

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria
Cattolica Italiana - A. XIX - n. 20 - 15 novem. 1963

Direttore: Italo De Curtis - Condirettore: Fulvio Mastro-
paolo - Direz. e Amm.: Via Conciliazione, 4d (Tel. 655.621 -
561.948) - c.c.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'appello dei Vescovi al popolo italiano

In un appello collettivo, i Vescovi d'Italia hanno richiamato l'attenzione sulla situazione religiosa italiana e sull'opera di atteggiamenti e ideologie anticristiane come il comunismo ateo, il laicismo, il materialismo pratico, l'edonismo neopagano, l'egolismo economico e sociale.

«... guardando il panorama della scena storica e spirituale presente, noi, vostri vescovi, vediamo avanzarsi un tremendo pericolo: quello dell'affievolirsi della vita religiosa anzi quello della perdita del senso cristiano. Se così fosse, sarebbe tradito il vostro impegno più sacro, sarebbe compromessa la vostra salute spirituale, sarebbe minacciata la vostra stessa libertà civile».

Perché mai quest'affievolimento religioso, questa perdita del senso cristiano? Le rapide trasformazioni economiche e sociali, le migrazioni e i mutamenti di ambiente, l'opera di ideologie antireligiose che si servono talora dei mirabili progressi della tecnica, pongono in crisi un ordine tradizionale e, insieme ad esso, un cristianesimo di tradizione.

Certo non sarebbe esatto considerare la scienza, la tecnica, lo spettacolo, le trasformazioni economiche, i tempi nostri insomma, colpevoli di irreligiosità, quasi fossero essi stessi intrinsecamente cattivi. «I profeti di sventura, che nei tempi nostri non vedono che prevaricazione e rovina, che annunziano eventi sempre infausti» (cfr. Giovanni XXIII, allocuzione di apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II), disperando quasi della salvezza del mondo, rischiano di disperare dell'efficacia salvifica della Chiesa di Cristo, della sua eternità, quasi che Essa potesse essere vinta da situazioni storiche e da forze nuove.

Rendersi conto, invece, degli errori e delle difficoltà risponde a un ben diverso atteggiamento: il pessimismo e la disperazione non sono già nell'avvertire gli errori, ma nel disperare di poterli vincere con la verità e con l'amore.

I vescovi dichiarano di non poter restare muti e la stessa loro parola è un grande atto di speranza e di fiducia nelle forze dell'uomo e nell'opera della Provvidenza che possono correggere gli errori e vincere le difficoltà.

Se tradizionali rapporti sociali cedono e vengono superati, se un vecchio ordine di cose è posto in crisi dalle impetuose trasformazioni attuali, se si affievolisce una religiosità di tradizione, più fondata talora su circostanze esterne e su abitudini che sulla Fede e sulle convinzioni, sullo spirito di generosa testimonianza, ciò non può significare che debba considerarsi superata la religione cristiana!

«Nel presente momento storico, la Provvidenza ci sta conducendo ad un nuovo ordine di rapporti umani, che, per opera degli uomini e per lo più al di là della loro stessa aspettativa, si volgono verso il compimento di disegni superiori e inattesi; e tutto, anche le umane avversità, dispone per il maggior bene della Chiesa» (Giovanni XXIII, allocuz. cit.).

Un nuovo ordine di rapporti umani: in questo nuovo ordine la Chiesa — Gerarchia e laicato — deve essere presente perché la religiosità si radichi nelle convinzioni, resista vittoriosa nelle presenti circostanze e animi il nostro tempo.

Non si dimentichi che la Provvidenza non agisce automaticamente ma rispetta la libertà dell'uomo, non si dimentichi che la Chiesa chiede oggi il nostro impegno per la Redenzione del mondo.

Il modo peggiore di accogliere il messaggio dei vescovi sarebbe quello di considerarlo un'episodica condanna di erronee ideologie, da accettare magari con deferenza e con obbedienza trascurando, però, l'impegno che ne scaturisce e il momento di vita della Chiesa in cui si inquadra. All'inizio della presente sessione del Concilio, Paolo VI ha detto: «... l'amore riempie il cuore nostro e quello della Chiesa riunita a Concilio. Noi guardiamo al nostro tempo e alle sue varie e contrastanti manifestazioni con immensa simpatia e con immenso desiderio di offrire agli uomini di oggi il messaggio di amicizia, di salvezza e di speranza, che Cristo ha recato al mondo...».

Lo sappia il mondo: la Chiesa guarda ad esso con profonda ammirazione e con schietto proposito, non di conquistarlo, ma di servirlo; non di disprezzarlo, ma di valorizzarlo; non di condannarlo, ma di confortarlo e di salvarlo.

I chiari avvertimenti dei vescovi sugli errori che essi vedono presenti nella nostra società, si riportano a questa volontà di servizio e di salvezza, che il Sommo Pontefice ha ricordato. Nessuna condanna globale, dunque, ma volontà di liberare dagli errori ciò che si ama più con l'offerta della verità che con la ripulsa, «con la medicina della misericordia piuttosto che della severità» (Giovanni XXIII, Alloc. cit.).

Ecco perché si illuderebbe di avere bene accolto il messaggio dei vescovi chi non lo considerasse come segno di una rinnovata azione che nell'ordinaria attività pastorale, illuminata dalla «nuova Pentecoste» del Concilio, intende mostrare a tutti gli uomini le vie della verità, della giustizia, dell'amore, della libertà. A quest'azione pastorale i vescovi chiamano il clero, i religiosi, la Azione cattolica, i laici. E' questo un momento in cui la Chiesa sta sottolineando le responsabilità di tutti i fedeli nella salvezza e nella santificazione loro personale e di tutto il mondo. I ve-

(Continua a pagina 2)

Corresponsabilità culturale della Fuci nelle facoltà

Nell'imminenza di alcuni incontri federali (giornata per gli Incaricati Centrali di Facoltà di Lettere, Convegno Incaricati Regionali ed Assemblea Federale) mi sembra opportuno che per un momento ci si soffermi a riguardare alcuni aspetti del nostro impegno nella Università e più specificamente nelle Facoltà. Questo è uno dei problemi più importanti, ma, forse, il più difficile di quelli che in questo momento interessano la vita della Federazione. Alcuni di questi incontri sono dedicati proprio a questo problema.

Le domande che maggiormente possono interessarci sono queste: siamo coscienti o no del nostro impegno culturale, della nostra natura universitaria? conosciamo veramente qual'è il compito della Università nei nostri confronti? valutiamo appieno l'importanza del nostro metodo fucino, che è metodo universitario? siamo coscienti che l'Università è una comunità e che il nostro impegno deve essere diretto alla crescita di questa comunità?

Proprio su questo problema vorrei soffermarmi. Diceva Sua Santità Paolo VI nel discorso che ci ha indirizzato nell'indimenticabile udienza del 2 settembre: «E' cotoesto, ancor più che un metodo, un programma,

quello di integrare la specializzazione dello studio universitario in un quadro dottrinale, che stabilisca qualche rapporto logico con i vari ed immensi campi dello scibile umano, e conservi allo studio universitario la aspirazione all'unità del sapere, collocata non già nella visione immediata, parziale, unilaterale, a cui ogni studioso d'una particolare disciplina è tentato, ma al vertice delle ragioni supreme del sapere, che hanno virtù di sintesi, perché si avvicinano alla Fonte della verità, non più soltanto conosciuta, ma creatrice ed informatrice dell'universo.

Programma superbo, che non potrà lo studente svolgere ed esaurire nelle sue più alte pretese; ma programma meraviglioso e provvidenziale, come può giudicare chiunque abbia nozione della natura d'una scuola universitaria e conosca quali siano le condizioni reali delle Università del nostro tempo; programma che lo studente cattolico ha il merito di porre da sé e per sé, offrendo così il più prezioso contributo che lo studio universitario e la sua pedagogia possano desiderare, quello della collaborazione spontanea e complementare alla scuola universitaria, quello dell'allenamento speculativo, quello della fiducia nella logica e

nell'obiettività del pensiero, quello della tensione ideale, morale e spirituale, di cui il giovane ha bisogno per vivere in bellezza gli anni irripetibili della stupenda primavera universitaria.

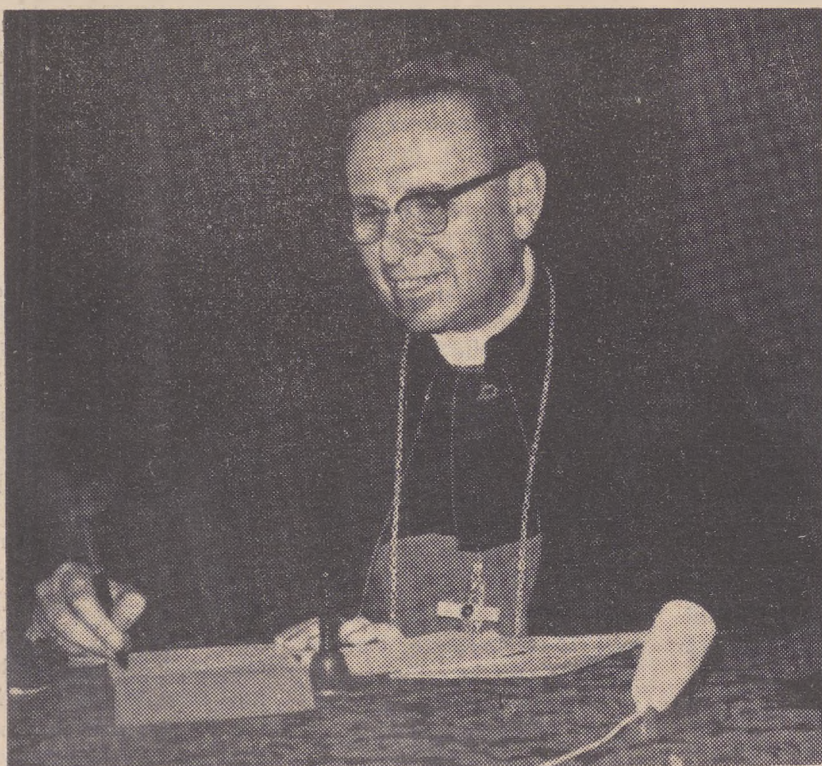
Mi sembra che sia chiara quale è la nostra vera vocazione di studenti universitari. L'Università, anzi le Facoltà devono essere il luogo reale in cui noi dobbiamo essere e dobbiamo vivere, e, più di tutto, dobbiamo offrire una testimonianza integrale di vita.

Il nostro è, anzitutto, un impegno culturale, impegno che è precipuo di noi studenti universitari cattolici. Perciò solamente quando avremo approfondito il nostro studio, quando avremo capito bene la nostra Facoltà e quando avremo compreso le nostre «specializzazioni», allora, veramente, avremo realizzato il nostro essere cristiani, rispondendo alla nostra specifica vocazione.

Ma c'è anche, una nostra responsabilità diretta di contributo sul piano delle idee, sul piano di una sollecitudine attenta ed intelligente ai vari problemi della nostra Facoltà, ai metodi ed ai contenuti dell'insegnamento, al valore delle varie specializzazioni. E' nostro

Dino De Cesare

(Continua a pagina 2)



Il Santo Padre ha nominato mons. Franco Costa, vescovo di Crema e nostro Assistente centrale, Assistente generale della Azione Cattolica Italiana e segretario della Commissione Episcopale per l'Azione Cattolica e il coordinamento dell'Apostolato dei Laici in Italia

Corresponsabilità culturale della Fuci nelle facoltà

(Continua da pagina 1)

compito orientare i problemi delle nostre facoltà verso delle soluzioni; facoltà viste in se stesse, nella realtà oggettiva di una scienza che va, da noi, continuamente scoperta ed applicata, e vista in rapporto alle persone.

Questo impegno in cui tutti dobbiamo trovarci, proprio perché siamo degli universitari cattolici richiede uno studio che ci inserisca continuamente nel campo della cultura, nella vita della nostra Facoltà, nei problemi delle persone e della comunità visti in concreto. Viene cioè, a noi chiesta una riflessione, che sia contemporaneamente adeguata al nostro ambiente e alle esigenze di esso, un approfondimento culturale del preciso momento della vita scientifica della nostra facoltà in modo da riportarla in una visione più ampia, più sintetica, più unitaria, più universale e trovare così delle soluzioni, nella comprensione del valore e dei limiti di indirizzi particolari, di orientamenti e di impostazioni diverse nel campo di una disciplina singola o di una singola facoltà. E' dunque sforzo di acquisizione dei dati della realtà in cui viviamo, sforzo obiettivo di conoscenza e di comprensione di questa realtà, sforzo infine di giudizio su di essa.

Diceva ancora il S. Padre: « Si è dovuto ammettere che la vostra schiera studentesca è stata sempre fedele alla legge intrinseca dell'Università, cioè all'impegno di studio e di pensiero, ch'essa esige per essere quella che è, fedele alla vocazione spirituale e culturale, ch'essa enuncia e coltiva, nel dramma della problematica universitaria per la scelta e per l'orientazione delle vie del pensiero: fedele al senso di gravità e di responsabilità del sapere, a cui l'Università si sente legata per la sua stessa funzione di organo superiore della cultura della comunità sociale: fedele soprattutto a quella religiosità cattolica che non all'era, non soffoca, si bene sveglia e presidia e alimenta la ricerca della verità, come bene supremo a cui tende la scuola; e, con tutto questo, fedele parimente alla gioconda e vivace espressione delle energie giovanili, che la vita universitaria sa suscitare ».

Ed è proprio per questa « fedeltà » che la Fuci ha sempre avuto verso l'Università e verso il suo metodo che noi non dobbiamo dimenticare, lo dicevo dianzi,

che l'Università dovrebbe essere una comunità. Infatti i professori non sono solo delle persone che ci impartiscono alcune nozioni, ma devono essere dei maestri che attraverso un continuo contatto con noi discenti completino la nostra formazione e che ci avviino verso la nostra vita futura. Per noi studenti, dunque, lo studio universitario non è uno studio recettivo, ma uno studio critico. Cioè non possiamo solo ricevere, ma anche dare, abbiamo cioè un dovere di apporto, di contributo culturale nello studio universitario.

Perciò non possiamo chiuderci in uno studio individuale, molto spesso egocentrico, chiuso alla realtà sociale in cui viviamo continuamente.

Ma è di evidenza intuitiva che l'Università debba anche facilitare e creare presupposti non solo per contatti personali, ma soprattutto perché si realizzi un « ambiente », una comunità universitaria. Ma deve essere chiaro che si può giungere a ciò solo attraverso la scoperta e l'approfondimento della connessione fra studio e vita, nello scoprire criticamente e far propri quei valori cui una vita dedicata all'attività intellettuale non può fare a meno di rifarsi e da cui il nostro studio deve partire, affinché non sia un atto meccanico, ma un atto personale. Si devono, dunque, scoprire tutti quei valori conoscitivi che lo studio universitario ci offre; valori, dicevo, da porre in una connessione unitaria con la realtà; cioè compiere un vero lavoro di pensiero, di una sintesi culturale nell'ambito delle proprie competenze specifiche.

Ora tutto questo, per quanto abbiamo capito il metodo proprio dei nostri studi, il metodo universitario, deve essere fatto insieme agli altri, con gli altri perché è una esigenza nostra direi quasi personale. Esigenza nostra perché tutte queste belle parole che diciamo, idee che avanziamo sono distaccate dalla realtà se noi non le verificheremo continuamente comunicandole agli altri e facendole nostre in questo modo, facendole nostre attraverso gli altri, in uno sforzo comunitario, se noi non le elaboriamo componendole con le esigenze vere, concrete, del nostro ambiente, della nostra comunità. Ma purtroppo in questo momento « storico » della sua vita l'Università attraversa una grave crisi di cul-

tura che si riflette sul piano ambientale e quindi mette in crisi tutta la comunità. Come la Fuci, come noi stessi possiamo cercare di fare qualcosa?

Da un po' di tempo a questa parte in Fuci si sente sempre più parlare dei Gruppi in Facoltà. Questo, forse, può essere un rimedio: una piccola comunità che agisce nell'ambito della Facoltà può essere il seme attraverso cui noi stessi fucini ci rendiamo conto della importanza fondamentale della elaborazione culturale comunitaria ed in uno sforzo di comunicazione riusciamo a rendere partecipi tutti gli altri universitari, cattolici o non cattolici. Infatti un Gruppo in Facoltà può essere anzitutto un momento di studio in comune, ma prima ancora è il luogo di una comunicazione di esperienze e di esigenze personali, luogo in cui tutto questo diventa patrimonio comune del gruppo.

Non si chiede perciò un gruppo di gente che pensi allo stesso modo, ma solamente un gruppo di gente che sia disposta ad una fatica. Fatica di tradurre la propria parola in termini di esperienze, fatica di recuperare il proprio atteggiamento, il proprio modo di fare per renderlo più umano, più aperto; ma è soprattutto la fatica di ripensare il proprio studio, la propria scienza in una dimensione più ampia in continuo scambio di idee e di esperienze con gli altri.

Ed è chiaro che il Gruppo in Facoltà si inaridisce, perde le sue peculiarità più chiare se si pensa di fare un gruppo chiuso, un gruppo di « élite »; esso, invece, deve essere aperto a tutti, non solo agli universitari cattolici in genere, ma principalmente agli altri universitari in uno sforzo di chiarezza ed in uno sforzo di comunicazione e di elaborazione.

Non è il momento questo di avere iniziati e di creare circoli chiusi e utopistici, ma semplicemente di realizzare una serietà di studio e di pensiero a cui ogni vero studente deve e può aspirare. Tale indirizzo, infatti, è non solo reclamato dal genio intrinseco dell'Università, nascente dall'attività dell'intelligenza e della fiducia nella sua capacità conquistatrice, ma soprattutto dal fondamento stesso della spiritualità cattolica, che pone evangelicamente alla sommità di ogni cosa la luce del Verbo.

Dino De Cesare

(Continua da pagina 1)

scovi italiani riecheggiano quest'appello e, ci pare, particolarmente noi laici dobbiamo sentire che esso è a noi rivolto.

Del resto, soprattutto gli ultimi pontefici da Pio XI a Pio XII a Giovanni XXIII a Paolo VI felicemente regnante, hanno più e più volte sottolineato la necessità che i laici si sentano impegnati come membri attivi della Chiesa nell'opera di dilatazione del Regno di Dio. Come non ricordare le parole di Paolo VI nell'omelia del 1. settembre a Frascati? « ... La Gerarchia stessa chiama, oggi, il laico a collaborare con lei. Non è più esclusiva; non è gelosa — in realtà non lo è mai stata — ma stupendo è il suo appello. Venite con me — essa dice —; cerchiamo di coordinarci, vediamo di suscitare armonie di ideali e di programmi, per distribuire, poi, le attività da compiere... E' l'ora dei laici. E' l'ora delle anime che hanno compreso che l'essere cristiani costituisce fortuna perché può associare appunto a questo ministero di salvezza, ma può anche costituire un grande peso, rischio, dovere; si tratta, infatti, di portare, col clero la Croce del Signore in mezzo alla società e di predicare il Cristo, che sempre ha inteso a sé il dramma della contraddizione: chi lo accetta, chi lo impugna, chi lo vuol crocifiggere; si tratta di portare questo dramma nel nostro mondo moderno ».

L'appello dei vescovi, dunque, richiama a un impegno costruttivo, a un impegno attivo tutti i membri della Chiesa.

La religione cristiana è stata patrimonio sacro e glorioso degli italiani. È stata predicata da Pietro e da Paolo, dai successori degli Apostoli, da Leone I, da Gregorio Magno, da Ambrogio, da Massimo, da Benedetto, da Francesco, da Tommaso, da Caterina da Siena...

E' stata la religione degli antenati, è la religione degli italiani di oggi e deve esserlo nel futuro. Ma questa tradizione sarebbe certamente tradita se ripetuta in una stanca abitudine, se non rivissuta e riaffermata con amore e coraggio nei suoi valori essenziali nell'attuale momento storico. L'appello dei vescovi risponde agli stessi disegni del Concilio: si deve rispondere fermamente agli errori ma con l'offerta della verità, agli odi con l'offerta dell'amore, al peccato con la testimonianza generosa.

Consideriamo ancora particolarmente come rispondere a queste sollecitudini e indicazioni pastorali contenute nell'appello.

Il documento — l'abbiamo accennato — parla diffusamente, di alcuni errori che attentano alla religiosità del popolo italiano, approfittando di trasformazioni in corso, e in particolare parla del comunismo ateo.

Un simile richiamo non sorprende certo: vero è che già esistono delle condanne del comunismo ateo; occorre però, ricordarle ancora oggi, dal momento che tanti si lasciano ancora da esso attirare e tanti non sentono le responsabilità di fronte alle cause che lo provocano e il dovere di rispondere con un'adeguata presentazione della verità.

L'appello anzitutto disapprova il comunismo ateo come dottrina: « Parliamo del comunismo ateo, delle sue dottrine errate e del suo sistema antireligioso e perciò fondamentalmente in contrasto con i diritti della persona umana »; non manca, però, di parlare del movimento comunista formato anche da molti che lo seguono senza conoscerne la dottrina. Come meravigliarsi, che esso non possa approvare, oltre alla dottrina comunista, anche un movimento che, nel suo complesso, appare ancora abbondantemente intriso di ateismo, che in molti paesi non rinuncia alla propaganda irreligiosa, che non rispetta i diritti della persona umana?

Si può dire che anche nel comunismo c'è evoluzione e il movimento comunista non è più pienamente rispondente all'ideologia a cui si rifà. In questo si vedrà la migliore riprova di quanto dice la « Pacem in terris » « ... in ogni essere umano non si spegne mai l'esigenza, congenita alla sua natura, di spezzare gli schemi dell'errore per aprirsi alla conoscenza della verità ».

Tuttavia non basta constatare una qualche evoluzione. Bisogna soprattutto chiedersi a che punto essa è. Ha il comunismo superato l'idea di uno Stato-partito totalitario? Ha ammesso la libertà dei cittadini in maniera piena ed inequivocabile ha smesso di premere sulle coscienze con la persecuzione e la propaganda irreligiosa, è disposto a rivedere il suo atteggiamento verso la religione cristiana, a superare il suo ateismo, come un feticcio ingombrante, inutile e ritardatore ai fini del rinnovamento delle società politiche e civili?

Bisogna rispondere purtroppo di no, che l'evoluzione è lentissima, talora contraddittoria e che l'atteggiamento della Chiesa non può essere di approvazione e neanche di benevolo silenzio soprattutto quando con eccessivo ed acritico entusiasmo persino degli intellettuali si mostrano « così facili ad arrendersi al fascino illusorio di un tale sistema ».

Né oggi va sottovalutato in generale un gravissimo rischio: che molti solo per protesta contro questo o quell'aspetto economico, sociale, politico della nostra società o talora per qualunquismo, vedono nel comunismo una esperienza da tentare solo perché nuova per il nostro Paese, senza rendersi conto delle conseguenze gravissime di questo atteggiamento.

Vi sono certo anche molti comunisti che si dicono in buona fede: i vescovi non lo ignorano e con grande rispetto e carità anzi li invitano a riflettere. « Poiché molti aderiscono al comunismo ateo non conoscendone tutta la dottrina, e spesso solo nella illusione speranza di vantaggi economici, sarà necessario fare opera assidua per illuminare le coscienze sugli errori di tale ideologia per mettere in rilievo le gravi conseguenze in ordine alla fede, alle civili libertà, al benessere sociale ».

L'evoluzione del comunismo può essere accelerata e guidata al superamento degli errori solo se vi sarà da parte dei cristiani carità e rispetto non disgiunti da senso di responsabilità, da coraggio, da fermezza. Solo un atteggiamento autenticamente animato da amore fraterno per l'errante, da apprezzamento per le giuste esigenze che egli ha, da ansia di verità, da saldezza e serietà di preparazione culturale, può indurre gli altri a cogliere i propri errori e al ripensamento delle proprie idee.

Il laicato soprattutto risponda all'appello di « fare meglio conoscere secondo quali dottrine e per quali vie — indicate dal Cristianesimo — debbano essere con ogni impegno e coraggio perseguiti il miglioramento delle condizioni di vita, la giustizia sociale, la pace e il progresso su ogni piano, scientifico, tecnico, culturale e spirituale; e come debbono essere promossi i diritti della persona della famiglia, e la autentica democrazia come fraterna società di uomini liberi ».

Non basta solo far conoscere con la parola e lo scritto: bisogna far conoscere con le opere che i cristiani possono come tutti gli altri impegnarsi nella costruzione di una società più giusta, senza far proprie dottrine erronee e carenti.

Occorre agire soprattutto sul piano formativo e culturale. Il comunismo non è che una delle espressioni del laicismo e del materialismo che insidiano la nostra società, pur se ad alcune espressioni di essi il comunismo sembra talora essere contrario. A questa più generale insidia i vescovi fanno riferimento con aperta riprovazione: « Ci dovrebbero comprendere anche quelli che temono, sì, ed oppugnano il comunismo ateo, ma che tanto spesso, con la loro concezione neo-pagana e materialistica della vita, con le loro teorie orientate verso l'egoismo economico e sociale, e con la loro critica scettica e corrosiva, finiscono per fare in pratica opera disfattista rispetto alla resistenza morale e alla rinascita spirituale del nostro popolo ».

L'appello è dunque ricco di motivi di riflessione, coraggioso nell'individuare gli errori e nell'indicare i rinnovamenti necessari. Che esso non resti inascoltato! Esso è un invito a tutti a capire, a riflettere, ad operare, ad assumersi, ciascuno nel suo campo, le proprie responsabilità.

F. M.

Cibernetica: teoria generale delle macchine

PREMESSA (1)

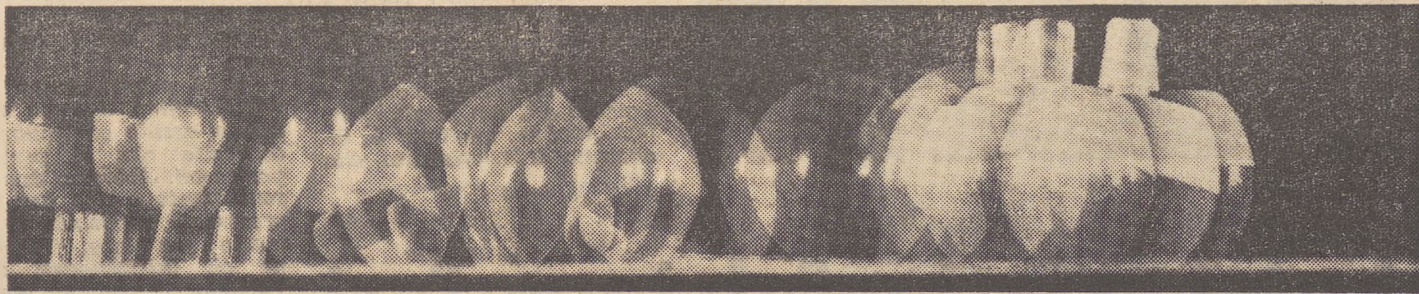
Dopo la rapida corsa attraverso taluni aspetti della tecnica di oggi è naturale che sorga nell'animo un atteggiamento di socratica perplessità di fronte allo stesso significato da attribuire alla parola «macchina». Quello che per definizione avrebbe dovuto essere il regno del «meccanico», dello «standardizzato», dell'uniforme, un settore cioè propizio alle catalogazioni e alle classificazioni si è rivelato invece quanto mai vario e complesso. Forse il momento ancora non è venuto di elaborare una teoria generale delle macchine, ma senza dubbio la situazione attuale della scienza e della tecnica ci permette, se non di tentare un inventario per tipi del patrimonio meccanico attualmente posseduto dall'umanità, almeno di rilevare le conformazioni strutturali e le funzioni basilari più generali che le macchine oggi presentano. Questo è già sufficiente per avere un'idea del complesso di questioni che sorgono quando si voglia intraprendere un'indagine di carattere generalissimo sulle macchine quale appunto è quella di cui ha bisogno previo una filosofia della tecnica. A tale livello di massima generalità il concetto di macchina si estende a zone che in apparenza nulla hanno di «meccanico» e tutto questo senza nascoste «equivocazio-

nosciuti anche prima dello sviluppo della tecnica moderna, ai dispositivi più recenti che convertono una forma di energia in un'altra (macchine termiche, pile, dinamo, pile atomiche) la distanza indubbiamente è grande. Tuttavia considerando questi dispositivi dal punto di vista della mediazione che assolvono inseriti tra l'uomo e la natura si vede che una loro funzione è sempre quel-

sistivi elettronici vanno considerate da questo nuovo punto di vista. Ne deriva che, reinterpretata in altra luce la funzione mediatrice della macchina, anche la storia della tecnica acquista un ruolo culturale nuovo nella più ampia storia dell'uomo. Non possiamo perciò tralasciare di accennare qui rapidamente ai tratti più salienti di questa nuova «complessione» e di queste nuove

pronettente da sfruttare in comune. Come una vegetazione parassitaria rigogliosa, una moltitudine di apparecchi di misura che captano informazioni invade le macchine dotandole di organi sensibili «oggettivi» che ne facilitano l'adattamento col mondo esterno e il funzionamento regolare. Lo sviluppo prodigioso delle macchine calcolatrici meccaniche, elettroniche e miste è un'altra importante manifestazione di questo confondersi di settori tecnologici prima lontani. Né l'unificazione si limita a tale livello: la nuova realtà «meccanica» è centro di una unificazione e di una organizzazione umana. La scienza delle macchine introduce a una scienza delle operazioni umane oggettivabili e razionalizzabili. Il lavoro umano è posto a oggetto di una considerazione scientifico-tecnica, l'associazione uomo-macchina è scrutata sempre più intimamente per essere razionalizzata al massi-

mi modelli meccanici, alle analogie organiciste, alle complicate strutture tipografiche della logica simbolica l'indagine senza nulla perdere della sua positività, si appoggia però ad elementi materiali sempre meno massicci e l'attitudine definita «oggettiva» risulta qualificata con un aggettivo dall'accezione vastissima. A questo livello i limiti tra scienza e tecnica da un lato e altre discipline tradizionalmente considerate come «filosofiche» diventano fluidi. Non si può non riconoscere che, vista in questa luce, la stessa storia della filosofia occidentale, voluminosa «glossa a Platone», appare intrinsecamente ambigua sin dall'inizio. Degli elementi scientifico-tecnici si mostrano intrinseci alla sapienza occidentale sistematica e razionale; e sin qui nulla di male, ma il fatto è che di tale «tecnicità» non si è avuto prima esplicita consapevolezza. E non la si poteva avere. E' solo oggi, dopo lo



la di porre a disposizione dell'uomo fonti energetiche non immediatamente utilizzabili e di permettere accumuli, trasmissioni e distribuzioni di energia e di forze «naturalmente», ma non tecnicamente impossibili. Vista sotto questo profilo la macchina è una realtà in certo senso familiare, da esaminare e valutare soprattutto in termini di «rendimento». Un volto affatto nuovo presenta invece se considerata sotto un altro punto di

«funzioni» che nelle macchine del nostro tempo si sono rivelate nitidamente e alla cui luce la storiografia tecnologica rinverdisce i propri criteri d'indagine.

Una teoria generale delle macchine trova davanti a sé un gran numero di dispositivi in apparenza eterogenei che si sono ribellati sinora ad ogni tentativo di unificazione organica. Sembra giunto tuttavia il momento in cui svincolatisi dalle classificazioni e dalle distinzioni sor-

mo, un movimento di «meccanizzazione» (automazione) a tendenze universaliste aspira ad estendersi a tutte le funzioni, materiali o intellettuali che presentino aspetti oggettivabili e razionalizzabili. Questa situazione tecnologica fluida implica possibilità di versatilità e di flessibilità meccaniche per descrivere le quali una teoria generale delle macchine deve badare, più che a classificare le macchine, a indicare piuttosto le funzioni e i dispositivi fondamentali, dalle cui varie combinazioni e montaggi si originano le macchine più diverse. E' necessario perciò innanzi tutto uno sforzo di enucleazione delle nozioni e delle funzioni più elementari.

FILOSOFIA E TECNICA

La storia della tecnica e le più recenti indagini di teoria generale delle macchine ci sembra abbiano contribuito a mettere fuori discussione un punto fondamentale: il concetto di tecnica e quello di macchina sono analoghi. La storia della tecnica è una evoluzione continua non minore ad es. di quanto lo sia la storia delle matematiche. L'unità della tecnica va cercata ad un livello di notevole universalità.

Pur non potendosi fare di ogni erba un fascio e negare la profonda differenza tra i vari settori tecnologici è lecito tuttavia affermare che tutta la tecnica ha una sua unità di carattere analogico e si può parlare di una storia della tecnica, come svolgimento e non mera successione di varie fasi tecnologiche attraverso le quali emerge un atteggiamento umano rispetto all'essere che potremmo chiamare di «oggettivazione», intendendo questa parola in un senso molto generale, ma al tempo stesso nella maniera più «positiva» possibile.

Questa prospettiva, pur così rarefatta nella sua universalità, è pregna però di conseguenze tecnologiche concrete, anzi lo stesso potenziamento del simbolismo è uno dei fattori più decisivi del progresso scientifico. Dai pri-

sviluppo coniugato della scienza e della tecnica, che si è mostrato il collegamento tra atteggiamenti umani in apparenza così indipendenti come le arti servili e quelle liberali. Così come le antiche «fisiche» erano una combinazione eterogenea di scienza e di filosofia, analogamente tutta la filosofia occidentale si presenta oggi come un miscuglio di metafisica e di fisica dell'oggetto qualunque come il Bochen-ski ha chiamato una volta la logica simbolica, che attende ancora un lavoro di distillazione, indispensabile in ogni caso, sia che si sia orientati verso una soluzione «divorziata» o «conciliazionista» della questione (2).

Domenico Farias

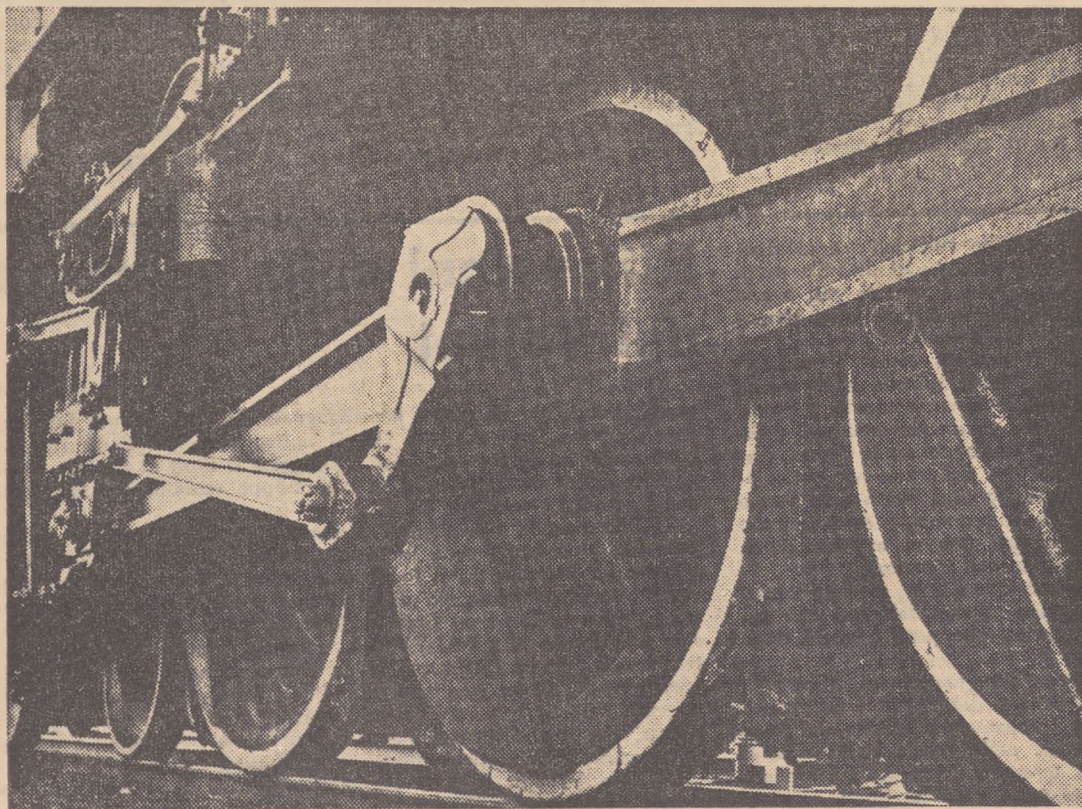
(Gli altri articoli di questa serie sono stati pubblicati nei numeri: 2-13-17, 1963).

(1) Nella redazione di questo paragrafo seguiamo da vicino: F. RUSSO, Fondamenti de la théorie des machines (Rev. des questions scientifiques 1955).

(2) Ci permettiamo di consigliare il lettore di integrare queste considerazioni con la lettura di alcune pagine di I.M. Bochen-ski di cui abbiamo potuto prendere visione solo dopo la redazione di questo scritto: I.M. BOCHENSKI: Relation de la philosophie aux sciences (nel vol. Il problema della scienza, Brescia Morcelliana 1954, pp. 101-106).

Lutto

Quasi d'improvviso, stroncato nella forte giovinezza da una brevissima malattia giovedì 17 ottobre, a vent'anni, Felice Bianchedi, consigliere della Fuci di Genova, ha lasciato la sua famiglia, i suoi studi (era appena matricola del biennio di ingegneria), le sue amicizie. Da neppure un anno era tra i fucini genovesi, ma subito aveva rivelato la ricca, vivace personalità, il senso cristiano teso verso una testimonianza aperta e impaziente, in lui educato dalla mamma e dal babbo, docente nella Università di Genova, e nell'Azione Cattolica di Reggio Emilia, da cui proveniva. La Fuci genovese lo ricorda con profonda gratitudine, pur nel breve passaggio, come un dono di Dio, che illumina lo spirito e conforta a vivere in Cristo l'esperienza universitaria.



ni» e «vuote» generalizzazioni, ma attraverso i collegamenti di una logica insieme materiale e formale, reale quanto lo può essere il progetto di un edificio o lo schema di un apparecchio radio.

Dalle più semplici trasformazioni delle forze di origine meccanica, quanto al punto di applicazione (funne), quanto alla direzione (carrucola fissa), quanto alla stessa intensità (carrucola mobile), effettuate con dispositivi co-

vista, non del tutto inedito, ma che solo da poco si è diffuso sino a diventare dopo la cibernetica argomento di generale interesse culturale. Naturalmente sono stati i progressi della tecnica moderna e contemporanea, la elettronica soprattutto, ad aver dato risalto a queste nuove dimensioni della macchina, ma, ed è questo che qui ci preme sottolineare, si è anche visto che tutte le macchine e non solo i dispo-

passate ci si può arrischiare ad enucleare al di là delle diversità apparentemente irriducibili le analogie e i temi comuni. L'evoluzione stessa della tecnica invita. Dal regime di coesistenza la meccanica e l'elettricità sono passate ad un regime di simbiosi feconda che nei dispositivi elettronici di guida e di controllo delle macchine ha dato già i primi frutti e nelle questioni di trasmissione di informazioni un filone



Ultima domenica dopo Pentecoste

cezionale, che avrebbe schiusa all'umanità una nuova esistenza nel regno dei cieli. In fondo si sarebbe trattato di una tragica illusione, sentita dal continuare immutabile della storia. Altri esegeti, non senza una certa violenza dei testi, negano risolutamente nel grandioso discorso qualsiasi riferimento alla fine del cosmo, per riportare tutte le sue espressioni ad una semplice predizione della distruzione di Gerusalemme avvenuta nel 70 d.C. per opera delle legioni di Vespasiano e di Tito.

S. Gerolamo, che vede nel discorso la descrizione immaginosa della fine del mondo, nel breve tratto qui riferito accenna, oltre che all'interpretazione storica, (fine di Gerusalemme) anche ad una terza spiegazione. L'avvento dei falsi Cristi e dei falsi profeti viene segnalato nei molteplici segni e prodigi — testimoniati in gran parte dallo storico Flavio Giuseppe —, che precedettero la guerra contro i Romani e il suo fatale epilogo. Ancora migliore è dichiarato il riferimento alla

l'idolo-economia, dell'idolo-lotta sociale o di uno qualsiasi degli innumerevoli e disastrosi surrogati umani, rientra in questa categoria di profeti falsi e seduttori. Un lettore attento può essere sorpreso dall'inclusione dei filosofi pagani tra i falsi profeti senza alcuna attenuante o sfumatura di giudizio, che apportasse la necessaria distinzione fra le diverse teorie o scuole. San Gerolamo condanna tutti in blocco. E di solito anche i sommi, come Platone ed Aristotele, dai quali la filosofia cristiana prese tante idee sono nominati da Gerolamo sempre con un tono di condanna e di disprezzo. Un giudizio sommario non sorprende nello Stridonense, che non aveva alcuna disposizione per le speculazioni astratte. Ma il problema assume proporzioni più vaste. Si tratta dell'atteggiamento del cristiano di fronte alla cultura ed alla scienza pagana.

Per i primi scrittori del cristianesimo il tema costituì un assillo continuo, una difficoltà che si perpetuò per secoli. Abbiamo due correnti, tutte e due ben rappresentate, in stridente contrasto fra loro. Vi furono gli intransigenti come Taziano, Tertulliano, Teofilo d'Antiochia, Ermia, ecc. E vi furono spiriti più pratici ed equilibrati, che proclamarono l'utilità dello studio dei classici con le debite cautele. Fra questi si possono annoverare Clemente d'Alessandria, Origene, S. Ambrogio, S. Gregorio di Nazianzo, S. Agostino ed in modo speciale S. Basilio, che compose un interessante opuscolo in proposito (falsamente posto fra le Omelie, la ventiduesima, in *Patrologia Greca*, 31, 563-90).

S. Gerolamo, con la facilità con cui talvolta passava da un estremo all'altro, offre testi capaci di farlo catalogare in tutte e due le categorie. Spesso, in modo particolare nella polemica contro Rufino, che aveva sfruttato quest'atteggiamento ondeggiante del suo avversario, S.

Gerolamo insiste sulla utilità dello studio dei classici pagani. Egli ricorre volentieri ad un testo biblico (*Deuteronomio* 21, 11-14) applicandolo al tema il paragone della schiava non-ebrea; che poteva essere incorporata al popolo prediletto con debiti riti simbolici. Tali riti indicherebbero la possibilità ed il modo di una cristianizzazione degli scrittori pagani. Altrimenti, invece, è categorico nell'escludere e condannare tutto. E' l'atteggiamento immortale nel celebre sogno (reale o fittizio?) ciceroniano. Gerolamo racconta: « Miserabile che io ero! Digiunavo mentre leggevo Tullio. Dopo le frequenti veglie notturne, dopo le lacrime, che il ricordo degli antichi peccati mi strappava dall'intimo del mio essere, prendevo in mano Plauto... Improvvisamente vengo rapito in ispirito e condotto al tribunale del Giudice... Interrogato circa la mia condizione, risposi che ero cristiano. Ma colui, che presiedeva, soggiunse: — Tu mentisci; sei ciceroniano, non cristiano. Dove è il tuo tesoro ivi è anche il tuo cuore (*Matteo* 6, 21). Io, che in tali angustie (cioè mentre) veniva flagellato con verghe avrei voluto promettere cose anche maggiori, cominciai a scongiurare... a dire: — Signore, se ancora avrò in mano libri mondani, se li leggerò sarà come se ti avessi rinnegato... Da quel momento ho studiato con tanto ardore i libri sacri con quanto non avessi studiato prima i libri profani ». (*Epistola XXII*, 30).

Così scriveva Gerolamo alla giovanetta Eustochia nel 383-84 a Roma; nel commento al Vangelo di S. Matteo, composto in Betlemme oltre dieci anni dopo (398), egli — almeno in questo punto tradotto — manifestava il medesimo atteggiamento. I filosofi pagani, anzitutto, « il deserto dei Gentili », come egli chiama metaforicamente la cultura greco-romana, sono perversi e pericolosi quanto gli eretici. Sono falsi crististi e falsi profeti.

Don Angelo Penna

Falsi crististi e falsi profeti

« Qualora qualcuno vi dica: — Ecco il Cristo. Egli è qui, oppure: Egli è là, non credetevi » (*Matteo* 24, 23). Al momento della sconfitta dei Giudei non mancarono dei capi che si spacciarono per il Cristo, tanto che, proprio nel tempo in cui i Romani li assediavano, vi erano tre frazioni nella città. Ma queste parole si applicano meglio alla fine del mondo. Sorgeranno, infatti falsi Crististi e falsi profeti; essi compiranno segni impressionanti e faranno grandi prodigi fino a sedurre, se fosse possibile, perfino gli eletti (*Ivi* 24, 24). Questo passo si può intendere in tre maniere, riferendolo o al tempo dell'assedio dei Romani o alla fine del mondo oppure alla lotta degli eretici contro la Chiesa e di questi anticrististi che, sotto le apparenze di una falsa scienza, lottano contro il Cristo.

Se, adunque, vi dicono: è nel deserto!, non uscire; è nascosto nella tale casa!, non credetevi (*Ivi* v. 26). Se alcuno vi assicura che il Cristo dimora nel deserto dei gentili e nella dottrina dei filosofi oppure che è nascosto nelle discipline arcane degli eretici, che si vantano di possedere i segreti di Dio, non uscite, non credetevi! Inoltre — poiché tali tempi di persecuzione e di angoscia sono sempre per i falsi profeti una occasione per sedurre gli spiriti — se qualcuno si presenta in nome di Cristo, non concedetegli tanto facilmente la vostra fiducia ». (*Dal commento di S. Gerolamo al Vangelo di S. Matteo* 24, 15-35, che si legge nella XXIV domenica dopo Pentecoste; *Patrologia Latina* 26, 179).

Ci siamo limitati a tradurre una minima parte del commento di S. Gerolamo ad un brano straordinariamente lungo del Vangelo, che la Chiesa offre alla meditazione dei fedeli nell'ultima domenica dell'anno liturgico. Il soggetto è vastissimo e molto appropriato. Al termine

dell'anno si richiama l'attenzione dei fedeli alla fine del mondo. E' il noto discorso escatologico di Gesù, che costituisce ancora una vera *cruz interpretum*. Non è infatti ancora tramontata del tutto una recente scuola esegetica accattolica, che segnalò nel brano e in alcuni altri testi affini di S. Paolo la quintessenza del messaggio di Cristo. Questi non sarebbe stato altro che un mistico quasi invasato dal pensiero di una imminente fine del mondo. La sua predicazione sarebbe imperniata sull'idea di una degna preparazione ad un avvenimento così ec-

fine del mondo. La terza possibilità esegetica, prospettata dal Santo Dottore, prescinde da immani catastrofi esterne, per riportare tutto ad un campo puramente morale, alla lotta degli eretici contro la Chiesa.

L'idea, qualunque sia la sua fondatezza in un'interpretazione scientifica dei Vangeli, si presta ad un'infinità di applicazioni pratiche. Ed è verissimo. Falso Cristo o falso profeta non è solo una dottrina religiosa in antitesi col messaggio del vero Cristo. Chiunque pretende di imporre un idolo, si tratti dell'idolo-scienza, del-

Un mese e più di indagini non è stato sufficiente a chiarirci se il tragico sconvolgimento che ha provocato più di duemila morti a Longarone e paesi vicini sia imputabile agli uomini che hanno sbagliato i calcoli o a quell'imponderabile che supera ogni umana possibilità di previsione.

Certo, se colpa c'è, i responsabili han da essere identificati e perseguiti: non si gioca con le vite umane fidando nella buona stella e senza tener conto di tutto quanto è umanamente prevedibile. Se è vero che, per fare un esempio, un medico non può compiere un esperimento nuovo su di un ammalato senza essere moralmente certo della sua efficacia o almeno della sua non-pericolosità, tanto più è vero che impianti come la diga del Vajont vanno realizzati solo quando si è moralmente e seriamente certi (usando quindi l'estrema cautela) che beni superiori non ne avranno detrimento: e le vite umane sono ben altamente superiori!

Giustamente quindi le commissioni d'inchiesta si sono messe in moto l'indomani stesso della sciagura: siamo fiduciosi che sapranno dare al Paese una risposta precisa, che porti serenità dopo l'esasperazione dei primi giorni.

Intanto per noi tutti il fatto può essere materia di riflessione.

Come altre grandiose conquiste, la diga del Vajont è una prova del dominio crescente, scientifico e tecnico, sulla natura da parte dell'uomo: essa s'incuneava, altissima, nella roccia delle prealpi cadorine, trattenendo una poderosa massa d'acqua da trasformare in milioni di chilowatt di energia elettrica. Che da questa diga si sia riversata la morte non oscura la realtà del progresso. Il biblico « assoggettate il mondo » (*Gen.* 1, 28) è in continua attuazione, la capacità realizzatrice dell'intelligenza umana resta innegabile.

Ma dal 10 ottobre la diga del Vajont, che pur s'incunea ancora altissima e intatta nella roccia, è diventata per noi lezione di umiltà. Il progresso è una dura conquista che ha il suo dolore e le sue vittime: « con lavoro faticoso ricaverai dalla terra il tuo nutrimento per tutti i giorni di tua vita, essa ti produrrà triboli e spine... col sudor di tua fronte mangerai il pane, finché ritornerai alla terra, da cui sei stato tratto, poiché tu sei polvere e in polvere ritornerai » (*Gen.* 3, 17-19). L'uomo, pur dominatore del mondo, resta sempre imitato, soggetto — colpevolmente o no — all'errore e alle conseguenze spesso tragiche dell'errore. Come non sentirsi piccoli, pur nella grandiosità della nostra vocazione umana e soprannaturale? E viene spontanea la preghiera... Sì, la preghiera viene spon-

Riflessioni sulla sciagura del Vajont

tanea anche se può essere accompagnata dal turbamento interiore, che vorrebbe farci porre a Dio il nostro: perché? Forse può far bene anche in questa occasione il rileggere il libro di Giobbe: « Ho parlato, senza discernimento, di cose troppo mirabili per me, senza che le capissi » (*Giobbe* 42, 3).

Una seconda riflessione l'ha certo suggerita a tutti la solidarietà che si è manifestata immediatamente: dal militare che giorno e notte ha lavorato tra il fango e le macerie, forse senza mangiare perché il triste spettacolo delle vittime sporche e martorate non gliene dava la forza, al bambino che ha mandato il contenuto del suo salvadanaio alla RAI-TV o al giornale, rinunciando al giocattolo o alla gita, a qualcosa che da tempo sognava. Una solidarietà profonda, di chi sa cosa vuol dire lutto, fatica e solitudine, di chi si sente partecipe del dolore dei superstiti che han perduto parenti e casa, che han perduto il paese e non hanno più legami e devono ricominciare... Solidarietà umana e solidarietà cristiana.

Paolo VI con la folla raccolta in piazza S. Pietro chiedeva « pace eterna alle vittime, consolazione ai superstiti e celesti ricompense a tutti coloro che da questa comune sventura traggono stimolo all'esercizio della carità e della solidarietà umana ».

Ora, se in un momento così tragico la solidarietà sa farsi talmente operante ed efficace, vuol dire che nonostante gli errori e le deficienze l'uomo sa ritrovare se stesso. Occorre tuttavia che essa diventi operante ad ogni momento e ad ogni livello, e non sia necessaria una catastrofe per solleccarla o per imporla. La vita richiede sempre sacrificio e pazienza, fedeltà, sofferenza; sempre quindi richiede un vicendevole appoggio, un'apertura dell'uno verso l'altro che aiuti tutti ad avanzare.

La diga che sovrasta la stretta orrida valle del Vajont è lezione di umiltà, è invito a procedere con zelo e giustizia nella ricerca di colpe ed errori; ma la fattiva partecipazione che in tutta Italia si è avuta per le vittime e i superstiti di Longarone è anche un motivo di fiducia nella bontà degli uomini. (m. a.).

SE la letteratura dialettale appare in fase di rapida dissoluzione, in rapporto con l'arretrare del dialetto di fronte all'urgere sempre più poderoso della lingua e le restaurazioni tentate hanno il sapore di preziosismi archeologici o di sprovveduti provincialismi, tuttavia esiste, nella lingua letteraria, il problema dell'uso di quelle forme dialettali che nella lotta particolare contro l'italiano i vari dialetti riescono a inserire, opportunamente adattate, nel patrimonio linguistico nazionale. E' un fenomeno molto vivo e imponente, che investe regioni assai varie, anzi opposte, della letteratura di questi anni, dal realismo documentario dell'espressionismo dialettale, dalla trascrizione del parlato alla più estenuata e raffinata filologia « macedonica ».

La questione si riattacca a una condizione generale della lingua, riferibile a quel ritmo di azione e reazione che è proprio in ogni momento del suo svolgimento in quanto immerso in un continuo agonismo con le altre culture e lingue (1). In questi termini, la lotta fra la lingua e il dialetto, se da un lato porta alla dissoluzione del sistema dialettale, dalla parte della lingua conduce a un'operazione di scelta entro il patrimonio linguistico del dialetto, per ricavarne eventuali spunti innovativi, modi di arricchimento del patrimonio comune. In sostanza la lingua, da un lato, riprende dal dialetto con cui è in lotta quelle forme che meno risultano aberranti dal suo sistema e più facilmente vi paiono adattabili, dall'altro ricerca e deriva quegli elementi che corrispondono in essa a forme consunte e ormai quasi prive di individualità e di forza evocativa, in modo che possa compiersi la sostituzione di rinnovato vigore espressivo all'anomima genericità; oppure si può trattare della diffusione in ambito nazionale di situazioni locali, che conservano la forma dialettale di origine, oppure ancora dell'azione di prestigio di particolari centri: di qui, ad esempio, il diffondersi di forme piemontesi nell'ambito della burocrazia nei primi decenni dell'unificazione italiana, essendo appunto la struttura burocratica sorretta dagli elementi piemontesi, oppure, negli ultimi tempi, l'affermarsi di modi romaneschi, per l'autorità della capitale, sede del parlamento e delle supreme autorità dello stato, e inoltre centro di diffusione di attività e di industrie, come quella cinematografica, e anche la radio e la televisione, dal grande potere di convinzione e dall'urgente prestigio, portate a imporre, generalizzandolo sotto lo schermo della comicità o del pittoresco, l'uso di forme dialettali locali, per comodità e conformismo di ambientazione. Ed è un segno caratteristico della vitalità della lingua questa capacità di arricchire il proprio patrimonio nei suoi contatti agonistici con i dialetti, ricevendone il nutrimento di una più risentita vigoria realistica, di un contatto rinfrescato con le cose: una lingua tanto più è vitale quanto più riesce ad assorbire e a far sue forme che si porta dietro dalla sua circolazione attraverso le classi sociali e gli strati culturali, quindi anche dal suo penetrare in quella particolare stratificazione culturale inferiore che è rappresentata dai dialetti. E ciò è tanto più vero oggi, in quanto il progresso sempre più rapido della lingua nella distruzione dei dialetti come entità autonome di cultura porta alla conquista di ambienti rimasti finora ai margini, in quanto legati all'orizzonte

limitato di una parlata dialettale sufficiente ai propri bisogni espressivi, e in posizione di incomprensione e di indifferenza verso uno strumento estraneo nella sua perfezione formale e nella sua distanza dalla propria vita e dai propri interessi, quali ad essi doveva apparire la lingua. E', questo allargarsi della lingua a tutte le classi, un fenomeno in pieno svolgimento, in una conquista che si avvale dei mezzi decisivi della stampa, della radio, del cinematografo, della televisione, della politica, dello sport (non vi ha mai inciso, se non in misura molto lieve, la religione, essendo la Chiesa interessata a rispettare gli usi locali, quindi anche la parlata, e d'altra parte servendosi essa del latino per la liturgia, così da non sollecitare con contenuti culturali superiori il dialetto, obbligandolo a cedere di fronte

non corrispondono a sostituzioni di forme della lingua invecchiate o consunte, e neppure rappresentano l'intervento diretto di particolari ambienti, situazioni locali, classi o professioni. Nell'opera letteraria l'accoglimento di forme dialettali non è rivolto ad arricchire la lingua in genere, né ha intenti innovativi rispetto al comune patrimonio linguistico: l'unica ragione è da ricercare nel complessivo sistema stilistico dello scrittore, è uno dei più gelosi e personali fatti di stile, e a esigenze di sfumature stilistiche esclusivamente risponde. Al limite si avranno perciò tante ragioni di inserzione di forme dialettali quanti sono gli scrittori, o, almeno, quante sono le poetiche che li raggruppano: ogni forma poi dovrà essere verificata nella sua sede particolare, al fine di coglierne il significato concreto, nella pagina, nel periodo, in rapporto con le intenzioni espressive di quel particolare momento dell'opera e poi, in generale, con quelle di tutta la opera.

Una delle ragioni che hanno determinato tutto un raggrup-

scrittori della poetica realistica perseguivano (e perseguono tuttora: si pensi a certi esemplari abbastanza recenti come Bezzoli o Davi o Bertini) era costituito, nei migliori dei casi, da un confuso ma generoso desiderio di inserire nella letteratura determinati contenuti conservandone, come clamorosa ed evidenzissima proclamazione, la lingua. L'inserzione di elementi dialettali non tanto, quindi, costituiva l'esito dello sforzo di ritrovare una verginità della lingua, quanto piuttosto il segno di una polemica che era prima letteraria che sociale e umana, e si rivolgeva piuttosto a una immagine di prosa quale è stata elaborata nella prima metà del novecento, che non fosse autonoma rappresentazione popolare, interesse totale per un mondo operaio o contadino immerso nella sua esistenza materiale e morale, nella sua storia di sentimenti, di aspirazioni, di fedi. Di qui il carattere esterno, astratto, dell'uso del dialetto: non la preoccupazione di dare il senso autentico di un ambiente, di un personaggio attraverso i segni essenziali del linguaggio,

paesano, alla commedia provinciale, ai film in romanesco, con pieno sfogo del folklore, senza alcuna verità di fatti e di sentimenti (e senza nessuna « verità » storica; il dialetto parlato è altra cosa, e il prevalere della lingua è un fatto ormai evidente): nel dialetto di *Due soldi di speranza* come in quello di *L'oro di Napoli*, di *Poveri ma belli*, di *Pane, amore e fantasia*, di *Le ragazze di S. Frediano*, o di infiniti altri film di minor conto, non è più altro che evasione linguistica, entro uno spazio in cui non potranno mai penetrare complicazioni morali o sociali o politiche, del tutto estranee al grado culturale del dialetto che non le potrebbe in nessun modo sopportare. E, come riprova letteraria, si pensi al bozzetto folcloristico del Rea di *Spaccanapoli*, e di *Gesù fate luce*, al colore calabrese di Strati, a quello siciliano di Bonaviri: qui il carattere concretizzante che l'aderenza alla realtà provinciale ha significato per la nostra narrativa, dal Verga in poi, scade a provincialità culturale, a deteriorare bozzettismo; il dialetto, reso come elemento di curiosità, di

Lingua comune ed espressionismo dialettale



alla lingua), diffusi ormai nello spazio e in profondità. In questa situazione è naturale che più vivace sia lo scontro fra la lingua e le parlate e i dialetti locali, più stretto ne diventi il contatto e più ricco lo scambio, e del resto le nuove classi conquistate alla lingua vi portano le proprie esigenze espressive, contribuendo attivamente al lavoro innovativo sullo spazio linguistico nazionale, con l'inserire dei loro precedenti patrimoni linguistici le forme ancora vive nella memoria, quelle più cariche di forza espressiva, più legate a quelle sezioni della realtà rimaste immutate sullo sfondo del cambio linguistico. In questi termini l'ingresso di forme dialettali nella lingua non costituisce oggi un problema sensibilmente diverso da quello che nella storia linguistica dell'italiano si è avuto infine altre volte, anche se lo caratterizzano aspetti storici particolari, quali sono quelli indicati.

Diversa è la questione se viene riferita alla lingua letteraria, nel senso che qui la presenza di forme dialettali costituisce un forzamento dei limiti normali della lingua, in quanto gli elementi che lo scrittore ricava dal dialetto non rispondono per nulla (o solo incidentalmente) a esigenze innovative della lingua, né hanno rapporto con il suo sistema, allo stesso modo che

parsi di ricerche stilistiche entro il patrimonio dialettale è costituita dall'interpretazione che nella narrativa ha avuto, nello immediato dopoguerra, la poetica realistica: un linguaggio come trascrizione immediata del parlato, come registrazione della lingua dei personaggi, per le stesse esigenze di poetica scelti entro ambienti popolari. L'intento stilistico, che in questi casi presiede alla scelta e all'inserzione nelle pagine degli elementi lessicali sia sintattici derivanti dal dialetto, deve essere riconosciuto nella determinazione di ottenere al proprio discorso una maggiore « verità », un'adeguazione più perfetta e particolare al mondo e ai personaggi descritti, in confronto con le astrattezze del grado normale della lingua, giudicato come troppo separato dalla quotidiana realtà degli uomini.

Attraverso la trascrizione del parlato popolare, che spesso si riduce a fedeltà a una generica ipotesi di lingua del popolo non tanto verificata nella realtà quanto messa insieme secondo un'arte retorica fondata su un uso indiscriminato di forme volgari, di sintassi irregolare e contorta, di elementi dialettali scelti fra quelli più efficaci da un punto di vista espressionistico, e non in base a effettive ragioni storiche e culturali del personaggio, lo scopo ultimo che gli

e qui il termine dialettale può esercitare la sua funzione se viene fatto servire come raro e prezioso mezzo di definizione di un grado morale, di una condizione umana e culturale, nei suoi limiti ben determinati di citazione, di esemplificazione, senza mai trasmodare nella difficile dosatura, per evitare la confusione e l'annullarsi di ogni effetto nell'insistenza e nella ripetizione (2).

Solo certe pagine di Fenoglio, nella *Malora* più che nei *Ventitre giorni della città di Alba*, dove in quasi tutti i racconti c'è troppo fervore di scoperta delle forme dialettali per non toccare il punto della saturazione in un linguaggio che per essere troppo rilevato finisce per apparire critico e retorico, conoscono un equilibrio persuasivo nell'uso stilistico di forme dialettali con intenti realistici: nella maggior parte degli altri narratori realisti l'uso dialettale finisce per ridurre la pagina a folklore, per dare più il senso di un rinnovato strapace che quello di una autentica verità sociale e umana. Si pensi come riprova alla sorte del cinematografo, dove l'indiscriminato uso del dialetto nei film che furono detti neorealisti nell'immediato dopoguerra, nella illusione di rendere con più immediatezza, senza lo schermo della cultura, il mondo popolare, ha rapidamente portato al bozzetto

colore locale, di folklore, resta allora il segno di una inevitabile immaturità culturale, esso è trascritto nella sua esteriorità, non interpretato nella sua verità più profonda, nel suo ritmo segreto. La trascrizione delle forme dialettali, dalla parola singola al costruito sintattico, non può dare mai altro che suono, essere più che un repertorio di documenti linguistici, utile per il glottologo, forse (ma la registrazione è per lo più così monotona, povera, si ferma, per ignoranza della necessità di porre una gerarchia tra le forme significative o no, ai fatti linguistici più comprensibili ed esterni, non giunge a rendere il piano storico e culturale autentico di una parlata; almeno al dialettologo si richiede un impegno sociologico e una preparazione storica che lo mettano in grado di interpretare nella loro vita le forme che va raccogliendo), non giunge a rendere una condizione umana e sociale, proprio perché altro non è che una retorica, risponde a una immagine tutta letteraria del popolo (cioè anche quando gli scrittori vengono dal popolo: non è questa una condizione sufficiente, a meno di non voler credere ancora a vecchi miti romantici della spontaneità dell'arte, o a quello decadente del primitivo) e a

(continua a pagina 6)

(continua da pagina 5)

un calcolo esterno di effetti: la forma dialettale è luogo retorico, decorazione, non attingimento di una dimensione autentica del mondo che si vorrebbe tradurre nella parola.

L'altro versante di poetica che comporta l'uso di forme dialettali a rinforzo della lingua è quello che possiamo definire (genericamente) espressionistico, in cui gli elementi dialettali non tendono a rendere un'atmosfera il più possibile prossima alla realtà cercata come somma di documenti scrupolosamente trascritti, ma sono rivolti ad effetti che di volta in volta possono essere di grottesco, di deformazione satirica e polemica, oppure, a un grado meno eccitato ed eccezionale, di innalzamento del tono del discorso, con una più energica nota descrittiva, sia di paesaggi, sia di personaggi, uno spunto più violento di colore, a contatto con interpretazioni nuove di luoghi e di ambienti. E', quest'ultimo, il caso di Pavese, dove non tanto le forme dialettali contengono l'intenzione di una fedeltà insistita alla realtà, quanto piuttosto significano che in quel punto l'intenzione di tradurre il ritmo di vita di un ambiente, di una regione, l'interno movimento di un dialetto (secondo l'esemplare verghiano), si è scontrata con un'impuntatura della lingua, incapace di seguire con le sue forme, in quel caso troppo a quel ritmo estraneo, la tensione espressiva, costringendo così lo scrittore ad affidarsi alle connotazioni evocative di consuetudini e di ambienti proprie della parola dialettale (la «lea», la «riva», le «albere»). La funzione stilistica non è qui né decorativa, né folcloristica, in quanto la forma dialettale non è trascrizione immediata di un parlato, né luogo retorico ai fini di una decisa fedeltà alla topica di una letteratura documentaria, ma è immagine funzionale alla resa non superficiale ma profonda delle ragioni di un luogo e di un tempo; per questo non contiene nessun residuo di filologica abilità, nessun segno di astuta acrobazia nel gettare nella pagina una nota violenta di colore, una clamorosa esemplificazione espressionistica, appare invece perfettamente fusa, quasi non rilevata nel ritmo complessivo del discorso, appunto perché in armonia con tutti gli altri elementi stilistici. Si pensi ancora a come gli stessi dialoghi rifuggano da ogni compromesso con la trascrizione pura e semplice delle forme popolari e dialettali, ma piuttosto tendano a rendere il ritmo interno di una parlata, come via per una definizione non solo del personaggio (come invece accade nei migliori fra gli esempi realistici; usiamo questa parola per definire la poetica elaborata nell'immediato dopoguerra) ma anche dell'ambiente sociale e storico, nonché morale e anche fisico, che quella parlata ha espresso.

Al polo opposto sia a quello dei realisti sia a quello pavesiano (che a ben guardare non ha avuto, per evidenti ragioni di difficoltà, nessun seguace, neppure l'engoglio nel cui linguaggio i termini dialettali hanno un rilievo troppo violento, anche se per lo più resistono al rischio del folklore per attenersi alla funzionalità espressiva) stanno le sperimentazioni, intorno al rapporto lingua-dialetto, di espressionisti e di filologi: alludiamo al Gadda dell'*Adalgisa* e del *Pasticciaccio brutto de via Merulana*, e alle esperienze, che ne hanno avuto di fronte l'esempio, di Pasolini, o, su un piano minore, di Testori e di Chizzoni. Il caso di Testori, del resto, ha un precedente notevole in Viani, ma nelle prose dialettali viareggine di questi l'uso di un lessico strettamente locale non aveva altra funzione che di colorire pittoricamente la pagina, di dare, attraverso il suono nuovo della parola, una nuova definizione visiva dell'oggetto, deformato secon-

do particolari prospettive e rapporti di linee, di forme, di sfumature, rese attraverso l'inserzione nel discorso di tutto il più vario repertorio dialettale (non senza, come ulteriore componente, l'edonismo linguistico toscano: si pensi a Pea, in cui — si veda soprattutto il *Romanzo di Moscardino* — i termini locali sono assaporati col caratteristico gusto linguaiolo di vocabolario. In Testori, invece, alle intenzioni coloristiche (pittoriche) si uniscono complicazioni culturali più complesse, come l'uso del monologo interiore per personaggi popolari, residui di realismo do-

una situazione storica e sociale, con una provincia, ma un minuto impegno filologico costruisce tutto un linguaggio particolare sulla memoria più o meno prossima di forme dialettali, o, meglio, che su concreti elementi linguistici realmente documentabili, sulla struttura di un dialetto — il milanese, il romanesco, etc. — in quelle che sono le sue apparenze più clamorose ed evidenti, secondo una concezione plastica della lingua, come materiale da sottoporre a un continuo processo di modificazione interna, di scissione e di nuova convinzione a seconda delle esigenze espressive di

so caratteristico di politica letteraria; e allo stesso modo rientra in questi limiti la pretesa di ridurre la scrittura gaddiana a una operazione di polemica letteraria, in contrasto con le forme tradizionali del realismo, offrendo così un'immagine dimidiata dello scrittore milanese a favore di schiere più o meno irresponsabili di imitatori, illusi di apparire originali e vivi opponendo a un'ipotesi di lingua nazionale e comune, qual è quella che viene formandosi nella circolazione fra le classi, una lingua privata, d'eccezione, come ricerca ostinata di colori dialettali o come esercizio involuto di dislocazioni sintattiche, per lo più costruita a freddo e in astratto, senza rapporti tematici. In realtà in Gadda la forma dialettale tende a dare un più di realtà all'oggetto, alla situazione, non a togliere concretezza e vigore a favore della sapienza decorativa, del colore: l'elemento dialettale, allo stesso modo che la deformazione della parola, la creazione di neologismi, l'uso fortemente allusivo di termini tecnici trasposti in virtù di un'operazione fantastica ai limiti dell'arbitrario, è usato come strumento per affondare più decisamente nella realtà, per renderla in più ricche e complete dimensioni, in tutta la sua fisicità ma anche nei suoi più significativi rapporti interni e nella sua stessa rilevanza umana; perciò le deformazioni linguistiche gaddiane, l'esercizio dialettale, non conducono alla delimitazione autonoma di quadri isolati, di grandi macchie di colore, né importano un impegno unicamente stilistico e formale, quanto piuttosto costituiscono gli strumenti di un appassionato desiderio di conoscenza della realtà, e, accettata all'inizio la posizione linguistica non legata alle norme consuete della lingua, nella pagina gaddiana non compare nulla di astratto e di generico, nulla

vicinanza a una realtà umile e quotidiana che è legata al dialetto, per il suo grado inferiore di cultura, viene appieno sfruttata proprio per ripresentare oggetti e sentimenti, situazioni e ambienti, per entro la vita del popolo, nella loro più concreta sostanza.

Se Pasolini ha avuto di fronte l'esempio di Gadda per i suoi *Ragazzi di vita*, tuttavia la sua posizione risulta assai diversa: anzitutto c'è in Pasolini, almeno come schermo, giustificazione ideologica, un punto di attacco con l'uso realistico del dialetto, e di qui deriva certo scrupolo di registrazione precisa di forme che Gadda non ha mai, e altresì gli schemi del «discorso indiretto libero», che non può non ritenere del parlato, essendo il punto di vista sostanzialmente ricercato all'interno delle situazioni, non dominato secondo un'unità complessiva di rappresentazione (come in Verga). Ma le intenzioni realistiche non coprono che una parte assai limitata dell'uso dialettale di Pasolini (3), al di là sta una vasta organizzazione espressionistica, di ricerca del dialetto di una reazione violenta contro la lingua tradizionale e comune, guardata con sostanziale sfiducia, in quanto, in effetti, difforme dall'espressione di una certa concezione del popolare come regressione verso l'infanzia, come luogo di primordiale vitalità, al di qua della ragione e della coscienza, in un vagheggiamento rousseauiano, ma tutto spostato quanto a idealizzazione, rivoltato non a mitiche virtù primordiali, ma piuttosto ai vizi, alle colpe, ai delitti, in quanto manifestazioni di un'ancora libera attività vitale. Il dialetto, in rapporto con questa concezione, è un simbolo espressionistico, appunto, cioè si costituisce come immediata allusione linguistica a quella visione particolare del popolo, in quanto più immediatamente portatore della vitalità di esso, dell'espandersi dei suoi sentimenti, delle sue voglie, delle sue azioni più o meno irragionevoli; è quindi il termine di una operazione di abilissima filologia, in quanto calcolo di effetti linguistici, non di rappresentazione e interpretazione di oggetti reali, di eventi concreti, di ambienti e di sentimenti, e in questo caso l'uso non storico del dialetto non segna un aggancio efficacissimo con la realtà, anche al di fuori di una burocratica esattezza realistica, quanto piuttosto crea una serie di azioni e reazioni soltanto linguistiche, astratte, non potendosi calcolare i moduli di Pasolini su altro metro che quello della letteratura, non della realtà (a questo punto a noi non interessano i valori — che possono essere anche altissimi —, ma la descrizione di una concreta fase di storia della lingua). Il dialetto per Pasolini è una fuga dalla lingua in quanto questa può essere assunto come simbolo dell'ordine, della razionalità: e se la sua ricerca filologica lo porta a una varietà lessicale estrema, di una rara acrobazia (minore è la varietà sintattica, e del resto questa a una costruzione esclusivamente espressionistica non può portare molti vantaggi, e tende sempre, in questi casi, a essere tralasciata: si pensi a Testori, che si serve addirittura di sintassi estranee al mondo che rappresenta, come quella del monologo interiore. Come riprova vale la pena di ricordare che invece Gadda pareggia il suo uso del dialetto nel lessico con forzature sintattiche fortissime, non lasciando inerte nessuna parte del suo stile), a una ricchezza di forme singolarmente efficace, resta tuttavia che tutto il suo sforzo si appunta su un unico effetto, ingenerando monotonia, e anche aridità, essendo poi questo effetto così limitato a un ambito letterario e non avendosi quel ricambio continuo fra linguaggio e realtà che è necessario per dare durata e validità e vita a una lingua.

Dovrebbe già essere apparso chiaro come la parabola del dia-

programma

22 NOVEMBRE

Ore 8,30 - S. Messa

1ª Relazione: «La narrativa italiana fra le due guerre» (prof. Ines Scaramucci).

— Una comunicazione: «Le riviste e la narrativa» (professoressa Ines Scaramucci).

— Due comunicazioni: «Romanzo psicologico e monologo interiore» (prof. Lidia Brisca Menapace); «Letteratura e racconto alla vigilia della 2ª guerra» (prof. Lidia Brisca Menapace).

23 NOVEMBRE

Ore 8,30 - S. Messa

2ª Relazione: «Lingua e dialetto nella narrativa italiana contemporanea» (prof. Mario Pomilio).

— Una comunicazione: «Il Sud e la narrativa» (prof. Mario Pomilio).

— Due comunicazioni: «Narrativa italiana e narrativa americana» (dott. M. Cristina Giorcelli); «Narrativa italiana e narrativa francese» (prof. Antonio Mor).

24 NOVEMBRE

Ore 8,30 - S. Messa

3ª Relazione: «La narrativa italiana nel secondo dopoguerra» (prof. Valerio Volpini).

— Una comunicazione: «La narrativa della Resistenza» (prof. Valerio Volpini).

4ª Relazione conclusiva: «La narrativa e la cultura nell'Italia di oggi» (prof. Pasqualino Fortunato).

Quota di partecipazione: L. 4.500 (dalla notte del 21-22 al pranzo del 24) + 500 di prenotazione.
Sede dei lavori e alloggio: Villa Istituto Sacro Cuore - Si raggiunge dalla stazione con il n. 1 fino a Piazza Matteotti da qui prendere il n. 7 e scendere in località «Carena». Ci sarà un servizio di Pulmann riservato ai partecipanti che partirà dal Vescovado alle ore 22,15 e dalla stazione alle ore 22,30.

cumentario, intrichi di spazio e di tempo, col risultato che l'efficacia espressionistica della parola dialettale decade a gioco di astratti colori, slegati dalle complessive ragioni tematiche, non si disegnano quadri, ma solo macchie, in un esito in cui il dialetto perde il suo valore di definizione linguistica di un ambiente e di una cultura per risolversi tutto nelle connotazioni stilistiche che suscita di bizzarra violenza pittoristica, di esagitato sfogo di colore. (Qui vorremmo esemplificare ancora su qualche altra esperienza: l'ironia che è sottesa alle forme dialettali romanesche di cui si compiace a tratti Baldini, come un ammicciare di intesa, da aristocratico che «cita» a scopo di raffinata comicità una forma volgare, popolare; oppure parlare dell'uso che Moravia fa, nei *Racconti romani*, poi anche nella *Ciaciara*, come già, prima, nella *Romana*, di forme del parlato romanesco, per lui rese inevitabili dall'uso scrupoloso del racconto in prima persona, rispondenti perciò alla cura, stimata necessaria, di restare sempre nei limiti culturali — linguistici — del personaggio: ma non tanto per un'intenzione di trascrizione del parlato, quanto per l'ambizione di rendere in modo più adeguato il ritmo del suo pensiero, il movimento della sua esperienza fatta oggetto della narrazione. Dovremmo ancora citare il caso di Pratolini, ma qui agisce soltanto la vecchia tradizione toscana, col suo mito di purità ed eleganza della lingua, confusa immediatamente col dialetto: manca la coscienza del distacco fra lingua e dialettali non risponde a esigenze espressive, ma è il frutto di indifferenziazione).

La filologia ha invece la sua parte nell'uso del dialetto da parte di Gadda: le sue ricerche nel dialetto non rispondono a una esigenza di accostamento al parlato, ma sono da questo indipendenti, e in ogni caso non hanno rapporto con una cultura determinata, con un ambiente, con



ogni momento, di ogni caso. Ma il dialetto di Gadda non è solo questa esercitazione filologica, che ne rappresenta non più che il punto di partenza: né risponde ad esigenze esclusive di stile colorito e rilevato, di violenza espressionistica, di distacco dalle forme normali della lingua; se mai la riduzione dello stile di Gadda ad alto esercizio, ai limiti della prosa d'arte, il richiamo al barocco, il parlare di raffinatezza formale, rappresentano modi di tutti di eludere il problema di Gadda, escorciandolo nei limiti di una consuetudine letteraria facilmente assimilabile, è un ca-

che sia solo letteratura, filologia, ma pesa una corporea realtà ricca di carne e di sangue, e se non manca la satira, se domina il grottesco, ciò non accade a spese del reale come fuga al di là di esso, e adesione al fantastico e al gratuito esercizio linguistico, anzi polemica e grottesco sono calati nella realtà, nell'oggetto, certo e concreto. In sostanza lo uso non storico di forme dialettali, come ricerca espressiva al di fuori della lingua avvertita come inadeguata rispetto alla realtà scelta come materia dallo scrittore, trova in Gadda il suo raro esito positivo, e quella maggiore

letto come mezzo stilistico per l'ampliamento dei confini della lingua letteraria e per il suo rinnovamento attraverso nuove linfe abbia toccato forse in questi anni il suo punto estremo, parallelamente alla fase storica della lingua nella quale vanno pareggiandosi le differenze locali, i dialetti vanno arretrando sempre più rapidamente, la circolazione dell'italiano nei vari strati sociali e nelle regioni si fa sempre più continua ed efficace a formare, riducendo da un lato le particolarità locali e popolari, dall'altro le forme culte troppo astratte ed elevate in rapporto con le consuete ragioni espressive dei parlanti, quella lingua comune che faticosamente va uscendo dalle difficili condizioni storiche della nazione (sia ben chiaro che a questo punto non alludiamo affatto al problema della letteratura — quindi della lingua — nazionale-popolare secondo la concezione gramsciana: che costituisce il momento, forse, meno felice della elaborazione concettuale di Gramsci, per il molto residuo romantico contenuto). Del resto, di fronte al catalogo assai esiguo di forme dialettali entrate nella lingua, la presenza imponente di elementi del dialetto nelle opere letterarie indica già chiaramente come l'uso del dialetto sia per lo più in funzione di una situazione stilistica, di un problema di letteratura: il dialetto vive come deposito di forme utilizzabili come sfumature espressive nell'ambito di un esercizio di stile, non come realtà storica e sociale autonoma, tale da offrire un'alternativa reale, storica e sociale appunto, alla lingua (come accadeva, ad esempio, nel Folengo, per quello che di dialettale contiene il suo maccheronico, in opposizione alle forme culte della poesia ufficiale, segni linguistici opposti di due situazioni non riconducibili a unità linguistica; o come accadeva per il Calvo, il Porta, il Belli). In questa situazione ci sembra evidente che la funzione storica del dialetto nella storia della lingua parlata come in quella della lingua letteraria sia ormai quasi completamente compiuta: se la prima si avvia a quell'unità-pluralità, in cui consiste la vitalità di una lingua, la lingua letteraria a sua volta tende a un grado di limpida e razionale perspicuità, a quel *degré zéro* privo di determinazioni espressionistiche, di complicazioni stilistiche come esercizio di esasperazione formale, di opposizioni di piani, di raffronto di elementi di origine plurilinguistica, cioè a una rinnovata forma di monolinguismo non più ai vertici, come nella tradizione petrarchesca e aulica, ma mediana, come luogo centrale di incontro della circolazione rapida e vivace della lingua: le ipotesi sono ben chiaramente espresse proprio in quelle esperienze narrative che più ci paiono valide, in questi anni trascorsi dalla fine della guerra; soprattutto in Calvino, in Cassola, nel Bassani illimpidito dalle ultime redazioni delle Cinque storie ferraresi.

G. Barberi Squarotti

(1) Si veda per tutti questi problemi l'opera fondamentale di BENVENUTO TERRACINI, *Conflitti di lingue e di cultura*, Venezia, 1957: in particolare i due saggi *Come muore una lingua e Lingua e cultura*.

(2) Sul problema si veda GIOVANNI SECHI, *Letteratura come dialetto*, in *Nuova corrente*, 8, gennaio-febbraio 1957: ma l'angolazione critica del saggio ci pare almeno in parte estranea ai concreti caratteri della situazione attuale del rapporto letteratura-dialetto, e vale al più come testimonianza del persistere di certe posizioni dell'immediato dopoguerra.

(3) Come testimonianza, sul piano critico, della posizione di Pasolini nei riguardi del dialetto come elemento della lingua letteraria si veda il suo contributo alla monografia *Le sorti del romanzo della rivista "Ulisse"*, 24-25, autunno-inverno 1956-1957.

Gli ottant'anni di Mons. Luigi Piastrelli

C'erano tanti fucini a Perugia domenica 23 giugno, accorsi da ogni parte d'Italia a far festa al loro « Don Gigi » che compiva disinvoltamente ottant'anni. La gente li guardava un po' perplessa: universitari questi signori di mezza età (e anche più), alcuni con consorte e prole, chiome brizzolate e pancetta più o meno prominente? Eppure, perchè chiamarli « ex »? L'allegria, gli scherzi, i canti erano quelli della più sana goliardia, l'atmosfera della più schietta amicizia, l'entusiasmo quello caratteristico di ogni congresso fucino.

C'erano quelli della « prima generazione », nata dopo un provvidenziale incontro di Mons. Piastrelli con Mamma Pini, « quelli del '21 » che, raccolti in preghiera nella basilica di S. Maria degli Angeli in Assisi, avevano dato vita alla Fuci perugina, presidente Aldino Cassano, partecipando l'anno dopo al Congresso di Ravenna. Si ritrovavano ogni sera, come poi per decenni quelli che li seguirono, nella accogliente sede del Verzaro, e ogni domenica in S. Agata, alla loro Messa. Poi le schiere s'infoltirono: D. Luigi era diventato assistente centrale e tanti ne aveva conosciuti e tanti avevano imparato a volergli bene. A Roma aveva anche stretto amicizie con un giovane sacerdote di intensa pietà e di profonda cultura, mite ed aperto, che doveva poi succedergli al Centro: Mons. G. B. Montini. E la comunione di ideali, il fervore di apostolato, avevano fatto sorgere un legame spirituale intimo che si mantenne saldissimo fra i due che la Provvidenza, nei suoi imperscrutabili disegni, guidava per vie diverse e diverse prove, l'uno fino alla dignità altissima del Pontificato romano, l'altro nell'ambito sempre della sua parrocchia perugina.

« La prima volta che Mons. Piastrelli ebbe occasione di parlare al Circolo Universitario di Roma, eravamo nel dicembre del '23 (così scriveva Mons. Montini nel 1928), ricordo ch'egli definì un circolo universitario cattolico così: « esso è un cenacolo, una scuola, una famiglia. Allora, come adesso, la definizione mi è sembrata un programma, e, per quanto si può pretendere da una formula, completo... ». E concludeva dicendosi sicuro che gli universitari cattolici « sapranno fare del circolo Fucino il cenacolo, dove la lampada non si spegne; la scuola, dove il libro non si chiude; la famiglia, dove il cuore non è mai stanco ».

Questo è stata per quarant'anni la Fuci perugina: un cenacolo, come è ovunque (sono sempre parole di Mons. Montini) « quattro pareti si ornano di silenzio e di pietà, e amici veri e puri pregano insieme »; una scuola, ove divenire più coscienti dei compiti e delle responsabilità dell'intellettuale cattolico; una famiglia, cui non mancò per anni la mamma, la umile e dolce madre di D. Luigi, alla quale i fucini di allora confidavano i segreti più gelosi e delicati, le preoccupazioni e le aspirazioni intime, ricevedono sempre la parola buona, il consiglio saggio.

Pregheiera e studio, conferenze e convegni, lunghe passeggiate (D. Gigi sempre in testa, con il suo gagliardo passo da montanaro, lui che aveva fatto le prime ascensioni con Pier Giorgio Frassati) e liete serate con la partita a carte e il fiasco del vino, non dimenticando peraltro l'attività caritativa, nella Conferenza Universitaria di S. Vincenzo, animata dall'ardore di Giovanni Mignini, che vi profuse

la sua inesauribile vitalità fino alla conclusione della giornata terrena.

Per questo sono tornati, i vecchi fucini, e quelli che non sono potuti venire hanno inviato adesioni sincere e commosse, che dicevano tutto il rammarico della forzata assenza e tutta la vivezza del ricordo e dell'affetto. E' arrivata anche una lettera dell'ex-arcivescovo di Milano, ricevuta da Mons. Piastrelli nel momento in cui a Roma il card. Montini veniva eletto Sommo Pontefice. La lettera dice: « Il cardinale Giovan Battista Montini arcivescovo di Milano con piacere invia a monsignor Luigi Piastrelli, con le più vive felicitazioni per il suo ottantesimo compleanno, una particolare benedizione, auspicio di nuove copiose divine grazie, e porge un cordiale augurio di ancora lunga attività sacerdotale nella pienezza delle forze fisiche e spirituali. Sempre memore affezionatissimo e devotissimo ».

Erano tutti con D. Luigi quella mattina di giugno,



anche i lontani, quando egli saliva all'altare per chiedere al Signore, per sé e per loro, il dono della giovinezza che non conosce l'oltraggio del tempo e per ricordarGli le anime dei defunti. E' poi seguito un incontro fraterno nella sede dell'Istituto « Giancarlo Conestabile della Staffa », l'opera per laureati ed universitari che Mons. Piastrelli attualmente dirige, e un lieto pranzo. Don Luigi ha parlato dei suoi progetti di opere più vaste e rispondenti alle moderne esigenze dell'intellettualità cattolica, entusiasticamente applaudito da tutti i presenti, questi uomini « importanti » che si sentono ancora i ragazzi del loro antico Assistente.

Vico Scaramucci

recensioni

Scienza e fede in Pascal

Il pensiero di Pascal parte dalla considerazione della centralità mediale dell'uomo in rapporto a due poli della realtà, il nulla e l'infinito.

« Limitati in ogni modo, questo stato intermedio tra due estremi si trova in tutte le nostre facoltà ». Se l'uomo si raccoglie tutto in questo punto, e in esso fa centro per scoprire la realtà vedrà muoversi la scienza, il sapere, la ragione verso l'inesauribilità della conoscenza e dispererà di conseguire il risultato. Se la scienza, invece, orienterà la conoscenza del reale verso questo punto dell'universo che è l'uomo

e per esso si impegnerà, ogni acquisizione scientifica avrà un senso.

Così che il pessimismo scientifico si risolverà in un ottimismo e l'uomo Pascal potrà occuparsi della fisica e della matematica non meno che dei problemi religiosi. Ottimismo consapevole però di questa verità: « Ecco la nostra vera condizione; è quel che ci rende incapaci di sapere con certezza e d'ignorare assolutamente ». Nessuna pretesa di assolutezza della ragione, ma, anche, fiducia in quello che si può sapere, dignità del pensiero.

Ma l'abisso tra il sapere uma-

no, sempre possibile, e la sapienza mai raggiunta è colmabile solo da Dio.

Il « vertice delle difficoltà dell'uomo » è toccato dall'impossibilità di cogliere la propria radice, così che si fa a noi mistero il nostro principio: come concepire la possibilità che un corpo si unisca ad uno spirito? Come spiegare la grandezza e la piccolezza della natura umana, l'eredità del peccato? Si può rimanere nel dubbio, si può scambiare il sonno per la veglia o dichiarare senz'altro, dogmaticamente, di possedere la certezza?

Lo scetticismo e il dogmatismo sono le tentazioni della ragione e della fede.

Ma Pascal suggerisce la soluzione nell'umiltà, che è l'accettazione della propria condizione mediale tra il nulla e il tutto. « Considera, dunque, superbo, qual paradosso sei a te stesso Umiliati, ragione impotente, taci

sciocca natura: imparate che l'uomo supera infinitamente l'uomo, e imparate dal vostro Signore la vostra vera condizione che ignorate. Ascoltate Dio ».

Questi i requisiti della vera religione, che mostri di conoscere e di spiegare la natura, la ragione, il perché della nostra piccolezza e della nostra grandezza: il peccato e la grazia.

« Tutti i vostri lumi non possono arrivare a conoscere che non in voi troverete la verità e il bene ». La scienza è ricerca della verità, certamente, e del benessere, ma la ragione deve riconoscere nel mistero non il proprio limite, ma piuttosto la radice di quell'incomprensibile che è l'uomo, e così la fede diviene conoscenza autentica dell'uomo e non solo dell'altro dall'uomo.

Giovanna Toesca

La seconda sessione del Concilio Vaticano II

Il 30 sett. u.s. ebbero inizio le « Congregazioni generali » della II Sessione del Concilio.

Vogliamo qui, dopo il primo mese della sessione che si chiuderà il 4 dicembre, richiamare i momenti salienti dispensandoci tuttavia dal presentare una vera cronaca dei lavori giacché sia attraverso i comunicati ufficiali riportati quotidianamente da « L'Osservatore Romano », sia dagli echi che la grande stampa di informazione ha espressi, non è difficile per ciascuno ricostruire momento per momento le varie fasi di questa splendida assise che vede impegnata la gerarchia cattolica nella più scrupolosa indagine e nello sforzo più generoso per offrire a ciascun fedele una guida sicura ed una norma chiara per percorrere con frutto, quell'itinerario della Salvezza che, iniziandosi per ciascun cristiano con il Battesimo, tende alla meta della visione beatifica di Dio. Ma aprendo queste note ci è caro ricordare altre parole dello stesso Sommo Pontefice pronunciate non nella solennità della liturgia pontificale, ma espresse nella cordiale semplicità di quei colloqui intimi e paterni che caratterizzano le udienze generali e che all'autorità della Persona che li pronuncia aggiungono il calore umano della quasi confidenzialità.

Il 2 ottobre u.s., nella consueta udienza generale, il Papa, fra l'altro, disse del Concilio: «...E' un momento straordinario, è misura storica, è un avvenimento eccezionale di estrema importanza in se stesso, e che può avere conseguenze assai grandi per l'avvenire della Chiesa e della società... Noi crediamo che l'udienza alla quale oggi partecipate, non può avere altro pensiero che questo: il Concilio... Innanzitutto: non siate indifferenti davanti a tale singolare celebrazione. Procurate d'informarvi e di capire come ciò che il Concilio tratta riguarda ciò che di più grande e di più sacro vi è nel mondo, cioè quest'opera del Signore che si chiama la Chiesa: e perciò riguarda ciascuno di voi, la vostra fede, la vostra vita cristiana... » (« Oss. Rom. » 3-X-'63).

Queste precise indicazioni traspiranti l'affettuosa paterna ansia del Vicario di Cristo, non possono e non debbono lasciarci indifferenti.

Innanzitutto una considerazione va fatta: potrà qualcuno sorprendersi, leggendo le cronache, della tenace vivacità delle discussioni e di certi risultati di votazioni conciliari che a volte danno luogo non ad una equilibrata parità di pareri. La sorpresa può essere ingenerata da due posizioni, ambedue a nostro avviso false, nel giudicare gli eventi di un'adunanza così « sui generis » quale il Concilio. Alcuni infatti potevano aver pensato forse, con un po' di ingenuità che discutendosi argomenti le cui premesse non solo remote, ma anche prossime sono fondate sulla Rivelazione, l'unanimità dei consensi doveva essere quasi spontanea o, almeno, scontata. Costoro hanno dimenticato, o forse mai sa-

puto, che è appunto la divina origine della Rivelazione che obbliga l'uomo, e quindi la Chiesa, allo sforzo più attento e responsabile per giungere alla interpretazione la più chiara ed esplicita e che ciò non è possibile, da parte degli uomini, se non attraverso una laboriosa verifica, che partendo dalla raccolta di elementi di giudizio diversi, via via si va affinando, approfondendo e unificando. Se l'ingenuo potrà restare sorpreso, l'uomo di cultura invece deve uscire da una esperienza di questo tipo commosso ed entusiasta; egli può, proprio attraverso questa esperienza non solo comprendere la ricchezza sconfinata del divino patrimonio della Rivelazione, ma anche rivalutare l'apporto subordinato ma indispensabile, che la ragione umana deve dare alla esplicazione del dato Rivelato contribuendo così alla sua elaborazione come alla sua sistemazione. In una parola questo è ciò che chiamiamo teologia. Il Concilio è il supremo momento della elaborazione teologica e come tale non può fare a meno di nessuno benché minimo contributo che ciascuno è in grado di offrire. Perciò bisogna ascoltare tutti, perciò, bisogna verificare tutto e così pazientemente, e qualche volta anche faticosamente, arrivare alle conclusioni.

Una seconda osservazione: si è potuto constatare, seguendo le cronache del Concilio sulla stampa (pensiamo soprattutto alla grande stampa di informazione così detta indipendente), una certa tendenza a dare, di quanto avviene nell'aula conciliare, una interpretazione « politicizzata ». Prescindiamo dalle informazioni tendenziose che, per il loro carattere e soprattutto per la loro origine, non vale la pena di prendere in considerazione e fermiamo la nostra attenzione su quelle che vengono date « in buona fede ».

In queste informazioni si tende ad interpretare per esempio, i risultati delle votazioni applicandovi quei criteri di algebra parlamentare con i quali giustamente, se obiettivi e veritieri, si è abituati ad interpretare avvenimenti politici congressuali o parlamentari. Si è giunti ad usare finanche la terminologia topografica propria dei parlamenti. Il che, non ci vuole molto a capirlo, rischia di falsare quella autentica prospettiva nella quale deve essere inquadrato un avveni-

mento così peculiare quale un Concilio ecumenico.

Ora vorremmo accennare, sia pure brevemente, ai contenuti dei lavori della corrente sessione. Il tema in discussione viene offerto dallo schema « De Ecclesia ». Pur non potendo affrontare, in questa sede, per ovvie ragioni di doveroso riguardo all'Assemblea Conciliare che ancora ne discute, un giudizio in merito, possiamo richiamare tuttavia gli elementi fondamentali della dottrina che nello schema viene studiata.

Innanzitutto dobbiamo par-

da anche ciascuno di voi, la vostra fede, la vostra vita cristiana ».

E' indubbio che fino a quando ciascuno non si porrà all'« interno » del problema non potrà mai capire la enorme portata delle « grandi questioni storiche » che al Concilio si vanno dibattendo.

Il tema della Chiesa è certamente di una ampiezza tale che non si può pensare possa, neppure con la più felice delle sintesi, essere racchiuso sui termini necessariamente brevi dello schema.

La lettura solo, però, dei titoli, dei quattro capitoli di cui consta lo schema, ci può fare subito comprendere che non era intenzione del Concilio presentare una trattazione organica della Chiesa, ma solo indicarne alcuni aspetti. Quegli aspetti che, almeno così è sembrato alla maggioranza dei Padri conciliari, urgono di più nell'ora presente e che sono al centro dell'interesse del

detto: «...conferma i tuoi fratelli » (Luca 22, 32).

Ma la Chiesa non è solo Gerarchia, la Chiesa è il « popolo di Dio » e ciascun membro vi ha parte attiva seppure diversa e variamente subordinata.

E qui l'approfondimento della natura e della funzione del laicato nella Chiesa (cap. 3° dello schema).

Infine tale ricchezza di origine, armonia di strutture e larghezza di partecipazione, ci fa vedere con maggiore evidenza, con forza suggestiva rinnovata quale sia la autentica vocazione di ogni membro della Chiesa, e cioè la « vocazione alla santità » che è « nota » distintiva della Chiesa tutta.

Leggendo i resoconti di questa entusiasmante ricerca che il Concilio va svolgendo, ci sono venute spontanee alla mente le parole di un altro grande Papa di 660 anni prima: il 18 novembre del 1302 infatti Bonifacio VIII promulgava la Bolla « Unam



ture da un'idea ricordata dal Santo Padre oltre che nell'allocuzione di apertura della sessione, anche nell'udienza citata e che cioè « la gerarchia della Chiesa è qui riunita e sta studiando e discutendo su grandi questioni « religiose », che riguardano la vita stessa della Chiesa e la sua missione nel mondo » (« Oss. Rom. », ivi).

Ecco una prima precisazione che ci sembra indispensabile tener presente. Nel Concilio si stanno trattando « grandi questioni » religiose ». Ciò mentre contribuisce a « capire il Concilio », serve anche a indicare l'atteggiamento che tutti i fedeli debbono assumere di fronte al Concilio stesso: vogliamo dire che tale atteggiamento deve essere consono alle questioni che si stanno trattando: religiose le une, religioso cioè l'altro.

Quando il Papa accenna alla « vita della Chiesa » aggiunge: «...e perciò riguar-

mondo intero onde agevolare la missione che la Chiesa ha nel mondo in tutte le età, e quindi anche nella nostra.

Perciò si va discutendo del « mistero della Chiesa » onde porre in maggiore evidenza la sua natura teandrica e far sì che lo elemento visibile sempre meglio faccia apparire luminose agli occhi di tutti il suo vero volto, quello divino. Ecco la Chiesa perciò apparirci nel disegno eterno di Dio e già preannunciata nelle pagine dell'Antico Testamento, sì che l'Apostolo Paolo poteva definirli l'« Israele di Dio » rigenerato a vita nuova mediante il Battesimo (cfr. Gal. 6, 15-16). E' nella luce di questo mistero che si può comprendere la struttura gerarchica della Chiesa ed in particolare l'elemento fondamentale di essa, cioè l'Episcopato congiunto per volere del divino Fondatore al Capo visibile, il Papa vicario di Cristo al quale, nella persona di Pietro Gesù ha

Sanctam » rivendicando alla Chiesa le « note » che ne illustrano la natura. E questo richiamo pone ancora più in evidenza la validità e la legittimità dell'odierna ricerca che il Concilio va facendo affinché la immutabile tradizione della verità Rivelata, trovi l'espressione efficace ed adeguata alla mentalità, alla cultura e alle esigenze della nostra età.

Non vuole il Concilio, affermo solennemente Giovanni XXIII nella apertura, e ha confermato il Suo successore, proporre nuove definizioni, ma solo, nella immutabilità della dottrina, trovare un linguaggio nuovo, intelligibile al nostro tempo, affinché la verità di sempre sia anche la verità di tutti.

Questo immane e generoso sforzo esige la grata collaborazione di tutti. Dovere primo non sarà certo quello di diventare tutti dei teologi, ma certamente quello di prepararci spiritualmente per accogliere la ricchezza dei doni che il Concilio ci offrirà, preparazione spirituale e morale che, come spesso va ripetendo Paolo VI, deve fondarsi sulla conoscenza della verità.

Gli intellettuali cattolici prima di tutti debbono sentire viva l'esigenza di prepararsi così ad accogliere quelle che saranno le decisioni conciliari perché non v'è dubbio che queste premesse dottrinali preludono ad indicazioni pratiche di norme di vita come già la discussione nel capitolo 4° dello schema « La vocazione alla santità della Chiesa » ci ha fatto intendere.

Antonio Zama

