

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria
Cattolica Italiana - A. XXII - 15 Giugno 1966 - N. 11

Direttore: Marcello Reynaud - **Condirettore:** Gino Giraldi -
Direzione e Amministrazione: Via della Conciliazione, 4-d
(Telefoni: 655.621 - 561.948) - **Conto corrente postale** numero 1/11870 - **Spedizione in abbonamento postale Gruppo II**
Arti Grafiche Italiane - Piazza Navona, 56 - Roma - **Abb. semplice** L. 1.000, **speciale** L. 850, **estero** L. 1.300, **un numero** L. 50, **arretrato** L. 80. **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.

Il fondo e il servizio fotografico ricordano i primi venti anni della nostra Repubblica.

A pag. 3 concludiamo la serie di articoli dedicati all'attuale problematica filosofica.

Una riflessione sulla prossima ricorrenza della festa della Visitazione a pag. 7.

Nelle pagine 4 e 5 pubblichiamo il testo di una relazione tenuta da Piercesare Bori a Crea durante il Convegno del Piemonte, sulle responsabilità della Fuci.

A pag. 2 continuiamo la serie di articoli sul Popolo di Dio (cap. II costituzione dommatica sulla Chiesa).

L'editoriale svolge alcune considerazioni sulla posizione dei buddisti nella crisi vietnamita.

I buddisti e il Vietnam

Altre volte abbiamo parlato della crisi vietnamita; ma conviene occuparsi ancora delle vicende di questo sfortunato paese. Sono di questi ultimi mesi, di questi ultimi giorni i roghi di carne umana nelle piazze delle città vietnamite: si danno fuoco monaci e monache buddisti. Qual è il fine di questi « sacrifici », di questi « suicidi », che tanto meravigliano e rattristano noi occidentali?

I buddisti sudvietnamiti sostengono che il buddismo è il solo modo che resta per « identificare » la loro nazione, è il solo modo di opporsi al comunismo; i roghi per loro sono l'ultimo mezzo per far conoscere al mondo il programma politico buddista e per scuotere l'opinione pubblica mondiale.

Il movimento buddista, che trova i suoi maggiori centri nelle pagode di Da Nang ed Hué e che è guidato dal bonzo Trich Tri Quang, ha attualmente una fortissima posizione morale e politica nella vita civile e religiosa del Sud Vietnam.

I buddisti, molto di più dei cattolici, sono il gruppo che incarna lo spirito nazionale del Sud Vietnam. Questi ultimi, infatti, che ebbero sia nel periodo della dominazione francese sia nel periodo della dittatura di Diem, una forte prevalenza sociale ed economica, e che continuano a mantenere tuttora sono fortemente estranei, per educazione e per formazione, alla mentalità del popolo vietnamita. Essi costituiscono il gruppo più odiato dai « Vietcong » e dai comunisti; sono stati denunciati come traditori e come traditori sono stati perseguitati.

I cattolici si difendono accusando Tri Quang ed il movimento di essere comunista e di appoggiare il Fronte rivoluzionario e i governanti americani sembrano credere a tale accusa. Essa, si rivela indubbiamente di parte ed infondata quando si analizzano con maggiore ocularità le idee di Tri Quang e del movimento buddista. Non è, d'altra parte, casuale che Trich Tri Quang trascorse gli ultimi giorni del regime Diem, braccato dalla polizia politica di Nhu, dentro l'ambasciata degli Stati Uniti. Egli non solo smentisce di essere comunista, ma ribadisce continuamente la sua avversione al comunismo, e non esita, per esempio, auspicando la caduta del governo militare, ad affermare che i militari farebbero molto meglio a combattere il Vietcong, anziché occuparsi degli affari politici in cui in genere, come accade in tutte le parti del mondo, non sono molto versati. Tri Quang, infatti, non raccoglie gli appelli del Fronte nazionale di Liberazione e respinge con estrema forza la tesi che il Fronte sia composto da altre forze oltre quelle comuniste, così come sembrano credere anche gli uomini politici statunitensi.

Quang e i suoi seguaci affermano di rappresentare il popolo, e che per ciò sono i soli che possono opporsi con successo all'espansione comunista, gli unici che potrebbero sottrarre definitivamente contadini e cittadini ai « Vietcong ».

I buddisti vogliono finire la guerra mediante negoziati che non possano essere interpretati come una resa. Essi ritengono di poter fare ciò più presto, meglio e con più competenza dei generali. Parlano di neutralità, di non allineamento, di posizione intermedia. E' difficile intendere se vogliono neutralizzare solo il Vietnam meridionale o tutto il paese, anche quello comunista. Tale soluzione, che come afferma Arthur Schlesinger, sembra essere stata quella del defunto Presidente Kennedy negli ultimi giorni della sua vita, potrebbe, d'altra parte, essere presa in una certa considerazione dai governanti di Hanoi, che nel buddismo vedono proprio quella « identificazione nazionale » che serve anche a loro per difendersi dalla massiccia espansione cinese.

Negli Stati Uniti l'idea che il movimento di Trich Tri Quang, la Chiesa Buddista Unificata, possa essere la chiave di una tregua suscita un notevole interesse e forti speranze. I buddisti, infatti, presentano il loro movimento, come l'unica base di un governo veramente appoggiato dal popolo, come i soli che possano negoziare dignitosamente con il Fronte nazionale di Liberazione, come i soli che siano immuni da influenze straniere, e che quindi garantiscano di sostenere effettivamente gli interessi del Vietnam. I buddisti del movimento, che vogliono le elezioni il più presto possibile, rappresentano l'unico gruppo politico pronto a presentarsi e tutte le violenze ed i sacrifici sono scoppiati dopo che il generale Ky, attuale primo ministro, promette le elezioni della Costituente a settembre, ha cominciato a distinguere fra l'autorità sovrana della Costituente e quella delle Camere legislative, ed ha affermato di non voler cedere il potere prima di un anno. Il rinvio smentito da Washington, ha convinto ancora di più i buddisti a non fidarsi per nulla di Ky e degli altri militari e perciò essi continueranno ad andare avanti « con le loro manifestazioni ». Resta il fatto che la Chiesa buddista unificata rimane il gruppo più forte nella politica del Vietnam, di un paese da cui sembra dipendano le sorti del mondo intero. La religione, infatti, fra le devastazioni e le torture e le miserie di quasi venticinque anni di guerra, fra i risentimenti contro le varie dominazioni succedutesi nei secoli, la cinese, la giapponese, l'europea, nel timore causato dalla presenza di quasi trecentomila soldati americani in armi, è divenuta motivo di salvezza di tradizioni, motivo di identificazione e ragione di sopravvivenza. E perché tale religione si salvi, ci si può anche uccidere col « fuoco ». - (d. d. c.).

Venti anni di Repubblica

A vent'anni di distanza dal referendum istituzionale del 2 giugno 1946, è possibile una riflessione serena sul significato storico di quella scelta e sulle prospettive che si aprono alla vita civile italiana oggi, sulla base di quanto è stato realizzato dopo la proclamazione della Repubblica.

Occorre anzitutto considerare con grande rispetto i sentimenti di coloro i quali furono contrari al mutamento delle istituzioni e la loro fedeltà ad una dinastia sotto la quale l'unità nazionale aveva mosso i primi passi.

Non staremo qui ad esaminare secondo un'astratta valutazione se, a lume di ragione, miglior forma di governo sia la repubblica o la monarchia. Repubbliche e monarchie, in realtà, non sono mai frutto di scelte astrattamente razionali, ma sono piuttosto risultato di circostanze storiche, rispondono a idee e a forze politiche presenti in un popolo e vivono o periscono secondo che ne servano la causa, ne garantiscano la libertà e la vita, ne promuovano il progresso.

La caduta della monarchia italiana è, appunto, da porre in relazione alla incapacità, di cui essa aveva dato prova, di rispondere alla sua missione storica, alle sue compromissioni col fascismo e con le sue folli imprese: l'abolizione della libertà civile, l'instaurazione della dittatura, le avventure coloniali, l'alleanza infame col regime nazista, la entrata in guerra e la sua catastrofica conclusione.

Questo a giudizio stori-

co, ormai prevalente, sembra in larga misura accettabile: la monarchia, di fronte alla crisi economica e politica del primo dopoguerra, di fronte all'instabilità politica, dovuta anche all'irresponsabilità dei numerosi partiti allora esistenti, aderì alla soluzione peggiore, cedette alla violenza di piazza, organizzata dai fascisti, alla loro aggressione sistematica, condotta per circa un biennio, contro privati cittadini, contro altri partiti politici, contro i sindacati, le amministrazioni locali, gli stessi organi governativi e parlamentari. Essa cedette così alle tentazioni di accentramento e di sospetto per lo sviluppo di libertà e di autonomia — tentazioni già del resto presenti e ricorrenti nello Stato post-risorgimentale — volgendo le spalle a quegli ideali di libertà che parevano essere stati accolti durante il Risorgimento. In tal modo il sovrano si ridusse — secondo l'espressione di un monarchico, Lauro de Bosis, perito nella lotta antifascista — « a firmare i decreti di Radewsky con la penna di Carlo Alberto ».

Occorre, però, soggiungere che l'avvento della Repubblica non può essere interpretato soltanto come una « punizione » dell'istituto monarchico per i legami contratti, per debolezza o per deliberato proposito qui non importa, con il regime fascista.

La caduta del fascismo non poteva significare il ritorno puro e semplice alle strutture dello Stato prefascista, ma implicava la revisione di istituti statuali

e civili che avevano mostrato le proprie insufficienze, revisione che anche dopo la Costituzione repubblicana non può considerarsi affatto conclusa.

La « conquista regia » che, compiendo il Risorgimento aveva affrettato il conseguimento del gran bene dell'unità e della indipendenza nazionale, non aveva tuttavia saputo costruire uno Stato autenticamente democratico in cui trovasse il suo spazio l'autonomia iniziativa popolare che pure del Risorgimento era stata elemento di primaria importanza.

E questa iniziativa popolare fu alla base anche di quel movimento di Resistenza che ha preceduto e preparato la Repubblica. La Resistenza, anche se non proponeva una soluzione politica univoca, prospettava, però, quanto meno l'esigenza di una revisione delle strutture statuali e una loro maggiore aderenza alla realtà della società italiana, sì da permettere non solo una più larga partecipazione di cittadini al governo della cosa pubblica, ma in generale una loro maggiore libertà di iniziativa nelle autonome società intermedie che svolgono la loro azione nel libero spazio che intercorre fra l'individuo e lo Stato.

E' da negare, si capisce, che la Resistenza sia stata unità ideale e non unità di fatto fra le forze antifasciste, accomunate nella lotta alla dittatura e all'inumano regime nazista. Chi dimentica la varietà di quelle

Fulvio Mastropaolo

(Continua a pagina 8)



La VIII Commissione della Pubblica Istruzione e Belle Arti presso la Camera dei Deputati ha iniziato l'esame del disegno di legge numero 2314 sulla riforma dell'ordinamento universitario.

Gli avvenimenti di fine aprile all'Ateneo romano hanno accelerato senza dubbio i tempi della discussione.

Purtroppo però, dalle prime notizie che ci giungono, non sembra sia presente fra i deputati la stessa sensibilità che essi dimostrano in quei giorni e anche durante il dibattito in Parlamento.

Il popolo di Dio: una realtà, una funzione

Il popolo di Dio al Concilio

Chi ha seguito in modo appassionato ma lucido i lavori del Concilio Vaticano II, ha fatto esperienza vitale che l'ecclesiologia ha assunto finalmente due valori decisivi e ne ha fatto la base di nuove e più profonde implicazioni: la teologia della Chiesa locale (strutturata eucaristicamente intorno al vescovo, ed in comunione esistenziale per la fede e per l'eucarestia con le altre Chiese locali, nucleo essenziale e costitutivo d'ogni azione missionaria ed apostolica) e la teologia del Popolo di Dio. Ambedue queste visuali vanno costruite dallo studio attento di molti documenti conciliari, iniziando certo dai più importanti: la costituzione sulla S. Liturgia, la costituzione sulla Chiesa, il decreto sull'ecumenismo, la costituzione sulla S. Rivelazione, il decreto sulle Missioni, ed altri.

E' stata di certo una fatalità che l'impreparazione delle grandi masse e soprattutto la facilità e leggerezza di certa stampa d'informazione « indipendente », quella cioè che praticamente detiene il monopolio dell'informazione in Italia ed all'Estero, che quando al Concilio si è lavorato e discusso sullo schema sulla Chiesa, l'attenzione sia stata come calamitata da quello che poi è passato come il capitolo III e che va sotto il nome improprio di « collegialità episcopale ». Qui veramente la stampa ha dato prova dei suoi limiti categoriali quando anzitutto non è stata capace di evitare un discorso politicizzato con la patta terminologia parlamentare (« destra », « sinistra » e simili), che neppure per analogia impropria si adattava ai lavori conciliari; e poi quando non è riuscita più a comprendere che il centro dello schema, la maggiore scoperta, non è stata quella della collegialità, ma quella della teologia del Popolo di Dio. Una teologia primordiale, biblica, liturgica, spirituale, patristica, apostolica, destinata certamente a dare nei prossimi decenni luce e vigore di vita alle nuove generazioni dei cristiani che si fanno per grazia di Dio maggiormente consapevoli, oggi, della scelta decisa e dell'assunzione delle responsabilità ecclesiali.

L'ecclesiologia è oggi dunque più ricca e più profonda. Non è per nulla un caso fortuito che la costituzione sulla Chiesa abbia dedicato un intero, lungo capitolo alla teologia del Popolo di Dio. Ma per capirne l'importanza, occorre rifarsi

alle varie stesure schematiche della costituzione, che sono state tre. Nella prima il Popolo di Dio come oggetto-soggetto d'una teologia specifica, era ignorato semplicemente; nella seconda, il problema veniva accennato, anche se con tematica, formulazione e teologia caute se non incerte. Finalmente la terza, poi effettivamente votata e promulgata, inseriva nel contesto ecclesiale l'indispensabile tematica fontale del Popolo di Dio. Così dopo il cap. I, dedicato ad un approccio vitale al « mistero della Chiesa » che esamina se stessa, il cap. II viene a rivoluzionare i vecchi schemi scolastici e manualistici: poiché se il « mistero della Chiesa » è in realtà anzitutto il « mistero del Cristo Gesù Signore Risorto », il Popolo di Dio in realtà è anzitutto lo stesso Cristo Gesù Signore Risorto. E che Gesù Risorto sia il vero ed unico Popolo di Dio, è una scoperta felice, anche se all'istante meravigliosa, molti, ancora poco assuefatti al linguaggio biblico e specialmente evangelico.

Il popolo di Dio nella Bibbia

La teologia del Popolo di Dio in effetti affonda le sue radici nel terreno più fecondo, quello della teologia biblica. Da pochi decenni gli esegeti protestanti, cattolici ed in parte anche ortodossi ne hanno riscoperto le molteplici implicazioni per l'ecclesiologia vitale e, sia detto per inciso, per l'ecumenismo vitale. Ma di recente l'esegesi cattolica più autorevole ha finalmente fissato e sta esplicitando alcuni concetti fontali, accentrati tutti intorno ad un fatto, formulabile così: Gesù Risorto Cristo e Signore è l'unico vero Popolo di Dio; i cristiani fanno parte integrante e reale di questo Popolo perché mediante la fede sigillata dai sacramenti — specialmente l'eucarestia — vengono assimilati a Gesù Risorto. Formula tutt'altro che nuova nella sostanza (S. Tommaso d'Aquino ad esempio ne parla a lungo), ma certo nuova nella sua ri-proposizione moderna.

Sicché se il cristiano vorrà comprendere la sua stessa essenza di battezzato ed inserito nella Comunità ecclesiale, di impegnato nella vita apostolica di questa Comunità, egli deve inevitabilmente rifarsi alla teologia del Popolo di Dio in questo senso, che come assimilato totale a Gesù Risorto, per comprendere se stesso deve comprendere Gesù Risorto nella sua essenza, significato ed operazione. In altre parole, possiamo legittimamente parlare di funzione (o ufficio, o altro termine) profetico, regale,

sacerdotale, testimoniale della Chiesa e del cristiano soltanto perché anzitutto e soprattutto è Profeta, Re, Sacerdote e Testimone del Padre Gesù Risorto Cristo e Signore. Ed anzi, nella realtà ultima, Egli è l'unico Profeta, Re, Sacerdote e Testimone del Padre, così come è l'unico Inviato, l'unico Capo e responsabile dell'umanità.

Per comprendersi, il cristiano dovrà dunque fare costante riferimento a Gesù Risorto. Ed insisto ancora nell'appellativo di Risorto, poiché come la Passione-Resurrezione segnano il culmine della missione di Gesù avuta da Dio, così dalla Resurrezione — cioè: dall'Umanità del Verbo glorificata, ripiena dello Spirito di Dio — deriva tutta ed ogni realtà cristiana in ogni dimensione. Cioè, tutto il Popolo di Dio.

Da dove deriva la nozione di Popolo di Dio? Come tutte le grandi realtà, dalla Bibbia, e precisamente dall'Antico Testamento.

Il linguaggio biblico dell'Antico Testamento definisce questa realtà in modo multiforme e ricco, soprattutto per mezzo di espressioni metaforiche, d'immagini, di simboli

reali come la Città divina, il Tempio vivente della Divina Shekinah o Presenza, di vigna piantata e coltivata da Dio quale divino agricoltore di sposa eletta santificata amata che Dio stringe a sé in un matrimonio spirituale ma non per questo meno vero e reale. Soprattutto i grandi Profeti sviluppano queste visuali, che giungono intatte fino all'avveramento esistenziale del Nuovo Testamento.

Ma la fonte storica resta pur sempre la teologia dell'Esodo: poiché Dio che ha promesso un popolo ad Abramo, si crea un Popolo nell'Esodo dall'Egitto, un popolo eletto e chiamato, salvato dal nemico, guidato e nutrito, con cui concludere un Patto ed un'Alleanza, a cui concedere il dono della Legge e della Terra promessa. Il Popolo di Dio, in una parola è un Popolo esclusivamente pasquale. Così ce lo presenta l'Antico Testamento e così, non c'è da dubitare, ce lo ripresenta o meglio seguita a presentarcelo il Nuovo Testamento, fino all'Apocalisse.

Gesù risorto « Popolo di Dio »

In effetti, il Nuovo Testamento è pieno della teologia del Popolo di Dio, però con speciale evidenza soprattutto Giovanni, S. Paolo ed appunto l'Apocalisse; in prospettiva meno primarie tuttavia ricorre anche presso i Sinottici, com'è naturale. Il Nuovo Testamento ha una sua tecnica caratterizzante: quando presenta le realtà divine dell'Antico Testamento, sviluppa la dialettica biblico-teologica del typos e dell'antitypos. L'Israele dell'Antico Testamento è legato a Dio dall'elezione, dal Patto dall'Alleanza, dalla liberazione dall'Egitto, dal culto, dalla

Legge: esso è il typos d'ogni realtà futura lungo la Storia della divina Salvezza. Il Nuovo Israele del Nuovo Testamento è dunque l'antitypos, che cioè avvera rende finalmente efficace ed operante la realtà contenuta nel typos primordiale; ma ecco, secondo i testi biblici, la sorpresa, poiché l'antitypos non è la Chiesa in quanto « Nuovo Israele » di Dio, ma invece primordialmente ed essenzialmente l'unica Umanità risorta del Verbo, Gesù Cristo Signore. L'esemplificazione sarà sommaria, ma esauriente.

1) Israele è « figlio di Dio » (Esodo 4,22): Gesù è il Figlio di Dio nel Nuovo Testamento (nei soli Sinottici, 10 citazioni da Matteo, 8 da Marco, 9 da Luca).

2) Israele in quanto è « Popolo di Dio » è « vigna di Dio » (Isaia 5,1 ss, ed altri): Gesù afferma di se stesso: « Io sono la vite (vigna), voi i tralci » (Giovanni 15,1 ss).

3) Israele è « seme d'Abramo » (Isaia 41,8): Gesù è detto vera ed unica « discendenza d'Abramo » (Galati 3, 16).

4) Israele rinnovato dopo l'idolatria e l'esilio, è visto dai Profeti come « Tempio » del Dio vivente per l'infusione dello Spirito (Ezechiele 40-48): Gesù è l'unico Tempio di Dio perché per la Resurrezione è l'unica fonte dello Spirito (Giovanni 2,19).

5) Israele è « eletto » - « diletto di Dio » (Isaia 44,2): Gesù è il vero ed unico Diletto del Padre (Matteo 3, 17; Marco 1, 11; Luca 3, 23 relativi al Battesimo nel Giordano; Matteo 17,5; Marco 9,7; Luca 9,36 relativi alla Trasfigurazione; inoltre Efesini 1,6).

L'analisi categoriale sarebbe appassionante; potrebbe portarsi su altri testi e suoi loro paralleli. Sia sufficiente quanto è stato riportato qui, anche perché quasi a colpo d'occhio risalta che senza dubbio l'Unico vero « Popolo di Dio » è Gesù Risorto. Egli lo è per natura, come Dio Padre ha anche disposto prima di tutti i secoli. Per grazia, e dunque per la fede e per i sacramenti, anzitutto il battesimo ma soprattutto la eucarestia. Poiché la teologia biblica del Nuovo Testamento parla di identificazione totale (vite e tralci nella realtà formano un unico prezioso organismo vivente), ed identificazione portata sul piano non soltanto mistico-morale - spirituale - affettivo, ma ontologico, esistenziale, reale tra Gesù Risorto e la sua Comunità, quindi coi suoi fedeli.

Da questa premessa derivano per noi conseguenze estreme e nette. Ogni cristiano, tutti i cristiani hanno nel loro ordine le stesse « note » che caratterizzano Gesù Risorto: profezia, regno, testimonianza (martyria, in greco), sacerdozio. Quest'ultima nota delle altre è come la sommità e la sintesi efficace. In tal modo, come Gesù Risorto è Sacerdote-Testimone-Profeta-Re, essendo Popolo di Dio, così coloro che sono assimilati a Lui partecipano nell'essenza e nella funzione alla sua essenza ed alla sua funzione.

Il modo di questa partecipazione e dell'attuazione di questa partecipazione è uno dei capitoli più vertiginosi di tutta la Storia della Salvezza.

Tommaso Federici

(continua)



scienza e filosofia

DIE fondamentali ragioni sembrano sospingere l'uomo del nostro tempo a vedere nella scienza, con sempre maggior fiducia, lo svelamento radicale del senso della realtà e della vita: da una parte, come condizione negativa, il «problematicismo», cioè l'assenza di una risposta da parte della metafisica; dall'altra, il progressivo sviluppo della scienza che non solo sollecita ad una comprensione sempre più ricca e sicura della realtà, ma, come «tecnica», offre all'uomo potenza di dominio e di trasformazione della natura e, di conseguenza, soluzioni per innumerevoli problemi.

Anche a conoscenza superficiale è impressionante e vertiginoso ponderare i recenti sondaggi delle scienze, non solo fisiche e chimiche, ma, soprattutto, biologiche e psicologiche che più da vicino riguardano l'uomo. A queste discipline, in modo particolare, è legato il destino dell'umanità a venire. Tramite la scienza, infatti, l'uomo dominerà sempre più la natura e se stesso; potrà modificare e scegliere la propria costituzione biofisica, scegliere e condizionare il proprio temperamento, potrà liberarsi da molti mali e limiti, prolungare la vita, ecc. Oggi come mai la scienza ci invita a sognare, ma con fondamento, sul futuro dell'uomo.

Si comprende, quindi, come la scienza con le sue garanzie di certezza e di progresso possa fortemente attrarre e quasi sedurre l'animo pensoso dell'uomo contemporaneo che dopo due millenni e mezzo di speculazione filosofica deve constatare che «per quanto riguarda la concordia dei suoi [della metafisica] seguaci, essa è ancora così lontana dall'averla raggiunta, che risulta piuttosto un campo di battaglia: quest'ultimo sembra essere propriamente de-

stinato ad esercitare le forze dei partecipanti ad un combattimento fittizio, in cui sinora nessun combattente è mai riuscito a conquistarsi neppure il più piccolo vantaggio territoriale e a fondare sulla sua vittoria un possesso durevole» (E. Kant, *Critica della ragion pura*, Prefazione alla seconda edizione).

Rimanendo alla superficie della storia del pensiero, si può essere tentati, da Comte, a scandire l'itinerario della civiltà occidentale in tre grandi epoche nelle quali la progressiva «criticità» della riflessione ha portato l'uomo dalla religione alla filosofia, da questa alla scienza. «Dal mito alla scienza» dovrebbe essere il cammino che, a passi sempre più grandi, percorreranno le generazioni future. In questo processo il problematicismo rappresenta la mediazione della «ragione critica» che demitizza quanto di dommatico la cultura occidentale tramanda. Davanti a questo epilogo c'è chi pensa che la filosofia e, soprattutto, la metafisica debba cedere il posto alla scienza. Per costoro, dopo gli ultimi sforzi della metafisica idealistica, che come quella classica graviterebbe astrattamente intorno ad una fittizia idea di Assoluto ideologico, si deve proclamare oggi la «morte della filosofia» speculativa. C'è, invece, chi, in forza dell'apertura problematica del pensiero umano, riconosce ancora la validità della ricerca metafisica, ben distinta da quella scientifica, anche se, come nel caso limite del problematicista, non riesce a dare alcuna risposta positiva ai «massimi problemi» che dalla vita e dalla stessa scienza sorgono.

Donde il quesito contemporaneo: solo la scienza oppure ancora scienza e filosofia? Si può ancora difendere, ai nostri giorni, l'esistenza di una *philosophia perennis* (in senso largo) che la scienza non

potrà mai soppiantare o si deve veramente riconoscere la «conclusione» della filosofia?

Non si può negare che il problematicismo permette oggi di impostare il problema del rapporto tra scienza e filosofia in una prospettiva più critica che non in passato quando la scienza era sempre ciò che doveva portare in ultima analisi, quasi senza soluzione di continuità, allo svelamento dell'essenza ultima («forma») dei fenomeni oppure pretendeva attribuire al contenuto fenomenico del proprio oggetto valore assoluto. Ma la crisi del

essere ravvisato sia nella diversa natura dei rispettivi oggetti, sia nella diversa rigiosità dei rispettivi saperi.

a) *Diversità specifica degli oggetti.* Già Aristotele, che a suo tempo aveva indagato diverse regioni del sapere umano, notava che «c'è una scienza che studia l'ente in quanto ente ed i caratteri che gli appartengono per se stesso; essa non è identica a nessuna delle cosiddette scienze particolari, nessuna delle altre scienze, infatti, ricerca in universale intorno all'ente in quanto ente, ma, dopo averne reciso qualche

niente; unicamente l'essente, e al di fuori o sopra questo niente... La scienza non ne vuole sapere del niente: lo ripudia come mera negatività» (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Klostermann, 1955, p. 26; trad. Carlini). Ma è proprio questa del nulla che determina il senso della *totalità* degli esistenti e che fa scaturire la considerazione universalissima o, come si suole anche dire, «trascendentale», alla luce della quale si può porre, anche per un frammento di fenomeno, la questione metafisica.

Non neghiamo che lo scien-



zialismo e quella del positivismo (che è ancora, come assunzione astratta dell'esperienza, una forma di razionalismo) hanno reso consapevole il sapere umano sia quando questo si rivolge al mondo dell'esperienza in quanto esperibile (scienza) sia quando questione sul medesimo all'insegna dell'idea di totalità (filosofia). In altri termini, il problematicismo ha avuto la funzione positiva di far crollare quella certa dose di dogmatismo che accompagnava sia la metafisica razionalistica sia l'ideale scienziato, tipico del positivismo. La «criticità» come consapevolezza delle possibilità e dei limiti del sapere metafisico e del sapere scientifico in quanto espressioni del sapere umano, caratterizzata, oggi, il riproporsi del problema del rapporto tra filosofia e scienza.

Ciò che, in sede teoretica, sollecita alla rivendicazione della distinzione specifica tra i due ambiti di sapere, può

parte, esse studiano i caratteri di questa» (*Metaph.* IV, 1, 1003 a 21-15). Dal punto di vista che si suol dire «materiale» sia la scienza che la filosofia considerano gli stessi enti che sono dati nell'esperienza (*unità o totalità dell'esperienza*); ma, dal punto di vista dell'aspetto «formale» o del modo di considerazione, la scienza si ferma al fenomeno o all'apparire dell'essere; la filosofia, invece, si rivolge all'essere del fenomeno. Lo scienziato studia le cose esistenti, ma giammai prende in considerazione l'essere stesso per cui le cose sono. L'uomo di scienza non domanda, nei limiti che rimane scienziato, «perché c'è l'ente e non piuttosto il nulla?». «Ma, strano, — osserva Heidegger — proprio mentre lo scienziato vuole assicurarsi di ciò che più propriamente è suo, proprio in questo egli parla di altro. Egli vuole ricercare l'essente, soltanto, e del resto niente; l'essente solo, e oltre questo

ziato, proprio sollecitato, specie in alcune indagini, a risalire di condizione in condizione possa incontrare la domanda metafisica. Questo però, è propriamente un salto qualitativo in virtù del quale si sposta la prospettiva sul dato di esperienza che viene considerato non più nei limiti dell'apparire fenomenico, ma nell'orizzonte di quella apertura al tutto che è costitutiva dell'uomo come «luogo» dell'essere. Questa apertura trascendentale è la condizione stessa di possibilità della scienza e della tecnica, ma una condizione che non viene mai scoperta dallo scienziato come tale.

La scienza, nel proprio esercizio, usufruisce delle categorie filosofiche che solo una vera «epistemologia» filosofica come ricerca radicale della natura noetica del sapere scientifico può mettere debitamente in luce. Allo-

Enrico Nicoletti

(Continua a pag. 6)

scienza e filosofia

(Continua da pagina 3)

ra, però, siamo già nella ricerca delle condizioni di possibilità del sapere scientifico, ricerca che è condizionata dall'esigenza stessa dell'assoluta che ogni questione ed indagine, in ultima analisi, finalizza e specifica. Dal fatto, quindi, che l'orizzonte trascendentale dell'essere accompagna necessariamente, come fondamento, ogni ente ed ogni esperienza, è sempre possibile all'uomo problematizzare l'esperienza in chiave filosofica. Ma, in quanto, d'altra parte, questo orizzonte trascendentale, che pur riguarda ogni ente ed ogni esperienza, è un piano qualitativamente diverso da quello particolare degli enti, non c'è continuità tra sapere scientifico e filosofico, ma un vero passaggio qualitativo che lo scienziato compie solo non in quanto tale, ma come uomo.

b) *Diversa rigurosità del sapere.* Dalla specifica distinzione degli oggetti discende anche una diversità di rigore. Il sapere filosofico, specie nel momento metafisico, è assolutamente incontrovertibile, mentre quello scientifico, di tipo ipotetico-deduttivo, rimane nell'ambito del controvertibile. La proposizione metafisica, infatti, è definita dal «criterio della incoerentività»: un asserto è incontrovertibile quando quello opposto (o contraddittorio) implica contraddizione. Tale non è, però, il criterio delle proposizioni scientifiche.

Questa distinzione di rigurosità consegue dalla diversità degli oggetti formali, in quanto il sapere filosofico è fondato sulla nozione assoluta ed originaria di ente in quanto ente e sul principio primo di non-contraddizione, mentre l'oggetto del sapere scientifico rimane nell'ambito del fenomeno empirico. Evidentemente se una filosofia, come sembra in alcune correnti del pensiero contemporaneo, non si muove sul piano trascendentale dell'Ente e le sue proposizioni non godono di incontrovertibilità, non può vantare più alcuna differenza specifica dal sapere scientifico.

Per queste due fondamentali differenze crediamo che la scienza non potrà mai sostituirsi alla ricerca filosofica dalla quale solo l'uomo può attendere una risposta incontrovertibile ai massimi problemi della vita.

Certamente tra scienza e filosofia c'è una analogia strutturale. Ambedue partono dall'esperienza, da ciò che è immediatamente dato nella realtà. Ambedue muovono verso la totalità, che è, poi, il «mistero» stesso del tutto. Ma l'aprirsi o il muoversi verso la totalità è differente nella scienza e nella filosofia. La scienza riguarda il tutto, sonda il mistero della realtà nei limiti che questo rientra e diventa progressivamente presente nell'ambito dell'esperienza secondo l'oggetto formale e il metodo specifico della ricerca scientifica; mentre la filosofia si apre al mistero del tutto, presente in maniera indeterminata o ideale nella idea di essere in quanto essere. L'approccio metafisico al mistero è di carattere mediazionale, cioè non può mai diventare esperienza o fenomenologia anche se la me-

diante riguarda l'esperienza e, d'altro canto, si dà una presenza fenomenologica, un'esperienza della mediazione metafisica.

Altro, quindi, è il mistero che giace al fondo della scienza ed altro quello della metafisica. Il primo è di ordine antico (totalità degli enti, dei fenomeni, degli esperibili) e si fonda su di un mistero più profondo che è quello dell'essere in quanto essere al quale l'uomo si apre con una teologia negativa e ancor più, con la fede. Se il mondo dell'esperienza è un mistero, l'essere è il mistero dei misteri, è il mistero del quale ogni altro è partecipazione. Il mistero che avvolge la scienza è un primo gradino di accesso al mistero ontologico, gradino che non può essere salito con metodo scientifico, ma con un «capovolgimento di prospettiva» (Heidegger parlerebbe di *Sprung*), con un dirottamento metodologico per il quale l'uomo si rivolge a quel piano di apertura trascendentale dal quale, come uomo, è costitutivamente specificato. Ma questo installarsi tematicamente ed esplicitamente in ciò in cui l'uomo, *jure nativo*, già da sempre implicitamente è, non è altro che filosofare. Pertanto, lo scienziato nella proporzione in cui sarà profondamente uomo, sarà aperto ad una voce più recondita, giammai, però, potrà, se si comporterà da vero scienziato, diventare iconoclasta della metafisica e della fede, come dal canto suo, il filosofo e il credente, proprio per rimanere autenticamente tale, deve rispettare la autonomia della scienza.

c. n.

Errata corrige

Nel precedente articolo «Filosofia e cristianesimo», a pag. 7 (colonna 4) il periodo del primo capoverso deve essere così corretto:

«Possiamo schematizzarla in due momenti fondamentali: uno negativo (pars destruens) che mostra l'inevitabile epilogo problematicistico della ragione metafisica e uno positivo (pars construens) che affida alla ragione il compito di pensare all'interno ed alla luce della fede e della esperienza cristiana».



Sul numero 5-6 di «Ricerca» 1966 appariva un articolo sulla Facoltà di Scienze Politiche. Paolo Clerici ci scrive da Torino affrontando l'argomento sotto un particolare aspetto che ci sembra interessante per il richiamo esplicito che fa alla riforma dell'Università.

Anche se nel disegno di legge presentato al Parlamento, il Dipartimento non è certo quella struttura che da più parti si auspica, è chiaro però che è bene porsi nella prospettiva che agevola una simile evoluzione e non tende a sclerotizzare la situazione attuale.

Per prima cosa mi pare doveroso il richiamo alle conclusioni del II convegno nazionale degli assistenti di giurisprudenza dell'UNAU: «Il convegno ha espresso una netta opposizione alla proliferazione di nuove facoltà, che appaiono in contrasto con gli scopi di organizzazione e coordinamento scientifico e didattico perseguiti con gli istituti dipartimentali ed ha rigettato ogni progetto di istituzione di nuove facoltà di scienze politiche. Questo perché la istituzione di dette facoltà favorirebbe lo slittamento dello studio del diritto in senso formalistico, staccandolo dalle realtà sociali e politiche da cui le norme giuridiche derivano sostanza e contenuto, e ridurrebbe il giurista ad un passivo ricettacolo di norme privo di mezzi idonei ad una loro interpretazione ed elaborazione aderente alla realtà; e

A proposito della Facoltà di scienze politiche

mentre ne trarrebbero vantaggio le tendenze antigiusuridiche di certe ideologie politiche che pretendono di «plasmare la classe politica dello stato», gli studiosi di scienze sociali verrebbero allontanati dal rigoroso metodo di studio della giurisprudenza e gli studenti di cose politiche dall'esigenza di tradurre ogni ideale politico in ordine giuridico. Il potenziamento degli studi politico-sociali che si adduce a motivo per l'istituzione di nuove facoltà potrebbe essere più vantaggiosamente perseguito attraverso gli istituti dipartimentali».

La secessione di nuove facoltà di scienze politiche dalla facoltà di giurisprudenza accentuerebbe quel particolarismo accademico che frazionava i mezzi già insufficienti e chiude il colloquio fra gli studiosi, cristallizzando facoltà e istituti in piccoli «centri di potere».

Questa separazione degli studi politico-sociali e degli studi giuridici favorirebbe da un lato l'accentuazione delle concezioni formalistiche del diritto staccandolo dalle realtà sociali e politiche che costituiscono il presupposto delle norme, dall'altro allontanerebbe gli studenti di cose politiche

dalla esigenza di commisurare ogni comportamento politico all'ordine giuridico favorendo quelle ideologie negatrici del valore del diritto e delle istituzioni. Inoltre la separazione favorirebbe la concezione di coloro che ritengono che allo studio delle scienze politico-sociali sia ormai inutile il bagaglio dello studio dei tradizionali «valori» giuridici e morali e sia necessario soltanto rivolgersi ai «fatti»; concezione pericolosa anche perché «la raccolta dei fatti diventa talmente dominante che il problema che le diede inizio scompare insieme ad ogni possibile conclusione».

Il Dahrendorf, in un'analisi delle università tedesche (che può valere anche per quelle italiane) scrive: «Dato che le facoltà sono corporazioni autonome tanto importanti, i confini tra facoltà e facoltà sono pressoché invalicabili».

Ciò significa che una serie di discipline viene insegnata in concorrenza da due facoltà... l'autonomia delle facoltà rappresenta il maggior impedimento interno ad ogni innovazione».

Nel momento attuale, in cui si sente l'esigenza di unificazione del sapere e di ricerca interdisciplinare, la

istituzione di facoltà di scienze politiche accentuerebbe quella divisione rigida tra le varie facoltà che già nel secolo scorso è stata indicata come uno dei maggiori difetti dell'università italiana.

Per soddisfare tale esigenza si dovrebbero affiancare alle facoltà ora esistenti i dipartimenti. I dipartimenti dovrebbero infatti raggruppare tutte le discipline che, a qualsiasi facoltà appartengano, avendo campi di insegnamento e ricerca comuni, utilizzando attrezzature e servizi dello stesso tipo; unificando così attrezzature e servizi, i dipartimenti supererebbero le barriere delle facoltà.

Le scienze politiche trovano dunque la loro sede naturale non in una facoltà ristretta ad esse, dove si isolerebbero cristallizzandosi, bensì in un dipartimento, gettato come ponte fra ampie facoltà, di cui una deve comprendere tutte le scienze giuridiche e sociali. Se ne avvantaggerebbe anche la concretezza del corso di studi in scienze politiche.

Paolo Clerici

Magnificare il Signore

Fra le feste di questo periodo dell'anno, la Visitazione di Maria a S. Elisabetta, (2 luglio), ci offre una particolare occasione di meditazione. In quella occasione Maria, toccata dal saluto di Elisabetta consapevole dei grandi misteri che in loro si compiono, prorompe nell'Inno che conosciamo come il «Magnificat» (Lc 1, 46-55), massimo esempio di lode di Dio attraverso la contemplazione della storia sacra. E' tutto un modo di pregare e di vivere la vita spirituale che ritroviamo in questa preghiera di Maria.

Il Magnificat è una preghiera biblica. Non solo perché è fatto quasi completamente di reminiscenze della S. Scrittura (come si può vedere in un testo commentato), ma ancor più perché il canto dell'anima a Dio sorge dall'ammirazione delle sue opere nella storia, riconosciute dalla fede. Maria, sposa dello Spirito, ha l'intelligenza della parola ispi-

rata che accompagna e spiega le opere di Dio e trova in essa l'espressione fedele dei sentimenti che lo Spirito le ispira nella preghiera. Così la Chiesa nella liturgia prega sempre con la S. Scrittura, vivendo i grandi eventi di Dio. Non era così la corrente abitudine, prima della rinascita liturgica e delle riforme in corso, di una preghiera individualistica e priva di nutriente sostanza, per quanto sincera e generosa, perché alimentata quasi solo di sentimenti ed elevazioni umane.

Il Magnificat è una preghiera di lode. Maria loda Dio con effusione di gioia esultante, perché ha posato lo sguardo su di lei e le ha dato un gran posto nei suoi disegni, davanti a tutte le genti; esalta le opere di Dio, di santità, di potenza, di misericordia, di giustizia. E' lode umile ma magnanima, non tace e non nasconde la gloria che le viene da tanto stretta associazione all'opera

di Dio, ma tutto rende a Dio e al popolo, oggetto della misericordia divina. Così la Chiesa è ben consapevole che brilla in lei la luce che è Cristo (Costit. Lumen Gentium n. 1), ma questo la spinge a rendere a Dio il servizio di lode e a purificarsi e rinnovarsi continuamente perché l'immagine di Cristo risplenda più chiara sul suo volto (ivi, n. 15), e gli uomini credano.

Tutto ciò che Maria dice, con le parole della Scrittura, è ricordo e profezia insieme. Maria, figlia di Israele, madre di Cristo, il punto di passaggio dalla vecchia alla nuova Alleanza di Dio con gli uomini. Quest'inno conclude la preparazione, è l'inno dell'immediata vigilia. Maria stessa, che è tutta in quest'inno, è la vigilia personificata, è l'attesa che sta per compiersi, che contiene il Messia sperato. Anche la Chiesa terrena è una vigilia: ha il Cristo nella fede e nella speranza, vive nascosta in Dio con lui, e attende, come una sentinella nella notte, l'aurora della sua finale piena e gloriosa rivelazione. Per questo il Magnificat è l'inno del Vespro. Al declinare di ogni giorno ci vuole questo inno dell'aurora della nuova e definitiva Alleanza, perché ogni giorno è vigilia della continua festa che è il quotidiano rinnovarsi del mistero storico di Cristo; e perché ogni giorno, come tutta la vita terrena nel suo declina-

re continuo, è la vigilia del «sabato dei sabati», la gloria celeste. Diremo meglio, cristianamente; è vigilia della domenica senza tramonto, «giorno del Signore», in cui il sole che è Cristo ha brillato sul mondo nella risurrezione e in cui brillerà in tutta la sua luce sulla Gerusalemme celeste, sui

nuovi cieli e le nuove terre (Apoc. da 21,1 a 22,5). Quest'anno il 2 luglio cade di sabato (il sabato della creazione, di Israele, di Maria, precede e prepara la domenica di Cristo e della Chiesa) e potremo vivere in questo spirito il vangelo del Magnificat.

Enrico Peyretti



Il nostro vice Assistente centrale, don Agostino Ferrari Toniolo, celebra il prossimo 6 luglio il suo 25° di sacerdozio.

Tutta la Fuci gli è vicina nel ricordo e nella preghiera.

LA MENDOLA 29 LUGLIO - 6 AGOSTO

« Ecumenismo e storia della salvezza »

Ecco una iniziativa che vale veramente la pena di seguire. Il Segretariato di Attività Ecumenica è al suo terzo anno di realizzazione di Sessioni di formazione ecumenica, ed anche dai temi affrontati si dimostra la chiarezza d'impostazione dell'ecumenismo come dimensione essenziale della fede.

Nel 1964 il tema è stato « Ecumenismo, vocazione della Chiesa », e nel 1965 « La Chiesa, mistero e segno di unità ».

E' quindi seguendo una traccia teologica che, come ogni sana teologia, si fonda sulla Scrittura e si nutre di riflessioni storiche, che quest'anno la sessione s'impone sul rapporto che c'è tra Ecumenismo e storia della Salvezza.

Il programma, che pubblichiamo per esteso, parla da sé sia con i nomi dei relatori, tutti altamente qualificati, che con il logico svolgersi delle relazioni che contemplano storicamente il mistero della salvezza in Israele — prefigurazione della Chiesa — nel Cristianesimo Evangelico, e nel Cristianesimo Ortodosso (per ciascuna delle quali ci sarà anche un rappresentante delle tre comunità, ebraica, evangelica e ortodossa), e infine il rapporto dei non cristiani e dei non credenti con la Salvezza.

« Ut omnes unum sint ut mundus credat » è la finalità di questi incontri di studio e di preghiera,

che sono al tempo stesso già un segno dell'azione dello Spirito nel popolo di Dio. E' infatti una iniziativa assolutamente laica e giustamente il SAE può essere chiamato un gruppo carismatico, che deve la sua vita all'azione in-

stancabile e qualificata della prof.ssa Maria Vingiani. Questo aspetto è anche un invito a considerarci più consapevolmente corresponsabili nella missione della Chiesa universale.

m. g. m.

Programma

29 LUGLIO (sera)

Arrivo e sistemazione.

30 LUGLIO

Ore 9: Presentazione del programma e apertura - Prof. M. Vingiani; ore 10: Prolusione di S. Em. il Cardinale G. Urbani - Patriarca di Venezia e Presidente della C.E.I.; Ore 16: Rivelazione e storia - Prof. G. Albrigo - Direttore del « Centro di Documentazione ».

31 LUGLIO

Ore 9: La storia della salvezza - Mons. G. Capra; ore 16: Mistero della salvezza - Mons. L. Sartori.

1° AGOSTO

Ore 9: Israele nel Mistero della salvezza - Prof. T. Federici e prof. J. Colombo; Ore 16: La Chiesa Sacramento della salvezza - Prof. Don G. Pattaro.

2 AGOSTO

Ore 9: La storia della salvezza nel Cristianesimo Evangelico - Prof. B. Ulianich e prof. B. Corsani; ore 16: Discussione in Assemblea generale.

3 AGOSTO

Ore 9: La storia della salvezza nel Cristianesimo Ortodosso - Dom E. Lanne e Archimandrita dott. Maximos; ore 16: Discussione in Assemblea generale.

4 AGOSTO

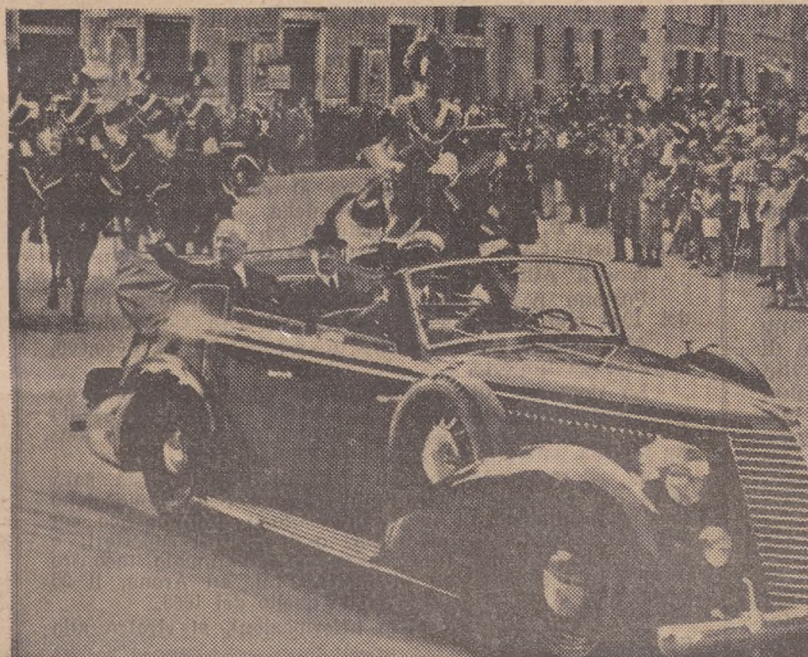
Ore 9: Salvezza cristiana e religioni non cristiane - Prof. U. Bianchi; ore 16: Salvezza cristiana e non credenti - P. E. Balducci P.S.

5 AGOSTO

Ore 9: Ecumenismo e storia della salvezza - Canonico Charles Moeller; ore 17: Saluto agli ospiti di altre Confessioni cristiane.

Dalla sera del 5 a tutta la mattina del 6 si terrà un incontro di preghiera ecumenica con i fratelli non cattolici. La Sessione sarà guidata per la parte dottrinale dal Rev. prof. G. Pattaro; per la parte spirituale dal Rev. prof. P. Jean De La Croix Bonadio.

Quota di iscrizione: L. 2.000 da inviare entro il 10 luglio a Maria Vingiani - Presidente del S.A.E. - Via Banchi Vecchi, 58 - Roma.



Venti anni di Repubblica

(continua da pag. 1)

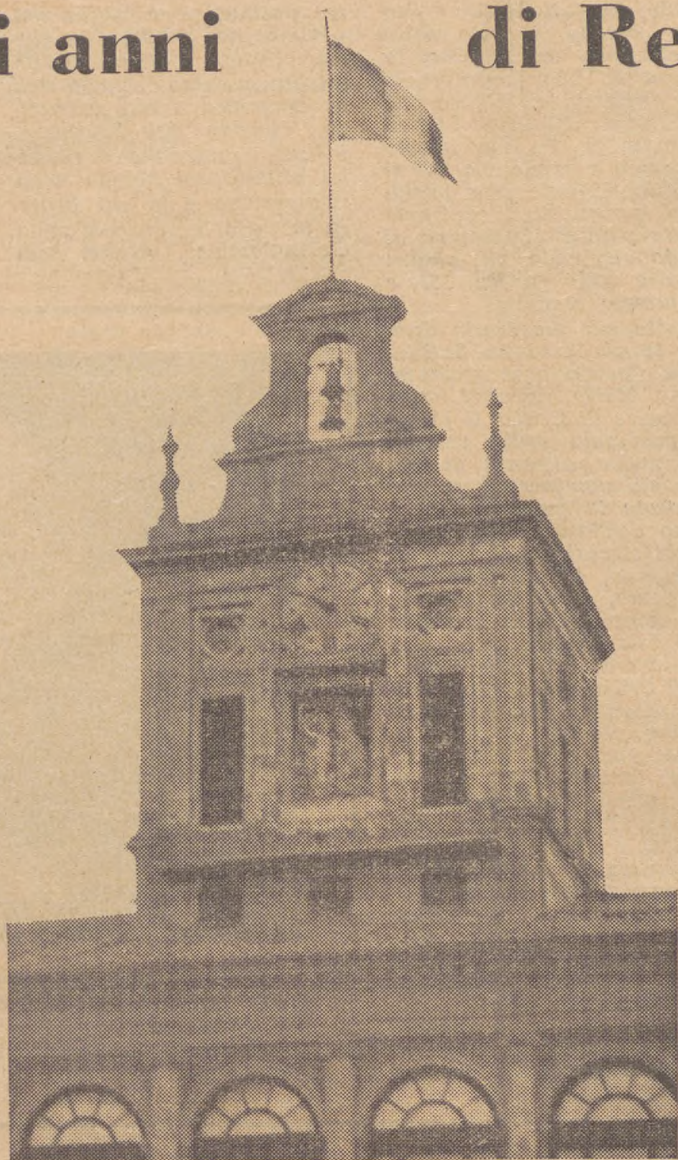
forze, chi cerca di stravolgere il giudizio storico su quei fatti, tenta di accreditare il mito di una continuazione della Resistenza, nei termini in cui essa ieri si svolse e che più non esistono per forzare a coalizioni politiche non adeguate alla realtà odierna. E tuttavia, se deve negarsi il mito di una Resistenza come unità ideale, non si può disconoscere un significato ideale: la contrapposizione alle soluzioni che alla crisi dello Stato liberale avevano dato il totalitarismo ed il nazismo, non poteva essere svolta in termini puramente negativi, ma implicava l'affermazione di visioni di vita che rimettersero in valore ciò che il nazismo, il fascismo e le ideologie, su cui essi si fondavano, avevano tentato di distruggere. La stessa necessità della lotta e la vastità delle distruzioni operate dal nazismo e dalle consimili forze ideologiche, sue complici nella guerra, spingeva le singole componenti della Resistenza ad un'enucleazione di nuove elaborazioni culturali in relazione alle tesi dello avversario.

Questo momento ideale positivo delle forze partecipanti alla Resistenza non poteva esplicarsi che all'interno di quelle correnti le cui tradizioni ed il cui patrimonio etico e culturale la tirannia fascista aveva tentato di mortificare col mito dell'ideologia unica imposta dal vaticinio di un capo.

Vedere la Resistenza secondo questo giudizio è — mi sembra — dare di essa una valutazione ben diversa da quella di coloro che, ponendo in primo piano e come dato permanente l'unità delle forze antifasciste, interpretano l'alleanza di allora non come collaborazione adeguata a storiche contingenze, fra forze politiche diversamente caratterizzate, ma come organico collegamento, valido ancora oggi, a dispetto delle indubie differenze di giudizi e di prospettive per la società italiana.

Tale tendenza, che fu presente, ad esempio nel Partito d'Azione che aspirava ad essere la sintesi delle diverse esigenze della Resistenza, doveva registrare non poche delusioni e fallimenti. Sta di fatto che i vari tentativi di allontanare la politica italiana dal suo «problema massimo», quello di una riscoperta di valori e di un'elaborazione culturale adeguata alla realtà del nuovo Stato repubblicano e democratico, e di prolungare invece (tutte le volte che si presenti anche la minima occasione) una unità di lotta, in nome di un antifascismo puramente negativo, si sono rivelati e si rivelano sterili.

Queste posizioni, in quanto ostacolano il momento costruttivo (che è necessariamente molteplice e dialettico nella varietà delle proposte), indeboliscono, invece di rafforzare le corren-



ti politiche che solo nella affermazione della libertà degli spiriti e della dignità umana possono vincere le ricorrenti tentazioni totalitarie di diversa tendenza.

E, del resto, molto spesso tali posizioni non nascono da una errata valutazione, ma da meschini calcoli di potere, per contrabbandare avventure politiche che rischierebbero di cancellare e non di correggere la democrazia nel nostro Paese. Tutto questo non è che manifestazione di un affievolimento di propositi generosi di vent'anni fa: certo è che oggi, a distanza di venti anni, è forse subentrata (e sembra paradossale) una certa stanchezza, un certo scetticismo nei confronti delle istituzioni democratiche e repubblicane, stanchezza e scetticismo che sarebbe errato sottovalutare, anche se esse per fortuna si esprimono in forme tali da capovolgere e rinnegare la democrazia repubblicana.

Indubbiamente, man mano che ci si allontana dal momento «eroico» della Resistenza e della ricostruzione, molti ideali, che animarono i protagonisti di vent'anni fa, appaiono oscurati o dimenticati. Naturalmente sarebbe assurdo pretendere che quegli ideali si mantengano immutati nel tempo, quando la società italiana ha subito, anche per loro impulso, rilevanti trasformazioni. Ma non può non colpire come un dato negativo il fatto che la vita politica non sempre si mostri capace di proporre idee e obiettivi nuovi, adeguati alla realtà di oggi, di comprendere e criticamente rielaborare gli ideali e le speranze di ieri, controllando fino a che punto essi siano esauriti o fino a che punto, invece, siano ancor validi, di ripensare allo Stato, alla luce di apporti culturali e spirituali recenti e che non possono essere ignorati (si pensi, ad esempio, al

Concilio e all'irraggiamento nel mondo odierno del suo insegnamento).

Anzi, non è raro che un arruffato tirare avanti alla giornata (complice il comodo alibi della crisi delle ideologie) venga scambiato, non sempre in buona fede, come prova di realismo politico, a copertura talvolta di strutture antiquate, di gretti egoismi che si ritrovano in non pochi settori della nostra vita nazionale.

Non si può non constatare — nel nostro Paese — da una parte la sorda inerzia di larghi strati della popolazione, egoismo (che non si esprime soltanto nella cieca conservazione, nella difesa dei vecchi predomini, nel misoneismo, ma anche nella protesta facile, nelle rivendicazioni settoriali), spinte sociali (la gioventù bruciata, il teppismo senz'altro fenomeno-limite, ma che non vanno trascurati, in quanto sono sintomo di una difficoltà di inserimento, soprattutto delle giovani generazioni, nella vita sociale attiva del nostro Paese); d'altra parte la rilevata la tenace presenza di miti ribellistici, che, riponendo ogni speranza in future palingenesi universali, tuttora seducono tanti, che non riescono ad affrontare la realtà quotidiana né a confrontare con essa i propri obiettivi politici e sociali, coraggiosamente sottoponendoli alle necessarie revisioni.

Rappresentare queste difficoltà è necessario per comprendere le responsabilità di tutti e di ciascuno nella vita civile: su questo punto non si insisterà, infatti, mai abbastanza, essendo purtroppo assai diffusa l'opinione che solo i «politici» (governanti, parlamentari, dirigenti dei partiti) abbiano una parte attiva nella cosa pubblica. Se non si può negare che la situazione reale corrisponda assai spesso a questa opinione, occorre, però, riconoscere che il non sapere indivi-

duare mai strumenti di partecipazione alla vita civile o il non riuscire a servirsi di quelli esistenti, è causa primaria della deplorata situazione.

Ecco, dunque, perché non si può celebrare il ventennale della Repubblica senza guardare al cammino che si apre davanti al nostro Paese.

E, malgrado le difficoltà che si presentano siano gravi, ad esse tuttavia può guardarsi con coraggio e con fiducia, derivanti dalle innegabili conquiste compiute nei vent'anni passati e che sono frutto dell'opera dei governi democratici, come del lavoro di tutto il popolo italiano.

Non è male, forse, ricordare alcuni raggiungimenti significativi: il reddito nazionale è nel 1965 (malgrado la crisi economica) più di tre volte quello del 1938, il reddito pro-capite nello stesso periodo è triplicato, i consumi sono aumentati e migliorati, l'occupazione è aumentata dai 16 milioni e 840.000 unità nel 1950 ai 19 milioni 199 mila unità nel 1965, il sistema di mutualità e di previdenza copre ormai quasi il 90% della popolazione, la cultura sembra essere più alla portata delle masse come dimostra l'aumentata diffusione dei libri, con l'inizio della Scuola dell'obbligo fino al 14° anno il numero degli studenti delle scuole medie è aumentato di quasi un milione... Questo miglioramento delle condizioni di vita, se certamente non è tutto, è però una premessa indispensabile per altre crescite — culturali e politiche — della nostra società, la quale — non lo si dimentichi — si è allontanata con fatica da livelli di miseria, i cui residui (che vanno al più presto eliminati) stanno a ricordare a chi avesse memoria corta, quella che un tempo era una situazione generale.

Certo, è vero che non mancano disarmonie in questa crescita, è vero che la nostra economia è corsa in avanti più celermente delle istituzioni in cui si inquadra, ma è anche vero che senza questo sviluppo l'armonia sarebbe stata forse mantenuta, questo sì, ma ad un livello basso, di qua-

si miseria, di chiusure sociali, di analfabetismo o di deficiente istruzione, e difficilmente potrebbe porsi mano alle necessarie riforme delle istituzioni che in tanto si mostrano carenti, in quanto proprio sono poste in crisi da rinnovamenti e crescite innegabili.

Vero è che appare troppo lento e incerto il ritmo delle revisioni e degli aggiornamenti delle strutture e delle ideologie, troppo inadeguate, nei loro schematismi, rispetto all'urgere delle esigenze dei nuovi tempi all'immenso sviluppo delle tecniche e delle scienze e alle tensioni culturali e spirituali di oggi; ben comprensibile è che questa lentezza, questa sfasatura tra sviluppo della società (frutto in grandissima misura dell'attività politica di questi anni) e risposta delle forze e degli istituti politici provochi un disagio che avvertiamo e che dobbiamo proporci di superare nelle cause profonde; giustificata è l'impazienza che vorrebbe superare subito ogni remora, che vorrebbe vincere subito le resistenze che sbarrano spesso ogni tentativo di riforma, in nome di interessi non sempre nobili, anzi talvolta decisamente parassitari.

Ciò, però, che va attentamente valutato, è di che tipo sia per dir così, «la qualità» di quest'impazienza. Se essa, infatti, si manifesta come protesta, come contestazione generica e preconcetta, come inquietudine indistinta, l'impazienza può sottrarre non poche forze agli sviluppi della democrazia nel nostro Paese e può servire, in definitiva, proprio come elemento negativo di remora e di ostacolo.

Invece, l'impazienza deve trovare manifestazioni forse meno appariscenti, certo più proficue, e tradursi in un atteggiamento più costruttivo, in un impegno, che non potrà certo evitare la lotta, ma che potrà finalizzarsi a proposte studiate e concrete, sulla cui base nuovo senso potrà avere anche una contestazione delle posizioni contrarie. Forse indirizzare la propria azione in tal senso non apparirà abbastanza «eroico» oggi, sta nell'accettare la vita quotidiana e impegnarsi in essa, per rinnovarla, per renderla degna dell'uomo.

f. m.

BANDO DI CONCORSO PER LA BORSA DI STUDIO MONS. G. D. PINI

1. — E' aperto il XXIX Concorso per titoli alla «Borsa di Studio Mons. GIAN DOMENICO PINI» per il conferimento di due assegni:

2. — 1° ASSEGNO:

Possono partecipare al concorso giovani di nazionalità italiana che abbiano conseguito la Laurea in una Università o altro Istituto superiore italiano dal 1962 in poi e che appartengono o abbiano appartenuto alle Associazioni della Federazione Universitaria Cattolica Italiana (F.U.C.I.).

Al vincitore sarà conferito un assegno di L. 500.000 netto da imposte.

Le domande di ammissione al concorso devono essere indirizzate alla Segreteria della «Borsa di Studio Mons. G. D. PINI», via Saluzzo 95, Torino, presso la prof. Maria Carena, entro le ore 24 del 15 gennaio 1967.

3. — 2° ASSEGNO (biennale):

Possono partecipare al concorso i nati non prima del 1932 che appartengano ad Associazioni Cattoliche.

Al vincitore sarà conferito un assegno di L. 1.000.000, al netto da imposte.

Le domande di ammissione al concorso devono essere indirizzate alla Segreteria della «Borsa di Studio G. D. PINI», via Saluzzo 95, Torino, presso la prof. Maria Carena, entro le ore 24 del 15 gennaio 1968.

4. — Per entrambi gli assegni, l'attribuzione sarà fatta dal Consiglio di Amministrazione della Fondazione sentito il giudizio di una Commissione esaminatrice costituita da Docenti Universitari o di Istituti superiori; e sarà pubblicata per il 1° Assegno nell'annuale incontro degli Amici e Discepoli di Mons. Pini, ad Arona, il 25 aprile 1967, e per il 2° Assegno in quello del 1968.

5. — Chi desidera altre informazioni, si rivolga alla Segreteria.