

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria
Cattolica Italiana - Anno XV - n. 3-4 - 28 febbraio 1959

Direttore: Enrico Peyretti - Condirettore: Leandro Castellani -
Direzione, Redazione e Amministrazione: Via Conciliazione, 4-d (Tel.
655.621 - 561.948) - c.c.p. 1/11870 - Spediz. in abbonamento postale
Gruppo II - Arti Grafiche Italiane - Piazza Navona, 56 - Roma. Abbo-
namento semplice L. 600, speciale L. 400, un numero L. 30, arretrato
L. 50. Autorizzazione del Tribunale di Roma, n. 4938. Decreto 5-12-
1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli
articoli non pubblicati non si restituiscono.

La crisi ministeriale ha destato alcune preoccupazioni ed alcuni timori. E' parso ancora una volta e più di altre, che il gioco democratico si svolgesse con particolare fatica e difficoltà.

Preme anche a noi fare qualche rilievo non certo di ordine di tecnica politica, ma di costume.

E diciamo subito che l'amore del nostro paese ed il profondo convincimento che gli ordinamenti democratici sono patrimonio di ogni cittadino — e che in particolare ogni cristiano è interessato ed insieme responsabile del loro permanere ed affermarsi — obbligano, anche chi sia al di fuori dei gruppi politici, a esprimere alcune considerazioni e fissare qualche orientamento. Sono cioè in gioco valori di vita comune troppo grandi e fondamentali perchè possa qualcuno estraniarsi dalla riflessione di queste vicende e tacere propri giudizi.

Sappiamo molto bene che la democrazia non è un regime facile ed anche per questo l'amiamo, perchè impegna tutto l'uomo, lo porta a sentirsi responsabile, lo obbliga a non abdicare mai ai propri doveri, a operare insieme con gli altri per una comune salvezza.

Ci preme anzitutto dire questo: la democrazia è partecipazione di tutti alla vita pubblica, è libero giudizio, è necessariamente affermazione di spirito critico, ma non è solo questo. La democrazia è prima di tutto una forma di governo: tutto ciò che rende difficile od impossibile governare è un manifesto attentato alla democrazia. E' ben noto per esperienze antiche e recenti che anche questo istituto si difende dall'interno, cioè secondo il modo con cui è realizzato. Quando è evidente che una certa forma o certi modi di realizzazione democratica ostacolano la formazione e l'azione efficace e continua di un governo, la democrazia è in pericolo. E' ciò che tutti hanno pensato in questi giorni con ansia e con amarezza.

La democrazia è sforzo per trovare punti validi di incontro tra gruppi diversi, è volontà libera e consapevole di convivere tra uomini di diversa ispirazione, è ricerca intelligente e paziente di punti di incontro. Chi la intende solo come possibilità di discussione e di critica, chi palesemente od occultamente scatena continuamente forze di contrapposizione e di rottura, coscientemente od inconscientemente, opera alla sua rovina.

Questo ci pare che non sia sufficientemente avvertito: che la democrazia chiede a tutti qualche sacrificio, che è non tanto gusto al dissenso, quanto amore alla for-

mazione e alla difesa di un libero consenso.

E' di moda oggi affermare che democrazia è anticonformismo e ciò è certamente vero se conformismo è rinuncia ad un pensiero proprio, ad azione libera e personale, ma tutto ciò diventerebbe estremamente grave se volesse dire che ognuno deve opporsi agli altri e tutti debbono essere soprattutto preoccupati di affermare se stessi e le proprie idee, di irrigidirsi a qualunque costo, di sopraffarsi a vicenda.

Per questo due aspetti della crisi hanno tra gli altri preoccupato: l'irrigidirsi dei partiti fatti schiavi di formule e legati forse dal rispetto umano o dalla preoccupazione di un prestigio apparente che obbliga a restare fermi su formule e impedisce lo sforzo di ricerca di punti d'incontro.

E' ben lontano da noi il pensiero di negare l'esistenza dei partiti e la loro funzione, il doveroso rispetto che devono avere dei propri programmi, solo si vuole affermare che il realizzare una vita di libera comunità richiede che ciò avvenga in un mutuo rispetto e in una tenace volontà di collaborazione.

Ancora più preoccupa il continuo affermarsi di interessi o prestigio di persone, il fatto che normalmente la politica non sia tanto confronto di programmi, quanto assalto al potere e affermazione a qualunque costo di singoli uomini. Questo non può essere se non gravemente corruttore di ogni ordinamento civile soprattutto quando si cerchino tra persone alleanze sacrificando idee e programmi e si voglia l'incontro tra opposte idee e correnti solo a vantaggio di particolari uomini e non su intese programmatiche e doverose coerenze di atteggiamenti.

Vorremmo dire ben chiaro che noi restiamo nonostante tutto profondamente fiduciosi, ma sentiamo che nessuno deve nascondersi i pericoli e rinunciare a farli presenti.

Il nostro discorso su questa vicenda, che ha profondamente appassionato in questi giorni il nostro paese, è soprattutto, conformemente alla natura del compito nostro, questo: la democrazia va difesa e affermata su ogni piano, nelle istituzioni, nelle leggi, nella prassi dei partiti, ma essa ha ancora e soprattutto bisogno di valori morali, di spiriti autenticamente liberi, di dirittura, di estrema lealtà, di volontà di consentire con altri, e infine sempre di volontà di servire umilmente e amorosamente gli interessi del nostro paese cioè di risolvere i problemi di una comunità di uomini liberi che vuole serenamente e continuamente progredire su ogni piano della vita civile. (a. z.).

Le caratteristiche dello studio della filosofia nella Fuci, di fronte alla situazione culturale delle Università italiane

Chi si accinge oggi a scrivere intorno allo studio della filosofia in FUCI, e intorno alla necessità di questo studio, incontra subito due tipi di argomenti da svolgere e da ribadire. Il primo tipo si potrebbe dire generale (per non dire universale) e riguarda la importanza del lavoro filosofico per una ben ordinata e ben orientata crescita intellettuale della persona. Il secondo tipo di argomenti si potrebbe dire particolare o storico e riguarda la odierna situazione dell'insegnamento e della cultura universitaria per ricercare poi quali siano le responsabilità della Fuci rispetto ad essa; e precisamente il compito di critica, di integrazione, di riforma culturale insomma che la Fuci specialmente attraverso il lavoro filosofico può se non svolgere, almeno avviare correttamente.

Si intende qui sviluppare questo secondo tipo di argomenti, senza sottovalutare i primi motivi che si danno invece per presupposti. Si dà cioè per presupposta la necessità dello studio della filosofia in Fuci e ci si chiede invece quali debbano essere le caratteristiche attuali di questo lavoro in relazione alle esigenze della cultura universitaria.

Posti dinanzi alla domanda: se la cultura universitaria oggi in Italia tenga conto del discorso fi-

losofico, o per lo meno sia conscia della possibilità della sua instaurazione, la risposta è certo negativa. Sempre che, naturalmente, parliamo di autentico discorso filosofico, dotato di leggi autonome, di oggetto formale proprio, capace di svilupparsi al di sopra delle altre forme di conoscenza, realisticamente rispettoso di queste, e pur capace di coordinarle.

Ma le ragioni di questa risposta negativa, tuttavia, sono diverse a seconda se si considera la cultura universitaria nella impostazione generale dell'insegnamento, e nell'ordinamento di quest'ultimo, oppure, in particolare, se ci si volge ad esaminare le tendenze di pensiero più significative nell'ambiente culturale stesso. Naturalmente si tratta di una distinzione che non vuole contrapporre questi due aspetti (siccome si può ben dire che il primo deriva dal secondo), ma che qui si adotta per porre meglio in evidenza alcuni particolari recenti sviluppi in seno al secondo aspetto, cioè in seno alle tendenze culturali proprie dell'ambiente universitario.

Nel primo caso (in rapporto cioè alla situazione culturale generale dell'Università) la risposta negativa deve essere — in linea di massima — più radicale; nè sembra necessario una diffusa trattazione per dimostrare come nell'orientamento generale dell'inse-

gnamento universitario, nelle singole facoltà, nei rami di queste, appaiono chiaramente predominanti il frammentarismo dell'indagine, la incomunicabilità tra linguaggi, la chiusura di ciascun tipo di ricerca nel proprio ambito, il rifiuto insomma anche di un semplice coordinamento delle scienze in una prospettiva sistematica. Tanto meno poi si potrà parlare di accettazione di una prospettiva filosofica in cui ciascuna scienza si trovi qualificata in rapporto al grado di certezza che le è proprio, o in rapporto cioè alla sua capacità di comprendere la inesauribile ricchezza dello essere.

Accanto però a questo quadro generale dell'insegnamento universitario attuale occorrerà esaminare dentro di esso, come si è detto, le correnti di pensiero più significative per ripeterci anche nei loro confronti l'interrogativo iniziale, circa l'apertura ad un genuino discorso filosofico. Anche qui la risposta non può che essere negativa, ma tale tuttavia da fornirci positive indicazioni circa la direzione, l'impostazione del nostro lavoro filosofico. Sebbene un esame approfondito debba tener conto delle più varie tendenze, non sembra improprio soffermarci in modo particolare nell'esame di una di

Pier Cesare Bori

(continua a pag. 2)



Dopo una travagliata crisi il Presidente della Repubblica ha affidato l'incarico di formare il nuovo governo all'on. Antonio Segni che in questi giorni si sta presentando alle Camere per l'approvazione dei programmi.

(continua da pag. 1)

esse, che ci sembra particolarmente significativa, sia perchè è strettamente legata alla più imponente e notevole manifestazione della vita intellettuale contemporanea (essa trova infatti le sue origini negli sviluppi più recenti della indagine scientifica); sia perchè ha trovato ampio accoglimento nello stesso ambiente culturale universitario. Si parla qui del neopositivismo. Dalla tendenza generale alla matematizzazione delle scienze fisiche è nato il suggerimento a tentare una unificazione delle scienze attraverso a quella che è stata definita una « matematizzazione dell'uso della intelligenza »: ed ecco appunto il neo positivismo tutto teso al conseguimento della coerenza logica del linguaggio. Sostanzialmente questa corrente sta ad esprimere il tentativo dinanzi al progressivo ramificarsi della ricerca, di una spiegazione totale del reale attraverso una coordinazione delle diverse spiegazioni, indebitamente espandendo le conclusioni proprie di un ambito, e valide solo in un ambito ben delimitato.

Ci interessa tuttavia ricercare quali siano le possibili indicazioni circa il lavoro filosofico della Fuci che possiamo trarre da questa tendenza; come prima indicazione mi sembra evidente la esigenza di unificazione del sapere, sebbene occorra aggiungere che un'autentica unificazione non si può conseguire sul piano logico ma sul piano metafisico. Sia detto in subordine, la stessa esigenza di unità, con mezzi opposti però, è manifestata dalla corrente idealistica che tuttavia si pone sempre più al di fuori del flusso più vitale della vita intellettuale e contemporanea, nella sua polemica contro l'indagine scientifica. Come seconda indicazione, sembra particolarmente significativo che la unificazione delle scienze sia tentata senza uscire dall'ambito stesso della scienza, ma anzi facendo uso degli strumenti, dei metodi propri di una scienza: esigenza di una unificazione, dunque, che si avvalga dei risultati conseguiti dalla indagine scientifica, che ne tenga conto (noi diremo meglio, che ne sia rispettosa). Come terza indicazione ci appare evidente l'esigenza di una unificazione attuata attraverso metodi formalmente coerenti, attraverso ad un rigoroso e paziente lavoro di analisi, di coordinazione, piuttosto che nel lampo della intuizione.

Occorre ora riferire alla Fuci tutti questi elementi. Occorre cioè vedere quali caratteristiche specifiche deve assumere lo studio della filosofia in Fuci relativamente alla impostazione dell'in-

segnamento universitario in Italia e in risposta a quelle esigenze che sono state ora definite.

Dal riferimento alla impostazione generale dell'insegnamento universitario in Italia, e cioè, brevemente, dal riferimento al suo frammentarismo, deriva anzitutto un generico impegno spirituale, che sarà poi da specificare ulteriormente. Atteggiamento di protesta contro il soffocamento della cultura, dell'armonico sviluppo intellettuale dell'uomo; impegno a scuotere, ad inquietare lo studente o lo studioso di fronte alla meccanicità pericolosa e irresponsabile di un lavoro intellettuale che non conosce ragioni di servizio al prossimo, o limiti morali nella attuazione pratica.

Ma più precise indicazioni sul tipo di lavoro filosofico da attuare ci vengono dal riferimento alle specifiche esigenze presentate dal tentativo neopositivistico.

Una prima esigenza è quella di unificazione. La risposta a questa esigenza sta nella impostazione generale del lavoro filosofico, in quanto essa è possibile solo con un tipo di lavoro filosofico, o meglio con un tipo di filosofia che presenti precise attitudini allo scopo. Che il realismo tomistico possieda queste attitudini di « rispondenza al vasto universo logico della scienza moderna » non è affare nostro dimostrare. Lo danno tuttavia a credere la sua profonda fedeltà al concreto, da un lato, e la sua idoneità ad instaurare un discorso universale dall'altra, armoniosamente organizzando tra i due estremi tutta la gerarchia del sapere. Ma qui bisogna piuttosto vedere quali caratteristiche specifiche, quale metodo per così dire pedagogico occorre svolgere una volta assunta questa determinata impostazione. La specificazione deriva anzitutto da quella seconda esigenza di rispetto, anzi di accoglienza delle acquisizioni del pensiero scientifico. Qui si fonda quel motivo tanto caro alla Fuci, su la necessità di « operare il superamento dell'ambito specializzato partendo dal di dentro, e scoprendo il carattere, i limiti del metodo e dell'oggetto della specializzazione ». Occorre cioè prima accogliere, comprendere il discorso più limitato, per superarlo. Occorre predisporre in tal modo il passaggio dal discorso filosofico a quello scientifico, in modo da far sentire l'esigenza del passaggio prima di compiere il passo.

Senonchè questo tipo di processo ora descritto a grandi linee, urta, se non è bene inteso, contro una grave obiezione. E cioè che la natura, il metodo della specializzazione sono autonomi, e far sorgere dal di dentro l'esigenza di un su-

La « istruzione sulla musica sacra e la sacra liturgia » edita dalla Congregazione dei Riti lo scorso settembre, come tutti hanno potuto notare, è il primo documento che detta norme pratiche per l'applicazione di quei principi che si sono venuti intensamente elaborando in questi ultimi anni. Il Sommo Pontefice Pio XII, di venerata memoria, nell'enciclica « Mediator Dei » (20 novembre 1947) aveva già dato preziose indicazioni per coordinare, in modo veramente efficace allo sviluppo della vita cristiana, la dottrina liturgica (storia, simbolismo, etc.) e le necessità pastorali. Mancava tuttavia un documento ufficiale che sistematicamente raccogliesse le norme sparse qua e là nei vari testi del Magistero ordinario della Chiesa.

« E' sembrato quindi molto opportuno — si dice nella presentazione dell'istruzione — raccogliere insieme dai suddetti documenti i principali capitoli riguardanti la vera liturgia e la Musica Sacra e la loro pastorale efficacia, e illustrarli brevemente in una particolare istruzione, perchè più facilmente e più sicuramente si introducano nella pratica le cose esposte in quei documenti stessi » (A.A.G. vol. I, n. 13). Non è nostra intenzione qui né riportare il testo di tutta l'istruzione né tanto meno farne un commento. A ciò hanno pensato e penseranno le riviste liturgiche sia a carattere scientifico che divulgativo. Chi volesse perciò approfondire lo studio di questa materia vi dovrebbe ricorrere. Qui è sembrato opportuno fare due cose:

Primo, e il tempo di Quaresima, la solenne liturgia pasquale ce ne offrono anche la opportunità, di richiamare l'attenzione di tutti sull'importanza di queste norme che si vengono elaborando per lo sviluppo della vita cristiana. Inoltre d'affrettare lo sforzo, non ne saremmo mai abbastanza grati alla materna sollecitudine della Chiesa, che vien fatto per condurre i fedeli tutti alla « partecipazione » (non si parla più fortunatamente di « assistenza ») ai riti della Chiesa, e ad una partecipazione « attenta e cosciente » (Pio XII nella Mediator Dei).

La seconda cosa da fare è, limitandoci solo alla partecipazione alla Messa, di esporre quelle parti dell'istruzione che disciplinano la partecipazione dei fedeli alla Messa.

Tali norme nell'istruzione sono ordinate e alla Messa so-

Partecipazione dei fedeli alla Messa

lenne con canto e alla Messa solo letta. Per praticità ci riferiamo a queste seconde. Ecco il testo dell'istruzione che riguarda l'atteggiamento dei fedeli.

« c) La partecipazione dei fedeli alle Messe lette »

28. Si procuri diligentemente che i fedeli assistano alla Messa letta « non come estranei o spettatori muti » (1), ma prestino quell'attenzione che è richiesta da un tale mistero e che possa portare i frutti più copiosi.

29. Il primo modo con cui i fedeli possono partecipare alla Messa letta, si ha quando i singoli, di propria iniziativa, prestano la loro partecipazione sia interna, ossia la devota attenzione alle parti più importanti della Messa, sia esterna, secondo le consuetudini in vigore nei vari luoghi.

Lodevolissima è l'abitudine di quei fedeli i quali, usando un messalino adatto alla loro capacità, pregano assieme al sacerdote con le stesse parole della Chiesa.

Siccome però non tutti sono ugualmente capaci di capire esattamente i riti e le formule liturgiche, e d'altronde la necessità delle anime non sono le stesse in tutti, né permangono sempre le stesse in una persona, si richiede un altro modo di partecipazione, più adatto e più facile, quello cioè « di meditare piamente i misteri di Gesù Cristo o di compiere altri esercizi di pietà o recitare preghiere le quali, benché differenti per formule dai sacri riti, per natura sono concordi con quelli » (2).

30. Il secondo modo di partecipazione si ha quando i fedeli prendono parte al Sacrificio eucaristico, recitando le preghiere comuni e cantando. Si cerchi di adattare convenientemente preghiere e canti alle singole parti della Messa.

31. Il terzo modo, infine, più completo, si ottiene quando i fedeli rispondono liturgicamente al sacerdote celebrante, quasi « dialogando » con lui e dicendo ad alta voce le parti loro proprie.

In questo modo di partecipazione più completa si distinguono quattro gradi:

a) Primo grado: quando i fedeli danno al sacerdote celebrante le risposte liturgiche più facili, come: Amen; Et cum spiritu tuo; Deo gratias; Gloria tibi, Domine; Laus tibi, Christe; Habemus ad Dominum; Dignum et iustum est; Sed libera nos a malo.

b) Secondo grado: quando i fedeli recitano anche le parti che sono proprie dell'inserimento, secondo le rubriche; e, se viene distribuita la santa Comunione durante la Messa, recitano il Confiteor e tre volte il Domine, non sum dignus.

c) Terzo grado: quando i fedeli recitano col sacerdote anche le parti dell'Ordinario della Messa, ossia il Gloria in excelsis; Sanctus-Benedictus; Agnus Dei.

d) Quarto grado: quando i fedeli recitano col sacerdote celebrante le parti che sono del Proprio della Messa: Introito; Graduale; Offertorio; Comunione. Quest'ultimo grado si può adottare decorosamente e degnamente da gruppi scelti e più istruiti (3).

32. Nelle Messe lette, i fedeli possono recitare col sacerdote celebrante tutto il Pater noster, preghiera antica e molto adatta alla Comunione; però soltanto in lingua latina, con l'aggiunta dell'Amen da parte di tutti, ed esclusa qualunque recitazione in lingua volgare... ».

La FUCI ha sempre avuto un primario impegno: quello dell'educazione liturgica nei suoi iscritti nella più fedele ed intelligente osservanza delle norme stabilite dalla Chiesa. Anche in questa occasione accogliamo con filiale gratitudine le sapienti norme della Chiesa e cerchiamo nei nostri circoli di attuarle con la gradualità che la stessa istruzione suggerisce. Ma appliciamole perchè lo spirito della liturgia della Chiesa alimenti sempre più la vita di ciascuno di noi e dei nostri gruppi.

S. Z.

(1) Cost. Ap. Divini cultus del 20 dic. 1928: A.A.S. 21, 1929, p. 40.

(2) Enc. Mediator Dei: A.A.S. 39, 1947, p. 560-561.

(3) Ossia nei Seminari, nelle Comunità religiose, nelle Associazioni cattoliche meglio preparate sulla Liturgia (nota d. t.).

peramento, significa venir meno proprio a quell'impegno di rispetto e di accoglienza cui prima accennavamo. Questa obiezione trova conforto nel riferimento alla figura, frequente nella pratica, dell'uomo di scienza che si soddisfa pienamente della sua scienza e che quanto più l'approfondisce tanto più in essa si chiude. Alla obiezione si risponde spesso che il superamento si fonda « nella unità, della persona », cioè nella insoddisfazione morale dello scienziato che scoprirebbe l'inutilità della scienza di fronte ai grandi problemi della vita. Ma la soluzione oltre che ingenua non è rispettosa del valore intrinseco ed oggettivo della ricerca scientifica cui non bisogna richiedere (né lo scienziato lo richiede) una utilità morale, ma una utilità conoscitiva nell'ordine della verità.

La terza esigenza che abbiamo sottolineato (coerenza e rigore del processo di unificazione) mette bene in chiaro su che piano si deve far scaturire la necessità di forme più universali più totali di spiegazione

della realtà: sul piano rigorosamente intellettuale. Vero che la molla su cui bisognerà agire sarà sempre nel soggetto: ma nel soggetto pensante, non nel soggetto morale. La scienza nella sua ben delimitata oggettività può sì presentare delle incognite: ma intanto se le presenta, in quanto rientrano nella sua oggettività, in quanto cioè le possa risolvere. In questo senso poteva ben dire Bergson che « al di là della scienza non c'è che l'ignoranza ». Ma lo scienziato (che pure ha delimitato quella oggettività come suo campo di ricerca, per trarne soddisfazione della sua esigenza di spiegare la realtà) non è egli stesso così delimitato in quella oggettività da non poterne uscire. Anzi la naturale tendenza che lo ha spinto prima a spiegare l'universo con metodo induttivo e sintetico deve naturalmente spingerlo alla ricerca di forme più profonde e radicali di mediazione tra se stesso e lo universo. Deve, abbiam detto, e se ciò non avviene saranno solo una malintesa fedeltà all'ambito scientifico,

co, alla autorevolezza dei suoi risultati, ad un ingiustificato sospetto verso il discorso filosofico, a impedire il passaggio.

Ecco dunque le prime linee di lavoro per lo studio della filosofia in Fuci: occorre accettare pienamente, comprendere pienamente la natura ed il valore del discorso scientifico. In secondo luogo occorre sviluppare la critica del metodo delle scienze delimitandone l'oggetto e fondando così la possibilità della indagine filosofica. Fino qui arriverà questa prima settimana di filosofia cui speriamo di poter dare un seguito come ha un seguito il discorso che attraverso di essa abbiamo voluto iniziare. Occorrerà infatti poi dare pieno sviluppo al discorso filosofico rilevandone non solo la possibilità, non solo il carattere generale ma le specificazioni interne: così molto ci si dovrebbe aspettare, in quanto assai rispondente alle attuali condizioni del sapere, dalla distinzione tra metafisica e filosofia della natura e da un adeguato sviluppo dello studio di quest'ultima.

Pier Cesare Bori

In preparazione alla Settimana di filosofia della FUCI presentiamo il testo di una conferenza tenuta, nell'anno 1945-46, al Centro Universitario Femminile dell'Università di Lovanio, durante un corso destinato a destare in studentesse di diverse facoltà l'interesse per le questioni filosofiche.

I

Impostazione del problema

Se bisogna credere alla saggezza dei più, tutto è relativo in questo mondo. In ogni tempo l'uomo è stato colpito nello intimo da questa relatività che sembra denunciare senza scampo la vanità delle cose, e non è senza una punta di tristezza che egli ne proclama la verità ineluttabile. Questo disagio si trova al punto di partenza di molte considerazioni di indole morale e pratica, esso fa nascere inoltre problemi filosofici della più grande importanza.

All'alba della filosofia greca, Eraclito d'Efeso sottolinea con energia il divenire incessante dei dati dell'esperienza: «Il sole ogni giorno è nuovo», «il freddo diventa caldo, il caldo freddo; l'umido secco, il secco umido», «non si può scendere due volte nella stessa onda: le acque scorrono incessantemente». La «Filosofia sorridente» vedeva in ciò la prova della relatività delle cose e degli avvenimenti. «Bene e male», si diceva, «sono la stessa cosa». I medici tagliano, bruciano, torturano in ogni modo e, procurando ai malati un bene che è simile alla malattia, esigono una ricompensa che non meritano per nulla. L'acqua del mare è insieme pura e impura; per i pesci è potabile, per gli uomini è nociva». In una parola, bene e male, utile e nocivo, giusto e ingiusto si dicono solamente in relazione ad un soggetto particolare e non in assoluto.

Non bisogna dire lo stesso della verità e dell'errore?

Il saggio di Efeso sembrerebbe su questo punto attenuare il consueto relativismo. A suo parere: «Gli occhi e le orecchie, per gli uomini che hanno una anima rozza, sono cattivi testimoni». Questo potrebbe far supporre che i sensi delle anime nobili forniscano una testimonianza non priva di valore. «Nessuno di coloro che ho udito, egli dice, mi ha mostrato di capire che il saggio è separato da tutte le cose»; non bisogna concludere che Eraclito, che è capace di formulare un giudizio simile, si trova, almeno lui, in possesso della saggezza che manca agli altri, e che si è distaccato dalla relatività che le cose attestano? Nel secolo di Pericle la sofistica Greca si spinse per questa via, sino ad arrivare ad un relativismo non solo pratico, ma anche teorico. Essa proclama che nel nostro agire non c'è che il successo che conti e che bisogna liberarsi da ogni altra norma. In filosofia, come nelle altre forme di sapere, non esiste altra legge all'infuori di noi stessi.

Protagora pensa che «l'uomo è la misura di tutte le cose, sia in quelle che esse sono, sia in quelle che non sono». Perché quindi occuparsi di ciò che non riguarda l'uomo? La natura profonda della realtà ci sfugge; «Quanto agli dei, io non so se ci sono o non ci sono; sono molti gli ostacoli che si oppongono: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita». Contentiamoci perciò di ritenere vero ciò che dichiariamo tale, buono ciò che è utile, bello ciò che piace.

Al contrario di Eraclito, fautore di una filosofia del divenire e della realtà, Parmenide d'Elea nel sesto secolo prima della nostra era, s'era fatto l'araldo di una filosofia dell'essere immutabile, unico e assoluto. Nel secolo successivo Socrate metterà la stessa energia nel combattere i sofisti, e affermerà solennemente che vi sono norme oggettive alle quali l'uomo deve sottomettersi, sia sul piano della conoscenza che in quello dell'azione.

Come conciliare quindi l'as-

soluto col relativo, la permanenza colla mobilità?

Il problema ormai si imporrà senza scampo alla speculazione filosofica.

Non si vede infatti un mezzo per liberarsi di uno di questi due termini; e siccome sembrano irriducibili nella loro opposizione, poichè, quantunque concernenti una stessa realtà, si oppongono tuttavia come il sì e il no, sia in noi stessi che nel mondo che ci circonda, essi urtano lo spirito, gli fanno difficoltà, costituiscono un problema. Noi non vediamo di primo acchito come conciliarli, come affermarli senza contraddizione e ci chiediamo quale possa essere il principio nascosto di questa conciliazione.

Si potrebbe studiare da questo punto di vista la genesi e la struttura dei sistemi filosofici, da Platone ad Aristotele, dal IV secolo a.C. ai giorni nostri. Vedremo allora il pensiero umano che oscilla tra il dualismo metafisico estremo, che è peggio di superare l'assoluto dal relativo disponendoli in due mondi sovrapposti, e il monismo radicale che li confonde identificandoli in una stessa realtà. Vedremo gli sforzi laboriosi compiuti dagli spiriti migliori per migliorare il legame che unisce il relativo all'assoluto senza nuocere all'indipendenza incondizionata di quest'ultimo.

Dall'epoca d'oro dell'antichità greca sino all'epoca moderna,



la maggior parte dei filosofi di valore hanno stimato che la realtà nella sua totalità è intellegibile e che l'uomo, colla sua intelligenza finita, è capace di comprenderla correttamente nell'essenziale. Questa opinione è espressa chiaramente nei due aforismi scolastici: «L'essere e il vero sono due trascendentali e perciò convertibili tra loro», «l'oggetto formale di ogni intelligenza è l'essere».

I filosofi antichi e medioevali comprendevano lo studio della conoscenza; si rendevano conto delle difficoltà implicite in queste ricerche.

A dire il vero, però, le questioni concernenti l'origine, la natura e l'universo dell'uomo li interessavano maggiormente. Per quel che riguarda il problema della conoscenza, essi preferivano considerarlo sotto l'aspetto psicologico e ontologico, invece

di attardarsi in ricerche scrupolose sul significato esatto e sulla portata dei nostri modi di conoscere.

Il moltiplicarsi e l'opporsi dei sistemi contribuirono a fare comprendere nell'epoca moderna la grande importanza delle questioni di metodo. Ci si pose finalmente, in maniera netta, il problema critico, il problema cioè che concerne il valore delle facoltà che intervengono nella elaborazione delle nostre conoscenze e l'estensione del campo in cui esse esercitano la loro attività. Le preoccupazioni di metodo e di critica si affermarono soprattutto dopo Descartes, nel XVII secolo; s'imposero in maniera irresistibile a partire da Kant alla fine del XVIII sec. Il filosofo di Königsberg s'è fermato ad un criticismo soggettivista: nella nostra conoscenza teorica siamo legati ai dati dell'esperienza al punto che ci è impossibile distaccarcene o andare al di là di esse; noi non facciamo che organizzare questi dati secondo forme a priori, secondo modi di unità, propri delle funzioni conoscitive umane. Ma se è questa la situazione della conoscenza bisogna concludere col relativismo; il contenuto formale della nostra conoscenza è interamente determinato dal soggetto, e noi siamo incapaci di sapere ciò che una realtà è in sé stessa, fosse anche questa realtà la nostra persona. E' questo l'agnosticismo metafisico. Kant si è sforzato di riparare a questo negativismo, proprio del campo teorico, appellandosi alla «ragione pratica» cioè alla volontà. Questa si sente naturalmente

paesi, movimenti realisti favorevoli alla restaurazione della metafisica e della filosofia dell'essere.

Mentre il «senso critico», aguzzato dall'opera di Kant infirmava la fiducia che l'uomo concede spontaneamente alla facoltà intellettuale, il «senso della storia», che si diffuse dappertutto nel secolo scorso non tralasciò, di scalfare pur esso questa fiducia. Tutto è sottomesso al divenire temporale: uomini e cose, in particolare ogni manifestazione vitale, si svolge nel tempo, e l'attività umana, qualunque essa sia, è sempre in divenire. La conoscenza non si sottrae per niente a questa legge del divenire temporale, nello stesso modo che da un'epoca all'altra differiscono i linguaggi, i modi di vedere, i costumi, le abitudini. Ci è impossibile reagire nello stesso modo di un uomo dell'antichità, del medio evo o del Rinascimento. Tutto è funzione del tempo. Non bisogna quindi stupirsi che molti sistemi filosofici sorgono uno dopo l'altro e che nessuno di essi è capace di resistere al morso del tempo. Ciascuno di questi sistemi non possiede un significato genuino, se non nell'epoca in cui appare, cioè a dire nei limiti fissati nei suoi rapporti con il passato e con l'avvenire. E' lo stesso che dire di non poterlo comprendere se non come un momento dell'evoluzione del pensiero umano. E' perciò che Hegel pensa che lo svolgimento storico del pensiero incarna una legge fondamentale che deve regolare ugualmente l'elaborazione del sistema filosofico.

Secondo Dilthey (1833-1921), il teorico delle «sferze dello spirito», è possibile entrare un poco nel punto di vista di un autore, anche se appartiene al

Hegel). In Dilthey questa tipologia è fondata su un relativismo radicale, che domina l'attività filosofica.

Secondo questa concezione la ispirazione prima di ogni sistema risulta dalla struttura individuale dello spirito del suo autore.

Partendo dalle vedute di Dilthey, Edoardo Spranger (nato nel 1882) proseguì le ricerche nel senso di una psicologia delle scienze dello spirito. Secondo lui l'ispirazione di ogni sistema è connessa con qualche valore fondamentale che orienta tutta la vita del filosofo. L'uomo teorico, l'uomo economico, l'uomo esteta, l'uomo sociale, l'uomo dominatore, l'uomo religioso, sono altrettanti tipi che rappresentano forme diverse di vita; ognuno di essi concepisce la realtà a suo modo e si forma un concetto personale che si basa su un valore fondamentale che è proprio. La questione è quindi di vedere se la conoscenza umana è talmente dipendente dalla struttura soggettiva e psicologica dell'uomo, da doversi dire che essa si riduce ad una espressione puramente soggettiva, semplice riflesso ed aspetto del soggetto conoscente; oppure se questa conoscenza, che dipende senza dubbio dal soggetto conoscente, possiede un contenuto che trascende questo e ogni altro rapporto di dipendenza. In una parola si tratta di sapere se noi siamo capaci di conoscere la verità, di cogliere cioè, ciò che è, così come esso è.

II

La relatività nell'ordine della materia

Abbiamo definito il problema della conoscenza nella maniera più semplice possibile evitando di ricorrere a considerazioni o ad una terminologia tecnica.

La relatività della conoscenza metafisica



sottomessa all'obbligazione morale, che è un «imperativo categorico» una legge incondizionata alla quale noi non possiamo sottrarci, e che si impone da sé senza che noi l'abbiamo giustificata in precedenza con argomenti teorici. Ora questo dato reale e vissuto che è l'imperativo categorico, ha per termine correlativo la libertà umana ed implica, come postulati, le realtà metafisiche che sono l'Essere divino e l'anima immortale.

L'agnosticismo kantiano ha appesantito lo sviluppo della filosofia contemporanea, e tuttora numerosi sono gli autori che non riescono a liberarsene. Tuttavia dall'inizio del secolo scorso il romanticismo tedesco con Fichte, Schelling, Hegel ha fatto sforzi grandiosi per oltrepassare il punto di vista kantiano e attingere l'assoluto. Questi sforzi sono stati ripresi e continuati in direzioni diverse, alla fine del secolo scorso, mentre sorgevano contemporaneamente, in diversi

passato. Ci si può in qualche modo inserire nella sua mentalità e avvicinarsi al punto centrale dal quale egli abbraccia con uno sguardo tutto l'orizzonte della filosofia, per costituire la sua Weltanschauung, la sua visione personale della realtà. Dilthey stesso era diventato un maestro dell'arte di cogliere la ispirazione profonda dei sistemi. Fu lui a constatare che esistono delle analogie negli atteggiamenti fondamentali di alcuni filosofi e allora gli sembrò possibile la costruzione di una tipologia filosofica. Egli riduce i sistemi a tre tipi di ispirazione diversa: lo scetticismo e il naturalismo (Democrito, Epicuro, Lucrezio, Hobbes, gli enciclopedisti, Comte e i positivisti, il materialismo del secolo scorso), l'idealismo della libertà (Platone, Cicerone, gli Scolastici, Kant, Fichte, Carlyle, Maine, de Biran, lo spiritualismo francese), l'idealismo oggettivo (Eraclito, gli Stoici, Spinoza, Leibniz, Goethe, Schelling, Schleiermacher,

Nello stesso modo, sia pure in maniera sommaria, cercheremo di indicare la direzione che bisogna seguire per trovare la soluzione.

Nessuno si è mai sognato di negare che la conoscenza umana abbia dei limiti. Tutti ammettono che essa è relativa. Limitatezza e relatività si implicano a vicenda: ciò che è limitato e circoscritto da qualche altra cosa e si trova in rapporto con questo campo limitato; ciò che è relativo, si riferisce a qualche altra cosa dalla quale si differenzia come da un al di là, rispetto al quale esso è limitato. Se si suppone perciò che la nostra conoscenza manifesti in vari modi la sua finitezza

(continua a pag. 12)



Eroi e fuorilegge nella ballata popolare americana

L'inclinazione a narrare la vicenda dei propri simili, a fissare mediante il linguaggio fatti umani di particolare rilievo, è antica come l'uomo. Altrettanto antica quella a fissare in ritmi, sia di musica che di poesia, la narrazione, quasi a scolpirla meglio, a inquadrarla più efficacemente in un clima di « evento ».

Così in tutte le forme di letteratura popolare, fiorite in tempi e luoghi diversi, risorgono tratti simili, vengono risolti sulla stessa linea, secondo corrispondenti schemi narrativi, problemi simili di traduzione in immagine di particolari vicende e, in queste, di sentimenti morali, di tradizioni, di patrimoni culturali.

A distanza di secoli e di migliaia di chilometri l'alba delle letterature, allorché la lingua, nella mancanza di canoni, è costretta a modellarsi a vivo su movenze e caratteristiche psicologiche elementari, assiste al sorgere di forme poetiche simili. Al di sotto di una linea continuativa, ricca di prestiti culturali e di scambi interni, quella della letteratura e dell'arte, ne serpeggia un'altra, più anonima e discontinua, la linea della letteratura popolare, creazione spontanea di schemi di rappresentazione, di forme narrative. Due linee che, naturalmente, anche quando non si pongono direttamente l'una sulla direttrice dell'altra, non possono non influenzarsi: le tradizionali forme della composizione poetica, fissate in Europa dalla letteratura provenzale e diffuse quasi contemporaneamente in tutto il mondo romanzo, rappresentano in fondo la codificazione letteraria di forme popolari foggiate su spontanei fenomeni psicologici.

Se la prima linea, quella della vita trasfigurata in arte, si distacca dal proprio tempo per conquistare un metastorico valore di bellezza, la seconda permette di cogliere più efficacemente le peculiarità corali di un popolo in un determinato momento storico, pure se filtrate attraverso movimenti spontanei a carattere psicologico fondamentalmente identici.

Interessante materiale per un'utile, se pur limitata, riflessione su questi temi, ci è fornito da una recente breve raccolta di « ballate popolari americane » (1).

Le composizioni riunite nel volumetto potrebbero denominarsi complessivamente di argomento « politico » o « civile »: esse sono infatti dedicate agli eroi ed ai fuorilegge della prima metà del secolo XIX. Come si sottolinea nella breve introduzione, « non esiste (...) tradizione popolare nella quale non abbia parte notevole, nella forma ora della ballata e ora della leggenda, la celebrazione etica del fuorilegge, del ribelle ».

Il fuorilegge vi appare trasfigurato in eroe, anche se ciò non significa mai la dimenticanza di alcuni valori morali fondamentali: bene, male, onore, lealtà. La trasfigurazione si appunta più sul significato sociale del personaggio: esso non viene cioè riconosciuto come un « fuorilegge », proprio perché non vi è la chiara consapevolezza di una legge, proprio

perché la legge sembra confondersi essa stessa con la violenza, per cui si tratta solamente di scegliere fra una violenza elementare, riconducibile a giudizi semplici e univocabili, ed una violenta doppia che colpisce senza motivare le sue ragioni (la legge). Il fuorilegge americano, come il brigante meridionale della seconda metà dell'800 in Italia, è sempre, anche, frutto di un'epoca di rivolgimenti politici e sociali, quindi di malessere e di anomalia; l'animo popolare esprime questo disagio spirituale e materiale nel modo di considerarne il personaggio-limite, che si oppone alla legge, giudicato alla luce di alcuni criteri etici tradizionali, parte viva della storia spirituale di quel popolo, unici valori stabili a cui rifarsi nella mancanza di un patrimonio di idee sulla convivenza sociale, che si vedano incaminate in un sistema giuridico e politico.

Mentre le gesta sanguinarie e le imprese dei banditi-ribelli sembrano trovare giustificazione nell'anelito degli oppressi e dei miseri verso un ordine più umano di cose dove vi sia « giustizia », le azioni singole dell'uomo sono soggette come sempre a un preciso codice morale, ed è in base a questo che i banditi, fuori dalla leggenda, in quanto uomini, pagano il fio delle loro colpe. Così la parte giuridicamente condannabile del « fuorilegge » (l'infrazione alla legge, il disordine, il fatto di sovrapporre una



propria legge a quella dello stato) viene considerata di poco peso, anzi solo la causa di alcune conseguenze talvolta tristi (i delitti), mentre il singolo atto malvagio, non giustificato dalla ribellione, viene condannato con rigore:

« Mi imbattei in un cercatore d'oro
[della California]

Gli portai via i soldi, ragazzi, e gli ordina
[na] di andarsene per la sua strada.
Per questo avrò rimorso fino alla fine dei
[miei giorni]. »

(Bandit Cole Younger; pag. 73)

Così depredare l'indifeso, tradire la fiducia di un amico, rappresentano i veri crimini:

« Fu Robert Ford, lo sporco piccolo
[codardo;

Mi chiedo come possa sentirsi;
Mangiò il pane di Jesse, dormì nel letto
[di Jesse,

Poi mandò il povero Jesse al cimitero.
Jesse fu un vero uomo, un amico del
[povero,

Mai avrebbe voluto vedere un uomo soffrire;
[frìre;

Con suo fratello Frank svaligiò la Banca
[di Chicago]

E fermò il treno di Glendale ». (Jesse James; pag. 67)

« Jim aveva preso in prestito l'oro buono di Sam e non voleva restituirlo,
[no di Sam e non voleva restituirlo,
L'unica cosa che gli rimase da fare fu
[di sparare a Sam]

Vendette Sam e Barnes e lasciò i loro

[amici a piangere]

Oh, come brucerà Jim quando Gabriele-

[le suonerà la tromba del Giudizio! ». (Sam Bass, pag. 85)

Nel brano della ballata di Jesse James, sopra riportato, è introdotto un altro motivo complementare: il fuorilegge come espressione della legge dei poveri contro la legge imposta dai ricchi. E' la legge considerata come soprano: l'espressione « toglieva ai ricchi per dare ai poveri » compare già in una antica ballata dedicata a Robin Hood: « Jesse James fu un giovanotto che uccise molta gente;

Rapinò il treno di Glendale.

Prendeva ai ricchi per dare ai poveri;
Aveva un braccio, un cuore, un
[cervello]. »

(Jesse James; pag. 67)

« Sapete che sono un bandito,
sapete che sono un ladro,
Qui c'è un pranzo natalizio
Per le famiglie dei poveri ». (Pretty Boy Floyd; pag. 127)

Quantrell è un combattente, un giovane
[ne dal cuore ardito,

Mai darà noia alla gente per bene,
Prende ai ricchi per dare ai poveri,

Gli uomini coraggiosi alla sua porta non
[troveranno mai il catenaccio]. (Quantrill, pag. 61)

Con la moglie al suo fianco sul carro
Stava entrando in città ». (Pretty Boy Floyd; pag. 125)

Il clima della sciagura, l'atmosfera dell'episodio che sarà fatale per il protagonista, viene sottolineato, secondo un altro procedimento psicologicamente spontaneo, comune alla narrazione popolare di tutti i tempi, attraverso il « presagio », il presentimento:

« Saltammo in sella ai nostri cavalli e
[andammo verso il nord,

Verso la terra abbandonata da Dio,
[chiamata Minnesota,

Io misi gli occhi sulla banca di Caddo
[ma Fratello Bob mi disse:

Cole, se ti metti in questo affare male-
[dirai per sempre questo giorno]. (Bandit Cole Younger; pag. 75)

Sempre secondo la stessa logica di evidenziare sensazioni imprecise rendendole con un episodio, con una immagine di facile ritentiva, la sciagura, il delitto, il dolore, pur essendo fatti e sentimenti corali, vengono individualizzati in un singolo atto, in un singolo evento:

« Cattive nuove sono giunte in città,
cattive nuove sono state recate, alcuni
dicono che il mio amore è morto, al-
cuni dicono che si è sposato; è per questo
che mi strugge e piango... » (Montcalm and Wolfe; pag. 19)

Un ultimo tratto su cui vale la pena di soffermarci è l'uso di immagini e di reminiscenze religiose, bibliche in particolare (si tratta in massima parte di popoli di origine protestantica): specie in quelle ballate modellate su inni religiosi, che dovevano avere in seguito una notevole fortuna, come il « John Brown's Body » foggiate sull'inno « Glory, Hallelujah! »:

« La fionda del nostro buon David è
[infallibile,

Essa abbatte il gigante schiavista,
Portando innanzi il grido per l'emanci-
[pazione,

Per Lincoln e la Libertà ». (Lincoln and Liberty; pag. 49)

« Oh, come brucerà Jim quando Gabriele-
[le suonerà la tromba del Giudizio! ». (Sam Bass; pag. 85)

L'inventario dei motivi comuni potrebbe continuare, e certamente sarebbe tale da suscitare ben più ampio discorso. Qui basti aver sottolineato l'importanza dei testi popolari anche come materiale per un tentativo di ricostruzione di quegli elementi che, in modo particolarmente spontaneo ed efficace, si rivelano radicati al patrimonio culturale di un popolo, in un determinato valico storico.

Leandro Castellani

(1) ROBERTO LEYDI - Eroi e fuorilegge nella ballata popolare americana, (testi originali con traduzione a fronte), pagg. 165. Piccola biblioteca Ricordi, 1958. I disegni qui riportati, di Guido Crepax, sono tratti dalla stessa opera.



L'impegno intellettuale del cristiano

Mi pare innanzitutto che si possa affrontare un tema di questo tipo in tre maniere diverse: c'è una prima maniera che potremmo chiamare istituzionale, o meglio, oggettiva: che cosa significa «cristiano», che cosa significa «impegno intellettuale» e quindi «esercizio dell'intelligenza», «cultura», e cercare di definirne i rapporti.

E', vorrei dire, un discorso preliminare, necessario come tutti i discorsi preliminari, ma che non può essere fine a se stesso, perché occorre la capacità di applicarlo in un terreno particolare che è il nostro tempo, la nostra situazione, di cattolici e di studiosi, nell'Università di oggi.

Dopo questa premessa di carattere generale c'è un altro aspetto del problema che vale la pena di sottolineare, ed è una analisi interpretativa di quella che è la situazione della cultura, o meglio, dell'esercizio dell'intelligenza oggi.

Qual'è, in altri termini, l'orizzonte teoretico, per così dire, o meglio teorico o meglio intellettuale o culturale di oggi, perché appunto è in questo orizzonte di cultura che siamo chiamati operativamente al nostro impegno. Infine c'è un terzo discorso da fare: chi siamo, e cioè quali sono quelle concezioni di vita culturale che abbiamo ereditato nella nostra tradizione di italiani, nella nostra storia nazionale, e quali sono quegli atteggiamenti nei confronti della cultura che i cattolici in particolare hanno assunto, qual'è la eco che in noi questi atteggiamenti trovano. Cercheremo di sviluppare questi tre aspetti: una definizione propedeutica, una presa di coscienza della situazione teorica o meglio intellettuale, culturale, in senso vasto, del nostro tempo, infine quali elementi nella nostra tradizione di uomini di cultura italiani e cattolici abbiamo ereditato, sentiamo vivi e presenti dentro di noi. La componente di queste tre posizioni (una precisazione di principio, un'analisi di una situazione storica presente, e un'interpretazione dei nostri atteggiamenti e delle nostre strutture mentali attraverso la nostra storia personale) ci darà una certa linea di impegno.

L'esercizio dell'intelligenza.

Cominciamo dalla parte che abbiamo chiamato propedeutica. Definire il «cristiano» penso sia una cosa superflua: il cristiano è il seguace di Cristo, colui che crede al primato dell'amore, perché la perfezione sta nella carità, e alla redenzione attraverso la croce, e quindi colui che ha una concezione redentiva della vita, che si inserisce in un programma di redenzione che è appunto il programma di Cristo, una redenzione che avviene attraverso il dolore. Quindi una precisazione della supremazia dell'amore e una valorizzazione del dolore nel senso della Redenzione. Tutto questo nell'ambito di una fede accettata.

E anche cosa sia la cultura è un concetto scontato: non è solo un insieme di nozioni, patrimonio di notizie, ma soprattutto un atteggiamento di giudizio, per cui si può parlare di una cultura qualificata in un senso o in un altro, di un secolo, di un'epoca) una serie di giudizi intorno all'uomo, intorno al mondo, intorno alla realtà e alla maniera con cui si opera nella realtà stessa. Serie di giudizi quindi di una riflessione cosciente intorno agli atteggiamenti che l'uomo ha di fronte a se stesso, la natura, Dio.

Una precisazione maggiore for-

se va fatta intorno all'«esercizio dell'intelligenza», che è lo strumento con cui ci inseriamo in una cultura e anche la trascendiamo. L'esercizio dell'intelligenza non è legato alla cultura greca, alla cultura romantica, alla cultura positivista. L'esercizio dell'intelligenza quindi mi pare si possa enucleare in due principali elementi: c'è il momento prevalentemente razionale, nel senso proprio del termine (ragione come discorso, come chiarimento dei termini e connessione di essi), esercizio dell'intelligenza in senso di chiarimento del termine e chiarimento dei legami che legano insieme i termini del discorso; quindi logica e dialogo. Poi c'è una altra funzione dell'intelligenza che è invece la capacità di penetrare al di là del discorso logico, nella realtà più profonda, e quindi non solo di chiarire quel termine ma di trovarne la giustificazione; in altre parole si passa da un discorso di logica a un discorso di metafisica, da una enucleazione ed interpretazione di termini alla giustificazione e al fondamento di ciò di cui si discorre nella sua realtà più profonda, quindi nelle connessioni supreme che giungono alla causa di tutte le cause, Dio. Da un lato un esercizio discorsivo, dall'altro un esercizio conclusivo, in un certo senso di fondamento della nostra intelligenza.

Il rapporto fra questi termini, nell'esercizio che il cristiano fa della sua intelligenza, e quindi del suo impegno di cultura, potrebbe essere succintamente puntualizzato nella espressione paolina del *veritatem facientes in charitate*, fare la verità nella carità; cioè il nostro esercizio del discorso logico e della ricerca del fondamento dei nostri discorsi, la presa di coscienza di una situazione, non può mai essere un esercizio puramente intellettuale. L'esercizio strettamente intellettuale non può essere un elemento che qualifichi tutta la vita e un impegno totale di un uomo, nemmeno di un uomo di cultura, proprio perché (lo vedremo considerando la nostra posizione dinanzi all'illuminista, o al logico, o al logico matematico), non possiamo esaurire la ricchezza della nostra persona nell'esercizio delle pure facoltà intellettuali: la verità va cercata con distacco certamente, perché la verità ci si presenta nella sua purezza quanto meno vi portiamo della nostra passionalità e dei nostri interessi particolari. Ma quando giungiamo alla verità non possiamo mantenere questa verità nell'astrazione. L'impegno intellettuale non significa soltanto scoprire la verità ma discorrere assieme a coloro che si occupano di queste cose, interpretare il tempo in cui viviamo, mettersi in relazione con gli altri. Quindi non possiamo essere gli intellettuali nel senso scarno della parola ma degli intellettuali che calano questa loro purezza ed intelligenza in una concretezza superiore che è la concretezza che viene dallo amore, che è il vertice della nostra ricerca nella contemplazione cristiana, la quale non è la contemplazione del sapiente greco, così come la virtù del cristiano non è la virtù del sapiente, la «virtù» nel senso classico del termine, pur avendone in sé tutti gli elementi, ma trasfigurandoli, diremmo quasi con una parola idealistica dialettizzandoli, nella concretezza dell'amore, il vertice ultimo della nostra realtà. Quindi fare la verità significa farsi veri.

Nel Vangelo Cristo dice: «*Ego sum veritas*»; ora Cristo non è un concetto, è una persona che vive e dice «Io sono la verità». Quindi, per essere veri, occorre

vivere pienamente la nostra realtà umana, farsi veri nella carità, nell'amore, sapere che l'esercizio dell'intelligenza non coglie il vertice ultimo della perfezione umana, ma ci introduce ad esso, perché l'al di là della natura razionale divenga esperienza della carità.

Caratteristiche del panorama culturale contemporaneo.

Fatta questa precisazione di carattere, vorrei dire, propedeutico vediamo l'altro necessario discorso: qual'è la situazione dell'intelligenza nel nostro tempo? Non direi nel nostro secolo, perché il nostro secolo ha cominciato sotto un'insegna che potrebbe essere capovolta: se noi guardiamo all'alba del XX sec., troviamo la protesta contro il positivismo, l'affermazione spiritualistica, anti-intellettualistica alla Blondel, la protesta contro lo schematismo della scienza, un clima quasi di rinnovato romanticismo, un appello alla gratuità e alla libertà dell'atto spirituale. Di fronte al positivismo che interpretava i valori umani dello spirito alla luce delle leggi della natura, si comincia invece ad interpretare la natura secondo la luce dello spirito. L'inizio del secolo è quindi antintellettualistico, diremmo spiritualistico, di uno spiritualismo che non è quello tomistico, lo spiritualismo della filosofia tradizionale della Chiesa soprattutto nel Medio Evo, ma è invece lo spiritualismo che rifiuta la ragione perché considera la ragione soprattutto quale strumento capace di connettere dei dati, la legge scientifica, e la connessione logica di determinati dati, quindi come la concepiva il positivismo, soprattutto quale ragione scientifica. La protesta dello spirito si manifestò allora in chiave antintellettualistica, noi diremmo meglio in chiave antirazionalistica, anzi anti-positivistica, anti-scientista. Invece, in tempi più recenti, nella nostra contemporaneità, ci troviamo di fronte, dopo l'esistenzialismo che ha caratterizzato il dramma dell'uomo tra le due guerre e nell'immediato dopoguerra, alla rinascita della teoreticità, una rinascita dell'uso dell'intelligenza, un ritorno alla ragione, ma fatto con tutta la compiutezza e con tutta la consequenzialità per cui si è cercato nella matematica l'esempio tipico di questo tipo di ragionamento. Come il primo positivismo si schierava per le scienze naturali, il secondo cerca di trovare il suo modello di scienza nelle scienze esatte: lo esercizio dell'intelligenza è quindi ora un esercizio di estrema logicità. E' un mettere tra parentesi tutto ciò che non è riducibile a logicità, tutto ciò che non è definibile nell'ambito del simbolo e della connessione logica dei simboli.

C'è anche un altro aspetto ma è, vorrei dire, la conseguenza logica del primo: cioè, se noi guardiamo la vita del nostro tempo, non possiamo dire che sia soltanto sotto l'insegna della logicità: certe forme evasive del nostro costume di vita, certi atteggiamenti più grossolani sembrano più evidenti nella temperie vitale contemporanea, e vanno messi in rapporto di deduzione necessaria con la posizione logistica, perché appunto si tratta di un esercizio della pura razionalità che, primo del lume dell'intelletto nel senso di fondante metafisico, lascia senza connessione tutto un contesto di situazioni, di problemi, di realtà umane le quali si manifestano in una sregolatezza e in una eversione dalle consue-

tudini (anche nelle manifestazioni artistiche). La *querelle*, per così dire, la questione di centro di oggi, è proprio intorno all'esercizio della ragione: dobbiamo sospendere completamente il giudizio o essere presi nel gioco logico del discorso prescindendo da ogni interpretazione della realtà. Tra questi due estremi si dibatte la situazione della cultura e l'esperienza di vita di oggi. Quale è allora l'impegno dell'intellettuale cristiano in questo orizzonte? Non deve essere limitato all'impegno della protesta, della condanna, e del circolo chiuso, limitato alla recensione negativa del nostro tempo.

Proprio per questo primato della carità, dell'amore che è fondamento e coronamento della esperienza cristiana, noi non possiamo fare un discorso così semplice. Il discorso che vogliamo invece impostare è di natura diversa: all'interno di queste posizioni estremamente logiche, di questi esorcismi verso tutto ciò che non è riducibile in formule, e quindi verso tutto ciò che fa appello allo spirito e alla varia concretezza della vita, agli ideali morali e religiosi, vi è qualche elemento eloquente? Che cosa c'è in fondo a questi atteggiamenti, dato che l'uomo non può volere il male per il male, l'errore per l'errore?

Direi che, innanzi tutto, c'è una esigenza in questi logicismi, l'esigenza della coerenza: noi possiamo, e anzi dobbiamo dire che la coerenza non è sufficiente per darci la verità, che la verità non è la coerenza di un discorso ma soltanto l'adeguazione di ciò che pensiamo a quello che è. Comunque in questa esigenza di coerenza c'è un'esigenza etica; questa esigenza di ridurre ogni discorso in discorso coerente è già un notevole valore morale al quale noi dobbiamo andare incontro con l'esercizio della nostra vita e con l'esercizio intellettuale, con una coerenza del nostro discorso, senza ignorare la serie di passaggi che conducono dall'inizio logico-razionale alla fondazione metafisica ma giustificando una problematicità che si apre dal basso e che non si conclude se non con un aiuto che vien dall'alto, cogliendo la problematicità nella sua radice interna, nella sua radice autonoma.

Secondo la concezione neopositivistica, la metafisica, Dio, lo spirito, l'amore, sono pseudo-concetti, parole prive di significato, discorsi vuoti. Cosa c'è al fondo di questa denuncia, se si vuole? C'è l'esigenza di parlare con parole che abbiano un significato, cioè con parole che, da un lato, diano testimonianza della nostra vita, dall'altro si radichino in una problematica criticamente elaborata e anche criticamente lasciata aperta a qualche cosa che è al di là di quella parola: la ricerca di significanza vuole non dire di cose che non abbiano significato. Certificare il significato, verificare ciò che noi diciamo, questi sono elementi che non vanno perduti, che non vanno lasciati giacere coinvolti con l'eresia neopositivistica che abbandona la metafisica perché non ha significato. Cercare di parlare con significato, fondare il significato: anche da queste posizioni noi possiamo arrivare a una apertura verso i valori spirituali, quindi verso i valori della trascendenza, infine verso i valori cristiani. Perché il fondamento della coerenza è la non contraddizione.

I cattolici e il pensiero contemporaneo.

Occorre quindi cogliere le rilevanzze di verità che, nel discorso di oggi, si presentano, entrando in dialogo con esse per liberarne quest'anima di verità; questo è l'impegno che il cristiano può compiere in onestà e in carità, secondo quella enunciazione paolina cui prima facevamo cenno. C'è un'esigenza sovrana nel nostro tempo, un'esigenza morale, una sensibilità verso alcuni valori morali. La via dell'etica può essere, non nell'ordine logico ma nell'ordine storico, una

Pubblichiamo gli appunti stenografici delle due prime relazioni del Convegno Dirigenti di Salerno, anche come contributo per il tema dell'anno "Vita religiosa e vita intellettuale". Delle altre due relazioni, tenute nella medesima occasione, presenteremo dei brevi schemi riassuntivi.

delle vie che ci porta ad una fondazione di metafisica.

A questo punto il nostro discorso affronta il terzo tema, si fa ancora più puntuale: dobbiamo vedere la posizione del cattolico italiano; quindi cerchiamo di vedere nella nostra cultura, nella nostra stessa vita intellettuale, quali elementi siano andati precisandosi in merito alla nostra concezione della vita intellettuale. Noi abbiamo parlato di ragione, di esercizio dell'intelligenza, ma quando veniamo a parlare non più dei principi primi ma della nostra situazione, allora occorre parlare di vita intellettuale. L'esperienza della vita teoretica ha una serie di connotazioni, all'interno del nostro vivere quotidiano, che ci qualifica in un determinato clima interiore psicologico e tecnico, che ci richiede determinate virtù: quindi, dopo aver parlato dell'intelligenza, dobbiamo parlare della vita dell'intellettuale, e in questa vita confluiscono tutte quelle posizioni a cui andremo accennando, dato il carattere propedeutico di questo discorso nei confronti del lavoro che ciascuno di voi poi sarà portato a fare nell'ambito delle proprie associazioni. Vediamo quali sono le componenti della nostra posizione di intellettuali italiani prima; poi vedremo le componenti della nostra posizione di cattolici nei confronti della cultura, e in particolare dei cattolici italiani nei confronti della cultura italiana.

Dovremo innanzi tutto dire che, più o meno coscientemente, vi è in noi il frutto di una maniera di concepire la vita intellettuale, in quanto vita di cultura, che ha le sue radici in una posizione umanistica, per cui l'uomo di cultura è colui che è sapiente, colui che è distaccato dalla vita di ogni giorno, che non ha il peso del lavoro quotidiano. Accanto a questo atteggiamento abbiamo una eredità romantica: l'uomo di cultura romantico accentua alcuni motivi della posizione classica sottraendoli all'equilibrio della razionalità, alla compostezza della tradizione, per affidarli invece alla genialità e al gusto. Uomo di cultura è allora colui che evade dal mondo, non per dominarlo con la sua intelligenza ma perché sprezza l'esperienza, si rifugia nel suo sogno o tutt'al più diventa il vate, l'interprete di posizioni emotive del popolo in cui vive. Tradizione romantica che in parte è superata ma che, più o meno inavvertitamente, qualche volta possiamo ritrovare, meno radicata per alcuni, più radicata per altri, a seconda delle discipline studiate. In determinate discipline risorge una concezione positivista che in fondo si riallaccia all'illuminismo: l'uomo di cultura è un uomo che lascia nell'oscurità tutto ciò che non è giunto alla chiarezza nella sua intelligenza; l'illuminista è convinto che l'esercizio dell'intelligenza illumina tutto e che tutto ciò che rimane oscuro sia



(continua a pag. 6)

menzogna, falsità e ignoranza; coscienza della completa autonomia della mente che si pronuncia in termini scientifici, consapevolezza che l'intelligenza possa dare la patente d'oscurantismo a tutto ciò che non cade dentro lo schema della legge naturale, della legge scientifica. Quindi l'intellettuale che si forma a questa cultura fonda ancora una differenza, diremmo, tra il popolo ignorante, pieno di fede e di sentimento, e l'uomo che ha disincantato il mondo attraverso la chiarezza di una interpretazione scientifica. Forse, venendo più vicini a noi, troviamo più vigorose le tracce di un'altra impostazione della vita di cultura che si riallaccia a quella umanistica, che ha trovato nel neo-idealismo, in particolare in Giovanni Gentile, la sua maggiore espressione.

Prospettiva dell'impegno intellettuale del cristiano.

Per questa concezione, che ha poi informato di sé buona parte della nostra cultura, anche per le risonanze politiche che ebbe durante il ventennio fascista, vivere culturalmente significa vedere le cose non nella loro distinzione e nella loro autonomia ma nella pregnanza di un atto di suprema intelligenza, dove le distinzioni care agli scienziati, i lavori di specializzazione cari alle anime piccole, vengono con un colpo di ala tutti unificati nella purezza dell'atto spirituale. Questa dottrina genera in tanta cultura italiana quella fiducia nella semplificazione dinanzi alle ricerche metodologiche e tecniche, dinanzi ai discorsi approfonditi e specializzati. Nel fondo del nostro temperamento intuizionistico c'è questo disprezzo, vorrei dire, sorridente verso coloro che fanno lavori particolari, ricerche tecniche, metodologiche: noi capiamo subito, diamo un colpo d'ala, ci immettiamo nella pregnanza dell'arte intellettuale, e certamente questo è il segno di una vastissima civiltà. Ma questo atteggiamento, che pure ha una sua ricchezza e testimonianza di una maturità, di un diltile scetticismo anche dinanzi all'entusiasmo per le piccole cose, può giocare bruttissimi scherzi perché, specialmente con lo sviluppo delle tecniche e con la precisazione di tanti e tanti aspetti della nostra cultura, finiamo per essere superficiali, comprendiamo magari il fine ultimo della vita ma, poi, non sappiamo vivere con competenza i singoli atti del nostro tempo; quindi c'è questo atteggiamento di una eccessiva semplificazione, del passar sopra, in un colpo di intuizione, a quello che invece può essere una necessaria fatica in un mondo in cui ogni aspetto si specializza e si concretizza nelle sue tecniche particolari. Non è forse la maniera migliore di rispondere ai tecnicismi di oggi quella di deriderli, ma occorre cercare invece di cogliere all'interno di essi, nelle loro stesse strutture, quel superamento dei loro stessi ambiti. Forse la risposta migliore che una cultura italiana può dare dinanzi al tecnicismo di oggi non è tanto quella di semplificare un giudizio quanto di scoprire allo interno di orgogliose sicurezze la intima problematicità, fondata sulla consapevolezza della difficoltà e della complessità delle situazioni in cui viviamo, e della situazione che affrontiamo. Quindi, dinanzi a certe manifestazioni, prevalentemente extra-europee, (comunque extra-italiane, ma che sono vive anche in Italia, soprattutto nei laicisti che, meno legati con una tradizione, si mettono più vigorosamente nell'impegno metodologico e nell'impegno logico) il nostro compito non è quello di fare della retorica, per semplificazione, ma quello di problematizzare le loro sicurezze, di scoprire, all'interno della rilevanza delle loro tecniche, un'anima.

Ma noi, dicevamo, non siamo soltanto degli uomini che devono impegnarsi culturalmente in quanto eredi di una cultura italiana ed inseriti in essa, siamo an-

che dei cattolici e quindi anche come tali ci proponiamo determinati temi: qual è l'esperienza dei cattolici in merito alla cultura nel mondo del passato? Nel mondo del più recente passato, nelle fasi più recenti della nostra tradizione nazionale cattolica italiana, in un primo momento la nostra posizione sul piano della cultura (parlo degli albori, vorrei dire, dello stato nazionale, alla fine del secolo e agli inizi di questo secolo) è stata di affermazione della nostra presenza in polemica con quel mondo storico in cui ci trovavamo inseriti. C'era una specie di questione romana anche sul piano intellettuale ed era logico che fosse così: i cattolici che erano passati attraverso tante peripezie soprattutto nel Risorgimento, non potevano più rifarsi, che so, al filone del Giotto, a quello del Rosmini, del Capponi, del Manzoni addirittura; c'era piuttosto, dopo la ventata laicistica e positivista, dopo la posizione appunto assunta dal Re d'Italia, una posizione polemica: lo stato italiano moderno aveva seguito delle linee di cultura che portano all'errore e, più o meno velocemente, ad una catastrofe e i cattolici proclamavano un ritorno ai principi, spezzando ogni dialogo e enucleando un giudizio sui fatti; ed era logico che le circostanze storiche portassero a questo. Se oggi è avvenuta una sedimentazione di questa mentalità prevalentemente polemica, di elaborazione dottrinale e di polemica nei confronti del contesto storico, nonostante che la questione romana sia chiusa, sul terreno politico e su quello intellettuale rimane una eco nella nostra mentalità.

Abbiamo accennato prima alla notevole rilevanza che ebbe il neo-idealismo, e soprattutto l'attualismo gentiliano, nella formazione della cultura italiana: la religione, che era esorcizzata dal positivismo come fase diciamo oscurantistica, viene riabilitata nella posizione gentiliana come l'ultimo scalino prima della filosofia; la religione, e i cattolici come espressione di religiosità, non sono i nemici pubblici ma delle persone che hanno idee ed atteggiamenti di cultura che vanno dialettizzati in una superiore visione etico-politica, quella dello attualismo e dello stato totalitario incarnazione dell'atto. In altri termini i cattolici non sono più respinti dalla vita culturale ma onorati come *minus habentes*, come *cultura inferior*: per la cultura ufficiale italiana sarebbe meglio che i cattolici non ci fossero; ci sarebbe allora soltanto lo idealismo gentiliano, ma, siccome ci sono, sono un momento necessario da invertere, dialettizzare, semplificare, nell'estrema semplificazione dell'atto puro o dello stato totalitario.

Per i cattolici certamente una situazione del genere non ebbe un significato di verità oggettiva ma, d'altra parte, vi fu la possibilità di costruire un'Università cattolica e un insegnamento religioso nelle scuole, di organizzare le file di una rilevanza ufficiale della cultura cattolica stessa. Ancora, direi, nella nostra consapevolezza di uomini di cultura cattolici, c'è a volte l'atteggiamento di entrare in punta di piedi nei consessi culturali, in quanto cattolici, come piccolo numero di persone minoritarie nei confronti della cultura, benignamente tollerati. Questa situazione è stata radicalmente mutata nella seconda guerra mondiale e nel dopoguerra: si afferma che è crollato il mondo della cultura precedente, quel mondo che aveva trovato le sue origini nella Riforma, nel Rinascimento, nello illuminismo, quel mondo che aveva costruito senza Dio, e in particolare è crollato tutto il mondo ufficiale italiano. Il Fascismo, essendosi posto come l'inveramento delle posizioni precedenti, risorgimentali ecc., aveva travolto, o sembrava aver travolto, con sé tutta una posizione di cultura e di vita politica; ed allora sembrava all'intellettuale cattolico di presentarsi con le mani pure a edificare un mondo totalmente nuovo su principi propri, stacca-

ti, anzi favoriti dal fatto di non avere dietro di sé una immediatezza di tradizione culturale. Questo atteggiamento l'ha fatto accostare prevalentemente ai cattolici francesi, i quali si trovavano ad avere una più matura tradizione culturale. Dopo la prima fase di questo dopoguerra ci ritroviamo in un atteggiamento che potremmo dire problematico: ci siamo accorti che non si può improvvisare una cultura, che senza una tradizione non si può fare, che ciò che credevamo fosse stato travolto dal fascismo e con esso invece rimane. D'altra parte non possiamo più fare i minoritari, anche per la rilevanza politica che il costume democratico ha dato ai cattolici, e quindi ci troviamo di fronte a un momento di grande responsabilità e di grande incertezza, dove gli schemi precedenti non valgono più e dove non possiamo fare i polemisti perché responsabili della direzione e della politica stessa, dove non possiamo fare i costruttori ex-novo perché la produzione del passato, soprattutto sul piano della cultura, è ancora viva e ha preso altre forme. Comunque la presente situazione

ci si presenta ricca di problemi, ricca di suggestioni, dove il nostro disorientamento, a volte, è dovuto proprio a una non chiara consapevolezza del compito in cui ci troviamo inseriti, alla necessità di chiarirlo fino in fondo: ed appunto il richiamo a questi problemi è un richiamo essenzialmente valido e il tema che la Federazione ha posto al nostro studio è quanto mai attuale, non generico ed evasivo, perché appunto siamo, vorrei dire, nel momento più cruciale dell'inserimento di una cultura cattolica nella cultura italiana. Dobbiamo perciò affrontare questo compito, e un altro capitolo da considerare è quello formativo, per così dire: vi sono delle virtù che noi dobbiamo sviluppare, nella fiducia che una soluzione ci deve essere anche se non l'abbiamo chiara dinanzi, nella consapevolezza dei limiti dei problemi che si alimenta nella chiarezza di una impostazione spirituale fondata sull'umiltà.

Con onestà e con pazienza, con molta carità, per poterci un po' di più inserire nel dialogo, non come dialogo fine a se stesso, ma con la capacità e l'intenzione

appunto di orientare. L'esercizio di queste virtù può cominciare proprio nelle nostre stesse discussioni, con l'evitare di appassionarci a dei problemi, anche ai problemi più concreti, per il gusto di discutere. Non deve mai capitare quello che capita a molti intellettuali italiani, forse più avanti di noi nella discussione metodologica, nella discussione di problemi puntuali e concreti, ma che ne hanno fatto un discorso chiuso da iniziati, distaccandosi da quello che è il sentimento e la rilevanza della massa, e quindi del popolo, intellettuali che, a forza di discutere sulla missione dell'intellettuale, hanno fatto una casta, separata dal senso vivo del popolo, dalle sue radici più vere e più pure.

Il cattolico, che sa che la sua religione non è una religione aristocratica del pensiero, sa che l'esercizio della ragione si pone in un contesto di tutta la persona, il cui vertice è la carità, e che non può mai prescindere da questa presupposizione e da questo termine finale del proprio atteggiamento.

Dalla relazione di
Armando Rigobello

L'impegno religioso dell'intellettuale

Questo Convegno Dirigenti riflette il bisogno, che la Fuci ha sentito, di toccare gli aspetti più autentici della propria missione di associazione cattolica e universitaria, invitando i suoi dirigenti ad alcune riflessioni sull'indirizzo e sul metodo della Federazione, sulla efficienza e sul valore di questa associazione volta a formare degli intellettuali cristiani, ma in un continuo adeguamento alla situazione reale dell'università, ai suoi compiti ed alla sua posizione nell'ambito della società moderna e, appunto perché associazione di cattolici, anche nella sua posizione di fronte alla Chiesa. Di qui le tre relazioni di questo convegno dirigenti: una prima che vuole valutare la linea formativa culturale della Fuci nel suo continuo adeguamento alle situazioni concrete della cultura italiana, una seconda che vuole valutare l'adeguatezza della linea formativa della Fuci sul piano strettamente religioso, in rapporto alla evoluzione della situazione culturale e universitaria italiana, una terza che indagherà come questa linea formativa possa realizzarsi efficacemente nel lavoro concreto dei circoli. Diamo, all'inizio di questa relazione, per scontata l'affermazione che vi è una autentica capacità culturale dei cattolici, e dei cattolici universitari di oggi, appunto di affrontare la cultura di oggi nelle sue caratteristiche, superando quel complesso di inferiorità a cui accennava stamattina il prof. Rigobello. Diamo per scontato anche che la Fuci abbia colto le esigenze del cristiano di oggi di fronte al fatto culturale, in modo che veramente la Fuci responsabilmente assuma la sua responsabilità sul piano culturale e prosegua nella maturazione della sua linea di elaborazione e di trasmissione.

E' stata questa la prima fase dell'esame di questo convegno: maturazione dell'impegno intellettuale. Questa seconda relazione vuole porre l'accento sul maturarsi di un impegno religioso adeguato alle caratteristiche dell'intellettuale, così come lo abbiamo colto attraverso le nostre esperienze di vita, ed anche attraverso la riflessione di questa mattina.

L'interrogativo fondamentale che ci poniamo è questo: come la Fuci ha colto le esigenze e le difficoltà dell'intellettuale u-

niversitario di fronte al fatto religioso, di fronte all'impegno personale di questi in una visione di vita ispirata religiosamente? Come la Fuci ha sollecitato e concretato l'impegno religioso dell'intellettuale rispondendo a questa sua ineliminabile caratteristica di essere universitaria e cattolica?

Allora il titolo di questa relazione si precisa così: non solo «l'impegno religioso dell'intellettuale» ma «la linea della Fuci e l'impegno religioso dell'universitario italiano». Questo è il nostro tema: come la Fuci abbia maturato la sua linea di attività formativa religiosa e come, maturando profondamente e consapevolmente questa linea, abbia garantito e possa garantire la maturazione dell'intellettuale, renderlo capace di affrontare responsabilmente la vita del paese e di portarvi il proprio contributo di cattolico.

Gradualità d'acquisizione nell'impegno religioso.

Contributo di intellettuale e di cattolico: la Fuci ha appunto una sua tipica linea formativa che afferma insistentemente la compenetrazione, la reciprocità del momento intellettuale e del momento religioso come caratterizzante tutte le espressioni della vita della Fuci. La Fuci ha una sua spiritualità, ha anche una sua caratterizzazione particolare di una spiritualità tipica dell'intellettuale. Adoperando la parola «intellettuale» si presuppone che ciascuno di voi abbia accettato che la propria vocazione di cristiano non si realizza se non accettando pienamente la volontà di Dio che si è impressa nella fisionomia concreta di ciascuno nel momento in cui siete entrati nell'università ed avete assunto una specifica responsabilità anche sul piano religioso, caratterizzata dal fatto di essere intellettuali ed universitari. Ma se si può dire in senso generale che la Fuci ha una sua spiritualità, una sua linea formativa sul piano religioso, sul piano della vita interiore, sul piano della partecipazione alla vita della Chiesa e della comunità religiosa, è anche vero che questa linea non si è creata improvvisamente ma che si è andata maturando e definendo attraverso delle continue acquisizioni, gradualmente aggiungendo motivo a

motivo, esplicando le iniziali intuizioni in una sempre maggiore pienezza. Una maturazione sul piano specifico della conquista dei temi e dei motivi religiosi, sempre secondo un metodo rispondente alla vocazione di universitari e di intellettuali, e nella più piena comprensione dei compiti dell'intellettuale nella società contemporanea, nella Chiesa e nel maturarsi delle responsabilità della collettività religiosa.

Sempre è stata palese l'esigenza di cogliere ciò che è autentico, più capace di rispondere ai valori essenziali della vita, più pienamente rispondente alle esigenze di chi vuole andare al di là delle forme delle tradizioni e delle esteriorità per cogliere i motivi essenziali, per attingere continuamente in questa ricerca di autenticità il modo di esprimersi di questi valori profondi in determinate condizioni concrete dello sviluppo della società italiana e della stessa vita della Chiesa.

E' importante che sia presente all'animo di ciascuno questo succedersi di acquisizioni per poter capire tutta la ricchezza e la varietà dei motivi che confluiscono nel metodo formativo della Fuci e, al tempo stesso, perché ciascuno possa, pure accogliendo le espressioni più recenti, non perdere di vista quelle che possono essere le espressioni più elementari e più iniziali, quei gradi iniziali che possono rispondere forse più pienamente a quel desiderio, di elementare incontro con i valori essenziali del cristianesimo, dell'universitario che si sta affacciando alla vita e che molte volte ha avuto una preparazione molto relativa. La Fuci si è incontrata con generazioni successive di studenti, si è incontrata con quella parte cioè che riflet-



(continua a pag. 7)

teva le tipiche vicende, le tipiche difficoltà, i tipici modi di accoglienza, degli stessi elementi religiosi.

L'impegno religioso nella storia della FUCI.

Le acquisizioni della Fuci si sono fatte più chiare quanto più essa è riuscita a comprendere l'animo giovanile, con quei problemi specifici che ciascuno sentiva vivendo autenticamente nel proprio tempo, nel proprio paese, nelle difficoltà che il proprio paese sentiva, per l'accoglienza dei valori religiosi, per la possibilità di una maturazione degli intellettuali sul piano della adesione alla verità, alla vita intesa religiosamente.

Ripenso ai vari periodi attraverso cui è passata la Fuci e penso che anche per ciascuno di noi sia utile ritrovare le risposte al tema «l'impegno religioso dell'intellettuale» ricollocando proprio in quelle fasi storiche richiamate nella precedente relazione. Nella fase dell'ultimo decennio del sec. XIX, la Fuci si è trovata di fronte a un accentuato isolamento della Chiesa dalla cultura ufficiale, di radicale esclusione dei cattolici dal mondo della cultura universitaria, con le conseguenti difficoltà della maturazione dell'impegno religioso dell'intellettuale, imperando un atteggiamento soprattutto di mentalità positivistica, di fronte a cui i cattolici reagivano con forme di umanesimo non maturo e che si richiamava a forme storicamente superate e insufficienti o si rifugiavano in proclamazioni romantiche incapaci, al di là delle attestazioni piene di entusiasmo, di afferrare veramente lo animo dei giovani per una adesione convinta ai valori religiosi.

Seguirono le polemiche, così vivaci e sottili, così tormentose, degli ultimissimi anni del secolo XIX, fino alla guerra mondiale, il periodo del modernismo, dei fortissimi dibattiti fra un desiderio di comprensione più piena della posizione dei valori religiosi nel mondo contemporaneo, proprio per cercar di evitare il rifiuto globale negativo, e d'altra parte la difficoltà di una attestazione degli intellettuali cattolici sul piano religioso per la immaturità di chi non aveva neanche saputo cogliere e formulare determinate proposte; le polemiche e le attese di fronte alle nuove correnti sociali, alle tendenze neopositivistiche e storiciste. La fase del primo dopoguerra, quando c'è stata una riconciliazione, sul piano giuridico, ma con le polemiche gravissime e difficoltà di fronte all'idealismo, e di fronte all'esclusione, ancora permanente, dei cattolici dalla cultura ufficiale, infine questo ultimo periodo, questo secondo dopoguerra, quando si è fatto sentire nell'animo dei cattolici il bisogno di un rinnovamento della responsabilità religiose, della sensibilità della coscienza religiosa di fronte alle più vaste responsabilità del rinnovamento del paese, nella sensazione che non era possibile costruire, dare un contributo al paese, se non si affrontava più profondamente la chiarificazione cristiana sul piano strettamente religioso. Fino a quella problematica, così acuta e così tormentata, di quest'ultimo decennio in cui si è andata formulando in maniera successivamente diversa l'offerta della Fuci per favorire l'impegno religioso dell'intellettuale. Anche questa storia ha avuto il suo significato; non è stato solo il contatto con periodi storici, con momenti di cultura e di problematica diversa, che ha formulato il diverso modo di capire e di svolgere l'impegno religioso dell'intellettuale da parte della Fuci, ma è stato anche il contributo particolarmente qualificato di alcune personalità, in rapporto alle caratteristiche della loro capacità di capire il loro tempo: è certissimo che, nella formula che la Fuci ha offerto per il maturare dell'impegno religioso, la fisionomia di don Pini e

il suo modo di intendere il suo tempo, il superamento delle difficoltà del suo tempo di fronte al fatto religioso, hanno avuto un influsso determinante come lo ha avuto successivamente la fisionomia di un Montini e di un Righetti, come l'ha avuto successivamente la fisionomia di un don Guano e di un don Costa.

Dobbiamo cercare di cogliere l'offerta che la Fuci fa delineando alcuni cardini tipici della formazione religiosa dell'intellettuale, per vedere le successive acquisizioni che la Fuci ha compiuto. Non è detto che nella linea che cercherò di cogliere vi sia un costante progresso, non è detto che voi non possiate pensare che qualche elemento, più pieno e più concreto, che c'è stato alcuni anni fa, in questo momento non ci sia.

In questo tentativo di sintesi, ciascuno di voi deve ricollocare il suo problema di formazione religiosa in queste linee che si vengono sviluppando, deve interpretare se in questo momento non debba riaffiorare più pienamente un determinato elemento e lasciarsi magari in maggiore ombra un altro. Impegno religioso dell'intellettuale, anzitutto, in questo riaffermato rapporto tra impegno nelle convinzioni cristiane e intelligenza.

Anche qui è avvenuta tutta una chiarificazione, fino ad una pienezza di comprensione maggiore di questo valore. Quali sono le difficoltà, le esigenze dell'intellettuale di fronte al fatto religioso, di fronte specificatamente all'accettazione delle verità dalla Rivelazione nella sua vita di fede? La Fuci che è partita, dicevamo, da posizioni di radicale contrapposizione, di patente rifiuto da parte della cultura ufficiale e degli universitari, ha inizialmente affermato che, per avere delle convinzioni cristiane, occorreva svolgere un lavoro di difesa apologetica; la prima preoccupazione si trova ripetutamente affermata ed è al tempo stesso comprensione di quella che era la posizione della cultura di quell'epoca, e risposta alle esigenze dell'animo intellettuale di quell'epoca, nella necessità di chiarire la compatibilità tra verità umane e verità divine, tra scienza e fede, tra ragione e Rivelazione. E' il periodo della apologetica, è il periodo in cui anche i circoli della Fuci sentono il dovere di chiarire questa posizione pregiudiziale, ma maturando immediatamente l'esigenza di passare oltre questa affermazione della compatibilità tra fede e ragione, tra scienza e rivelazione, per giungere ad un giudizio più sistematico, anche se sempre animato da un atteggiamento notevolmente polemico, su quelle che sono le correnti dell'epoca.

Mi pare che si sia proseguito in una affermazione sempre più chiara esigenza dell'approfondimento della parola di Dio, in una sollecitazione della sete di verità non più come sola difesa da determinate correnti filosofiche che ne potevano corrodere l'accettazione alla base, ma per entrare nell'intimo della offerta che la parola di Dio fa agli uomini, per poter capire più pienamente la vita di Dio e il mondo soprannaturale.

Ecco il ciclo quadriennale dello studio della teologia, in cui si arriva ad una sistemazione meno preoccupata della polemica che della esposizione sistematica che dà la sintesi conclusiva ed apre alla prospettiva di un aspetto vitale della teologia che viene presentata. Oggi si va accentuando, in connessione con quella esigenza precisa, la ricerca di documentazione, la esigenza di un contatto diretto coi testi, di arricchimento delle proprie cognizioni cristiane attraverso la lettura e un altro tipo di maturazione di mentalità come valore di una risposta più piena a quella che è la mentalità dell'intellettuale di oggi e dello universitario di oggi.

Inoltre c'è un arricchimento di questo desiderio di verità, di conquista di convinzioni cristiane, di possesso della propria fe-

de, che non solo chiede un approfondimento dei presupposti razionali, ma soprattutto vuole la valorizzazione di tutti gli aspetti della vita nella visione religiosa. E' un passaggio di una enorme importanza, e una acquisizione che dà il senso pieno alla accettazione della fede, alla maturazione del cristiano: si tratta di sentire questa esigenza di verità nella pienezza del suo significato, cioè come esigenza di piena comprensione della realtà, del suo valore totale naturale e soprannaturale, con una chiarificazione, che non vi può essere maturazione profonda della fede, acquisizione della verità sul piano soprannaturale e teologico, se immediatamente non sorge la esigenza di una funzione mediatrice, tipicamente dell'intellettuale, tra la realtà della vita e la visione della vita che dà la visione soprannaturale, la Rivelazione. Si è andato così sottolineando un modo più pieno di capire il valore di questa più responsabile acquisizione della visione religiosa sul piano dell'intelligenza. Qui si potrebbero richiamare alcune espressioni interessanti che le nostre associazioni, in questi anni, hanno rimediato largamente: basterebbe pensare al richiamo che il cardinale Suhard ha fatto, in maniera così intensa, sul dovere dell'intellettuale di maturare la propria coscienza religiosa riconquistando anzitutto questa capacità di valutazione critica del significato naturale delle diverse espressioni della realtà, per poi porre a contatto la conquista del significato pieno di ogni espressione della realtà con la visione che Dio ha di questa realtà e riconquistare una visione unitaria, integrale della vita. Il Cardinale Suhard si esprimeva in questo senso: «riunirete le conclusioni delle vostre singole specialità per abbozzare una visione cosmica dell'universo, e nel far questo non avrete di mira considerazioni di interesse apologetico, cercherete soltanto la realtà». La sete di verità, in rapporto ad una pienezza di comprensione del valore della fede, come punto caratterizzante della Fuci, assume questo senso pieno in rapporto alla affermazione che fede è adesione alla verità rivelata. E' questa però una affermazione che viene sottolineando immediatamente la importanza della intelligenza nella vita religiosa, come sete di verità, come esigenza di penetrazione, come scienza di verità, che viene acquisita perché necessaria per poter essere guida alla vita e che perciò deve essere conquistata per essere messa a contatto con tutta la vita, per poter interpretare pienamente il significato totale di ogni espressione della realtà mediante la acquisizione di quella che è la visione che Dio fa di ogni cosa e di ogni sviluppo nella storia.

Visione religiosa e sete di verità.

L'intellettuale vive bene quando vive di verità, di desiderio e di ricerca continua della verità rivelata, quando abbraccia questa verità e in essa rivive consapevolmente e in modo proprio ogni verità frutto della conquista umana: è questo il passaggio interiore che mi sembra avere spianato le possibilità enormi alla riaffermazione del valore dell'intellettuale e dell'impegno dell'intellettuale a maturare la sua visione religiosa della vita; non è solo acquisizione intelligente, ma è contatto della verità rilevata con la pienezza della vita e rivalorizzazione di ogni aspetto della vita così ricapita e resa capace di uno sviluppo adeguato nella storia.

Abbiamo detto più volte che è necessario che ci sia un processo culturale perché ci possa essere uno sviluppo normale nella società; è necessario che l'intellettuale cattolico possieda interiormente questa sintesi perché solo così può essere promotore, in maniera adeguata, dello sviluppo storico della società, nel

contributo attivo come fedele nell'ambito della chiesa. La concezione religiosa cristiana sollecita così profondamente il desiderio della verità.

Non c'è nessuna posizione di coartazione che viene dalla visione religiosa alla sete di verità, anzi essa sollecita questo desiderio in un mondo che ha ristretto la ricerca della verità (pensate alla concezione positivistica o neo-positivistica, o a quella idealistica) e che l'ha intesa utilitaristicamente (desiderio limitato alle verità «utili» che si cercano solo perché servono al dominio delle cose e alla conquista delle cose). Invece la visione religiosa ridà il senso totale e largo della sete della verità, di tutte le verità, soprattutto di quelle che orientano l'uomo, che formano l'uomo, non soltanto di quelle che servono immediatamente all'uomo: è una prospettiva enormemente profonda e ricca che l'impegno religioso sollecita.

Una autentica animazione religiosa è quella che dà il senso della ricerca della verità per se stessa, ridando ad un mondo, che ha accentuato sì il senso critico ma utilizzando in un ambito sempre più ristretto, l'esigenza di sintesi, di comprensione armonica e totale di una verità in cui possa essere illuminata tutta la vita di tutti gli uomini, in cui tutti gli uomini possano ritrovare veramente quegli elementi di comunanza, di possibilità di camminare insieme, di costruire insieme, che altrimenti una intellettualità diventata ricerca critica incapace di visione universale non potrebbe più ottenere. Un'autentica ispirazione religiosa sollecita il desiderio della verità non solo dando questa esigenza di sintesi, ma sottolineando il dovere dell'intellettuale di farsi mediatore tra le singole verità che acquisisce l'intelligenza umana e la Verità, in modo da poter dare veramente un contributo di rivalorizzazione di ogni verità parziale, riportandola ad un valore assoluto.

Ma la ricchezza dell'impegno religioso dell'intellettuale non è solo in questa rivendicazione dell'intelligenza. Il comprendere, per impegno di fede e di intelligenza, è connesso necessariamente con un alimento di vita, in concretissimo con l'alimento di Grazia; la visione religiosa cristiana sottolinea immediatamente che la conquista di verità, già sul piano naturale, non è mai solo un fatto di pura razionalità, di pura ricerca astratta e staccata dall'integralità della persona, ma è una tensione totale dell'essere umano che si incontra con la verità.

Nella visione cristiana ogni conquista di verità, ogni estensione della verità soprannaturale ai diversi campi della vita, implica necessariamente un'apertura dell'uomo a quelle energie che sono necessarie per avere la libertà interiore, per conquistare questo mondo essenzialmente soprannaturale, anche con la forza della propria intelligenza; di qui la connessione che la Fuci pone continuamente tra vita intellettuale e maturazione della forza interiore dell'amore soprannaturale, della tensione e della ricchezza della vita stessa di Dio innessa in ciascun uomo con la Grazia.

Inserimento dell'intellettuale nella vita della Chiesa.

Non si capisce veramente la realtà se non c'è una armonia di vita, e non c'è una armonia di vita se c'è solo l'utilizzazione dell'intellettualità e non una penetrazione e una armonia tra le energie naturali della persona e le energie essenzialmente soprannaturali.

Anche qui si è avuto una maturazione graduale e successiva nella storia della Chiesa e della Fuci. Partiti dalla preoccupazione di garantire l'assistenza religiosa a dei giovani universitari che entravano in un mondo in

cui vi era una quasi totale assenza della pratica religiosa (pensate alla situazione in Italia della seconda metà del secolo diciannovesimo) evidentemente la prima preoccupazione di una associazione cattolica è stata quella di mettere a disposizione il sacerdote, per un contatto personale, perché si procurasse la garanzia essenziale del nutrimento della vita sacramentale e, con il contatto personale, si ritornasse a dare a ciascuno questa possibilità, questa ricchezza della vita della Grazia.

Notate come questi elementi iniziali siano sempre presenti e necessari per ciascuno di voi, come non siano elementi storici di un inizio che debba essere abbandonato per poter conquistare posizioni successive. Ma certo questa sottolineatura della funzione della Grazia per la realizzazione concreta e coerente della propria vita si è fortunatamente andata allargando dal momento strettamente personale e sacramentario alla esigenza di garantire anche la preghiera e lo alimento collettivo: ed è un passo di notevole importanza concomitante col maturarsi sul piano della teologia e sul piano della cultura di questa esigenza comunitaria che supera gli individualismi, che supera una concezione estremamente ridotta al momento interiore con la frattura del momento esteriore e del momento collettivo. Si verifica così il passaggio alla partecipazione comunitaria consapevole, alla meditazione di Grazia nell'azione della Chiesa e nel suo ciclo annuale della vita liturgica. Ricordo con commozione il primo momento in cui ci venne distribuito il libretto delle Ore: ritengo che fu il primo tentativo di presentazione della parola stessa della Chiesa come parola quotidiana, di immissione del fedele nella ricchezza stessa della vita della Chiesa, che acquisisce l'efficacia della parola stessa della Chiesa nel momento in cui ciascuno si apre nel colloquio personale con Dio, ma cercando di entrare anche in questa comunanza vitale con la mediazione di Cristo incarnato e continuato nella Chiesa.

Non più quindi soltanto impegno religioso in rapporto all'intelligenza, non più soltanto l'impegno religioso di fede e di intelligenza in rapporto alla crescita della vita della Chiesa nell'intimità di ciascuno, ma la partecipazione personale e consapevole di chi entra in una comunità che si comprende intelligentemente.

Questa maturazione parte da posizioni, se volete, parziali, minime, riparte dal momento in cui già partecipare alla vita della Chiesa e della Chiesa come Magistero era uno sforzo che si chiedeva al giovane di particolare eroicità in un ambiente che era diffidente della Chiesa, di questo intervento che sembrava essere mortificante dell'intelligenza. Anche quelle presenze di allora, di cui leggiamo nella storia degli universitari, in san Pietro, alla processione del Corpus Domini, erano un'affermazione patente ed esterna della possibilità di accettare il fatto Chiesa e la concretezza di una scelta positiva che Dio aveva fatto del modo di realizzarsi del fatto religioso attraverso il Magistero, attraverso l'attività esterna del culto; quei giovani col cappello goliardico affermavano la capacità di reagire a un ambiente che dava il disprezzo a chi compiva questo atto di accettazione. A poco a poco sem-



(continua a pag. 8)

pre più pienamente i cattolici si sono resi più consapevoli della loro possibilità di contributo nell'ambito stesso della comunità della Chiesa, hanno capito che c'è una collaborazione attiva del laicato nella presenza di azione della comunità religiosa che stende l'offerta della continuità della Redenzione a tutti gli uomini: non è più solo una accettazione, un atto di rispetto e di coraggio di fronte al Magistero della Chiesa, un atto di culto della Chiesa, ma una assunzione di responsabilità nell'intimo stesso della comunità ecclesiale per poter diventare strumenti attivi e non più solo ricettivi, per poter essere collaboratori a questo slancio apostolico della Chiesa.

Nella sottolineatura della particolare funzione che gli intellettuali hanno su questo piano vorrei ricordarvi come questa partecipazione ai problemi della Chiesa sia stata tanto viva, nel periodo precedente questa ultima guerra, nella partecipazione degli universitari cattolici ai momenti diversi della vita della Chiesa: problema delle missioni, problema dell'unità tra le chiese, problema della espansione della Chiesa nei popoli che attendono la sua parola. Può darsi che oggi si sia andato giustamente sottolineando un altro tipo di corresponsabilità, all'interno della comunità della Chiesa, per cui sentiamo il bisogno di vivere pienamente la nostra posizione attiva di collaborazione per rendere vitale la presenza della Chiesa nel nostro mondo, nel momento in cui noi ci sentiamo responsabili della società contemporanea. Qui si inserisce vitalmente, per chi ha veramente una formazione e un impegno religioso da intellettuale, la comprensione non solo dell'apostolato in senso stretto (presenza di fedeli attivi nell'ambito dell'azione gerarchica della Chiesa) ma di quell'altro ambito amplissimo, accentuatamente ampliato in questo dopoguerra, della presenza dei cristiani, secondo la loro ispirazione cristiana, sul piano temporale, sul piano della presenza dei valori religiosi portati come valori animatori delle espressioni concrete di tutta la vita, dalla vita matrimoniale, alla vita sacerdotale, alla vita politica, al momento della maturazione dello strumento intellettuale, come è l'università. E' qui che si inserisce quel richiamo alla responsabilità nostra di fronte all'università, il richiamo di un senso profondamente religioso e comprensivo di questa ampiezza, che ha il significato dell'assunzione della nostra posizione fattiva e consapevole nella vita della Chiesa.

L'equilibrio di questa presenza, anche nella scelta delle sue stesse forme concrete, viene a trovare la maturazione dei motivi più profondi di questo nostro modo di capire il posto che abbiamo come membri vivi della Chiesa nella sua crescita e nella società. Ma l'impegno religioso va connesso appunto con la realizzazione della verità: non è possibile affermare solo la verità, bisogna passare all'amore che fa la verità; questo è un elemento essenziale nella coscienza religiosa cristiana.

Anche qui si torna a prendere in considerazione l'iter della Fuci durante questo mezzo secolo di riflessione e di attenzione e di impegno. A cominciare dalla fase in cui, di fronte ad un ambiente patentemente amorale come vuole essere quello universitario, perché solo così crede di manifestare l'autonomia della coscienza da qualsiasi limite, la capacità della intelligenza di accogliere le radici più profonde della cultura moderna, la Fuci si preoccupò di creare dei gruppi in cui fosse stato possibile attestare la propria moralità e realizzare la propria coerenza di vita, senza venire infranti dalla continua pressione degli altri, per raggiungere una capacità di formazione alla rettitudine, alla responsabile intelligente guida della propria vita personale.

Da considerare anche come in

seguito si sia andata accentuando la necessità di non dare solo dei richiami di indirizzo morale, di fondamento oggettivo della responsabilità morale, ma di garantire che ogni espressione di vita, della stessa vita associativa, dai momenti ricreativi gioiardi ai momenti caritativi, avessero questa capacità formativa e questa capacità di prendere contatto con i diversi momenti dell'esistenza e di educare a viverli in senso intellettuale, da universitari, da giovani consapevoli di sé e capaci di portare i valori religiosi in maniera intelligente nei diversi ambiti della vita. Questo ha ancora un estremo valore per la stessa vitalità della Federazione: l'educazione morale non si fa prevalentemente con il richiamo a un diritto secondo determinate norme, ma si fa quando, creando l'ambiente della Fuci e nella varietà delle sue attività e dei contatti che essa prende con quegli ambienti che sono gli ambienti abituali nella vita di ogni giovane, si educa a viverli pienamente secondo la propria visione cristiana, ad affrontarli in maniera da farci superare gli attriti e gli egoismi. E' l'impostazione della vita alla luce della Rivelazione, della pienezza di verità che comprende i diversi aspetti dell'esistenza di chi partecipa alla vita della Fuci. E' questo il nuovo modo di intendere nel senso più pieno e più totale la formazione morale.

Questo sollecitare il desiderio della verità, questo sottolineare la esigenza di vivere la vita secondo la verità, chiedeva come prima espressione di moralità la conoscenza effettiva degli ambienti e delle istituzioni in cui si sviluppa la vita dell'uomo. Non è la prima forma di moralità quella di appiccicare allo individuo la casistica professionale: la prima moralità è quella di dargli la serietà della comprensione, secondo le leggi proprie e i metodi propri, di quello che è il significato della scienza e della professione che egli dovrà affrontare, comprendendone profondamente il significato e il valore per sé e per gli altri e così consentendogli di realizzare una pienezza di moralità, una moralità intelligente, fatto di coerenza e di penetrazione dei valori, di comprensione effettiva delle responsabilità connesse alla finalità della utilizzazione delle scienze, della penetrazione di strumenti che possono impiegare le applicazioni delle scienze in determinate esigenze di fronte ai bisogni umani. E' questa la sottolineatura che è andata approfondendo e modificando radicalmente anche gli stessi gruppi di studio che, partiti da una preoccupazione di richiamo (quelli di medicina sanno quante volte, dalla prima alla seconda guerra, si è parlato della morte terapeutica) e da soluzioni che possono essere anche estremamente importanti, ma che non sono educative di una mentalità, prese a sé stanti e considerate come risolutive della educazione professionale in quel caso isolato, si è assunta la responsabilità più ampia di introdurre alla comprensione di quella che è la collocazione della professione e della scienza nell'ambito della vita umana. Comprensione delle responsabilità professionali connesse con la coerenza della propria presenza nella storia, sete di conoscenza autentica per poter garantire una coerenza autentica: non è sufficiente la buona volontà, bisogna che la coerenza sia fondata sulla conoscenza, bisogna che la competenza garantisca la capacità di realizzare rettamente la buona parola. Così si verifica anche l'ampliarsi di questa esigenza profondamente religiosa in responsabilità di fronte alla società civile e politica.

Forse abbiamo sentito ancora troppo solo i richiami dell'urgenza di questo dopoguerra e non abbiamo ancora affrontato veramente il problema della formazione di coloro che debbono affrontare la responsabilità politica, forse non abbiamo ancora trovato lo strumento vero

di formazione che trovi il rapporto tra conoscenza e coerenza in unione alla responsabilità professionale.

La Fuci è richiamata oggi alla necessità di approfondire questa analisi e la stessa coscienza morale, la stessa formazione religiosa, chiede che il processo culturale sia fatto con esattezza, con completezza: non basta la considerazione dei dati di fatto, non basta il richiamo di principi in astratto, non basta la valutazione critica della situazione concreta, raccolta sulla base dei dati, occorre che questo processo arrivi all'individuazione delle linee operative secondo determinati orientamenti nella storia, perché solo così l'uomo e il cristiano riesce a diventare elemento operante e attivo nell'ambito della storia. Altrimenti il cristiano resterà al di fuori della storia, riuscirà a far dei richiami, dei rifiuti negativi, delle critiche, riuscirà a sperare anche il travolgimento di un governo, ma non riuscirà mai a fare la proposta di quello che egli pensa si possa proporre, anche a modificarla successivamente attraverso un dibattito faticoso delle opinioni.

Così la formazione profonda della coscienza religiosa afferma anche il rispetto di ciascuna istituzione, non solo l'amore della verità, ma anche la comprensione di quelle che sono le strutture entro cui si sviluppa la vita e il rispetto che viene dalla coscienza religiosa. Non è vero quello che si imputava ai cattolici: che, perché cattolici, perché religiosi, essi sono eccessivamente contrapposti alla natura dello Stato moderno; non è vero che, perché religiosi, essi siano necessariamente eversivi della libertà sindacale, profittatori dell'istituto universitario.

Chi ha veramente una coscienza religiosa autentica e non approfitta dell'etichetta cattolica, sente il rispetto degli ambienti e delle istituzioni, chiede a se stesso anzitutto la maturazione e la competenza, desidera e vuole da parte di sé e da parte degli altri il rispetto profondo dello svolgersi storico secondo le proprie caratteristiche di ciascun ambiente e di ciascuna struttura; non vuole delle posizioni di nuovo tipo, di privilegio, di eversione, di interventismo dall'esterno che travolga i veri limiti e le vere garanzie di libertà. Questo impegno religioso dell'intellettuale ci porta immediatamente sul piano anche di una costruzione di virtù particolari. Ho insistito molto sull'aspetto intellettuale, ma certamente va continuamente tenuta presente la maturazione delle virtù inferiori, che sono necessarie per garantire lo sviluppo equilibrato di queste qualità e caratteristiche intellettuali rispondenti all'impegno religioso.

Pensate quanto sia ricco questo spirito religioso che cerca di abituarsi giorno per giorno al raccoglimento interiore, allo sforzo di riflessione, di capire la parola degli altri, di sopportare la parola degli altri prima di ascoltare se stesso, di riuscire a essere sinceramente disponibili di fronte alla verità, di essere sinceramente ed elasticamente disponibili all'acquisizione della verità offerta dagli altri, dall'esperienza e dall'intelligenza degli altri. Pensate quanto sia ricca questa visione religiosa capace di sostenere la fatica dell'intelligenza, la fatica della ricerca.

La visione cristiana non dà una verità chiusa, dà delle garanzie e delle sicurezze, dei punti di riferimento, delle certezze, ma sollecita il desiderio di conquistare il senso più pieno di tutto e della stessa parola divina, e del rapporto tra la parola divina e la realtà divina, e questa realtà umana in tutta la sua dinamica, in tutta la sua ampiezza. Un autentico senso religioso dovrebbe sollecitare la coscienza dei cattolici, non solo l'obiettività e la costanza nella ricerca, ma, se volete, anche il rischio della produzione intellettuale.

Ritengo che la constatazione che i cattolici non sono stati

capaci di creare veramente una corrente di pensiero, di affiancarsi con dignità nella produzione di determinati settori del pensiero ufficiale italiano, si possa riportare anche alla mancanza di elementi, a una ostilità preconcetta che ha chiuso la via dell'università per lunghi anni a tutte le energie migliori degli intellettuali cattolici italiani; ma si possa e debba anche riportare a una debolezza interiore, a una ingenuità che ancora si affida all'intuizione e alla sintesi e viene affidata alla interiorità delle coscienze, quando solo una produzione oggettiva può creare veramente il dibattito, può creare veramente il progredire della affermazione di una visione cristiana della vita e di una dignità intellettuale dei cristiani nel mondo.

Impegno religioso come impegno totale.

Questo contributo della vita cristiana e dell'impegno religioso diventa una sollecitazione pienissima, potente e totale, di tutte le energie intellettuali. Anche se, proprio se si parte da quello che è l'elemento specifico essenziale di questa esigenza religiosa — incontro personale con Dio, la ricerca della volontà di Dio nella mia vita e nella linea di sviluppo della mia vita — ci si sente necessariamente impegnati ad essere chiaramente, pienamente intellettuali.

La visione religiosa della vita è, così, capace di arricchire il nostro impegno, di sottolineare questo primato dello spirito, questo primato della libertà dello spirito che cerca intelligentemente la volontà di Dio, questo primato di Dio che ha un suo disegno perché ha una sua intelligenza e ha un suo pensiero che si sviluppa nella storia e che chiede a ciascuna intelligenza umana e particolarmente a chi è impegnato come intellettuale nell'intelligenza umana di penetrare i diversi aspetti della vita e di impegnarsi a svilupparli adeguatamente.

E' così che l'impegno religioso più autentico e più pieno in Fuci vuol dire il superamento della frattura tra momento religioso intimo e vita, vuol dire che non vi è vita senza esigenza religiosa e viceversa che non vi è cultura senza effettiva apertura ai valori religiosi (con questo si supera proprio quello che è, direi, il momento difficile della vita universitaria dal punto di vista dell'impegno religioso, l'assenteismo, la convinzione che ci può essere la vita e fluire la vita e l'intelligenza e forse fluire con maniera più piena proprio per il fatto che si trascura questo valore religioso). Proprio questo senso religioso pieno ci porta ad affermare che non vi è impegno religioso distinto dall'impegno totale e ancora questo è il superamento del formalismo tante volte subito dagli universitari nella maniera più banale. Riaffermiamo che l'impegno religioso autentico, pieno, che la Fuci offre supera anche quella frattura tra aspetto intellettuale e aspetto affettivo e volitivo: l'accusa di intellettualismo che schematizza la vita e la impoverisce, il timore di tanti ragazzi di fronte alla Fuci, che la offerta di questo senso religioso finisca coll'essere una rimpicciatura di intellettuale, che impoverisca l'esistenza, le impedisca di esprimersi nella pienezza delle proprie idee. Di fronte a questo possiamo, mi sembra, riaffermare che vi è crescita solo se vi è perfezionamento armonico di tutta la personalità e, così, solo se vi è superamento, non solo di questo intellettualismo che potrebbe per qualcuno essere un po' una reminiscenza di razionalismo, di illuminismo, o di altra appiccatura di determinate mentalità di fasi storiche precedenti, ma anche superamento di quella pendolare oscillazione all'opposto, cioè dell'adesione puramente sentimentale che vaga così frequente fra gli intellettuali, fra tanti profes-

sori delle università italiane, quando con un atteggiamento di buona volontà vogliono affermare la loro cattolicità ma non sanno e non sono in grado di fare il ponte, in maniera propria, tra questo slancio interiore e quella che è l'adesione più profonda che noi abbiamo rivendicata come essenziale della vita religiosa.

Si supera con questo senso religioso pieno quella frattura che c'è tra l'impegno per la crescita di se stessi e l'impegno per la crescita degli altri. Si supera così quell'individualismo che è così frequente nell'ambiente intellettuale e universitario e lo si supera proprio affrontando e conoscendo e accogliendo pienamente i valori religiosi, superando una visione così egoistica e intimistica e arrivando a capire il valore della Chiesa e della posizione della Chiesa nel mondo, la posizione di ciascuno di noi nell'ambito dello sviluppo del mondo contemporaneo, della vita di tutti i giorni. Solo l'impegno religioso profondo e autentico dell'intellettuale dà luogo a un'armonia tra tutti questi momenti: il momento esterno e il momento interiore e il momento individuale e il momento collettivo, l'impegno strettamente religioso e il momento sociale e politico e di responsabilità professionale. La Fuci trova, mi sembra, ancora una volta, proprio nella sua ispirazione religiosa, per coloro che vogliono essere partecipi del suo metodo, della sua linea così maturata lungo il tempo, nel suo impegno religioso la garanzia più autentica del suo impegno intellettuale.

Dalla relazione di

Mons. Agostino Ferrari

Come vuole la Fuci essere presente nell'Università

La presenza della Fuci nel mondo universitario è portatrice di contenuti religiosi e di contenuti culturali. Essa infatti si compie non con la contrapposizione di un discorso ma mediante un inserimento di persone che vivono la vita universitaria secondo la sua natura e caratteristiche. E' così che la Fuci vuole assolvere anche il mandato affidato dalla Chiesa, di apostolato nello ambiente universitario: vivere nella comunità universitaria da autentici universitari e da autentici cristiani è realizzare una presenza apostolica.

Ci chiediamo come oggi la Fuci possa essere presente in questo modo. Vi sono, intanto, delle difficoltà costituite da limiti intrinseci alla natura ed alla vita della Fuci: si formano comunità molto omogenee nei circoli, e si corre subito il rischio di chiudersi in tali gruppi; sulla base di questa profonda intesa si riesce spesso ad approfondire delle intuizioni, ma si può giungere a separarsi, come linguaggio e mentalità, dal resto del mondo universitario; del resto le nostre propo-



(continua a pag. 9)

ste sono sempre allo stato grezzo o quasi, perché non ancora assimilate da noi e non ricomprese in un completo equilibrio.

Altre difficoltà sono portate dai contenuti che vogliamo dare alla nostra presenza in Università e che sono stati oggetto delle due prime relazioni di questo convegno, cioè l'impegno nel campo culturale e una vita religiosa piena; c'è la tentazione di limitarsi ad una testimonianza e richiamo di valori religiosi, senza un conseguente impegno nella cultura, o, viceversa, si può compiere un discorso culturale dimenticando la funzione religiosa della Fuci: bisogna affermare un'esigenza di completezza capace di entrambi questi aspetti.

Il problema del modo col quale oggi dobbiamo portare il discorso della Fuci ci impone di porre un'estrema attenzione alle caratteristiche odierne della sensibilità e delle esigenze degli universitari. Queste sembrano consistere in una maggiore necessità di cose essenziali, nel desiderio di un discorso che tocchi più nel profondo, perciò in definitiva religioso. Noi dobbiamo riuscire a riferire meglio ogni nostro discorso alla persona, metterne meglio in luce il riferimento morale. Quelle esigenze sembrano postulare una compiuta sintesi nella persona fra il momento religioso e quello culturale, e a questo risultato interiore deve educare la Fuci portando l'intero suo discorso formativo nelle facoltà. Gli interessi culturali non mancano e si orientano soprattutto ai problemi della propria facoltà e alle questioni più fondamentali (sensibilità per la filosofia): ci sono quindi anche possibilità di accoglimento delle proposte culturali della Fuci.

Esistono diversi momenti e ambiti della presenza fucina in Università: anzitutto presenza di persone che nei circoli si maturano come universitari in una risposta completa e religiosamente vissuta alla propria vocazione specifica, capaci così di rendere presente nell'ambiente un tipo di vita cristiana e universitaria; poi di persone impegnate ancora a titolo individuale in quella espressione del mondo universitario che sono gli O.O.R.R., dove oggi sembra che la Fuci realizzi una presenza sempre più indiretta, cioè sempre più mediata dai singoli che in essa si formano; infine c'è l'impegno della Fuci come tale, in quanto fatta di cattolici che hanno da dire qualcosa. Qui i fucini devono sapere incontrare la facoltà non solo come uno spazio culturale, ma anche come ambiente fatto da persone di cui vanno capiti e condivisi problemi ed esigenze, ed alle quali va proposto l'intero itinerario formativo che la Fuci ritiene naturale ad un universi-

tario cattolico. Tale discorso sull'ambiente non deve essere interpretato come elusione dei problemi posti dalla natura culturale propria di una determinata facoltà, che vanno affrontati, ma oggi pare di dover accentuare la necessità di una presenza della Fuci totale ed unitaria.

Lo strumento che la Fuci si è data per il suo lavoro nelle facoltà, il Consiglio d'Ateneo, si trova impegnato nella realizzazione di queste linee; occorre anzi dire che esso oggi è messo in condizioni migliori dal fatto che sta lentamente aumentando la frequenza e la partecipazione degli universitari alla vita nelle facoltà.

Dalla relazione di
Valerio Onida

Come si costruisce la Fuci: il Circolo

Questa relazione si propone la analisi del modo con cui la FUCI cerca di realizzare la propria azione formativa, secondo gli scopi, lo spirito e il metodo che in altre relazioni si sono venuti indicando.

Si ritiene utile (prima di esaminare l'attuale situazione dei circoli in ordine alla capacità di reale assunzione dei singoli fucini, in una dimensione personale unitaria, del proprio impegno religioso e culturale) riprendere alcuni motivi, che si sono dimostrati validi nella esperienza della vita fucina.

1) L'essenza del Circolo non è nelle attività, ma nel rapporto comunitario. Nella comunità l'individuo completa la sua personalità, in una reciproca integrazione, ricevendo dagli altri, e do-

sti ultimi anni dalla Federazione?

1) In rapporto alla vita comunitaria: si nota una più chiara coscienza dell'impegno formativo della FUCI rivolto alla « persona totale » e l'esigenza quindi di tenere compresenti nel circolo più elementi formativi.

Si nota però talvolta una scarsa capacità ad accogliere gli interessi e i problemi di tutti, ad utilizzare e promuovere tutte le energie.

2) Per quanto riguarda la coscienza universitaria, si nota in qualche circolo, l'impegno di qualificarsi con l'assunzione di un metodo universitario, con una analisi attenta, dei singoli, nel proprio campo di studio (facoltà e professione) con un desiderio di approfondimento filosofico. Ma si nota anche minore interesse ai problemi di fondo dell'Università, non riuscendo a cogliere l'ambito proprio di una indagine culturale e riferendo tutto all'azione di politica universitaria propria degli O.O. R.R., limitata a certe persone.

3) Vi è oggi nella Fuci (è stato già riscontrato) un fermento di esigenze e di interessi sul piano religioso (es. Settimana di teologia) un vivo desiderio di approfondire la realtà della nostra partecipazione alla vita della Chiesa.

D'altra parte si nota una certa difficoltà dei circoli e dei singoli fucini a sentire il proprio compito di apostolato, espressione di carità per i fratelli, forma di partecipazione alla vita della Chiesa.

Ma già in questa realtà dei nostri circoli, vi sono indicazioni che sembrano valide per l'orientamento e il proseguimento del lavoro; linee di superamento di alcuni dati negativi:

1) Esigenza di un riferimento in tutto il lavoro ai problemi delle persone, nella loro unità, ricerca di temi essenziali, la formazione non è intesa solo come fatto intellettuale (nuova sensibilità per es. ai problemi della S. Vincenzo fucina).

2) Esigenza che il circolo non

Rendiamo noto che essendo il Presidente Centrale della Fuci, dott. Carlo Maria Gregolin, trattenuto per ragioni professionali fuori Roma, la Presidenza è attualmente retta dal Vice Presidente Enrico Peyretti.

nando e donandosi agli altri: secondo la natura sociale dell'uomo e la vocazione comunitaria del cristiano.

2) Vi è un fine che unifica la comunità fucina, del quale è necessario che ciascuno abbia piena coscienza per essere membro vivo in essa: di essere ponte tra la Chiesa e l'Università; di contribuire al farsi di una Università più cristiana, (fine che deve essere sempre rinnovato e attuale).

3) Il circolo, nello stabilire un rapporto tra persone, si propone di aiutarle, in una crescita totale, impegnandole quindi in modo totale.

Il metodo formativo della FUCI nella comunità è metodo che si fonda sulla libertà delle persone e sulla responsabilità di ognuno verso tutti.

4) Perché ci sia garanzia di crescita nella comunità è necessario che ognuno tenda a migliorare se stesso continuamente. Questo impegno dev'essere di dedizione totale anche se non esclusiva. Non può essere solo intellettuale, o costituito da una amicizia superficiale.

5) Il dire che l'essenza del circolo è la comunità, non esclude l'apprendimento comune (esempio: Teologia): esclude l'insegnamento impartito meccanicamente, le manifestazioni organizzate e non sentite.

Vi sono oggi problemi particolari, nella vita dei circoli, esigenze sentite, atteggiamenti positivi o negativi nei confronti di un certo orientamento preso in que-

viva chiuso su se stesso; sia aperto agli altri non solo perché cerca di raggiungere il maggior numero di persone ma perché vive in funzione di tutti gli universitari, pensa, prega e opera per tutti gli universitari. Il contatto con gli altri non può essere stabilito solo sul piano culturale, o di organizzazione di attività, ma mediante una presenza umana e cristiana nell'ambiente.

3) Il compito universitario non può limitarsi all'assunzione di un metodo o all'impegno di approfondimento. Circolo universitario è un circolo dinamico che si impegna a capire e ad adeguarsi all'ambiente, attento a tutti i problemi culturali e d'ambiente dell'Università (in particolare alla situazione religiosa universitaria).

4) Il circolo tende a maturare la coscienza di essere una comunità cristiana nella Chiesa; con la partecipazione alla vita liturgica; con l'impegno dei singoli di crearsi delle convinzioni religiose personali; con la partecipazione a tutti i problemi della Chiesa, dalla Diocesi, alle Missioni, all'influenza sulla civiltà; con un impegno di carità fraterna verso tutti e in particolare verso i compagni universitari.

5) Il problema dei collegamenti tra i circoli nella Federazione non si presenta come un affare organizzativo. E' problema di maturazione unitaria nei fini, nello spirito, nel patrimonio comune, nel comune lavoro di presenza in Università.

Dalla relazione di
Elisa Bianchi

nota bibliografica

per la Settimana di Filosofia

Presentiamo una nota bibliografica sugli argomenti che formano oggetto di relazione alla Settimana di Filosofia della Fuci. Come introduzione alla filosofia si potranno leggere (tra le moltissime opere):

G. BOZZETTI: *Che cos'è la filosofia*, Studium 1952.

SOFIA VANNI-ROVIGHI: *Elementi di Filosofia*, 4 voll. e in part. vol. I: *Introduzione e logica*.

Con riferimento ai temi che vengono svolti, suggeriamo per i singoli settori:

1) J. MARITAIN: *Introduzione generale alla filosofia*, traduzione Cozzani, Torino. S.E.I. 1939, (specialm. pp. 78-207).

Sulla teoria della conoscenza consigliamo:

F. VAN STEENBERGHEN: *Epistemologia*, (Indagine critica sulla conoscenza umana) Lovanio (trad. it. A. Vesco Torino, S.E.I., 1950).

F. VAN RIET: *L'épistémologie thomiste*, Lovanio 1946.

J. MARITAIN: *Les degrés du savoir*, Paris 1946.

2) Sulla conoscenza nel pensiero contemporaneo si possono consultare le voci:

Gnoseologia a cura del professor PRINI in Enciclop. filosofica (ed. Sansoni) vol. II col. 814-840.

(Nelle ultime colonne sono passati in rassegna i problemi e le teorie gnoseologiche da Hegel a Husserl al Neopositivismo all'Esistenzialismo).

Dello stesso Prini cfr. anche la voce: *Conoscenza* (Enciclop. p. filos. vol. I, col. 1190-1193, ed. Sansoni, Firenze) e le annesse bibliografie.

3) Per i problemi scientifico-sperimentali e i loro metodi suggeriamo:

J. MARITAIN: *Distinguer pour unir*, Paris Desclée 1934 (e altre ed.) (opera vasta e sistematica sulla scienza e sulla sua distinzione dalla filosofia).

F. AMERIO: *Epistemologia*, Brescia Morcelliana 1948.

F. AMERIO: *Epistemologia contemporanea* (brani scelti) S.E.I. Torino 1952.

F. SELVAGGI: *Filosofia delle scienze*, Roma 1953.

R. MASI: *Fisica, matematica, metafisica*, in Riv. di Filos. Neoscolastica 1952 (pagine 105, 126), ed. Vita e Pensiero, Milano.

Vedi le voci *Epistemologia* e *Scienza* nella cit. *Enciclopedia Filosof.* Sansoni, Firenze.

GIACON: *Scienza e filosofia*, Como 1946.

GUZZO: *La scienza*, Torino 1955.

CALOGERO: *Logica, gnoseologia, ontologia*, Torino, 1941.

GEYMONAT: *Problemi della conoscenza nel positivismo*, Torino, 1933.

4) Per quanto riguarda la matematica e i rapporti con la logica e la filosofia segnaliamo sempre nell'Enciclopedia Filosofica ed. Sansoni (vol. III):

Logica (a cura della Prof. S. VANNI-ROVIGHI) specialmente le Conclusioni (coll. 126-130).

Matematica (a cura del prof. C. FELICE MANARA) specialmente l'Assetto attuale della matematica (coll. 366-370) e Problemi logici della Matematica (coll. 370-374).

Logica matematica (a cura

del prof. Carruccio) (coll. 131-142).

FREGE: *Aritmetica e logica*, Torino 1948.

CARRUCCIO: *Matematica e logica*, Torino 1957.

5) Sul problema storiografico segnaliamo (tra una vastissima produzione):

N. PETRUZZELLIS: *Il valore della storia*, Roma 1939, (2ª ediz. Bari 1946).

N. PETRUZZELLIS: *La storia*, Brescia, 1958.

C. ANTONI: *Lo Storicismo*, Ed. Radio Italiana, Roma 1957.

J. DANIELOU: *Essai sur l'énigme de l'histoire*.

P. M. TOESCA: *Riflessioni sul male e sulla storia*, Ed. Philosophia Firenze.

H. J. MARROU: *De la connaissance historique*, Ed. de Seuil, Paris 1956 (specialmente i capitoli I e II e i capitoli IX-X e Conclusione).

6) Sul problema estetico segnaliamo:

C. STEFANINI: *Trattato di estetica*, Morcelliana, Brescia, 1855 e la vasta bibliografia che segue la voce:

Estetica (a cura dello stesso Stefanini) in Enciclop. Filosofica Ed. Sansoni (vol. II coll. 127-149).

V. MELCHIORRE: *Arte ed esistenza*, Ed. Philosophia Firenze.

L. PAREYSON: *Estetica*, Torino 1954.

N. PETRUZZELLIS: *L'estetica dell'idealismo*, Cedam, Padova 1950.

7) Sulla metafisica segnaliamo:

L. DE RAEMYMAEKER: *Philosophie de l'être*, Lovain 1946.

F. VAN STEENBERGHEN: *Ontologie*, Lovanio (2ª ediz. aumentata) 1952.

J. MARITAIN: *Sept leçons sur l'être et les premiers principes*, Paris, Ed. Tégné.

C. FABRO: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano Vita e Pensiero 1939.

M. F. SCIACCA: *Il problema di Dio e la filosofia contemporanea*, Brescia Morcelliana 1944.

G. BONTANDINI: *Dal Problematismo alla Metafisica*, Milano Marzorati 1952 (specie l'ultimo saggio).

GENTILE: *Come si pone il problema metafisico*, Padova 1955.

GREGOIRE: *I grandi problemi metafisici*, Milano 1955.

OLGIATI: *I fondamenti della filosofia classica*, Milano 1950.

8) Sul problema teologico:

U. PADOVANI: *La filosofia della religione e il problema della vita*, Milano 1937.

CH. JOURNET: *Introduzione alla teologia*, trad. it. Ed. Paoline 1957.

Autori vari: *Iniziazione teologica* (4 voll.) Brescia 1953-1956.

Autori vari: *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, (2 voll.) Milano 1957.

K. PRUMM: *Il cristianesimo come novità di vita*, Brescia, Morcelliana 1955, (svolto molto bene, con ottimi confronti col mondo pagano-classico).

EMMANUEL SUHARD: *Agonia della Chiesa?* Ed. Corsia dei Servi Milano 1958.

WERNER JAEGER: *Umanesimo e Teologia* (trad.) Ed. Corsia dei Servi, Milano 1958 (interessante per il confronto col mondo greco-filosofico).

Convegno di studio per universitarie

Organizzato dall'Intesa, si terrà a Roma nei giorni 8, 9, 10 marzo 1959, un Convegno di studio per le universitarie. Il tema che verrà discusso è:

« La donna nel mondo contemporaneo: responsabilità della donna di cultura universitaria »;

e verrà svolto in cinque relazioni aventi per argomento:

1) La laurea di fronte ai problemi del mondo femminile italiano.

2) Il mondo contadino.

3) Il mondo operaio.

4) La donna nello sviluppo delle attività terziarie (con particolare riferimento al lavoro non manuale).

5) Esigenze e prospettive culturali della donna italiana: contributo dell'intellettuale.

Correnti di critica letteraria

E' stato questo convegno nazionale della facoltà di lettere, un convegno essenzialmente di contenuto, volto, cioè, decisamente a verifiche ad alto livello, data la competenza specifica dei relatori, dello «Stato della critica letteraria oggi in Italia» (Padre Giovanni Pozzi), dei «Recenti dibattiti filosofici sull'arte» (prof. Virgilio Melchiorre), della «Recente critica al Paradiso di Dante» (dott. Anna Leonardi) e della «Prosa contemporanea» (prof. Angelo Romanò).

Riteniamo che questo convegno così strettamente di «contenuto» possa ormai influire in modo determinante nel lavoro di facoltà fucino per i mesi avvenire, in quanto può rappresentare una severa mediazione tra l'impostazione «strutturale» prevalentemente data in sede di altri convegni e congressi naziona-

preso quota e il convegno è divenuto dibattito fecondo e aperto.

L'inizio è stato di Padre Pozzi sui problemi attuali di indagine letteraria (il titolo della relazione era: «Stato della critica letteraria oggi in Italia») che, schematizzando, ha ampliato questi punti:

— i fondamentali indirizzi della ricerca letteraria fra le due guerre sono stati di strettissima unione di filosofia, critica letteraria e letteratura di avanguardia e la querela crociana-anticrociana occupò di sé tutta l'indagine critica di quegli anni;

— nella situazione attuale quella stagione appare nettamente esaurita e la pregiudiziale filosofica è talora apertamente proclamata come condizione primaria al progresso della scienza

nuova generazione di critici e filologi.

L'impostazione invece di Melchiorre è stata, si può dire radicalmente diversa, in quanto se la formazione di Padre Pozzi è essenzialmente filologica e tecnica, quella di Melchiorre è soprattutto filosofica estetica, e precisamente volta a cogliere le attinenze e i rapporti dell'arte con l'esistenza. («Arte e esistenza» è difatti il titolo di un bel volume del Melchiorre).

Sullo sfondo della verifica del «radicale positivismo della estetica crociana» (la chiusura nel dato conclude ad una definizione chiusa e all'autonomia assoluta dell'arte), e sullo sfondo della «lezione idealistica e dello sviluppo correlativo dell'estetica crociana» (esame dei filosofi dell'estetica da Calogero a Banfi, da Pareyson a Della Volpe ecc.), il Melchiorre propone alcuni problemi aperti sulla base di una ritrovata tradizione italiana dell'estetica, per rendere più radicale il criterio di una definizione funzionale dell'arte, e ciò comporta:

1) una definizione ampia e correlativa dell'uomo; problema di fondo;

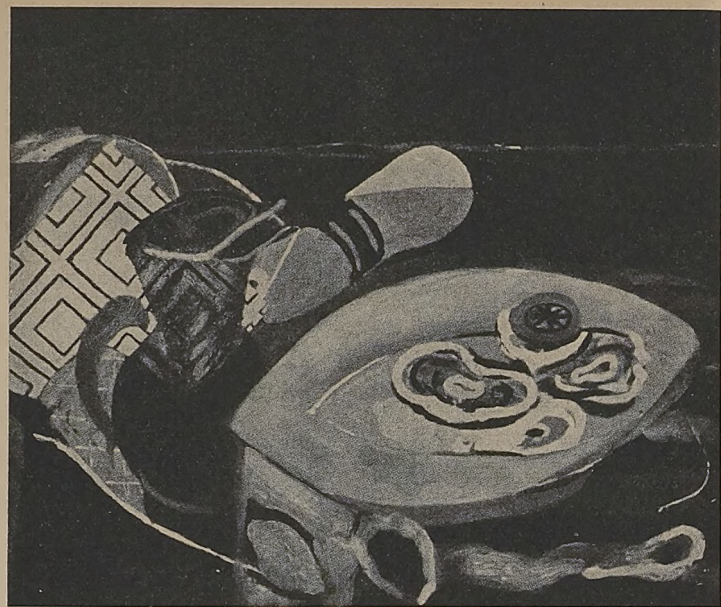
2) un approfondimento delle relazioni in cui si esercita il potere dell'arte: unità di filosofia e di filologia, unità di filosofia e di storia: le indagini sociologiche indicate dalla pubblicazione delle opere di Dewey, Lukács, Mounier.

La relazione di Melchiorre con quella di Romanò sono state decisamente le migliori in quanto ci sono sembrate maggiormente aderenti alla situazione culturale attuale e soprattutto dense di proposte da sviluppare, da approfondire.

Quella di Romanò è stata la più polemica: peccato soltanto che la discussione è scivolata verso richieste di giudizi su scrittori attuali, mentre la relazione proponeva una discutibile (da dibattere, perciò) linea di «presenza» culturale critica nell'attuale momento storico. Difficile, senza la possibilità di rilettura della relazione Romanò, precisare i contorni di questa relazione proposta, anche perché riassumerla può significare snaturarla o prospettarla troppo polemicamente.

Ad ogni modo le relazioni (compresa quella della dottoressa Leonardi sul «Paradiso di Dante» che ha fatto un amplissimo panorama delle «letture» della terza cantica dantesca) sono apparse tutte impegnate a prospettare «modi» di intervento critico-estetico sull'opera d'arte liberi da radici idealistiche, a trovare «funzioni» dell'opera d'arte più aderenti alla sua incidenza nella storia, e, indirettamente, a prospettare per l'intellettuale-critico compiti non ristretti all'accertamento del poetico e del non poetico.

Perciò da questo lato il convegno è risultato importante, in quanto si è collocato decisamente entro il vivo dell'attuale pro-



blematica, l'ha assunta nella sua essenzialità e non ha scantonato in osservazioni periferiche e ha fatto le sue diverse proposte: proposta filologica, non aridamente tecnica da parte di Padre Pozzi; proposta filosofico-estetica intesa non alla definizione della arte, ma alle «correlazioni» dell'arte nella complessità della vita dell'uomo da parte di Melchiorre; proposta prevalentemente culturalistica («la letteratura non na-

sce dalla letteratura»), cioè arte che nasce da una partecipazione intima al maturare e allo svilupparsi della società, da parte di Romanò.

E quando saranno rese note le relazioni sarà possibile riprendere più ampiamente il dibattito iniziato a Roma per allargarlo, verificarlo e integrare e ampliare quelle feconde proposte.

Benvenuto Guminetti



li e certe indagini parziali e ristrette che fanno pericoloso capolino allorché ci si addentra nelle verifiche delle impostazioni generali.

Diciamo perciò subito, che la impostazione del convegno è stata e si è rivelata felice, per la concretezza degli argomenti che mordevano immediatamente su situazioni culturali attuali e che perciò hanno vitalmente interessato i partecipanti.

Per venire più concretamente al convegno e alle relazioni diciamo subito che la non precostituita uniformità di impostazione del convegno, ma la varietà — concorde — delle posizioni personali (in rapporto alle singole competenze ed esperienze), — pur nell'unità di impostazione di fondo, — hanno costituito motivo di animazione del convegno stesso, possibilità di accostarci nel giro di tre giorni, a diverse sensibilità in ordine ai problemi critici-estetici, fecondo e sollecitante rapporto con diverse proposte di soluzione e, infine, esempi concreti di stabilire con l'opera d'arte e la letteratura contatti di diverse, ma convergenti angolazioni.

Gli interventi dei convegnisti dappprincipio hanno risentito forse un po' della non uniformità dell'impostazione del convegno in quanto si sono visti rovesciare addosso relazioni impegnative sotto cui si avvertiva lavoro ad alto livello scientifico, ma poi, col maturare dell'ambientazione, con gli scambi e l'affiatamento coi relatori, gli interventi hanno

letteraria (cfr. G. Contini, La stilistica di Giacomo Devoto, «Lingua Nostra», XI, 51-57). La filologia tende oggi a organizzarsi ed a svilupparsi come esercizio scientifico o scolastico autonomo: discriminazione della verità e dell'errore del passato, distinto dagli sforzi della letteratura d'avanguardia;

— causa di questo mutamento di situazione il rimettere in discussione il disegno storico della nostra letteratura, formulato dal De Sanctis, non mai mutato nelle sue linee essenziali dalla scuola storica ed accettato dal Croce, costruito secondo queste direttive: 1) adattamento degli schemi della storia letteraria a quelli della storia politica; 2) unità sostanziale della nostra letteratura secondo un'unica linea coerente dai grandi trecentisti fino a Leopardi-Manzoni-Carducci; 3) lettura della nostra storia letteraria come storia della poesia, (e si conosce quali sacrifici ha comportato il seguire questo schema);

— nuova situazione storica dell'Europa e dell'Italia dopo la seconda guerra mondiale: l'instaurazione poi di una mentalità positiva ha mutato profondamente la coscienza dello studioso di letteratura italiana. Oggi si sente che il compito che ci spetta è soprattutto quello di documentarci più profondamente, di scoprire altro materiale ancora ignoto.

Padre Pozzi ha svolto questi punti con ricchezza di giustificazioni sottoponendo anche i «luoghi» di attenzione della

George Braque

«J'aime la règle qui corrige l'émotion». Forse è troppo dire che questa frase, tratta dal «Cahier» di Braque, possa idealmente sintetizzare lo spirito del grande pittore francese, ma certo è che ha un valore illuminante per chi si accinga ad esaminare un poco da vicino la sua opera.

George Braque, nato ad Argenteuil nel 1882 e vissuto quasi ininterrottamente sulle coste settentrionali della Francia, ebbe la sua formazione giovanile nella Parigi degli inizi del secolo vivendo spiritualmente ed attivamente, accanto a Picasso, la realtà culturale che, in pittura, portò l'impressionismo, attraverso Cézanne, all'esperienza cubista.

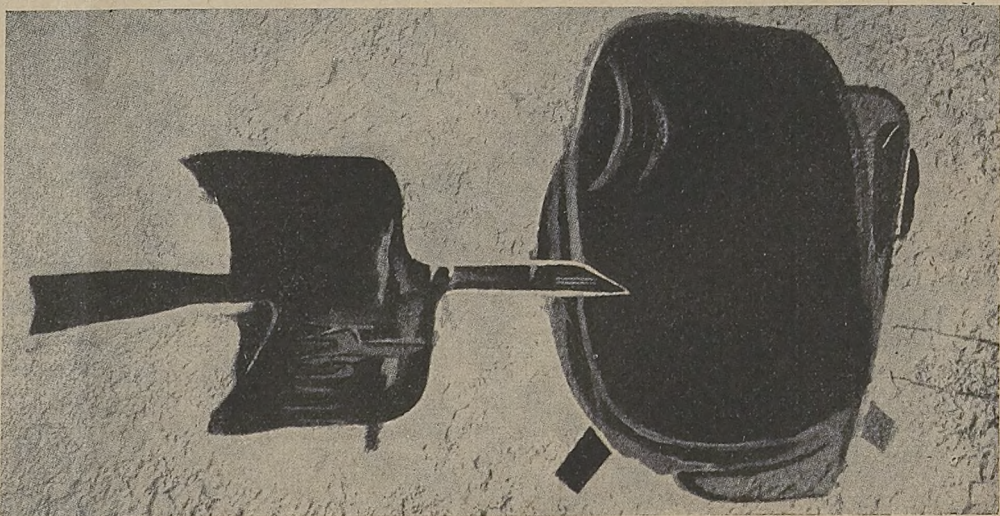
Penso anzi che per spiegarsi l'opera di Braque sia necessario vederlo non nell'ambito di una scuola, non al suo punto di arrivo attuale, ma attore ed interprete di questa evoluzione; evoluzione che oggi ancora egli coscientemente persegue e che fa «vivere» la sua pittura in maniera dinamica dato che, come dice nel suo «Cahier», «il conformismo inizia con la definizione».

George Braque dunque si può dire nato dall'impressionismo. Jules Laforgue, uno dei più sottili esegeti di quella corrente, così la definisce: «L'impressionista — egli dice — vede e rende la natura quale è, vale a dire unicamente in vibrazioni colorate».

Nè disegno, nè luce, nè modellatura, nè chiaroscuro...».

Due punti mi sembra di poter sottolineare in questo giudizio, atti a chiarire il significato e i limiti della scuola; «l'impressionista vede e rappresenta la natura quale è...»: ciò significa rivolta contro le concezioni classiche-accademiche dell'ordinamento della realtà, nella rappresentazione pittorica ma non soltanto in questa, secondo principi e considerazioni extra-artistiche, gerarchiche: non più cose ordinate in ordine a valori preconcetti, ma l'oggetto nel suo valore emotivo, nella sensazione della «prima» impressione; in altra maniera, il «senso» di un oggetto lo si ritrova in se stesso e nel suo rapporto originario ed immediato col soggetto e non nel suo ordinamento ad un fine (di qualsiasi genere esso fine sia).

Concezione quindi più generosa, più libera, più intimamente poetica della realtà. Proprio in questa scoperta fu il valore dell'impressionismo, valore che resta ancora oggi uno dei presupposti idealistici dell'opera d'arte. Quello che, a mio parere, limitò la forza di questa intuizione fu l'idea che la realtà fosse unicamente, come sembrerebbe affermare il Laforgue, «vibrazioni colorate», «visione» quindi e non anche esperienza «tattile». La realtà è anche «corpo». Di questo si accorse Cézanne che riconquistò alla rappresentazione pittorica le cose nella loro massa, nel loro volume, nel chiaroscuro. Ma la realtà, oltre che conoscibile attraverso l'emozione, lo è anche, e forse più, attraverso la meditazione, lo studio; una conoscenza quindi, più profonda e concreta di quanto



Orientamenti storiografici

Diremo subito che la prima relazione, affidata al professor Cinzio Violante, su «La storiografia oggi in Italia», ha colto con acutezza gli aspetti e i problemi più interessanti degli studi più recenti sul Medio Evo italiano. Noi baderemo, in questa sede, sulla scorta anche di altri scritti e saggi bibliografici del relatore, solo ad alcuni punti essenziali della esemplare rassegna critica. Il prof. Violante ha ricordato — all'inizio della sua esposizione — gli studiosi della scuola economico-giuridica, particolarmente attenti alle lotte politiche e sociali del Comune.

L'affermarsi, negli anni precedenti la prima guerra mondiale,

b'lemi finali della nuova tematica storiografica».

Durante il fascismo, alcuni storici si orientarono verso gli studi delle corporazioni medievali, per l'evidente influsso del clima corporativo instaurato dal regime. Si continuò, nondimeno, a studiare il problema delle signorie, e della loro origine in particolare. Si può osservare, in linea generale, come in queste indagini non già agli interessi di ben determinati ceti, ai rapporti concreti, culturali e politici fra le varie forze in contrasto, sia prestata attenzione, ma bensì alla personalità di uomini politici e condottieri. Si persero così di vista i problemi centrali, struttu-

rali diremmo, della complessa storia medievale.

In questo dopoguerra, sono apparse opere di vasto respiro storiografico: il prof. Violante ha ricordato, tra le altre, le opere del Simeoni e del Valeri; nuovi orientamenti si sono fatti luce, a seguito anche della mutata temperie culturale e politica.

L'opera del Simeoni (*Le Signorie*, Milano, 1950) sembra concludere sistematicamente — ha osservato il relatore — tutta la vasta e feconda attività storiografica della prima metà del secolo.

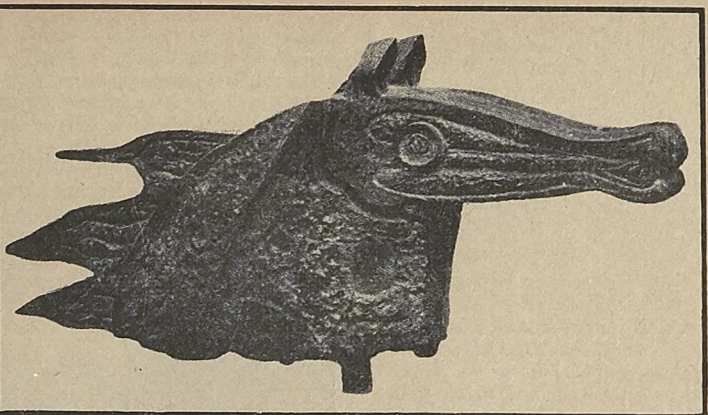
Eppure, l'opera ora citata, per i limiti del metodo positivista, di cui il Simeoni è un tipico rappresentante, lascia purtroppo insoluti problemi di fondamentale importanza e solleva non pochi interrogativi.

La storia italiana di quel periodo — si è chiesto il relatore — è davvero riducibile al solo dispiegarsi di numerosi centri di azione, di pure forze politiche, all'interno e all'esterno delle città, agenti unicamente di rimbalzo, sicché il collaboratore e lo scontrarsi delle varie forze in lizza è frutto unicamente di una combinazione meccanica? E' proprio impossibile trovare un senso a questo complesso periodo della nostra storia nazionale?

Nell'opera del Valeri (*L'Italia nell'età dei principati*, Milano, 1949) già si delinea, per quanto non ancora compiutamente, una risposta a tali quesiti. La narrazione del Valeri fa centro di volta in quegli Stati che riescono ad esercitare, diremmo, una leadership... Ancora: Il Valeri è volto essenzialmente a cogliere quelle forze politiche che, riuscendo ad affermarsi, danno un carattere a un'epoca, determinandone le istituzioni civili e consentendo lo sviluppo e il trionfo di una determinata cultura. Questa posizione metodologica spiega il tentativo di individuare le egemonie successive come forze politiche che danno il loro carattere ai vari momenti dello svolgimento della storia politica italiana del '300.

Dopo aver accennato ad altre pubblicazioni più recenti, in cui si configurano le diverse tendenze storiografiche, il relatore ha indicato alcune linee di interpretazione che ci sembra importante ricordare.

«Si può tornare a individuare gli interessi economici e sociali come fondamento dell'azione politica del '300. In questo campo la indagine storica deve articolarsi nella considerazione di diversi aspetti e di distinti piani della realtà. Possono farsi sentire, nello svolgimento della politica cittadina, le pressioni degli interessi di una determinata classe sociale, quelle degli interessi degli industriali o, in contrasto, quella dei mercanti e degli armatori, oppure possono esercitare una influenza determinante gli interessi costanti della vita della città stessa che si impongono al gruppo dirigente o alla persona che detiene il potere, qualunque ne siano la provenienza



sociale e gli interessi economici: questi interessi costanti di una città possono essere dettati dalla sua prevalente e caratteristica attività economica o dalle condizioni geografiche, e cangiare in seguito a un vasto mutamento della situazione storica».

Ma tutto ciò — ha poi osservato il prof. Violante — non deve farci dimenticare, anche nel '300, l'aspetto religioso della vita e i suoi riflessi nell'ambiente politico. Il relatore ha ricordato il recente fiorire di studi sugli Ordini religiosi, domenicani e francescani, sull'azione inquisitoriale e i suoi aspetti giuridici, sulla religiosità laica ed eretica, ecc. Si è molto insistito sul concetto di riforma cattolica e si è indagato sugli appelli al concilio che la precedono di lontano. Ma poco si è scritto, in questi ultimi dieci anni, particolarmente in Italia sulla storia religiosa del Trecento. Rimane vivo il desiderio di sapere qualcosa di più soprattutto nel campo della religiosità popolare.

Nell'ambito di questa relazione, si è inserita la prima commissione di studio, che ha esaminato un particolare problema storico, quello, cioè, su «Le eresie medievali», alla luce dei più recenti risultati della critica storica.

La seconda commissione di studio ha dedicato la sua attenzione ai più recenti studi di storia risorgimentale. Il prof. Giuntella si è soffermato sulle interpretazioni relative alle origini del Risorgimento; il dott. Verucci ha richiamato l'attenzione su alcuni aspetti del cattolicesimo liberale, in Italia e in Francia; il dott. Scoppola ha indicato le linee di sviluppo del movimento cattolico dalla prima democrazia cristiana di ispirazione murriana sino al populismo sturziano: il prof. Fonzi ha brevemente caratterizzato gli orientamenti attuali della storiografia sul post-risorgimento.

Il prof. Fonzi ha posto l'accento sui nuovi interessi degli storici dell'Italia unita: dall'interpretazione etico-politica, che si richiama all'insegnamento crociano, si è ora passati ad una più vasta e comprensiva indagine storiografica, attenta ai problemi della struttura sociale ed economica, all'influenza dei partiti politici, all'incidenza della loro ideologia nella vita sociale; e, in particolare, all'evoluzione politica del movimento operaio e del movimento cattolico.

Diremmo, in dissenso, forse, con alcune tesi del relatore, che è stato soprattutto il problema di una corretta interpretazione del fascismo, e insieme la necessità di dare una risposta in sede storiografica al fatto che i partiti di ispirazione popolare sin dal primo dopoguerra sono divenuti forza determinante della vita politica e sociale nazionale, che hanno sollecitato gli studiosi a rivedere la storia dell'Italia post-risorgimentale sulla base di nuovi criteri di giudizio.

Non tutte le interpretazioni revisionistiche è vero, sono apparse rigorose sul piano scientifico; la ricostruzione storica è risultata troppe volte viziata dalla violenza polemica o dagli schemi semplicistici della volgarizzazione politica. E però, è rimasta ben ferma l'esigenza di una re-

visione, o meglio di una integrazione, della storiografia ufficiale, di nuove ricerche e interpretazioni che colgano aspetti e momenti della storia risorgimentale e post-unitaria sino ad oggi trascurati o non compresi nel loro valore storico.

Tale esigenza, ci sembra, è presente soprattutto negli studiosi del movimento operaio e del movimento cattolico. Basterà ricordare, per esemplificazione,



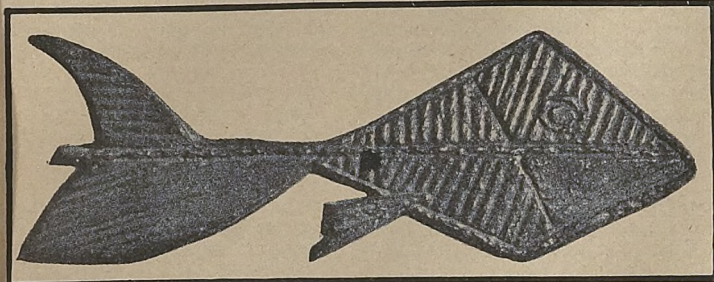
gli studi dello stesso Fonzi, del De Rosa, dello Scoppola, ecc., sulla storia del movimento cattolico, che hanno aperto nuove vie alla ricerca storiografica e consentono, infine, una più matura ed equilibrata comprensione della nostra più recente storia nazionale.

Sergio Mariani

La nota su George Braque prende occasione da una Mostra antologica, presentata a Roma, a Palazzo Barberini, a cura della «Fondazione Premi Roma». Le foto di queste due pagine riproducono le seguenti opere:

A pagina 10, dall'alto in basso: «Natura morta con ostriche» (1957); «Imene» (scultura, 1939); «A volo spiegato» (1956).

In questa pagina, dall'alto in basso: «Testa di cavallo» (scultura, 1942); «Il pesce» (scultura, 1942); «Il tavolino» (particolare, 1939); «Il carro» (acquaforte, 1957).



nella realtà è solido, complesso, drammatico.

Qui arrivarono per vie dettate da temperamenti diversi, Picasso e Braque; qui si incontrarono, da qui proseguirono per direzioni in parte differenti. Sentirono ambedue la carica drammatica di un mondo che non poteva avere, e non aveva, una sola «faccia», che non si poteva costringere in un solo aspetto; non è tutto l'«impressione», non è tutto, anzi è pericolosamente poco, la «prospettiva» che incatena la visione, e di conseguenza la comprensione, a un particolare «punto di vista». «La verosimiglianza non è che un inganno», dirà poi Braque; «la verità esiste, non si inventa che la menzogna».

In queste premesse, in questo difficile e polemico stato spirituale, ha la sua genesi quello che fu poi chiamato cubismo, nato appunto dalla necessità di materializzare questo nuovo spazio «non prospettico» (ampio il termine a tutte le forme della conoscenza e non solo alla visione), dove l'oggetto non è più fuori dell'osservatore, ma unito strettamente a lui da uno sforzo di comprensione totale, profonda, in una sintesi data da questa comprensione.

Questo è Braque: sforzo di comprensione totale e profonda dell'oggetto.

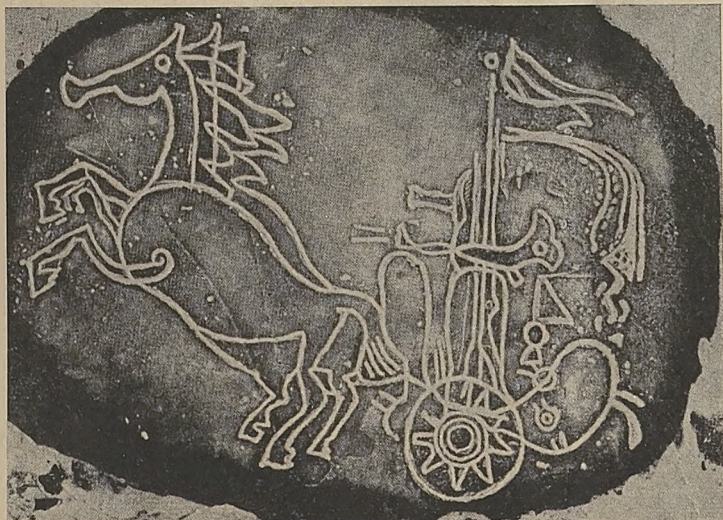
Per questo non si è mai fermato in una «maniera», non si è mai sentito legato ad una scuola, anche se è stato motivo di scuole. Il suo studio di un oggetto è amorevole, delicato e insieme rigoroso, logico. La sua linearità è sintesi, ma non di «impressioni»: di conoscenza e di comprensione dettata da un

amore vivo e vicino alle cose. Gli oggetti e le realtà più immediate e transeunti sono portate da questo sforzo a una esistenza assoluta, fuori del tempo pur restando nella realtà. Pensare al «volo» degli uccelli che egli ha spesso rappresentato: non è «un» volo di «un» uccello ma «il volo» dell'uccello, qualcosa che non è più materializzato pur restando interamente reale, proprio perché nel momento del compimento dell'opera era pienamente ed interamente «posseduto». «Non bisogna imitare ciò che si vuol creare».

Questo amore intimo per l'oggetto che fa sì che anche attraverso molteplici ripetizioni (pensare alla serie delle «teiere») esso non perda nulla della sua carica poetica ma anzi ne aumenti l'intensità, a diversità di altri che nella ripetizione di una stessa forma cercano la catarsi dalla «forma» per esprimere solo attraverso il colore; questo amore, questa sensibilità verso l'oggetto mi sembra allineati ancora George Braque, artista francese, alle file di una tradizione e di una sensibilità poetica più particolarmente latina, differenziandolo dal grande compagno spagnolo, Picasso, che mantiene non addolcite le asperità del dramma originario nel suo linguaggio quasi algebrico, poco latino, vicino a più fatalistiche influenze moresche.

Ancora nel «Cahier» si sente questa aspirazione che permea e caratterizza tutto il suo sforzo creativo: «Io ho cura di mettermi all'unisono con la natura, piuttosto che copiarla». «Scoprire una cosa, significa farla vivere».

Franco Morabito



dello storicismo crociano, che collocava in primo piano gli aspetti etico-politici della storia, sollecitò gli storici verso nuove ricerche: si studiò allora il problema della formazione dello Stato moderno nel vero senso della parola, che si riconosceva appunto nella crisi estrema del Comune, delle arti e nell'origine delle Signorie.

«Il processo di concentrazione e di semplificazione avvenuto nella carta politica d'Italia attraverso lo sviluppo degli stati signorili, l'arresto di quel processo in uno sterile equilibrio di molteplici stati, la mancata realizzazione dell'unità e la conseguente instaurazione del dominio straniero costituivano i pro-

(continua da pag. 3)

za, bisogna ammettere che essa figura come un elemento in molti organi ed insieme differenti. E' appunto quello che in realtà si verifica. Per amore di semplicità ci limiteremo ad indicare quali sono questi limiti, nell'ordine della materia prima, nello ordine della persona, che è quello dello spirito, poi.

La nostra conoscenza dipende dagli organi dei sensi; essa è « organica ».

Questo non significa solamente che nel suo aspetto sensibile essa è condizionata da stimoli fisici e da reazioni fisiologiche; c'è di più: sotto questo aspetto essa si trova costretta a non avere mai altro contenuto sensibile che il dato materiale. In altri termini, il contenuto sensibile della conoscenza umana è caratterizzata dall'*hic et nunc*, è completamente inserito nello ordine dello spazio e del tempo: conseguentemente esso è definito esattamente dalla sua posizione spazio-temporale (cioè a dire dai rapporti individuali e concreti che lo connettono agli altri punti dello spazio e agli altri momenti del tempo).

Io vedo questa cosa in questo momento, in questo luogo; tutto quello che io percepisco è localizzato in maniera precisa nell'insieme della materia e della durata che corre continuamente. Mai mi appare un oggetto che non sia localizzato qui o lì, né mi appare mai in due luoghi differenti nello stesso tempo.

Il contenuto della nostra conoscenza sensibile è sempre un evento che non può ripetersi, esso vive nel tempo e scivola immediatamente nel passato, condannato a non tornare mai più: la conoscenza sensibile condivide il movimento e l'irreversibilità della corrente temporale. Ogni evento è caratteristico per questo: che non può ripetersi.

La battaglia di Waterloo non accadrà una seconda volta; nella vita non possiamo ritornare sui nostri passi; non vivremo mai più la situazione spirituale di questo momento. In tutta la estensione della sua sensibilità la conoscenza presenta sempre questo carattere di storicità, di evento che accade una volta per tutte, senza potere mai più riprodursi.

E' perciò che mi è impossibile di percepire due volte la medesima cosa: il tempo non si arresta, la vita scorre. Due operazioni organiche che si succedono nel tempo devono differire l'una dall'altra, per il fatto stesso che gli organi che le producono sono viventi e cambiano senza interruzione. Per percepire due volte proprio la stessa cosa bisognerebbe che gli oggetti da percepire restassero immutati: la vita, la memoria, il tempo dovrebbe fermarsi; ma l'arresto della vita è la morte dell'organismo e quindi anche la fine dell'attività percettiva. Vedendo un uomo per la seconda volta, lo si vede diversamente dalla prima; l'impressione di quel che si è visto prima, effetto della memoria, aggiunge alla percezione una qualità nuova. Nello stesso modo una percezione perdurando cambia, poiché l'uomo si modifica per il solo fatto che vive e agisce. Bisogna perciò riconoscere che ogni conoscenza sensibile condivide la individualità dell'uomo e del momento in cui appare e che essa è definita in maniera completa dai rapporti che la connettono a ciò che la precede a ciò che la circonda. In una parola essa è essenzialmente relativa.

Per la stessa ragione due uomini non possono mai percepire esattamente la stessa cosa; essi non possono mettersi mai dallo stesso punto di vista. Se noi non siamo seduti dallo stesso lato della tavola non possiamo avere le stesse percezioni. Lo stesso succede se ci troviamo dallo stesso lato: ci è infatti impossibile occupare lo stesso posto e perciò diversi saranno i raggi di lu-

ce che colpiranno la nostra retina. Senza dubbio possiamo occupare il posto dell'altro, sostituirlo per metterci in qualche modo dal suo punto di vista; ma in tale cosa le nostre percezioni verrebbero dopo le sue, non si produrrebbero nello stesso momento, non sarebbero quindi le stesse. Per vedere la stessa cosa che vede un altro dovremmo, poter guardare attraverso i suoi occhi. Non solo, ma se si considera che nella sensazione contano non solo gli stimoli attuali,

mo conto e siamo capaci di definirli.

Per chiarire questo punto, distinguiamo due aspetti dell'atto del conoscere: l'aspetto psicologico che lo caratterizza come una realtà vivente e psichica, e l'aspetto logico o intenzionale che si riferisce al significato al contenuto caratterizzando l'atto conoscitivo come conoscitivo (e non volitivo, poniamo, oppure come stato sentimentale). Questa distinzione appare netta dal fatto che io possa pensare « parec-

nostante il fatto che io ho pensato due volte, io aggiungo che nelle due volte ho pensato la stessa cosa esattamente, che due e due fanno quattro, e che ho avuto realmente nei due casi lo stesso pensiero. Vi sono dunque due pensieri, e tuttavia, non v'è che uno: due attività vitali si sono manifestate, in due momenti differenti ma esse hanno esattamente lo stesso contenuto lo stesso senso, lo stesso valore di conoscenza. L'evoluzione reale nel tempo che caratterizza ogni nostra attività compresa quella conoscitiva non intacca il valore di significato intellettuale degli atti di conoscere; questo significato non cambia col tempo, esso conserva lo stesso senso attraverso la durata che scorre esso « trascende » la relatività propria dei momenti temporali.

E' proprio lo stesso pensiero che abbiamo avuto in istanti diversi; e se è innegabile che, dal punto di vista psicologico, alcuni atti si succedono nel tempo e si distinguono realmente l'uno dall'altro, è tuttavia altrettanto certo che, dal punto di vista del loro contenuto significativo, essi sono identici e costituiscono un solo identico pensiero.

D'altronde il contenuto della nostra conoscenza non si trova mai rinchiuso negli stretti limiti di un momento particolare che scorre col tempo, noi cogliamo infatti ognuno di questi momenti in quanto tali, come elementi, cioè, di un ordine costituito dall'insieme dei momenti e dei rapporti che li uniscono. E' dunque dal punto di vista di questo insieme che noi conoscia-

intellettuale della conoscenza umana, di modo che il suo valore intellegibile resta indipendente da ogni condizione d'indole spaziale: se io affermo che due e due fanno quattro, intendo affermare che questa verità è indipendente dai rapporti che collegano i momenti del tempo e che definiscono i luoghi dello spazio; questa verità conserva sempre e identicamente lo stesso valore, qui o là, in questo istante e in qualsiasi altro momento.

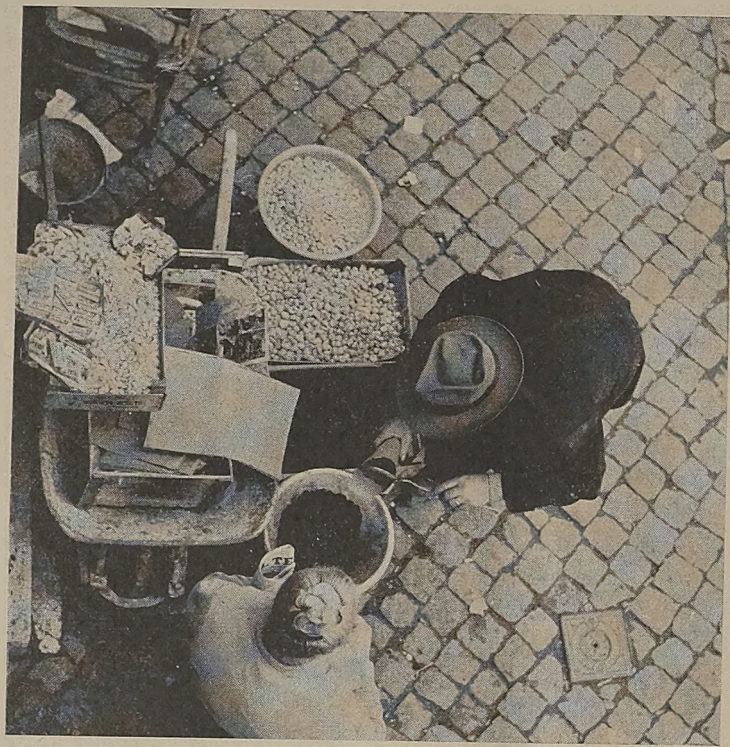
Da tutto ciò possiamo concludere che l'attività umana si svolge su un doppio piano: essa partecipa della relatività spazio-temporale, trascendendo insieme lo ordine della materia caratterizzato dal tempo e dallo spazio. In questo senso essa è insieme materiale e spirituale. Questa dualità è manifestata in particolare negli atti conoscitivi, il cui contenuto sensibile è vincolato essenzialmente ai rapporti spazio-temporali mentre il contenuto intellettuale trascende questi rapporti e conserva un valore indipendente da ogni determinazione spazio-temporale.

III

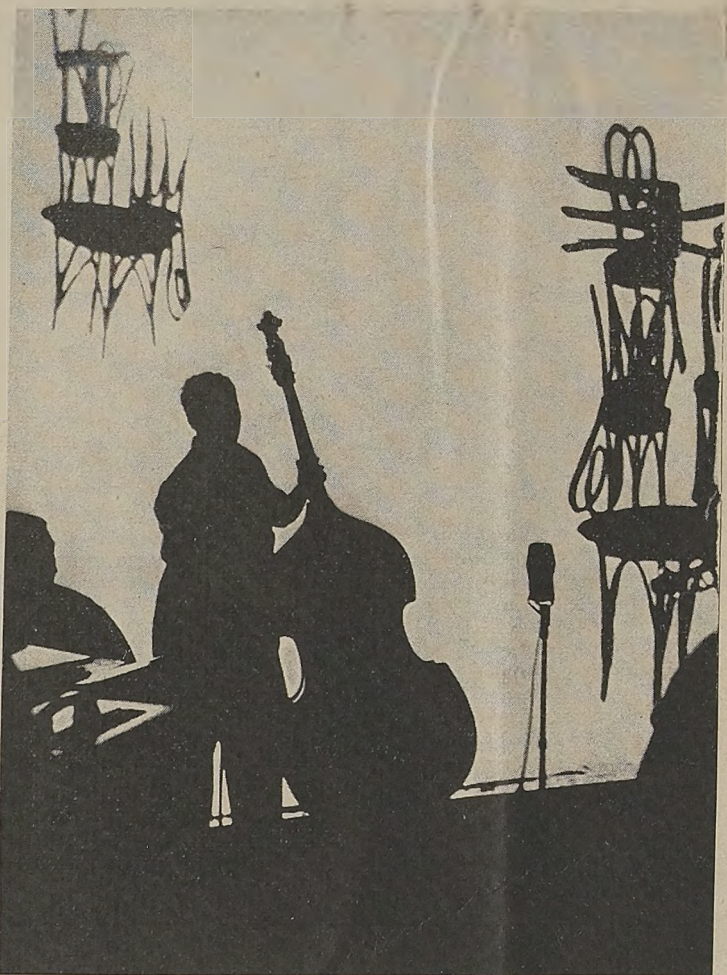
La relatività nell'ordine spirituale della persona.

La conoscenza è una attività immanente del soggetto: è l'io stesso in atto di conoscere. Non bisogna concludere che essa è del tutto soggettiva?

E poichè io non sono l'unica realtà, ma vi sono altri esseri, e, in particolare, altri uomini oltre me stesso, non bisogna ammettere che il mio atto di conoscere è del tutto relativo all'essere atti-



La relatività della conoscenza metafisica



mo il presente come presente, distinto dal passato e dall'avvenire; conosciamo il passato in quanto tale, nella sua relazione caratteristica col presente; conosciamo l'avvenire nella sua diversità dal momento attuale, chiamato a venire dopo di lui; in una parola, è in grazia di una sintesi dell'ordine temporale che noi comprendiamo il significato degli elementi di cui è composto. Così come l'oceano non è contenuto in una singola goccia di acqua, il tempo intero non può essere contenuto in un solo istante; se noi dunque abbracciamo con la conoscenza il tempo nel suo insieme ciò non può accadere se non a condizione che noi non siamo chiusi in nessuno dei suoi momenti, ma possiamo trascenderli tutti e ciascuno in particolare. Ed è precisamente a questo livello, situato al di là del corso temporale, al di là della molteplicità del divenire continuo, che noi stabiliamo i contenuti intellettuali immutabili di cui prima parlavamo.

E' a questo livello che ci sentiamo vivere e agire. Sono io che esisto, che vivo, che cambio; tuttavia l'attività immanente e il divenire non arrecano danno alla mia identità profonda. Sì, io sono il soggetto delle mie modificazioni, ma ciò può accadere a patto che mi mantenga e resti essenzialmente il medesimo. Io sono il testimone costante del divenire che mi pervade; io non scorro in un puro divenire.

Le stesse osservazioni possono farsi a proposito dello spazio: cambiando posto non cambia la identità; il mio io si conserva intatto attraverso le modificazioni spaziali. D'altra parte io posso definire la posizione di ogni punto dello spazio che io occupo, stabilendo dei rapporti con altri punti, poichè posso considerarli a partire dallo spazio preso nel suo insieme. E' a questo livello, che trascende la relatività delle localizzazioni particolari, che è collocato il contenuto

vo che io sono, che esso non coglie l'oggetto se non dal punto di vista puramente soggettivo e che non può in ultima analisi essere compreso se non alla luce di un estremo relativismo?

A prima vista questa soluzione sembrerebbe imporsi. L'attività del conoscere è infatti inscindibile dalla coscienza che io ne ho: conosco tale oggetto e ne ho conoscenza, cioè a dire, ho l'impressione vivente della mia identità nell'attività che esercito. Questa attività non si produce fuori e intorno a me, ma in me. Essa non si distingue da me; sono io stesso che agisco. Ma nella misura in cui mi distingo da ogni altra realtà se ne distinguo anche le mie attività, in particolare quella conoscitiva.

Ora nella coscienza che io ne ho, io noto in maniera molto marcata questa distinzione: gli oggetti esterni si oppongono a me e sono separati da me, in una parola, sono « altri » da me.

E' necessario portare l'attenzione su questo carattere fondamentale della conoscenza.

Notiamo innanzi tutto che la coscienza si estende egualmente alla sensibilità. Quando vedo ho coscienza di vedere, sentendo un suono ho coscienza di sentire, così sono conscio di ragionare, di vedere, di trovarmi in questo o in quello stato sentimentale. Queste differenti forme di attività si fondano nell'unità della coscienza dell'io, che ne è insieme la sorgente e la sede.

La coscienza è un settore riservato all'io, nel quale nessun altro può introdursi. Ogni attività cosciente, considerata in quanto tale, è puramente soggettiva, nel senso che non è percepita se non dal solo soggetto cosciente. Il minimo esempio basta ad illustrare questa verità: vedo il muro bianco; so di vederlo, perchè mi sento mentre lo vedo, ho coscienza della mia attività di vedere.

Voi sapete senza dubbio che vedo il muro, potete notare la

direzione del mio sguardo, e siete sicuri per molte ragioni che non sono cieco.

Tuttavia non avete coscienza della mia attività di vedere, non ne avete cioè una conoscenza vissuta, cosciente. Un altro esempio, se il mio comportamento indica che io soffro di mal di denti, esso vi permette di rendervi conto del mio male, ma è chiaro che nessuno di voi potrà sentire il dolore che io sento. Vi è impossibile di condividere il mio dolore, nel senso di partecipare alla mia sensazione dolorosa. Il sentimento di compassione che voi in una occasione simile potrete sentire, appartiene ad un altro ordine; non è partecipazione al mio mal di denti. Non è un mal di denti in nessun senso: chi sente compassione o simpatia per me che soffro di un tal male, non deve per questo essere tormentato dai denti.

Lo stesso si verifica per ogni attività cosciente: sia che si tratti di sensazioni o di immagini, di pensieri o di sentimenti, di tendenze o di desideri, il soggetto ne ha sempre una conoscenza diretta e vissuta, che non può avere in comune con nessuna altra persona. Senza dubbio è possibile comunicare agli altri ciò che noi sentiamo, ma questa comunicazione avrà il corpo per interprete, richiederà degli strumenti fisici, dei gesti, dei suoni, etc., ai quali attribuiamo un senso e che per questo fatto sono diventati simboli capaci di significare dati dell'ordine della coscienza.

Quest'ordine della coscienza si oppone dunque al mondo fisico. Questo è aperto alla portata di tutti: la tavola che vedo, anche gli altri possono vederla; il rumore che sento, anche gli altri possono sentirlo.

Le mie affermazioni concernenti i dati fisici cadono sotto il controllo degli altri. Al contrario il mondo dei dati coscienti è per definizione sottratto ad ogni controllo diretto; non posso introdurrevi chicchessia; non posso sciorinare davanti ad ognuno i miei sentimenti personali; le intenzioni che si sviluppano nella mia vita cosciente, l'attività che in essa si svolge. Ogni uomo è chiuso nella sua coscienza personale, vive solo in essa, separato dagli altri da una barriera invalicabile. E' perciò che nessuno di noi può dare un giudizio definitivo sulla vita e sugli atti del prossimo; Dio solo, dice il credente, sonda il cuore e le reni del prossimo. Homo videt in facie, Deus autem in corde. Per lo stesso motivo i sentimenti che uniscono il prossimo implicano sempre una certa fiducia nella sincerità delle espressioni che devono manifestare la vita intima.

Queste considerazioni ognuno le fa in certi momenti della vita. Molti uomini, specie quelli che hanno un temperamento da artista, o che sono agitati da sentimenti profondi, si considerano volentieri come « incompiuti ».

D'altra parte si sentono incapaci di esprimere in maniera adeguata quello che provano. Su questo punto il primitivo non differisce essenzialmente dall'uomo civile: « nessuno può mettere il braccio nell'interno del compagno — dice il saggio bantù — anche se ne condivide il giaciglio. L'intimo del prossimo resta segreto, anche per l'amico più intimo ». Nella filosofia contemporanea gli esistenzialisti sottolineano con piacere questo punto.

La teoria « dell'altro », dalla quale deriva la negazione di ogni genuina intimità, è un caposaldo fondamentale del sistema di Sartre. Lo « straniero » di Camus, mostra in maniera vivida una concezione simile.

Simone de Beauvoir vi ritornerà spesso: « ognuno solamente per sé, esistente accanto agli altri, ma separato per sempre da essi »: un altro « tutti esistono uno ad uno, ognuno per sé » « opachi ».

Ma se le cose stanno in questi termini non stiamo retrocedendo verso il relativismo?

Senza dubbio siamo capaci di superare il livello della relatività che si connetta a ciascun mo-

mento del tempo e a ciascuna localizzazione dello spazio ma se è vero che i nostri atti di conoscenza sono vincolati al nostro io e al centro di prospettiva che gli è proprio tutto ci deve apparire in una luce soggettiva. Ognuno vede le cose a modo suo, e non può vederle mai diversamente; a parlare propriamente ciò che si conosce è comunicabile come lo stesso io. Conclusione evidentemente esagerata, smentita dall'esperienza quotidiana. Gli uomini, infatti, entro certi limiti, si comprendono, e una certa intimità tra loro può sorgere. L'amicizia la simpatia, l'amore non sono uniti ora questi sentimenti sviluppano l'armonia e l'unione delle anime — « idem velle, idem nolle, e demum vera amicitia est » — si accompagnano ad una comprensione mutua. Poco importa il modo cui ci è dato penetrare nell'intimità altrui; qualunque sia il grado di questa intimità sta di fatto che noi siamo capaci di trascendere, sia pure imperfettamente, i limiti che ci separano dall'altro. Come faremo inoltre a parlare della vita personale dell'altro, se non se sapessimo niente? Che cosa potrebbero valere le descrizioni e le analisi di Sartre, se egli non fosse in grado di venire a contatto con l'« altro »? E' mai possibile descrivere lo stato d'animo degli « incompiuti » senza incominciare a comprenderli?

Su quale base si fonda questa

Se io sono in prigione e lo so, considero i muri della cella come un ostacolo che m'impedisce di uscire. Questo implica una certa conoscenza di ciò che circonda la cella: io infatti colgo insieme ciò che è ai due lati dell'ostacolo materiale che incontro; è lo stesso che dire che il mio spirito non è arrestato da esso, lo oltrepassa, lo trascende.

Per conoscere un limite in quanto tale bisogna avere compreso che egli stabilisce un rapporto tra due settori limitrofi. Chiunque conosce una relazione in quanto tale, conosce anche i suoi termini in modo più o meno preciso.

Per comprendere quindi il valore relativo di un dato, bisogna necessariamente essere in possesso di una conoscenza un po' esplicita del termine al quale si riferisce.

Ora noi poniamo il problema critico. Ci chiediamo se il valore della conoscenza non è limitato, relativo condizionale. Senza dubbio esso è tale; noi non riusciamo a definire in un modo preciso che poche cose: molti problemi restano senza soluzione, siamo spesso in dubbio, ci accade di ingannarci. Ma noi ci rendiamo conto di queste deficienze e perciò stesso, in certo modo le superiamo. Se ho la coscienza di dubitare, affermo il mio dubbio con certezza; se riesco a pormi un problema, c'è un risultato di cui sono certo, anche se la soluzione del pro-

noi abbiamo con la realtà. Prima di formarci una immagine o un'idea rappresentativa delle cose, noi ci rendiamo conto della loro presenza con uno sguardo diretto e immediato. E' in questo modo che ho coscienza di vivere, di essere vivente: questa coscienza non consiste in una rappresentazione intellettuale, in un concetto astratto, ad es. di ciò che è la vita; si tratta di una conoscenza « vissuta » nella quale la realtà che io sono, si coglie essa stessa, senza intermediari, senza interpreti, « si sa presente », è cosciente di se stessa, ma considerata in quel luogo in cui raggiunge un grado di perfezione tale da divenire attiva in un modo immanente, nel luogo in cui essa si sente vivere e agire, in cui si coglie e si possiede, in cui è chiarezza e calore interiore, tutta « intimità », un io, una persona.

Questa coscienza è sempre accompagnata da una visione diretta della realtà che mi circonda, mi arresta, mi limita, mi è presente senza che io possa penetrare in essa, identificandomi coscientemente con essa, senza che faccia parte della mia intimità: questa realtà, mi è « esteriore »; è altro da me.

Esteriorità e intimità, sono entrambi indissolubilmente connessi nella mia esperienza, nel sentimento della presenza che mi dà la realtà. Cogliendo il mondo esterno, ho coscienza di coglierlo, sono io stesso presente

potere di dubitare della propria realtà o di negare il mondo circostante. Molti problemi possono sorgere riguardo alla natura degli uomini e delle cose, ma quello che non si può mettere in dubbio è che la realtà che ci è presente esista e ciò che è, cioè a dire il valore di essere, dovunque esso si trovi, è assolutamente innegabile. Ora non è solo con una analisi apriori dei concetti, non è con un ragionamento che arriviamo a questa verità, ma sotto l'influsso diretto e immediato che la realtà esercita su di noi.

L'essere, cioè che realmente è, si impone al nostro spirito rivelandogli in maniera abbagliante e irrecusabile, il suo valore fondamentale, il suo valore assoluto.

Per l'assolutezza di questo valore noi comprendiamo che l'essere possiede una consistenza tale che niente potrà mai in nessun modo intaccarlo.

Niente può opporsi ad esso, niente intaccarlo, niente sottrarsi: niente può condizionarlo. Al di fuori dell'essere non c'è nessun valore, nessuna consistenza, niente che abbia senso.

Sul piano dell'essere tutto ha una stessa consistenza e manifesta una stessa legge di assoluta identità. Ciò che è rivela il suo valore di essere in tutta la sua realtà, in ogni sua parte, in ogni suo elemento.

E' solo alla luce dell'essere che tutto acquista un senso. Un'idea è intellegibile in ragione del rapporto intrinseco che l'unisce all'essere — uomo vuol dire essere umano — Dio significa essere divino — e un giudizio è essenzialmente una affermazione di essere. Vi sono d'altra parte esseri molteplici, numerosi: c'è l'essere che io sono e di cui ho coscienza, e vi sono quelli che appartengono al mondo esterno e si distinguono da me.

E poiché l'uno non è l'altro e tutti manifestano tuttavia un valore nella consistenza eguale di una solidità cioè, incondizionata e innegabile, bisogna parlare necessariamente di una « partecipazione » dello stesso unico valore d'essere, da parte di molti termini reali: ciascuno è, ma a suo modo, differente di quello degli altri; l'essere si realizza in modi molteplici. Ed ecco che incominciamo ad intravedere in che modo la nostra conoscenza può presentare insieme un carattere relativo e un carattere assoluto. Cogliendo sempre e da per tutto il valore di essere, noi ci appoggiamo ad un sostegno incrollabile, che non appartiene in esclusività, né all'io, né al non io, che non è relativo a niente, ma assoluto. Da questo punto di vista non c'è dubbio che tenga, nessuna condizione esterna all'essere può avere una qualsiasi validità. Sotto questo rispetto oltrepassiamo ogni punto di vista particolare, ci eleviamo al di sopra di ciò che oppone l'io al non io, per raggiungere la identità pura. Da questo punto di vista trascendentale, quello del valore di essere tutti gli spiriti si incontrano e si comprendono. Ma nello stesso tempo noi abbiamo coscienza dei nostri limiti; le nostre forze sovente ci tradiscono, allorché si tratta di precisare la natura degli esseri, di definire il modo di partecipazione che è proprio a ciascuno, di scoprire i rapporti che costituiscono lo ordine reale. I risultati raggiunti in questo settore dipenderanno gran parte dell'esperienza personale, dalla agilità di spirito, da condizioni molteplici che differiscono da uomo a uomo. Il coefficiente di oggettività potrà essere considerato se ci si limita ad affermazioni astratte e universali. L'elemento soggettivo invece predominerà senz'altro se ci si occupa della natura particolare e individuale delle realtà concrete. Nessuno conosce dall'interno, cioè a dire per identità, niente, all'infuori del proprio io attivo; ed è in funzione di questi dati coscienti che bisogna interpretare il resto, l'altro che non ci appare se non dal di fuori.

E perciò la prudenza si im-

(continua a pag. 15)



unione? Come è che l'uomo riesce a sollevarsi al di sopra di se stesso, liberandosi del proprio punto di vista particolare, per gettare uno sguardo oggettivo su ogni realtà, sia su quella degli altri che sulla propria?

Notiamo innanzi tutto che questo movimento di trascendenza, proprio della conoscenza umana, che noi cerchiamo di spiegare, è fuori discussione.

Il comportamento normale di ogni uomo lo suppone in ogni momento. D'altra parte una riflessione a riguardo, lungi dall'infirmare le convinzioni spontanee e le affermazioni del senso comune, tutto al contrario le conferma. Tuttavia è bene insistere su questo punto per fissare con chiarezza le posizioni. Qual'è perciò la ragione che ci autorizza ad ammettere che l'uomo con la sua conoscenza va oltre il mero punto di vista soggettivo, così come va oltre ogni altro punto di vista relativo, qualunque esso sia?

La capacità di riflettere di cui egli dispone, gli permette di conoscere la relazione in quanto tale e, perciò stesso, di trascendere ciascuno dei termini che si trovano in rapporto. Egli è capace di porsi un problema critico, di domandarsi cioè quale sia il valore e l'estensione delle sue conoscenze. In una parola, egli è dotato di coscienza, è capace di riflettere, di ritornare sul movimento della propria attività conoscitiva.

Ma non si potrebbe almeno in forma ipotetica, supporre l'esistenza di limiti sconosciuti? La nostra conoscenza sarebbe allora limitata a un al di là, senza che noi lo sappiamo.

E' impossibile. Essendo dotati di riflessione, noi poniamo il problema critico, appunto per esaminare questo caso, anche se a titolo di ipotesi.

Per il fatto stesso che andiamo al di là di questi limiti ipotetici ce ne liberiamo, in qualunque modo si consideri il problema, appare chiaro che noi trascendiamo ogni relatività, considerandola in quanto tale.

Ma allora la nostra attività di conoscere si fonda formalmente sull'assoluto.

IV

L'assolutezza del valore di essere.

Resta da sapere qual'è questo assoluto. E' il valore dell'essere. L'intero edificio della nostra conoscenza è fondato sulla esperienza, sul contatto cosciente che

a questa presa di contatto: d'altra parte io non posso cogliermi, non posso prender coscienza di me, senza situarmi nel mondo che sta intorno. Ciò che mi è presente nell'esperienza fondamentale che mai mi abbandona nel corso della mia attività personale, sono io stesso nel mondo.

E' a partire da questo punto che sorge l'ordine delle rappresentazioni, delle idee, dei giudizi; è da questa base che deriva la sua solidità e il suo valore. Lo studio critico di questo ordine, non ha altro scopo che mostrare in che modo le diverse operazioni dell'attività conoscitiva si riallacciano legittimamente alla conoscenza per presenza e come da essa ricavano la loro fecondità.

L'esperienza che mi mette in presenza di una realtà, esistente è caratteristica per la forza incondizionata con cui si manifesta e si impone. Una volta che io abbia urlato contro il reale, contro ciò che è, non posso più sottrarmi, diventa impossibile affermare che ciò non è. In nessun caso, in nessuna ipotesi — lo vedo con evidenza — nessuno è in diritto di ammettere come vero che sia successo quello che non è successo. Dal momento che si è assodato che una certa realtà esiste, è vero senz'altro, assolutamente vero in tutto e per tutti, che questa realtà è iscritta nell'essere e che questa iscrizione è indelebile, irrevocabile. Nello stesso modo nessuno ha il

Questo articolo è tratto dal n. 2, anno 1957, di « Esprit », dedicato ai problemi della medicina; il commento di esso è comparso in « Ricerca » n. 11-12 del 1957.

I dati forniti dall'A. e le sue tesi crediamo possano essere utilizzati per un più completo orientamento intorno ai problemi che saranno oggetto del prossimo Convegno di medicina.

Possiamo rilevare che raramente da parte dei medici si affrontano con serenità i problemi della professione, che sono, prima che di ordine economico, problemi di rapporto con le persone, sane o malate che siano.

Gli sviluppi attuali della medicina, nel senso di un perfezionamento delle tecniche, grazie ai progressi delle conoscenze biologiche e psicologiche, e in senso sociale, grazie a un sempre maggiore intervento dello Stato a garanzia della salute dei suoi cittadini, con la conseguenza che il classico rapporto medico-malato si allarga a un critico rapporto a tre medico-stato-malato, mettono in rilievo soprattutto una mancata preparazione "totale" del medico, il quale ha tratto dalla propria arte nozioni capaci di fargli affrontare solo un settore, spesso unicamente di ordine somatico, della vita del paziente, non ponendogli il problema della posizione del paziente nel suo ambiente, il che comporta l'incapacità di vedere le malattie altro che come un fatto puramente personale, mentre in realtà sono il risultato di una serie di fattori, molti dei quali di carattere sociale.

Sono messi in evidenza inoltre i lati deboli della figura del "medico di famiglia", il classico e comodo, senza che questa comodità comporti malafede, accostarsi alle persone fidandosi del proprio intuito, del buon senso e della bontà di cuore, l'inadeguatezza di una concezione genericamente missionaria (tutta una terminologia appare ormai superata perché equivoca: umanità, carità ecc.).

Tutto questo mette in evidenza la necessità che nella preparazione del medico ci sia la coscienza del significato degli strumenti tecnici e concettuali che adopera e della loro rilevanza nei confronti di tutta la vita del paziente e non solo di quel settore che momentaneamente appare malato. In questo senso questo articolo si pone secondo le prospettive che intende offrire il prossimo convegno di medicina.

E' naturale che uno studio di insieme sulla situazione medica francese e sulle sue prospettive per l'avvenire s'incentri sul problema del dialogo, ad un tempo il più scottante e forse il più fecondo dei problemi posti alla « coscienza medica ». Mi sembra indispensabile, per questa stessa ragione, precisare bene, in nome di una medicina che — è la sua giustificazione ultima — mira a guarire (e non a consolare), a che cosa corrisponda la necessità di questo dialogo, quali siano le sue esigenze e i suoi limiti.

Scopriamo subito la nostra posizione: io sono personalmente

blema del determinismo sociale e politico della malattia, e in questo vi è un'ipotesi di lavoro estremamente valida (1). Dire che essa è alla base di tutta la malattia, servirsi per un'interpretazione sedicente teologica o morale della salute, è fare della teoria, ricercare una giustificazione della propria teologia e della propria morale, darne, il più delle volte, una giustificazione sociale.

Eliminando dunque quest'ultima ipotesi, bisogna tuttavia riconoscere che l'importanza del contesto affettivo e sociale nel quadro di una medicina umana, pone dei problemi scabrosi e mi

tra medico e

convinto che nell'ambito della medicina corrente (quella che io pratico all'ospedale e che praticherò nel « segreto del mio studio ») non c'è possibilità di dialogo se s'intende con questa parola l'incontro di due individui a parità di condizioni, i quali, attraverso una mutua scoperta, desiderano aiutarsi reciprocamente, portando l'uno all'altro l'aiuto delle proprie esperienze personali. Non può esservi che scoperta del malato, avvicinamento molto discreto, piccola inchiesta superficiale o, al limite (ed è la grande disgrazia del dialogo), confessione.

Il primo problema da porsi mi sembra essere « a che cosa risponde questo dialogo? »: quale giustificazione dargli?

Scarto subito la mala fede e ammetto come presupposto che la sua ragion d'essere non sia il desiderio di camuffare l'incapacità del medico o l'incapacità della medicina. Questo presupposto mi costa tuttavia caro; e faccio dei vani sforzi per persuadermi che questa « umanizzazione » della medicina non sia per dei medici abbastanza mostruosi un vero alibi, il mezzo estremo per procurarsi una clientela conquistata con una gentilezza interessata.

Dobbiamo mirare alla ricerca autentica e sincera di una causa precisa, di un contesto affettivo e sociale che potrebbe permettere un'azione terapeutica efficace. Diciamo che è a quest'azione che mira quella che viene chiamata medicina psicosomatica. Ogni giorno ci porta argomenti nuovi in favore della validità di una medicina così intesa; ma stiamo attenti: dire che essa spiega validamente un certo numero di affezioni, o almeno il loro scatenarsi, è fare della patogenesi, è ricercare, e spesso trovare, un metodo terapeutico efficace, è anche porre il pro-

sema dei contesti del tutto la validità del colloquio « singolo »; del dialogo così com'è definito dalla medicina liberale ufficiale. Se veramente certi malati sono ridotti manifestamente da choc affettivi o di altro tipo, violenti o minimi, unici o ripetuti — il che non è più contestabile — bisogna avere una singolare audacia, un singolare disprezzo della persona umana per sperare di scoprirla conversando « gentilmente » intorno a una scrivania.

Terza giustificazione del dialogo: ci sono poche malattie organiche, la maggior parte dei pazienti non presenta lesioni visibili. Il dialogo è la grande risorsa terapeutica del « funzionale ». Ci hanno sommersi con queste argomentazioni, e tutti i medici un po' seri sono concordi nell'ammettere le difficoltà e le sconfitte del medico in questo ambito; intendo per « medico serio » quello che ha l'ansia di « comprendere il suo malato », colui che propriamente ogni giorno tenta il dialogo e constatata la sua insufficienza.

L'alternativa mi pare, qui, assai semplice: si può confessare la propria incapacità dando qualche consiglio e allora si è

condannati o a rivedere il proprio malato regolarmente per lo stesso dolore che ha cambiato di spalla o a perderlo per un collega altrettanto inefficace o per un « guaritore » che, lui almeno, sa che l'esorcismo, la pillola magica, la vertebra spostata colmano di benessere colui che finalmente si sente curato. L'altro termine dell'alternativa è meno comune: ci si rifiuta di curare quello che non è « organico », ma si prende in fine coscienza che un malato è una cosa complessa, che è definito e motivato da impulsi inaccessibili al dialogo, forse in parte accessibili alla psicanalisi, ma ben più sicuramente plasmato e rimangiato da una comunità sociale che ha le sue leggi e le sue esigenze, da cui dipende altrettanto strettamente il medico che cura quanto il malato che soffre.

Tutto sommato, questo famoso dialogo mi sembra avere un campo assai ristretto: insufficiente nella sua ricerca di una terapeutica possibile del contesto, inefficace quando tutta la malattia si riduce a questo contesto, mistificazione quando camuffa un'ignoranza (2).

Quali le cause di questa scon-



mezzo di arrivare fino alle motivazioni stesse del comportamento dell'individuo, essa mostra chiaramente che il dialogo non è il mezzo adatto, ma che occorre sostituire ad esso delle tecniche che permettano di volta in volta di sopprimerlo e di ritrovarlo.

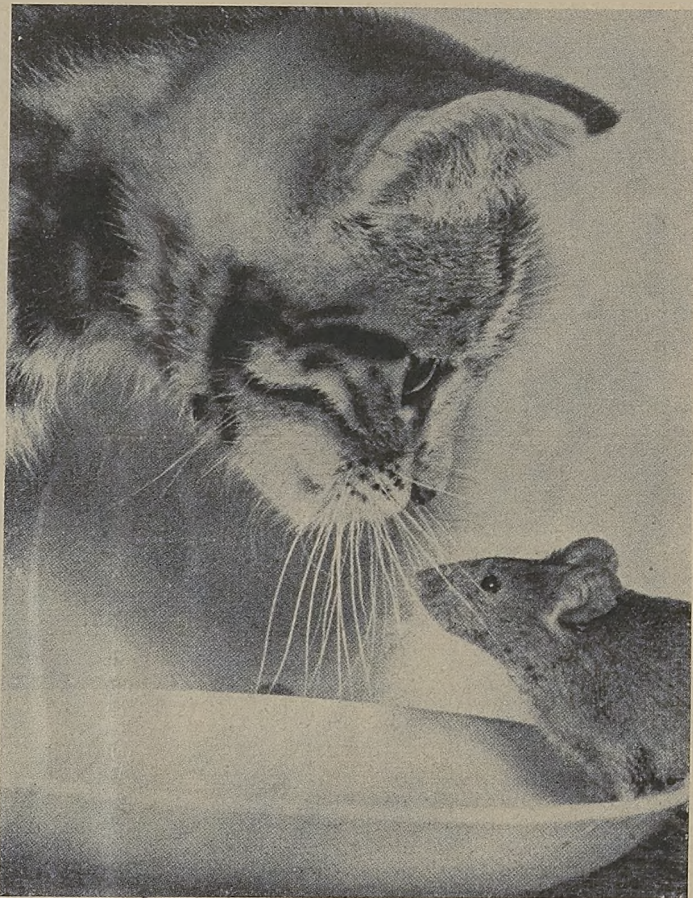
La flagrante disparità delle situazioni mi sembra tuttavia essere una causa ancora più importante. Non si può dimenticare che nessun dialogo è valido se da una parte c'è un adulto, e dall'altra un bambino, da una parte un malato e dall'altra un

che è necessariamente il contrario della posizione di autorità: il gabinetto medico mi par essere il luogo meno adatto ad un atto di carità, poiché esso presuppone un dono a senso unico obbligatorio e la sola giustificazione dell'onorario mi sembra essere quella di rimettere il medico al rango di colui che non dona, ma scambia la salute con i mezzi di vita a lui stesso necessari, nella misura ben intesa in cui questo scambio non diventi, esso stesso, a senso unico: quando, cioè, la mercede dovuta al medico mette in pericolo il bilancio di colui al quale il medico restituisce la salute, ciò che pone altri problemi. Occorre sforzarsi di tracciare le grandi linee di una riscoperta del dialogo medico-malato, di una ricerca autentica d'una vera « medicina della persona ».

Precisando ancora una volta che scrivo in nome di una « medicina pratica », di una medicina a cui l'uomo di tutti i giorni pone problemi in primo luogo fisici, ma che occorre risolvere tenendo conto delle loro radici ed incidenze umane.

Che importa se, tracciando queste linee direttrici ho la netta impressione di sottolineare cose evidenti? Occorre, credo, ri-

E' possibile il dialogo



trovare il terreno solido, quello delle evidenze precisamente, per cercare di avvicinarsi alla verità in un campo così ingombro di più deviazionismi e di odiosi opportunismi.

Riconosciamo di primo acchito che ciò che si intende per « dialogo » nella medicina corrente non è certo più di una conversazione di salotto (salotto di una gran dama che riceve i suoi poveri) e che i liberali convinti non difendono altro. Che un'attitudine aperta all'atmosfera affettiva e familiare sia un dovere per il medico, che si debba richiamare la necessità di questa apertura e di un ritorno al « medico di famiglia », questo mi pare incontestabile e il suo problema è di ritrovarne le condizioni necessa-

malato?

rie: confesso di non vedere come necessaria) che caratterizza la vita del medico di oggi permetta un tale atteggiamento; questa agitazione non è precisamente la taglia pagata alla concorrenza medica? Ritrovare l'uguaglianza tra medico e malato mi sembra essere un compito essenziale se si vuole ritrovare il senso esatto di ogni dialogo umano. In questo ambito c'è un certo numero di punti fermi facili a trovarsi e che rendono questo passo immediatamente fattibile.

Il primo punto fermo è semplice: ci è richiesto prima di tutto di guarire le persone. Ci si rivolge a noi — è incontestabile — prima di tutto, come a « tecnici della salute ». Dobbiamo dunque riconoscere che siamo responsabili nei confronti della società che ci fornisce i nostri clienti, della qualità delle nostre cure; è questo il nostro campo ed è altrettanto preciso e circostanziato di quello dell'ingegnere al quale si chiede di far stare in piedi un ponte. Il nostro dovere a questo proposito è non soltanto di perfezionare senza tregua la nostra competenza professionale personale, ma di cercare instancabilmente ciò che, nella ricerca e nell'insegnamento medico del nostro paese, è invece alla base di una generalizzata incompetenza. Il nostro dovere è di comprendere che questa incompetenza ha spesso delle radici nazionali, economiche, sociali, politiche: una medicina valida non può essere che « di sinistra » perché non può che essere in cerca delle svariate insufficienze che le impediscono di progredire.

Quando avremo scoperto che





subiamo, nella nostra tecnica, le stesse difficoltà del malato che abbiamo di fronte, un primo passo verso il dialogo sarà fatto.

Secondo punto fermo: il malato che curiamo è un menomato: subisce una malattia che lo rende inquieto, lo porta a uno stato di dipendenza nei confronti del suo fisico e del suo medico, proprio come un bambino nei confronti dei genitori; nessun dialogo sarà possibile se noi non ne facciamo di nuovo un adulto, cioè una persona capace di apprezzare la gravità del suo stato, di conoscerne le ragioni, di aiutare la cura. La medicina da « stregoni » soddisfa spesso: essa è largamente praticata dalla maggioranza dei medici « ufficiali » ed ha al suo attivo numerosi successi. Ma è evidente che un simile atteggiamento che lascia pesare il mistero sulla malattia e il suo rimedio, è agli antipodi di una medicina della persona: è l'atteggiamento che assume con autorità e competenza la medicina « non ufficiale », ma è lo stesso che noi assumiamo, coscientemente o no, nel nostro esercizio ospedaliero o privato.

Ma è anche quello che assumono numerosi medici compresi del loro ruolo di « medici della persona » e questo mi pare gravissimo: è scandaloso secondo me, che in nome di una medicina che si definisce umana si possa approfittare di una situazione di predominio resa possibile dallo abbattimento fisico e morale dell'altro e trarre da un'inchiesta affrettata e grossolanamente semplicistica dei giudizi sul comportamento dell'interlocutore, un comportamento che rivela la persona e che permetterà al pio moralista di cambiare questa persona, di modellarla secondo le proprie reazioni morali. Che cosa fa di diverso il medico che dà dei consi-



gli a un malato che viene a consultarlo perché soffre ma non presenta lesioni evidenti? Gli strappa qualche confidenza sulla famiglia, sull'ambiente sociale, sul lavoro; talvolta è capace di scoprire in lui un certo squilibrio affettivo, arriva fino a trarre delle conclusioni da una interpretazione di compiti o, ancora più sottile, fa riferimento al suo tipo morfo-psicologico, e che so io ancora? Sa bene, tuttavia, questo bravo medico della persona, che gli psichiatri hanno urlato contro difficoltà considerevoli quando si è trattato di risolvere il problema dell'oggettività in ogni psicanalisi, che bisognava ritrovare questa oggettività sia nelle tecniche usate che nelle cure da prescrivere, per permettere al malato di ritrovare la possibilità del dialogo (e questo dialogo non può avere per destinatario il medico, ma il mondo).

Rendere a un malato la possibilità di questo dialogo non è precisamente farne un adulto? E quando il Sig. Paul Tournier si sforza di mostrarci che la sua medicina gli dà l'immensa soddisfazione di farlo sentire indispensabile ai suoi malati, che cosa ha fatto di loro se non un gregge di bambini che non sanno dialogare che con lui?

Non si tratta in effetti di consolare un malato, occorre riclari- gli il senso delle sue responsabilità, occorre metterlo di fronte a una realtà precisa, la sua ma-



lattia, mostrargli che essa è grave perché si tratta di una tubercolosi, quanto di un trauma di ordine psicologico.

Uno dei punti importanti, l'ultimo credo, di questo cammino verso il dialogo, mi sembra consistere in uno degli elementi essenziali della malattia: essa è la causa di un isolamento dello uomo e molto spesso ne è la conseguenza. La grande tentazione del malato il quale scopre che il suo corpo può essere l'oggetto di cure sollecite non è forse di servirsi di questo corpo per ripiegarsi su se stesso, per astrarsi dalle difficoltà che gli procura la vita quotidiana? Il compito del medico è a questo punto ben preciso, ma impegna, credo, ben più che la sua mentalità. E' evidentemente vano pensare che dovremmo trasformarci in annunciatori di una salute fisica da realizzarsi attraverso l'impegno personale: si stenta a immaginare un medico socialista che presenta al malato la grandezza del proletariato per farlo uscire dallo isolamento.

Ciò che dobbiamo fare mi sembra al tempo stesso molto più semplice e molto più ambizioso: noi abbiamo, in fondo, la fortuna inaudita di incontrare nel corso della nostra attività dei veri « compendi » di una situazione: nessun malato può essere definito con formule, perché è condizionato da un numero complesso di influenze esterne, come ogni uomo del resto. Ma la malattia è un buon rivelatore. Non ci vuole una grande esperienza per rendersene conto — occorre che il malato si trovi di fronte a un uomo che gli offre lo stesso compendio; un uomo che sia, come lui, sottomesso a imperativi economici e affettivi che non deve nascondere, mentre allo stato attuale trova un uomo che gli è veramente estraneo. Isolato, il malato si avvicina a quel medico che soddisfa al suo desiderio di isolamento facendo del suo corpo un soggetto a preoccupazioni misteriose (mentre questo corpo dovrebbe essergli familiare); si crede al riparo del mondo perché si trova di fronte un uomo isolato dal mondo, dalla sua situazione libera e solida: una medicina liberale resterà comunque la si pratichi, al di fuori della vita della nazione e non

Il Convegno per la facoltà di Medicina, programmato per i giorni 28 febbraio 1 marzo, è stato rimandato al 13-15 marzo p.v. La sede rimane Roma. Riportiamo il programma:

FONDAMENTI SCIENTIFICI E PROSPETTIVE ETICHE DELLA MEDICINA

1) La scienza biologica nel contesto dei principi e dell'evoluzione storica della scienza moderna (rel. dott. Vincenzo Cappelletti).

2) La scienza biologica e la conoscenza fisico-matematica della natura (rel. prof. Adriano Buzzati-Traverso).

3) La scienza medica come scienza integrale dei fenomeni della vita; la fisiopatologia come parte essenziale della scienza medica (rel. dott. Andrea Guerriero).

4) Statistica e fisiopatologia (rel. prof. Alighiero Nadeo).

5) L'esperienza e il metodo clinico nel loro rapporto alla fisiopatologia (rel. prof. Ubaldo Di Nardo).

6) Aspetti metodici della psicologia e della psicopatologia odierna e la loro importanza per la medicina (rel. prof. Bruno Callieri).

7) Rilevato etico e conoscitivo della scienza biologica (rel. dott. Vincenzo Cappelletti).

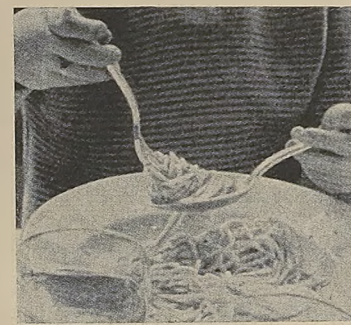
sono le imposizioni che rendono il mondo medico familiare al mondo dei malati.

Se si può porre una conclusione a queste poche note incomplete, dirò, per rispondere al titolo e per riprendere la mia proposizione iniziale che non vi è vero dialogo possibile tra medico e malato nel quadro della medicina tradizionale, ma che questo dialogo può e deve essere rimesso che contrappone preoccupazioni fisiche e spirituali: noi non troviamo al di là dell'eterno dilemma possiamo essere per una medicina del corpo esclusivamente, o per una medicina dell'anima. Dobbiamo fare, anche noi, al di là delle discussioni sull'unità dell'anima e del corpo, questa stessa esperienza. Lasciamo da parte, per il momento, lo sforzo evidentemente immenso di educazione del malato verso una tale prospettiva: è compito dei medici. Ma è anche compito della nazione; va al di là dei limiti ristretti della nostra medicina per interessare altrettanto l'insegnamento scolastico, quanto i politici e non bisogna, in tale campo, farsi troppe illusioni.

Il nostro compito, specificamente medico, mi pare sia abbastanza preciso; se ammettiamo che tutta la persona è interessata dalla malattia, è evidente che noi non abbiamo accesso che alla parte più manifesta di questa malattia e dobbiamo essere abbastanza onesti per riconoscerlo; ma dobbiamo, come corollario, dirlo chiaramente a questa « persona » e indicarle ciò che potrebbe essere l'oggetto del suo sforzo particolare con o senza l'aiu-



to dello psichiatra: dargli la occasione di utilizzare la sua malattia, di farne un elemento attivo di progresso non solo nella conoscenza delle sue capacità, ma di farne un vero elemento di presa di coscienza del peso della sua situazione sociale ed economica (3) e in questo modo reintegrare il malato in una lotta quotidiana che non subirà più ma che condurrà con altri, invece di profittare della malattia per escludersi dalla lotta. Mi sembra, disgrazia-



tamente difficile arrivare a questo punto finché la malattia continuerà ad essere un mezzo di guadagno, finché il malato si troverà di fronte al mistero di un uomo che gli nasconde il suo corpo e la sua anima per utilizzarlo meglio, di fronte, anche, a un uomo che si esclude dal suo mondo attraverso una situazione economica che sfugge e imbarazza il malato.

Daniel Hollard

1) Ogni patologia è, per una parte variabile, determinata dalle condizioni economiche di una comunità locale o nazionale, e questo sia nella sua frequenza, sia nei suoi aspetti clinici: vi sono delle malattie "dei ricchi" e delle malattie "dei poveri" restando ben inteso che l'economia ha quasi obbligatoriamente il suo riflesso affettivo o morale (come nell'ulcera gastrica). Nozione che è certamente ben più fruttuosa di quella di eredità.

2) Al limite si potrebbe evidentemente prevedere l'intervento, in questo dialogo, per salvarlo, di metodi scientifici tali quali



ce li propongono gli psichiatri. Bisognerebbe allora prevedere o una formazione abbastanza approfondita di ogni medico nel campo psicotecnico e psichiatrico, o piuttosto sviluppare la collaborazione tra medico e psichiatra. E' certo che un medico sprofondato nelle sabbie di una patologia funzionale, ha il dovere di conoscere i limiti della sua terapia: deve sapere dove termina la sua efficacia e dove comincia l'inganno del malato: ma col solo scopo di ritrovare in seguito un malato che gli sia accessibile perché capace di esprimere e di dominare ciò che nella sua malattia traduce la somma delle sue sconfitte e del suo squilibrio psicologico, cioè un malato adulto.

3) In questo ambito, un ruolo fondamentale potrebbe giocare un'ospitalizzazione lunga o un soggiorno in casa di riposo se si sapesse dare l'occasione ai malati di utilizzare la loro inoperosità con altre cose che non siano la lettura di romanzi insulsi o la fabbricazione di orsi di pelo.

(continua da pag. 13)

pone in tali ricerche scientifiche e filosofiche e i metodi adoperati debbono essere sottoposti ad un esame critico serio. La metafisica studia la realtà in quanto essere, il suo punto di vista, il suo soggetto formale è il valore di essere incondizionato, trascendentale. Nelle sue affermazioni prime, concernenti l'essere in quanto essere, essa raggiunge una verità assoluta; ed ha il diritto di sperare che le sarà dato di raggiungere lo stesso risultato nello studio delle condizioni ontologiche fondamentali, specie quelle che sono richieste affinché gli esseri finiti, qualunque essi siano, possano partecipare del valore di essere. Senza dubbio in questo campo le conclusioni saranno poco numerose e molto universali, ma il loro valore assoluto e la loro portata universale conferiscono loro una importanza suprema.

Bisogna dire che la metafisica è immune da ogni relatività? Lo è certamente nel suo fondamento e nella sua struttura essenziale. Ricordiamo tuttavia questo carattere fondamentale della metafisica: cogliere il valore di essere, significa in ultima analisi, cogliere il concreto, poiché questa conoscenza è trascendentale, e non può fare astrazione da niente. E' dunque in contatto con la realtà individuale che si sviluppa lo studio della metafisica; essa rientra in una esperienza personale della azione, della vita, della esperienza. La maniera con cui ciascuno comprende l'essere, le sue leggi e le sue condizioni interne, sarà normalmente in funzione dell'intensità e del tono particolare di tale esperienza o di tale prova che fa cogliere nel vivo il senso profondo del valore assoluto che traspare dall'ordine degli esseri. Uomini che si diranno d'accordo quanto all'essenziale, non metteranno tuttavia mai l'accento nello stesso posto; una stessa teoria metafisica non avrà in loro la stessa eco, poiché essa non si riferisce in ciascuno alla stessa esperienza. Il clima sentimentale, elemento essenziale della coscienza umana, le aspirazioni personali così come l'ambiente intellettuale e sociale sono altrettanti fattori che esercitano il loro influsso sull'orientamento particolare del sistema filosofico che ci si costruisce, sul rilievo che si dà a certe considerazioni, sull'importanza relativa che si attribuisce alla questione esaminata, etc. Questo fatto spiega perché anche sul piano dell'essere epoche differenti, civiltà ed ambienti diversi, temperamenti differenti non percepiscono le stesse verità metafisiche esattamente allo stesso modo, non si esprimono in maniera identica.

E' un fatto questo che non bisogna trascurare nell'interpretazione dei sistemi del passato ed è opportuno tener conto per comprendere i bisogni e le esigenze dei tempi presenti.

Bisogna evitare tuttavia di esagerare l'importanza di questi elementi di relatività. Essi non intaccano il valore definitivo della filosofia dell'essere. Si limitano ad abbagliarla, a presentarla in maniera aderente a tale o tal altro modo di vivere o di esprimersi. Così come la natura umana si è espressa in linguaggi molto differenti, la verità metafisica, essenzialmente immutabile, si manifesta in esperienze diverse e può essere espressa in più di un modo.

Sarebbe un grosso errore e si scambierebbe l'accessorio con lo essenziale se si credesse che anche la verità metafisica è in evoluzione continua con il pretesto che ognuno ne prende coscienza con un'operazione personale. Nell'uomo il carattere « personale » dell'attività conoscitiva si concilia perfettamente alla « trascendenza » del contenuto della conoscenza, come abbiamo visto prima nello stesso modo la metafisica conserva il suo valore, che è assoluto qualunque si esprima con il linguaggio di un'epoca.

L. De Raeymacker

Illustriamo queste pagine con alcune (tra le molte) concrete indicazioni terapeutiche. A pagina 14, in alto: fagioli nostrani; in basso: crochette di riso e patate; in questa pagina, dall'alto in basso: pane casareccio; pasta asciutta; vino (bianco amabile); lombata di manzo; pollo toscano; triglie. E' possibile reperire questi prodotti anche sotto forma di pillole e fiale.

Funzione della rappresentanza e dei gruppi in essa operanti

Scoprire la natura e le funzioni della rappresentanza e dei gruppi che in essa operano è un problema, certamente vecchio quanto la rappresentanza, ma che è sempre attuale, in quanto proprio l'attenta osservazione e meditazione sul perché di un istituto o di uno strumento costituisce sempre un essenziale presupposto per la vitalità dello stesso, e per il suo adeguamento alle nuove esigenze.

Il dato dal quale è necessario partire in questa indagine è senza dubbio il fatto che la rappresentanza universitaria investe i problemi dell'Istituto Universitario ed agisce direttamente soltanto nell'ambito dell'Università.

Per rintracciare quindi la sua natura dobbiamo rifarci all'università, intesa sia come istituto per la libera elaborazione della cultura e per la formazione dell'intellettuale, e del professionista sia come comunità di docenti, sia distintamente come comunità di studenti che con diversità di compiti, di funzioni e di interessi collaborano nell'ambito del medesimo istituto.

L'Università va evidentemente vista inserita nella vita politica ed economica del proprio paese, in quanto istituto che vive in una determinata società per svolgerci la propria specifica funzione di elaborazione scientifica e di preparazione professionale, e per valutare in termini culturali i problemi del momento storico in cui essa vive. Però l'Università nella realizzazione del suo compito, non può essere condizionata né dai fini che il potere economico e quello politico del paese in cui vive, si pongano, né tanto meno dalle loro vicissitudini.

L'elaborazione di una cultura è veramente tale soltanto se non è condizionata da interessi ad essa estranei, ma piuttosto si realizza in un regime di massima obiettività e libertà nel giudizio e con piena autonomia da qualsiasi forma di imperialismo interno ed esterno.

Per la realizzazione completa, quindi, dei suoi fini, l'Università ha certamente bisogno che le siano concesse dagli organi governativi le garanzie necessarie perché possa agire nella sua attività didattica, disciplinare ed amministrativa con la massima autonomia; ma è anche necessario che nella comunità universitaria vi sia una più chiara comprensione delle funzioni e dei limiti di ciascuno per lo sviluppo del fine proprio dello istituto, ed ancora un maggior senso di responsabilità nella realizzazione dei propri compiti. In particolare agli studenti si chiede un più profondo interesse per i problemi dell'Università, e soprattutto, l'apertura nella valutazione e nella impostazione di essi ad una visione ideologicamente qualificata del proprio istituto e della sua giustificazione e funzione storica.

A questo punto si inserisce la esigenza di un organo che sia capace di esprimere in modo qualificato ed organico i giudizi degli studenti relativamente ai problemi dell'Università. La rappresentanza universitaria nasce appunto dall'esigenza di esprimere gli interessi e le valutazioni degli studenti che fossero il frutto di una discussione democratica e libera; ed è finalizzata a dare il contributo degli studenti ad una vita veramente comunitaria dell'Università, in cui docenti e discenti, ciascuno nell'ambito delle proprie funzioni, collaborano, con il massimo rispetto delle reciproche idee e liberi da qualsiasi pressione esterna, con la massi-

ma dedizione alla ricerca e alla elaborazione culturale. Da quanto detto chiaramente si ricava che la natura della rappresentanza viene definita essenzialmente dal fatto che: a) è espressione degli studenti; b) è in funzione esclusiva dell'Università. Volendo adesso esaminare le sue funzioni dobbiamo sempre tener presente questi due momenti essenziali della sua natura.

Funzioni della rappresentanza.

Forse il discorso riesce più facile e di più immediata percezione, facendolo a rovescio, vedendo cioè prima quali funzioni la rappresentanza universitaria certamente non ha.

Abbiamo detto sopra che essa è espressione degli studenti, quindi non ha una funzione rappresentativa dell'Istituto universitario nel suo complesso, ma soltanto della comunità degli studenti che vive all'interno di esso.

Inoltre se una rappresentanza degli studenti è inserita nei consigli di amministrazione o di facoltà o nell'Opera universitaria, collabora in tal caso, come portavoce degli studenti, alla funzione legislativa o amministrativa propria degli organi istituzionalmente competenti. Quindi essa non può realizzare direttamente modifiche né strutturali né culturali nell'istituto universitario, né porre norme amministrative, o disciplinari, neanche per i soli studenti agendo nell'ambito della competenza degli organi dell'Istituto universitario a ciò preposti. Non ha in definitiva nessuna funzione di governo nell'ambito della comunità universitaria.

La sua attività si rivolge piuttosto principalmente e più immediatamente alla comunità degli studenti, per realizzare in essa una maggiore sensibilità alla vita dell'Università, ed una più responsabile valutazione degli strumenti di cui essi usufruiscono nel loro studio. Questo momento interpretativo e valutativo della realtà universitaria, che gli studenti realizzano attraverso un dialogo democratico, costituisce il perno su cui si fonda la funzione propria della rappresentanza di dare il contributo degli studenti alla vita della comunità universitaria attraverso una collaborazione cosciente, basata su valutazioni ideologicamente qualificate che

tengono presente tutta la realtà universitaria, la sua natura e le sue funzioni nell'attuale momento storico. In questo senso il contributo della rappresentanza è un contributo che tende ad approfondire il senso comunitario dell'istituto universitario ed è espressione di una profonda coscienza negli studenti dei valori del contributo di pensiero e del metodo democratico.

Così le proposte concrete della rappresentanza saranno veramente espressione della coscienza unitaria degli studenti.

I gruppi nella rappresentanza.

Chiarite le nature e le funzioni della rappresentanza, mi pare diventi alquanto più semplice il discorso sulla natura e sulle funzioni dei gruppi che in essa agiscono. E' evidente che essi hanno una natura strettamente universitaria ed agiscono in funzione del miglioramento dell'istituto universitario, secondo le proprie possibilità e competenze. Ma la loro caratteristica sta nel tipo di valutazioni e di giudizio sull'università che essi esprimono. Ciascun gruppo ha una sua qualificazione ideologica, ed alla luce di questa scopre e valuta i problemi dell'università. Quindi il programma di attività di ciascun gruppo sarà necessariamente diverso in quanto sarà espressione di una volontà ideologicamente qualificata. Sarà poi possibile lo incontro fra i gruppi sul piano della realizzazione dei programmi, ma questo non comporterà una identificazione sul piano ideologico.

A questo punto sorge logico un interrogativo; può definirsi attività politica, o meglio di politica universitaria, l'attività propria della rappresentanza universitaria e dei gruppi che in essa agiscono?

La prima cosa da notare a tal proposito è che la attività della rappresentanza e dei gruppi è finalizzata esclusivamente alla università ed al suo miglioramento ed è quindi di natura diversa e va tenuta nettamente distinta dall'attività prettamente politica ed ancor più dell'attività dei partiti e degli organi politici dello Stato.

Questi ultimi infatti esprimendo delle linee programmatiche in ordine al raggiungimento del bene comune dello Stato, collaborano a definirne la linea di azione.



Pax Romana

Pubblichiamo alcuni brani di due lettere pervenuteci dalle associazioni degli universitari cattolici del Tanganica e della Grecia. Essi chiedono di essere tenuti al corrente delle nostre attività, del nostro lavoro, delle nostre difficoltà, e ci fanno conoscere qualche cosa della loro vita.

Ripetiamo questi brani perché anche i circoli si sentano invitati ad aiutare le Federazioni sorelle di altri paesi, a seguirle con aiuti e consigli e, nel caso particolare, anche con un piccolo aiuto di carattere materiale.

Ci scrivono dal Tanganica:

«Nella sua Enciclica "Fidei donum" del 21 aprile 1957, Pio XII dice: "Soprattutto si deve prestare attenzione all'Azione Cattolica in Africa, perché l'Africa si s'aprendo alla vita del mondo moderno e sta attraversando i suoi anni più difficili".

Secondo il desiderio dello stesso Pio XII iniziamo differenti settori di Azione Cattolica nei quali cerchiamo di incoraggiare la liturgia, le vocazioni, i Ritiri spirituali, le scuole, gli ospedali, il lavoro catechistico tra i giovani, la vita di famiglia, la stampa, la radio, i films. Tuttavia ci accorgiamo che questi vecchi mezzi sono senza effetto per un lavoro così difficile per cui dobbiamo necessariamente organizzarci su vastissima scala.

Dobbiamo rinnovare i nostri metodi o saremo destinati a soccombere.

Perciò osiamo presentarvi questa lettera e, possiamo sperare che voi manderete un'offerta per questo apostolo così difficile e necessario? Sappiamo che i tempi sono duri per tutti e conosciamo le difficoltà che voi incontrate in Europa, ma a bene osservare si vede immediatamente che la vostra povertà è relativamente buona paragonata alla miseria altrui. Con i migliori auguri. Sinceramente in Cristo ».

P. Egelmeers

Assistente degli Universitari cattolici del Tanganica

Gli amici greci ci scrivono:

«La nostra partecipazione agli incontri di Pax Romana ci ha incoraggiato a continuare il

nostro lavoro che si svolge tra grandi difficoltà... Il nostro gruppo di studenti è molto piccolo — 30 membri — e dobbiamo lottare moltissimo per organizzarci poiché i cattolici romani in Grecia non sono che una debole minorità.

Il nostro gruppo fondato nel 1935 svolse per qualche tempo una attività intensa, ma poi cessò quasi di esistere e non restò che il nome. Ora ci stiamo riorganizzando su nuove basi. Il nostro gruppo è necessario perché domani darà alla Grecia quegli intellettuali cattolici di cui ha bisogno e che oggi sono troppo poco numerosi, paragonati agli ortodossi. Abbiamo ora bisogno di tutto: non abbiamo una biblioteca e non abbiamo una sede...

Avremo piacere di essere in contatto con voi, conoscere i vostri programmi per un'attività spirituale, culturale e sociale, nello stesso tempo, incoraggiati dalla vostra amicizia e dalla vostra solidarietà che ci unisce, e permetteremo di dirvi che riceveremo con infinita riconoscenza tutto ciò che vorrete inviarci: libri, riviste, periodici, e anche se potete, del denaro. Il vostro aiuto ci permetterà di aumentare ed intensificare le nostre attività in favore della Chiesa cattolica che in Grecia minaccia di scomparire.

Noi possiamo solo assicurarsi che se verrete in Grecia troverete degli amici sinceri che saranno lieti di rendere più piacevole possibile il vostro soggiorno.

Con tutta la riconoscenza vi salutiamo ».

Joseph Michael

Presidente degli Universitari cattolici greci

Vi comunichiamo inoltre che alcuni universitari cattolici argentini avrebbero piacere di corrispondere con alcuni funzionari italiani; perciò gli interessati sono pregati di inviare al centro il loro nome ed indirizzo.

Infine vi invitiamo ad abbonarvi al giornale di « Pax Romana » che in questo nuovo anno è diventata una vera e propria rivista e che ci aiuta a sentire i membri di quella grande famiglia che è Pax Romana.

L'abbonamento è di L. 600 da inviare al Centro al più presto possibile.

Vi preghiamo di indirizzare le eventuali offerte, gli indirizzi e gli abbonamenti a: M. Rosaria Giovannelli - Fuci - Via Conciliazione, 4d - Roma.

La rappresentanza limita invece la sua attività all'Università; e quindi le sue valutazioni saranno necessariamente legate alla natura culturale dell'Università e direttamente espresse in essa. Perciò le attività degli OO.RR., saranno espressione della capacità degli studenti di comprendere il valore del proprio studio e degli strumenti che adoperano, in ordine alla funzione che l'Istituto universitario ha. In definitiva forse si può parlare di attività di politica universitaria, usando però il termine dopo averlo chiaramente delineato nelle sue particolari caratteristiche, limitandolo cioè al significato di attività di valutazione dei compiti storici dello Istituto universitario nel paese e di proposte degli studenti in ordine al fine dell'Università.

L'Intesa universitaria.

Dedichiamo adesso un po' di attenzione al gruppo dell'Intesa, che particolarmente ci interessa in quanto come Fuci da esso siamo rappresentati, nell'ambito della rappresentanza. Distinguiamo due momenti essenziali: a) il momento della qualificazione ideologica dell'Intesa; b) quello della sua attività programmatica. Ben si comprende che il primo momento è quello che per noi giustifica la stessa esistenza dell'Intesa e che la distingue da ogni altro gruppo. E proprio in

questo momento si inserisce lo stretto legame che necessariamente esiste fra associazioni (FUCI, Congr. Mariane, CUD) ed Intesa; infatti la qualificazione ideologica deriva dall'Intesa dal presupposto della visione in senso cristiano dei problemi dell'Università e dal contributo di elaborazione culturale e di formazione personale che soltanto le associazioni possono garantire.

La distinzione dell'Intesa dalle associazioni si pone ulteriormente, ed in termini chiari, nel secondo momento, in quello cioè della programmazione di attività concreta. Qui l'Intesa agisce con la massima libertà ed autonomia, per realizzare nelle forme concrete che più le sembrano opportune, nel piano della rappresentanza, le indicazioni e le valutazioni che le derivano dal continuo apporto culturale delle associazioni. In questo senso esiste una autonomia sostanziale dell'Intesa dalle associazioni. Autonomia che evidentemente non significa negazione dell'apporto delle associazioni, ma piuttosto vuol dire libera traduzione in termini di « politica universitaria » della tematica culturale delle associazioni.

In questa luce va visto il problema della struttura del comitato di Intesa in forme che garantiscano il continuo contributo delle associazioni.

Franco Providenti