

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria
Cattolica Italiana - Anno XIX - n. 14 - 15 agosto

Direttore: Italo De Curtis - Condirettore: Fulvio Mastro-
paolo - Direz. e Amm.: Via Conciliazione, 4d (Tel. 655.621 -
561.948) - c.e.p. 1/11870 - Sped. in abb. post. Gruppo II -
Arti Grafiche Italiane - Piazza Navona, 56 - Roma - Abb.
semplice L. 600, speciale L. 400, estero L. 1000, un numero
L. 30, arretrato L. 50. Autorizz. del Trib. di Roma, n. 4938.
Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti
universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.

L'accordo sulla tregua nucleare recentemente firmato a Mosca ha aperto alla speranza di un domani migliore e di una pace più stabile.

In se stesso l'accordo è, in fondo, alquanto limitato: riguarda gli esperimenti nucleari terrestri e marini. Tuttavia esso può essere un inizio per la soluzione di altri gravi problemi da quello dell'unificazione tedesca a quello del disarmo generale e controllato. La strada che conduce a una pace stabile e duratura è ancora lunga e incerta, d'accordo, ma certo oggi possiamo dire di esserci avvicinati alla meta.

Altri esamineranno i motivi più strettamente politici che hanno condotto all'accordo. Noi qui vogliamo osservare che l'accordo è una manifestazione di buona volontà e di ragionevolezza che in qualche misura si trovano sempre in fondo al cuore di ogni uomo perchè sono l'orma del Creatore. E quest'impronta del Creatore può certo essere soffocata o nascosta dall'errore o dal peccato, può essere guastata dalla ribellione dell'uomo ma non può mai essere del tutto distrutta e cancellata.

La pace, perciò, è possibile solo quando quest'impronta non viene offuscata, quando l'uomo accetta — fosse pure implicitamente — quei quattro pilastri — verità, carità, libertà, giustizia — che Giovanni XXIII indicava come il fondamento sicuro della pace.

Qualcuno dirà che l'accordo è frutto della paura. Può darsi. Ma se la paura è timore di perdere un bene, come la vita, la salute, lo sviluppo ordinato e pacifico dell'umanità, ben venga anche la paura!

In questo caso la paura non è viltà che induce a cedimenti di fronte all'altrui sopraffazione, ma è amore a beni degni di essere difesi. Gli esperimenti nucleari e l'aumento della radioattività erano un attentato alla salute e alla vita degli uomini, il perfezionamento delle armi atomiche era una minaccia allo sviluppo della umanità.

Tuttavia non possiamo mancare di fare un second'ordine di considerazioni. Oggi il sistema socialista sovietico ammette la coesistenza col sistema capitalistico; entrambe le parti cercano di escludere la guerra che sarebbe solo una sconfitta per l'umanità dopo la quale ogni questione sui sistemi economici e politici non avrebbe più senso. Ma è possibile fermarsi qui?

La «guerra fredda», quella specie di tregua vacillante al minimo urto, basata su un mero equilibrio di forze, che ha, con alterne vicende, caratterizzato gli ultimi quindici anni, ha, con l'accordo di Mosca, subito un colpo.

Ma se si cerca di escludere la guerra come strumento politico, se si cerca di uscire anche dalla «guerra fredda», resta il problema di costruire la pace e l'ordinata convivenza dei popoli.

E queste non saranno possibili se mancherà il rispetto per la libertà delle persone, per l'indipendenza dei popoli, per la giustizia che impone di tener conto della miseria e della fame di tanti e tanti uomini.

Affrontare con serietà questi problemi significa porre le premesse, ben più che per la coesistenza, per la convivenza.

E la convivenza sarà possibile se non verrà meno lo spirito di verità. Non si tratta già di distruggere gli erranti, ma di superare gli errori e di cercare la verità; le verità parziali, se si vuole, ma che sgombrano il cammino di ogni uomo verso quella Verità per cui è fatto.

Per questo motivo l'irenismo non è pace, ma abdicazione di fronte all'errore, che pure è fonte di insidia per la convivenza e la pace, e incomprendimento del travaglio che pervade il mondo che, alla ricerca di un migliore avvenire, cerca di liberarsi e di superare posizioni erronee e inadeguate.

Per il momento ci troviamo di fronte a un accordo che significa: «cerchiamo di non distruggerci e di non distruggere l'umanità»; speriamo ora che ognuno sappia rimuovere quelle cause profonde, quegli errori, quelle colpe che ancora ostacolano il cammino di una vera pace e di una vera convivenza.

(f. m.)

Impegno di rinnovamento e fedeltà della Fuci alle sue responsabilità

Il momento storico che stiamo vivendo ci appare in tutti gli ambiti e a tutti i livelli accentuatamente dinamico. Ci sono divenuti famigliari i concetti di «superato» e «inadeguato», di «rinnovamento», «sviluppo», «progresso», «evoluzione».

Sentiamo quasi scricchiolare tante vecchie strutture sotto la spinta molteplice di una realtà sociale in continua rapida trasformazione. Vediamo sbocciare ad ogni istante nuovi più complessi problemi, ci accorgiamo che la nostra prospettiva va continuamente dilatandosi, sentiamo di essere vitalmente inseriti in un processo storico di grande rilievo di cui percepiamo il valore essenziale.

Tutto ciò conduce facilmente a considerare criticamente quanto sa di vecchio e di stantio, a preferire il nuovo nella sostanza e nelle forme. Questo è verissimo in particolare per la nostra FUCI, e forse mai come oggi si può cogliere in tutta la Federazione una ansia di rinnovamento, un travaglio nella ricerca di più adeguati metodi e strutture, che tocca tutti gli aspetti e momenti della vita fucina.

C'è alla base di questo fermento un fiorire di energie spirituali, una sincera profonda esigenza di semplicità e di verità, un'assoluta necessità di coerenza che non sa fortunatamente ammettere fratture tra i

momenti della vita. Proprio per questo sentiamo di non appartenere alla schiera dei «profeti di sventure» di cui parlava S. S. Giovanni XXIII in apertura del Concilio Ecumenico: avvertiamo tali fermenti di bene nel momento presente sicché non possiamo essere che ottimisti.

Voler cambiare significa anche, e forse soprattutto, questo.

Naturalmente però non ci nascondiamo i rischi di un tale atteggiamento quando non sappia ritrovare un suo interiore equilibrio. Anzi, la ricerca di questo equilibrio è ciò che davvero più ci preme e proprio in ordine ad essa sentiamo di dover essere più esigenti e più insoddisfatti. Sappiamo infatti, e non solo per astratto convincimento, ma per averlo continuamente sperimentato, che l'improvvisazione, gli atteggiamenti non sufficientemente meditati si rivelano fondamentalmente sterili, incapaci di incidere e di trasformare profondamente. Perciò sottolineiamo l'importanza di un metodo che garantisca profondamente il nostro impegno. Proprio perchè crediamo fermamente al valore del continuo rinnovamento non vogliamo correre il rischio di impoverirlo, ma ci sforziamo di garantirlo contro ogni tentazione di facilità e di eccessiva semplificazione.

Per queste ragioni pensiamo che la FUCI non

possa rinunciare a un impegno intellettuale che, se presenta le indubbie difficoltà connesse a qualsiasi studio e impegno di pensiero, è necessaria garanzia dell'opera di formazione degli universitari.

Questa garanzia crediamo di trovarla da un lato nella costante aderenza al processo storico in atto, dall'altro nel metodo della indagine attraverso cui intendiamo studiare questo stesso processo. Crediamo al valore ed alla necessità di un apporto specifico di tutte le forze sociali allo sviluppo della società in cui sono inserite, perciò facciamo appello alla nostra duplice caratterizzazione di universitari e di cattolici per individuare ambito e metodo del nostro apporto.

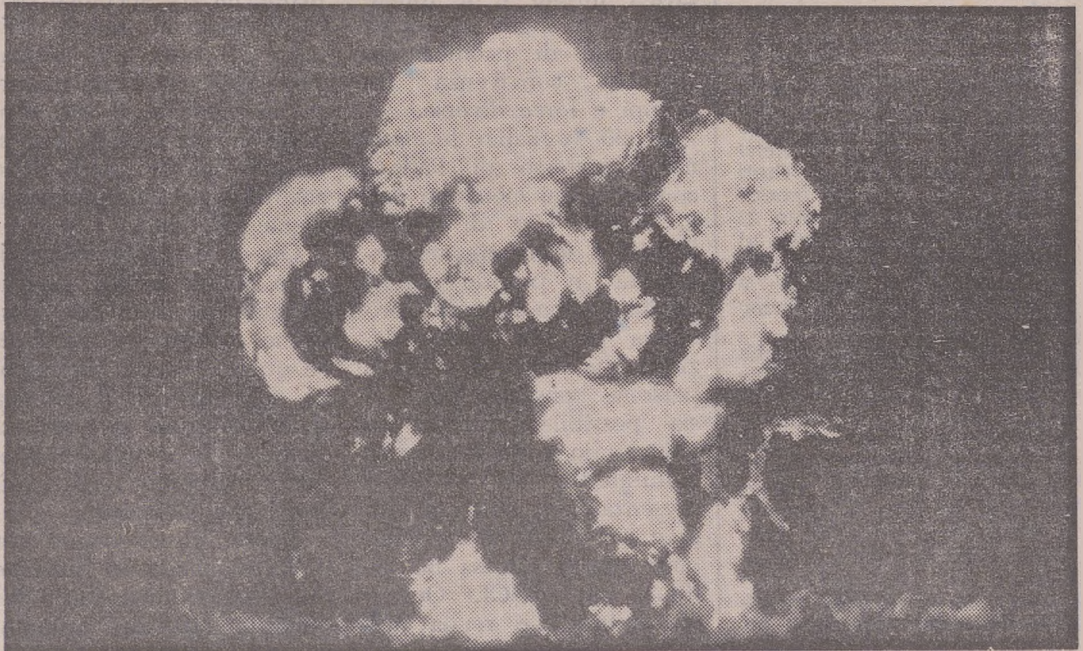
In questa linea si sono venuti ponendo il tema nella nostra riflessione di Padova: il processo di unificazione europea e la prospettiva in cui questa dovrebbe orientarsi; riflessione anzitutto sul significato profondo di questo processo, sul senso che noi, quali una delle forze operanti in esso, crediamo di dovergli attribuire e solo successivamente riflessione su alcuni grossi problemi, tra cui quelli politici ed economici, ai quali spesso si limita l'intera problematica sulla unificazione europea.

Questa coscienza di esse-

Bruno Musso

(Continua a pag. 2)

Dopo l'accordo di Mosca sembrano prendere consistenza le speranze di pace di tutti gli uomini di buona volontà. Forse non vedremo più il fungo atomico levarsi a minacciare l'umanità.



Sopranazionalità e comunità economica europea

Le discussioni originate dal sorgere nell'ambito del diritto internazionale di nuove realtà (CECA, CEE, Euratom) che seguono l'evoluzione della comunità internazionale verso forme più complesse, hanno portato anche, nei tentativi di dare una precisa definizione sulla natura giuridica dei nuovi Enti, a una contrapposizione di formule.

Si è parlato e si parla di formula intergovernativa contrapposta a formula «sopranazionale», e quindi di unioni internazionali pure e semplici contrapposte a organismi sopranazionali.

Vedremo come sia sorto questo concetto di «sopranazionalità» e quale importanza pratica potremo assegnargli. Ci basta inizialmente di vederlo come termine contrapposto a quello dell'ente di natura intergovernativa, propria delle unioni internazionali.

Quali sono le caratteristiche che differenzerebbero i due termini di paragone?

a) *Unioni intergovernative.* Al riguardo si è notato che:

1) Gli organi sono formati in base a designazioni governative; il designato è responsabile solo nei confronti del proprio governo; l'organo non è quindi separato dal governo.

2) Le decisioni degli organi delle unioni intergovernative producono effetti che vincolano solo gli organi stessi, ma che non sono direttamente vincolanti per i soggetti interni degli Stati membri.

3) Le decisioni vengono prese col criterio dell'unanimità.

b) *Unioni «sopranazionali»;* nelle quali si notano queste caratteristiche:

1) Gli organi sono formati in base a criterio elettivo, con investitura popolare; gli organi agiscono separatamente dai governi degli Stati membri.

2) Le decisioni degli organi producono effetti vincolanti anche per i soggetti interni degli Stati membri; le norme delle unioni «sopranazionali» si indirizzano direttamente ai cittadini degli Stati membri.

3) Le decisioni vengono prese a maggioranza.

Questa è la schematica contrapposizione che aprioristicamente ci viene spesso presentata. Vediamo di verificarne la portata esaminando il dato delle norme del trattato istitutivo della Comunità Economica Europea.

Per quanto riguarda la formazione degli organi: Vi è una Assemblea basata sul criterio elettivo, in quanto formata da delegati eletti dai Parlamenti degli Stati membri, che esercita poteri deliberativi e di controllo. Il Consiglio, che provvede al coordinamento delle politiche economiche generali, è invece di nomina governativa.

Anche la Commissione che vigila sull'applicazione delle disposizioni del Trattato e delle disposizioni adottate dalle istituzioni in virtù del Trattato stesso, che formula raccomandazioni e pareri nei casi previsti, e dispone di un proprio potere di decisione, è di nomina governativa.

Per quanto riguarda gli effetti delle decisioni degli or-

gani della Comunità, l'articolo 189 distingue tra regolamenti, direttive e decisioni, raccomandazioni o pareri.

Il regolamento ha portata generale, è obbligatorio in tutti i suoi elementi e direttamente applicabile in ciascuno degli Stati membri. La direttiva vincola lo Stato membro cui è rivolta per quanto riguarda il risultato da raggiungere, salva restando la competenza degli organi nazionali in merito alla forma e ai mezzi.

La decisione è obbligatoria in tutti i suoi elementi per i destinatari da essa designati. Le raccomandazioni e i pareri non sono vincolanti.

Vediamo ora il criterio seguito per la formazione delle decisioni nell'ambito degli organi della CEE. A questo riguardo si nota un compromesso fra il criterio di maggioranza e di unanimità. La Commissione prende le sue decisioni a maggioranza. Il criterio decisorio normale sembrerebbe quello della maggioranza anche per il Consiglio e l'Assemblea; «salvo contrarie disposizioni del Trattato» si affretta ad aggiungere la norma. Infatti, in base al Trattato, numerose decisioni, in genere le più importanti, richiedono l'unanimità dei voti o una maggioranza qualificata.

Per la formazione della maggioranza qualificata in seno al Consiglio, si attribuisce una particolare ponderazione al voto dei sei membri, che è la seguente: Belgio, valore 2; Germania, val. 4;

Francia, val. 4; Italia, val. 4; Lussemburgo, val. 1; Paesi Bassi, val. 2.

Le deliberazioni sono valide se hanno raccolto almeno: dodici voti, quando, in virtù del Trattato, debbono esser prese su proposta della Commissione; dodici voti che esprimano la votazione favorevole di almeno quattro membri, negli altri casi.

Come si vede si tratta di un tipo di maggioranza che richiede la pressoché totale unanimità dei membri del Consiglio, quindi il criterio di maggioranza ne esce seriamente sminuito.

Possiamo dire che il criterio di maggioranza è più seguito ed è regola normale nelle decisioni dell'organo della Comunità che ha mag-

giore qualificazione politica, in quanto formato da membri eletti dai Parlamenti, nelle decisioni cioè dell'Assemblea.

Non così nel Consiglio, lo organo composto dai rappresentanti dei sei Governi, e che praticamente funziona da organo di «governo» della Comunità, contrapponendosi all'Assemblea. Nella attività decisoria del Consiglio è frequente il ricorso alla unanimità o alla maggioranza qualificata, e proprio, naturalmente, per le decisioni di maggiore importanza.

E' interessante rilevare come vengano prese le deliberazioni di maggiore importanza previste dal Trattato.

Per apportare emendamenti al Trattato si richiede, previo parere favorevole del Consiglio, consultata l'Assemblea e se occorre la Commissione, la convocazione di una conferenza dei rappresentanti dei Governi, che stabilisca di comune accordo gli emendamenti stessi.

L'unanimità del Consiglio è richiesta per l'ammissione di uno Stato Europeo richiedente l'ingresso nella Comunità, previo parere della Commissione. Pronuncia unanime del Consiglio è pure richiesta per la conclusione di accordi con Stati terzi. In generale le decisioni che possono esser prese in deroga o modificazione di disposizioni del Trattato, richiedono l'unanimità.

E' opportuno parlare del sistema con il quale si determinano le decisioni che seguono l'ordinato e graduale muoversi della Comunità verso la realizzazione dei fini previsti dal trattato nei suoi vari settori.

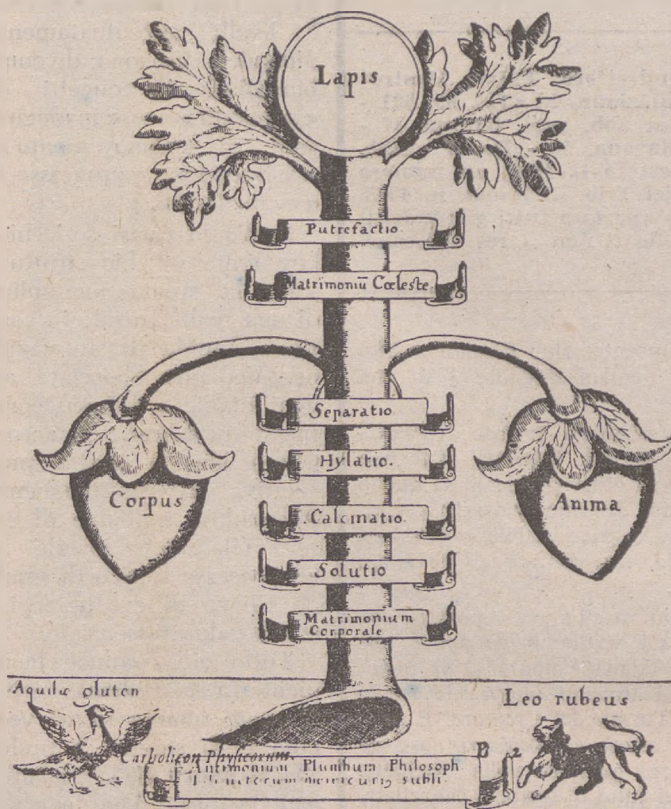
La Comunità Economica è progressivamente costituita nel corso di un periodo transitorio di dodici anni; il periodo transitorio è diviso in tre tappe di quattro anni ciascuna, la cui durata può essere modificata alle condizioni previste.

Per ciascuna tappa è previsto un complesso di azioni che devono essere intraprese e condotte insieme. Il passaggio dalla prima alla seconda tappa è condizionato alla constatazione che l'essenziale degli obiettivi, specificamente fissati dal Trattato per la prima tappa, sia stato effettivamente raggiunto e che, fatte salve le eccezioni e procedure previste dal Trattato stesso, gli impegni siano stati mantenuti.

Tale constatazione è effettuata alla fine del quarto anno dal Consiglio che delibera all'unanimità sulla relazione della Commissione. Ove non sia raggiunta l'unanimità la tappa è automaticamente prolungata di un anno. Alla fine del quinto anno la constatazione è effettuata dal Consiglio alle stesse condizioni. Ove non sia raggiunta l'unanimità, la prima tappa è automaticamente prolungata di un anno ulteriore.

Infine al termine del sesto anno la constatazione è effettuata dal Consiglio che delibera a maggioranza qualificata sulle relazioni della Commissione.

Come si vede, nella formulazione delle decisioni si ha un passaggio dal criterio dell'unanimità a quello della maggioranza, nel momento in cui si prevede che i legami intrecciati dalla Comunità stessa abbiano veramente costituito anche nella sostanza una vera e propria es-



(Continua da pag. 1)

re una delle forze sociali che operano nella storia, in questo come in altri casi, ci conduce ad assumere una più precisa responsabilità sociale, e dunque a caratterizzare più compiutamente il nostro apporto, ed insieme ad avvertirne il limite, che è appunto quello di ogni particolare gruppo operante in un processo storico, che viene determinandosi per l'apporto di tutti.

Questo ci pare ad un tempo il fondamento di ogni vera chiarezza: nella distinzione di competenza, di attitudini, di responsabilità e di ispirazioni ideologiche; questo è il fondamento di ogni autentica possibilità di pacifica costruttiva convivenza fra gruppi e forze diverse.

A ciò vogliamo fermarci nel Congresso di Padova come in ogni momento della nostra vita di FUCI. Sentiamo le nostre responsabilità: e proprio perché crediamo che la verità cristiana richieda un'accettazione che impegna tutta la persona, pensiamo che non sia possibile evadere da uno studio e da un lavoro culturale e da un'attiva presenza nella storia di oggi e nell'ambiente universitario che la Chiesa ha affidato alla FUCI. Questo ci sembra che renda evi-

denti le ragioni della scelta del tema del congresso di Padova e del tema di studio del prossimo anno su «Facoltà universitarie e sviluppo sociale».

Con questo tema intendiamo infatti concentrare la nostra attenzione sullo istituto universitario attuale, visto in riferimento alla società che continuamente si evolve. Cosa significa oggi l'Università per la vita sociale? Qual è l'apporto che essa di fatto dà in quanto istituto, e quale in quanto comunità capace di una sua propria vita al di là delle strutture stesse, che parrebbero determinarla?

Mentre l'apporto scientifico-tecnico è specifico dell'Università in quanto istituto, c'è tutta una formazione dello studente a porre criticamente il suo rapporto con la società, che si compie al di fuori delle strutture e indipendentemente da queste.

Questa è constatazione di fatto, a mio avviso, assolutamente pacifica. Ma possiamo e vogliamo chiederci se questo accade per ragioni di supplenza a carenza delle strutture o non sia piuttosto la spontanea adeguata risposta degli studenti alla situazione.

Questo ci chiediamo per chiarire meglio la funzione dell'istituto universitario nel contesto sociale odierno,

concorrendo a liberarlo da pesanti quanto illusori fardelli e ad individuarne responsabilità e possibilità reali. Perciò siamo impegnati a sviluppare parallelamente tutto il discorso sull'apporto scientifico-tecnico affiancandoci a quanti in questo momento tentano di precisarne contenuti e ambiti per le singole facoltà.

Tutto ciò significa assumerci interamente la responsabilità che ci viene dall'essere universitari e accettare coerentemente di affrontare i problemi del momento presente e del nostro impegno personale partendo dai contenuti propri delle facoltà.

E' costante la tentazione di rifiutare questo passaggio, questa mediazione (naturale per noi) dell'Università, per abbracciare più cose, per dilatare ulteriormente il nostro sguardo. In questa luce il discorso di prima può sembrare mortificante o limitato; è invece — io credo — garanzia di serietà e di validità, dunque anche a lungo termine di fecondità e di incisività, perché esso intende collegare l'impegno odierno dell'universitario alle sue responsabilità qualificate nella Chiesa e nella società e alle sue future mansioni professionali.

Bruno Musso

senza comunitaria irreversibile.

Testimonianza di ciò si trova non soltanto nell'art. 8 del Trattato, ma anche nelle varie disposizioni che attengono alla politica della Comunità, nei suoi vari settori. In tutte queste norme si parla di decisioni del Consiglio, prima all'unanimità e poi, dopo un determinato periodo di tempo a maggioranza, sia pure qualificata.

L'esame che abbiamo ora condotto ci permette di rilevare nell'Organizzazione della Comunità Economica Europea la compresenza delle caratteristiche di quelle tipiche formule a priori, che avevamo assunto in partenza, l'intergovernativa e la «sopranazionale». Ciò dà l'indice della tortuosità dell'apparato costruttivo della Comunità, tortuosità e contraddizioni che, come si accennava, non fanno che ripetere una situazione reale di contrasto tra obiettivi federalistici e resistenza degli interessi nazionali. Si tratta chiaramente di una soluzione di compromesso.

Il filone federalistico rimane il filo conduttore della costruzione della CEE, che sarebbe destinata a preparargli pieno sbocco attraverso una integrazione prima economica che politica, ma rimane largamente sacrificato e frenato.

Comunque, per le considerazioni fatte precedentemente, si può a buon diritto ritenere che sul piano della collocazione giuridica la CEE, per le sue caratteristiche, rappresenta qualche cosa che certamente si diversifica dai classici esempi di unioni doganali. Sappiamo che, a proposito degli Enti del tipo della CECA, CEE, Euratom, si è lanciato e si è usato il termine di «Comunità sopranazionale». Tale neologismo compare direttamente nel testo del Trattato Istitutivo della CECA. Un tentativo di definizione chiara di che cosa si voglia intendere col termine «sopranazionale» è stato fatto dallo Schuman, secondo il quale «le supranational se situent à égale distance entre, d'une part, l'individualisme international qui considère comme intangible la souveraineté nationale et n'accepte comme limitations de la souveraineté que des obligations contractuelles, occasionnelles et révocables; d'autre part, le fédéralisme d'Etat qui se subordonnent à un super-Etat doté d'une Souveraineté territoriale propre. L'institution supranationale ne possède pas les caractéristiques d'un Etat, mais elle détient et exerce certains pouvoirs souverains. Elle est irrévocable comme l'est le transfert de compétence qui en est la source. Le Traité confère à la Communauté une fonction propre; elle ne l'exerce pas au titre d'une délégation pour le compte des Etats adhérents (1)».

Come si vede si accenna ad un quid intermedio tra una forma interstatale e una forma federalistica; si accenna pure alle funzioni «proprie» (se pur di origine pattizia), che la Comunità esercita senza delegazione di potere da parte degli Stati.

Sempre a proposito del concetto di sopranazionalità ci riferiamo al parere del Monaco che scrive: «Perché si è ritenuto opportuno contrassegnare con il termine "sopranazionale" alcuni enti rispondenti alla attuale fase di evoluzione dei rapporti internazionali? Perché si è constatato che le unioni tra gli stati considerati davano

vita a relazioni sociali tra i membri più strette e più differenziate di quelle risultanti dai normali e tradizionali patti di unione...» «Coloro che hanno immaginato certi enti nuovi non si sono accontentati di qualificarli "unioni", ma hanno sentito la necessità di ricorrere a un termine che esprime in modo più evidente la coesione venutasi a creare fra più Stati, e a tal fine hanno scelto l'espressione "Comunità". Essi hanno evidentemente inteso significare il riferimento ad una unione più accentuata, di indubbio carattere istituzionale (2)».

Le Comunità Europee in sostanza sono la prima realizzazione di quella organizzazione internazionale per «settore», attraverso la quale oggi si cerca di rinserrare i legami della coesione fra gli Stati. Sotto questo profilo la loro struttura organica è successiva alla loro formazione giuridica.

Concludendo ci sembra dalle opinioni stesse che abbiano riportato, che il concetto di «sopranazionalità» sia nato soprattutto come esigenza di definizione di queste nuove creazioni che si presentavano nella Comunità Internazionale come atipiche sia rispetto alle formule federalistiche che a quelle interstatali; tutto questo ne sminuisce assai l'effettiva portata concettuale sotto il profilo giuridico. Recentemente anzi il termine «sopranazionale» sembra caduto piuttosto in disuso.

Piuttosto che ricercare formule a priori che diano preciso inquadramento alle Comunità Europee, si preferisce osservarne in concreto quelle che sono le loro caratteristiche peculiari.

Si può concordare con la opinione del Monaco che sostiene che «ciò che impedisce l'inclusione di tali enti in tipi preesistenti è la mancanza di qualità politica che essi posseggono attualmente: le Comunità Europee sono forme evolute di cooperazione fra più stati nella sfera di settori specializzati, che obbediscono principalmente ad esigenze tecniche e la loro organizzazione riflette il tecnicismo delle loro funzioni. Ed è per questo che la quantità politica di cui sono dotate è scarsa in rapporto alla loro struttura tecnica (3)».

E' infatti risaputo che tanto più un ente è tecnico, tanto più si allontana dalle esigenze e dalla impronta politica. Soltanto una piena integrazione delle strutture tecniche in quelle politiche potrebbe dare il carattere statale (federale) alle Comunità in discorso; e forse non si dovrebbe andare più alla ricerca di un termine nuovo e poco delineato come quello di «sopranazionale».

Questo è il discorso di fondo, che sta a cuore a coloro che dirigono i loro sforzi per la creazione della futura Europa veramente unita. Il «rilancio europeo» del quale tanto si parla, non potrà avvenire se non con un aumento della «carica» politica delle Istituzioni Europee.

Paolo Vivarelli

(1) M. SCHUMAN, prefazione a P. Reuter: *La Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier* - Parigi 1953.

(2) R. MONACO: *Le Comunità sopranazionali nell'ordinamento internazionale* - in: *La Comunità Internazionale* - luglio 1953.

(3) R. MONACO: op. cit.

materiale di preparazione al congresso

Continuiamo la presentazione di materiale di documentazione per il congresso nazionale di Padova. E' ovvio che con questo non intendiamo sostituire lo studio e la personale lettura di ognuno ma solo presentare esemplarmente alcuni scritti sui problemi europei.

Il materiale che pubblichiamo in questo numero, si riferisce parzialmente alla seconda relazione generale.

Il brano tratto dalla «Democrazia cristiana» del Toniolo si riferisce al sorgere del concetto di classe e all'acquisizione di una coscienza di classe da parte del proletariato. Ci sembra che questo fenomeno abbia scosso profondamente i presupposti sociali dello Stato moderno e del centralismo statale. Le classi sociali e i corpi sociali hanno inciso profondamente sullo Stato contemporaneo e sulla sua evoluzione. Essi, quindi, sono forze da cui non si può prescindere quando si consideri il superamento dello Stato nazionale e il processo di unificazione europea che dipende dal loro apporto.

Del resto non solo le classi sociali, ma molteplici altri fattori (militari, economici, politici) hanno contribuito ai primi passi dell'integrazione europea e contribuiranno ancora al successivo svolgimento del processo di unificazione.

In questo quadro non va dimenticato l'apporto di quella realtà sociale, che è il partito, così caratteristicamente connesso alla democrazia indiretta e all'assetto dello Stato contemporaneo. Ci è parso interessante sottolineare, a questo proposito, l'ispirazione europeistica del partito popolare e di Alcide De Gasperi che tanta parte hanno avuto sulla Democrazia Cristiana attuale e, in genere, direttamente o indirettamente anche sull'azione molteplici dei cattolici italiani.

Accanto all'apporto delle classi sociali, dei vari corpi intermedi di natura politica, economica, sindacale, dei corpi militari ecc., va sottolineato l'apporto delle comunità educative, della famiglia, delle comunità religiose. Un brano tratto da una relazione di mons. Costa può suggerire utili spunti in proposito.

La coscienza di classe

La immanenza del moderno proletariato con le grandiose sue vicende storiche sovrancomenti a tutto il secolo XIX, generò, accanto al concetto di riforme del contratto, di lavoro e di una novella azione riparatrice delle classi superiori, un effetto ben più gravido di conseguenze nel seno delle stesse moltitudini operose; vale a dire il suscitarsi in esse della coscienza di classe («Standesbewusstsein») e del corrispondente sforzo per tradurlo in un fatto sociale organico, mercé la costituzione del quarto stato.

Grande fatto psicologico (ricorrente nella storia della civiltà) questo spuntare di una nuova coscienza di classe, che alla materia bruta ed informe del proletariato veniva a dare uno spirito animatore e una virtù ricostruttrice e che perciò potrebbe definirsi: «l'idea ripensata, sentita e praticamente operosa delle moltitudini inferiori, di esser chiamate a comporre una parte omogenea e distinta, con proprie e speciali funzioni, nel corpo sociale e di possedere il diritto e le forze corrispondenti per tradurre il proposito in realtà concreta, vitale, duratura».

Giuseppe Toniolo

Da: «Democrazia cristiana - Istituti e forme», I, pp. 120-121

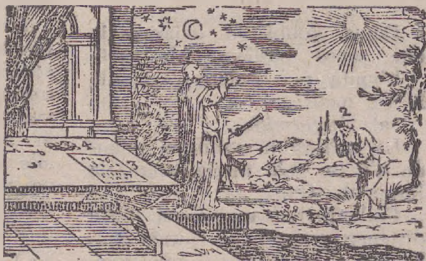
Corpi sociali e classi nello Stato contemporaneo

... Al suo esterno, poi, benché prevalentemente sempre nell'ambito di un unico ordinamento giuridico (ed è necessario dire «prevalentemente» perché ora la Comunità europea del car-

bone e dell'acciaio costituisce un corpo che agisce nel territorio dei singoli Stati nazionali, in un settore che era di loro competenza, senza sottostare ai loro ordinamenti ma anzi ad essi sostituendo il proprio; fenomeno di una importanza realmente straordinaria e su cui troppo poco si è soffermata l'attenzione), al suo esterno si formano ugualmente nuovi corpi minori liberi nella loro costituzione e nella loro azione.

Talché la concezione dello Stato, tramandata dalla dottrina giurispubblicistica e che tiene conto esclusivamente del fenomeno della distribuzione del potere sovrano, ignorando o quasi il fenomeno della distribuzione del potere politico, appare oggi largamente inadeguata a riprodurre l'essenza del fenomeno sociologico dello Stato benché, ad un certo momento, e precisamente in coincidenza con il momento politico liberale, essa abbia anche potuto essere sufficiente a rappresentarli integralmente, appunto per la coincidenza che allora poteva esservi, in linea di massima, tra quei due aspetti.

Ma oggi bisogna riconoscere che lo Stato non è più l'unico rappresentante di tutta la vita sociale; che accanto a lui, o nell'ambito della sua struttura-



zione organica o fuori di quell'ambito, esistono dei corpi che ugualmente sono da ritenersi essenziali per la vita sociale.

Ed è anzi da dire che l'ancora usuale espressione «corpi intermedi» corrisponde ad un modo di vedere superato dalla realtà, perché postula un rapporto esclusivo tra popolo e Stato nel cui medio dovrebbero situarsi i corpi appunto detti intermedi, mentre questi sono tali soltanto sul piano della strutturazione istituzionale della società: onde tale espressione dovrebbe risolversi in quella più esatta di organismi intermedi ed istituzioni sociali...

... Se è vero che l'evolversi delle classi comporta la creazione di nuovi corpi sociali o una nuova utilizzazione di quelli già esistenti, è anche vero che la stessa attività di questi corpi, come anche solo la loro esistenza e struttura, possono costituire un incentivo non indifferente per la evoluzione delle classi.

Benché normalmente sia un tale movimento naturale della società che forza l'assetto sociale e ne trasforma gli istituti, è anche vero che quante volte, sotto la spinta di considerazioni illuminate, si sono create le vie per l'espandersi del movimento sociale o si sono lasciate tutte le possibilità di aperture al gioco sociale, questo ne ha avuto un indubbio vantaggio.

Basterebbe pensare alla struttura sociale inglese, come a quella che più elasticamente ha consentito il pacifico svolgersi dell'evoluzione delle classi e l'inserimento degli istituti da queste espressi continuamente, nel preesistente tessuto sociale statale.

Il che sta anche a dire, per tenere il discorso in limiti più modesti, che la semplice esistenza di corpi minori e di autonomie locali o di settore (per non dire dello Stato, la cui accessibilità è dogma dell'ordinamento di ogni Stato moderno), è a sua volta incentivo per lo sviluppo delle classi, per l'identificazione del loro bisogni, per la verifica delle loro responsabilità sociali.

E se l'ordinamento democratico di tutti questi corpi è premessa ineliminabile per lo sviluppo della società attraverso lo sviluppo dei suoi componenti, la possibilità di superamento degli schemi strutturali dell'organizzazione statale mediante istituzioni non statali e con lo Stato equidinate, come la possibilità di ampliamento degli schemi del centralismo gerarchico mediante il riconoscimento di più vaste autonomie, sono a loro volta non soltanto premessa indispensabile per consentire la spontanea e naturale evoluzione delle classi, ma altresì condizione più opportuna per favorirla.

D'altronde, proprio nel nostro ordinamento è dato constatare come l'assenza dello Stato in certi settori e il riempimento del vuoto conseguente ad opera

(Continua a pag. 6)

L'Europa e il problema dell'unità culturale della umanità

I - CHE VUOL DIRE «UNITÀ CULTURALE»

1 - Cultura

Per cultura intendiamo qui il modo di vita sociale, cioè, il modo di pensare, di sentire, di comportarsi di una società esistente in un tempo e in uno spazio determinato. Cultura sarebbe con altre parole stile di vita.

2 - Unità

Prima dobbiamo chiarire in che senso parliamo di unità. L'unità può essere concepita in tre modi:

a) Uniformità.

La cultura è uniforme quando c'è un solo modo, una sola forma di vita.

Coll'odierno accorciarsi delle distanze geografiche questa uniformità è possibile, e non solo, ma si presenta addirittura come minaccia. Un grado di essere, in quanto è più diffuso e comune, tanto è meno nobile, tanto più basso viene a trovarsi nella piramide che costituisce tutto il creato. Quanto un essere è più elevato, tanto più è caratterizzato e individualizzato. Gli animali sono fra di loro più somiglianti che gli uomini, le gambe degli uomini si rassomigliano più fra di loro che non i loro volti, gli uomini più che non gli angeli. L'uniformità in una cultura può consistere solo nella uguaglianza dei valori più rozzi e materiali. Quanto più materiale è un valore, tanto è più imitabile. La tecnica dell'acciaio, ad esempio, è più facilmente imitabile che non quella della yoga, la diffusione della ruota è più universale che non quella di una certa danza. Le autostrade possono venire introdotte dappertutto, non però una determinata via del pensiero.

Si potrebbe rischiare l'emancipazione di una legge culturale, parallela a quella enunziata da Gresham per il denaro: i valori culturali più comuni e più semplici prevalgono su quelli più differenziati e complicati. Quando due culture vengono a contatto, si produce automaticamente un livellamento. Le differenze scompaiono. E un valore quanto è più elevato, tanto è più personale e differenziato.

b) Accordo.

Si può anche produrre una unità culturale, costruendo ponti da una cultura all'altra, in modo di capirsi e accordarsi mutuamente. Al modo come fra due sistemi di coordinate è possibile trovare una formula di conversione, così può esistere in questo campo in certo modo un ordine pluralistico, che ammette diversi modi di esprimersi.

Nel primo caso sotto a) accennavamo al pericolo di materialismo; in questo secondo c'è la minaccia di indifferentismo e sincretismo, oppure si arriva all'urto e all'intolleranza.

Perché una cultura arrivi a una tale unità di accordo, sono necessari mezzi di comunicazione chiari. Con altre parole, il ponte del quale parlavamo deve riposare su colonne riconosciute da tutti e costituenti una struttura sia infraculturale oppure so-

prae-culturale. Con questo ci avviciniamo al nostro tema.

In che consiste questo fondamento culturale?

La nostra intenzione sarebbe di dimostrare che soltanto la religione (e ci piacerebbe di introdurre una considerazione di ordine più strettamente teologico affermando: soltanto il cristianesimo) è capace di rendere possibile una tale coesistenza. In poche parole: quello che lega gli uomini a Dio (religione) li lega anche fra di loro! E questo dovrebbe allo stesso tempo offrire il criterio per la autenticità di una religione.

Finora però le religioni, e in questo il cristianesimo non fa eccezione, si sono trovate legate troppo strettamente a una determinata cultura, facendo sì che le strutture religiose sembrino alle volte più ostacolare che favorire l'unità culturale fra gli uomini. Ritorniamo ancora su questo punto.

c) Totalità.

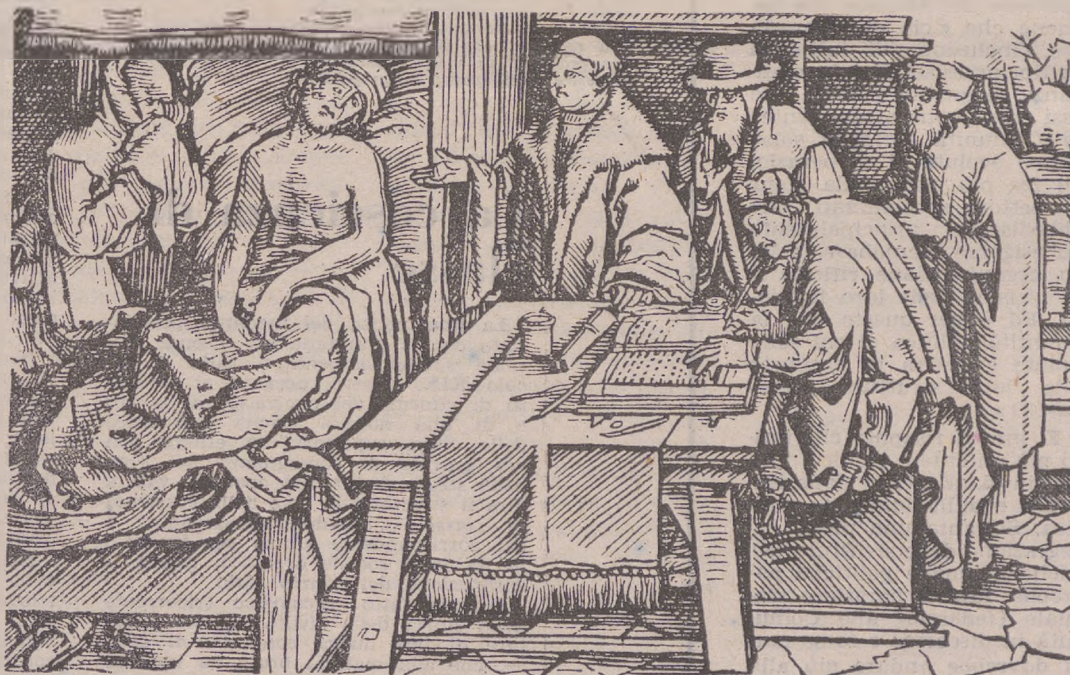
Mai si potrà realizzare in questa terra l'unità in forma perfetta. Si potrebbe dire con Eckhart che, fra le quattro nozioni trascendentali, l'Essere e il Bene si trovano già realizzate colla

considerazione religioso-culturale sull'Europa, perché è precisamente qui che si trova l'occasione propizia e il compito dell'Occidente.

II - CHE VUOL DIRE EUROPA

1 - La cultura europea

Il processo storico è una dimensione importante e imprescindibile, ma non dobbiamo dimenticare le radici passate della cultura europea. D'altra parte la cultura non è un oggetto di museo, anzi tutta la nostra ricerca va indirizzata piuttosto verso il mondo del futuro, che tende indubbiamente verso una certa unità culturale. Non possiamo dire che l'Occidente sia cristiano, sarebbe semplicemente inesatto, ma neanche possiamo dire che non sia cristiano affatto. Questo sarebbe non solo misconoscere le origini della cultura europea ma anche si troverebbe in contraddizione con la reale situazione odierna dell'Europa.



creazione stessa, cioè con l'atto di derivare le cose da Dio. Il Vero e l'Uno invece si realizzeranno soltanto nell'atto di ritornare tutte le cose a Dio. La unità non ci è stata donata, dobbiamo raggiungerla.

Unità culturale, quindi, non può significare in questa terra uniformità. Pur ammettendo che ci fosse una cultura assolutamente superiore alle altre, significherebbe impoverire culturalmente l'umanità il tentare di imporre questa cultura dappertutto. La umanità è una totalità piuttosto che una uniformità monolitica. Nessuna cultura può impadronirsi del diritto di diventare la cultura universale. Questo sarebbe totalitarismo culturale. Si può però, e anzi si deve, tendere ad una cultura totale. Una cultura tanto più si avvicina alla sua meta quanto più è una cultura di totalità, cioè quanto più lascia in sé posto per altre culture. (Qui si dovrebbe intercalare una

L'Europa è allo stesso tempo più cristiana e più non-cristiana di quanto non pensi l'europeo medio.

Non possiamo affermare senza altro che l'Occidente sia un fenomeno post-cristiano, in primo luogo perché sta il fatto che in Europa esistono dei valori autenticamente cristiani — non solo di natura personale, ma anche sociale —, poi anche perché questa concezione di una Europa post-cristiana è frutto di una teoria evolucionistica non del tutto ineccepibile.

D'altronde si sarebbe piuttosto inclinati a dire che nell'Occidente regna una cultura cristiana difettosa. Questo giudizio qualitativo non soltanto è pericoloso, ma anche manca del tipo ideale in confronto col quale si potrebbe misurare la perfezione. Da una parte non possiamo comparare l'odierna situazione col passato, dall'altra sarebbe temerità voler dommatizzare quale debba

essere oggi una cultura cristiana. Veramente non c'è cultura perfetta e totalmente cristiana.

Una terza possibile risposta sarebbe dire che la cultura occidentale sia una mescolanza di elementi cristiani e non-cristiani, o anche anticristiani. Questa soluzione non soddisfa, sia per il fatto che la cultura malgrado tutto è sempre un modo di vita vissuto e non una mera accozzaglia di elementi, sia perché proprio qui sta il punto tragico dell'attuale cultura occidentale, nell'essere stati introdotti e realizzati valori teoreticamente cristiani da movimenti anticristiani. Si pensi soltanto alla «liberté, égalité, fraternité» della rivoluzione francese, per non dire al-

peccato originale non è necessariamente una colpa personale. In verità si tratta di un peccato sociale, che contagia tutti gli uomini che nascono nella cultura occidentale. D'altra parte diciamo peccato perché non si tratta di un processo naturale, ma di un vero peccato, cioè di un appartarsi da Dio per voltarsi verso la creatura (per parlare con S. Agostino) e questo pur all'interno della missione soprannaturale affidata all'Occidente. Soltanto una cultura che ha sperimentato l'appello del Cristianesimo può peccare in tale modo. Finalmente diciamo peccato perché soltanto può essere cancellato per mezzo di una redenzione e di un perdono; non basta la sola conversione o una svolta dialettica. Nessun umanesimo può portare la salvezza!

Questo peccato consiste formalmente nella perdita della fede. La possiamo chiamare secolarizzazione, nominalismo, umanesimo, rinascimento, riforma o controriforma, il fatto rimane: la cultura europea stessa si è andata staccando lentamente da Dio per voltarsi verso le creature.

Nessun peccato, neppure il peccato originale (e questo lo concede anche l'odierno protestantesimo) è capace di corrompere totalmente la natura umana; allo stesso modo il peccato culturale di Europa non può annientare quanto di buono l'Europa ha realizzato, sia in se stessa, sia nelle altre parti del mondo. Tutto però si trova sotto il segno di questo peccato, e soggetto pertanto al giudizio — non soltanto all'ultimo Giudizio di Dio, ma anche a quello della Provvidenza che regge la storia. Anche la cultura si trova sotto la Croce — anche essa può diventare una cultura «risorta». Questo appartiene al nostro «kairòs».

Un unico esempio: le sorti della filosofia in Europa. Nei primi tempi essa era semplicemente teologica, come del resto succede in tutte le altre culture. Lentamente però va prendendo coscienza di se stessa, vuole risolvere da sola il mistero dell'essere e dell'esistenza, rifiutandosi ad ammettere un'istanza superiore.

Certo, è stato un processo molto complesso, nel quale la tappa intermedia di considerare la filosofia ancella della teologia neanche era soluzione soddisfacente. In ogni caso la filosofia si distacca dal Dio vivente, benché all'inizio non pretendeva negarlo, e si volta verso l'essere creato, come se fosse possibile un'ultima e totale spiegazione degli esseri lasciando di parte l'Essere.

In nessun modo vogliamo con queste considerazioni misconosce-

(Continua a pag. 5)

I due articoli che qui pubblichiamo sono dovuti al P. Raimundo Panikkar e al P. Enrico di Rovasenda.

Gli articoli affrontano il problema della civiltà europea e dell'influenza del cristianesimo su di essa.

Il P. Panikkar, che ha una notevole conoscenza delle civiltà asiatiche e in particolare di quella indiana, parte dalla considerazione che oggi l'umanità pare tendere a una maggiore unità culturale. Egli parla della cultura nel senso tedesco di «Kultur», civiltà (l'articolo inviato era del resto scritto originariamente in tedesco).

La civiltà europea appare ancora intrisa di valori cristiani, me- scolati ad elementi non cristiani. D'altra parte, però, oggi occorre distinguere il Cristianesimo dalla «cristianità europea» perché esso possa incarnarsi in altre civiltà: il Cristianesimo, per sua natura universale e trascendente, ha infatti «bisogno di una cultura determinata per poter esprimersi» e oggi esso deve trovare espressione in altre culture e accoglierne i valori umani.

Nell'Europa, d'altra parte, la cultura è stata laicizzata: l'Occidente oggi è una cultura che pretende di fondarsi su un divorzio dalla religione. «Il senso dell'Europa non è cultura» ma «religione». Incerto ci pare che queste riflessioni, utilissime per la preparazione al nostro XXXVII congresso, ci facciano ripensare all'impegno costante della FUCI che è stato ed è quello di sanare il divorzio fra cultura e religione e permeare la cultura di valori cristiani: infatti anche le culture attendono la loro redenzione e solo «il Cristo vivente può redimerle».

L'articolo del P. di Rovasenda cerca di evidenziare il «quid» cristiano ancora permanente nella civiltà europea. «L'Europa è quella regione dello spirito e dell'azione temporale in cui convivono cultura e religione». Sappiamo che questa «convivenza» è stata dal «mondo moderno» in parte intaccata, ma sappiamo che è rimessa alla buona volontà di ciascuno di ristabilirla nei rinnovati termini che i tempi esigono. Questo — ci pare — può essere un modo concreto di rispondere a quell'appello al dialogo fra la Chiesa e il mondo attuale che tutta l'opera di Giovanni XXIII e gli inviti recenti di Paolo VI rivolgono ai cristiani.

Le componenti cristiane della civiltà europea

1) Cultura cristiana e classica

Il Cristianesimo diffuse nel mondo greco-romano dei germi spirituali di vita civile, che diedero un nuovo corso, umano e divino, alla storia e generarono la civiltà europea. Il Cristianesimo non ha con l'Europa esaurito la sua virtù risanante ed elevante, perché esso non si lega a nessuna cultura, ma in tutte, in quanto non sono contrarie alla ragione e ai valori della natura, infonde la verità e la grazia di Gesù Cristo, in modo proporzionato al genio dei vari popoli e alle condizioni storiche. La conoscenza delle componenti cristiane della vita europea è pertanto necessaria a un duplice scopo: quello di conservare all'Europa la sua anima e vivificarla nel divenire storico, e quello inoltre di conoscere i valori spirituali, perenni e universali, della civiltà, che nel presente dialogo fra le nazioni e i continenti, l'Europa deve trasmettere ai suoi interlocutori, specialmente d'Africa e d'Asia.

E' noto come Benedetto Croce, pur negando l'origine divina del Cristianesimo, e riducendolo alla natura di un processo storico, lo esaltò al di sopra di ogni altro evento della storia: « Il Cristianesimo — egli scrisse — è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuto... Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoca nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate... La ragione di ciò è che la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale, e, conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù... Gli uomini, i geni, gli eroi, che furono innanzi al cristianesimo, compirono azioni stupende... ma in tutti essi si desidera quel proprio accento che noi accomuna e affratella, e che il cristianesimo ha dato esso solo alla vita umana ». (*Perché non possiamo non dirci cristiani*, La Critica, 20 novembre 1942).

Soltanto la fede nell'origine divina del Cristianesimo può consentirci di comprendere il messaggio cristiano nel suo valore soprannaturale, ben oltre le motivazioni umane e storiche, che Croce pur già intese così singolari e sublimi, e di comprendere inoltre la preparazione secolare di esso per provvidenza divina, attraverso una cultura che potremmo chiamare pre-cristiana. Clemente Alessandrino considerò la cultura greca come introduttoria al Cristianesimo, poiché ciò che fu per gli ebrei il Vecchio Testamento, lo fu per i Greci la ragione, nella quale è presente una scintilla dell'eterno Logos divino (*Protreptico ai Greci*). E prima di lui, San Giustino, il grande apologeta del secondo secolo, aveva elevato ancora più in alto il valore cristiano della ragione: « Noi impariamo che Cristo è il primogenito di Dio, e che è la ragione, della quale partecipa tutto il genere umano. E coloro

che vissero secondo ragione sono cristiani, anche se furono creduti ateisti, come, fra i Greci, Socrate, Eraclito e altri come loro » (*Apologia prima*, 46).

L'ispirazione cristiana della civiltà europea comprende quindi nel suo senso ampio i dettami di quello che, in consonanza coi predetti scrittori dei primi secoli, Pio XI chiamò, in un discorso del 1927 alla FUCI, Vangelo naturale, ossia buona novella della ragione umana. Non diversamente Giovanni XXIII indirizzando la *Pacem in Terris*, non solo a quanti hanno comunione con la sede apostolica, ma a tutti gli uomini di buona volontà, si appellò alla ragione umana e al diritto inattuale, come capaci di infondere un'ispirazione in qualche modo cristiana nella vita civile.

Seguendo il magistero della Chiesa, noi pertanto, trattando delle componenti cristiane della civiltà europea, rileveremo anche le premesse precristiane del mondo greco-romano, premesse che dal Cristianesimo furono sante e sublimi, acquistando tutta la loro dignità umana. L'armonica sintesi della cultura antica e del messaggio evangelico ha influito così profondamente nel nostro Occidente, che la stessa

maggioranza di coloro che hanno rifiutato la fede e respinto la cultura classica, vivono dei valori sgorgati dalla matrice cristiana e precristiana.

2) Civiltà di persone

La civiltà europea si fonda anzitutto sulla nozione di persona, che opera civilmente in un popolo. Il nostro continente è la « Europa delle persone e dei popoli » come con sapienza scriveva, e non senza qualche implicita precisazione, Giovanni XXIII nella sua lettera alla *Semana sociale* di Strasburgo del luglio '62.

La persona è un ente spirituale, che esiste in sé e per sé, che trascende pertanto tutto il mondo circostante, è un essere che si esprime a se stesso nell'atto dell'intendere e del volere, e che ha pertanto una vita riservata a lui stesso, autonoma rispetto a tutto il dinamismo creato.

Il Cristianesimo rivelò all'uomo la sua dignità ontologica, e la sua ricca vita interiore, racchiusa nel nucleo dell'io immortale ed elevato a un rapporto immediato con Dio. Col Cristianesimo si è risolto in modo definitivo il rapporto fra individuo

e società. A un tipo di civiltà, in cui l'individuo è sommerso nel gruppo o nella massa, il Cristianesimo oppone un modello nuovo di rapporti, nel quale la persona è subordinata al gruppo coi suoi valori temporali, ma emerge al di sopra di esso coi suoi valori eterni, fosse anche quel gruppo il più potente del mondo. Emergere sul mondo e sulla società appartiene allo spirito in quanto tale, ma l'adozione a figlio di Dio lo innalza a una precisa dimensione societaria, che oltrepassa i valori di qualsiasi comunità naturale: « La nostra società è col Padre e col suo Figlio Gesù Cristo » (1 Jo. 1,3).

Cittadino della società terrena, ma insieme figlio di Dio e concittadino dei santi, il cristiano armonizza i diritti di Dio e del principe, così come unisce in un connubio vitale il tempo e l'eternità; ma ove il principe oltrepassasse i suoi limiti, e volesse legiferare e comandare nel dominio, che non gli appartiene, della trascendenza, il cristiano direbbe allora con S. Pietro: « Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini » (Act. 5,29). Le parole del Principe della Chiesa furono ripetute da innumerevoli martiri, che proclamarono la trascendenza dei valori divini della persona sui valori umani e terreni. Quel grido dei martiri è diventato nell'Europa una coscienza, che può scemare presso certe frazioni di popolo e in certi tempi, ma che tosto si ridesta nell'affermazione dell'esistenza di un dominio riservato della vita umana, in cui la coscienza non ha al di sopra di sé altro legislatore che Dio.

La coscienza e responsabile obbedienza alle leggi del

lo Stato; ma insieme la vita trascendente della coscienza in un regno dello spirito, che oltrepassa ogni attuale o possibile società terrena, è ciò che si vuol dire affermando che quella di cui trattiamo è una civiltà di persone.

Benché la nozione di persona come io, come centro ontologico e responsabile dell'essere umano e di tutto il suo agire, fosse ignota all'antichità, pure questa concepi l'esistenza di un vincolo di dipendenza superiore a quello della città. La tragedia greca aveva affermato la superiorità della coscienza sul decreto del principe. E soprattutto Socrate aveva proclamato i diritti della sapienza, al di sopra di un'arbitraria sentenza del potere civile: « Iddio mi ha assegnato a un posto di combattimento. Così ho creduto e interpretato il suo volere. E il mio posto è quello di vivere innamorato di sapienza... Cittadini ateniesi, come obbedienza debbo prestarla più a Dio che a voi. Anzi, finché un alito di vita ci sia in me... continuerò a professarmi fedele di sapienza » (Platone, *L'apologia di Socrate*, *Dialoghi*, Edizioni Rizzoli, I, 769, s.).

Socrate rimase un eroe isolato. Il suo sacrificio ebbe un valore morale altissimo, ma fu la testimonianza di un'elevata concezione della vita, più che la forza costitutiva di una civiltà. E' soltanto coi martiri cristiani, che rendono una testimonianza discesa dall'alto, ovunque rinnovantesi per tre secoli, in tutti i ceti, le genti, i popoli, che il grido della coscienza diviene la forza nuova costitutiva di una civiltà nuova, la civiltà delle

(Continua a pag. 6)

(Continua da pag. 4)

re l'opera compiuta dall'Europa in tutti i campi. L'Europa ha segnato il mondo con la sua impronta, eppure non è stata all'altezza del suo compito: è fallita. Perché il senso dell'Europa non è « cultura » ma « religione ». Invece l'Occidente oggi precisamente non significa religione ma cultura.

3 - Il legato dell'Europa

Nonostante tutto, in Europa sta sotterrato il tesoro ed è il legato dell'Europa quello che a modo di fermento deve trasformare il mondo. Come il fermento, però, dovrà scomparire per poter penetrare tutta la massa. Il compito dell'Europa è paradossalmente un compito religioso. Ed è veramente un paradosso, perché tutti gli altri continenti sono più religiosi dell'Europa, e nonostante questo, la vera grandezza di essa (anche senza negare la sua superiorità tecnica e il suo progresso sociale) e la sua missione storica sono di carattere religioso.

Qui inizia propriamente il problema. Dovremmo prima esporre la situazione attuale, per poi passare a delineare il modo in cui l'Europa può assolvere questa sua missione. Il primo punto sembra chiaro a chi guarda le cose dal punto di vista della fede cristiana. Così per abbreviare andiamo subito al secondo punto.

III - EUROPA E L'UNITA' CULTURALE DELLA UMANITA'

La missione dell'Europa più propria è una missione religiosa,

anzi cristiana. Nessun cristiano ne dubiterà. Ma come sarà possibile all'Europa compiere questa sua missione?

1 - Distinguere

La prima operazione, e molto delicata, è quella di fare distinzione fra il cristianesimo e la veste europea che oggi porta. Questo è un compito specificatamente europeo, da una parte perché una tale separazione, realizzata violentemente dal di fuori urterebbe contro la carità, dall'altra parte perché il cristianesimo è una fede incarnata sempre in un determinato modo, e non può quindi esistere senza una veste determinata. Per questo rimane legato all'Europa intanto che non sia veramente incarnato in un'altra cultura. Per rendere possibile questo, in modo che il cristianesimo possa diventare familiare a tutte le culture, è necessario che l'Europa proceda a questa distinzione.

Il Cristianesimo è essenzialmente indipendente da qualsiasi cultura, e superiore a ogni cultura, ha però bisogno di una cultura determinata per poter esprimersi, per acquistare una forma. Ecco l'enorme tensione storica inerente al Cristianesimo, e la sua dialettica interna.

Finora, per diverse ragioni, non poteva essere altrimenti se non che il Cristianesimo prendesse, generalmente parlando, la cultura mediterranea come mezzo per portare il suo messaggio. Per cultura mediterranea intendiamo quella scaturita dalle radici greche, latine e germaniche. Oggi però il fondamento si allarga, e non si può più pretendere di voler per mezzo dei concetti e delle categorie di questa cultura dare un'espressione

esauriente e universalmente valida del Cristianesimo. Soltanto l'Europa però è in grado di poter realizzare dall'interno la necessaria distinzione. Che una tale operazione vada segnata dalla croce e dalla rinuncia è la prova migliore che si tratta di una operazione autenticamente cristiana.

Questo si trova in stretta relazione con tutta la problematica dell'incontro fra le diverse religioni e dell'accomodamento del Cristianesimo ad altre culture.

2 - Servire

Servire è un atteggiamento specificatamente cristiano. Qui si precisa un servizio doppio: da una parte il servizio di carità nel senso di aiuto materiale e tecnico. L'Europa cristiana ha un dovere di fronte ai popoli più poveri. Si tratta di un dovere di carità che è ben più di una mera operazione economica.

Dall'altra parte, insieme con questi beni tecnici e scientifici, e ancora più di quelli, l'Europa deve portare agli altri popoli la esperienza che con tutti questi beni la vita non diventa né migliore né più felice se simultaneamente non si dà il primato ai valori dello spirito, anzi ai valori direttamente religiosi. Con altre parole, l'Europa dovrebbe far sentire qualche cosa della triste esperienza fatta, e ammonire in virtù di questa esperienza, che l'uomo non può vivere di solo pane.

Quest'ultimo è un compito da assolversi con somma delicatezza. Infatti, niente di più facile che predicare agli altri che mancano più del necessario, pazienza e rassegnazione quando noi stessi abbondiamo di tutti i beni di questo mondo. Per questo la prima parola la dovrebbe dire

qui la testimonianza di una vera vita cristiana, anche quella della povertà.

3 - Essere missionari

Intenzionalmente abbiamo voluto usare il termine « missionario » per sottolineare il vero significato di un'attività che non sempre è stata missione in senso autenticamente cristiano. Missione in senso cristiano non vuol dire né costrizione né inculcare una dottrina, non vuol dire né colonizzare né civilizzare. Vuol dire anzi tutto amare, servire e testimoniare per la verità. E la verità non è la verità europea, ma la verità cristiana, proprio quella che l'Europa ha realizzato in un modo non del tutto esemplare. Il fatto però è che oggi il Cristianesimo non si trova incarnato in nessun'altra cultura, ma anche l'Occidente non va oggi più d'accordo col suo spirito. Per conseguenza l'uomo della cultura europea si trova di fronte ad una difficile missione. Pensando che anche nella civiltà moderna di tipo tecnico-scientifico si introdurranno elementi cristiani, benché isolati dal tutto, si misconosce il nocciolo del problema. Tale visuale non può soddisfare una coscienza cristiana: il Cristianesimo non è meramente una cultura, non si lascia dissolvere in elementi. Soltanto il Cristo può predicare il Cristo, come dice Sant'Agostino: « *Christum ipse praedicat Christus, hoc est corpus Christi toto orbe diffusum... Praedicat ergo Christus Christum* ». Serm. 354,1.

Soltanto il Cristo vivente, presente nel Mistero e reale nei Cristiani può trasformare e redimere le anime e le culture. Il resto è tutto sterile naturalismo.

Raimundo Panikkar

(Continua da pag. 5)

persone, figli adottivi di Dio.

E tuttavia la testimonianza precristiana di Socrate, questa voce degli uomini saggi e di buona volontà, sembra avere una maggiore efficacia, oggi, in clima cristiano. Ciò che prima del Cristianesimo aveva il valore di una intuizione solitaria dopo venti secoli di civiltà cristiana, acquista una vibrazione nuova, che scaturisce dalla più alta testimonianza di Cristo e dei martiri, un timbro più eloquente di quello che non avesse al tempo di Socrate. La civiltà è permeata di Cristianesimo, e la coscienza umana, anche dei non credenti, ha assimilato e assimilata la convinzione che l'uomo, ogni uomo è perso-

ne sono segno le visite di monaci buddisti ai Papi Giovanni XXII e Paolo VI), e siamo inoltre convinti che fra i pericoli dell'attivismo tecnico, che invade anche il mondo orientale, minacciando di travolgerne la mistica, questa possa guardare alla Chiesa, e alla vita contemplativa che fiorisce in Occidente, come a un esempio e a un ausilio.

Il Cristianesimo non ha proposto a tutti gli uomini quell'ordinamento di vita, che si designa come vita contemplativa; ma ha però chiamato tutti a emettere degli atti di contemplazione. Ogni fedele recitando il Padre Nostro, o partecipando alla vita sacramentale e culturale, deve con un atto di fede e di amore contemplare il Padre

templatori della verità erano pochissimi, poiché la verità era una conquista personale; e poiché la verità era mescolata a errori e a incertezze, la contemplazione era molto imperfetta. Il Cristianesimo invece propone a tutti la Verità che è Dio stesso, e offre a ognuno la possibilità di sollevarsi con amore alla Verità suprema, almeno durante certi momenti di contemplazione.

La civiltà antica era formata di tre ordini di uomini: gli schiavi, al servizio di altri uomini; i liberi coordinati nella città, e subordinati al bene comune della civiltà; i pochi contemplativi, che si sollevavano a considerare la verità. La civiltà cristiana è formata invece di un solo ordine di uomini,

dotale non si estende al governo degli Stati, e nemmeno è dato al Sacerdozio di farsi ministro di Dio per la scelta dei capi.

E tuttavia la massima di Gesù non stabilisce un dualismo fra Cesare e Dio, quasi che il primo possa godere di una totale autonomia. La civiltà cristiana non è teocratica, ma è teista. Nella civiltà cristiana Iddio non agisce come unica causa, che fa a meno delle cause umane responsabili, per valersi degli uomini come di puri strumenti, esecutori di ordini di governo da Lui stesso impartiti (teocrazia); ma in essa opera come causa prima, che muove i poteri umani a operare con libera e responsabile iniziativa, come derivati da Dio (teismo). La civiltà cristiana dice con San Paolo: «Non v'è potestà se non da Dio» (Rom. 13, 1), e questa massima ci spiega come la norma di Gesù: «Date a Cesare quel che è di Cesare» non sia da interpretarsi nel senso di una autonomia assoluta, ma nel senso teista di una dipendenza da Dio dell'autorità e di tutto ciò che da questa procede.

La legge, che l'autorità promulga, è sottoposta alla legge naturale, e attraverso quest'ultima alla Legge eterna. Una legge che non sia consona alla legge naturale è, secondo S. Agostino e S. Tommaso, una violenza piuttosto che una legge.

Quando l'autorità contrasta a Dio, il sacerdozio che ha cura delle cose di Dio, entra in azione per riprovare il principe. S. Ambrogio enuncia i principi fondamentali del rapporto fra i due poteri nella civiltà cristiana, e li mette in pratica nella sua azione pastorale verso l'imperatore. Il Vescovo di Milano enuncia la distinzione delle funzioni: «ad imperatorem palatii pertinent, ad sacerdotem ecclesiae» (Lettera XX); ma insieme il compito sacerdotale: «Quando i peccati sono troppo gravi, i re non debbono essere risparmiati dai sacerdoti» (Lettera XXI). E il motivo è che «l'imperatore è nella Chiesa, e non al di sopra della Chiesa: imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam» (Discorso contro Ausenzio).

Cicerone aveva vincolato l'autorità e la legge alla natura, e fu questo un merito fra i maggiori della civiltà precristiana: «L'inizio del diritto parte da natura: initium iuris est a natura pro-

fectum» (De inventione, l. 2). E benché lo stesso Cicerone vedesse nella religione la sanzione della legge giusta e la condanna della legge tirannica, non disponeva però di alcun potere superiore allo Stato per emettere la sentenza di approvazione o di condanna. La Chiesa possiede tale potere, e tutta la storia della civiltà europea è intessuta di rapporti fra le due potestà, la civile e la religiosa.

L'anima dell'Europa nasce dall'unità vitale del principato e del sacerdozio, nella loro distinzione e nelle rispettive autonomie: unità non senza tensioni, che scuotono talora profondamente la nostra civiltà. Quando, malgrado le difficoltà nei rapporti, i due poteri convivono nell'esercizio delle rispettive funzioni, la tradizione della civiltà europea continua. Quando invece si conculchi la religione, che innalza la persona al di sopra dello Stato, la eleva nella conversazione con Dio, tutela l'onestà delle leggi, quando si faccia violenza al sacerdozio, che di continuo nutre spiritualmente l'anima dell'Europa, si abbandona allora il solco della nostra civiltà, e si costituisce l'Antieuropa dell'irreligiosità e dell'irrazionalità.

L'Europa cui dobbiamo mantenerci fedeli, per sviluppare sempre più la nostra civiltà e per iniziare un dialogo fecondo con le altre civiltà, è quella regione dello spirito e dell'azione temporale in cui convivono cultura e religione, in cui la grazia non soffoca la natura, né questa rifiuta quella, in cui la fede non rende inutile la ragione, né questa giudica quella superflua, in cui il sacerdozio non annulla il potere politico, e questo non condanna quello a sterminio.

E più che mai oggi l'Europa intende quanto le sia necessaria per sopravvivere la operosa presenza della Chiesa, poiché essa — come ricordava di recente (23 luglio) Papa Paolo VI — nella differenza dei popoli che la compongono «è fondamentalmente unita da una fraternità che un tempo si chiamava "cristianità", e che oggi può sempre chiamarsi "civiltà cristiana"». La civiltà cristiana si perpetua — e con essa l'Europa — in quanto la Chiesa mantiene vive e operanti le componenti cristiane della nostra storia.

Enrico di Rovanseda

Le componenti cristiane della civiltà europea

na, e che la città è di conseguenza una città di persone.

3) Civiltà e contemplazione

Il Cristianesimo ha dato all'umanità la vera mistica contemplativa e attiva.

Bergson ha provato che «né in Grecia, né nell'antica India ci fu misticismo completo» (Le due fonti della Morale e della Religione, Comunità, 1947, p. 248). E a proposito del buddismo spiega perché esso non fu una forma mistica completa: «Questa dev'essere azione, creazione, amore. Il buddismo non ha certo ignorato la carità, anzi l'ha raccomandata... ma manca di calore... Esso non ha creduto alla efficacia dell'azione umana; non ha avuto fiducia in essa, mentre solo questa fede può divenire potenza e sollevare le montagne» (o.c., p. 246, s.). E l'autore de *Les deux sources* riconosce che «il misticismo più completo è, in realtà, quello dei grandi mistici cristiani» (o.c., p. 248).

Il Cristianesimo dando alla civiltà europea la mistica completa, l'unica vera, perché proviene dalla rivelazione di Dio, ha posto l'Europa nella condizione di poter dialogare con le grandi civiltà d'oriente a sfondo contemplativo. Non ci possiamo ora intrattenere nella ricerca delle cause che hanno impedito alla mistica cristiana di diffondersi nell'Oriente, ma siamo certi che l'ora del dialogo sta per cominciare (e

celeste, il Dio nascosto nelle specie eucaristiche. Tutti i fedeli sono così elevati a un atto sublime in cui spariscono tutte le differenze: «non vi è più giudeo, né greco, non vi è schiavo né libero, non più maschio o femmina, ma tutti voi siete uno solo in Cristo Gesù» (Gal. 3, 28).

L'elevazione di tutti i credenti nell'atto contemplativo è il vero principio della eguaglianza fra gli uomini. Eguaglianza non basata sulla sola partecipazione di tutti ai beni elementari della vita umana, ma creata dalla comune vocazione dei figli adottivi di Dio a conversare col Padre celeste, eguaglianza che è insieme vera fraternità.

Chiamato a contemplare Dio, il cittadino credente si eleva al di sopra della città, anzi questa assume, in vista di tale contemplazione, la sua suprema funzione.

Gia Aristotele aveva osservato — ed è questo un altro carattere precristiano dell'antichità — che la città è ordinata a conseguire la felicità della buona convivenza civile, e a consentire inoltre ai saggi la felicità della contemplazione. E S. Tommaso nel suo commento: «Alla felicità speculativa è ordinata tutta la vita politica, in quanto con la pace, conseguita e conservata dall'ordine civile, vien data agli uomini la facoltà di contemplare la verità» (Commento all'Etica di Aristotele, l. 10, lez. 11; Ediz. Spiazzi, Maritelli 1949, n. 2101).

Nella civiltà greca i con-

che nella solidarietà si rendono un servizio reciproco, nella giustizia si coordinano pel bene comune della città, e nella fede e l'amore si sollevano a cercare e contemplare Dio, Verità suprema.

4) Principato e Sacerdozio

Una civiltà così chiaramente ordinata ai valori della contemplazione, non cade però, come qualcuno potrebbe paventare, nel monismo sacerdotale, sostituito al monismo imperiale della civiltà romana, in cui Augusto era imperatore e pontefice massimo.

La civiltà cristiana è fondata sulla sentenza di Gesù: «Date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio» (Mt. 22, 21).

Con quelle parole Gesù, cui è dato ogni potere in cielo e in terra, pose termine a ogni forma di teocrazia, a quel regime cioè di governo civile, in cui Dio, per mezzo dei suoi profeti e sacerdoti, ordina al suo popolo ogni atto politico, di guerra o di pace, come fece per il passaggio degli ebrei verso la terra promessa, e sceglie i principi, come Saul e Davide. Con la civiltà cristiana, nata dalla norma stabilita da Gesù, i popoli sono chiamati a scegliere la forma di governo più conveniente per il bene comune, mentre i principi sono sollecitati a prendere le loro responsabilità decisioni. Il potere sacer-

(Continua da pag. 3)

di organismi non statali, lungi dall'aver costituito una remora, ha invece permesso un fiorire di organismi sempre più aderenti alla realtà sociale. Per non richiamarsi che al caso più evidente, la mancanza di disciplina organica statale del sindacato, ha consentito la moltiplicazione degli organismi di categoria e la loro sempre maggiore individualizzazione in accordo con il continuo evolversi delle classi rappresentate.

E altrettanto evidente è la funzione di stimolo all'evoluzione sociale che è dato riscontrare nel settore delle autonomie dove queste hanno raggiunto un sufficiente livello.

Basterà accennare all'esperienza delle regioni a statuto speciale, nel cui ambito hanno potuto manifestarsi nuovi ceti dirigenti, hanno potuto essere soddisfatte le più puntuali esigenze delle varie società locali, si sono potute porre più precise condizioni per lo sviluppo economico e sociale dei territori interessati, con una conseguente accelerazione del ricambio sociale di cui sono segni visibili, prima ancora che gli incrementi dei redditi, le accresciute domande di istruzione professionale e tecnica, preme indiscutibile dell'evoluzione delle classi, come le regolamentazioni dei rap-

porti in ordine ai beni produttivi con una maggiore incidenza di vincoli sociali.

E nei corpi minori, quali soprattutto i comuni e le provincie, soltanto la già segnalata arretratezza ed insufficienza della legislazione estingue o costringe lo slancio verso un maggiore sviluppo di attività richiesto dai gruppi sociali e dalle popolazioni interessate.

Ne deriva, in conclusione, che se, da un lato, l'evoluzione delle classi produce un ridimensionamento delle strutture statuali esistenti, giungendo ad esprimere forme nuove e nuovi istituti sociali, dall'altro lato, le stesse e correlative trasformazioni di tipo autonomistico nella struttura dello Stato producono un acceleramento dell'evoluzione sociale: dimostrandosi così che ciò che sotto un aspetto si pone come causa, è sotto altro aspetto semplice effetto e viceversa; il che corrisponde, infine, alla stessa natura della realtà sociale ed al suo modo di vivere che è sempre, per così dire, unitario e circolare.

Feliciano Benvenuti

Da: «Lo Stato, gli organismi intermedi e l'evoluzione delle classi» in «Le classi e l'evoluzione sociale», XXXI settimana sociale dei cattolici d'Italia, ed. Settimane Sociali, pp. 232-233 e pp. 236-237.

Fattori di superamento del nazionalismo

Oggi un mondo di Stati assolutamente sovrani non esiste più: è superato dalla realtà, non dalle sue contingenti increspature, ossia dagli avvenimenti eccezionali dell'ultimo dopoguerra, ma dalla sua vita profonda che ha le sue radici nelle trasformazioni strutturali dell'ultimo cinquantennio.

E' stata l'evoluzione della tecnica militare, dell'economia, della stessa coscienza politica dei popoli che ha determinato il superamento del sistema ottocentesco.

1) Richiamo in primo luogo la vostra attenzione sul contributo dell'evoluzione della tecnica militare. Voi non vi troverete a dover discutere e a dover svolgere la vostra opera di convinzione su questo argomento in mezzo ai comunisti, adoratori della forza, ma non sensibili al nazionalismo (direi che questo è uno dei punti in cui i comunisti sentono l'attrazione dello spi-

rito cristiano: il superamento dell'isolante nazionalismo). Gli ambienti in cui discutere questi problemi sono particolarmente orgogliosi delle tradizioni militaresche delle Nazioni, i loro interpreti dicono che la storia in fondo è fatta dalla forza, che i cattolici sono degli ingenui in quanto si propongono di attuare la massima evangelica del porgere la guancia dopo aver preso lo schiaffo sull'altra. Quello che conta — essi dicono — nella vita dei popoli è la preparazione militare. Orbene, bisogna scendere sul loro stesso terreno e dimostrar loro che la tecnica della guerra moderna è del tutto diversa da quella del passato. Consideriamo, per cominciare, l'esempio del Belgio: paese neutro privo di armi e di forze che, nel 1914, è stato assalito inermemente e resistito per un mese ritardando l'avanzata tedesca e forse modificando l'intero svolgimento della guerra. In questa guerra invece il Belgio è crollato nel giro di qualche giorno, completamente, nonostante fosse armato e avesse soprattutto in aiuto le forze francesi e britanniche che già ne prevedevano l'invasione. Così la Francia, la tipica nazione che ha seguito con le sue fortune parallelamente le fortune del mondo nazionalistico, la Francia, questa grande nazione, con tutto il suo corredo di colonie, cioè di

quella che è stata la proiezione su gli altri continenti del concetto nazionalistico, la Francia, nell'altra guerra, ha sostenuto per 4 anni uno sforzo immane contro le forze tedesche fino al 1917, col solo aiuto degli inglesi. In questa seconda guerra mondiale, invece, nel giro di un mese, è stata conquistata ad est ed a ovest, e poi, nello stesso intervallo di tempo riconquistata da ovest ad est.

Qualcuno ha obiettato che l'ultima guerra è stata una guerra soprattutto di attacco e di conquista; la battaglia di Francia era una battaglia di resistenza e la vittoria è stata dei conquistatori.

Ebbene, due grandi battaglie di resistenza sono state Stalingrado e Leningrado e in esse hanno vinto coloro che resistevano. Ma quello che si deve notare è che l'esercito che poté sostenere la resistenza così a lungo era l'esercito di una forza continentale. Mi pare che questi esempi siano significativi.

Se poi dagli esempi si vuol giungere a una sintesi, a qualcosa di più organico, di più generale, si deve considerare il sistema degli armamenti. Oggi la fortuna di una guerra è affidata soprattutto a questi ultimi e ai corpi specializzati. Ora tutto ciò che occorre a questo fine dalle materie prime alla loro utilizzazione, dalla grande potenzialità industriale alla scientifica divisione del lavoro, può essere fatto soltanto dai grandi Paesi che hanno a disposizione grandi ricchezze ed anche grandi masse per poter affrontare i compiti della specializzazione e del reclutamento senza incidere su quella che è la organizzazione interna. La URSS, p. es., può tenere armati milioni di uomini e attuare tuttavia i perfezionamenti necessari nell'industria e negli armamenti, perché può disporre di enormi masse. Uno Stato nazionale non può far questo. Questa situazione è a prima vista desolante, ma noi abbiamo fede e crediamo che, in fondo, la tecnica segua il processo della coscienza umana e non lo preceda.

2) In realtà questo dato che ho voluto immediatamente segnalare non è che il risultato di un'altra evoluzione che è quella dell'economia. Alcuni parlano già di una economia europea dopo il 1900. Essa esisteva invece solo molto limitatamente, così come oggi esistono i trasporti intercontinentali, le linee aeree, che però sono una piccola percentuale in confronto alle linee ferroviarie, automobilistiche, etc. Oggi il sistema dei trasporti è ancora prevalentemente nazionale, e per alcuni casi, ancora regionale; così allora il sistema della economia era tipicamente regionale e spesso cittadino.

Naturalmente c'erano settori per i quali vivevano rapporti europei riservati ad alcuni aspetti dell'economia: le spezie, per quanto riguardava il mare; il sale, per quanto riguardava i trasporti per terra e per fiume, poi i tessuti ricamati in oro e argento. Se voi togliete questi quattro o cinque generi e i corrispondenti settori, per il resto tutta l'economia era locale. Essa si è poi allargata gradualmente fino a raggiungere il piano nazionale. Nel secolo scorso abbiamo avuto le tipiche economie nazionali con le loro appendici colonialistiche dell'Inghilterra, della Francia, della Germania, e la stessa economia statunitense. Quest'ultima, per quanto all'interno avesse già caratteri continentali, si trovava, in fondo, in concorrenza con la economia europea, come quella di un altro Stato nazionale e costituiva infatti l'economia del quarto dei grandi Stati nazionali della fine del secolo scorso: essi erano l'Inghilterra, la Germania, la Francia e gli Stati Uniti d'America. Le economie di questi grandi stati erano concorrenti, ma nello stesso tempo collaboranti.

E' stato a questo punto che il liberalismo politico ha dovuto operare una

cui aveva avuto tanta parte il nazionalismo, hanno riconosciuto come necessario il superamento dell'economia nazionale. Mentre Sforza partiva da impostazioni di carattere diplomatico, Einaudi muoveva proprio da impostazioni di carattere dottrinale economico. Conformemente ad una logica soluzione liberale egli affermava il 28



dicembre del 1918: Massimamente malefico è il dogma della sovranità assoluta e perfetta in se stessa. Bisogna distruggere per sempre, bandire per sempre il dogma della sovranità perfetta se si vuole che la società delle nazioni nasca vitale.

Lo si può e lo si deve perché esso è falso, irrealista; la verità è il vincolo, non la sovranità degli Stati. La verità è l'interdipendenza dei popoli liberi, non la loro indipendenza assoluta.

Per mille segni manifestasi la verità che i popoli sono gli uni dagli altri interdipendenti, che essi non sono sovrani assoluti ed arbitri senza limiti delle proprie sorti. Essi non possono far prevalere la loro volontà senza riguardo alla volontà degli altri. Alla verità dell'idea nazionale « noi apparteniamo a noi stessi », bisogna accompagnare la verità della comunanza delle nazioni « noi apparteniamo anche agli altri ».

Questo scriveva Einaudi nel 1918, ma pochi erano i liberali che pensavano come lui e che agivano come egli avrebbe agito. In realtà il liberalismo diventava protezionismo; invece di aprire sempre nuovi mercati, li chiudeva. Aveva avuto una grandissima missione all'interno, quella di abolire in gran parte le cinte daziarie, che esistevano un tempo per tutti i generi ed anche fra piccoli comuni; questi limiti erano stati superati dal liberalismo, ma esso si era poi fermato alle frontiere nazionali, quasi che la nazione fosse qualcosa di perfetto. Anzi, cercava di allargarsi a nuovi mercati e di portare la concorrenza fra le aziende e fra gli individui, al di là di quelli che erano i confini nazionali, si che l'ambiente italiano potesse comunicare, p.e., con quello francese e con quello tedesco in piena libertà, il regime liberale proteggeva al massimo la produzione nazionale e cercava di conquistare gli altri mercati con tutti i mezzi. Si attuava così un processo economico che finiva con l'essere convergente con quello che è stato il processo politico.

In questa situazione a un certo momento avveniva o che uno Stato assorbiva pacificamente il mercato di un altro, o che si poneva la necessità di giungere ad una conclusione con la forza. Si comprende perciò come dal liberalismo si sia passati a quelle forme di ipernazionalismo di cui sono state tipiche espressioni la Germania nazista e l'Italia fascista. Dal fatto che il processo di evoluzione all'interno dello Stato nazionale era finito e che né la Germania né l'Italia potevano integrare la propria economia in altri mercati, sorse la necessità della conquista di nuovi « spazi vitali », conquista, che impossibile sul terreno economico, fu trasferita sul piano politico-militare.

3) Il terzo elemento, oltre quello militare ed economico, che ha contribuito al superamento dei vecchi rapporti fra gli stati nazionali, è stata la evoluzione della coscienza politica, realizzata con il fenomeno della integrazione politica delle masse.

Alla fine dell'800 e nei primi anni del '900 la politica comincia a poco a poco a passare dall'ambiente chiuso delle cancellerie nell'ampia sfera dell'opinione pubblica, nel vasto e frastagliato orizzonte delle masse. Oggi vediamo in tutti gli Stati che la politica è una politica di opinione. Fenomeno formidabile, questo, sul piano della politica estera, perché questa politica è stata sempre riservata a piccoli gruppi chiusi; gli altri non erano in condizioni di seguirla. Al maggior numero dei cittadini era facile com-

prendere certi problemi della politica interna e anche qualche grande problema della politica estera, ma sfuggiva normalmente il tessuto delle quotidiane azioni politiche. Per esempio lo stesso problema del Risorgimento italiano se non è stato il travaglio dell'élite, neppure può dirsi sia stato la pressione della grande massa. La politica estera diventa, a un certo momento, politica di opinione, ed allora non la tessono più in segreto e in silenzio le cancellerie, ma viene elaborata ed arroventata dagli organi stessi delle masse: dai partiti, dalla stampa, dai Parlamenti. Questa polarizzazione della politica estera produce fenomeni gravi e caratteristici come, per esempio, quello di Crispi. Crispi è stato, in fondo, il primo uomo politico italiano che ha cercato di fare una politica di opinione giungendo a un fallimento colossale, sia perché il terreno non era ancora preparato e sia perché volle realizzare questa politica su impostazioni ancora legate al vecchio mondo in senso nazionalistico. Non gli si può tuttavia non riconoscere il merito di aver fatto il tentativo di sostituire la tipica politica di cancelleria, che aveva avuto grandi successi proprio in quel tempo, con la politica di opinione, la quale richiede che una determinata azione politica, per essere scelta, sia sostenibile dalla forza dell'opinione delle masse.

Per avere questo sostegno indispensabile, è inevitabile la scelta tra l'appello ad una politica radicalmente nazionalistica e il miraggio di più alti ideali che parlino al cuore delle moltitudini. E' una fatale necessità, perché una politica non si sostiene soltanto con la difesa di determinati interessi: o si prospetta e si favorisce una apertura su nuovi orizzonti, ed è questa soprattutto una politica sopra nazionale, oppure si eccita un acceso nazionalismo per la conquista di qualche cosa. Il nazionalismo radicale fa sì che almeno due termini vengano in collisione tra di loro e che uno di essi alla fine soccomba.

Da qui si vede che gli Stati nazionali recano in sé stessi la necessità del superamento del nazionalismo: nel caso del conflitto tra due nazioni per mezzo della forza; nel caso della collaborazione fra le nazioni per mezzo della concorde limitazione del potere di ciascuna. Il superamento del nazionalismo più conforme ai nostri principi è per l'appunto quello che permette di ristabilire l'unità dei popoli nella visione esaltante di nuove mete aperte all'opera collaborativa umana.

Paolo Emilio Taviani

Da: « Valori unitari europei e prospettive sopranazionali » in « Nazione e prospettive sopranazionali », quaderni di « Ricerca », Roma 1952, pp. 192-200.

L'ispirazione europea del Partito popolare italiano

Ove si voglia confrontare questa posizione di principio con i concreti programmi e con l'azione delle forze politiche di ispirazione cristiana, basterà ricordare, per limitarci alla più recente storia italiana — che più da vicino ci interessa — che il Partito Popolare Italiano fu con estrema coerenza fin dalla sua costituzione propugnatore di una politica che trasferiva in termini concretamente operativi quella impostazione ideale.

Fu proprio il Partito Popolare Italiano che, in più occasioni, fece appello alla esigenza unitaria: rigettando gli « imperialismi » che creano i popoli dominatori e maturano le violente « riscosse », sostenendo il riconoscimento delle giuste aspirazioni nazionali e rivolgendosi a tutti gli uomini che « nell'amore alla Patria sanno congiungere il giusto senso dei diritti e degli interessi nazionali con un sano internazionalismo ».

Questa l'impostazione programmatica: sul piano dell'azione concreta, dinanzi alla gravissima situazione all'interno del Paese, il Partito Popolare ritenne suo primo dovere operare per la pacificazione nazionale e per la soluzione dei problemi economici e sociali interni; gli altri problemi, quelli connessi alla formazione dell'unità europea, che richiedevano una serie di intese fra le Nazioni, sarebbero venuti dopo.

Non mancarono comunque giudizi ed azioni sul piano internazionale. Ricorde remo, al riguardo, l'ordine del giorno Coris e Giovanni Gronchi del dicembre 1919, relativo alla politica estera del Governo, nel quale, tra l'altro, si invitava il governo italiano a spingere i governi alleati « verso una sollecita ripresa dei rapporti politici ed economici con tutti i paesi, abbandonando ogni politica di blocco, di intervento e di costrizione ».

Le stesse istanze venivano ripetute e precisate in occasione della conferenza

internazionale di Genova, voluta soprattutto dall'Inghilterra nell'intento di riallacciare le relazioni fra la Russia e l'Occidente.

Al IV Congresso del Partito Popolare, apertosi il 12 aprile del 1923 a Torino, Luigi Sturzo, segretario politico, difendeva magistralmente il partito dall'accusa di « internazionalismo pacifista », rivoltagli soprattutto dal fascismo ormai al potere da sei mesi.

« E' superfluo dire — affermava Luigi Sturzo — che noi per le nostre idee ci sentiamo patrioti più e meglio degli altri anche quando perseguiamo un ideale di concordia internazionale ».

Noi siamo — precisava inoltre — di tendenza internazionale nella questione della ricostruzione europea, perché è impossibile, senza una valutazione economica realistica dei debiti e dei crediti, senza un risorgimento economico degli Stati vinti, avere pace e benessere in Europa e quindi risolvere i più gravi problemi italiani; specialmente economici e finanziari ».

Da queste prese di posizione appare chiara sin dalle origini la concezione europeistica del Partito Popolare Italiano e l'attualità di questa concezione.

Né meno indicativo ed attuale è quanto scriveva allora Giuseppe Donati: « L'Europa ha compiuto degli sforzi immani per superare l'esaurimento economico e il caos politico ereditato dalla guerra. Questi sforzi però sono stati in



gran parte vani... Il dissesto monetario generale e la lotta per l'accaparramento delle materie prime hanno fatto dell'economia nazionale degli Stati europei tanti campi chiusi da barriere doganali inaccessibili, che impediscono la circolazione e quell'equilibrio della ricchezza, che è il fondamento materiale della pace internazionale. S'è verificata così quella sensazione generale di precarietà di tutti i trattati e di tutti i rapporti fra le nazioni, che ha reso ossessante, più ancora per i vincitori che non per i vinti, il problema della sicurezza... Agli smemorati don Luigi Sturzo ricorda che il problema oggi è ridare un valore a questa parola: Europa, che nelle profonde divisioni di interessi; di sentimenti e di propositi, va divenendo ogni giorno di più un miserabile mosaico. Ricreare la solidarietà economica e morale europea, reintegrarvi la capacità produttiva: è il solo criterio, è il solo terreno che convenga ai nostri interessi ed agli interessi di tutti.

« ... Solo in un'Europa libera può nascere la pace e la prosperità: libertà da sogni di egemonia e di monopolio industriale, libera nei suoi commerci, libera soprattutto dagli odi dei nazionalismi esasperati, che le frontiere politiche credono di potere impunemente doubler di insormontabili barriere doganali, entro le quali prosperano gli affari dei parassiti e dei barattieri, mentre le popolazioni impoveriscono e scadono nel tono morale e materiale della loro vita ».

Oggi a distanza di oltre trent'anni, mentre ci accingiamo a compiere un ulteriore passo sul cammino dell'unità, ricordiamo con commozione la figura di Donati e le sue parole, certi che egli come tanti, ha contribuito al rafforzarsi dell'idea europea ed al diffuso convincimento che solo in essa possono sperare i popoli per un avvenire migliore.

Questo prezioso patrimonio di idee e di esperienze non si dissolve nella parentesi ventennale in cui il Partito Popolare fu costretto a sospendere la sua azione e, d'altronde, gli avvenimenti europei che seguirono la sconfitta delle dittature e soprattutto le tragiche e dissolutive conseguenze della guerra rafforzarono l'esigenza della unificazione, quale presupposto di pace e di progresso.

Così che agli inizi del 1944 era ancora don Sturzo a riaffermare la necessità dell'unificazione europea come necessità storica, maturata per il fatto che l'Europa attraversava la più grave crisi che abbia mai avuto dalla caduta dell'Impero romano in poi, e precisava: « Non si domanda che l'Europa diventi libero scambista in una notte, né che i paesi sani (se ve ne sono) si prendano i pesi dei paesi in bancarotta: si tratta di provvedere a tempo a non creare uno stato di fatto che impedisca ogni ragionevole intesa fra gli Stati per una reale federazione europea ».

Mario Ferrari Aggradi

Da: « Europa: tappe e prospettive di unificazione », ed. Studium Roma, 1958, pp. 34-37.



scelta fra l'ortodossia nel suo pensiero — che avrebbe portato anche a superare il nazionalismo e a passare dal mercato nazionale al mercato sopranazionale — e quello invece che era l'interesse delle forze prevalenti del protezionismo. Di questo travaglio abbiamo una tipica espressione in ciò che scrisse Luigi Einaudi nel 1918 sul « Corriere della Sera ». Luigi Einaudi e Carlo Sforza sono stati i primi ad avere in Italia la intuizione di una realtà più ampia ed organica; direi anche tra i primi in Europa e nel mondo. Essi sono stati i primi che, nel 1918, 1919, 1920, all'indomani di una guerra in

L'europismo di Alcide De Gasperi

De Gasperi che « sin dall'inizio lavorò a costruire un'Europa unita, e stette, nei dieci anni di attività direttiva, come uno dei costruttori più potenti di essa, non è stato soltanto il « leader » della Democrazia Cristiana, ma è stato anche, per quasi tutto lo stesso periodo, il Capo del Governo Italiano. La sua azione e le sue appassionate battaglie per l'Europa hanno avuto perciò una rilevanza tutta particolare.

Alla necessità della unificazione europea egli credeva fermamente, non solo per la sua formazione spirituale, ma per chiara e meditata visione degli sviluppi concreti della politica internazionale.

Ce lo dimostra quanto scriveva ancor prima della fine del conflitto, ce lo confermano tutti i suoi discorsi e tutta la sua azione politica.

Fare l'Europa fu la preoccupazione e la sua fatica appassionata sin da quando si presentò al Palazzo del Lussemburgo, nel 1946, per difendere i diritti dell'Italia di fronte ad un iniquo Trattato.

« Prendendo la parola in questo consenso mondiale — disse allora De Gasperi — sento che tutto, tranne la vostra personale cortesia, è contro di me... Ho il dovere innanzi alla coscienza del mio Paese e per difendere la vitalità del mio popolo di parlare come italiano, ma sento la responsabilità ed il diritto di parlare anche come democratico antifascista, come rappresentante della nuova Repubblica che, armonizzando in sé le aspirazioni umanitarie di Giuseppe Mazzini, le concezioni universalistiche del Cristianesimo e le esperienze internazionalistiche dei lavoratori, è tutta rivolta verso quella pace duratura e ricostruttiva che voi cercate e verso quella cooperazione fra i popoli che avete il compito di stabilire ».

Più volte, durante quel discorso, De Gasperi sottolineò l'esigenza della cooperazione tra i popoli liberi, impegnando su questa linea un popolo di 47 milioni di anime che era pronto ad associare la sua opera a quella degli altri per creare, in un comune solido sforzo, un mondo più giusto.

Più tardi, egli sarà incondizionatamente favorevole al programma di ricostruzione europea, che concludeva un primo passo verso forme di collaborazione più stretta.

Il 2 agosto 1949, a chiusura del Consiglio Nazionale della Democrazia Cristiana, tenutosi a Fiuggi, De Gasperi riassume i termini della concezione politica occidentale e di quella orientale e rilevava che nella prima, rafforzata da un sistema di cooperazione si trova l'affermazione della vera libertà e quindi della democrazia.

Al Senato, il 1. marzo del 1950, egli affermava che il secondo baluardo della pace, dopo l'ONU, doveva essere l'unione dell'Europa, « unione che non è ancora raggiunta — precisava — ma che sola può, direi, ancor più che la Società universale delle Nazioni Unite, agire per la pace... L'Europa è una istituzione che va diventando e diventa forte: dovrete sperarlo anche voi (diceva, rivolgendosi alla estrema sinistra), per la salvezza della democrazia ».

Questa sua profonda convinzione De Gasperi non si stancava di ripetere, perché penetrasse nelle coscienze di sempre più vasti strati della popolazione italiana ed europea: « Vogliamo ricostruire anche l'Europa... — diceva a Taranto il 20 aprile 1950. — Si è fatto il Patto Atlantico, un'alleanza che i nostri nonni non avrebbero nemmeno pensato possibile guardando il mappamondo, un'alleanza difensiva che stringe una gran parte del mondo. Si sta ora trattando di costruire l'unità dell'Europa e, se la si costruisce si darà vita ad una nuova alleanza a cui parteciperanno tutti i popoli che hanno sofferto delle guerre, che hanno orrore massimo della guerra, e tutto l'interesse a mantenere la pace. Questi popoli si metteranno d'accordo, saranno unite soprattutto le grandi masse lavoratrici di una parte e dell'altra e sarà creato un grande baluardo di tranquillità e sicurezza, tale che la guerra sarà esclusa per sempre ».

E i successivi discorsi, pronunciati tra il 1951 ed il 1952, precisano il suo pensiero sui principali problemi europei.

A Strasburgo, il 10 dicembre 1951, osservando che tutti erano d'accordo sul principio che occorre arrivare ad una forma di integrazione europea, sottolineava che la comunità atlantica, pur avendo come scopo fondamentale la difesa sul piano militare, mirava a rafforzare la solidarietà su un piano sociale

ed umano, anticipando così un problema che sarebbe stato sollevato cinque anni più tardi dal Presidente della Repubblica on. Gronchi e tuttora oggetto di discussione da parte dei governi partecipanti al Patto; così pure poneva in rilievo l'esigenza di vivificare le forze nazionali con gli ideali comuni della nostra storia, dando loro come campo di azione le distinte e grandiose esperienze della comune civiltà europea.

Mentre l'idea unitaria portava alle prime concrete realizzazioni, egli meditava sugli ulteriori progressi che si sarebbero potuti compiere. Costituita la Comunità Europea del Carbone e dell'acciaio (CECA), si andava maturando l'idea di un esercito comune. Egli preconizzava una vera comunità politica che avrebbe dovuto costituire « uno stabile ponte gettato tra nazioni separate spesso nel passato da un abisso e poggiato su due pilastri: il primo rappresentato da un comune corpo elettivo e deliberante; il secondo costituito da un bilancio comune che trasse in parte considerevole le sue entrate da contributi dei singoli Stati ». Nel suo pensiero l'esercito comune doveva dunque preludere ad una effettiva unità politica.

Era infatti impossibile, a suo parere, assicurare la solidarietà degli sforzi militari, in tempo di pace e di guerra, senza realizzare un minimo di solidarietà nei settori dell'economia e del lavoro. « Per questa solidarietà economica — affermava — si presenta tutta una gamma di possibilità: dall'unione doganale alla riduzione delle tariffe e alle tariffe preferenziali; dalla banca federale unica fondata su una convenzione monetaria che riunisca le differenti banche internazionali, alla moneta unica di conto o corrente; dal mercato unico all'abolizione dei contingenti... Bisogna mettere in comune dapprima solo quello che è strettamente indispensabile per raggiungere lo scopo immediato che ci

nire non si costruisce col diritto della forza né con lo spirito della conquista violenta, ma colla pazienza del metodo democratico, collo spirito costruttivo delle intese, nel rispetto della libertà ».

Poco più di un anno prima della sua morte, concludendo la sua ultima fatica elettorale, il 5 giugno 1953, riferendosi a coloro che cercavano di ritardare i progressi sulla via della unificazione, con la pretesa di intese più ampie di quelle in atto fra i sei Paesi della cosiddetta « Piccola Europa », ribadiva: « che i sei Stati componenti di essa avevano la volontà di fare l'Europa e che occorre farla, aprendo a tutti le porte per renderla più grande e quindi più forte ».

E questa urgenza confermava con accenti sempre più polemi, mentre in Francia si veniva delineando un atteggiamento negativo nei confronti della CED. « Bisogna procedere uniti nella difesa e nella costruzione della pace. Ogni formula, ogni trattato cartaceo sarebbe vano, se lasciasse dietro di noi un'Europa lacerata dagli antichi sospetti e indebolita dalle vecchie gelosie e dai ricorrenti egoismi. Si è invocata una iniziativa italiana. L'iniziativa è questa: l'Europa non è iniziativa tattica nostra, benché dei grandi italiani sia la ispirazione universalista ».

Ed infine a Napoli, al Congresso Nazionale del Partito, il 27 giugno 1954, meno di due mesi prima della sua scomparsa, De Gasperi, nella sua relazione, rimasta documento programmatico per la Democrazia Cristiana, confermava solennemente la sua fede nell'Europa: « La comunità europea vuol dire la pace assicurata tra la Francia e la Germania, vuol dire una modesta ma permanente funzione dell'Italia nel concerto europeo, vuol dire l'apertura al mercato comune di lavoro e graduale accesso alle comuni risorse, vuol dire se non la fine, certo la compressione degli egoismi



Educazione alla vita di comunità

Dovrei fare ancora qualche osservazione sui mezzi dell'educazione alla vita della comunità. Vi è un primo fondamentale mezzo per educarsi e stare con gli altri nella vita comune, ed è la formazione morale cristiana. Da quanto si è detto, ormai è chiarissimo che l'apporto che uno dà agli altri non dipende solo dalla sua intelligenza, competenza, attività, ma dipende in modo fondamentale dei valori morali di cui è portatore. Quindi noi ci educiamo a stare con gli altri nella misura in cui abbiamo una formazione morale cristiana. La vita comune risente fortemente — l'abbiamo detto — dei valori morali personali.

Un secondo mezzo di educazione alla vita comune è lo studio dei valori e dei principi generali della vita. Occorre che l'uomo si renda conto di chi egli è e chi sono gli altri uomini e per fare questo non può prescindere da una visione della vita. Uno studio filosofico e religioso, cioè non soltanto specifico di facoltà o di problemi particolari, è essenziale pertanto per partecipare in modo pieno alla vita comune. E la FUCI presenta i grandi temi religiosi e i grandi richiami filosofici anche per dare un contributo importante alla vita sociale dell'uomo per orientare cioè sui grandi valori che determinano l'indirizzo dell'uomo nella vita sociale.

Troppo spesso infatti la vita sociale è turbata dal fatto che l'uomo non conosce se stesso e non conosce i grandi principi che inquadrano la vita.

Con un terzo mezzo ancora ci si educa a questa vita della comunità: attraverso la conoscenza dei problemi concreti singoli e specifici. I cristiani troppe volte peccano di rifarsi soltanto ai principi e di non saper studiare con abbastanza pazienza, umiltà, continuità i singoli problemi tecnici.

Infine con un quarto mezzo ci educiamo alla partecipazione alla vita comune, educandoci ad attuare nel modo migliore ogni incontro umano pure particolare ed occasionale.

Purtroppo noi siamo così affrettati, così superficiali: ora bisogna avvertire che ci si educa a stare con tutti sapendo bene stare con ognuno, in ogni singolo rapporto. Ci si educa a stare con gli altri soprattutto stando in comunità: nella famiglia e nella Chiesa.

La vita sociale è disordinata anche perché la vita familiare è disordinata. Ciò avviene perché non potrà mai essere ordinata la società quando è disordinata la famiglia che ne è il nucleo fondamentale, ma anche perché chi sta male nella famiglia non potrà mai stare bene in mezzo agli altri.

Infine altra scuola di vita comune è la Chiesa. Essa ci educa alla vita comune con l'insegnamento del dogma che ha tanti riflessi sociali.

Basta pensare all'affermazione di Dio Padre, di Cristo fratello, della libertà e della solidarietà umana. Ci educa alla comunità tutta la morale cristiana, la liturgia, la vita entro la Chiesa, infine la forza della Grazia.

Un'ultima osservazione: se ci educiamo a stare con gli altri stando con qualunque altro, stando nella famiglia e nella Chiesa, possiamo concludere che ci educiamo a stare con gli altri anche vivendo nella nostra comunità fucina. Veramente la FUCI ci educa a saper stare nella comunità degli uomini. Amiamo la FUCI anche per questo, perché essa ci aiuta ad essere membri più consapevoli ed attivi di ogni comunità.

Franco Costa

In: « Nazione e prospettive soprannazionali », quaderni di Ricerca, Roma 1962, pp. 47-49.



proponiamo e servirci per questo di formule elastiche, suscettibili di una applicazione graduale e progressiva, di formule che sappiano conciliare lo spirito giuridico latino con il pragmatismo britannico ».

L'esame dei trattati firmati il 25 marzo 1957 a Roma relativi alla Comunità Economica Europea e all'Euratom, dimostrerà implicitamente che su tali concetti si è proceduto alla elaborazione dei trattati stessi.

Ed ancora ad Aquisgrana, allorché fu conferito il premio « Carlo Magno », il 25 settembre 1952, rilevava che « l'ammaestramento del turbolento passato, per tutti i popoli europei, è questo: l'avve-

nazionali e la liberazione delle energie popolari ».

Questo, in breve incompiuta sintesi, l'europismo di Alcide De Gasperi, che ha apportato alla graduale costruzione delle strutture di collaborazione ed integrazione europea non solo l'appoggio di un potente partito democratico e l'adesione di un Governo rappresentativo di 47 milioni di europei, ma soprattutto il contributo di un convincimento appassionato e profondo e di un'azione politica coerente e conseguente.

Mario Ferrari Aggradi

Da: « Europa - tappe e prospettive di unificazione », pp. 43-47.