, del confronto, della mediazione e della progettazione » - n. 25); la relazione di Alberto Monticone al convegno delle Presidenze diocesane di AC di quest'anno (« La condizione reale dei cattolici oggi indica chiaramente il recupero morale e religioso, cioè l'annuncio e la testimonianza di valori possibili oggi. Il vero interesse non è tanto che ci sia un'egemonia del cattolicesimo, non è tanto che governino i cattolici, non è tanto che la voce del mondo cattolico sia sentita ai vari livelli di presenza politica e civile, ma che i princìpi cristiani siano vissuti personalmente e socialmente nel nostro paese e che permeino davvero la realtà non soltanto religiosa ma anche civile del nostro paese. Non aspiriamo a nessun tipo di egemonia, neppure parcellizzata, neppure in una lottizzazione, non abbiamo paura come cristiani di accettare scelte di persone non espressamente cattoliche purché competenti, purché orientate al bene comune, purché in realtà in profondo dialogo con quelle che sono le nostre profonde aspirazioni »); e, tornando un poco indietro nel tempo, i contenuti e lo spirito e il senso espressi e con i quali è stato preparato e condotto il convegno su « Evangelizzazione e promozione umana » nel 1976 (« Nessuna forma di cultura cristiana esaurisce la capacità ispirativa del messaggio di fede. Infatti la fede non suggerisce di necessità un solo progetto di promozione umana, né un'identica opzione: ne può animare diversi, anche in un ambiente culturale assai omogeneo » - relazione di mons. Franceschi ispirata ad un noto passo della « Octogesima adveniens »: « Una medesima fede cristiana può condurre a impegni diversi » - n. 50).

Ma queste riflessioni rimangono, e sono rimaste negli ultimi anni, patrimonio di alcuni gruppi di cristiani, di associazioni, e perfino di parti di esse, che non sono riuscite a innescare una metodologia di ricerca intesa come l'esercizio di una vera coscienza critica nel laicato italiano, che invece ha continuato a cullarsi nelle proprie certezze di fede e politiche, senza badare al nuovo che stava emergendo.

I due referendum che hanno caratterizzato questo decennio, pure nelle distinzioni doverose, sembrano essere stati intesi solo come maledizioni della storia o della sorte, e non come spie necessarie per l'indicazione di un mondo che cambia.

La riflessione avviata dal mondo cattolico, prima e dopo la consultazione sul divorzio e sulla 194, troppo poco si è avvalsa delle molteplici competenze della cultura (da quella statistico-demografica a quella medico-biologogica, da quella teologica a quella giuridica fino a quella sociologico-politica) *al di fuori di schemi sacrali*. Insufficienti sono stati coloro che hanno ragionato liberamente intorno ai fondamenti stessi della morale, ai rapporti tra legge morale e legge civile, alle indagini circa l'inizio della vita e della persona umana, ai princìpi informatori del nostro ordinamento costituzionale, all'istituto del referendum in rapporto al ruolo della Corte Costituzionale da un lato e alle esigenze della sovranità popolare dall'altro, alla natura e alla funzione dell'intervento punitivo in un sistema giuridico-penale ispirato alla salvaguardia dei diritti fondamentali dell'uomo, agli indirizzi di una efficace politica sociale a sostegno della famiglia, nello spirito di una ricerca e di un dialogo che indichino la solidarietà e la responsabilità come propri princìpi di base, e non invece le delineazioni prescrittive e le certezze eterne (3).

Per queste ragioni non ci siamo meravigliati per la sconfitta della proposta del Movimento per la vita: perché semplicemente il problema non andava posto, da ambedue le parti, nei termini di una battaglia tra due schieramenti (laico e cattolico).

Il referendum sull'aborto in sostanza ha segnato l'apice del degrado della cultura politica dei cattolici, da tempo ormai bloccata e incapace di dalogo con le forze cosiddette laiche. La stessa Chiesa, attraverso i continui e pressanti appelli, tutt'altro che comprensibili da una cultura diversa, ha dovuto riconoscere ed accettare la propria impotenza e non incidenza nel tessuto del nostro paese: la Chiesa italiana pagava così lo scotto dell'aver per anni appaltato, senza controllo né stimolazioni, pure le idee e le scelte sui valori alla Democrazia Cristiana, che mai l'ha rappresentata, pensando, e abdicando così alla realizzazione del Concilio, che la fatica del « pensare politico » potesse essere esercitata solo da un partito.

L'urgenza di nuove mediazioni

Dunque erano e sono necessarie nuove mediazioni che capiscano e dialoghino, senza colonizzare (magari « ripartendo da 32 »), il nuovo.

Quanto è mancato ai cattolici, nonostante gli stimoli che pure ci sono stati (ricordiamo solo la riflessione avviata da Bachelet sulla scelta religiosa da un punto di vista ecclesiale, le riflessioni politologiche sul Welfare State, gli sconvolgimenti culturali provocati dal terrorismo, dalla politica della solidarietà nazionale, dal disimpegno giovanile, dalla nascita dei nuovi movimenti, dal recente accordo sul costo del lavoro...), è stata una valutazione seria sulla responsabilità, che ad ognuno — gruppo o singolo — comporta una concezione globale della politica, e che al suo interno comprenda diverse opzioni politiche variamente interconnesse al momento delle soluzioni.

Si è invece spesso pensato che economia, istruzione, scienza, vita familiare, tempo libero,poco dipendessero o dovessero dipendere dal funzionamento della politica.

E' mancata l'elaborazione di una profonda « *teoria etica pubblica* », pensata sulle basi *democratiche* di una riflessione politica che cerchi di ricomprendere diverse opzioni, anche se frammentarie e parziali.

Oggi nessuno « sa », né tantomeno « deve », indicare autoritariamente vie di uscita. La strada da percorrere pare essere, di nuovo, quella della ricerca paziente, operosa con tutti gli uomini di buona volontà, secondo lo stile della diaconalità e della compagnia, sulle responsabilità che questa *diversa* stagione di riflessioni e di speranze comporta ai cattolici italiani.

Non è infatti più eludibile una risposta alle domande che Achille Ardigò poneva in un suo recente scritto: « Chi trasmette la teologia della politica, come doverosa azione nel temporale, secondo i germi del Concilio Vaticano II e l'insegnamento di Paolo VI? Chi compie la mediazione culturale tra dottrina di fede e cultura politica vera e propria? Chi rinnova categorie culturali invecchiate, di fronte alle sfide della nuova società post-industriale che avanza pur tra fabbricati istituzionali in decomposizione? » (4).

Alberto Bobbio

Note

1) Cfr. a questo proposito, tra gli altri, AAVV, *L'idea di un progetto storico - Dagli anni '30 agli anni '80* - Roma, 1982.

2) « Vita e Pensiero », LXVI, Milano, settembre 1983, editoriale a pag. 5.

3) AAVV, *Aborto, referendum, quadro costituzionale*, Milano 1981, pp. 5-6.

4) ACHILLE ARDIGÒ, *Business as usual?*, in « Appunti di cultura e di politica », VI, Brescia, giugno-luglio 1983, p. 5.

3

La cultura politica dei cattolici ed i referendum sul divorzio e sull'aborto

Giorgio Armillei

E' difficile isolare i due referendum « divorzio » ed « aborto » dall'orizzonte dei rapporti tra cattolici e società italiana per tentarne una analisi sul piano dei fenomeni politici generali considerando i cattolici solamente come uno tra gli attori del sistema.

Non tenteremo infatti di leggere i due referendum all'interno di una riflessione sul rapporto cattolici-politica (ovvero Chiesa-mondo, fede-storia, come categorie ecclesiologiche e teologiche che lo compongono) né avanzeremo un'improbabile analisi delle ragioni di due sconfitte elettoralmente inequivocabili.

Anzi, spesso quest'ultima operazione ha sostituito nella riflessione di molti cattolici (colpa del poco impegno della DC, colpa dei mass-media laicisti, ecc.) uno sforzo analitico ben più necessario per la comprensione culturale della società nella quale si trovano a vivere la loro esperienza di fede.

Operando il massimo di astrazione possibile dovremmo invece dedicarci alla ricognizione degli strumenti culturali che hanno sostenuto l'impegno politico-elettorale dei gruppi cattolici favorevoli e sostenitori delle ipotesi referendarie: con quali parametri i cattolici leggevano nel 1974 e nel 1981 i mutamenti in atto nella società italiana in relazione agli orientamenti relativi all'oggetto dei due referendum, in relazione ai processi di secolarizzazione, in relazione al modificarsi dei percorsi di formazione delle coscienze, in relazione alle trasformazioni indotte dal costituirsi di parametri di riferimento sociale tipici di un assetto post-industriale.

La cultura politica dei cattolici e il pluralismo

In primo luogo possiamo, come fece acutamente A. Parisi all'indomani del referendum, dire che il referendum del 1974 ha segnato la fine dell'identificazione tra appartenenza religiosa e scelta politica intesa come monodirezionalità del rapporto cattolici-politica (provocatoriamente Parisi parlò di nuova fine della questione cattolica).

Non si tratta, attenzione, del pluralismo politico dei cattolici sul piano del multipartitismo; l'affermarsi di una dinamica di questo tipo attiene a fenomeni di ordine diverso, relativi, da un lato, alla deradicalizzazione del confronto politico, dall'altro alle matrici storiche che condizionano lo « spettro di rappresentatività » coperto dalle forze politiche concretamente esistenti.

Il fenomeno è ben più importante: si tratta infatti del processo di formazione della scelta politica individuale.

Nel compiersi di questo processo l'appartenenza religiosa non compone più un riferimento vincolante: i soggetti percorrono processi formativi diversificati (tra di loro: ma la Chiesa parla comunque a tutti nello stesso modo, e così hanno fatto i cattolici dei « sì »; ed al loro interno: moltiplicarsi delle agenzie formative) per i quali il peso di una appartenenza culturale omogenea risulta fortemente ridotto (ancora Parisi nel '74 parlava della discriminante urbana/rurale).

Tutto questo, pur essendo la premessa di un pluralismo in senso classico, non può essere ridotto alla pluralità di opzioni elettorali, ben inteso come fenomeno culturale.

Tanto che non si dà di esso una versione solo « clericale »: per esempio l'universo dell'appartenenza di classe.

Tutto assolutamente assente nell'arcipelago ecclesiale-culturale che ha promosso i referendum. La cultura politica dei cattolici promotori non ha ancora adottato una mobilità di ricerca capace di avvicinarla fecondamente alla società reale, ai suoi stili di vita (anche se con intenti critici).

In termini evidenti questo emerse anche nel documento conclusivo di una delle ultime riunioni del Consiglio Permanente della CEI prima del referendum 1974, nel quale traspariva la sorprendente convinzione della sovrastrutturalità di fenomeni quali la scolarizzazione di massa, l'organizzazione urbano-metropolitana di gran parte della vita sociale, i mezzi di comunicazione, come emerse dalle « sorridenti » previsioni « private » di qualche notabile democristiano nel 1981.

Una strategia politica, nei meccanismi di consenso della democrazia di massa moderna, che trascura un adeguamento coerente dei propri strumenti ai processi di formazione delle scelte individuali, si vota alla sconfitta sicura.

Il rapporto politica/società civile

Sul piano politico-istituzionale un'altra tendenza storica dei cattolici sembra aver dominato i due referendum (anche se per quello sull'aborto il fronte del « sì » era certamente più composito tanto da comprendere aree disposte riteniamo a sottoscrivere considerazioni come quelle che andiamo facendo): una certa interpretazione del rapporto società civile-stato (istituzioni, società politica).

Nel 1974 la questione assume toni « intransigentisti »: la società è il regno della verità del popolo, della cultura vissuta « incorrotta » della gente; giacobinisticamente lo stato liberale ha voluto sovrapporre una legislazione estranea al sentire popolare. Il referendum è una occasione per restituire un parallelismo tra società e leggi civili.

Dal punto di vista della storia della cultura politica qui assistiamo al riproporsi di un'ottica che affonda le sue radici nell'ancora irrisolta (per alcuni cattolici) questione dello stato moderno con il quale il confronto dall'interno non si è ancora interamente compiuto (nonostante in Italia l'esperienza di governo).

Dal punto di vista più generale delle scienze sociali l'approccio dualista stato/società civile risulta poi del tutto inadeguato alla nostra situazione sociale ed in genere a quella di tutte le società complesse occidentali. I momenti di interse-

cazione tra politico e sociale, tra sfera pubblica e sfera privata, tra stato e mercato, hano reso obsolete, su tutti i livelli, le ricostruzioni dicotomiche: dove finisce la società civile nell'epoca della frantumazione dei governi, del neocorporativismo, dell'informazione di massa, è una domanda non abbordabile con schemi ottocenteschi (vetero-liberali poi in fondo). (Cfr. per es., Habermas, « Storia e critica dell'opinione pubblica »).

Considerare la società politica come sovrastruttura della società civile, misconoscere l'autonomia del momento politico è per una parte del movimento cattolico un ostacolo alla completa assunzione del vivere democratico moderno e si converte, sul piano storico-strategico, in una progressiva condanna alla marginalità (ben preoccupante per chi vuol essere « presente »).

L'impatto coi nuovi modelli di razionalità politica

Con il terzo elemento tentiamo una sortita nel merito dei problemi, avente sempre come scopo quello di cogliere i nessi culturali tra le categorie di comprensione storico-sociale dei « cattolici dei referendum ».

In particolare il referendum del 1981 ha fatto emergere i segnali precisi di un collocarsi diverso della dialettica tra soggettività e politica, tra libertà della persona e oggettività delle necessità sociali, pur con tutte le ambiguità e la drammaticità di alcune soluzioni sempliciste ed unilaterali al problema aborto.

E' stato notato come, ad esempio, il voto massicciamente favorevole alla legge 194 nel Sud non potesse essere spiegato solamente con la variabile « secolarizzazione » se non altro perché, dal punto di vista degli indicatori quantitativi, nel Sud il « sì » del 1981 rispetto al « sì » del 1974 è sceso molto di più che non al Nord; e non si può certo sostenere una più estesa secolarizzazione del meridione!

Si è allora parlato, accanto alla secolarizzazione, di una contemporanea efficacia di « bisogno di riproduzione cosciente » che, soddisfatto parzialmente al Nord per diverse condizioni socio-culturali, ha trovato un'espressione politica al Sud mediante il voto in difesa della legge. (Bisogno legato alla separazione tra la sfera della sessualità e la sfera della procreazione, quindi bisogno primario ma anche culturale secondo le categorie antropologiche).

Ebbene, queste nuove dimensioni di autocomprensione culturale, lungi dall'essere demonizzate, dovrebbero comporre il quadro delle risposte politiche-sociali-sanitarie all'interno di un riferimento diversificato in misura tale che, se non adeguatamente affrontata, produce fenomeni di devianza dai parametri di riferimento che la struttura sociale tollera senza scompensi (aborto clandestino).

Ricomprendere tutto questo all'interno di una astratta riproposizione di cogenze morali sul piano politico, anche se lo stesso livello della riflessione morale dovrebbe riconfrontarsi con la storia, non produce altro esito storico che l'assoluta sordità dei soggetti verso messaggi «incomprensibili », verso attori politici che sembrano muoversi in un mondo di dispute teoriche senza « storia », senza « tempo ».

L'agire politico si priva della capacità di mediare in maniera flessibile ed aperta, non per questo in senso pragmatico deteriore, valori ed attese ed istanze della società le quali, in un contesto dotato su molti piani di una capacità di autoorganizzazione degli interessi (in questo senso recupero di soggettività anche dei piccoli gruppi) non possono essere volontaristicamente represse, meno che mai attraverso scomuniche « morali ».

Emerge qui l'ambigua figura della politica come « testimonianza », come « sbandieramento » di valori in un mondo che non vuole sentire, figura che si sostanzia di un modello di razionalità politica simile a quello che qualcuno vorrebbe essere proprio dei nuovi movimenti sociali (parallelo tra il modello testimonianza ed il modello della domanda non negoziabile).

Giorgio Armillei

L'impegno politico e l'università

③

Maurizio Bezzeccheri

La crisi delle possibilità di riforma dell'Università come esempio della crisi di governabilità, era lo spunto centrale di un articolo apparso in Ricerca nel quale si sosteneva che l'Università non poteva riformarsi perchè al centro del rapporto politica-mercato attualmente in crisi. Quindi la trasformazione dell'Università passava attraverso una riformulazione di un tale rapporto per il momento inesistente sia dal punto di vista di un modello teorico che di praticabilità politica. A questo punto bisogna osservare l'esistenza di un intreccio tra alti conflitti sociali e una situazione internazionale che ha portato continui mutamenti degli equilibri economici e politici e quindi ad una ristrutturazione economica del paese; sotto il nome di economia sommersa e di lavoro precario si intrecciano fenomeni contraddittori: dallo sviluppo crisi delle forme tradizionali di controllo pubblico all'emergere di nuove forme di imprenditorialità e di vitalità dell'iniziativa privata, dal crescente controllo sindacale sull'organizzazione del lavoro nella grande impresa e nel pubblico impiego alla assenza di regolazione sociale nei settori di occupazione precaria. Analoghi mutamenti sono avvenuti nel campo dell'istruzione superiore e nelle strutture di ricerca. Però qui il processo appare meno lineare perché ai mutamenti derivanti da pressione esterna, sia essa la domanda di mercato o la stessa domanda di cultura di massa che si esprimono entrambe in forme nuove e differenziate, si intrecciano i mutamenti derivanti da pressioni interne per la natura specifica autogestionale che caratterizza l'Università e gran parte degli enti pubblici di ricerca in Italia; cioè la lettura dei processi di mutamento va necessariamente riportata alla dialettica fra autoregolazione interna e pressione sociale.

I mutamenti più rilevanti sembrano ad un certo momento essere quelli della moltiplicazione non coordinata dei canali di finanziamento della ri-

cerca universitaria, con netta prevalenza di quelli esterni, realizzandosi una gran massa di convenzioni con enti pubblici e privati e con uno sviluppo molto forte dell'iniziativa privata o delle stesse imprese pubbliche in attività di formazione-aggiornamento, e si assiste ad una modifica degli studi dovuta alla paralizzazione delle discipline, e si ha una diversificazione del soggetto studentesco e dell'Università stessa data la diversità degli atenei e delle realtà locali; cioè in conclusione ciò sembra dimostrare che i meccanismi semi-spontanei del mercato hanno comunque funzionato.

Il rapporto Università-mercato può essere rivisitato come strumento di consenso, l'istruzione superiore considerata come uno dei canali di mobilità procede ad una selezione non più basata su una prescelta oggettività di valutazione ma una selezione determinata dalle forze del libero mercato e quindi l'Università finisce per essere un canale di mobilità solo per colui che una volta laureato riesce ad inserirsi nei canali non controllati istituzionalmente, quindi una tale possibilità finisce per riproporre la struttura di classe esistente, facendo sì che l'Università giochi un ruolo « neutro » e in definitiva conservatore. Però la necessità di allargare la base del consenso ha condotto alla liberalizzazione degli accessi e all'Università di massa, producendo in tal modo una eccessiva offerta di laureati « ingolfando il canale di mobilità », quindi si assiste ad una svalutazione della laurea che però a livello individuale diviene indispensabile per non restare indietro poichè tutti ce l'hanno, traducendosi ciò, a livello collettivo, in un rafforzamento dell'eccesso di offerta di laureati e quindi ulteriore svalutazione della laurea, innescando una spirale perversa. Da altra angolazione, d'altronde, per quanto detto precedentemente una società industriale anche solo media, con i suoi servizi scolastici e universitari, i suoi servizi sociali, i suoi mezzi d'informazione e di comunicazione, viene a disporre di un'alta potenzialità educativa ed è in grado di formare una popolazione universitaria meno limitata di quella domandata dai bisogni della produzione industriale e dai servizi correlati. L'Università viene a poter assumere, accanto alla tradizionale funzione di formare individui colti per professioni colte, la funzione di formare individui colti anche per le professioni non colte. Insomma in una società industriale, rispetto alla delimitazione della massa universitaria suggerita dalla società stessa con la sua domanda finita di lavoro intellettuale, si viene a poter avere troppa cultura, sovrappopolazione intellettuale. La stessa disoccupazione intellettuale d'altronde, è generata dallo sviluppo industriale poichè esso finisce per aumentare le potenzialità educative del sistema; e quindi questa disoccupazione non può essere superata con questo sviluppo.

Si tratta dunque di operare una scelta: o una ristretta classe colta, corrispondente alla domanda di lavoro intellettuale proveniente dalla società industriale e quindi una limitazione della possibilità di uno sviluppo più nuovo della società; o la massa larga, corrispondente alle potenzialità educative del sistema industriale, e funzionale alla costituzione di una società più nuova, ma con le conseguenze e con le difficoltà di risolverle implicate in una tale scelta. Di fronte ad una tale situazione quale è la posizione degli utenti dell'Università? Se a tale scopo riflettiamo sul mercato delle elezioni universitarie, ci accorgiamo che queste vengono a cadere nella assoluta assenza di qualsiasi dibattito tra gli studenti sui temi della gestione e della trasformazione dell'Università. Le elezioni interessano una minoranza studentesca, determinando il fenomeno per cui gli eletti si sentono rappresentanti non degli studenti bensì dei militanti delle diverse forme studentesche. In un articolo di Asor Rosa sono presenti a tal proposito alcune riflessioni:

a) le organizzazioni politiche e confessionali non sono più in grado di mobilitare energie in tali occasioni;

b) si accentua la divaricazione tra studenti organizzati e non.

A giudizio dell'Autore tra gli elettori vi è una maggioranza di studenti non frequentanti. Cioè la partecipazione degli studenti al voto, viene fondamentalmente dall'esterno e avvertita dalla massa studentesca come tale. A tale proposito, Antonio Ruberti, Rettore dell'Università di Roma, sottolineava le cause specifiche e interne dell'astensionismo studentesco. La fase di trasformazione iniziata con la legge 382 ha creato un processo di rivitalizzazione del tessuto universitario, in cui però la componente studentesca assume un ruolo marginale, perchè non ha un programma specifico e articolato riguardante la propria condizione, proprio per l'assenza di una seria e circostanziata analisi. Però il problema non può ricondursi alla sola questione del programma, ma riguarda la più ampia crisi del rapporto giovani-politica. Attualmente sembra che gli studenti siano ritornati a studiare, almeno fino a quando non si accorgeranno che anche questa è una illusione, senza una riforma dei curricula e un serio discorso sul mercato del lavoro intellettuale. Probabilmente nel momento in cui si diffonderà questa consapevolezza vi sarà una divaricazione tra una minoranza in cui il capitale investito nello studio sarà comunque assicurato dallo status sociale, e una grande maggioranza per la quale un tale investimento apparirà un lusso troppo costoso; ciò potrebbe difatti coincidere con la fine dell'Università di massa.

Il nuovo corso aperto dal D.P.R. 382, può indirizzarsi schematicamente in due direzioni: che tutto passi invano lasciando inalterato lo stato di inefficienza in cui versa la struttura universitaria, e assistendo all'ulteriore perdita di identità culturale; o che si instauri un meccanismo efficientista che riduca le pur contraddittorie conquiste di democrazia realizzatesi dal 1968 ad oggi. Una terza soluzione potrebbe essere data dalla combinazione delle due precedenti, creando squilibri all'interno di una stessa regione o addirittura di una stessa città con élites qualificate in un contesto più generale di dequalificazione. Se ciò è vero appare necessario muoversi in direzione di un recupero di funzionalità e scientificità qualificante senza però innescare meccanismi di selezione che colpiscano la richiesta lavorativa meno qualificata che comunque deve passare attraverso l'Università, mediante il soddisfacimento delle richieste di formazione permanente, ed inoltre incrementare la funzione formativo-culturale in senso più ampio. Conservando l'unità della funzione universitaria bisogna evitare qualsiasi dicotomia tra formazione professionale e culturale, per evitare o un'assoggettamento alle logiche di mercato o la creazione di una struttura del tempo libero in cui l'aggiornamento culturale riveste un ruolo marginale. Il tutto impone anche una ridefinizione di una cultura del lavoro che tenga conto degli orientamenti emersi dalla contestazione del 1968 e dal nuovo assetto lavorativo che va definendosi con l'impiego delle nuove tecniche informatiche. Quindi insieme gli studenti dovrebbero recuperare il senso del loro impegno in Università mediante il confronto sui vari problemi, non ultimi quelli specifici posti dal D.P.R. 382; ricordiamo quello dell'autonomia dell'Università che sembra l'unica strada at-

tualmente percorribile. Bisogna evitare che ciò si riduca ad un enunciato di principio senza una traduzione concreta nella vita degli atenei, e porti ad una reale democratizzazione e non ad una moltiplicazione dell'apparato burocratico che significherebbe solo una maggiore situazione di ingovernabilità. Non ultimo il principio della programmazione può dare rinnovato slancio allo sviluppo dell'Università, inserendo un elemento dinamico che può portare ad una logica di sperimentazione permanente. Tutto ciò ai fini del raggiungimento di un più corretto e intenso rapporto col territorio, e alla creazione di un più stretto intreccio tra didattica e ricerca, rivestendo in tal senso notevole importanza la creazione dei dipartimenti. Vale la pena di ricordare una delle intuizioni fondamentali di Claus Offe circa il ruolo del sistema formativo, cioè quello del concetto di Università come cerniera polifunzionale del sistema sociale, dalle molteplici produttività, per sua natura in crisi e in mutamento permanente quantitativo e soprattutto qualitativo. L'Università sarebbe caratterizzata non solo dalla funzione della qualificazione tecnica della forza lavoro, ma da una molteplicità di funzioni: vale a dire funzioni di qualificazione sociale della forza-lavoro; funzione di conciliazione tra il principio della eguaglianza dei punti di partenza e delle opportunità e la realtà dei rapporti di potere e di sfruttamento nella società; funzioni infine sostitutive rispetto ad altre istituzioni in crisi.

Maurizio Bezzeccheri

I credenti di fronte alla sfida della pace e delle istanze post-materialistiche dei nuovi movimenti

FUCI/PALERMO e TERMINI IMERESE

In questi ultimi anni, in varie parti del mondo, si manifestano in maniera inedita e provocatoria, varie istanze, attese, bisogni incarnati in forme nuove di azione collettiva, e con riferimento all'Occidente, « i nuovi movimenti sociali » che, lottando per valori « metapolitici » quali in primo luogo la pace ed un nuovo ordine internazionale, la difesa dell'ambiente, la valorizzazione della soggettività, della corporeità, prospettano — seppur in modo non ancora definito e talora contraddittorio — un cammino in direzione di una nuova politica; essi, rifiutando l'ideologizzazione, possono incidere sulla direzione globale della società, incontrando l'esigenza di un nuovo consenso democratico, sempre meno garantita dalle logiche interne del sistema e delle razionalità politiche dominanti.

Tutto ciò pone delle sfide ben precise ai credenti, i quali sono chiamati a prendere coscienza del nuovo espresso dalle istanze e dai movimenti che le incarnano, segno che la storia seppur contraddittoriamente cammina, e a contribuire allo sviluppo dei popoli, fondato su una nuova qualità della vita a Nord come a Sud, ad Est come ad Ovest.

Un'analisi sulle possibili prospettive aperte dai nuovi movimenti, tenuto conto della crisi delle razionalità politiche dominanti, non può non partire da un sintetico sguardo ai nodi che caratterizzano l'attuale situazione internazionale. Gli anni '70, ma ancor più l'inizio del nuovo decennio, sono caratterizzati da mutazioni che hanno inciso profondamente nei rapporti di forza esistenti nel mondo e all'interno di singole aree: a) nelle società a capitalismo avanzato la crisi economica e le ristrutturazioni industriali hanno determinato nuovi terreni di sviluppo ineguale e di dipendenza, aggirando o investendo campi tipici dello stato sociale, la cui crisi è da collegarsi a quella dello stato-nazione che ha praticato politiche keynesiane, ha regolato il mercato del lavoro e le relazioni industriali; b) ciò, legato ad una nuova divisione internazionale del lavoro e alle politiche monetarie dei paesi più forti, in primo luogo gli USA, ha imposto determinate politiche economiche che hanno accentuato ancora di più il divario tra Nord e Sud, favorendo situazioni di perenne tensione nei paesi del Terzo Mondo che spesso, in assenza di modelli originari di sviluppo, vedono permanere il predominio di oligarchie che investono le poche risorse nell'acquisto di armi e tecnologie militari; c) un ulteriore elemento è dato dall'acuirsi dei processi di militarizzazione della politica, che ormai hanno sostituito il sistema pur fragile delle transazioni politico-diplomatiche nella soluzione di controversie e gestiscono la folle corsa degli armamenti che, ad Est e ad Ovest, si fonda sulla politica degli imperi; ciò, giovandosi del ruolo del complesso militare-industriale-amministrativo che cancella la possibilità di valutazione politica dell'uso delle armi nucleari e quindi sancisce ancora di più l'impossibilità per le persone ed i popoli di determinare il proprio destino, confermando ed anzi aggravando le scelte di Yalta.

In questo panorama, la crisi del welfare state in occidente è anche aspetto e conseguenza di una nuova fase di lotta per la redistribuzione del potere su scala internazionale a partire dagli anni '70. In tale contesto, si sviluppano sempre più in Europa le contraddizioni insite nella società radicale: « una società in cui lo scambio economico corporativo e il dominio del mercato consumistico provocano l'inaridimento dei mondi vitali e la loro riduzione a semplici luoghi di consumo privandoli della loro funzione originaria di produzione di valori etici e di valori d'uso sul piano economico. La società nel suo complesso si appiattisce sul mercato, venendo a perdere progressivamente ogni riferimento a valori etico-religiosi e anche ogni tensione al cambiamento attraverso la politica » (1), con il sorgere di una cultura negativa fondata sul presupposto dell'inattaccabilità della società neocapitalista, poiché è impossibile spezzare la spirale del compromesso sviluppo-benessere-consenso su cui si regge (2). Tale cultura permane anche con il venir meno del compromesso che, nell'attuale fase di crisi, è sostituito da una crescente instabilità, insicurezza collettiva, frammentazione, corporativizzazione a livello sociale, e da tentativi auto-

ritari di riduzione della complessità a livello politico. In entrambi i casi si impedisce « al futuro di entrare nelle preoccupazioni del presente » (3). Su questo terreno, si muovono per altro le nuove élites di potere, che cercano di rendere il sistema di presa delle decisioni e di scelta dei fini collettivi funzionale alle varie compatibilità del sistema e/o a privilegiati settori di interesse. Una siffatta reazione alla crisi, per riuscire, deve minimizzare la novità di proposte capaci di vitalizzare la società su obiettivi che richiedono la solidarietà e la partecipazione di tutti (4).

E ciò evidenzia che la crisi non è solo crisi e caduta della congiuntura economica espansiva, bensì crisi politico-sociale, dei rapporti politico-sociali (5). Si ha l'impressione infatti di una società bloccata, che non dispone di modelli, ma neanche produce innovazioni, a causa della sfiducia in un progresso lineare.

Tuttavia questo quadro può essere messo in discussione dai nuovi movimento sociali, i quali « rappresentano una preziosa, perché rara, esperienza di risveglio di interesse per la gestione diretta della società e di impegno per giudicarne ed orientarne lo sviluppo » (6).

Ecco perché è importante soffermarci ora sulla problematica specifica dei nuovi movimenti.

1. Una prima considerazione generale si basa sui limiti degli strumenti analitici esistenti, che spiega forse le sorprese per i più dell'affacciarsi sulla scena internazionale, occidentale in particolare, dei nuovi movimenti, di cui quello per la pace è l'espressione più consistente. Si deve constatare, infatti, come sia tuttora dominante la tendenza a ridurre il dibattito intorno ai movimenti collettivi, molto difficili da assorbire nelle pratiche della democrazia competitiva, con categorie politiche e culturali convenzionali, poco idonee a capire la concreta realtà del fenomeno e le sue conseguenze. Ciò è anche dovuto al fatto che i movimenti presentano sostanziali differenze rispetto ai tradizionali modelli di mediazione politica, poiché ne pongono in crisi 'non solo il tradizionale modo di realizzare, ma anche di intendere la politica.

Inoltre, la crisi di legittimità del potere politico e dei partiti, che non rappresentano più tutta la sovranità popolare soprattutto riguardo a questioni quali la politica estera e militare e quindi la pace, viene ulteriormente evidenziata dal processo di riappropriazione delle decisioni, innescato dai nuovi movimenti, su questioni di fondamentale importanza per l'umanità (ambiente, nucleare, diritti di determinate minoranze, ecc.).

Allora le difficoltà delle ideologie e delle razionalità politiche dominanti nel rapportarsi con le istanze e le prassi dei movimenti e, al tempo stesso, l'incapacità di questi ultimi a sapersi rapportare con le prime e con l'assetto socio-politico istituzionale che esse esprimono, sono dovute essenzialmente alla diversa dimensione della razionalità politica entro cui si collocano. Questa razionalità, pretendendo la salvaguardia di patrimoni dotati di valore, mette profondamente in discussione la logica stessa della moderna società industriale, logica basata sullo sviluppo illimitato del progresso, che coagula — anche se conflittualmente — le ideologie dominanti.

E' infine attaccato il dogma basato sull'equazione crescita-progresso, incapace come sappiamo di evitare forti squilibri, perdite irreparabili e catastrofi irreversibili; è messa in discussione la razionalità utilitaristica della tecnologia e viene meno il principio dell'equilibrio delle superpotenze, grazie soprattutto ai movimenti pacifisti. Non a caso, Claus Offe (7) individua nei nuovi movimenti (etnici e regionali, urbani, ecologici, femministi, giovanili, pacifisti) alcune caratteristiche generali di cui la più importante ci sembra il fatto che, innanzitutto, i loro progetti e le loro domande non sono basati su una posizione contrattuale collettiva, sul mercato dei beni o sul mercato del lavoro, come è stato, per esempio, per i tradizionali partiti e movimenti di classe. Da ciò, ci pare che si possa dedurre che i nuovi movimenti sono portatori di istanze che non rientrano nella contrattazione politica e di mercato.

Tali istanze hanno invece carattere universalistico e generale; non riguardano infatti gli interessi di un gruppo, di una classe, di ceto sociale, ma di tutti quanti gli uomini.

I movimenti tradizionali, tra cui il Movimento per la vita, pur con accentuazioni diverse di contestazione del sistema, si collocavano all'interno della politica tradizionale assumendone i modi propri di espressione; i nuovi movimenti sociali invece si pongono contro i meccanismi di formazione della volontà politica nello stato democratico, contro la politicá fatta finora, poiché non ha impedito che si arrivasse ad avere i missili in giardino e il degrado ambientale.

Allora, la questione non è solo il confronto tra due razionalità politiche o lo stabilire se i nuovi movimenti sociali sono portatori di una propria razionalità; la questione fondamentale è che i nuovi movimenti mettono in discussione le razionalità politiche tradizionali nelle loro fondamenta.

Inoltre, viene superata o meglio attraversata non solo la distinzione tra pubblico e privato, ma anche la distinzione tra civile, sociale, politico, provocando fra l'altro la non facile definibilità dei movimenti entro un preciso ambito di azione. Essi, nella loro azione di tipo socioculturale, tendono a tagliare trasversalmente i vari livelli — esperienziale, sociale, politico, di classe — e nello stesso tempo a differenziarsi ed autonomizzarsi dai sistemi più ampi (8). Con questi presupposti, ciascun individuo singolarmente e tutti collettivamente mirano, grazie ai movimenti, a ricostituire nuove solidarietà su dimensioni quali i bisogni profondi, la qualità della vita, le relazioni interpersonali, l'espressione della soggettività, il ricostituirsi di sfere di mondo vitali, con contenuti di rivolta esistenziale contro una società di apparati (quale la nostra o le altre a capitalismo avanzato) che, come sostiene Melucci, interviene sempre più direttamente nella definizione d'identità e bisogni.

2. E' partendo da queste considerazioni che la problematica dei movimenti può essere letta, non solo per coglierne i limiti e le ambiguità, ma anche per valorizzare, orientare e se è il caso, sostenere le potenzialità, per molta parte inespresse, di cui sono portatori.

Si tratta, per essi, di una sfida nel sapersi porre come soggetti sociali, capaci da un lato di uscire dal particolarismo, evitando influenze corporative e pressioni ideologiche, dall'altro di rifiutare la frammentarietà, l'impegno chiuso in sé, che non tiene conto delle mediazioni istituzionali e per questo forse funzionale alla conservazione del sistema attuale che, con qualche concessione alle richieste più sentite, potrebbe così garantirsi ulteriore stabilità (9).

Quindi c'è bisogno che i nuovi movimenti, di fronte ad una società globale, complessa e dinamica, espri-

mano una maggiore tensione progettuale, capace sì di tirare il freno, ma anche di contribuire a costruire il futuro. Tale sfida va affrontata « non al di fuori, a fianco o negli interstizi delle attuali strutture produttive e istituzioni politico-sociali » (10), bensì confrontandosi con le forme della società attuale, che è appunto una società « formata », anche quando appare frantumata e caotica. I movimenti sono così un contributo all'insorgenza delle nuove condizioni in cui la politica deve muoversi. La « nuova politica » si prepara anche con il travaglio di questi nuovi movimenti, che vivono in maniera diversa la dimensione della progettualità politica e ricercano strumenti alternativi a quelli del passato.

3. Alla luce di quanto detto, questi movimenti socio-culturali appaiono dunque multidimensionali, nel senso che fondano l'appartenenza dei membri su una pluralità di identità collettive (appunto il corpo, la relazione con la natura, il territorio, ma anche l'attacco alla crescita come motore dell'economia) e, nello stesso tempo, spingono la loro azione verso i fondamenti stessi della struttura socio-economica (11). Queste istanze sono il segno di una realtà che chiede di cambiare nel rispetto della dignità della persona, nella tutela, ma anche nella riscoperta di dimensioni centrali dell'uomo e dell'esistenza; sono le spie, i segnali della necessità di impostare un nuovo ordine di relazioni. Esse sono quindi una sfida ed una proposta irrinunciabile per tutti, ed una provocazione che come credenti non può e non deve lasciarci indifferenti. Di fronte a queste sfide due sono, tuttavia, le classiche tentazioni: o astrarsi con una scelta intimistico-irenista, o contrapporsi in maniera integrista, da cittadella fortificata; come sempre, queste posizioni hanno in comune un unico denominatore: la fuga dalla complessità e dalle sfide che essa pone, ed un unico risultato: riuscire subalterne alle logiche dominanti della società. Esemplificativo è a questo proposito ciò che accade nei confronti del movimento per la pace: ogni ipotesi riduzionistica, che vede la pace come pura dimensione interiore, che poco ha a che vedere con la storia o che si limiti a contrapporre alla politica di sicurezza degli stati semplicemente la critica radicale del Vangelo, oltre a rendere infeconda la fede sul piano storico, risulta di fatto connivente e strumentale alle logiche di potere dominanti.

Ciò che è necessario è non fermarsi ad una sterile rivendicazione-affermazione fine a se stessa, ma ricercare i meccanismi che sottostanno alla logica di sfruttamento e di dominio, espressi ai vari livelli: economico, politico, civile, culturale e che di fatto sono le cause strutturali che impediscono la stessa possibilità del formarsi di un diverso ordine di relazioni.

Questo implica che impegnarsi per la pace vuol dire anche lottare contro le ingiustizie e la logica di potere dominante, vuol dire lavorare a favore dei diritti umani, ricercare le cause economiche e politiche che hanno reso la maggioranza del mondo povera e oppressa da una minoranza sempre più ricca e potente. Essere operatori di pace vuol dire capire che la guerra è parte di un sistema complessivo di oppressione e che un ordine economico ingiusto sostiene la corsa agli armamenti e la difende. Inoltre, nella ricerca di nuove ipotesi per andare oltre questo tipo di impegno, occorre riformulare l'ottica con cui si guarda ai conflitti e alle contraddizioni della realtà mondiale: da un'ideologia dei blocchi contrapposti ad una visione più realistica e complessa del rapporto Nord-Sud ed Est-Ovest.

Pertanto, è necessario che i cristiani si pongano seriamente nell'impegno di riflettere innanzi tutto e di confrontarsi sulle istanze e sulle provocazioni cui sono in prima persona chiamati a rispondere, perché è solo da una riflessione e da un'analisi lucida ed approfondita che potrà venire un contributo proficuo e significativo alla crescita di questa società, di cui siamo parte integrante.

Seppur tra molte ambiguità e con molte lacune, i movimenti rappresentano, dunque, una sfida davanti alla quale non ci si può astrarre per rifugiarsi in una neutralità purista, a salvaguardia di una identità che diventa solo un paravento dietro cui negarsi alle provocazioni e ai segni dei tempi, magari con la paura di essere strumentalizzati. La nostra fede non ci esime dalla riflessione e dal confronto, non significa passività, ma intervento attivo nelle situazioni conflittuali; richiede la promozione della giustizia e non il ritrarsi dalla lotta.

Partendo dalla considerazione che il nuovo non si può ricacciare indietro, bisogna porsi il problema di operare sintesi nuove (12) sulle strade dei contemporanei ed assieme a loro. A fronte di questa esigenza, si può affermare che alla comunità ecclesiale italiana tanta strada rimane ancora da fare. A volte, infatti, il Popolo di Dio non riesce a cogliere interamente le provocazioni che vengono dalla storia; segno a questo proposito sono alcuni dei brani del messaggio, sul tema della pace, dei vescovi italiani a conclusione dei lavori della XXI Assemblea della CEI dell'aprile '83: al di là delle dichiarazioni di principio che si limitano a proclamare l'avversione alla guerra, manca infatti una coscienza diffusa dell'essenzialità e della gravità del problema, oltre che una volontà umile di capire e di confrontarsi con tutti gli uomini di buona volontà. Al nuovo, e soprattutto alla pace, si guarda non tanto con un legittimo senso critico ma, al contrario, con sterili atteggiamenti di « prudenza », che di fatto sono una negazione alla provocazione; si ritiene di non avere l'esigenza di accogliere l'esempio che pure altre chiese hanno dato (es. negli USA). Vi è quasi la volontà di segmentare, sezionare la pace negli strati della politica, dell'economia, della sociologia, questo per concludere che i cristiani non devono mescolare motivi religiosi a questa pace, che è ancora, secondo i vescovi, « nel cuore di pochi ». Vi è da temere che lo spirito di ascolto umile e paziente verso la

(continua in ultima pagina)

Note

1) GIORGIO TONINI, *Il dilemma della democrazia - Cattolici e democrazia nella società radicale*, in « Ricerca », n. 17-20/1981.

2) GIORGIO TONINI, *cit.*

3) PRESIDENZA NAZIONALE FUCI, *Relazione introduttiva al 46° Congresso Nazionale*, in « Ricerca », n. 5-12/1983.

4) PRESIDENZA NAZIONALE FUCI, *cit.*

5) PIETRO INGRAO, *Tradizione e progetto* - De Donato, Bari 1982, Cap. I.

6) JEC-MIEC, *Rapporto europeo al l'Assemblea Intèrfederale di Montreal*, in « Fucinformazioni », n. 1-2/1983.

7) CLAUS OFFE, *Democrazia partitica e Stato assistenziale*, in « Stato e mercato ».

8) PIERANGELO ISERNIA, *I movimenti per la pace: una realtà in divenire*, in « Il Mulino », n. 2/1983.

9) JEC-MIEC, *cit.*

10) PIETRO INGRAO, *cit.*, pag. 224.

11) PIERANGELO ISERNIA, *cit.*, pag. 234-235.

12) GAUDIUM ET SPES, n. 5.

La scelta religiosa in un mondo post-ideologico

La speranza oltre le identità

Pier Paolo Pignocchino

Non è per confondere le carte in tavola fin dall'inizio, ma a volte ho l'impressione che il termine *post-ideologico* venga usato in un senso un tantino ideologico. Quanto meno, non si può non osservare come il fatto che viviamo ormai in un mondo *post-ideologico* sia oggi ammesso un po' da tutti, compresi gli ultimi (ma tutto sommato abbastanza numerosi) rappresentanti di grandi sistemi ideologici.

Ma a questa concordanza sul termine non sembra corrispondere un concetto altrettanto univoco. C'è chi lo usa riferendosi alla perdita di capacità di attrazione e mobilitazione da parte dei grandi movimenti storici; e coloro ai quali questo fatto pare positivo sottolineano come le capacità evolutive dei singoli non si lascino soffocare da rigidi schemi colletttivi, mentre coloro ai quali ciò sembra negativo propongono nuovi criteri e nuovi temi in base ai quali aggregare le istanze individuali, per non dire privatistiche. D'altra parte c'è chi, quando parla di « post-ideologico », intende riferirsi alla caduta di tensione ideale, riscontrabile sia nella perdita dei valori borghesi che avevano assicurato il consenso nelle democrazie liberali occidentali (Dio, patria, famiglia, lavoro...), sia nella perdita delle spinte di matrice utopica alla trasformazione, tanto rivoluzionaria che riformista, del sistema sociale; anche qui c'è chi legge questo fatto in positivo, come certa cultura di ascendenze nichilistiche, e chi invece lo legge in negativo, e propugna il ritorno ad un compiuto sistema di valori tradizionali e « popolari ».

Non è un caso, almeno credo, che gli unici ad apprezzare senza riserve e senza preoccupazioni il nuovo clima post-ideologico, siano certi strati sociali « emergenti » che hanno, ben nascosta dentro le loro valigette ventiquattr'ore, una profonda ideologia tecnocratica.

Comunque mi pare che un punto fermo del discorso sia che il concetto di cui stiamo parlando è tipico di un periodo di crisi. Più di cinquant'anni fa, alla vigilia dell'ascesa hitleriana, Karl Mannheim concludeva il suo saggio « Ideologia e utopia » con una inquieta visione di un mondo senza più utopie, un mondo cioè che ha perso il senso dell'agire storico.

« Laddove il declino dell'ideologia rappresenta una crisi solo per certi strati e l'obiettività che deriva dallo smascheramento delle ideologie comporta una maggiore autoconsapevolezza della società nel suo complesso, la completa sparizione dell'elemento utopico dal pensiero e dalla prassi dell'individuo verrebbe a dare alla natura e allo sviluppo dell'uomo un carattere radicalmente nuovo. La scomparsa dell'utopia porta ad una condizione statica in cui l'uomo non è più che una cosa. Ci troveremmo allora dinanzi al più grande paradosso immaginabile, al fatto, cioè, che l'individuo, proprio in quanto ha conseguito il massimo livello di razionalità nel controllo della realtà, resta senza ideali e diviene una pura creatura impulsiva. Così, dopo un lungo e tortuoso, ma eroico sviluppo, giunto al punto più alto di consapevolezza, quando la storia cessa di essere un cieco destino e sempre più diviene una nostra creazione, l'uomo verrebbe a perdere ogni volontà di dare un senso alla storia e, pertanto, ogni capacità di intenderla ».

[**Karl Mannheim**, *Ideologia e utopia*, Bonn, 1929; trad. it. Universale Paperbacks il Mulino, Bologna 1978, p. 278].

A tutt'oggi, il quadro non è certo meno plumbeo, ma è sicuramente questo lo sfondo sul quale devono e probabilmente dovranno muoversi i vari animali politici, compreso quelli cattolici.

Il discorso che stiamo facendo su « scelta religiosa e impegno politico » deve quindi attraversare questo campo minato che è il « post-ideologico », dove concetti quali « ideologia », « ideali », « utopia », « potere », rischiano ad ogni istante di esploderci sotto i piedi. Ora, invece di cominciare dal tradizionale problema del rapporto tra fede e storia, vorrei provare dapprima a vedere le cose dal punto di vista della prassi politica, e poi a chiederci se, e lungo quali linee, i cattolici possono ritrovarsi all'interno di questa prassi.

A scanso di equivoci, vorrei premettere che tale prassi politica si riferisce ad un *sistema democratico*. Giova ricordare, infatti che, come tutti i postulati, anche quello democratico esiste nella misura in cui c'è qualcuno che lo postula, vale a dire nella misura in cui si è pienamente consapevoli di esso.

Ideologia, utopia, identità

Dal punto di vista della politica, il problema è per certi versi quello del rapporto che intercorre fra ideologia e utopia, dove (seguendo la distinzione di Mannheim) la prima è sostanzialmente statica, essendo espressione degli interessi e dei valori di un gruppo dominante, e svolge quindi un ruolo di pura conservazione dell'ordine esistente, mentre la seconda è fortemente dinamica, essendo espressione di un gruppo subordinato impegnato a trasformare il sistema sociale rispetto al quale i propri interessi e valori sono in contraddizione.

Se si potesse mantenere questo elemento utopico, che è l'unico fattore dinamico di evoluzione sociale (e, di riflesso, politica), allora la perdita dell'elemento ideologico sarebbe una cosa piuttosto positiva. Invece, si direbbe che le utopie siano strettamente legate alle ideologie, sia nel senso che, per realizzare la loro azione trasformatrice, le utopie tendono a fissarsi in ideologie, sia nel senso che i fattori che hanno portato alla morte delle ideologie sembrano avere ucciso anche le utopie.

A questo punto, mi pare che abbia senso chiedersi in cosa consista questo legame tra ideologia e utopia. E allora io direi che la radice del problema è, in fondo, una questione di *identità*.

Come un qualsiasi individuo, per alzarsi dal letto al mattino, ha bisogno di aver definito, magari approssimativamente, la propria identità, così anche un gruppo sociale deve darsi una identità precisa se vuole partecipare al gioco della storia; con la differenza — semmai — che un gruppo non può lasciare in sospeso quei frammenti di identità che noi affidiamo invece agli umori della nostra sveglia.

E' appunto nel tentativo di definire

sempre più la propria identità, senza confondersi con altri e senza che i singoli membri mettano in atto comportamenti dissonanti o incoerenti, che il gruppo sociale o politico finisce con il connotarsi in modo fortemente ideologico; e tanto più ciò avviene in una società di massa, dove i soggetti dell'azione sociale non sono gli individui ma — appunto — le grandi masse.

Tuttavia, l'identità di gruppo e la identità dell'individuo non sono indipendenti fra loro. L'identità di un gruppo è tanto più forte quanto più propone — e riesce a imporre — ai suoi membri un sistema di valori e un modello di comportamento che siano uniformi e coerenti con i fini del gruppo. E ciò ha naturalmente grosse ripercussioni sui processi di formazione dell'identità personale.

La fine delle ideologie può dunque essere letta come una riaffermazione dei percorsi individuali di contro alle identità totalizzanti richieste dall'appartenenza a un gruppo. A questo processo di distacco hanno contribuito le delusioni subite circa le effettive possibilità di incidenza storica da parte delle masse in un gioco dominato dalle élites di potere, economico e politico.

Il prezzo pagato per questo riscatto è però stato la ritirata dal « politico », o, per utilizzare ancora la terminologia di Mannheim, la scomparsa dell'elemento utopico. Lo scontro sociale si è trasferito dalla « lotta di classe » (connotata ideologicamente dalla « coscienza di classe ») al conflitto di interessi corporativi, all'interno del quale la posizione dell'individuo è fissata da parametri materiali (per esempio la sua specifica condizione professionale) e non coinvolge se non marginalmente la questione della sua identità.

La mediazione politica in un contesto post-ideologico

Credo che sarebbe però un errore, dal punto di vista della politica, pensare che la questione dell'identità sia in fondo un problema di ricupero di valori che debba avvenire — per così dire — a monte dei conflitti fra interessi materiali, assegnando, per esempio, ai « mondi vitali » il compito di dare un'identità, in termini di valori e di ideali, che poi dovrà essere giocata sul tappeto dell'intero sistema sociale.

Penso infatti che *valori e interessi* non siano in alcun modo entità separabili nella vita dell'uomo. E d'altronde è proprio questa « non-separabilità » l'unica condizione che permette da un lato che i valori abbiano una effettiva incidenza storica, e dall'altro che i comportamenti storici siano in qualche misura giudicabili.

A pensarci bene, il sistema democratico, che — sia detto senza troppe illusioni — è il solo sistema politico accettabile, presuppone anch'esso questa non-separabilità fra interessi e valori. Quando si vota, non si può scrivere sulla scheda se si è votato per un ideale o per bieco clientelismo.

Il « discorso democratico », proprio per le sue regole, dovrebbe essere in grado di ricomporre le diverse voci, anche quelle che vi partecipano scorrettamente, ossia secondo un'ottica eccessivamente particolaristica; a patto ovviamente che vi partecipino, e non cerchino invece di arrivare alle conclusioni seguendo altre strade scarsamente illuminate.

In altre parole, il sistema democratico non giudica in alcun modo le richieste che gli giungono dal basso, proprio perché se esistesse un criterio universale per stabilire ciò che è giusto e ciò che è ingiusto non saremmo costretti a ricorrere al criterio della maggioranza e della minoranza. Una legge buona non dimostra che la democrazia è una cosa buona, e viceversa. L'aggettivo « democratico » indica che il discorso politico è condotto secondo certe regole, che sono quelle che offrono più garanzie alla libertà dei singoli, ma il risultato del processo politico non può dipendere solo dalle regole; esso dipende in modo sostanziale dagli atteggiamenti di coloro che vi partecipano.

Ma il criterio per giudicare gli atteggiamenti dei diversi gruppi impegnati nel confronto democratico, non può essere la bontà di un programma di governo o la profondità di ideali che anima un partito, proprio perché — di nuovo — se esistesse un criterio universale etc etc.

L'unico requisito che secondo me è in grado di garantire, entro i limiti del possibile, un corretto risultato del processo democratico, è la convinta consapevolezza che in un sistema democratico l'uguaglianza a priori di pareri, opinioni, ideali, intelligenza e moralità, deve essere affermata al di là di ogni naturale differenza; e che nonostante ciò bisogna aver fiducia in questo sistema, perché è l'unica possibilità che abbiamo di vivere in pace e — al tempo stesso — di vivere da uomini.

Il criterio, detto in altri termini, è la misura in cui siamo disponibili a cercare una sintesi fra i valori e gli interessi nostri e quelli di tutti gli altri, convinti che questa sintesi sia essa stessa un valore, oltre che un interesse comune a tutti gli uomini.

Un primo requisito di questa sintesi, è che essa non può lasciare spazio agli scontri puramente ideologici. Infatti, proprio perché noi stessi non siamo in grado di sciogliere il nodo in cui si aggrovigliano i nostri interessi ed i nostri valori, non possiamo pretendere di opporre dei « valori puri » a dei « disvalori » altrettanto « puri » degli altri.

Un secondo requisito, è che questa sintesi deve essere dinamica, proprio perché lo sforzo di comprendere le posizioni nostre e altrui deve essere continuamente rinnovato.

Un terzo requisito, è che esistano nel sistema sociale dei luoghi nei quali gli individui possano operare questa sintesi in modo relativamente autonomo; al di fuori, cioè, di particolari condizioni materiali, di particolari ruoli sociali, o di particolari orientamenti ereditati da uno specifico retroterra culturale. Dicendo « al di fuori » non intendo però assolutamente dire che l'individuo deve rinunciare all'identità che ha acquisito all'interno del proprio « mondo vitale »; voglio invece dire che l'identità acquisita in un determinato « mondo vitale » non è sufficiente ai fini del discorso democratico, e che solo in altri « luoghi », molto più aperti, l'individuo può realizzare quelle « condizioni di libertà » tali che — è un'altra frase di Mannheim — « la scelta torna ad essere possibile anche dopo essere stata fatta » [*loc. cit.*, p. 171].

E' evidente che bisogna riferirsi ad un complesso sistema educativo, che comprende la scuola, la famiglia, la parrocchia, gruppi culturali ed ecclesiali, etc.; qui il discorso ci porterebbe lontano, comunque vi accenneremo dopo aver parlato brevemente della collocazione dei cattolici all'interno del quadro che abbiamo delinato.

L'identità cristiana di fronte alla politica: la scelta religiosa

Fra le molteplici posizioni assunte dai cattolici italiani in questi vent'anni che sono seguiti al Concilio, quella che va sotto il nome di « scelta religiosa » ha, a mio avviso — ma per fortuna non soltanto mio —, più di ogni altra saputo rapportarsi all'evoluzione politica democratica che ha accompagnato il processo di secolarizzazione nel nostro paese; ed è anche la posizione che più di ogni altra è

preparata a rapportarsi all'evoluzione post-ideologica alla quale assistiamo.

(Noto, tra parentesi, che ho parlato di « posizione », perché per quanto riguarda le concrete mediazioni storiche bisognerebbe dare dei giudizi — storici, appunto — che esulano dal taglio che ho scelto di seguire).

Quando alla fine degli anni '60, sotto la spinta di situazioni storiche e di atteggiamenti culturali in rapido movimento, la *scelta religiosa* prendeva corpo, la sua sostanza consisteva nella fondamentale affermazione del pluralismo politico dei cattolici. Ma se si esclude la riconferma del fatto che la fede cristiana non è riconducibile ad una ideologia, i termini del confronto con la questione ideologica — così come l'abbiamo posta all'inizio — erano, se non inesistenti, piuttosto confusi.

All'esterno, i principali oppositori della scelta religiosa chiamavano « ideologie » tutte quelle filosofie della storia in cui la prospettiva escatologica giudaico-cristiana si era andata secolarizzando: dal « progresso » illuminista e posittivista, alla « dittatura del proletariato » nel mondo senza classi di Marx. Per essi, l'alternativa era tra una concezione cristiana della vita, del mondo e quindi della politica, ed ogni altra concezione atea e materialistica. All'estremo opposto, invece, si trovava la cosiddetta « area del dissenso », la quale poneva l'accento sulla possibilità di convergenza fra diversi sistemi di pensiero, sulla base di specifici contenuti ideali di libertà, fraternità, giustizia, etc., individuando nei movimenti di più o meno lontana ascendenza marxista gli interlocutori privilegiati. Per questa posizione la questione ideologica restava sullo sfondo rispetto al problema delle concrete forme storiche di traduzione in prassi politiche efficaci di questi ideali umani e cristiani. In quest'area la scelta religiosa veniva considerata un buon passo in avanti, ma ancora troppo incerto e troppo poco « profetico ».

Lo scontro fra questi due estremi (uno scontro ideologico, così come erano ideologiche le rispettive posizioni) era — ed ogni tanto torna ad essere — piuttosto rumoroso, mentre al contrario nell'area che aveva operato la scelta religiosa (in particolare nell'Azione Cattolica) si registrava un certo silenzio. Se questo silenzio può essere interpretato come indice di un pluralismo pienamente accettato, mi pare tuttavia che vi si possa leggere anche una certa difficoltà nel rendere conto della propria posizione.

Ma se questa difficoltà ha poi finito per porre alla scelta religiosa dei limiti che in certi casi ancora oggi non sono stati superati, essa è anche — secondo me — la riprova che la natura della scelta religiosa è essenzialmente, e fin dalle origini, *non-ideologica*, il che, in un mondo ideologico in declino, equivale a « post-ideologica ».

Infatti, l'affermazione del pluralismo politico dei cattolici non significa soltanto — come potrebbe invece sembrare a prima vista — che il cattolico è libero di scegliere fra le diverse ideologie presenti sul mercato, in quanto non ne possiede una propria: questo rientrerebbe in quel processo di distinzione degli ambiti che è la secolarizzazione. Invece, parlare di pluralismo politico ha per un cattolico implicazioni ben più profonde: equivale a dire che l'*identità* che gli proviene dalla sua fede non basta a qualificarlo come soggetto politico. Ma non perché la fede in Cristo non abbracci *tutto* l'uomo (benché ci sia chi accusa la scelta religiosa di implicare proprio questo), al contrario: è perché l'identità che viene al cristiano dalla propria fede è talmente comprensiva da non permettere distinzioni ulteriori; l'identità propria del cristiano è quella di *creatura* fatta ad immagine e somiglianza del suo creatore.

Il raggiungere questa identità di creatura è ciò che chiamiamo *santità*, ed essa è raggiungibile nella misura in cui riusciamo a lasciarci alle spalle ogni altra identità, che non è altro se non fonte di divisione tra fratelli ed ostacolo alla coscienza di essere figli di Dio.

Ma il cammino che abbiamo cominciato sotto le mura incompiute della torre di Babele è lungo, e la maggior parte di noi non lo terminerà in questa vita — anzi. Eppure è proprio perché sappiamo di dover fare questo cammino, e di doverlo fare insieme a tutti gli uomini; è proprio perché sentiamo di non poter fare a meno di amare la nostra storia, che vogliamo arrischiare le nostre provvisorie e contraddittorie identità anche nel confronto politico, non per imporle ad altri, ma per superarle insieme agli altri.

Questa voglia di cercare il bandolo dell'intreccio dei nostri ed altrui condizionamenti storici si accorda appunto con quella necessità di operare una sintesi dinamica che vada oltre gli schemi ideologici della quale abbiamo parlato a proposito dei processi politici democratici in una società complessa.

Il silenzio di quella parte del mondo cattolico che si riconosce nella scelta religiosa non è dunque dovuto — come pretende qualcuno — a una scelta di fuga dalla storia verso più sicure sacrestie, bensì, più concretamente, alla difficoltà ad entrare in un gioco politico tuttora fondato sullo scontro ideologico con una concezione politica non-ideologica, o — se si preferisce — post-ideologica, forse la prima che sia stata formulata nel nostro paese da un'associazione o partito o movimento.

Certamente questa difficoltà non è una scusa per comportamenti rinunciatari o di ripiego verso zone più « neutre » (il « pre-politico », tanto per fare un esempio, che in realtà tende rapidamente ad evolvere in « post-politico »); ma altrettanto sicuramente non è l'arroccamento su posizioni sacrali o la riproposizione di fideistiche certezze che aiutano o aiuteranno i cattolici italiani a superare questa difficoltà.

Proprio per la consonanza che abbiosa e il discorso democratico post-ideologico, praticamente tutte le accuse che vengono rivolte alla scelta religiosa (comprese quelle, demenziali, di subalternità a qualche « strategia sovietica ») sono in effetti delle accuse allo stesso sistema democratico. Non è un caso che Solgenitsin lanci alle democrazie dell'occidente la stessa accusa di preparare il « suicidio spirituale dell'Europa » anziché la guerra che egli ritiene inevitabile. E non è un caso che in Italia queste accuse vengano rivolte alla scelta religiosa da parte di movimenti all'interno dei quali l'educazione alla democrazia è del tutto inesistente.

L'educazione alla politica e il ruolo degli intellettuali

Ammesso che quanto detto fin qui abbia un senso, non va comunque dimenticato che il quadro post-ideologico che ci sta di fronte presenta — almeno fino ad ora — più luci spente che ombre.

La crisi delle ideologie ha infatti alle spalle una grave crisi di identità, o — per usare termini che ci sono più familiari — una crisi di senso. Se questa crisi appare risolvibile (o quanto meno alleviabile) al livello dei percorsi individuali o dei ristretti mondi vitali quotidiani, ben più difficili da curare sono i fenomeni patologici che si manifestano nell'intero sistema sociale: la disaffezione verso la politica, la sfiducia nelle istituzioni, la caduta di partecipazione, etc.

Di questa situazione, come si è accennato all'inizio, si possono dare diverse letture, alcune anche positive, ma i rischi impliciti in una rinuncia al controllo politico del sistema sono

tali da giustificare ogni genere di preoccupazione; considerato anche il fatto che altre forme di controllo sociale operate — per così dire — dal basso, per esempio attraverso una molteplicità di « poteri di veto » più o meno incrociati, presentano la poco allettante prospettiva di una generale paralisi. Né d'altra parte è pensabile che sia la classe politica, autonomamente e dall'alto, a riconquistare la fiducia perduta, rinunciando sulla via di Damasco a privilegi, collusioni, corruzioni e comportamenti incivili in genere. Certo, molte cose si possono cambiare in meglio anche da questo punto di vista — e ci auguriamo che vengano cambiate —, ma il punto cruciale resta sempre il recupero di attenzione, passione, partecipazione alla vita politica da parte del maggior numero possibile di cittadini.

E' per questo che prima, concludendo la parte sulla mediazione politica in un contesto post-ideologico, si è posto l'accento sulla necessità di un *sistema formativo aperto*, fra i compiti del quale dovrebbe trovare posto anche l'educazione alla politica, attraverso la messa in comunicazione di molteplici esperienze culturali. Ma, come ho già detto, il discorso da fare a questo proposito sarebbe piuttosto lungo, e questa mi sembra un'ottima ragione per non affrontarlo qui — a parte ovviamente la mia incompetenza. Vorrei invece dire due parole su un argomento che a prima vista può sembrare laterale, ma che, secondo me, è molto importante. Intendo riferirmi alla questione antica (ma sempre attuale — come si usa dire) del « ruolo degli intellettuali ».

Una caratteristica pressoché comune agli intellettuali di ogni epoca, è stata quella di poter usufruire (spesso anche in contrasto con le finalità perseguite dal sistema educativo ufficiale) di canali formativi che potevano essere più o meno aperti, ma che finivano in ogni caso per fornire al singolo una visione della propria società più ampia di quella che poteva essere raggiunta dagli altri individui, generalmente chiusi nella ristretta prospettiva della classe sociale cui appartenevano.

Questa caratteristica assegnava agli intellettuali il compito di fornire alla società una diversa consapevolezza di se stessa, o, da un altro punto di vista, di fornire agli individui e ai gruppi sociali nuovi criteri di definizione della propria identia. Alla radice di questa funzione c'è appunto la *ricerca* di identità, personale e sociale, dell'intellettuale stesso; ricerca che a partire dall'età moderna, con la fine delle società sacrali sopravvissute al medioevo, si è arricchita di inquietudine, e che in seguito, di fronte all'incalzare delle ideologie e dei grandi movimenti di massa, si è dovuta misurare sulla domanda di impegno storico rivolta dalle diverse componenti sociali a questa strana classe che è quella degli intellettuali.

Oggi, con la crisi delle ideologie, la questione se l'intellettuale debba guardare il mondo dall'alto di una torre più o meno ricca d'avorio, o se debba sporcarsi le mani, in senso ideologico (ma non per questo più pulito), con le faccende politiche, pare essere un po' passata di moda rispetto a qualche anno fa. Con la scolarizzazione diffusa, e soprattutto con l'università di massa, la nozione di « intellettuale » si è andata un po' sfumando, e se la si usa è di solito a proposito della cosiddetta « disoccupazione intellettuale », cioè, in sostanza, per mettere in risalto la non-funzionalità dell'intellettuale rispetto ad una società, postmoderna e post-industriale quanto si vuole, ma pur sempre alle prese con problemi (e criteri di valutazione) incentrati sull'efficienza materiale dei ruoli sociali.

In realtà, il problema è oggi proprio quello di sapere se l'intellettuale ha ancora un proprio ruolo da svolgere, o se al contrario la fine delle ideologie indica anche la fine della necessità, per l'uomo e per la società, di ripensare continuamente e criticamente se stessi, lasciando alle identità individuali e alle particolaristiche visioni del mondo il compito di districarsi nella complessità quotidiana, attraverso comportamenti di reiterata contrattazione, individuale e corporativa; comportamenti, cioè, che si ridefiniscono di volta in volta a seconda delle « risposte » costituite dai comportamenti degli altri soggetti.

Alla luce di quanto detto sopra a proposito della politica post-ideologica, dovrebbe apparire ancora possibile un « ruolo » per gli intellettuali che non sia soltanto quello di gestire un complesso di « informazioni » slegate fra di loro e tutte equivalenti; e, d'altra parte, che non pretenda di produrre visioni del mondo unificanti e definitive, nell'illusione che una crisi di identità si possa risolvere dimenticando che proprio l'irriducibilità della realtà ad una particolare visione è ciò che pone all'uomo il problema della sua identità, e che — in fondo — tale problema non è risolvibile a priori.

Se un compito rimane agli intellettuali, è quello di mediare dinamicamente le diverse prospettive culturali, di cercare una sintesi fra le diverse progettualità storiche, di mettere in comunicazione le diverse identità che si manifestano all'interno del sistema sociale. Deve però essere charo che un simile impegno è possibile solo se chi lo assume è ben cosciente della *propria* identità, poiché, come tutti i discorsi, anche quello politico è affrontabile correttamente solo da chi ha un preciso *interesse* verso di esso, anche se questo interesse non viene assolutizzato; infatti, l'atto stesso di accettare di partecipare al discorso implica che la propria identità, i propri interessi, i propri ideali, vengano considerati in tutta la loro *precarietà*. E' appunto sulla precarietà dei valori che si può fondare un discorso su di essi: infatti, se i valori fossero completamente soggetivi, il discorso sarebbe impossibile; se invece fossero assolutamente oggettivi, il discorso sarebbe inutile.

Cultura e speranza al di là delle ideologie e delle identità

Se siamo finiti a parlare di intellettuali e relative identità, è naturalmente nella presunzione che tutto ciò ci riguardi da vicino. Presunzione, perché per definirci « intellettuali » sfruttiamo un po' quella dilatazione del concetto che è seguita all'università di massa; ed in effetti ci rendiamo conto che il tentativo che abbiamo fatto in questi giorni di parlare di politica e di impegno politico, non è poi stato molto diverso da un ciclo di trasmissioni a cura del Dipartimento Scuola Educazione, anche se magari abbiamo parlato un linguaggio da universitari piuttosto che uno da cultori di cartoni animati.

Ma se, come abbiamo detto, per porsi consapevolmente, progettualmente, culturalmente e — perché no — post-ideologicamente di fronte al problema dell'impegno politico, è necessario avere una coscienza, una passione e una identità precisa rispetto a questi temi, allora credo che noi un po' di tutto questo ce l'abbiamo, e il cammino di questi anni ne è in fondo la dimostrazione.

E' chiaro che è soltanto attraverso un continuo lavoro culturale che si acquisisce il diritto a mettere in gioco la propria identità, ed è questo lavoro che la Fuci è chiamata a fare, ricominciando sempre e ogni volta dall'inizio. Non per porsi come soggetto immediatamente politico, ma per cercare di offrire a degli studenti universitari un luogo aperto ma non ingenuo, né disperso né protetto, in cui essi possano ricercare — o meglio, imparare a ricercare — la propria identità intellettuale, ecclesiale, e anche politica; di nuovo: non per « definirsi » una

volta per tutte, ma per « conoscersi », e « crescere ». E' un lavoro difficile, sia perché va fatto in un arco di tempo molto breve nella vita dell'individuo, sia perché la dimensione culturale presente nei bisogni di giovani che, bene o male, sono più « istruiti » dei loro padri, rende più sfuggenti le domande, e più imprecise ed insufficienti le risposte; ma — ripeto — credo che noi abbiamo sia un'identità da giocarsi su questo terreno, sia la volontà, la possibilità, e forse anche la capacità di giocarcela.

Non solo per la nostra tradizione di movimento di impegno culturale, ma anche perché i nostri gruppi sono espressione di realtà molto diverse del nostro paese; ma anche perché l'essere riuniti in Federazione ci permette di superare le nostre rispettive identità senza rinnegarle, e senza che le posizioni comuni si appiattiscano in una ideologia di gruppo o di movimento; ma anche perché la nostra ricerca è sempre stata rivolta ad aprire spazi di dialogo, di confronto, di collaborazione fra quanti si interessano di cultura, di formazione e di educazione; ma anche perché in questi anni, a volte difficili, ci siamo sempre sentiti liberi di esprimere i nostri giudizi, anche su temi politici, senza sentire il bisogno di scegliere un partito o di richiedere a noi stessi un comportamento politico omogeneo o standardizzato, e senza mai demonizzare nessuno; ma anche perché, se per tutto questo è stata necessaria una scelta, la nostra è stata la *scelta religiosa*, attraverso la quale ci sentiamo legati non solo all'Azione Cattolica, ma anche e soprattutto a quella Chiesa italiana, a quel popolo di Dio che cammina sulla strada aperta dal Concilio.

Perché se finora sono riuscito a dire qualche cosa, vorrei che fosse proprio questo: che una identità politica, una identità ecclesiale, una identità culturale hanno un senso (e producono un senso, per noi stessi e per gli altri) a partire dagli stessi criteri, indipendentemente dagli ambiti in cui si agisce e dagli ambienti da cui si proviene: la coscienza di sé, la ricerca, il dialogo, la volontà di comunicare e di mettere in comunicazione, la razionalità dell'argomentare e l'umiltà di chi argomenta.

Ma questi criteri non sono così facili. La tensione dell'uomo per cercarli dentro di sé e per portarli alla luce, si chiama *speranza*. Chi pretende di cercare senza andare al di là della propria identità, finisce per trovare sempre e soltanto se stesso, e questo, alla lunga, porta un po' alla disperazione. Ma la speranza nasce appunto dalla disperazione di noi stessi: quando siamo arrivati ai nostri limiti, al nostro confine, basta un passo per andare al di là, anche se talvolta è il più difficile. La speranza è questo non accontentarci di noi stessi, nemmeno quando riusciamo ad appropriarci di una immagine di Dio o di una fetta di universo o di una dozzina di amicizie o di amori.

Piuttosto, odieremo i nostri padri e le nostre madri, le nostre mogli (o mariti) e i nostri figli, ma non ci piegheremo al ricatto della identità di clan o di parrocchia o di nazione.

Di fronte alla nostra speranza in qualcosa di più (e di meglio) di noi stessi, non ci fidiamo di chi ci dice per chi votare, nemmeno se ci dice di votare per noi stessi; non ci fidiamo di chi ci divide in buoni e cattivi, anche se i cattivi sono gli altri; non ci fidiamo di chi ci dice quale dev'essere il nostro ruolo di studenti, il nostro ruolo di intellettuali, il nostro ruolo di cattolici. E nemmeno ci fidiamo di chi ci dice che siamo liberi di sognare, ma a patto di dormire: la speranza di cui parliamo ha sempre gli occhi aperti, e credo che anche noi faremmo bene a fare altrettanto.

Pier Paolo Pignocchino



(segue da pagina 27)

storia, la tensione serena al dialogo, l'esigenza di essere con gli altri per far crescere e lievitare i germi di speranza ed i segni del regno che viene, siano soffocati dal generico timore di spingersi troppo oltre, di guardare con coraggio e con l'impegno di capire e di condividere.

Significativa è l'affermazione dei vescovi, sempre nel messaggio citato, i quali sono « convinti che la crisi dell'ordine minaccia la pace » e così concludono: « Perché Colui che ci manda non è un Dio di disordine, ma di pace ». Vi sarebbe a questo punto da chiedersi qual è l'ordine messo in crisi e che minaccia la pace, e ancora bisognerebbe chiedersi il significato della parola « disordine »; corriamo infatti il rischio di affermare che sia la crisi del vecchio ordine dominante, fondato sulla logica perversa di una pseudo-pace e sul sistema della deterrenza, a minacciare la pace; mentre invece non la crisi di esso è minaccia alla pace, ma le radici strutturali che il vecchio ordine ha, il suo modo di porsi, la sua stessa esistenza. Così, bisogna essere cauti, riteniamo, nell'affermare che il nostro non è un Dio di disordine ma di pace, proprio perché è questo ordine a mettere in pericolo la pace; e non è certo attraverso una riproposizione del vecchio ordine con vesti nuove che si accoglierà la sfida della pace e si camminerà verso di essa.

I gruppi FUCI di Palermo e Termini Imerese

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 13 dicembre 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.